

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

Az uralom az ő vállán lesz (meditáció)

Az etikai oktatás kérdései

Az EVT Központi Bizottsága elnökének
jelentése

Az EVT Központi Bizottságának
állásfoglalása az európai helyzetről – 2003

„Mindenki egyháza és az egyház
mindenkiért” (Az EVT KB nyilatkozata)

Az EEK 12. Nagygyűlésének
vitaindító beszéde
(Trondheim, 2003. június 25.–július 2.)

Beszámoló az EEK 12. Nagygyűléséről

Évfordulók fényében
(Elnöki jelentés a Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa 2003. évi Közgyűlésén)

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

Az „újrafelfedezett” Pál apostol

Mi történt a VII–IX. században?
(Gondolatok Heribert Illig könyve kapcsán)

Reformáció és katolicizmus

A fokozódó erőszak és a világvallások

ÚJ FOLYAM (XLVII)

2004

1

THEOLOGIAI SZEMLÉ

2004. 1. szám

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség:

Ökumenikus Tanács Irodája
1117 Budapest,
Magyar tudósok körútja 3.
Telefon: 371-2690
Fax: 371-2691

Kiadóhivatal: A Magyarországi
Református Egyház
Kálvin János Kiadója
1113 Budapest, Bocskai út 35.
Telefon: 386-8267, 386-8277

Index: 26 842

ISSN 0133 7599

Felelős szerkesztő:

dr. Görög Tibor

Szerkesztőségi bizottság

elnöke: dr. Kádár Zsolt

tagjai: dr. Bodó Sára

dr. Cserhádi Sándor

ifj. dr. Fekete Károly

Háló Gyula

Kalota József

Kassay Eszter

dr. Reuss András

Szuhánszky Gábor

Olvasószerkesztő:

Tóth Lajos

Nyomás: ETO-Print Kft.

Felelős vezető: Balogh Mihály

Szedés, tördelés: Külalak Bt.

Előfizethető a kiadóhivatalban, posztalványon, vagy átutalással a Református Kálvin Kiadó 11711034-20856731 számlájára.

Előfizetési díj egy évre: 3600,- Ft

Egyes szám ára: 900,- Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

TARTALOM

SZÓLJ, URAM!

BÖRZSÖNYI JÓZSEF:

Az uralom az ő vallás lensz 3

TANÍTS MINKET, URUNK!

BERAN FERENC:

Az etikai oktatás kérdései 4

STEINBACH JÓZSEF:

A magyar református homiletika eredményei és problémái
1972 és 2002 között (4) 8

KITEKINTÉS

I. ARAM katolikosz

A vallások közötti párbeszéd: állandó ökumenikus feladat
(Az EVT Központi Bizottsága elnökének jelentése) 16

Az EVT Központi Bizottságának állásfoglalása
az európai helyzetről – 2003 26

Mindenki egyháza és az egyház mindenkiért
(Az EVT KB nyilatkozata) 31

KENNETH D. KAUNDA:

„Mindannyian egyek vagyunk, egy Istennek
– a mi Teremtőnknek – a gyermekei” 41

BÓNA ZOLTÁN:

„Íme, nyitott ajtót adtam eléd, amelyet senki sem zárhat be...”
(Beszámoló az EEK 12. Nagygyűléséről,
Trondheim, 2003. június 25.–július 2.) 46

MÁRKUS MIHÁLY:

Évfordulók fényében
(Elnöki jelentés az Ökumenikus Tanács 2003. évi Közgyűlésén) ... 49

SZEMLÉ

PECSUK OTTÓ:

Az „újrafelfedezett” Pál apostol
(John J. Gager: *Reinventing Paul*) 51

SZABÓ ELŐD:

Mi történt a VII–IX. században
(Heribert Illig: *Kitalált középkor*) 54

SZENTPÉTERY PÉTER:

Reformáció és katolicizmus
(*Festschrift für Gottfried Maron zum 75. Geburtstag*) 55

SZEBENI OLIVÉR:

A fokozódó erőszak és a világvallások
(*The Ecumenical Review, Vol.55.Nr.2*) 57

A Theológiai Szemle egyes számainak megjelenési ideje:

1. szám február 28.

2. szám május 31.

3. szám augusztus 31.

4. szám november 30.

KÉZIRAT NYOMDÁBA ADÁSÁNAK IDEJE:

2004. I. 31.

A szerkesztőség közleménye

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy kézírataikat egy példányban, írógép betűkkel (erre minden szövegszerkesztő átállítható; oldalanként 30 sor, soronként 60 leütés) a Magyar tudósok körútja címre küldjék. Megnyílt annak a lehetősége, hogy a szerzők írásait ezentúl E-mail-ben, vagy floppy-n is elküldhessék a szerkesztőségbe. E-mail címünk: okumenikus@lutheran.hu. Internet: <http://okumenikus.lutheran.hu>. Ha a dokumentum tartalmaz görög vagy héber írást is, úgy csatolják ezeket a betűtípus file-okat is az anyaghoz. Kérünk mindenkit, akinek lehetősége van erre, ezzel is könnyítse meg a szerkesztőség munkáját.

Az írás közzlése nem jelenti azt, hogy a szerkesztőség a szerzővel mindenben egyetért. Az aláírt kéziratok tartalmáért minden szerző maga vállalja a felelősséget. Kéziratok megőrzését, visszaküldését mi sem tudjuk vállalni.

Az uralom az ő vállán lesz

Olvasandó: Ézsaiás 9,5

Ezsaiás próféciája abba a történelmi összefüggésbe tartozik, ahol Áház, Júda királya az északiak ellene irányuló öszszefogásával szemben a nagy birodalomnak, Asszíriának királyánál keres segítséget. A nagy birodalom királyának kezében véli az igazi uralmat fölfedezni. Magát gyengének érzi ahhoz, hogy akár csak Efraim és Arám egyesített csapataival szemben is felvegye a harcot, csatlakozni pedig éppen nem kíván egy olyan szövetséghez, amelyik az erőteljesen terjeszkedő nagy birodalommal akar szembeszállni, még ha sokak egyesített erejével történne is a hódítás feltartóztatásának kísérlete. Katona-politikailag biztosan igaza is volt. Kicsiny országát kár lenne kitenni annak a mindent elsöprő erőnek, amely uralmát eredményesen terjeszti ki a környező országokra. Mintha jól érezte volna meg, hogy kinek a vállán lesz az uralom...

Mégis nem kis árat kell fizetnie döntéséért. Az Úr házának kincseit viszi ajándékba, és Isten igaz tiszteletét cseréli fel az idegen kultusz elemeivel, hogy a kívánt segítséget megkapja. Vajon ezen az áron megmenti országát attól a pusztulástól, amely az északi országrészt egyszer s mindenkorra elsodorja? Ézsaiás próféciája másféle megmenekedésről szól. Másnak a kezében tudja az uralmat. Meggyőződése szerint más vállán van és lesz az uralom, még ha valóban következik is egy olyan rövid korszak, amikor az uralmat ez a kegyetlen birodalom az egész környéken magához ragadhatja. Csak valami fatális rövidlátással lehet a látszatnak behódolni, és teljesen eltéveszteni, hogy kinek a vállán is van hát az uralom. Még ha minden arra mutatna is, hogy egy birodalom a teljes uralmat ragadhatja magához, Isten népe királyának akkor is tudnia kellene, hogy Isten soha nem adja át kezéből az uralmat senkinek, és ha Isten erre a prófétán keresztül még olyan nyomatékosan fel is hívja a figyelmét, olyan erőteljes ígéretekkel is tesz, jelekkel megerősítve és alátámasztva, mint amilyeneket az ézsaiási próféciában találunk, akkor nem lett volna szabad a királynak ekkora tévedésbe esni.

A prófécia messiási előremutatása nyilvánvaló. Jézus születésekor hasonlóan kérdés, hogy ki hogyan látja, kinek a vállán van az uralom. Jeruzsálemben Heródes király természetesen úgy véli, hogy az uralmat ő gyakorolja. Bár kétségek gyötrik, hogy ez valóban így van-e, és főként, hogy így is marad-e? Minden olyan jellel érzékenyen reagál – legdurvább kegyetlenségtől sem visszariadva –, amely arra utalna, hogy uralmát valami veszély fenyegeti, hatalom-gyakorlásában valami változás állhat be. Ha családja valamelyik tagja keveredik gyanúba, még a családtagokat is gátlástalanul kiirtatja, és Betlehemből a gyermekeket is halomra öleti, ha onnan sejt veszélyt. Látszat-uralmához mindenáron ragaszkodik. A tényleges uralmat pedig mégsem ő gyakorolja, az uralom nem az ő kezében van, hanem a római birodalom nagyhatalmú császára regnál. Még Heródes király uralomban maradása is tőle függ. Az akkori földi erőviszonyokat minden realisan felmérő ember tisztában van azzal, hogy a császár hatalma érvényesül mindenütt. Még ha sokak szívében él is a remény, hogy egyszer Isten mégis közbe fog avatkozni, és véget vet népe kiszolgáltatott, elnyomott állapotának, és szabaddíót küld népe számára, akiről próféciák szólnak. Ha nem adták is fel a reményt abban, hogy Isten uralma nem szűnt meg, de a mindennapi valóság másról szólt. A csillagot fölfedező bölcsek valamit megsejtettek abból, hogy van immár valaki, aki nagy király lesz, akinek uralom adatik. A betlehemi pásztorok pedig mennyei üzenetet, kijelentést kaptak arról, hogy Megtartó született, hogy a prófécia beteljesedett.

Csak minden olyan hihetetlen volt. Egy kis gyermek, és az is a lehető legszegényebb környezetben. A mennyei kijelentés ugyan dicsőségről beszélt, a körülmények azonban teljesen ellene mondtak minden dicsőségnek, hatalomnak, uralomnak. Valóban az ő vállán lenne az uralom?! Ki tudja ezt elfogadni?! Vannak ugyan jelek, amelyek az Isten felé tekintő ember számára arra mutatnak, hogy az uralom valóban az ő vállán lesz, de a földi, emberi hatalom-gyakorlás mégsem erről győz meg. Majd később is, Urunk Jézus tettei jelt adnak arról, hogy Ővé a teljes uralom. Parancsol szeleknek és a tenger hullámainak, gonosz lelkeknek és erőknél, és hatalma van még a halál fölött is. Nincs olyan erő, amely őt legyőzhetné, és mégis ítélkezik felette a Nagy Tanács, és mégis dönt sorsában Pilátus, a helytartó.

Kinek a vállán van hát az uralom? Akik a Feltámadott szavát hallották, és a Szentlélek is megerősítette őket, azoknak kitörölhetetlenül a szívébe vésődött: Nekem adatott minden hatalom mennyen és földön... Azok számára ezt az igazságot semmi nem ingathatta meg.

A kérdés ma is aktuális. Kié az uralom? Vannak sokan, akik igényt tartanak rá. Elsősorban is politikai vagy katonai erők. Maguk is úgy gondolják, és sokan úgy tekintenek rájuk, hogy most is, csakis ezek az erők hívatottak arra, hogy uralmat gyakoroljanak kisebb vagy nagyobb területeken, országok vagy földrészek fölött. Akik esetleg a rejtettebb összefüggéseket is megkísérlik kifürkészni, gondolhatnak arra is, hogy valahol a háttérből a pénzvilág birtokosai kezében van az uralom. Ez a nyilvánosság elé nem lépő erő irányítja az eseményeket hol kimutathatóan, hol láthatatlanul, és használja eszközül a politikai és katonai hatalmakat is. Sokan pedig úgy gondolják, hogy ma már abban a korban élünk, amikor az ember a maga kezébe vehette az uralmat az élet legtöbb területén. Szabaddá vált az egyén, s maga dönthet legalább az őt érintő dolgokról, de még a nagyobb közösséget érintő dolgok is az egyén elhatározásán múlnak. Nemcsak az életpálya, a foglalkozás megválasztása függ kinek-kinek a saját elhatározásától, de a családi állapotról, gyermekek vállalásáról is szabadon dönthet mindenki, sőt esetleg még élete végét is majd saját elhatározása szerint jelölheti ki.

Mind nagyobb területeket kíván ma a nagykorú ember a saját hatáskörébe vonni, az uralmat a maga kezébe venni. A szabadság varázslatos csábítása vonza az önhatalmúságra vágyó embert. Hogy mennyire látszat ez a szabadság, azt esetleg csak akkor veszi észre valaki, amikor lépten-nyomon korlátokba ütközik – a tudományos kor modern világának az embere is.

Az uralmat követelő törekvések és erők mellett, ma is érvényes a prófétai szó megállapítása: az uralom az Ő vállán lesz. Nekünk is hirdetik Jézus Krisztus kijelentése uralkodásáról: Nekem adatott minden hatalom mennyen és földön... Ma még lehet elmélkedni a fölött, hogy hol van az igazság. Lehet különböző módon dönteni mindenkinek a maga felfogása, meggyőződése szerint. Eljön azonban az idő, amikor Pál apostol levelének állítása, és az egész Szentírásnak a tanítása mindenki előtt vitathatatlan tényé válik: „Felmagasztalja őt Isten mindenek fölé, és azt a nevet adományozza neki, amely minden névnél nagyobb, hogy Jézus nevére minden térd meghajoljon, mennyieké, földieké és földalattiaké, és minden nyelv vallja, hogy Jézus Krisztus Úr az Atya Isten dicsőségére” (Fil 2,9-11).

Dr. Börzsönyi József

TANÍTS MINKET, URUNK!

Az etika oktatás kérdései

Helyzetkép

Az elmúlt években különböző fórumokon megfogalmazódott az igény, hogy az etika oktatása váljék a közoktatás részévé. Ez a gyakorlatban azt jelenti, hogy az általános iskolában és a középiskolában a tanulók ismerkedjenek meg a legfontosabb etikai értékekkel, alapelvekkel, és így választ tudjanak adni az őket foglalkoztató kérdésekre: Miért kell tisztelni a másik embert? A közösségi érdek miért előzi meg az egyéni érdeket? Miért kell adót fizetni az államnak? Etikai szempontból elfogadható-e a háború? A tapasztalat szerint a legtöbb ember – a lelkiismerete szavára figyelve – érzi a feltett kérdésekre a válaszokat, de az értékek tudatosítása és az azok szerinti életvitel hiányzik nála. Ennek az egyik negatív következménye az, hogy a rábízottakat sem tudja az etikai értékek szerint életre nevelni. Amikor az etikai értékek szerinti nevelés fontosságát említjük, meg kell jegyeznünk, hogy az etika szükségességét más országok is felismerték, sőt a világ legtöbb országában tanítják is az etikát. A legtöbb helyen úgy, hogy kötelező választani vagy az etikát vagy a hittant. Néhány országban felméréseket végeztek arról, hogy az emberek miként értékelik az etika oktatását. A japánok például a legfontosabb tantárgyak közé sorolják. Rangsorukban az etika megelőzi a japán nyelv és a számtan oktatását. Nem ismerjük ennek magyarázatát, de el tudjuk képzelni. Ahhoz, hogy a társadalmi élet, és azon belül a gazdasági, politikai és családi élet harmonikus legyen, helyes erkölcsi értékítéletre van szükség.

Az elmúlt években, hazánkban is nagy érdeklődés mutatkozott meg az etika iránt. Ez az oktatási tervekben is tükröződött. Az 1995-ben kiadott Nemzeti alaptanterv (NAT) szerint az Ember és társadalom műveltségi területen belül szerepelt az „Emberismeret” tantárgy. A 2000-ben kiadott Kerettanterv pedig a 7. osztályban és a 11. osztályban előírta a tantárgy bevezetését „Ember és társadalomismeret, etika” illetve „Emberismeret és etika” néven. Ezeknek az állam által kiadott előírásoknak, útmutatásoknak megfelelően etika könyvek jelentek meg. Ezzel összhangban, a főiskolai oktatásban akkreditálták az etika oktatását, először mint szakirányú továbbképzést, később mint alapszakot. Azóta némi bizonytalanság mutatkozik a pedagógusok körében, mert az Oktatási Minisztérium a Kerettantervet fakultatívvá tette, s így az etika oktatás általános bevezetése is kétségesse vált. Az őszinteség kedvéért azt is el kell mondani, hogy az iskolák vezetői és a tanárok sem mind lelkesednek a tantárgy bevezetésért. Ezt a maguk szempontjából meg is tudják indokolni, mondván: Egyelőre nagyon kevés a szakképzett tanár, és a diákok is túl vannak terhelve. Az idő még nem érett meg arra, hogy a tantárgyat oktassuk. Azonban azok is, akik így vélekednek, a lelkük mélyén tudják, hogy a társadalom sokat veszít azzal, ha a tantárgyat nem vezetik be. Az egész-

séges, kibontakozó élethez értékekre van szükség. Ennek hiánya megmutatkozik a politikai, a gazdasági és a kulturális életben.

Az etika oktatás a keresztények szempontjából

A keresztények általában pozitívan fogadták az etika oktatásának a hírét, de azért voltak fenntartások is. Néhány bizakodó és kételkedő vélemény: Az optimisták arra gondoltak, hogy az etikát azért kell bevezetni, mert a természetes erkölcsi törvény alapján mindenki vel meg lehet ismertetni az etikai alapelveket. A merészebbek arra gondoltak, hogy – a külföldi példák alapján – a hittan az etikával együtt az iskolai oktatás szerves részévé válhat. A diákok szülei vagy a diákok döntenek el, hogy melyiket választják. A pesszimisták így érveltek: Lehet-e hit nélkül etikát oktatni? Az etika oktatás nem fogja-e háttérbe szorítani az iskolai hitoktatást? Az érvek, az ellenérvek és a jelenlegi lehetőségek ismeretében felmerül a kérdés: hogyan foglaljunk állást az etika oktatásával kapcsolatban? Reális érvelésnek tűnik, ha a kereszténység felkínálja azokat az etikai értékeket, amelyeket kétezzer év óta őriz, és a küldetésből fakadóan tovább akar adni minden ember számára. *Ezt nem taktikából, hanem belső indítatásból, a közösség javára teszi.* A nem keresztény embereknek nem kell félnie a kereszténység etikai tanításától, mert abban olyan értékek vannak, amelyek minden ember számára elengedhetetlenül fontosak. A következőkben röviden bemutatjuk ezeket a legfontosabb etikai alapelveket.

1. „Személy-központú” gondolkodásmód

A kinyilatkoztatás üzenete szerint a teremtett világ „középpontjában és csúcán” az ember áll. Az „ember” szó ebben az esetben nem egy elvont fogalmat jelent, hanem a konkrét embert, a mindenki mástól megkülönböztethető egyedet, röviden *személyt*, aki „istenbélyeges én tudattal” él, aki törekszik arra, hogy életét fenntartsa és kibontakoztassa, aki nem riad meg akkor, ha korlátjaita ütközik, hanem szellemével nekifeszül ezeknek a korlátoknak, hogy azokat újra meg újra átlépje, szétfeszítse. Az ember komolyan veszi egyetlenségét, megismételhetetlenségét, de érzi és tudja, hogy önmaga felülmúlását, céljait egyedül nem tudja megvalósítani: Társra és társakra van szüksége. Ezért belső ösztönzésére, és tudatosan, célja elérése érdekében baráti kapcsolatokat keres, elkötelezi magát társa mellett, családot alapít, törekszik arra, hogy kisebb és nagyobb közösségekhez tartozzon. S végül – ami talán a legjellemzőbb rá – képes arra is, hogy önös érdekeiről lemondva másokért áldozatot hozzon. Egyszóval a kinyilatkoztatás középpontjában a „személy” áll. Ezt az üzenetet a keresztény etikának is messzemenőkéig figyelembe kell vennie.

Mit jelent etikai szempontból az, hogy a kinyilatkoztatás középpontjában a személy áll? Nem azt jelenti, hogy az ember egyéni vágyai elérése érdekében azt tesz, amit akar. Ez nagyon önző szempont lenne, ugyanakkor teljesen ellene is mondana az előbb említett alapvető törekvé-

sének, hogy társat és barátokat találjon, hogy ne egyedül, magányosan, hanem másokkal együtt bontakoztassa ki egyéniségét. Az embernek úgy kell cselekednie, hogy tettei nyomán a vele együtt élők is – hozzá hasonlóan – teljességre jussanak. Ez az ősi felismerés indította az embert arra, hogy tudatosan keresse azokat az *értékeket*, amelyeket neki is, és minden embernek figyelembe kell venni. Értelme segítségével így jutott el a legfontosabb értékekhez: az élethez, a barátsághoz, a hűséghez, az őszinteséghez, az anyagi javak fontosságához. E lelki, szellemi és anyagi javak felismerésének fontossága indította őt arra, hogy ezen értékek megvalósítására buzdítson és ezeket a javakat *törvényekkel* védje. Ismerjük jól ezeket a buzdításokat és törvényeket: Tiszteld apádat és anyádat! Ne ölj! Ne törj házasságot! Ne lopj! Ne hazudj!... Ezek a törvények részben vagy egészben megtalálhatók minden nép erkölcsi kódexeiben, és ezeket a törvényeket Isten tekintélyével megerősítette (vö. MTörv 5,6-21). Ezek a törvények képezik az etika alapját, ezeket a törvényeket kell figyelembe venni az egyes cselekedeteknél. Amikor azonban az ember ezeket a törvényeket alkalmazza, akkor soha nem feledkezhet meg arról, hogy ezek a törvények az embert, a cselekvő személyt szolgálják. A cselekvő ember nem válhat a törvény szolgájává, a törvény elvont etikai elvként nem kerülhet az ember fölé. Ezt fejezik ki Jézus szavai, amikor a szombati előírások a jócselekedet akadályává váltak: „A szombat van az emberért, és nem az ember a szombatért” (Mk 2,27).

A személy és a természet kapcsolata

Akik ismerik a katolikus Egyház etikai tanítását, azok tudják, hogy a teológusok és hivatalos egyházi megnyilatkozások gyakran hivatkoznak az ember „természetére” és a „természeti törvényre”. Így például a „Evangelium vitae” kezdetű enciklika, a kinyilatkoztatásra és az emberi természetre hivatkozva súlyos bűnnek tartja az *abortuszt*. A szociális enciklikák közül a „Rerum novarum” a *magántulajdon* jogát az emberi természetre hivatkozva védi, majd az emberi természetre hivatkozik akkor is, amikor az *örökösödési jogot* tárgyalja. A „Pacem in terris” enciklika pedig, amikor az embereknek a *társaságokat létrehozó jogáról* beszél, annak elvi alapját szintén az emberi természetben jelöli meg. Felvetődhet a kérdés: A személyközpontú és a természetre hivatkozó szemléletek között nincs-e áthidalhatatlan ellentmondás? Megfelel-e a személynek a java az emberi természet törekvésének? Nem kell-e félni attól, hogy az ember természetére, vagyis az ösztöneire, vágyaira hivatkozva olyan, minden esetre érvényes törvényeket hoznak, amelyek a személyes kiteljesedését akadályozzák?

A perszonalista teológia szerint az emberi természet és a személy között elválaszthatatlan, szerves kapcsolat van, hiszen az embert a *természete*, vagyis ösztönei, vágyai indítják arra, hogy másokkal perszonális, azaz *személyes kapcsolatot* alakítson ki. Vágyai indítják őt arra, hogy önmagából kilépve barátkozzon, hogy hitvestársával életszövetséget kössön, hogy mint személy egy közösség aktív tagja legyen, és hogy állandóan nyitott legyen, a természetfeletti befogadására. A természet tehát az ember testi és szellemi (értelmi) adottságait jelenti, a személy pedig azt a tudatos és szabad egyediségét, amely a kapcsolataiban e természetet kibontakoztatja. Látható, hogy a perszonalista gondolkodásmód szerint az emberi

természetet nem lehet azonosítani csupán az ösztöneivel, vágyaival. Az emberi természethez lényeg szerint hozzátartozik az *értelem*. Az ösztönök, vágyak, törekvések a jóra indítják az embert, de szükséges, hogy az emberi értelem ezeket az adott esetben felülbírálja, és a fontossági sorrendet megállapítsa. Így például az embert ösztönei, vágyai gyakran indíthatják olyan ételek fogyasztására, amelyek egészségét károsítják. Ilyen esetben az értelemnek úrrá kell lennie ezeken az ösztönökön, vágyakon.

Az előbbieken alapján látható, hogy az emberi természetet lehet helyesen és helytelenül értelmezni. Ha a *természetet a személy oldaláról közelítjük* meg, akkor nem járunk rossz úton. Ha tehát az emberi természetet a maga „teljességében” nézzük, amelyen belül az ember értelmi képessége, az ember jóra irányuló vágyait, törekvéseit tudatosítja, összeveti hétköznapi tapasztalataival, értékeket fogalmaz meg és így alakítja az életet, akkor az emberi természet elengedhetetlen etika fogalom. Ha azonban az emberi természetet egy olyan velünk született adottságként fogjuk fel, amely nemcsak lényegében, hanem egész valóságában megmáshíthatatlan, és amely minden esetben a jóra indít minket, és jelzi, hogy mi a jó, akkor szembekerülünk alapvető emberi tapasztalatainkkal és az egyház tanításával is. Az egyház ugyanis azt tanítja, hogy az ember a bűn következtében sebzetté vált és az értelmet megvilágosító kegyelem kell ahhoz, hogy adott esetben erkölcsileg jól tudjon dönteni.

Szembeállítható-e a természet fogalma és az ember javát kereső személy fogalma? Felfogásunk szerint nem, mert az ember értelemmel irányított természete a személy javát szolgálja. Ezt tükrözi SZENT TAMÁS meghatározása a személyről, amely szerint „persona est rationalis naturae individua substantia” (a személy értelmes természetű egyedi szubsztantia.)

2. A tisztelet és szeretet

A keresztény ember az egész világot Isten ajándékának tekinti és értékesnek tartja. Szellemével keresi, kutatja ezeket az értékeket, és kifejezi irántuk érzett elismerését. Az értékek elismerését nevezhetjük „tiszteletnek”. Mivel Isten túláradó szeretetével elhalmozott minket értékekkel, ezért a tiszteletnek nagyon sokféle irányban meg kell mutatkoznia. Elsősorban maga a *Teremtő Isten felé*. A keresztény hagyomány ezt a tiszteletet „imádatnak” (*adoratio*) nevezi, amelyben szellemével meghajlik a Lét végtelen gazdagsága előtt. Ezt a szellemi élményt élhette át Mózes a pusztában, amikor találkozott Istennel. A tűz előtti arcra borulás és a levetett saru az értelmi és az érzelmi meghajlást jelzi (vö. Kiv 3,1-20). A mikro- és a makrokozmosz iránti tiszteletet nagyon sokszor a nem hívő ember is átérzi. A költő Kosztolányi Hajnali részegség című versében, belemerülve a csillagos ég káprázatába, hálát ad azért, hogy minden küzdelme, nehézségei ellenére mégiscsak egy hatalmas Úrnak „vendége” lehetett ebben a világban.

– A tiszteletnek meg kell nyilvánulnia *minden élet iránt*. Az afrikai őserdőben kórházat építő ALBERT SCHWEITZER az egyik utazása közben – átérzve a természet gazdagságát és pazar szépségét – találja meg etikájának kulcsát, az „*élet tiszteletét*”, amely ajtót nyitott számára a világ, az élet elfogadása és az erkölcsi kapcsolatok felé. Az élményre visszaemlékezve kimondja azt az eszmét, amely a gondolkodó ember alapelve kell, hogy

legyen: „élet vagyok, amely élni akar az életet akaró élet közepette”. Az emberi élet tisztelete elsősorban *önmagam felé* kell, hogy megnyilvánuljon. Ez elsősorban önmagam elfogadást jelenti, egyéni adottságaimmal (értékeimmel, korlátjaimmal) együtt. De jelenti azt a törekvést is, amellyel megpróbálom önmagam szellemi-lelki gazdagodással még teljesebbé tenni. A tapasztalat azt mutatja, ha az ember nem képes elfogadni önmagát, akkor arra sem képes, hogy másokat elfogadjon vagy tiszteljen.

– A tiszteletnek meg kell nyilvánulnia a *másik ember*, mint személy felé. A másik emberben elsősorban az egyediséget, vagyis a megismételhetetlenséget, az önállóságot, a szabadságot kell tisztelnem, amely a keresztény hit szerint az ember istenképiségéből fakad. A másikat mint személyt akkor is tisztelnem kell, ha annak gondolataival vagy tetteivel nem értek egyet, vagy ha azt bűnösnek ítélem meg. A tisztelet tehát nem a másik teljes elfogadását jelenti, hanem azt a törekvést, hogy a másikban felfedezem az értéket, és az érték számomra célá válik. IMMANUEL KANT ezt a gondolatot tette meg az etikai gondolkodás alapjának: „Cselekedj úgy, hogy az emberségre, mind a saját személyedben, mind bárki másában, mindenkor mint célra és sohasem mint eszközre legyen szükséged”.

– Az utóbbi évtizedekben a környezetszennyezés megnövekedése felhívta a figyelmet arra, hogy nemcsak az embert, hanem az embert körülvevő és számára létet biztosító *természetet is tisztelni kell*. A természet kizsákmányolása bűnnek számít. Az ember azt a feladatot kapta, hogy a földet „művelje és őrizze” (vö. Ter 2,15). Etikai megfogalmazással, a természetnek nem csak eszköz értéke van, hanem önértéke is. Ha erre nem vagyunk tekintettel, akkor megkárosítjuk unokáinkat, akiktől a földet „kölsönkaptuk”.

A tisztelet és a szeretet kapcsolata

Az etikát tanuló diákok részéről felvetődhet a kérdés: Milyen kapcsolat van az etika alapját képező tisztelet és a keresztény erkölcs alapját jelentő szeretet között? Jelent-e többletet a szeretet a tisztelethez képest? Az emberi személy e két alapvető megnyilvánulása között elválaszthatatlan a kapcsolat, de tapasztalunk különbségeket is. A tisztelet inkább értelmi tevékenységet jelent, a *szeretetet a tisztelet mellett magában foglalja az érzelmet, a jóakaratot és az áldozatkészséget is*. Ha tisztelünk valakit, vagy valamit (pl. a természetet) akkor kifejezzük elismerésünket a felfedezett értékek iránt. Ha szeretünk valakit vagy valamit, akkor megpróbálunk mindent megtenni azért, hogy a felismert értékek ne szenvedjenek kárt, sőt inkább a lehető legteljesebb módon kibontakozzanak. Egy gyermekét szerető édesanya például mindent megtesz azért, hogy gyermekeit taníttassa, betegségéből gyógyíttassa. Gyermeke érdekében még az áldozattól sem riad vissza. Ugyanígy beszélhetünk a természet szeretetéről is. Ez nemcsak a tájban való gyönyörködést jelenti, hanem a rend, a tisztaság megővését is. Sok esetben ezért fizikai és anyagi áldozatot is kell hozni.

3. Alapvető emberi jogok, igazságosság és szolidaritás

Az etika oktatás alapjait vizsgálva láttuk, hogy annak természetes gyökere az értékek tisztelete. Az értékek tiszteletének a személy és a társadalom kapcsolatában is

meg kell nyilvánulnia. Minden embernek tisztelnie kell a közösségi, társadalmi értékeket, sőt törekednie kell arra, hogy a társadalom értékekben egyre gazdagabb legyen. Klasszikus megfogalmazásban: minden ember felelős a „közjő” (latinul *bonum commune*) előmozdításáért. Ugyanakkor azonban a társadalomnak is kötelességei vannak az ember iránt; biztosítani kell az emberek számára, legalapvetőbb értékek védelmét és azok megszerzésének lehetőségét. Így például a társadalomnak törvényes módon biztosítani kell az ember számára a megélhetést, a szellemi-lelki gazdagodás lehetőségét, a saját és családja megélhetését biztosító munkát, a szabad véleménynyilvánítást, vallása gyakorlását. Ezekre az értékekre irányuló emberi igényeket *alapvető emberi jogoknak* nevezzük. Az emberi jogokat az ember az értelmével ismeri fel, de természete, vagyis ösztönei, vágyai indítják őt arra, hogy ezeket a jogokat megfogalmazza.

Alapvető emberi jogok

Az alapvető emberi jogoknak a legfontosabb elemeit – a természetjogra hivatkozva – a történelem folyamán többször megfogalmazták (római jog, Bill of Right, Virginiai Nyilatkozat, a Francia Forradalom deklarációja az ember és a polgár alapvető jogairól). A liberalizmus korában a természetjog és ezzel együtt a mindenki számára kötelező törvények és jogok eszméje háttérbe szorult. A II. világháború borzalma azonban újra felhívta a világ figyelmét arra, hogy vannak olyan jogok, amelyek az ember lényegéből fakadnak, és amelyek sohasem sérthető meg. Az ENSZ 1948. december 10-én tette közzé az *Emberi jogok alapvető nyilatkozatát*, amely ezeket az alapvető jogokat és kötelességeket ismertette.

A keresztény erkölcstan hosszú ideig nem beszélt az ember alapvető jogairól. Ennek az volt az oka, hogy az evangéliumban meghirdetett szeretet parancsot nem csak az ember-ember kapcsolatokra értelmezték, hanem a társadalom és az ember kapcsolatára is. Ennek a szentírási gyökerei is ismertek. Már az ószövetségi próféták felhívták a figyelmet a szegények jogaira. Ámosz próféta elítéli azokat, akik meghamisítják a mérleget azért, hogy megvehessék a szegényt, vagy egy pár sarut adnak azért, hogy megnyerhessék maguknak a szűkölködőt (vö. Ám 8,4-7). Az Apostolok cselekedeteinek az írója pedig arról tudósít, hogy az Ósegyházban a keresztények vagyonszövetségben éltek; javaikat eladták, és a szükséghez mérten mindenkinek adtak belőle (vö. ApCsel 3,45). A történelem folyamán a kereszténység mindig kifejezte, hogy az evangélium szellemében érzékeny a szociális problémákra. Anyagilag segítette a szegényeket, a betegápolást és a szegénygondozást pedig hosszú időn keresztül a szerzetesrendek vállalták fel. A mai világban az Egyház síkra száll az ember alapvető jogaiért, és felhívja a figyelmet arra, ha ezek a jogok valahol sérülnek. Az alapvető emberi jogok egyik legszebb megfogalmazása XXIII. János pápa *Pacem in terris* kezdetű enciklikájában (1963) történt, amely sokat tett azért, hogy a hidegháborús légkör oldódjon. A pápa az enciklikában az emberi jogok végső alapjára mutat rá: „... az első alapelv az, hogy minden ember rendelkezik a személyiség tulajdonságaival; azaz értelemmel és szabad akarattal van felruházva. mégpedig úgy, hogy olyan jogokkal és kötelességekkel bír, amelyet maga a termé-

szet szabályoz és egyszersmind abból következnek. Ezért ezek, mivel általánosak és sérthetetlenek, semmiféle módon ki nem sajátíthatók.”

Az igazságosság erénye

Az emberi természet vágyait, törekvéseit biztosító (alapvető) jogok tiszteletben tartása esetén tudunk csak az igazságosság erényéről beszélni. Az igazságosság erénye ugyanis az Arisztotelészre hivatkozó SZENT TAMÁS szerint azt jelenti, hogy a cselekvő ember „mindenkinek megadja azt, ami a jog szerint neki jár” (iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum uniuersis tribuens). Az igazságosság erényét nemcsak a személyes kapcsolatokra, hanem a társadalmi kapcsolatokra is lehet alkalmazni. A társadalom részéről az igazságosság erénye például úgy valósulhat meg, hogy olyan törvényeket hoz, amelyek a személy értékeit védik, vagy pedig szabályozza azt, hogy a társadalom tagjai miként részesüljenek a közösségi javakból. Ilyen igazságos törvény lehet például a gyermekvállalást segítő családi pótlék, vagy azok a törvények, amelyek előírják, hogy az édesanyák a szülési szabadság lejáta után gyermekeiket tovább gondozhassák (gyes, gyed).

Örvendetes tény, hogy a nem vallásos etikák is az utóbbi időben egyre többet beszélnek az igazságosság erényének a fontosságáról. JOHN RAWLS például bevezette méltányosságként felfogott igazságosság elméletét, amely szerint a társadalomban olyan döntéseket kell hozni, amelyek a legrosszabb helyzetben levő ember számára a legkedvezőbbek. Ezt az elvet „maximum” elvnek nevezte, amely a „maximum minimorum” (a legkisebb maximuma) latin kifejezés rövidítése. Látható, hogy ennek az igazságosság elméletnek nincs természetfeletti megalapozása, de elfogad egy olyan értéket, amely a cselekvés elkövetésénél vagy értékelésénél alapul szolgálhat.

A szolidaritás eszméje

Ósi tapasztalat, hogy az alapvető emberi jogok tiszteletben tartása és az erre épülő igazságos törvények nem biztosítják a társadalom harmonikus működését. Az alapvető jogok ugyanis – mint a név is jelzi – csak az alapvető értékeket védik, az önmagukban jó törvények pedig nem terjednek ki az élet minden egyes területére. Adódhatnak olyan helyzetek, amelyekre csak nagy vonalakban lehet utasításokat vagy törvényeket hozni. Egy-egy dunai vagy tiszai árvíz esetén nagyon fontos, hogy a kormány hozzon olyan rendeleteket, amelyek előírják a gátak megerősítését, vagy a összeomlott vagy sérült házak felépítését. De az anyagi károk és lelki sebek gyógyításához egy nemzet összefogására van szükség. Ennek az összefogásnak tartalmaznia kell a károsultak felé megnyilvánuló társadalmi együttérzést, jóakarát kifejezését, az egyes emberek iránti részvétet, baráti támogatást és áldozatvállalást. Ezt a társadalom és az egyes ember részéről megnyilvánuló hozzáállást nevezzük *szolidaritásnak*. A szolidaritás eszméjének ezen túlmenően nemzeti távlati is vannak.

Az utóbbi időben a szolidaritás fogalmának a használata – gazdag tartalma miatt – a társadalometika területén is széles körben elterjedt. EMIL DURKHEIM szerint a szolidaritás fogalom azt jelenti, hogy a társadalomban különböző munkát végző emberek „együtt-

működnek” a közös cél érdekében. JÜRGEN HABERMAS a szolidaritást a társadalom „integráló erejének” tekinti. ARNO ANZENBACHER szóhasználatában „a szolidaritás kölcsönös kötelezettségvállalást, illetve egymás megsegítésének készségét jelenti”. Az utóbbi évtizedekben a szociális enciklikák is gyakran hivatkoznak a fogalomra. II. JÁNOS PÁL PÁPA Sollicitudo rei socialis kezdetű enciklikájában több ízben utal rá. Felfogása szerint a szolidaritás „eltökélt akarat, állandó gondoskodás a közjóért, azaz mindenkiért külön-külön és összességében, mert mindnyájan felelősek vagyunk”. Továbbá felhívja a figyelmet arra, hogy a bűnös világ „struktúrája” (eltorzult rendje) ellen társadalmi összefogásra, vagyis szolidaritásra van szükség. Látható tehát, hogy a szolidaritás fogalma korunk közösségi eszméjének egyik jelképévé vált.

Összefoglalás és előretekintés

Tanulmányunk elején feltettük a kérdést: Kell-e tanítani etikát? Lehet-e tanítani olyan etikát, amely a hívő és nem hívő ember számára elfogadható?

Véleményünk szerint a perszonalista szemléletmód lehetőséget ad olyan etika tanítására, mely a hívő és nem hívő ember törekvésének megfelel. Az ember értelme segítségével olyan értékeket tud maga elé állítani, amelyek ösztönös vágyainak és törekvéseinek megfelelnek, és amelyek egyéni és közösségi kibontakozását segítik. Az embernek tisztelnie kell ezeket az értékeket, a társadalmi törvényeknek pedig biztosítania kell az ember számára a jogokat, vagy ezeket az értékeket elérhesse.

A vallásos és nem vallásos etika közötti különbség véleményünk szerint nem az értékek szintjén, hanem az értékek megalapozásában és az azokhoz való lelki hozzáállásban található. A vallásos ember a világot, így önmagát és az értékrendet Isten ajándékának tekinti. Istennek ez a megelőző szeretete indítja őt az értékek elérésére. A nem vallásos ember célja önmaga kibontakozása és a közösség gazdagabbá tétele lehet. Látjuk, hogy a kettő nem áll ellentétben egymással. Ezért bízunk abban, hogy az etika oktatását a közeljövőben bevezetik, és az a teljesebb életre törekvő ember és a társadalom javát fogja szolgálni.

Beran Ferenc

Javasolt irodalom

- „*Gaudium et spes*” kezdetű zsinati rendelkezés, in: *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, Szent István Társulat, 1975. 446-509. old.
- XIII. JÁNOS PÁPA. „*Pacem in terris*” kezdetű szociális körlevele in: *Az Egyház társadalmi tanítása*, Szent István Társulat, 161-195. old.
- II. JÁNOS PÁL PÁPA. „*Veritatis spendor*” kezdetű körlevele, Szent István Társulat, 1993.
- ARISZTOTELÉSZ. *Politika*, Gondolat, Budapest, 1984.
- AQUINÓI SZENT TAMÁS. *Summa Theologiae* Marietti, 1962.
- IMMANUEL KANT. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, Gondolat, Budapest, 1991.
- BOLBERITZ PÁL. *Isten ember vallás*, Ecclesia, Budapest, 1981.
- BODA LÁSZLÓ. *A keresztény nagykorúság erkölcszociológiája*, Ecclesia, Budapest, 1985.
- NYÍRI TAMÁS. *Alapvető etika*, Budapest, 1988.
- TURAY ALFRÉD. *Az ember és az erkölcs*, Agapé, 2000.
- SZÜCS FERENC. *Etika*, Református Köznevelési és Közoktatási Intézet, 1997.

KAMARÁS ISTVÁN – VÖRÖS KLÁRA, *Embertan I.* ELTE ÉKP Központ, 1996.
Emberismeret és etika tankönyv középiskolások számára, Szent István Társulat, 2001.
 HÁRSING LÁSZLÓ, *Irányszatok az etika történelmében*, Nemzeti Tankönyvkiadó, 2001.
 EMERICH CORETH, *Was ist der Mensch?* Tyrolia, Innsbruck, 1980.
 ARNOLD GEHLEN, *Az ember*, Gondolat, 1971.
 WOLFHART PANNENBERG, *Mi az ember?* Egyházfórum, 1991.
 JOHN RAWLS, *Az igazságosság elmélete*, Osiris, Budapest, 1997.
 JÜRGEN HABERMAS, *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltása*, Osiris, Budapest, 1999.

ARNO ANZENBACHER, *Keresztény társadalometika*, Szent István Társulat, Budapest, 2001.
 SERVAIS PINCKAERS, *A keresztény erkölcssteológia forrásai*, Kairosz, 2001.
 HELMUTH WEBER, *Általános erkölcssteológia*, Szent István Társulat, Budapest, 2001.
 ROBERT SPAEMANN, *Erkölesei alapfogalmak*, Egyházfórum, 2001.
 ALBERT SCHWEITZER, *Életem és gondolataim*, Gondolat, Budapest, 1974.
 DIETRICH BONHOEFFER, *Etika (szemelvények)*, Szentendre, 1999.
 KONRAD LORENZ, *A civilizált emberiség nyolc halálos bűne*, Cartaphilus, Budapest, 2001.

A magyar református homiletika eredményei és problémái 1972 és 2002 között (4)

IGEHIRDETÉS-KÖTETEK BIBLIOGRÁFIÁJA 1972–2002

A legfontosabb megjegyzés itt is az, hogy ez a bibliográfia az alább meghatározott szempontok szerint teljességre törekedett, de ez a cél elérhetetlen, ezért a lista *kiegészíthető* és *kiegészítendő*. Örömmel fogadom az ezzel kapcsolatos észrevételeket.

A bibliográfia alapját a *Ráday Könyvtárban* található anyag, valamint a „Református Egyház”, „Theológiai Szemle”, „Lelkipásztor” c. folyóiratokban és egyéb szaklapokban ismertetett igehirdetés-gyűjtemények anyaga képezte, amit kiegészítettem a protestáns könyvkiadók katalógusában feltüntetett könyvekkel és a saját könyvtáramban található kötetekkel (teológus korom óta nagy odafigyeléssel gyűjtöm és textualizálom a megjelent igehirdetés-köteteket és mások könyvtárait is ilyen szemmel vizsgálom).

Az igehirdetés-kötetek bibliográfiájának elkészítésekor a *fő szempontot* magának a dolgozatnak a címe adta, tehát elsőként az 1972 és 2002 között megjelent magyar református igehirdetés-kötetek kerülhettek fel a listára. Az összeállítás során azonban óriási anyagra találtam, így kitekintést kellett tennem más területekre is. Szem előtt kellett tartanom a református igehirdetés-kötetek mellett mindazokat a protestáns igehirdetés-köteteket, valamint gyakorlati bibliamagyarázatokat, sőt az e terü-

leten született fordításokat is, amelyek az adott időszakban igehirdetésünkre hatással voltak. A tudományos exegézisek nem szerepelnek a listán.

A bibliográfia elsőként a magyar protestáns szerzők köteteit, majd a fordításokat hozza, szerzők szerint alfabetizálva. A *szerző mellett a kiadó megjelölése* is nagyon segít a kötetrel kapcsolatos gyors eligazodásban.

Az utóbbi harminc évben, de az 1990-es években különösen gyakorlattá vált, hogy – főként a budapesti gyülekezetekben – az igehirdetéseket és evangélizációs sorozatokat magnóra veszik és utána *kéziratként* közreadják. Ezek a kéziratok igen gazdag és értékes anyagot tartalmaznak az egyes textusok homiletikumát és az egyes igehirdetők arculatát illetően. Ugyanez mondható el a „Református Egyház”, az „Igehirdető” és a „Lelkipásztor” c. folyóiratokban harminc év alatt megjelent igehirdetésekről, vázlatokról. A következő időszakra vár ezeknek a kéziratoknak az összegyűjtése, megjelentetése és értékelése, mégpedig egy az egész anyagot használhatóvá tevő *textuáriummal* együtt.

A bibliográfiát – amely mintegy *610 kötetet* tartalmaz – eredetileg egy kezelhető adatbázisban készítettem el, de helyszűke miatt a megjelentetéskor folyamatos szöveggént kellett tördelni.

MAGYAR SZERZŐK IGEHIRDETÉS-KÖTETEI ÉS GYAKORLATI BIBLIAMAGYARÁZATAI

Ablonczy Dániel, A kereszt által gyógyul a világ, Bp, 1990. – *Hogy több legyen a fény* (Zakariás), Kálvin Kiadó, Bp, 1996. – *Jeremiás könyvének gyakorlati magyarázata*. Kiadó nincs megjelölve, én. – *Máté evangéliuma*, Open Art kiadó, Bp, 1998. – *Miért?*, Bp, 1990. – *Tovább* (Apostolok Cselekedetei), Open Art kiadó, Bp, 1998. – *Zsoltárok könyve I*, Open Art kiadó, Bp, 1998. –

Adorján József, Tízparancsolat, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp, 1983. –

Alvinczi Péter, Magyarország panaszainak megoldalmazása (Válogatás prédikációiból és leveleiből), Bp, 1989. –

Apostol Imre, János evangéliuma, Bp-Stuttgart, 1992. – *Bakos Lajos*, Ünnepnepok-vasárnapok, Bp, 1976. – *Balikó Zoltán*, Az Efezusi Levél, Evangélikus Sajtóosztály, Bp, 1985. –

Bartha Tibor, Ige-egyház-nép I-II, Bp, 1972. –

Békési Andor, Aki győz, hét üzenet Krisztus leveleiből (Jelenések), Bp, 1944. –

Belon Gellért, Ellesett pillanatok (Prédikációk), Szent István Társulat, Bp, 1986. –

Bereczky Albert, Hálaadás, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp, 1980. – *Hitben való engedelmisség*,

Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya, Bp, 1961. –

Berki Feréz, Az el nem ásott táalentum, Bp, 1985. –

Bolyki János, Igaz tanúvallomás (János evangéliuma), Osiris Kiadó, Bp, 2001. – Jakab levelének magyarázata, Református Theológiai Akadémia, Bp, 1986. – Jelenések 1, 4, 5 magyarázata, Református Theológiai Akadémia, Bp, 1985. – Ki a mi Istenünk?, Kálvin Kiadó, Bp, 1985. – Lukács 1-2 magyarázata, Református Theológiai Akadémia, Bp, 1996. – Márk 11-14 magyarázata, Református Theológiai Akadémia, Bp, 1984. – Márk 14-16 magyarázata, Református Theológiai Akadémia, Bp, 1983. –

Borbáth Dániel, Ót hallgassátok (Prédikációk az egyházi év alkalmaira), Kolozsvár, 1975. –

Boross Géza, „Uram, a te Igéd nekem a sötétben szövetnekem”, Károli Gáspár Hittudományi Egyetem, Bp, 2001. – Harc közben, Bp, 1995. –

Bütösi János, Isten nagyvásári kiáltása, Levélmissziós füzetek, én. –

Csáky Károly, Jónás, Bp, 1996. –

Csekei Tibor, A tű foka, Levélmissziós füzetek, én. –

Cserhádi Sándor, A Kolossébeliekhez és Filemonhoz írt levél, Evangélikus Sajtóosztály, Bp, 1978. – Pál apostolnak a Filippibeliekhez írt levele, Evangélikus Sajtóosztály, Bp, 1976. – Pál apostolnak a Galáciabeliekhez írt levele, Evangélikus Sajtóosztály, Bp, 1982. –

Cseri Kálmán, A gondolatunkról, Bp, 1995. – A házasság válságai, Pasarét, én. – A tízparancsolat, Harmat, Bp, 1994. – A törvény betöltése (Tízparancsolat), Bp, 1998. – A város békéje, Bp, 1995. – A város békéje, Levélmissziós füzetek, én. – Fölkelvén hazament (Tékozló fiú), Bp, 1996. – Fürödj meg és megtisztulsz (Naámán), Harmat, Bp, 1994. – Hogyan ad Isten győzelmet? (Gedeon), Bp, 1991. – Istenfélő családban meghalt gyermek temetésén, Levélmissziós füzetek, én. – Jósáfát, Bp, 2000. – József, Harmat, Bp, 1998. – Minek az ünnepe karácsony, Kiadó nincs megjelölve, én. – Mit tanít a Biblia a szenvedésről?, Bp, 1999. – Noé Istennel járt, Pasarét, 1994. – Öregen is gyümölcsöző, Bp, 1998. – Pál életútja, Bp, 2000. – Újonnan kell születnetek (Nikodémus), Bp, 1999. – Zenei igehirdetés, Levélmissziós füzetek, én. – Minek az ünnepe karácsony?, Bp, 2001. –

Csiha Kálmán, Ábrahám öröksége (Hárántól Hebronig), Kálvin Kiadó, Bp, 1995. – Jézus és tanítványai, Bp, 1990. – Jézus és tanítványai, Levélmissziós füzetek, én. – Út a pusztaságban, Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 1991. –

Csikész Sándor, Jézusban van menedékünk, Kálvin Kiadó, Bp, 1995. –

Czanik Péter, A népek reménye (Ézs 13-27), Bp, 1998. – Ámosz a lényegre mutat, Bp, 1999. – Boldogító törvény (Zsoltár 119), Bp, 1997. – De Haggeus és Zakariás prófétáit!, Bp, 1996. – Jóel választani tanít, Bp, 1996. – Jónás, Bp, 1996. – Ünnepeljünk! (Zsoltárok 120–150), Bp, 1999. – Velünk van Isten (Ézs 1-12), Bp, 1999. –

Czeglédi István, János evangéliuma 1-4 magyarázata, Református Theológiai Akadémia, Bp, 1983. –

Darányi Lajos, Szívvel-lélekkel együtt, Kálvin Kiadó, Bp, 1993. –

Dobos Károly, Az irgalmasságról és a hármas pillérről, Levélmissziós füzetek, én. –

Dóka Zoltán, Márk evangéliuma, Evangélikus Sajtóosztály, Bp, 1977. –

Dönges Emil, Aminek hamarosan meg kell történnie (Jelenések), Evangéliumi Kiadó, Bp, 1996. –

Ecsedy Aladár, Tebened bízunk eleitől fogva-Az igazi szőlőtő, Bp, 1986. – Szívemet hozzád emelem, Ráday Nyomda, Bp, 1985. –

Fabiny Tamás, Ajtórésnyi zsoldár, Evangélikus Sajtóosztály, Bp, 2001. –

Farkas Ignác, Jézus példázatai, Bp, 1986. –

Farkas József, Menet közben, Velence, 1999. – Szántások magatoknak új szántást, Velence, 2000. –

Fekete Károly, Az Ige fényénél (Válogatás a debreceni Nagytemplomban elhangzott igehirdetésekből), Debrecen, 1992. – Jakab apostol levelének magyarázata, Kálvin Kiadó, Bp, 1994. –

Fodorné Nagy Sarolta, Ház-Házasság-Haza, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp, 1990. –

Fürst Ervin, Jézus Krisztus tegnap és ma és mindörökké ugyanaz (igehirdetések), Kiadó nincs megjelölve, 1995. –

Gál Ferenc, A Jelenések Könyve, Szent István Társulat, Bp, 1995. – Az Apostolok Cselekedetei, Szent István Társulat, Bp, 1982. – János Evangéliuma, Szent István Társulat, Bp, 1987. –

Gáncs Aladár, Élő vízcseppek, Evangélikus Missziói Központ, Bp, 2000. –

Gellért Imre, Beszéd, Chico, 1990. –

Gémes István, Hiszek (Igehirdetések az Apostoli Hitvallásról), Bp, 1993. – Igen (Igehirdetési tanítás a tízparancsolatról és a Miatyánkról), Dabas, 1994. –

Görög Tibor, Csendes szobák, nyitott ablakok, Evangélikus Sajtóosztály, Bp, 1975. –

Grünvalszky Károly, Énekek Éneke, avagy a szerelem iskolája, Evangélikus Sajtóosztály, Bp, 1991. –

Gyökössy Endre, 365 napos karácsony (Kézfogás a magasból 50), Szent Gellért Kiadó, Bp, 2002. – A beszélő Isten (Jób 33, Kézfogás a magasból 10), Szent Gellért Kiadó, Bp, 1999. – A boldog házasság, Szent Gellért Kiadó, Bp, 2002. – A hamis sáfár igaz tanítása (Kézfogás a magasból 5), Szent Gellért Kiadó, Bp, 1999. – A hívő életművészet titka (Kézfogás a magasból 48), Szent Gellért Kiadó, Bp, 2002. – A jól zörgetés titka (A megdicsőülés hegyén, utolsó vacsora, Kézfogás a magasból 40), Szent Gellért Kiadó, Bp, 2000. – A két középpont, Szent Gellért Kiadó, Bp, 2001. – A lámpás (Kézfogás a magasból 3), Szent Gellért Kiadó, Bp, 1999. – A magányosság porciója (Galata 6 és Zsoltár 90, Kézfogás a magasból 9), Szent Gellért Kiadó, Bp, 1999. – A megoldás mindig Jézusé (Mária és Márta, a tékozló fiú testvére, Kézfogás a magasból 41), Szent Gellért Kiadó, Bp, 2000. – A mi jövőnk Ura (A két vak, Mt 9 és húsvét, Kézfogás a magasból 24), Szent Gellért Kiadó, Bp, 2000. – A nagy birkózás (Jézus megkísértése, Kézfogások 7), Szent Gellért Kiadó, Bp, 1993. – A növekedés boldogsága, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp, 1990. – A sikeres élet titka (1Kor 9, Jn 18, Mk 10, Kézfogás a magasból 15), Szent Gellért Kiadó, Bp, 1999. – A szeretet ereje, Kézfogások 20), Szent Gellért Kiadó, Bp, 1996. – A szeretet nyelvét tanuljuk, Kézfogás a magasból 20), Szent

Gellért Kiadó, Bp. 2000. – A tanú (Nikodémus, Kézfogás a magasból 1), Szent Gellért Kiadó, Bp. 1999. – Gyökössy Endre, Ablak az égen (Kereszttség és újjászületés, Kézfogás a magasból 37), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2000. – Atyám (Kézfogás a magasból 8), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2000. – Az egészen más (Jézus lecsendesíti a tengert, Jézus a tengeren jár, a tisztátalan lélek, Nikodémus, Kézfogás a magasból 39), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2000. – Az egység szivárványa (Kézfogás a magasból 4), Szent Gellért Kiadó, Bp. 1999. – Az igazi barátság (Emmausi tanítványok, Kézfogás a magasból 28), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2000. – Az igazi menedék (Kézfogás a magasból 31), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2000. – Az őstörténet, Szent Gellért Kiadó, Bp. 1994. – Az Úrnak szüksége van rám! (Jézus sír Jeruzsálem felett, Kézfogás a magasból 36), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2000. – Bűnösök a bűnösöknek, Bp. 2000. – Csordultig öröm (Húsvét, Jn 20, Kézfogás a magasból 11), Szent Gellért Kiadó, Bp. 1999. – Döntő találkozás (A csodálatos halfogás, Lk 5, Kézfogások 9), Szent Gellért Kiadó, Bp. 1994. – Élet és Ige, Szabadság Téri Református Egyház, Bp. 1990. – Élő reménységünk (Kézfogás a magasból 33), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2000. – Ember a sírboltból (Gadarai megszállott, Kézfogások 6), Szent Gellért Kiadó, Bp. 1993. – Én vagyok az, aki veled beszélek (Samáriai asszony, Kézfogások 11), Szent Gellért Kiadó, Bp. 1994. – Ezt cselekedd, és élsz (Az irgalmas samaritánus, Kézfogások 4), Szent Gellért Kiadó, Bp. 1992. – Fogadd el végre önmagad! (Kézfogások 19), Szent Gellért Kiadó, Bp. 1996. – Gyógyulj meg, hogy gyógyíthass! (Vakon született, Jn 9, Kézfogások 14), Szent Gellért Kiadó, Bp. 1995. – Ha megrázó időkből élünk (Kézfogás a magasból 46), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2002. – Gyökössy Endre, Hat névtelen levél (Vérfolyásos asszony, Kézfogások 2), Szent Gellért Kiadó, Bp. 1992. – Hogy nézheti az Isten? (Tékozló fiú, Kézfogások 3), Szent Gellért Kiadó, Bp. 1992. – Hogyan hasonlítsunk Jézusra (Kézfogás a magasból 49), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2002. – Hogyan lesz szent a Szenteste? (Kézfogás a magasból 17), Szent Gellért Kiadó, Bp. 1999. – Homo Christianus, Szent Gellért Kiadó, Bp. 2001. – Igyekszem! (Jézus és Jób, Jézus és Júdás, Filippi 3, Kézfogás a magasból 12), Szent Gellért Kiadó, Bp. 1999. – Isten elfelejtett nyelve az álom, Szent Gellért Kiadó, Bp. 2001. – Isten iskolája, Szent Gellért Kiadó, Bp. 2002. – János evangéliuma, Örökségünk Kiadó Bt, 1999. – Jézus névjegye (Tékozló fiú, lábmosás, élet kenyere, Kézfogás a magasból 21), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2000. – Jézusi fokozatok (Bethesda vak, Mk 8, Kézfogás a magasból 6), Szent Gellért Kiadó, Bp. 1999. – Jöjj, Szentlélek Istenünk, Szent Gellért Kiadó, Bp. 2001. – Jöjjetek, egyetek! (Kézfogás a magasból 2), Szent Gellért Kiadó, Bp. 1999. – Kelj fel! (Kézfogások 15), Szent Gellért Kiadó, Bp. 1996. – Kérjük a Lelket! (Kézfogás a magasból 29), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2000. – Ketten-hármasban, Új Ember, Bp. 1997. – Ki vagyok én? (Szeretsz-e engem?, Kézfogás a magasból 26), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2000. – Kicsoda ez? (Jézus Krisztus! I, Kézfogás a magasból 42), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2000. – Kicsoda ez? (Jézus Krisztus! II, Kézfogás a magasból 43), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2000. – Közös kincs (Dávid, kánaáni asszony, ezüstpénz, Kézfogás a magasból 44), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2000. – Kulcs a boldogsághoz (Hegy beszéd, öszövétségi boldogságmondások), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2002. – Leggakoribb kérdéseink (Kísértések, Jak 1 és Jézus a viharban, Kézfogás a magasból 23), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2000. – Lelki kérdéseink (Kézfogás a magasból 34), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2000. – Lenni = kapcsolatban lenni! (Kézfogás a magasból 32), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2000. – Levél Jézustól (Szárdisz, Kézfogások 8), Szent Gellért Kiadó, Bp. 1993. – Mai példázatok, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp. 1988. – Mégis, Örökségünk Kiadó Bt, 1997. – Mégis gazdagság (Acta 2, Zsolt 92, 2Kor 6, Kézfogás a magasból 16), Szent Gellért Kiadó, Bp. 1999. – Mégis öröm (Filippi), Szent Gellért Kiadó, Bp. 1999. – Megnyílt szemek, Szent Gellért Kiadó, Bp. 1992. – Megújulás (Kézfogások 13), Szent Gellért Kiadó, Bp. 1995. – Mikor értékes a napunk? (Zsid 3, Rm 8, Mt 11, Kézfogás a magasból 14), Szent Gellért Kiadó, Bp. 1999. – Mindenért hála (Ötezer ember, Jairus lánya, irgalmas samaritánus, Kézfogás a magasból 13), Szent Gellért Kiadó, Bp. 1999. – Nagy gonddal a kis gondok ellen (Kézfogás a magasból 38), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2000. – Nagytakarítás (Irigység, megbékélés, Kézfogás a magasból 47), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2002. – Negatívumok pozitívumai, Szent Gellért Kiadó, Bp. 1994. – Növekedés és reménység (Kézfogás a magasból 7), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2000. – Segítség felülről (Kézfogás a magasból 45), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2002. – Siess segítségemre, Uram Szabadítóm!, Kálvin Kiadó, Bp. 1998. – Szabadság és kötöttség (Kézfogások 18), Szent Gellért Kiadó, Bp. 1996. – Szeretet-ajándék (Karácsony, Kézfogás a magasból 35), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2000. – Szeretet az új dimenzió, Szent Gellért Kiadó, Bp. 2002. – Szűnj meg a haragodtól (Kézfogás a magasból 27), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2000. – Szüntelen karácsony (Kézfogás a magasból 30), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2001. – Találkoztam Istennel (Ábrahám), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2001. – Tartozunk? (Az adópénz, Mária és Márta, Kézfogás a magasból 18), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2000. – Testilelki bajaink orvoslása (Kézfogás a magasból 23), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2001. – Ti vagytok (Kézfogások 5), Szent Gellért Kiadó, Bp. 1993. – Új élet az élet után (A búzaszem halála, Sára halála, Kézfogás a magasból 19), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2000. – Van értelme az életünknek (Kézfogás a magasból 22), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2001. –

György Attila, Vasárnapi kenyér, Bp. 1981. –
Gyülvérsi Barnabásné, Én vagyok (Jézus önkijelentései), Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp. 1992. –
Gyülevész István, Új Jeruzsálem felé (Beköszöntő egyházi beszédek), Edelény, 1993. –
Gyűrű Géza, Mit üzen Isten (Prédikációk), Szent Gellért Kiadó, Bp. 2002. –

Hafenscher Károly, A nagy fazekas (Igehirdetések), Bp. 1997. – Az ember védelmében (4-7 parancsolat magyarázata), Evangélikus Sajtóosztály, Bp. 1975. – Ma így imádkozzatok, Evangélikus Sajtóosztály, Bp. 1975. –
Halász Piusz, Hirdessétek az evangéliumot (Prédikációk), Ecclesia, Bp. 1990. –
Hamza András, Az én ügyem a te ügyed is (Igehirdetések), Kiadó nincs megjelölve, 1988. –
Hantos Péter, A kiválasztásról, Bp. én. –

- Hargita Pál*, A Hegyi beszéd üzenete (34 igehirdetés), Pápa, 1991. – Szívemet hozzád emelem, Pápa, 1991. –
- Hecker Ádám*, Bűnösök a bűnösöknek, Bp, 2000. –
- Hegedűs Loránt*, A feltámadt Jézus, Bp, én. – A jubileum, Levélmissziós füzetek. én. – Bethánia, Levélmissziós füzetek, én. – Bőjtről, Bp, én. – Három evangélicizációs sorozat, Bp, én. – Házasság, Bp, én. – Himnuszok a Biblia fényében, Bp, én. – Isten és ember titka, Dorogi Nyomda, 1992. – Isten kezében a történelem (Dániel), Ráday Nyomda, Bp, 1999. – Jézusról, Bp, én. – Jézusról, Levélmissziós füzetek, én. – Testvérek, menjünk bátran!, PRIMO kiadó, Bp, 1992. –
- Hézszer Gábor*, Kötőjeles történetek, Kálvin Kiadó, Bp, 1998. –
- Horváth Loránd*, Jónás könyve, Kálvin Kiadó, Bp, 1993. –
- Hörömpő Gergely*, A Jelenések Könyve, Váci Egyházközség, 1973. –
- Hős Géza*, Noha vak voltam most látok (Vakon született, Jn 9), Bp, 1994. – Uram, taníts minket imádkozni!, Bp, 1997. – Pogányok pünkösdsje (Kornéliusz), Bp, 1995. –
- Joó Sándor*, Bűnösök a bűnösöknek, Bp, 2000. – Egy a szükséges dolog, Levélmissziós füzetek, én. – Elengedett adósság, Bp, 1989. – Gazdag élet (Igehirdetések 1951-1954), Bp, 2000. – Halálból életbe (Igehirdetések 1950-1951, János evangéliuma), Bp, 2001. – Hitben járni (Igehirdetések 1952-1954, Ábrahám, Jakab, I Péter), Bp, 1999. – Igehirdetések 1-5, Stuttgart, 1980. – Jézus követése (Igehirdetések 1960-1964), Bp, 1996. – Készülj Istened elé (Igehirdetések 1962-1970), Bp, 1995. – Kezdetben (Őstörténetek), Hollandia, 1970. – Megmentéstől-megtartásig (Példabeszédek), Kiadó nincs megjelölve, én. – Megragadott Krisztus (Igehirdetések 1954-1955), Bp, 1999. – Mi van a halál után?, Kálvin Kiadó, Bp, 1999. – Mindenkor örüljetek (Igehirdetések 1958-1959), Bp, 1997. – Ne félj, csak higgy! (Igehirdetések 1956-1957), Bp, 1998. – Tíz segítség az emberré válás útján (Tízparancsolat), Stuttgart, 1970. –
- Káldy Zoltán*, Hanem, hogy Ő szolgáljon, Evangélikus Sajtóosztály, 1979. – Vallomás és bizonyágtétel, Gyenesdiás, 1979. –
- Karácsony Sándor*, A Hegyi beszéd, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp, 1991. – Hatalom alá vetett ember (Genezis, Máté), Harmat, Bp, 1995. –
- Karner Károly*, Apokalipszis (Jelenések), Bp, 1990. – Testté lett Ige (János evangéliuma), Evangélikus Sajtóosztály, Bp, 1971. –
- Karthauzi-névtelen*, A néma barát megszólal, Bp, 1985. –
- Kecskeméti Gábor* gondozásában, Magyar nyelvű halloweeni beszédek a 17. századból, Bp, 1988. –
- Kiss Ferenc*, Ti vagytok a föld sója, Keresztyén Testvér Gyülekezet, Bp, 1983. –
- Kiss Géza*, Elkiáltott üzenet, Ráday Nyomda, Bp, 1991. –
- Komjáthy Aladár*, Az én ügyem a te ügyed is (Válogatás Hamza András igehirdetéseiből), Bp, 1988. –
- Kotsis István*, Hit és keresztség, Levélmissziós füzetek, én. – Szeretsz-e engem?, Levélmissziós füzetek, én. –
- Kovács J. István*, Evangélicizációs beszéd-sorozatok I-III, Bp, 1994. – Jöjjetek énhozzám, Velence, 2002. –
- Kovács Tibor*, Reménység naptár (Nemzetközi Theológiai Könyv sorozat 25. kötete), Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Bp, 1996. – Szeretet naptár (Nemzetközi Theológiai Könyv sorozat 20. kötete), Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Bp, 1995. – Szivárvány naptár (Nemzetközi Theológiai Könyv sorozat 33. kötete), Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Bp, 1998. – Zsoltáros naptár (Nemzetközi Theológiai Könyv sorozat 48. kötete), Korda Kiadó, 2001. –
- Kozma Zolt*, Alkalmas és alkalmatlan időben. Kolozsvár, 1993. – Jézus Krisztus példázatai, Iránytű Kiadó, Bp, 2002. –
- Költő Gyula*, Igemagyarázat prédikációkban (Igehirdetés az év minden vasárnapjára, úrvacsorára, keresztfőre, esketésre, temetésre), Prímó, Bp, 1991. –
- Körpöly Kálmán*, Az áldott Orvos közelében, Kálvin Kiadó, Bp, 2001. –
- Kroeker Jakab*, Egyedül a Mesterrel, Kiadó nincs megjelölve, én. –
- Lant Emil*, Az éter hullámain (Rádióbeszéd), Stuttgart, én. –
- László Dezső*, Őt hallgassátok (Prédikációk az egyházi év alkalmaira), Kolozsvár, 1975. –
- Lenkeyné Semsey Klára*, János evangéliuma magyarázata, Református Theológiai Akadémia, Debrecen, 2000. – Péter első levele, Református Theológiai Akadémia, Debrecen, 1978. – Exegézistől a prédikációig I (1 Timóteus), Debrecen, 1988. – Exegézistől a prédikációig II (Títus), Debrecen, 1989. –
- Lovas András*, Ki vétkezett?, Levélmissziós füzetek, én. –
- Madocsai Miklós*, Csillagfény (Igehirdetések adventtől adventig), Bp, 1988. – Szeressétek egymást (Esketési igehirdetések), Evangélikus Sajtóosztály, Bp, 2001. – Szeressétek őket (Keresztelési igehirdetések), Evangélikus Sajtóosztály, Bp, 2001. – Vígaszaljátok egymást (Temetési igehirdetési gondolatok), Bp, 1991. –
- Makar János*, Hittem, ezért szóltam (Magyar igehirdetés Amerikában), Cleveland, 1977. –
- Maksay Albert*, Pál apostol Rómabeliekhez írott levelének magyarázata, Kolozsvár, 1991. –
- Medgyesi Pál*, Erdély romlásának okairól, Bp, 1984. –
- Mikó László*, Élettel fizetett adósság (Evangélicizáció a 2Kor 4,1-7 alapján Kispeszt-Rózsatéren 1991-ben), Kispeszt-Rózsatéri Református Egyházközség, Bp, 1991. –
- Mindszenty József*, Hirdettem az Igét, Mindszenty Alapítvány, 1982. –
- Molnár János*, Zakariás próféta könyvének magyarázata, Kolozsvár, 1998. –
- Muntag Andor*, Ámosz próféta könyve, Evangélikus Sajtóosztály, Bp, 1978. – Jób könyve, Evangélikus Sajtóosztály, Bp, 1982. –
- Muraközy Gyula*, A szeretet evangéliumának hirdetője, Kálvin Kiadó, Bp, 1992. –
- Nagy Gyula*, Az egyház kincse (Igehirdetések és tanulmányok), Evangélikus Sajtóosztály, Bp, 1985. – Kenyér mindenre, Evangélikus Sajtóosztály, Bp, 1987. –
- Nagy István*, Hirdesd az Igét, Kolozsvár, 1996. –
- Nagy János*, A Biblia arcképcsarnokában 68 portré, Intermix Kiadó, Ungvár, 1994. – A magvető az Igét hinti Kárpátalján, Intermix Kiadó, Ungvár, 1992. – Élőha-

- lottak (leprások) között Asztrahányban, Intermix Kiadó, Ungvár, 1994. – Üzenet az éter hullámain, Intermix Kiadó, Ungvár, 1993. – Van nekem eledelem, Bp, 1999. – Nagy József, Írtam néktek (Cikkek, igehirdetések, tanulmányok), Bp, 1975. –
- Nagy Lajos*, Az angyalok eledeléből, Bp, 1971. – Bizonyásgtélétek 1-2, Bethlehem, 1983. –
- Nyáry Pál*, Az Úr az én vigasztalóm (Gyászolóknak), Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp, 1990. –
- Ordass Lajos*, A keresztfa tövében, Bp, 1989. – Gondolatok a Filemonhoz írt levélhez, Evangélikus Sajtóosztály, Bp, 1998. – Jó hír a szenvedőknek, Dürer Nyomda, Bp, 1992. – Válogatott írások, Bern, 1982. –
- Pálffy Miklós*, Jeremiás könyve, Evangélikus Sajtóosztály, Bp, 1970. –
- Pap Béla*, Új teremtés 1-2, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp, 1990. –
- Pásztor János*, Mennyei Jelenések Könyve, Debrecen, 1995. –
- Pázmány Péter*, Prédikációk, Bp, 1987. – Válogatás műveiből 1-3, Bp, 1983. –
- Petrócz László*, Lelkünk téged vár, jövel Urunk Jézus! (Pápai Eperfa Könyvek 3), PRITA, Pápa, 2000. –
- Pilder Mária*, Az Úr szolgálóleánya (Benne a Filippi levél magyarázata), Református Sajtóosztály, Bp, 1988. –
- Pröhle Károly*, Lukács evangéliuma, Evangélikus Sajtóosztály, Bp, 1991. –
- Pungur József*, Ágendás és alkalmi beszédek, Emmanus Kiadó, Kecskemét, 2002. – Gyümölcstermés, Emmanus Kiadó, Kecskemét, 1997. – Megtartatás, Emmanus Kiadó, Kecskemét, 1994. – Megújulás, Emmanus Kiadó, Kecskemét, 1993. – Naptámadat, Tiszakécske, 1991. –
- Ravasz László*, Az Újszövetség magyarázata I-II, Kálvin Kiadó, Bp, 1991. – Én vagyok a te Istened (Tízparancsolat), Kálvin Kiadó, Bp, 1995. – Krisztussal a viharban, Kálvin Kiadó, Bp, 1997. – Ószövetségi magyarázatok, Kálvin Kiadó, Bp, 1993. –
- Reichert Gyula*, Ama fényes hajnalcsillag (Jelenések), Evangéliumi Kiadó, Bp, én. –
- Reisinger János*, Jézus boldog-mondásai, Bibliaiskolák Közössége, Bp, 1990. –
- Rózsa Huba*, Jézus kereszthalála és feltámadása, Szent István Társulat, Bp, 1982. –
- Sarkadi Nagy Pál*, A hitet megtartottam (Zsidókhöz írott levél-Jelenések), Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp, 1991. – A Miatyánk, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp, 1984. – A nagy apostol (Pál levelei), Kiadó nincs megjelölve, 1990. – A szeretet himnusza, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp, 1987. – A tanítványok, Kálvin Kiadó, Bp, 1995. – Akik idejében szóltak, Bp, 2001. – Az élet kenyere (A négy evangélium), Ráday Nyomda, Bp, 1989. – Hittem, azért szóltam, Bp, 1993. –
- Scholz László*, Az evangélium Pál szerint (Római levél), Neotipp Bt, Bp, 1998. – Érted is amit olvasol?, Evangélikus Sajtóosztály, Bp, 1998. – Jézussal egy asztalnál, Evangélikus Sajtóosztály, Bp, 1998. – Két sugárzó igazgöngy (Boldogság-mondások, Miatyánk), Bp, 1992. –
- Siklós József*, Bűnösök a bűnösöknek, Bp, 2000. – Jézus Krisztus ajándékai, Bp, 2001. –
- Sipos Ete Álmos*, Ne félj csak higgy, Bp, 1996. –
- Soós Mihály*, Bécsi prédikációk, Wien, 1982. –
- Szabó Andor*, Lábam előtt mécses a Te Igéd I-II (Ószövetség), Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp, 1988. – Szabó Andor, Lábam előtt mécses a Te Igéd III-IV (Újszövetség), Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp, 1995. –
- Szabó Imre*, A bűnösök barátja, Parakletos, Kiskunfélegyháza, 1998. – A Tékozló fiú útja, Bp, 1991. – Bűnösök a bűnösöknek, Bp, 2000. – Mi Atyánk, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp, 1992. –
- Szabó J.*, Jer, örvendjünk, keresztyének, Evangélikus Sajtóosztály, Bp, 1995. –
- Szalay Szilárd*, A történelem rejtett oldala (Bírák könyve, Vörösberényi igehirdetések 3), Vörösberény, 1999. – Akiket a Menny mozgatott (Lukács 1-6, Vörösberényi igehirdetések 1), Vörösberény, 1998. – Akit nem lehetett elhallgattatni (Lukács 18-21, Vörösberényi igehirdetések 9), Vörösberény, 2002. – Kezdetben (Gen 1-3, Vörösberényi igehirdetések 7), Vörösberény, 2001. – Legyenek derekaitok felővezve! (Lukács 11-14, Vörösberényi igehirdetések 6), Vörösberény, 2000. – Meglepetések odaát (Lukács 14-18, Vörösberényi igehirdetések 8), Vörösberény, 2001. – Nap és paizs az Úr Isten (Vörösberényi igehirdetések 5), Vörösberény, 2000. – Néktek Adatott, hogy értsétek (Lukács 6-9, Vörösberényi igehirdetések 2), Vörösberény, 1999. – Tüzet alá az égből (Lukács 9-11, Vörösberényi igehirdetések 4), Vörösberény, 1999. –
- Szathmáry Sándor*, Élő víznek folyamai (János evangéliuma), Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Bp, 1997. – Reménység naptár (Nemzetközi Theológiai Könyv sorozat 25. kötete), Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Bp, 1996. – Szeretet naptár (Nemzetközi Theológiai Könyv sorozat 20. kötete), Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Bp, 1995. – Szívárvány naptár (Nemzetközi Theológiai Könyv sorozat 33. kötete), Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Bp, 1998. – Zsoltáros naptár (Nemzetközi Theológiai Könyv sorozat 48. kötete), Korda Kiadó, 2001. – Vég nélküli ünnep (Legátusprédikációk), Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Bp, 1995. –
- Szebik Imre*, Tanúságtétel (igehirdetések, tanulmányok, előadások), Bp, 200. –
- Szénási Sándor*, Örömtök munkatársai (Beiktatási, temetési és esketési beszédek), Sárbogárd, 1995. –
- Szendi József*, Hétköznapi is szól az Úr (Prédikációk), Szent István Társulat, Bp, 1989. –
- Szépfalusi*, Lássátok, halljátok, Evangélikus Sajtóosztály, Bp, 1998. –
- Szerkesztett*, A Te Igéd igazság (Igehirdetések D. Dr. Bolyki János tiszteletére), Bp, 1996. – Szerkesztett, Adventtől adventig (Prédikációk a Magyar Református Egyház közelmúltjából), Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp, 1989. – Szerkesztett, Ama kegyelemnek mennyei harmatja (17. századi magyar prédikációk), Harmat, Bp, 1995. – Szerkesztett, Az 1996. évi III. Magyar Református Világtalálkozó előkészítése (Adventi igehirdetések 1994), Bp, 1994. – Szerkesztett, Az 1996. évi III. Magyar Református Világtalálkozó előkészítése (Adventi igehirdetések 1995), Bp, 1995. – Szerkesztett, Az 1996. évi III. Magyar Református Világtalálkozó előkészítése (Böjti igehirdeté-

sek 1995), Bp, 1995. – Szerkesztett, Az 1996. évi III. Magyar Református Világtalálkozó előkészítése (Böjti igehirdetések 1996), Bp, 1996. – Szerkesztett, Az Úr Jézus példázatai, Evangéliumi Kiadó, Bp, é.n. – Szerkesztett. Igihirdető c. folyóiratban 1990 és 2000 között megjelent igehirdetések, Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, é.n. – Szerkesztett, Keresztmetszet (Evangélikus lelkészek igehirdetési az egyházi esztendő ünnepeire), Evangélikus Sajtóosztály, Bp, 1997. – Szerkesztett, Legátusprédikációk 1985-1986, Református Theológiai Akadémia, Debrecen, 1985. – Szerkesztett, Lelkipásztor c. folyóiratban 1972 és 2002 között megjelent igehirdetés-vázlatok (Kb. 1500 igehirdetés-vázlat), Bp, é.n. – Szerkesztett, Református Egyház c. folyóiratban 1972 és 2002 között megjelent igehirdetés-vázlatok (Kb. 1500 igehirdetés-vázlat), Bp, é.n. – Szerkesztett, Tanulmányok a Jelenések könyvéről, Advent Kiadó, Bp, 1989. – Szerkesztett, Tükörkép (Evangélikus lelkészek igehirdetési), Teológiai Irodalmi Egyesület, Bp, 1998. – Szerkesztett, Visszhang (imádságok), Evangélikus Sajtóosztály, Bp, 2001. –

Szikszai Béni, Hanem az én lelkem által (Hageus, Zakariás), Ráday Nyomda, Bp, 1987. – Isten az ember kezében, Levélmissziós füzetek, é.n. – Közösségben Krisztussal, Open Art kiadó, Bp, 1999. – Maran atha! (Jelenések könyve), Kálvin Kiadó, Bp, 2001. – Szébb vagy, Levélmissziós füzetek, é.n. –

Szilasi Zoltán, Ki állhat meg az Ó megjelenésekor (Malakiás), Advent Kiadó, Bp, 1998. –

Takaró Tamás, Volt-e elhívásod?, Levélmissziós füzetek, é.n. –

Tapolyai Mihály, Gyermek születik, Levélmissziós füzetek, é.n. –

Tegez Lajos, A halál árnyékának völgyében, Kálvin Kiadó, Bp, 1999. – Derék asszonyt, derék férfit kicsoda találhat (Gondolatok a házassági eskü szövege alapján), Kálvin Kiadó, Bp, 2000. –

Tóth Kálmán, Bírák 6-8. magyarázata, Református Theológiai Akadémia, Bp, 1987. – Exodus 1-4. magyarázata, Református Theológiai Akadémia, Bp, 1986. – Genézis 1-4. magyarázata, Református Theológiai Akadémia, Bp, 1987. – Hóseás 1-7. magyarázata, Református Theológiai Akadémia, Bp, 1978. – Jeremiás 36-39. magyarázata, Református Theológiai Akadémia, Bp, 1987. – Jeremiás könyve egyes fejezeteinek magyarázata, Református Theológiai Akadémia, Bp, 1983. – József az álmodó és álomfejtő (Genézis 37, 40, 41. magyarázata), Református Theológiai Akadémia, Bp, 1986. – Zakariás 1-6. magyarázata, Református Theológiai Akadémia, Bp, 1978. –

Tóth Károly, A múltban a jövőért (Válogatás az 1985-2000 közötti igehirdetésekből, cikkekből és előadásokból). Ökumenikus Tanulmányi Központ, Bp, 2002. – Gyökerek és távlatok, Bp, 1985. – Örömhír, békeüzenet, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp, 1981. –

Tőkés István, Őt hallgassátok (Prédikációk az egyházi év alkalmaira), Kolozsvár, 1975. –

Tőkés László, Ahol az Úrnak Lelke, ott a szabadság, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp, 1990. –

Trausch Liza, Az Úr beszédei tiszta beszédek, Bp, 1998. – Azért jöttem, hogy életük legyen, Bp, 1999. – Csendes napok üzenete, Bp, 1997. – Istennek beszéde él és ható, Bp, 1996. – Látni akarjuk Jézust, Bp, 1995. –

Túróczy Zoltán, Isten embere I-II (Igehirdetések és visszaemlékezések), MEVISZ, Orosháza, 2002. –

Ungár Aladár, Rádiós szolgálatok (Római levél, Apostolok Cselekedetei), Evangéliumi Kiadó, Bp, é.n. – Ti vagytok a föld sója, Keresztyén Testvér Gyülekezet, Bp, 1983. –

Vályi Nagy Ervin, Minden idők peremén, Bp, 1993. –

Vankó Zsuzsanna, Habakuk próféta könyve, Bibliaiskolák Közössége, Bp, 1989. – Zakariás próféta könyve, Bibliaiskolák Közössége, Bp, 1990. –

Varga Róbert, Lázár feltámasztása, Pasarét, 1997. –

Varga Zsigmond, A Galatákhoz írott levél, Kálvin Kiadó, Bp, 1998. – Efézus levél magyarázata, Református Theológiai Akadémia, Bp, 1988. – Első Korinthusi levél magyarázata, Református Theológiai Akadémia, Bp, 1988. – Filippi levél magyarázata, Református Theológiai Akadémia, Bp, 1988. – Márk evangéliuma magyarázata, Református Theológiai Akadémia, Debrecen, 1978. –

Vatai László, Sötétségből világosságra, Püski Kiadó, Bp, 1991. –

Veöreös Imre, János levelei, Bp, 1998. –

Victor János, A szentek szentjében (Az Úri Szent Vacsorára előkészítő beszédek), Kálvin Kiadó, Bp, 1982. – Apostolok cselekedetei (Csendes percek), Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp, 1986. – Galata levél-Jelenések könyve (Csendes percek), Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp, 1986. – János evangéliuma (Csendes percek), Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp, 1986. – Lukács evangéliuma (Csendes percek), Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp, 1986. – Márk evangéliuma (Csendes percek), Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp, 1986. – Máté evangéliuma (Csendes percek), Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp, 1986. – Római levél-Korinthusi I-II levél (Csendes percek), Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp, 1986. – Válogatás Victor János nyomtatásban megjelent munkáiból I-II, Református Theológiai Akadémia, Bp, 1987. –

Vida Sándor, Bibliai morzsák, Evangéliumi Kiadó, Bp, é.n. –

Vieban György, Hívők házaselete Isten Igéjének fényében, Levélmissziós füzetek, é.n. –

Visky András, Reggeli csendesség, Harmat, Bp, 1995. –

Visky Ferenc, Eszter, Koinónia, Kolozsvár, 1996. –

Weltler Sándor, János evangéliuma I-II, Lelkipásztor folyóirat, 1994. –

Zimányi József, A család pénze, a pénz szerelme, Éjféli Kiáltás misszió, Bp, 1980. – A fáraó útlevelei, Éjféli Kiáltás misszió, Bp, 2001. – A határtalan irgalom hatairai, Éjféli Kiáltás misszió, Bp, 1998. – A szomjúhozó Isten és a szomjúhozó ember, Éjféli Kiáltás misszió, Bp, 1980. – A tizenharmadik forduló, Fundamentum Alapítvány, Bp, 1995. – Átkozott, aki az Úr dolgát hanyagul végzi, Éjféli Kiáltás misszió, Bp, 1980. – Az öv, Éjféli Kiáltás misszió, Bp, 1980. – Életmentő halálos ítélet, Éjféli Kiáltás misszió, Bp, 1998. – Fészek a csillagok között, Éjféli Kiáltás misszió, Bp, 1997. – Harag alatt, Éjféli Kiáltás misszió, Bp, 1998. – Igazán tiszta, milyen áron?, Éjféli Kiáltás misszió, Bp, 1980. – Igazi hősök, Éjféli Kiáltás misszió, Bp, 1998. – Jób négy arca, Éjféli Kiáltás misszió, Bp, 1980. – Készülj Istened elé, Levélmissziós füzetek, é.n. – Kicsoda méltó arra, hogy felnyis-

sa, Éjféli Kiáltás misszió, Bp, 1980. – Kosmetika a pokol küszöbén, Éjféli Kiáltás misszió, Bp, 2001. – Naomi, Éjféli Kiáltás misszió, Bp, 1980. – Öngyilkos buzgóság, Éjféli Kiáltás misszió, Bp, 2001. – Valomás, Levélmiszteri füzetek, én. –

Zoltán László, Oszlop Isten templomában (Budaker Oszkár igehirdetése), Evangélikus Sajtóosztály, Bp, 2001. –

Zsindely Ferenc, Mint ismeretlen és mégis ismerős, Kálvin Kiadó, Bp, 1993.

KÜLFÖLDI SZERZŐK MAGYARRA FORDÍTOTT IGEHIRDETÉS-KÖTETEI ÉS GYAKORLATI BIBLIAMAGYARÁZATAI

Andre, Georges, A prédikátor könyve és az újszövetség feleletei, GBV, én. –

Barth Károly, Éhezőket töltött be javakkal, (Igehirdetések, Egyéb kidolgozott igehirdetések), Református Egyház Folyóirat, 1986, oldalszámok: 48, 106, 136, 137, 234, 183, 206. – Foglyoknak szabadulást, Kálvin Kiadó, Bp, 1991. –

Berger, Fritz, Üdvösség Krisztusban, Evangéliumi Kiadó, Bp, én. –

Blocher, Henri, Kezdetben, Harmat, Bp, 1998. –

Briem, Christian, Istennel a pusztában, Evangéliumi Kiadó, Bp, 1997. –

Brinke, G. R., Máté evangéliuma magyarázata, Evangéliumi Kiadó, Bp, 2002. – A szent sátor szimbólumai, Evangéliumi Kiadó, Bp, én. – Krisztus hét szava a kereszten, Evangéliumi Kiadó, Bp, én. – Nőé, Evangéliumi Kiadó, Bp, én. –

Brockhaus, R., Gondolatok a Római levélről, Evangéliumi Kiadó, Bp, én. –

Bruggen, van Jakob, A Thesszalónikabeli gyülekezethez írt levelek, Iránytű Kiadó, Bp, 1991. – Hegyi beszéd, Iránytű Kiadó, Bp, 1991. –

Brunner, Robert, Az Isten szolgálja (Jób könyvének magyarázata), Református Theológiai Akadémia, Bp, 1988. –

Busch, Wilhelm, Jöjj haza! (A tékozló fiú története), Bp, 1995. –

Bunyan, John, Egy a szükséges dolog, Hollandia, 1999. –

Chambers, Oswald, Krisztus mindenképp felett, Evangéliumi Kiadó, Bp, én. –

Christlieb, Alfred, Bizonyosságaid örökkévaló örökségem, Evangéliumi Kiadó, Bp, én. – Pál apostol, Bp, 1997. –

Darby, J. N., A tapasztalatok könyve (Filippi levél), Evangéliumi Kiadó, Bp, én. – A Zsoltárok könyve, GBV, én. –

Dennett, E., Ezsdrás könyve, Evangéliumi Kiadó, Bp, én. –

Donne, John, Délben alkonyul, délben virrad, Harmat, Bp, 1998. –

Douma, J., A tízparancsolat, Iránytű Kiadó, Bp, 1994. –

Eckhart Mester, A nemes ember keresztsége (Öt prédikáció), Bp, 1996. – Beszéd, Bp, 1986. –

Edman, V. R., Ne félj, én megsegítlek I-II, Levélmiszteri füzetek, én. –

Eichorn, Carl, Isten műhelyében, Evangéliumi Kiadó, Bp, 1990. –

Gary, Ingrid, Igazi barátság (Dávid és Jonathán), Evangéliumi Kiadó, Bp, 1992. – Jób, Evangéliumi Kiadó, Bp, 1992. –

Getty, Mary Ann, 1 és 2 Korintusi levél, Szegedi Bibliakommentár 7, 1997. –

Getz, Gene a., A férfi a Biblia tükrében (1-2 Timóteus és Títus levél magyarázata), Kiadó nincs megjelölve, 1995. –

Goethart G.L., Több, mint ami valójában történt, Bp, 1996. –

Gooding, David, A krisztusi hithez hűen (Apostolok Cselekedetei), Evangéliumi Kiadó, Bp, 1999. – Az evangélium Lukács szerint, Evangéliumi Kiadó, Bp, 1993. – Mennybe nyíló ablakok (Lukács evangéliuma), Evangéliumi Kiadó, Bp, 1976. – Rendíthetetlen királyság (Zsidókhöz írt levél magyarázata), Evangéliumi Kiadó, Bp, 2002. –

Gossweiler, Albert, Ezékiel próféta, Evangéliumi Kiadó, Bp, 1997. –

Graham, Billy, A boldogság titka, Evangéliumi Kiadó, Bp, én. – Béke Istennel, Hayingen, 1974. – Szememet a hegyekre emelem, Bp, 1989. –

Grant, F. W., Mózes első könyve az Újszövetség fényében, Evangéliumi Kiadó, Bp, 2002. –

Grant, Leslie M., Zakariás látomásai és az Úr Igéjének terhe, Evangéliumi Kiadó, Bp, 1996. –

Grebe, Detlef, Az ő száma pedig 666, Evangéliumi Kiadó, Bp, 1996. –

Guardini, Romano, Az imádság iskolájában (Mi-atyánk magyarázata), Szent István Társulat, Bp, 1988. –

Haaren, J. van, Az elrejtett manna, Hollandia, 1978. –

Havener, Ivan, 1 és 2 Tesszalónika, Filippi levél, Szegedi Bibliakommentár 8, 1997. –

Heijkoop, H. L., A Filemonhoz írt levél, GBV, én. – Isten gyülekezete, GBV, 1995. – Ruth könyve, GBV, én. –

Hellesby O., Az imádságról, Evangéliumi Kiadó, Bp, 1992. –

Hewitt, J. B., Tanulmányok a bibliai kisprófétákról, Evangéliumi Kiadó, Bp, én. –

Hocking C. E., Napról napra végig az ószövetségen, Evangéliumi Kiadó, Bp, 1982. –

Hubacher, Martin, Az Apostoli Hitvallás magyarázata (Nemzetközi Theológiai Könyv sorozat 34. kötete), Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Bp, 1998. – Az igaz ember hitből él (Római levél, Nemzetközi Theológiai Könyv sorozat 13. kötete), Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Bp, 1996. – Én pedig azt mondom néktek (Máté 1-6 fejezet, Nemzetközi Theológiai Könyv sorozat 21. kötete), Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Bp, 1993. –

Inrig, Gary, Isten karja messzebb ér (Bírák könyve), Evangéliumi Kiadó, Bp, én. –

Jackman, David, János levelei (A Biblia ma), Harmat, Bp, 2000. –

- Kálvin János*, A zsidókhoz írt levél magyarázata, Kiadó nincs megjelölve, én. – Az Úr a Sionon lakik (Jóel), Kálvin Kiadó, Bp, 1999. – Az Urat keressétek, akkor élni fogtok! (Ámosz), Kálvin Kiadó, Bp, 2002. – Kik boldogok, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp, 1982. – Magyarázat Pál apostolnak Timóteushoz írt leveleihez, Kiadó nincs megjelölve, én. – Magyarázatok az Apostolok Cselekedeteihez I-II, Kiadó nincs megjelölve, én. – Mindenkor örüljétek (Filippi), Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp, 1986. –
- Kausemann, Josef*, Akit megtalált a kegyelem (Jákób), Evangéliumi Kiadó, Bp, 1986. – Beszélgetés a kútnál (Samáriai asszony), Evangéliumi Kiadó, Bp, én. – Könyörülő és irgalmas az Úr (Gedeon), Evangéliumi Kiadó, Bp, 1986. – Vár Atyád szeretete (Tékozló fiú), Evangéliumi Kiadó, Bp, 2002. –
- Keller, Phillip*, A 23. zsoltár, Evangéliumi Kiadó, Bp, 1970. –
- Kelly, W.*, Jób könyve, Evangéliumi Kiadó, Bp, én. –
- Kidner, Derek*, Jeremiás könyve (A Biblia ma), Harmat, Bp, 1997. –
- Kievit, L.*, Neve dicsőségéért, Bp, 1988. –
- Kirkegaard, Sören*, Építő keresztyén beszédek (Hermeneutikai Füzetek 5), Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp, 1997. –
- Knoch, Otto*, 1 és 2 Tesszaloniki levél, Stuttgarter Kiskommentár 12. Szent Jeromos Társulat, Bp, 1993. –
- Langenberg, Heinrich*, Apostolok cselekedetei, Evangéliumi Kiadó, Bp, 1991. –
- Langhammer, J.*, Példázatok, igaz történetek bibliai igazságok megvilágítására, Evangéliumi Kiadó, Bp, 2002. –
- Liebi, Roger*, Beteljesedett prófécia (Dániel), Evangéliumi Kiadó, Bp, én. –
- Lohmann, J.*, A szabadság útjelzői (Tízparancsolat), Kálvin Kiadó, Bp, 1993. – Krisztus, vagy én? (Római levél), Evangéliumi Kiadó, Bp, 1998. – Mi Atyánk, Kálvin Kiadó, Bp, 1996. –
- Lucas, R. C.*, Pál levele a Kolossébeliekhez és Filemonhoz, Harmat, Bp, 1993. –
- Luther Márton*, Bűnbánat, keresztség, úrvacsora (Három sermo a szentségekről), Magyar Luther Szövetség, Bp, 2000. – Nyolc böjti prédikáció Wittenberg népének (1512.március 9-16). Győr, 1994. –
- Lüthi, Walter*, Az eljövendő egyház, Kolozsvár, 1940. – Ábrahám, Kiadó nincs megjelölve, én. – Lukács 1-10, Kézirat, én. –
- MacDonald, William*, Ösvényem világossága, Evangéliumi Kiadó, Bp, 1997. – Újszövetségi kommentár I-II, Evangéliumi Kiadó, Bp, 2002. –
- Mackintosh C. H.*, Elmélkedések Mózes öt könyvéről, Evangéliumi Kiadó, Bp, én. –
- MacRae, George*, Zsidókhoz írt levél, Szegedi Bibliakommentár 10, 1997. –
- Malgo, Wim*, Mi kell néked Eszter királyné? (Eszter könyve), Bp. . –
- Mayer, Bernhard*, Filippi levél és Filemon levél (Stuttgarter Kiskommentár 11), Szent Jeromos Társulat, Bp, 1994. –
- Moderson, Ernő*, Nézz Jézusra, Kiadó nincs megjelölve, 1995. –
- Morris, Henry*, Jób csodálatos beszámolója, Evangéliumi Kiadó, Bp, 1998. –
- Nee, Watchman*, Asztal a pusztában, Evangéliumi Kiadó, Bp, 1965. – Megtalálni az életet, Evangéliumi Kiadó, Bp, 1998. – Tizenkét tele kosár, Stuttgart, 1970. –
- Neumann, Friedrich*, Az új szív (A hegyibeszéd magyarázata), Kálvin Kiadó, Bp, 1992. –
- Neyrey, Jerome*, 1 és 2 Timóteus és Títushoz írt levél (Szegedi Bibliakommentár 9), 1997. –
- Nitschke, H.*, Ravatalnál, sír mellett II, Debrecen, 1995. –
- Northrop, Frye*, A Biblia igézetében (Esszék, prédikációk, interjúk), Bp, 1995. –
- Perkins, Pheme*, Jelenések Könyve (Szegedi Bibliakommentár 11.), 1997. –
- Peters, B.*, A Prédikátor könyve, Evangéliumi Kiadó, Bp, 2002. –
- Piper, Hans-Christopher*, Igehirdetés a kórházban, Debrecen, 1997. –
- Prior, David*, Pál első levele a korinthusiakhoz (A Biblia ma), Harmat, Bp, 1995. –
- Radl, Walter*, Galata levél (Stuttgarter Kiskommentár 9.), Szent Jeromos Társulat, Bp, 1994. –
- Remmers, Arend*, Istenfélően élni és a hitet megtartani (1 és 2 Timóteus), Evangéliumi Kiadó, Bp, 2000. –
- Rouw, Jan*, Az aranyház, GBV, 1992. –
- Sauer, Erich*, A hit versenypályáján (Zsidó 12), Evangéliumi Kiadó, Bp, én. –
- Schacke, Martin*, Ábrahám találkozik Istennel, Evangéliumi Kiadó, Bp, én. –
- Schlink, Basilea*, A belső szoba csendje (Áhitatok), Open Art Kiadó, Bp, 1999. – Ő ma is szól (Áhitatok), Open Art Kiadó, Bp, 1993. – Ő megvigasztal (Áhitatok), Open Art Kiadó, Bp, 1995. – Szívem öröme, Evangéliumi Kiadó, Bp, 1997. –
- Schweitzer, Albert*, Albert Schweitzer az igehirdető, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp, 1985. –
- Smith, Hamilton*, Építsük meg Jeruzsálem kőfalát (Nehemiás), GBV, én. – Illés és Elizeus, Evangéliumi Kiadó, Bp, én. –
- Sorozat*, Szegedi Bibliakommentár (Újszövetséghez 1-12.), 1993. – Sorozat, Stuttgarter Kiskommentár 1-12., Szent Jeromos Bibliatársulat, Bp, én. –
- Spencer, E.*, Nevetve néz a holnap elé (Példabeszédek 31), Evangéliumi Kiadó, Bp, 2002. –
- Spurgeon, C. H.*, 1500 gondolat a keskeny és széles úton járóknak. Szent Gellért Kiadó, Bp, 2002. – Az Úr gondot visel (Zsoltár 46, 100, 23, 121), Evangéliumi Kiadó, Bp, 1996. – Engem keressetek, Bp, 1992. – Házának ajtaja nyitva áll, Evangéliumi Kiadó, Bp, én. – Isten ígéreteinek tárháza, Evangéliumi Kiadó, Bp, 1994. – Jöjjetek gyermekek, Evangéliumi Kiadó, Bp, 1993. – Minden kegyelemből van, Evangéliumi Kiadó, Bp, én. – Mindig időszerű gondolatok, Evangéliumi Kiadó, Bp, 2002. – Üdvösség Isten ingyen kegyelméből, Evangéliumi Kiadó, Bp, 1994. –
- Stalker, James*, Fájdalmak embere (Passió a négy evangélium szerint), Evangéliumi Kiadó, Bp, én. –
- Stanley, Jones E.*, Az út, Metodista Egyház, Kaposvár, 1995. –
- Stott, John*, A Hegyi beszéd (A Biblia ma), Harmat, Bp, 1993. – A Timóteushoz írt első levél és a Títushoz írt levél (A Biblia ma), Harmat, Bp, 2000. – A

Timóteushoz írt második levél (A Biblia ma), Harmat, Bp, 1995. – Az efezusi levél (A Biblia ma), Harmat, Bp, 1994. –

Szerkesztett, Ókeresztyén örökségünk (Az egyházatyák beszédei I, Karácsony), Kiadó nincs megjelölve, 1997. – Szerkesztett, Ókeresztyén örökségünk (Az egyházatyák beszédei II, Húsvét), Kiadó nincs megjelölve, 1997. – Szerkesztett, Holland prédikációk, Kiadó nincs megjelölve, én. – Szerkesztett, Jó vetés (Áhitatok), Evangéliumi Kiadó, Bp, 1995. –

Tatford, F. A., Dániel. Evangéliumi Kiadó, Bp, 1990. – Thurneysen, Eduard, Jakab apostol levelének magyarázata, Református Theológiai Akadémia, Bp, 1988. –

Veldhuizen, H., Öröömöm és koronám (Filippi), Kiadó nincs megjelölve, én. –

Vine, W. E., A Rómaiakhoz írt levél, Evangéliumi Kiadó, Bp, 2001. –

Waal, C. van der, Kutassátok az Írásokat I-X, Iránytű Kiadó, Bp, 2001. –

Wallace, Ronald S., Dániel könyve (A Biblia ma), Harmat, Bp, 1998. –

Warns, Johannes, Rövid vázlatok bibliai igehirdetésekhez, Evangéliumi Kiadó, Bp, 1996. –

Wesley, John, Prédikációk I, Názáreti Egyház Alapítvány, Bp, 2001. –

White, E. G., A világ reménye, Advent Kiadó, Bp, 1976. – Az apostolok története, Advent Kiadó, Bp, 1978.

– Gondolatok a Hegyi beszédről, Advent Kiadó, Bp, 1990. – Jézus élete, Advent Kiadó, Bp, 1990. – Krisztus és az emberi szükségletek (Márk és 2 Timóteus), Advent Kiadó, Bp, 1985. – Krisztus példázatai, Advent Kiadó, Bp, 1983. – Proféták és királyok, Advent Kiadó, Bp, 1981. – Vezesd népemet (Nehémiás), Harmat, Bp, 1991. –

Willis, G. C., Az Úré a szabadtás (Jónás), Evangéliumi Kiadó, Bp, én. –

Wolf, de Joh., Leviticus, Iránytű Kiadó, Bp, 1993. –

Wurmbrand, Richard, Útban a csúcsok felé, Evangéliumi Kiadó, Bp, 1997. –

Zink, Jörg, A megújuló tízparancsolat, Evangélikus Sajtóosztály, Bp, 1995.

(Vége)

Steinbach József

KITEKINTÉS

A vallások közötti párbeszéd: állandó ökumenikus feladat

Az EVT Központi Bizottsága elnökének jelentése

Az *International Herald Tribune* nevű újság szerkesztőjének egy olvasó nemrégiben a következőket írta levelében: „Napjaink alapvető problémái a vallásból erednek. A terrorizmus és a terrorizmus ellenes harc legnagyobb része a vallásos fanatizmuson és a szélsőséges hiedelmi rendszereken alapul”. Ezzel egy időben a gyülekezetem egyik hűségese hívő tagja megírta nekem az alábbi nézetét: „Elegünk van a gyűlöletből és az erőszakból; a világ a lelki és erkölcsi pusztulás felé halad. Egyedül a vallás vezetheti az embert az igazságossághoz és a békességhez, a megbocsátáshoz és a szeretethez.”

Bár a vallásról alkotott ehhez hasonló, ellentmondásos felfogások nem újak az emberiség történetében, az ilyen jellegű tanok kifejezésre juttatása jelentősen megnőtt az elmúlt évtizedben.

A vallás két szembeötlő jellegzetessége figyelemre méltó:

1. A vallás mint átalakító és megingató erő

A 20. században a Szovjetunióban teret hódító marxizmus és a nyugaton uralkodó szekularizáció a vallást a közélet perifériájára taszította. A vallás azonban ma ismét fontos közéleti tényezőként jelenik meg. Számos gondolkodó véli úgy, hogy a 21. század a „vallás korszaka” lesz. A vallás már most erőteljes befolyással bír a világ eseményeire. Mindennapi életünk részévé vált, hatással van magánéletünkre, közösségeinkre és társadalmunk közéletének különböző területeire – még azokban az országokban is, ahol történelmileg és alkotmányosan is elkülönül az állam és az egyház. Egyre inkább tudatá-

ban vagyunk annak a különleges helyzetnek, amit a vallás tölt be az emberek életében. Egy olyan világban, amelynek kultúráját a halál dominálja, az emberek a vallásban keresik az életet. Egy olyan társadalomban, amelyet megoszt a reménytelenség és a megtörtség, az emberek a vallásban keresik a reményt és az élet értelmét.

A vallás és a politika kapcsolata meglehetősen változékony. Néhányan úgy vélik, a vallás politikai szerepe természetéből és elhivatottságából fakad. Mások szerint nincsenek egyértelmű elválasztó vonalak, amelyek elválasztják egymástól a politikát és a vallást. Ismét mások szerint a vallás magánügy. Ezek a különböző irányelvek és megközelítések szinte minden vallásban zavart keltenek. Néhány országban tiltott a vallás politikai célokra való felhasználása, míg más országokban hamis ideológiák népszerűsítésére és igazságtalan rendszerek alátámasztására használják.

Az emberközpontú kultúrák dominanciájára adott válaszul a vallásosság felvirágzása néha az elvakult konzervativizmus és a harcos fundamentalizmus formájában jelenik meg, amelyek messzemenő veszélyeket hordoznak. A vallás többé-kevésbé szűklátókörű és kizárólagos magyarázatai szinte minden vallásban teret hódítanak. A vallás ma valóban egy tájékozódási fázisban van. Jelenléte a társadalom életében ambivalens, és egyre nagyobb szakadék tátong a vallás fogalma és a követők által megélt vallás között. A vallásról alkotott ellentmondásos kép, amely először erkölcsi-morális erőként, valamint a politikai és szociális átalakulás katalizátoraként jelenik meg, másodszor pedig megingató erőként, zavart és am-

bivalenciát eredményez. A vallás önértelmezésének és elhivatottságának kritikai elemzésére ezért van szükség.

2. A vallási pluralitás mint a félelem és a remény forrása

A vallás közéletben betöltött növekvő szerepe sok régióban a valláshoz fűződő viszony jelentős változásával jár együtt. A vallásilag homogén társadalmakat többvallásos társadalmak váltják fel. Mivel ma a vallások állandó és közeli kapcsolatban állnak egymással, a vallási pluralizmus többé nem fogalmi kérdés; sokkal inkább magát a társadalmi életet befolyásoló, új paradigmákat, új életmódokat, új önértelmezést teremt. A közösségi kapcsolatainkat is alakítja, valamint hovatartozás-tudatunkat intézményeinken, családjainkon, sőt önmagunkon belül is.

Míg néhányan a szinkretizmus veszélyétől tartanak, mások a vallási pluralitást lehetőségnek tekintik hitük gazdagodására és elmélyülésére. A pluralitás egyeseket párbeszédre és kapcsolattartásra bátorít, növekedést és fejlődést idézve ezzel elő, másokat a szűklátókörű hithűség és fanatizmus felélesztésére bátorít, feszültséget és polarizációt teremtve ezzel. Akkor tehát a bizonytalanság korszakába lépünk, amely tele van félelemmel és szorongással, konfliktussal és ellentmondással? Szomszédok vagy idegenek közösségévé válnak? A vallások egymás mellett élése (koexistenciája) a világ számos részén bizonytalanná vált. A vallások a bizalmatlanságot és a tolerancia hiányát idézhetik elő, sőt etnikai és politikai konfliktusokat okozhatnak, ha nem találnak közös alapot a harmonikus egymás mellett élésre. Ehhez komoly vallások közötti megbeszélésre, és ezzel egybekötött teológiai párbeszédre van sürgősen és nélkülözhetetlenül szükség. Az egyházaknak és az ökumenikus mozgalomnak a vallási pluralitás mélyebb teológiai értelmét kell keresni, amely éppen azt a közeget formálja, amelyben az egyház hivatott bizonyoságot tenni Istenről Krisztusban.

Ökumenikus vízióknak az egész emberiséget magában foglalja, más vallásokat is beleértve. Az Az „*EVT Közös Értelmezés és Vízió*” dokumentumában világosan kifejeztük elkötelezettségünket arra nézve, „hogyan bátorítsuk a párbeszédet és az együttműködést más hitű emberekkel, hogy életképes emberi közösségeket építhessünk. *Ökumenikus Vízióinkban* kinyilvánítottuk: „Nyitottak vagyunk a párbeszédre és a szolidaritásra épülő kultúrára, arra, hogy idegenekkel osszuk meg az életünket, és hogy keressük a más hitűek társaságát.” A más vallásokkal „párbeszédre alapuló egymás mellettiség” de facto hatással van teológiai felfogásunkra, kapcsolatainkra, és arra, ahogy megfogalmazzuk és megéljük keresztyén hitünket. Utolsó jelentésben az „egyház létének” kérdésével foglalkoztam egy globalizált világban, nevezetesen a globalizáció egyházra gyakorolt hatásával. Ebben a jelentésben „egyház létének” kérdésével fogok foglalkozni a pluralista társadalomban, illetve annak az egyház ekléziológiai önértelmezésére és missziói elhívására gyakorolt hatásával.

VALLÁSOK KÖZÖTTI PÁRBESZÉD: ÁLLANDÓ ÖKUMENIKUS FELADAT

Azok alatt az évszázadok alatt, amikor az egyház a különböző hitű emberek között élt, a más vallásokkal folytatott párbeszéd az egyház életének állandó jellemvoná-

sát, folytonos aggályra okot adását jelentette. A modern ökumenikus mozgalom megszületésének pillanatától kezdve fontos ügyként kezelte a keresztyének más vallásokhoz fűződő viszonyát.

1. Ötven éves ökumenikus tapasztalat

A modern ökumenikus mozgalom első jelentős eseménye, a Missziói Világkonferencia (Edinburgh, 1910) egyik legfőbb kérdéseként a más vallások kérdését tárgyalta. A következő Missziói Világkonferencia (Jeruzsálem, 1928) a más vallásokkal fenntartott kapcsolatot és azok megértésének kérdését vitatta. Ez a konferencia Krisztus egyedülállóságát és egyetemességét hangsúlyozta, és minden vallást arra hívott, hogy működjenek együtt a szekularizáció káros következményeinek megakadályozásában. Az ázsiai teológusok szinkretikus gondolkodásától tartva a nyugati teológusok ragaszkodtak annak a – Biblián alapuló – hitnek az egyedülállóságához, amely a Jézus Krisztusban megjelenő isteni kinyilatkoztatáson alapul. Bár a nem-nyugati teológusok a Krisztus-esemény egyedülállóságát és annak kinyilatkoztatást jellegét hangsúlyozták, elismerték a jelenlétét Isten kinyilatkoztatásának más vallásokban megnyilvánuló jeleiről.

Az EVT amszterdami és evanstoni nagygyűlésén a diskusszió folytatódott. A vallások közötti párbeszéd ügye az Új Delhiben tartott nagygyűlésen kezdett kibontakozni, az Uppsalában tartott nagygyűlésen pedig már külön pontként szerepelt az EVT napirendjén. A fordulópontra 1969 jelentette. Az 1969-es Központi Bizottság ülése javaslatot tett egy 1970-ben, Ajaltounban (Libanon) a párbeszédéről szóló konzultáció megrendezésére. Az *Ajaltoun Memorandum* alapján a Központi Bizottság, amely Addis-Abeában (Etiópia) találkozott 1971-ben, új alszervet hozott létre a „*Vallások és ideológiák híveivel való párbeszéd*” néven. A Nairobi nagygyűlés központi jelentőségűvé vált a párbeszéd kérdésében, hangsúlyozva annak a szükségességét, hogy tovább értelmezzék a párbeszéd természetét, célját és korlátait. A Vancouveri nagygyűlés különös figyelmet fordított a vallások teológiájára, amely kritikai megbeszélést eredményezett. „*A szomszédom hite és a sajátom: teológiai felfedezések a vallások közötti párbeszédén keresztül*” elnevezésű tanulmány kísérlet volt arra, hogy a Vancouveri nagygyűlésen elhangzott kérdéseket tovább tárgyalják. A Canberrai és Hararei nagygyűlés, valamint a San Antonio-beli (1989) és a Bahiai (1996) konferenciák új dimenziókat nyitottak meg a folyamatosan zajló vitában.

Az EVT 1979-ben kidolgozta az „*Útmutató a vallások és ideológiák híveivel való párbeszédhez*” című munkát. Azokra a kibontakozó realitásokra való tekintettel, amelyek a párbeszéd természetét és látókörét befolyásolják, a Központi Bizottság 2002-ben átdolgozta ezt az útmutatót. Fontos megjegyezni, hogy a vallások közötti párbeszéd az elmúlt évtizedben a teológiai-dogmatikai témáktól a társadalom életét érintő területek és kérdések felé fordult. Továbbá egy, az EVT-t érintő fontos kérdéssé vált. Bizonyos értelemben az EVT majd minden programja olyan kérdésekre és kihívásokra világított rá, amelyek a más vallásokkal való párbeszédre, a hozzájuk fűződő kapcsolatra és az együttműködésre vonatkoztak. Környezetük változó globális realitásaira és vallási

hovatarozására adott válaszul, az egyházak és ökumenikus szervezetek számos területi és nemzeti tanácsa tette a párbeszédet napirendjének fontos kérdésévé, sőt néhányan még programjukba is belefoglalták.

A vallások közötti párbeszéd nagy szerepet kapott a római katolikus egyház bizonyágtételében és teológiai gondolkodásában. A 2. Vatikáni Zsinat határozata értelmében a párbeszéd beépült az egyház hivatalos programjába. VI. Pál pápa megalapított egy külön Titkárságot (később: Pápai Tanács) a más vallásokkal fenntartott kapcsolat ápolására. Azóta számos pápai enciklika és nyilatkozat emelte ki a vallások közötti kapcsolat különleges jelentőségét és az egyház életéért és missziójáért folytatott párbeszédet a változó világban. II. János Pál pápa 1986-ban és 2002-ben tett felhívása, hogy a vallási vezetők gyűljenek össze Assisiben a békéért imádkozni, valamint a pápa egyéb vallásközi jelleggel bíró lépései, új lendületet adtak a vallások egymás közötti közeledéséhez.

Meg kell jegyezni, hogy a világ jelenlegi helyzetére való tekintettel a keresztyén-muzulmán kapcsolatok, amelyek mindig is aggodalomra adtak okot az ökumenikus mozgalmon belül, kiemelt figyelemben részesülnek. Az Ábrahámtól való leszármazás, valamint a keresztyének és a muzulmánok egymás mellettségének hosszú története csak hozzájárultak a párbeszédhez. A globális realitások ugyanakkor új feszültségeket teremtenek, amelyekkel szemben sürgősen és határozottan fel kell lépni.

Ha közelebbi pillantást vetünk az elmúlt évszázad második felében a vallások között folyó párbeszédnek legfőbb eredményeire, kétségtelenül a következő következtetésre jutunk: az ökumenikus mozgalom mindig is tudatában volt annak, hogy meg kell találni a megfelelő megközelítési módot a vallások hagyományok realitásához. Az egyházak között ennek ellenére különbségek mutatkoztak a megközelítési módok és a hangsúlyok között is. Az útmutatók és az ökumenikus állásfoglalások kidolgozása közben az EVT ismételten állította, hogy azok sem a párbeszéd teológiáját nem teremtik meg, sem átfogó irányelvet nem adnak hozzá, mivel az egyházak különböző helyzetben vannak, és különböző tapasztalatokat szereztek a különböző hitű emberekkel való párbeszédéről. A párbeszéd vitákat okozott az egyházakon belül és az egyházak között is. Néhányan félelmeiket fejezték ki a párbeszéd céljaival kapcsolatban, mások kérdéseket fogalmaztak meg az egyéb vallások jogosságára vonatkozóan. A párbeszéd az ökumenikus mozgalom legösszetettebb és legellentmondásosabb kérdése volt és maradt.

2. Közös perspektívák megjelenése a párbeszédéről

Az elmúlt ötven évben más vallásokkal is megvitattuk a párbeszéd alapját, természetét és célját. Kijelentéseket tettünk és útmutatókat készítettünk. Melyek a közös perspektívák és tapasztalatok; melyek a felmerülő realitások és kihívások?

a) A párbeszéd az **igazság** keresése. Bizonyos értelemben minden vallás az igazság birtokosa, de különböző módon, és minden vallásnak megvan a saját felfogása az igazságról. A párbeszéd a vallásnak azt az érzetet kölcsönözi, hogy nem teljes a másik nélkül. Ez nem a teljeség hiányát vagy elégtelenségét jelenti. A párbeszéd a ta-

nulás és az odafigyelés folyamata. Az igazság új dimenzióinak felfedezéséhez vezethet. Arra is felhívhatja a vallásokat, hogy újra határozzák és erősítsék meg az általuk kinyilatkoztatott igazságot.

b) A párbeszéd **nem veszélyezteti** az ember hitét, sokkal inkább segíti a párbeszéd résztvevőit a hitbeli élményeik növekedésében. A párbeszéd ennek ellenére nem a problémás kérdések kikerülését jelenti, hanem a problémák mélyére ásást; nem azért, hogy megszüntessük a különbözőségeket, hanem hogy partnereinket a különbözőségek holisztikus megközelítésére bátorítsuk. Valójában ez a párbeszéd alapja és hajtóereje. A vallások integritásának, igényeinek és hitvallásának tiszteletben tartása **sine qua non** feltétel bármely megalapozott, nyílt és kritikai párbeszédhez.

c) A párbeszéd **célja nem a megegyezés; célja a kölcsönös felhatalmazás és a kölcsönös bizalom elmélyítése**. A párbeszéd kérdéseket vet fel, szélesebb látásmódot és új értelmezést biztosít. A párbeszédben nem tűnnek el a különbözőségek; őszintén magyarázzák, pontosan megértik, és bizalommal fogadják őket. A párbeszéd mind eltérést, mind azonosulást is eredményezhet; még nagyobb kétértelműséghez is vezethet. A kreatív kapcsolat új területeit és tágabb megközelítési módokat is megnyithat. A párbeszéd mindig kreatív és kockázatos folyamat.

d) A kölcsönös tisztelet szellemében zajló párbeszéd **reményt kelt** a reménytelenség és a kétségbeesés közepe. Konfliktusok vagy vészhelyzet esetén a párbeszéd lehet az utolsó forrás, ami előre mutat. Bizalmatlanság esetén központi szerepet játszhat a félelem és a gyanúsztetosztatásban és a kölcsönös bizalomra épülő kapcsolat megeremtésében. Az őszinte párbeszédben a sztereotípiák helyét a másik jobb megértése veszi át, így a párbeszéd a remény jelévé, valamint a béke és a megbocsátás felé vezető ígéretes úttá válik.

e) A **kizárólagos** megközelítés, a **konfrontációs** nyelvhasználat és a **megítélő** lelkület nem része a párbeszédnek. Az igazi párbeszéd az információ, a meggyőződések és a megtapasztalások őszinte megosztása. A párbeszéd kölcsönös kihívásra és kérdésfelvetésre utal. Az egyenesesség, az egyszerűség és az alázat a párbeszédet még őszintébb folyamattá teszi az egymásról megszerzett tudás elmélyítéséhez, és a kölcsönös megértés és tisztelet növeléséhez. A párbeszéd által belülről ismerjük meg a másikat, azáltal, hogy a másik emberrel kapcsolatra lépünk.

Ha a vallások közötti párbeszéd jelenlegi realitásaira tekintünk, a következő dolgokat kell számításba vennünk: 1. A párbeszéd már nem pusztán történéseket, tudósokat és teológusokat érintő tudományos cselekvés. Mivel az eleven párbeszédben az élet minden területén részt vesznek az emberek. **Az élet párbeszédét** tapasztaljuk meg, amely az emberi élet összes területét és aspektusát magában foglalja. A párbeszéd ezért már nem pusztán a meglátások megosztásának kérdése, hanem az együttélés tapasztalata, egymásra való reflektálás, közös munka. 2. A párbeszédnek egy bizonyos kontextusban kell történnie. A különböző környezetekben élő egyházak és közösségek olyan különböző kérdésekkel és aggályokkal néznek szembe, amelyek a más hitű emberekkel való együttéléstől származnak. Ez az élethelyzet különböző szinten zajló és különböző formában

megvalósuló párbeszédre tart igényt. Konkrét helyzetekre vonatkozó speciális napirendet is igényel.

3. Megújult érdeklődés a párbeszéd felé

Az elmúlt néhány évben az etnikai jellegű konfliktusok, a vallásos fundamentalizmus, és az ezeket kísérő durvaság ijesztően megnövekedett. Válaszul megszapordtak a vallások közötti kezdeményezések. Ezek többsége a konfliktusok megoldására és a békekötésre összpontosul. Néhány ilyen jellegű tevékenység célja a közös etikai alap megteremtése a megegyező értékek és perspektívák alapján. Mások, melyek a globális vagy területi eseményekkel és megmozdulásokkal együtt szervezett tevékenységekre irányulnak, a vallások részvételére bátorítanak ezekben. Néha vallási vezetőket is meghívnak, hogy támogassák a legfontosabb szociális, gazdasági, tudományos és politikai összejöveteleket. Minden ilyen jellegű kezdeményezés többnyire egy alkalomra szól, nincs fókusza, és csak rövidtávú hatása van. Egyértelműen szükséges megfelelő kontextust találni és tartalmat kölcsönözni a vallások közötti tevékenységekhez, kapcsolatot és harmóniát teremteni a két-, három- vagy többoldalú párbeszédhez.

A vallások közötti találkozóokról és feladatokról szóló állítások és jelentések „befejezetlen munkáról” számolnak be. A munka nem csupán befejezetlen, hanem kritikus és összetett is. Törékeny világban élünk ökológiailag, politikailag, gazdaságilag és erkölcsileg egyaránt. A vallások ez idáig nem jutottak el odáig, hogy egyoldalúan, vagy néhány esetben többoldalúan juttassák kifejezésre mély aggodalmukat a társadalom életét érintő kérdések és fejlődések miatt. A világ válságának kibontakozó valósága arra sürgeti a vallásokat, hogy a pusztá felelettől a közös válaszadás irányába mozduljanak el. „Ökumenikussá válni” minden vallás számára kihívás. A párbeszéd az egyetlen módja annak, hogy a vallások aktívá váljanak, hogy közös hangot üssenek meg, és hogy aktívan részt vegyenek a társadalom átalakulásában.

Az Ajaltounban tartott vallások közötti találkozóon ez hangzott el: „Még nem látjuk a kiutat.” Mai keresztyéneknek is fel kell tenni magunknak a kérdést: látjuk a „kiutat”? Én kétkem ezt. 1971-ben a Központi Bizottság ezt hirdette: „Őszinte és rendszeres vallások közötti megbeszélésre van szükség a párbeszéd természetét és jelentését illetően éppúgy, mint az ez által szerzett tapasztalatok és meglátások kapcsán.” Ezek a szavak ma is igazak. Nincs alternatíva azzal a párbeszédrel szemben, amely arra ösztönzi a vallásokat, hogy lépjenek át formális és dogmatikai határaikat, hogy közös alapot keressenek az együttéléshez, az egymás felé való nyitottsághoz, és a közös munkához. Ezzel az értelmezéssel és látással egyházainkat arra hívják, hogy újra vállaljanak felelősséget ebben a „közös kalandban”. A vallások közötti párbeszéd összetett és érzékeny jellege miatt az egyházak együttműködését folyamatosan ellenőrizni és átértékelni kell, méghozzá kritikusan és reálisan.

LEHETSÉGES A HOLISZTIKUS ÉS AZ ÁTFOGÓ TEOLÓGIA?

Az egyház párbeszédében való részvételét megfelelő teológiai perspektívába kell helyezni, máskülönben zavaróvá és kockázatosná válhat. Melyek a párbeszéd elfo-

gadható keretei az egyház számára? A más hitű emberekkel teológiai párbeszédben résztvevő keresztyéneknek meg kell tanulniuk, hogyan közelítsék meg megfelelően a más hitelveket és a megbeszélések paramétereit. Jelenlésem tükrében a Központi Bizottság utolsó ülésén az a javaslat született, hogy a Hit és Egyházszerződés, a Világmisszió és Evangelizációs Bizottsággal és a Vallások közötti Kapcsolatok és Párbeszéd Irodájával együtt, tanulmányozza „a megfelelő teológiai megközelítéseket a keresztyénség és a többi vallás kapcsolatáról.” A vallásokat összefogó társaságok új szövegkörnyezetet teremtenek a keresztyén teológiához; a teológia kidolgozásának új módszerét indítványozzák. A más vallásokhoz fűződő teológiai megközelítés és a velük folytatott párbeszéd szükségszerűen tartalmazza a következő álláspontokat és vonatkozásokat:

1. A krisztológiai vonatkozás

A krisztológia, különösképpen a megváltás tanítása, döntő szerepet játszott a keresztyének más vallásokkal szembeni magatartásának változásában. Hol vannak a más hitű emberek Isten megváltó tetteiben a történelem folyamán? A keresztyén teológusok számtalan perspektívából harcoltak ezzel a kritikus kérdéssel. Krisztus egyedülállóságának és egyetemességének hirdetése, ami a keresztyén tanítás középpontja, a párbeszéd ellentmondásos témája maradt. Néhány teológus meglehetősen kategorikus ebben a kérdésben: azzal érvelnek, hogy minden Krisztust mellőző vallás igazságtartalma semmis. Mások úgy vélik, hogy Isten megváltó tette felülemelkedik a keresztyénség szervezeti korlátain, ezért nem szabad „megítélnünk másokat.” Úgy tartják, hogy lehetséges más vallásokat Isten egyetemes megváltó tervének részeként tekinteni, ha állításaik nem állnak alapvető ellentmondásban Isten Krisztusban megjelenő kinyilatkoztatásával.

Az ökumenikus mozgalom kitágította krisztológiai gondolkodásunk határait. Isten megváltó tervének középpontja a Krisztus-esemény, de azt nem lehet pusztán történelmi kibontakozására korlátozni; az a teljes emberséget és teremtést magában foglalja, és különféle módon jut kifejezésre. Az imént felsoroltak semmiképp sem vonják kétségbe Krisztus egyedülállóságát és egyetemességét. Valójában „Krisztusban is mindnyájan életre kelnek” (1Kor 15,22), az egyház pedig sákramentum, az emberség első megváltásra elhívott gyümölcse. Ebben a szövegösszefüggésben néhányan „ismeretlen” vagy „rejtett” Krisztusról beszélnek (Pannikar, M. M. Thomas), aki ilyen vagy olyan módon minden emberben jelen van. Mások bevezették az „anonim keresztyének” fogalmát (Karl Rahner). Néhányan a „krisztocentrikus szinkretizmust” javasolták (Samartha). Ismét mások a keresztyénség és egyéb vallások „kiegészítő jellegére és konvergenciájára” utaltak (J. Dupuis). Milyen a kapcsolat Isten Krisztusban kinyilatkoztatott megváltó tervé és más vallásokban megnyilvánuló jelenléte és tettei között? Ez a kritikus kérdés alapos vizsgálatot igényel. Az a fogalom, amire a keleti egyházatyák „logosz teológiaként” utalnak, segíthet kozmikus perspektívából látni Isten Krisztusban megnyilvánuló megváltó tervét. A „logosz teológia” tulajdonképpen nem csak a keleti egyházatyák filozofikus kérdéseiből fejlődött ki, hanem az ortodox egy-

házak pogányokkal, zsidókkal, később muzulmánokkal folytatott valós tapasztalataiból is. A „logosz teológia” viszont, ami Isten tervét nem szorítja történelmi korlátok közé, a más vallásokkal folytatott kreatív teológiai kapcsolatot új ösvényeit tárhatja fel.

2. A pneumatológiai dimenzió

Az egyházatyák teológiája különleges hangsúlyt fektetett a pneumatológiára, mivel hatékony módszernek találta arra, hogy Isten Krisztusban megjelenő üdvözítő tervének egyetemességét hirdesse. A Szentlélek üdvözítő ereje különbözik a Fiútól; a Szentháromság Isten megváltó tervének összefüggésében kell tekinteni azt, nem pedig Isten Krisztusban véghezvitt tétével párhuzamosan, vagy azon kívül. A Szentlélek „fúj, amerre akar” (Jn 3,8); mi csak a „jeleit” látjuk. A Szentlélek munkáját az ortodox pneumatológia kozmikusnak, folyamatosnak, láthatatlannak és titokzatosnak tartja. Az egyházatyák szerint Isten teremtő és újrateemtő tetteiben a Szentlélek különleges szerepe a „beteljesítés”, a „tökéletesítés”, a „vezetés”, az „irányítás”, a „felszabadítás”, a „megújítás” és a „betöltés”.

A pneumatológia kiszélesíti teológiai gondolkodásunk határait, és képessé tesz arra, hogy meghatározzuk, a Szentlélek milyen módon munkálkodik a más vallású emberek életében. A Canberrai nagygyűlés, amelynek témája a *Jöjj, Szentlélek, újítsd meg a teljes teremtést* volt, jelentősen hozzájárult teológiai gondolkodásunk határainak kitágulásához. A nagygyűlésen ugyanakkor vita is támadt annak kapcsán, hogyan értelmezik a Szentlélek természetét és funkcióját azok az egyházak, akik több vallással állnak közelebbi kapcsolatban. A Szentlélek munkája a teljes teremtésre és az egész emberiség történelmére kiterjed, és ahhoz vezet, hogy Istennek a történelemben megnyilvánuló egyéb tetteit elválasszuk a Krisztus-eseménytől. Ez a történelmi Jézus és az egyház határain túl helyezi Jézust. Ezen a ponton meg kell említenünk a *Dominus Iesus* egyik jelentős állítását: „Jézus Krisztus megváltó tette a Szentlélekkel és a Szentlélek által átlép a látható egyház keretein a világ felé.” A Szentlélek valóban a teljes igazságra vezet el bennünket. Hiszem, hogy a „logosz teológiával” és a pneumatológia kihangsúlyozásával az ortodox teológusok különleges módon tudnak, és kellene, hogy hozzájáruljanak a vallásos pluralizmus teológiai értelmezéséhez.

3. A missziói dimenzió

A keresztyének kiküldettek „a világ végezetéig” (Mt 28,19). Nem adhatjuk fel a missziót, mert az nem a miénk, hanem Istené. Pluralista társadalmainkban kénytelenek vagyunk áttekinteni és átértékelni jelenlegi misszióról alkotott felfogásunkat, stratégiáinkat és módszereinket. Az új missziói önértelmezés segíteni fog a párbeszéd és a misszió között fennálló ellentét feloldásában. A párbeszéd valójában sem a misszió végét, sem új missziós eszközt nem jelent. Egy bizonyos értelemben a másik felé való odafordulás ez, de nem a megtérítésének szándékával, hanem hitünkéről szóló bizonyosságtételként a mással való kapcsolatban.

A keresztyén misszió Isten megváltó tetteiben gyökeres. Isten megváltó munkája átlépi az egyház határait, és számtalan módon nyilvánul meg a történelemben. A

vallások is meglehetősen különbözően válaszolnak Isten megváltásának ajándékára. Isten megváltó tetteinek átfogó értelmezése arra indítja az egyházat, hogy más vallásokat is Isten megváltó tetteinek részeseként tekintsen, és nem pusztán „missziós területként”. Misszióról alkotott felfogásunkban nem lenne szabad új tagok csatlakozásával törődnünk, különösen pluralista környezetben, ehelyett a „más vallásokban jelenlevő krisztusi értékek” azonosítását kellene szorgalmaznunk, és annak a „Krisztusnak a felébresztését, aki a vallások éjjelében alszik”. Az egyház missziós tevékenységét Isten *különleges*, de *nem kizárólagos* megváltó tetteként kellene értelmeznünk. San Antonio világosan beszél erről: „Nem mutat-hatunk a megváltás egyetlen más útjára sem, mint Jézus Krisztusra, ugyanakkor nem állíthatunk korlátokat Isten megváltó hatalmának.” Az ellentmondásos meggyőződések között fennálló „feszültségre” utalva ezt mondta: „Értékeljük a feszültséget, és nem áll szándékunkban feloldani azt.” A Dominus Iesus szintén érintette ezt a kérdést azáltal, hogy rámutatott ezen két igazság egymás mellett tartásának szükségességére, nevezetesen a Krisztus egész emberiségért szerzett megváltásának tényleges lehetőségére és az egyház szükségességére ehhez a megváltáshoz.” Meggyőződésem, hogy az egyház misszióval kapcsolatos önértékelése és annak megfogalmazása nem fogja veszélyeztetni a *missio dei*-t; inkább új horizontok felé nyitja meg.

4. Az eszkatológiai dimenzió

Az eszkatológia a bibliai tanításokban döntő jelentőségűek. A Szentlélek a Krisztussal való végső egyesülés felé vezet az emberiséget és a teremtést. Az egyház nem egy kinyilatkoztatott realitás; a parúzia felé tart. Az egyház a jövőbeli egység sákramentuma. A keresztyén teológia értelmében az eszkatológia az „itt és most” realitása, amely a parúziában fog beteljesülni. Három pont érdemel figyelmet: az első az, hogy az eszkatológia által a keresztyén hit jövő-orientált és Isten átfómálót tette nyitott képet ad; a második, hogy az eszkatológia szélesebb látásmódot kínál a keresztyénség kizárólagosságának állításához, mivel minden az eszkaton felé mozog és Krisztusban eggyé lesz (Ef 1,9-10); a harmadik az, hogy az eszkatológia lehetőséget ad a más vallásokkal fenntartott dinamikus kapcsolatra Isten egész teremtésre és emberiségre irányuló megváltó tervének összefüggésében.

A vallások nem önközpontú és önelégült intézmények, amelyek kizárólag fennmaradásukkal törődnek. Túltekintenek önmagukon, és különböző módon és formában próbálják elérni céljaikat. Minden vallás életének minden területén potenciálisan tartalmazza az eszkatológikus látásmód bizonyos elemeit. Ez azt jelenti, hogy biztonságos úgy tekinteni a vallásokra, mint provizórikus valóságokra, amelyek az eszkatológiai átalakulás, Isten jövője felé haladnak? Helyes úgy tekinteni a párbeszédet, mint ami a vallásokat Isten megváltó tervének beteljesedésére vezet (Ef 1,10)?

A vallási pluralitás Isten ajándéka. Isten a „rejtett Krisztuson” keresztül beszél más vallásokhoz. A krisztológiai, pneumatológiai, missziói és eszkatológiai megközelítések egymáshoz való viszonyukban segítenek az egyházon kívüli életben az Isten útjához való alkalmazkodásban, amely által Isten be fogja tölteni az emberi-

ségre vonatkozó tervét. Véleményem szerint ennek a négy pontnak ezért a más vallásokkal folytatott teológiai párbeszéd keretét kell képezniük.

A vallási pluralitás arra ösztönöz, hogy újraértékeljük teológiánk paradigmáit és sztereotípiáit, és új hermeneutikát dolgozzunk ki annak érdekében, hogy tartalmas párbeszédet kezdeményezhessünk más vallásokkal. Az erre irányuló komoly kísérlet először is egy olyan *holisztikus* teológia kidolgozását követelné meg, amely szélesebb perspektívákat kínál, és új utakat teremt a más vallásokhoz fűződő viszonyban. Másodsor a *dinamikus* teológiai keret a kreatív kapcsolatban Isten egész emberiségre irányuló megváltó tervének, különösképpen Krisztusban megjelent kinyilatkoztatásának egyetemességét foglalja magában. Harmadszor az *átfogó* teológiai nyelvezet fenntartja a keresztyén hit specifikusságát és integritását, és a Krisztus-központúságtól az Isten-központúság felé vezet, hogy kritikus viszonyt teremtsen a más vallásos gondolatokkal szemben. Negyedszer a mások iránt *nyitott* teológia természetét tekintve párbeszédre épülő, megközelítést tekintve pedig érzékeny az új realitásokra és a változó kontextusra. Hiszem, hogy kizárólag egy ilyen, mindent magában foglaló teológiával tudjuk összeegyeztetni párbeszédre épülő kapcsolatban a vallások kizárólagosságra igényt tartó állításait, és tudjuk arra bátorítani őket, hogy úgy értékeljék önmagukat, mint akik „úton vannak” Isten eszkatológikus jövője felé. Kizárólag egy ilyen teológiával tudunk komolyan foglalkozni azzal az alapvető ökumenikus kérdéssel, hogy mit jelent egyháznak „lenni” a pluralista társadalmakban. Új utakat kell keresnünk az evangélium megértéséhez, annak a változó realitásokra való vonatkoztatásában. Más vallásokkal együtt fel kell fedeznünk a hiteles és megbízható módját annak, ami segíthet a felelősségteljes és békés együttélésben.

A KÜLÖNBSEGEINKKEL VALÓ EGYÜTTÉLÉS

A globalizáció a vallási, faji, vagy kulturális hovatartozástól függetlenül összeköti az embereket. Együtt kell élnünk ebben a „globális faluban”. A párbeszéd már nem pusztán teológiai kérdés; alapvetően a párbeszéd egzisztenciális kihívása. A vallások éveken át saját közösségeiket, saját szellemiségüket, saját teológiai, etikai és jogi falaiat építették, hogy megvédjék magukat. Ma az egymás mellett élés kultúrája kezd alakot öltetni, ahogy a különböző valláshoz tartozó emberekben egyre inkább tudatosul megtörtétségük és Isten előtti közös sorsuk. A közösség és a kölcsönösség ilyen értelmezése fejleszti ki azt, amit én az „együttélés lelkiségének” hívok, és ami különböző formában és módon jut kifejezésre. Ezzel a növekvő tendenciával párhuzamosan egyre elmélyülő feszültséget érzekünk az identitás és a pluralitás között, ami sok társadalmat vezet konfrontációhoz és elkülönüléshez. Valójában „az elválasztás új falai” épülnek egy olyan világban, amely épp a régi falak lerombolásának folyamatában van. Az elkülönült pluralitás a vallásos konzervativizmussal párosulva idővel a bizalmatlanság és újabb megosztottságok forrásává válhat, ha nem alakul át egy bizalomra épülő, integrált közösséggé.

Az együttélés szükségessége nem csak a globalizációból ered. Az együttélés Isten ajándéka. Mindannyian

Isten házanépe vagyunk. A közösségként való együttélés minden vallás sajátja. Meg kell jegyezni, hogy az EVT a más vallásokkal folytatott párbeszéd kezdeteitől fogva a közösség szerepét hangsúlyozta, mint a párbeszéd kontextusát és célját. Hiszem, hogy ez a megközelítés további vizsgálatra szorul, valamint megerősödére egy olyan világban, ahol a közösségek folyamatosan és közvetlenül ki vannak téve azonosságuk és integritásuk elvesztésének veszélyének. A kérdés az: Milyen közösségekre törekedjünk felebarátainkkal? A közösségként való együttélés kapcsán olyan összetett problémák és kritikus kérdések merülnek fel, amelyeket minden vallásnak megfelelően meg kell tárgyalnia.

1. A teret adni a „másiknak”

A közösség vagy védelmezi, vagy beolvasztja az identitást. Az identitás ezzel szemben megosztást, izolációt és kirekesztést eredményezhet: tönkre is teheti a közösséget. Az identitás elleni fellépés konfliktust szít. Mind ezen okokból olyan közösségeket kell kiépítenünk, amelyek növelik azonosságtudatunkat, ugyanakkor megengedik, hogy kapcsolatba lépjünk egymással egy közös tanulásra és bizalomra épülő folyamat eredményeképp. Ezzel kapcsolatban a következő megfigyeléseket tettem:

a) A vallás az azonosságtudat és az összetartozás mély értelmezését teremti meg. Néhány társadalomban a vallás az azonosságtudat legmarkánsabb kifejezési formája, és a különbségtétel egyértelmű jele. Mivel a vallási identitás korlátozott és kizárólagos, bizalmatlansághoz, elidegenedéshez és intoleranciához vezethet. A vallási identitás gyakran áll szemben a pluralitással, így a vallási pluralitást a konfliktus lehetséges forrásának tartják. Jelenleg sok társadalomban áll fenn ez a helyzet, és a vallásoknak nagyfokú érzékenységgel kell szembenézni ezzel a valósággal.

b) A „különbözőség” Isten ajándéka, emberi létünk pedig azt jelenti, hogy Isten ajándékát alázattal és mély hálával fogadjuk. Azáltal, hogy a másiktól való elkülönülésben határozzuk meg önmagunkat, elutasítjuk a másikat. Az együttélésben identitásunkat a másikkal való kapcsolatban határozzuk meg. A vallási identitás nem vezethet kizárólagos és abszolutista önértelmezéshez. Ez a vallás elidegenedéséhez vezet, az elidegenedés pedig gyűlöletet és erőszakot kelt. Mivel nem tudjuk megváltoztatni különbözőségeinket, meg kell tanulnunk úgy együtt élni a másikkal, ahogy vagyunk. Tiszteletben kellene tartanunk a „különbözőség méltóságát”, és teret kellene engednünk a másiknak, teret, ahol az identitások párbeszédben, nem pedig szemben állnak egymással.

c) A vallási közösségeket arra bátorítják, hogy utasítsák vissza a közösség kizárólagos és önközpontú értelmezését, és vizsgálják meg sztereotípiáikat. Ez a megközelítés minden bizonnyal bizalmat kelt majd, ami válaszul építeni fogja a közösséget. A közösségként való együttélés arra ösztönzi a közösség tagjait, hogy ismét fedezzék fel és fogalmazzák újra azonosságtudatukat, valamint nagyszerűbb és hitelesebb identitás elérésére törekedjenek. A vallásilag és etnikailag eltérő helyi közösség, amely elkülönül egy nagyobb közösségen belül, fundamentalista mentalitást eredményezhet. A globalizált és pluralista társadalmakban a „másik” felebarátá kell hogy váljon, nem pedig elkülönült idegenné. Ha el-

fogadjuk a másik ember különbözőségét, akkor a kölcsönös ellenséges érzületeket kölcsönös kreativitássá és növekedéssé alakíthatjuk, ezáltal harmonikus közösséget építhetünk.

d) A közösségeként való együttélés az azonosságtudat olyan értelmezését követeli meg, amely nem elkülönülést és elidegenedést eredményez, hanem az integrációt szorgalmazza; az azonosságtudat olyan értelmezését, amely ahelyett, hogy visszautasítaná, elfogadja a másikat, ahelyett, hogy teret hódítana a másik rovására, teret enged neki. Hogy tudjuk megerősíteni **önértelmezésünket**, és felebarátainkkal közösen előrelépni **közös** önértelmezésünk meghatározásában? A globalizáció egyre inkább mélyülő azonosságtudati krízist szül. Az egyetlen erő, amely elég erős ahhoz, hogy megálljon a fenyegetettség szemben és megvédje az azonosságtudatot, a vallás. A párbeszéd által a hívő emberek azonosságtudatukat Isten házanépén belül fogják megtalálni, és az Istenre támaszkodó egyetlen közös identitás részeként. Másképpen szólva a növekvő pluralitás, globalizáció és szekularizáció ereje előbb vagy utóbb fel fogja emészteni az erőteljesen valláson alapuló társadalmakat az azonosságtudati konfliktusok során.

2. A közösségben való párbeszéd a közösségért zajló párbeszédig

A pluralista társadalmakban többségi és kisebbségi viszonyok állnak fenn. A közösségeként való fennmaradás érdekében a kisebbségek gyakran ragaszkodnak vallási és kulturális identitásukhoz, és kizárnak más közösségeket. Ezek a közösségek termékeny talajt biztosítanak a kizárás, elnyomás és polarizáció erői számára, amelyek gyakran vallási meggyőződések és gyakorlatok mögé bújnak, és etnikai és politikai célokra használják fel őket. Ezekkel az erőkkkel szemben a vallási közösségeknek a bizalom hídjait kell felépíteniük, valamint békében és harmóniában kell együtt élniük a kölcsönös felelősségvállalás és megbízhatóság jegyében. A közösségépítés sürgősebb feladat, mint valaha, és a vallásokat arra hívják, hogy célkitűzéseik egyik legfontosabb pontjává tegyék azt. A közösség fogalmának kereteit ki kell tágítani, és új paradigmákat kell kidolgozni a közösségépítéshez. Az alább felsorolt tényezők és megközelítések segítik ezt a folyamatot.

a) Isten Szentlelke által folyton közösségbe vezeti az embereket. A közösségépítés kapcsolatra utal Istennel, egymással és a természettel. Ezek a dimenziók alapvető fontosságúak a közösség építése és fenntartása érdekében. Nem egyszerűen azáltal válunk közösséggé, hogy földrajzilag egy helyen élünk. Azon közös értékek által válunk közösséggé, amelyek a viszonyokat meghatározzák, és megerősítik a bizalom és egymás kölcsönös elfogadásának kiépülését. Az a pluralista társadalom, amelyben nem lehettek fel közös erkölcsi alapok, meg fog szűnni. legalábbis elkülönült és céltalan marad majd. Az emberi társadalmak életének fenntartásához és irányításához szükséges alapvető erkölcsi értékek hiánya az oka számtalan olyan rossznak, amelyek a közösség integritását és biztonságát veszélyeztetik.

b) Az elfogadás és a visszautasítás, a tolerancia és a szélsőségség között fennálló feszültség különböző módon és formában jelenik meg a társadalom életében. A

közös etikai keret önmagában nem oldja fel a feszültségeket. Sürgősen szükségünk van a kölcsönös bizalomra épülő kultúrára, az igazi közösség *sine qua non* feltételére. Ha felebarátként akarunk együtt élni, bizalomra épülő kapcsolatot kell kiépítenünk, ami a másik hitének őszintébb elfogadására épül. Ez csak akkor válhat lehetővé, ha elutasítjuk a negatív viselkedésformát, és valóban próbáljuk megérteni a többi vallást. Nem pusztán azáltal folytatunk párbeszédet, hogy beszélünk egymáshoz; azáltal folytatunk párbeszédet, hogy bizalmat, valamint etnikai, vallási és kulturális határokat átlépő közösséget építünk. A valódi párbeszéd megszünteti a bizalmatlanságot.

c) Annak a sejtelmenek és feszültségnek a legyőzése érdekében, amit a vallási pluralitás teremt a specifikus azonosságtudat és a tágabb értelemben vett azonosságtudat között, a párbeszédben álló feleknek a kölcsönös összetartásra kell törekedniük. Az igazságtalan és hamis közösségek az azonosságtudat ingatag egyensúlyát teremtik meg, ami viszont nem erősíti a közös és kölcsönös összetartozás-tudatot. A valódi közösségben az azonosságtudat együtt növekszik egyfajta elmélyült összetartozás-tudattal. A közösségeként való együttélés valójában nem csak azt jelenti, hogy földrajzilag teret engedünk a másoknak, hanem lelkiileg, intellektuálisan, politikailag, szociálisan és gazdaságilag is.

d) A közösségen belüli többségi és kisebbségi viszonyok fennállása könnyen összeroppanthatja a közösséget. Ennek az eshetőségnek az elkerülése érdekében a közösségépítés folyamatának bizonyos partneri viszonyt, együttműködést és kölcsönös kiszámíthatóságot kell eredményeznie. A társállampolgárságra épülő közös jogok és kötelezettségek tudatosságát kell eredményezniük. Ez a tudatosság a későbbiekben megerősítheti a párbeszédben álló feleket abban, hogy tartsák össze a hitbeli közösségeket és az etnikai csoportokat a tágabb értelemben vett közösségen belül, és arra bátoríthatja őket, hogy osszák meg közös aggályaikat és örömeiket, és hogy egyfajta közös felelősségvállalással, együtt nézzenek szembe a mindnyájukat érintő kérdésekkel.

e) Nincs közösség sokféleség nélkül. A valódi közösségben a többség elfogadja a sokféleséget, a kisebbségek pedig úgy tekintenek önmagukra, mint akik az egész integrálódott és elkülöníthetetlen részei. A sokféleség elfogadása egyfajta összetartozást jelent, és a felelőségek egyenlő arányú megoszlását. Az integrálódott és egymással összefüggésben álló sokféleség távol tarthat a törzsiségtől, és arra bátoríthat, hogy a bizalmatlanságot bizalommal, az elidegenedést közeledéssel, a feszültséget kibéküléssel váltsuk fel. A sokféleség valójában a kizárólagosság kizárása, ami az egyoldalúság, a fundamentalizmus, a rasszizmus, az etnocentrizmus, és mindazon hasonló gonosz forrása, ami megrendíti a közösséget és a társadalom erkölcsi alapjait.

f) Az élet szentségének közös elismerése a közösségépítés kulcsa. Azok az értékek, amelyek a teljességet, az integritást és az élet méltóságát támasztják alá, alkotják minden közösségépítésre irányuló kísérlet vezérelveit. A közösség alapvetően egy erkölcsi és lelki értékek által fenntartott életminőség. Az élet szentsége a vallás **lényegéhez** tartozik. A vallásoknak ezért az élet minden formájával és megnyilvánulásával törődni kellene; az élet

holisztikus látásmódját kellene megerősíteniük, és egy olyan kultúrát kellene támogatniuk, amely egy fenntartható társadalom és ökológiai rendszer kialakításán fáradozik, és tiszteli az életet.

g) Az egyház számára a Krisztus-esemény az új közösség alapja; Krisztusban Isten teljességre, integritásra és méltóságra emeli a teremtést és az emberiséget. Az egyház a közösség paráziában beteljesedő jele. A közösségépítés ezért Isten-adta misszió az egyház számára. Mit jelent a mi Krisztusban való közösségünk a tágabb értelemben vett, felebarátainkkal megosztott közösség számára? A „közösségek közössége” fogalmat, ami az 1980-as évek ökumenikus mozgalma idején született meg, új, világméretű kontextusban kell újra tárgyalni. A közösség keresése az EVT vallások közötti párbeszédének és együttműködésének középpontjában kell, hogy maradjon. Hogy élhetnek a különböző hitű emberek egy közösségben, elfogadva és tiszteletben tartva Isten-adta különbözőségeiket, jogait és kötelezettségeiket? Hogyan tudja az egyház, más vallásokkal együtt, az együttélést nagyobb közösséggé alakítani? A pluralitás az egyházat új missziói öntelmezésre és tevékenységre hívja. Bízom benne, hogy a 2005-ben megrendezésre kerülő Missziói Világkonferencia megfelelően fogja tárgyalni ezt a kritikus kérdést.

A KÖZÖS BIZONYSÁGTÉTEL ÚJ MÓDSZEREINEK FELFEDEZÉSE

A párbeszéd és a közösségépítés együttműködést feltételez. Zűrzavaros világunk a vallásoktól vár útmutatást. Ez a fajta útmutatás nem abból származik, amit a vallások elmondhatnak közösen, hanem amit *megtehetnek*. Vajon a vallások meg tudják fogalmazni az emberiségről alkotott olyan közös látásmódjukat, ami képessé tesz őket arra, hogy szemléletmóddal és tartalommal töltsük meg közös bizonyoságtételüket? Realisztikusnak kell lennünk. Egyértelműen ki kell mondanunk, mi az, amit közösen meg tudunk valósítani, és mi az, amit nem. A párbeszédnek meg kellene erősítenie, és el kellene mélyítenie mindazt, ami összeköti a vallásokat. Nem egymással szembeállító megközelítés, hanem egymás kölcsönös megértése és tiszteletben tartása szellemében kellene azonosítania az egymástól elválasztó kérdéseket. A válaszadó, bűnbánó és védekező magatartás sosem fog a vallásoknak hitelességet adni. A vallásoknak cselekvővé kell válniuk. A jelenlegi világ összetettsége és polarizációja arra sürgeti a vallásokat, hogy a fogalmi eltéréseken túllépve a lényegi kérdéseket érintő tevékeny átalakulásra fordítsák figyelmüket. Hiszem, hogy a vallások legnagyobb felelőssége abban áll, hogy megvitassák azokat a területeket és kérdéseket, amelyek a társadalom életét irányító alapvető értékeket és irányelveket érintik. Három konkrét területre szeretnék rámutatni, ahol a szervezett és hatékony vallások közötti együttműködés nélkülözhetetlen.

1. Az átalakuló és integráló vallásos oktatás

A többvallású társadalmakban a vallásos oktatás központi jelentőségű. Felerősítheti és gátolhatja az együttélést és a közös bizonyoságtétel képességét. A pluralitás kihívást és lehetőséget jelent a vallások közötti tanulásra. Ehhez nem helyi vallási oktatásra van szükség, olyanra,

amely kritikusan nyílt a környezetével szemben. Az ilyen jellegű oktatás eléréséhez a fennálló oktatási rendszer reformjára van szükség, a vallásos oktatásnak pedig fontosabbá és az aktuális és kontextusoktól függőbbé kell válnia. A különböző vallások oktatásáról alkotott nézetei eltérőek, abban viszont egyetértenek, hogy alapvető célja a lelki növekedés és az erkölcs kialakítása. A következő perspektívák segíthetnek a vallásoknak abban, hogy újra szervezzék a vallásoktatást a pluralista társadalmakban.

a) Az oktatás elsődleges célja, hogy pontos, objektív és átfogó tudást adjon át a vallásokról, azok valós mivoltában, és nem úgy, ahogy mi látjuk őket. Egymás ismerete segít megszüntetni az olyan kölcsönös féltelmeket, megközelítéseket és meg gondolásokat, amelyek a másikkal szembeni fanatikus és érzéketlen magatartást erősítik. A közöny előítéletekhez és félreértésekhez vezet, míg az egymásról szerzett tudás kölcsönös magabiztosságot eredményez. A vallásos oktatás hatékony eszköz lehet kapcsolatok fenntartásához, barátságok ápolásához és a közös felelősségtudat kialakításához.

b) A vallásos oktatásnak támogatnia kell a különbözőségeken alapuló kultúrát a kizárólagosság és a szélsőségesesség elleni harccal. Ez a folyamat egyrészt a közös értékek felfedezése és megerősítése, valamint a közös aggályok meghatározása révén válik lehetővé, másrésztől az ember sajátosságának újbóli felfedezése és megerősítése révén. Olyan oktatási rendszer és oktatási rendelkezések kialakítását kell célul tűznünk ki, ahol a sajátosság és a pluralitás kreatív összhangban vannak egymással.

c) A vallásos oktatásnak a közösségépítést kell munkálnia. Ebben az összefüggésben a másik különbözőségének tiszteletben tartása, az olyan kizárólagos állítások elkerülése, melyek megkérdőjelezik a másik legitimitását, valamint a kommunikációra és a tanulásra való biztonságos környezet megteremtése a lényegesek. Az oktatás ilyen nyílt és dinamikus folyamata jelentősen hozzájárul majd a közösség elmélyítéséhez.

d) A vallásoknak a holisztikus oktatási rendszer és szemlélet megteremtésén kell fáradozniuk. Minden vallás sajátosságának tiszteletben tartása mellett ennek a megközelítésnek egy olyan tanulási folyamat kialakítására kell törekedni, ami átfogó és interaktív. A vallás felszabadító, megújító és átalakító erő, de elnyomó erővé is válhat. Az oktatás hatalmas eszköz, amelyet mindkét célra fel lehet használni. A vallások felszólítást kaptak arra, hogy a vallásos oktatást az átalakítás és integrálás folyamatává tegyék.

2. A vallás a gyógyítás és a megbocsátás szolgálatában

Az emberiség és a teremtés a megtörtésgtől, a töredékességtől és a polarizáltságtól szenved. Gyógyulásra, egységre és megbocsátásra van szükségük. A vallás, ami néha megosztottságot és szembenállást szolgálja, arra hivatott el, hogy – természetéhez és elhívásához híven és engedelmesen – a gyógyítás és a megbocsátás eszköze legyen. A vallásnak különösen a megtörtésg helyzetében kell bizalomépítő és megbocsátó szerepet betöltenie.

a) A növekvő elidegenedés és szembenállás világában a vallásoknak együtt kell működniük, hogy foglalkozni tudjanak azokkal a helyzetekkel, amelyekben a vallás an-

nak van kitéve, hogy etnikai és politikai feszültségeket teremtsen. Ezek a helyzetek torzítják a vallásról alkotott képet, és megkérdőjelezzik hihetőségét. A vallásoknak segíteniük kell egymást a felmerülő konfliktusok megoldásában. A párbeszéd hatékony védelmező mértékként szolgálhat azáltal, hogy a vallásokat a gyógyítás és a megbocsátás szolgálatára felé vezeti, amire ma sürgősen és nagy szükség van a világban.

b) A közös vélemények és tettek folyamatával a vallások együtt dolgozhatnak azon, hogy a gyógyulás, az egység és az egymással és a teremtéssel való felelős kapcsolódás értékeit támogassa. Lényeges, hogy a vallások saját életükben manifesztálódnak, valamint életéről, szertetéről, megbocsátásról és alázatáról alkotott belső értékekről tesznek bizonyosságot. Keresztyénekként hisszük, hogy Isten megbocsát a világnak Jézus Krisztus által; az egyház pedig a reménység és a megbocsátás szolgálatára hívatott el (2Kor 5,18).

3. Az aktív prófétai szerep felé

Hacsak a vallások nem lépnek fel közösen prófétailag a közös aggályokat okozó kérdésekben, a vallások közötti párbeszéd el fogja veszíteni jelentőségét, és a vallás hihetősége meg fog kérdőjeleződni. A prófétai szerep, minden vallás sajátos jele, arra hívja őket, hogy lépjenek korlátaik és önös érdekeik mögé, és merüljenek el a közös ügy szolgálatában. Az ilyen prófétai szerep feltételezésével a vallások lelki harcban állnak azokkal a sátáni erőkkel szemben, amelyek az emberi élet minden területén folytonosan befolyást próbálnak gyakorolni. Ennek a szerepnek a közös feltételezésével a vallások a „hang nélküliek” hangjává válnak, és azzá az erkölcsi erővé, amely összetartja és a közös jövő felé vezeti a közösségeket. A vallások prófétai szerepe különösen a következő területeken igényel fellépést:

a) A társadalom más alkotóelemeivel együtt a vallásnak egy olyan polgári társadalom kialakításán kell fáradoznia, amelyet lelki és erkölcsi értékek tartanak fenn; egy társadalomén, amely a felelősség és az együttműködés, a jogok és a kötelezettségek, valamint az igazság és a megbízhatóság elvére épül; egy társadalomén, amelyet látható, megbízható és igazságos kormányzat vezet.

b) A vallásos fundamentalizmus, amelyet általánosságban a szekularizációra és arra a kísérletre adott válasznak tartanak, hogy a vallás gyökereihez nyúljunk vissza, a vallás legnagyobb ellenségévé és korunk legveszélyesebb erejévé vált. Potenciálisan minden vallás magában foglal fundamentalista elemeket. A fundamentalizmus leküzdése, különösképpen annak militáns megnyilvánulása, minden vallásban sürgős és első számú prioritást élvez.

c) A vallás békét teremt; elhívásánál fogva az igazságosságot is népszerűsíti. A vallás ezért nem lehet passzív az igazságosság és a béke kérdéseivel szemben. Ezek olyan egyetemes értékek, amelyek vallási, nemzeti, osztályi és faji kategóriákon felülemelkedve is érvényesek. Az elnyomottak védelmével a vallások nemcsak az emberi jogokat védik, hanem a vallás hihetőségét és jelentőségét is. Az igazságossággal a békéért való harc valóban a vallások egyik legfontosabb feladata.

d) A megelőzés a vallás prófétai szerepének egy másik fontos dimenziója. A tudatosság kiépítése, a figyelemmel kíséret és a másokért való kiállás révén a vallásoknak a

vallás rossz használatának megelőzésén kell. hogy fáradozzanak, ami számos olyan tragédia és konfliktus legfőbb okává vált, ami számos közösséget és régiót érintett.

e) Az erőszak korunk társadalmának egyik leginkább nyugtalanító jellemvonásává vált. Ennek az erőszaknak a döntő részét a szekularizáció és a globalizáció ellenesség kelti. Minden vallásban akadtak olyanok, akik örömmel fogadták ezeket a fogalmakat, mások undorodtak tőlük. A vallást gyakran használják az erőszak igazolásául. Az erőszak félelmetesebbé válik, ha legitimitása a vallásban gyökerezik. A vallások középpontjában az erőszak ellenesség áll. Ezért el kell távolítanunk az erőszak okainak még a gyökerét is, azáltal, hogy az életet, a méltóságot és az igazságot hangsúlyozzuk, és hogy egy globális békén alapuló kultúráért munkálkodunk. Ilyen módon a vallások közösen tehetnek vallást a világnak.

A MÁS VALLÁSOKKAL FOLYTATOTT PÁRBESZÉD: ÖKUMENIKUS PRIORITÁS

Az egyházak, a társadalmak és a vallások életét érintő új globális fejleményekre és a kibontakozó eseményekre adott válaszul az elmúlt néhány évben az EVT újból hangsúlyt fektetett a párbeszédre. Meggyőződésem, hogy amint folytatjuk az EVT struktúráinak újraértékelését, és felkészülünk a 21. század új ökumenikus kihívásaira, a más vallásokkal folytatott párbeszédnek, kapcsolatoknak és együttműködésnek az EVT ökumenikus biztonyságtételének egyik fő prioritását kell képeznie. A következő megfigyeléseket szeretném tenni ennek a célnak az eléréséhez.

1. Az EVT-nek, több mint 50 év gazdag tapasztalatával a másokért való kiállás hatékony eszközévé kell válnia, amely a vallásokkal közösen képzelhető el. Ebben az összefüggésben az EVT feladata kétirányú: hogy megerősítse a vallások közötti kétoldalú és többoldalú párbeszédet globális szinten; és hogy hasonló tevékenységeket indítványozzon, mozdítson elő és támogasson regionális és nemzeti szinten. Sok egyház, nem kormányzati szervezet, más vallások vezető testületei, sőt néhány kormány is vár ilyen irányú kezdeményezéseket az EVT-től. A vallások közötti párbeszéd és együttműködés az EVT ökumenikus elhívásának szerves része.

2. Az ökumenikus mozgalom kritikusan kell, hogy reflektáljon a vallási pluralitás egyházi és missziói tartalmára. A Hit és Egyházszervezet „Az egyház természete és célja” és „Teológiai antropológia” tanulmányai, a 2005-ben megrendezésre kerülő Missziói Világkonferencia témája, „A Krisztusban megbékítésre és gyógyításra elhívott közösségek”, „Az erőszak legyőzésének évtizede”, valamint a „Törődés az Élettel”, mely az EVT egyik központi munkaprogramja, amit a Hararei nagygyűlés után tett magáévá, mind jelentősen hozzájárulnak majd ehhez a folyamathoz.

3. A vallások közötti párbeszédet tilos politikai tárgyalások végső megoldásaként vagy kizárólag vészhelyzetekben alkalmazni. A teológiai párbeszédnek saját integritással, napirenddel és módszertannal kell rendelkeznie. Az EVT minőséget és útmutatást kell, hogy adjon a folyton bővülő vallások közötti tevékenységekhez. Ebben az összefüggésben és az elmúlt néhány évben szer-

zett tapasztalataink fényében a következő pontoknak kell kitüntetett figyelmet szentelnünk: a párbeszéd napirendjének tilos ismételnie önmagát; a vallások életét, valamint a vallás és a társadalom kapcsolatát érintő, konkrét helyzetekre vonatkozó időbeli, kritikai, sőt még ellentmondásos kérdéseket is tartalmaznia kell; a fontos vezetők, teológusok és laikusok aktív részvételével, szerves együttműködésben a párbeszéd iránt érdeklődő vallásos intézményekkel és közszerelőkkel, az EVT-nek a vallások közötti kezdeményezéseket hatékonyabbá, szervezettebbé és átfogóbbá kell tennie; a vallások közötti párbeszédnek nem egyszeri eseménynek kell lennie; az EVT globális napirendjének és ökumenikus bizonyásgtételének állandó részévé kell, hogy váljon.

4. A keresztyén oktatás a többvallású társadalmakban az EVT fő prioritása kell, hogy maradjon. Az a gazdag élménytár, amire az EVT az elmúlt évtizedben szert tett, segíteni fogja az egyházakat abban, hogy felhívja a keresztyének figyelmét arra, egy keresztyénnek hogyan kellene megerősítenie identitását a mások felé való nyitottságban, és az egyházaknak hogyan kellene azonosítani a hatékony tanítás új modelljeit és módszertanát a pluralista környezetben. Különös figyelmet kellene fordítani arra a vallások közötti dimenzióra, amelyben az egyházak abbéli folyamatosan zajló kísérlete megnyilvánul, hogy újra meghatározzák a teológiai oktatás és a lelkészképzés természetét és szerepét a pluralista társadalmakban.

5. A globális változások hatására az egyházak elkezdtek több időt és energiát fordítani a vallások közötti párbeszédre, ami ezáltal az egyházak ökumenikus napirendjének előterébe került. Az érdeklődés a párbeszéd iránt olyan élénk, különösen néhány régióban, hogy néhányan a felekezeti ökumenizmus helyett vallások közötti ökumenizmusról beszélnek. Ebben a tekintetben két pont érdemel figyelmet: elsőként az, hogy legtöbb egyházunk nem áll készen a vallások közötti párbeszédben való részvételre, sem arra, hogy szembenézzon a pluralitás konkrét kihatásaival a gyülekezet életére helyi szinten. Szemináriumok és egyéb kezdeményezések révén ezért nagy az egyházak felelőssége, hogy egyértelmű útmutatást adjanak híveiknek, akik naponkénti párbeszédben állnak a körülöttük élőkkel. Az EVT segítheti az egyházakat ebben a folyamatban. Másrésztől egyházainknak – amennyire csak lehetséges – el kell kerülniük, hogy ellentmondásos, elkülönült és szelektív vallások közötti tevékenységekben vegyenek részt, akár helyi, regionális vagy nemzetközi szinten. Ilyen esetekben a helyi egyházakkal, valamint a nemzeti és regionális ökumenikus szervezetekkel, vagy az EVT-vel való egyeztetés fontos az összefüggő és hatékony keresztyén együttműködés biztosításához.

A JÖVŐ FELE

Egy olyan világban, amelyben nő a reménytelenség és pusztulnak az erkölcsi és a lelki értékek, a vallásokat sürgetik, hogy vegyenek részt az önértékelés és az öntisztulás kritikus folyamatában, azért, hogy átalakítsák a vallás ambivalens szerepét. A vallásokat arra hívják, hogy fogalmazzák meg közös értékeiket, és újítsák meg korábbi közös kinyilatkoztatásaikat és elkötelezettségeiket azáltal, hogy erkölcsi alapot biztosítanak a globális rendnek és kormányzatnak, és egyértelmű jövőképet az igazságos

és fenntartható világról. Minden olyan vallás, amely hatalomra tör, elveszti létjogosultságát. Isten az emberiség és a teremtés tulajdonosa, védelmezője, fenntartója és kibékítője. A vallás Isten egyetemes tervének szolgálatában és ügyében kell, hogy álljon.

A más hitű emberekkel való együttélés, kölcsönhatás és közös munka kockázatos, mégis reményteljes folyamat. A keresztyének szinkretizmustól és az evangéliumnak hátat fordítástól való félelme mindig velünk lesz, és továbbra is kétértelműségek és bizonytalanságok vesznek majd körül. Továbbá előfordulhat, hogy sok kérdésben nem érünk el közös perspektívát; a párbeszéd mégis visszafordíthatatlan folyamat. Ezért vállalnunk kell azt a kihívást, hogy hitünk megélését és Krisztus hirdetését felelősségteljesen és hűen visszük véghez pluralista közösségekben. Azt a lehetőséget is meg kell ragadnunk, hogy komolyan és bátran folytassunk párbeszédet és tegyünk bizonyásgot más hitű emberekkel. **Ökumenikus Víziónk** arra emlékeztet bennünket, hogy „Megvalljuk újra azon megbízatásunkat, amely által itt és most felismerhetővé válik, mire hívatott el Isten népe”. Hitünkéről alkotott kijelentéseink és meggyőződéseink különbözőek. Közös eredetünk, közös emberi mivoltunk, közös célunk mégis arra készít bennünket, hogy együtt járjunk „az úton” Isten jövője felé. Ezért – mint keresztyének – lépünk kapcsolatba élő hitű emberekkel a közös gyökereink, közös igazságaink, közös elhívásunk felfedezésével és újra felfedezésével járt úton. Lépünk kapcsolatba más vallásokkal a megújulás és az átalakulás kreatív folyamatában az egész emberiség és a teremtés eszkatológiai beteljesedése és kibékítése felé.

I. ARAM
katolikosz
(Libanon)

(Fordította: Majoros Szidónia)

INHALT DER NUMMER 2004/1

REDE UNS AN, HERR! József Börzsönyi: Die Herrschaft wird auf seiner Schulter sein – **LEHRE UNS, HERR!** Ferenc Beran: Die Fragen der ethischen Unter-richt; József Steinbach: Die Ereignisse und Probleme der ungarischen reformierten Homiletik zwischen 1972 und 2002 – **AUSSCHAU I.** Aram Katholikos: Der Dialog unter den Religionen: eine ständige ökumenische Aufgabe (*Bericht des Vorsitzenden der Zentralausschusses von WCC*); Die Stellungnahme der Zentralenausschusses von WCC über der europäischen Lage – 2003; Die Kirche von jedermann und die Kirche für jedermann; Kenneth D. Kaunda: Wir alle sind ein, die Kinder des einen Gottes – unseres Schöpfers; Zoltán Bóna: Siehe, ih habe die eine geöffnete Tür gegeben, die kann von niemandem zugesperrt werden... (*Bericht über die 12. Generalversammlung der KEK – Trondheim, 25. Juni-2. Juli 2003*); Mihály Márkus: Im Licht von Jahreswenden (*Präsidenten-Bericht auf der Generalversammlung vom 2003 des Ungarischen Ökumenischen Rates*) – **RUND-SVHAU** Ottó Pecsuk: Der „neu-entdeckte“ Apostel Paulus (*John J. Gager: Reinventing Paul*); Előd Szabó: Was passierte in den VII-IX. Jahrhunderten (*Heribert Illig: Die ausgefundene Mittelalter*); Péter Szentpétery: Reformation und Katholizismus (*Festschrift für Gottfried Maron zum 75. Geburtstag*); Olivér Szébeni: Die immer grösser werdende Gewalt und die Weltreligionem (*The Ecumenical Review, Vol.55.Nr.2*)

Az Egyházak Világtanácsa Központi Bizottságának állásfoglalása az európai helyzetről – 2003

Háttér

Az elmúlt években jelentős változásokat figyelhettünk meg az egész európai kontinensen. Különösen is fontos, hogy az Egyházak Világtanácsa Központi Bizottságának egy évvel ezelőtti ülése óta döntés született, hogy bővíti az Európai Uniót tíz taggal, és ehhez kapcsolódóan megfogalmazzák egy új európai alkotmány-tervezetet.

Európa sokszínű, folyamatosan fejlődő világrész, melyet sokféle földrajzi, gazdasági és vallási tényező határoz meg. A XX. század utolsó éveiben történelmének legdrámább eseményeit élte át. 1989 után forradalmak söpörtek végig Közép- és Kelet-Európán, és milliók szabadultak fel a gyakran erőszakos rezsimek elnyomásából. Az utolsó évtized emlékezetes eseményei a Jalta óta szétszakított Európa végét jelentették, és felkeltették a reményt, hogy létrejöhet egy új, nyitott közösség, amely magába foglal mindenkit az Északi-tengertől a Kaszpi-tengerig és azon is túl. A földrész sorsára nézve meghatározó tényező lesz a 2004-es bővítés kelet és dél felé, a NATO növekedése, és a Konventnek az Európa jövőjéről szóló megbeszélése után az új európai alkotmányra tett javaslata.

Az Egyházak Világtanácsa Központi Bizottsága, 2003. augusztus 26. és szeptember 2. között, Genfben tartott tanácskozáson megfogalmazta, hogy az európai kontinens gyors és alapvető változásokon megy keresztül. A Központi Bizottság 1992. augusztus 21. és 28. között hozott legutóbbi határozatot Európával kapcsolatban. Ebben a Központi Bizottság

- felhívta a tagegyházak figyelmét egy átfogó európai egység lehetőségére és szükségességére;
- elismerte, hogy az Európai Közösség ért el eredményeket a térségek egyensúlyának helyreállításában, a szegénység elleni harcban és a szociális jogok tágabb körben való érvényesítésében;
- megerősítette, hogy szükséges felszólalni, és tárgyalásokat folytatni más európai államokkal, és a világ többi részével a szegénységről, a gazdasági igazságtalanságról, a menekültek, emigránsok és politikai menekülőket igénylők ügyében, a rasszizmusról, idegengyűlöletről, antiszemitizmusról, a környezetről és a velük való kapcsolatáról;
- felhívta a figyelmet a brüsszeli és strasbourgi ökumenikus intézmények létre és arra az erőforrásra és szakértelmre, amit ezek az egyházaknak jelenthetnének;
- elismeréssel nyilatkozott az *Európai Egyházak Konferenciája* szerepéről, és szorosabb együttműködést javasolt az *Egyház és Társadalom Európai Ökumenikus Bizottság*, az *EEK* és az *Egyházak Világtanácsa* között az Európai Unió ügyében és annak világméretű kihatásaival kapcsolatban.

Az ökumenikus mozgalom és a tagegyházak fenntartásai az európai intézményekkel szemben nem változtak az EVT Központi Bizottságának 1992-es határozata óta. A legtöbb kérdéssel elsősorban az ökumenikus mozgalom európai szereplői foglalkoznak, mint például az Európai Egyházak Konferenciája az európai integráció, a gazdasági ügyek, a demokrácia, az emberi jogok, a

bioetika és a vallásszabadság kérdéseivel. Vagy az *Euro-diaconia* gazdasági és szociális kérdésekkel; az *Egyházi Bizottság az Európai Emigránsokért* a menekültek, az emigránsok és a nemzeti kisebbségek ügyével; vagy az *Aprodev* a fejlesztési irányvonalakkal. Az EVT abban látja feladatát, hogy együttműködik az európai ökumenikus szervezetekkel: hangoztatja az egész világot érintő kérdéseket, szükség esetén támogatást nyújt, és a közös érdekeket érintő ügyekben kész az összefogásra.

A tizenegy évvel ezelőtti határozat óta alapvető változások történtek az Európai Unión belül és kívül is. Régi határok tűntek el, és újak keletkeztek.

Az Európai Unió három új, gazdaságilag erős, és hálózattal rendelkező taggal bővült, így a tagállamok száma tizenötöre emelkedett. A tizenöt tag közül tizenkettő bevezette a közös fizetőeszközt, az eurót. Fokozatosan kialakult a közös kül- és biztonságpolitika, ezen belül pedig felállították a Gyorsreagálási Haderőt, okulva a régi Jugoszláviával kapcsolatos tapasztalatokból. Az Európa-tanács Koppenhágában tartott, 2002. decemberi ülése után belépési nyilatkozatot írtak alá tíz közép- és kelet-európai, illetve dél-európai országgal, amelyek 2004-ben az EU tagjai lesznek.

Az Európa Jövőjéről tartott Konvent a bővítés okán 2003. júniusában előterjesztette az új alkotmány tervezetét. Az 51. cikkelyben az eddigiektől eltérő módon határozták meg az egyházak szerepét az EU-ban: „Az Unió a tagállamokban működő egyházak, vallásos egyesületek vagy közösségek státuszát tiszteletben tartja, és nem fogja károsan befolyásolni”. ... „Az Unió ugyanígy tiszteletben tartja a filozófiai és felekezeten kívüli szervezetek státuszát is”. ... „Az Unió elismeri ezeknek az egyházaknak az identitását és különleges szerepét, és nyílt, átlátható és rendszeres párbeszédet kíván folytatni velük”.

Az Európai Unió együttműködést kezdeményezett szomszédaival és a világ többi részével is. A „barcelona-i folyamat”-ban észrevehető volt az egyre szorosabb együttműködés a Földközi-tengertől délre és keletre eső országokkal. Egyrészt az Európai Közösséget létrehozó szerződés, másrészt a Georgetown Megállapodás, amely létrehozta az Afrikai, Karibi és a Csendes-óceáni Államok Csoportját (ACP – *Group of African, Caribbean and Pacific States*). 2000. júniusában együtt írták alá a Cotonou Együttműködési Megállapodást Beninben, amely a régi Loméi Egyezmény helyébe lépett. Többek között ebben kötelezték el magukat, hogy együtt küzdenek a szegénység eltörléséért és a fenntartható fejlődésért.

A kontinensen jelentős társadalmi és gazdasági változások mentek végbe mind az EU-n belül, mind azon kívül. A Szovjetunió sok utódállamában az elmúlt 15 év alatt jelentősen csökkent a GDP. A nyugat-európai társadalombiztosítási rendszereknek problémát okoz a népesség előregedése és a változó gazdasági feltételek. Előfordulhat, hogy a Közös Agrárpolitika, amely még mindig az EU költségvetésének legnagyobb részét teszi ki, társadalmilag, financiálisan, környezetvédelmi szempontból és a világerdekek miatt tarthatatlanná válik.

1992 óta számos szubregionális együttműködés alakult ki, mint például a Balti-tengeri Államok Tanácsa, a Barents Európai és Északi-sarkkörü Tanács és a Független Államok Közössége (CIS – *Commonwealth of Independent States*), melyek elősegítették az európai integrációt. Az emberi és kisebbségi jogok, a demokrácia, a törvényi szabályozás és a civil társadalom fejlesztésének ügyében különösen sokat jelentettek az átfogó európai intézmények, az Európatanács és az OSCE (*Organisation for Security and Cooperation in Europe*), az Európai Biztonsági és Együttműködési Szervezet (EBESZ).

Megváltozott a hidegháborúból megmaradt katonai szövetség, a NATO is. Kifejlesztette krízis-intervencióerőit, lebonyolította első területén kívüli hadműveleteit Koszovóban és Afganisztánban, együttműködési megállapodást kötött Oroszországgal, és közép- és kelet-európai államokkal bővítette tagságát. Ennek ellenére az elmúlt két évben nőtt az Egyesült Államok és az európai tagállamok közötti ellentét az alapvető biztonsági kérdésekben – mint például a megelőző csapás, a nemzetközi törvénykezés, az ENSZ szerepe, és a tömegpusztító fegyverek fenyegetése elleni fellépés.

Az elmúlt tíz évben fejlődést mutattak az európai intézményekhez kapcsolódó ökumenikus szervek. Fontos esemény volt például a brüsszeli székhelyű EECCS (European Ecumenical Commission for Church and Society – *Egyház és Társadalom Európai Ökumenikus Bizottság*) és az *Európai Egyházak Konferenciája* összehívása, és a szorosabb munkakapcsolat kialakulása köztük és a római katolikus COMECE (*Az Európai Közösség Püspöki Konferenciájának Bizottsága*). Az ökumenikus közhangulat jól kifejeződik a Charta Oecumenica-ban, amely alapot biztosít a további egyházak közötti együttműködésre helyi, országos és európai szinten.

Európa vallási és ökumenikus viszonyai sokféleséget és összetettséget mutatnak, és a vallások pluralizmust mind az egyházaknak, mind a társadalmaknak tiszteletben kell tartani. A vallásos kötődéssel rendelkezők nagy többsége keresztyén: katolikus, ortodox vagy protestáns. Számottevő őslakos iszlám közösséget a Balkánon találunk, a Kaukázus térségében és Oroszország más részein, a bevándorlók számos más vallási csoportjával együtt. A vallási hovatartozás bizonyos mértékig összefügg a földrajzi elhelyezkedéssel, és meghatározó szerepet játszik a kulturális és társadalmi fejlődésben. A vallásgyakorlat mélysége változatos képet mutat. Nyugat-Európában a történelmi egyházak tagsága csökken, míg a déli diaszpóra egyházak és a hit újabb kifejezési formái egyre inkább gyökeret vernek. Közép- és Kelet-Európában sok egyház élt át lelki és anyagi megújulást az elmúlt évtizedben, megszabadulva a kommunista üldözéstől.

A vallások közötti és az ökumenikus kapcsolatok egyaránt összetettek. Néhol az egyházak önazonosságának része az ökumenicitás, máshol viszont összeütközés tapasztalható egyházak és vallásos közösségek között. Több országban az jellemezte ezt az időszakot, hogy az egyházak és a vallás visszatért a „közéletbe” és újra fontos politikai és társadalmi tényező lett. Az egyházakat bevonták az Európát fejlesztő folyamatokba. A keresztyénség szerves része az európai történelemnek, de fel kell ismerni az egyházak és vallási közösségek, beleértve a judaizmus és az iszlám szerepét és felelősségét is.

Az elmúlt időszak jelentőségére tekintettel az EVT tagegyházaknak gondolkodniuk kell az európai előrehaladásról, és részt kell abban venniük.

Az EVT legfontosabb kérdései

Az EVT irányelvei alapvetően négy olyan területre mutatnak rá, melyekben Európa más világrészekkel érintkezik – az európai egységet formáló értékek, az integráció folyamata Európában, az egész világot alkotó szomszédokkal egyensúlyban levő Európa, és Európa szerepe a béke és a biztonság megteremtésében. Az EVT irányelveinek érvényesítése csak az európai ökumenikus szervezetekkel szoros együttműködésben lehetséges.

A) Az egyházak és az európai egységet formáló értékek

Az elmúlt évszázadban Európában addig ismeretlen mértékben lángoltak fel forradalmak és felkelések. Milliók pusztultak el háborúkban, és a kommunista és náci rezsimiek koncentrációs táboraiban és gulágjaiban. Az új európai egység eszméje az erőszak és az összecsapások között született meg, abban a reményben, hogy a béke és a demokrácia megvalósítható az egész kontinensen. Az új Európa a háború utáni korszak rendkívüli társadalmi, politikai és alkotó erőinek metszéspontjába került. Az egyházaknak és más vallásos intézményeknek továbbra is megmaradt a központi felelőssége a kontinens történelmi eseményeiben.

Az európai történelem közelmúltjából megtanultuk, hogy az európai egység eszméje és sikere, illetve a béke nem csak a piacgazdaságon múlik. Az embereket és a társadalmakat legalább annyira alakítják a hitelvek és eszmék, mint az üzlet és a kereskedelem. Európában ma nagyobb szükség van „szívre és lélekre”, a lelkeség és az értékek újrafelfedezésére, mint valaha. A történelem folyamán viszont az egyházak sajnos gyakran nacionalista irányvonalak hordozói és konfliktusok kirobbantói voltak. Az egyházaknak a társadalom javára mozgósítaniuk kell gyógyító és békéltető erejüket, és fel kell fedezniük belső erőforrásaikat, amely által bizonyosságot tehetnek az Európa számára előremutató új reménységről. Fontos, hogy az EVT tagegyházai ragaszkodjanak ahhoz az elvhez, hogy az egyházak és a vallási közösségek a kultúra és az önazonosság hordozói, és elengedhetetlenek Európa etikai és morális alapjának megteremtéséhez, illetve igyekezzenek elérni, hogy az európai intézmények elismert tárgyalópartnerei legyenek.

B) Európai integráció: egy mélyebb kapcsolatokon alapuló és kiterjedtebb Európa felé haladunk

Az EVT és az ökumenikus mozgalom számára az európai integráció kérdéseiben az Európatanács és az Európai Biztonsági és Együttműködési Szervezet az elsődleges kapcsolat, hiszen ezek a legátfogóbb európai intézmények, amelyeknek feladata, hogy az egyházak számára fontos kérdésekkel foglalkozzanak.

Az Európai Unió alapítói egyetértettek abban, hogy közösen és nem egyedül kell megoldást találni a problémákra és nézeteltérésekre. A közös problémák megoldásában és a közös feladatok elvégzésében szerzett multilaterális tapasztalatok – a politikai kompromisszum gyakorlata – hozták létre a multilaterális együttműködés politikai modelljét.

Európa majdnem egész története során megosztott volt, azonban a közelmúlt politikai változásai az integráció és az egység felé mutatnak, és felvillantják az Izlandtól a Kaukázusig terjedő, békés, demokratikus és igazságos Európa lehetőségét. Az egyházak is támogatják a társadalmi és gazdasági igazságosságra épülő politikai útkeresést, amelynek célja a kölcsönösen egymástól függő tagokból álló Európa kialakítása.

A történelmi megosztottság és a feladatok egy része így is megmarad. A társadalmi változások eredményeképpen viszont újabb kihívások is felütik a fejüket, vagy kerülnek előtérbe, mint például a fajgyűlölet, etnikai villogások és az emberkereskedelem. Az újabb országok belépése az Európai Unióba együtt jár azzal, hogy szomszédos országok között új határok jönnek létre. Az átköltözők be nem fogadása újabb falakat emelhet emberek között. Az európai integráció sikere és komolysága több tényezőtől is függ, beleértve a földrajzi, gazdasági, történelmi, kulturális viszonyokat – és a vallást is.

Az EVT tagegyházainak támogatniuk kellene egy nyitott, kibővített Európa gondolatát, ahol az egység alapja a történelmi, kulturális és hitbeli különbségek tisztelete. Az európai egységnek a kultúrák és civilizációk új, és mélyebb találkozásán kell felépülnie, az egyházak pedig ebben főszerepet kapnak. Ezért lényeges és örömdetes az Európai Uniónak az a döntése, miszerint a bővítés következő fázisában szerepelniének olyan ortodox többségű országok is, mint Románia és Bulgária. Hasonlóan figyelmet érdemelniének a Balkán nyugati térségében lévő országok, hogy a közelmúlt súlyos ellentétein és az instabilitáson felülkerekedjünk.

A széles körű európai integrációban komolyan kell venni Oroszország és a többi FÁK országok, illetve Törökország szerepét is. Ezek az országok eddig is jelentős politikai és kulturális erőt képviseltek Európában, és ez a jövőben is így lesz.

Az egyházak sem vonhatják ki magukat az európai egyetértés és együttműködés elmélyítésének folyamatából. A kontinens kulturális és vallási megosztottsága továbbra is kifejti hatását, amit nem lehet figyelmen kívül hagyni az integráció során. A keleti-bizánci és a nyugati-latin/az ortodox és a katolikus, később pedig a protestáns egyházszakadás jelzik az elemi szétszakítottságot az európai történelemben, és az európai identitás torzulását. Az Európai Unió fokozatos bővítése eddig párhuzamosan haladt a nyugati keresztyénység történelmi területével. Az egyházaknak új módszereket kell találniuk, hogy hidat verhessenek a megosztott térben és emlékezetben, és új felfogást alakíthassanak ki, olyan eszközökkel, mint például a nyílt párbeszéd az eltérő értékrendszerekről.

C) Az egész világot alkotó szomszédjaival egyensúlyban lévő Európa

A globalizáció következményeképpen Európa biztonsága és jövője csak a világ többi részével való egyetértésben képelhető el. Ezért Európának a saját érdekében a következő hosszútávú irányelveket kell követnie: szabad és tisztességes kereskedelem, fejlődés támogatása, sokoldalú együttműködés a társadalmi igazságosságért, fenntartható fejlődés és egészséges környezet, emberi jogok, közegészségügy, leszerelés.

Európa kapcsolatát a tőle délre fekvő államokkal a múltban az imperializmus és a gyarmati viszonyok határozták meg, amelyek még most is befolyással vannak a fejlődés és kereskedelemmel kapcsolatos EU irányelvekre. Ettől függetlenül a gyarmatosításban csak egyes tagállamok vettek részt, akik a kibővített EU-ban kisebbségbe kerülnek. Ez lehetőséget teremt arra, hogy Európa átértékelje a világban betöltött szerepét, amihez az egyházak jelentősen hozzájárulhatnak.

Jóllehet a fejlesztéshez szükséges együttműködés tekintetében az EU intézmények bőségesen szolgálnak kidolgozott irányelvekkel, a magasröptű célok gyakorlati megvalósítása még sok kívánnivalót hagy maga után. Az egyik legfontosabb kérdés, hogy nincs összeegyeztetve a szegénység felszámolásának célja és a kereskedelem, mezőgazdaság, halászat és külpolitika célkitűzései. A zavart súlyosbítja a tagországokon belüli és azok közötti ellenérdekeltség, illetve az EU stratégiák kidolgozásának összetett folyamata.

Az ACP és az EU közötti Loméi Egyezmény összekapcsolta a fejlesztési együttműködést a nem kölcsönös kereskedelmi megállapodásokkal. A kereskedelmi liberalizációs irányelvek hatása alatt, melyeket a World Trade Organisation szabott meg, a fenti kombinációt feloldották a Cotonou Kereskedelmi Egyezményben, amelynek célja röviden az, hogy biztosítsa a szabad kereskedelem feltételeit. Jóllehet az úgynevezett legkevésbé fejlett országok még mindig megválaszthatják, hogy mivel kereskednek (a „bármit, csak fegyvert nem” elv betartásával), a nem kölcsönös kereskedelmi kapcsolatokat többé már nem szerződéses keretben működtetik. Az egyenlőtlen felek közötti szabad kereskedelemről általában az erősebb fél híz hasznot, ezért a EVT-nek és tagegyházaiknak meg kell vizsgálniuk a következő években az EU-ACP kereskedelmi megállapodásokat.

Mivel nincs Európában elképzelés és egyetértés egy fenntartható, jövőbeni szociális modellről, nehéz az EU-nak következetes politikát képviselnie a világ többi része felé, és egy határozott, az Egyesült Államoktól eltérő elképzeléssel fordulnia a nemzetközi pénzügyi szervezetek felé. A következetes politika hiánya meglátszik a közvetlen szomszédságon is, hiszen a Földközi-tenger medencéjétől északra tizenkétszer jobban élnek az emberek, mint attól délre. Tovább növelheti a különbséget az, ha az EU ragaszkodik jelenlegi irányvonalához, miszerint szabad kereskedelmet biztosít abban, amiben Európa erős, amiben viszont a partnerállamok viszonylagos előnyt élveznek, ott nem. Ez a szituáció növelni fogja a konfliktus lehetőségét, felborzolja a társadalmi indulatokat és növeli a menekültek számát. Az európai egyházaknak világosan elemezniük és értékelniük kell a helyzetet.

Az elmúlt három évtizedben egyre világosabbá vált, hogy a természeti erőforrások nem állnak korlátlan mennyiségben rendelkezésünkre. Mivel a piaci árak nem követik megfelelő módon, hogy a termékek a fogyasztásukhoz képest korlátozott mennyiségben, és ritkán fordulnak elő. Európában és az OECD világának más részein is rendszeressé vált a pazarló felhasználás, különösen a tüzelőanyagé. Európa jelentősen hozzájárul az üvegházhatást kialakító gázok kibocsátásához, és ezzel a globális felmelegedéshez.

Ez a helyzet a későbbi generációknak fog terhet jelenteni, és a hosszútávú gazdasági konjunktúra lehetőségét csökkenti. Ezen felül világméretű konfliktusok forrása lehet. Ha a jelenlegi európai ipari fogyasztást és termelést kivételként az egész világra, a rendelkezésre álló források tízszeresére lenne szükség. Európa fokozatosan halmozza ökológiai adósságát a többi világrész felé.

A kormányok, miután észlelték az Európába áramló bevándorlás növekedését és a fokozódó idegengyűlöletet, megszigorították a határok ellenőrzését és a menedéktámasz kiadását, és olyan irányelveket követtek, amelyek el-tántorítják a lehetséges menedékjogot keresőket. A hábo-rúk, az emberi jogok megsértése, a szegénység és a re-ményvesztettség – tehát a menedékjogot kérőket és a be-vándorlókat kényszerítő tényezők továbbra is fennállnak. A határok megerősítése és a bevándorlás törvényes lehe-tőségeinek visszaszorítása fellendítette a csempészetet. Az elmúlt években több ezren veszítették életüket azzal pró-bálkozva, hogy átlépjék valamelyik európai határt vagy Európában szálljanak partra, és új hazát vagy menedéket kapjanak. Sokan kényszerülnek szabályokat áthágni és si-ralmas körülményeket elviselni. Ilyen feltételek között könnyen kialakulhat egy újfajta rabszolgaság Európában.

Jóllehet a demográfiai adatok alapján a bevándorlás javára válna Európának, és egyes országok örömmel fogadják a jól-képzett bevándorlókat, az általános hozzáál-lás mégis az egyre szigorúbb bevándorlási és menekült-ügyi irányelvek felé mutat. Az európai kormányok igye-keznek összehangolni a bevándorlási és menekültügyi politikájukat, és ez felhívja az egyházak figyelmét arra, hogy nekik az országos és felekezeti határokon felül-emelkedve kell közös álláspontot kialakítaniuk. A be-vándorlók egyre nagyobb tömegei a vallásközi kapcsola-tok, a faj- és az idegengyűlölet közötti összefüggések és az európai önazonosság széleskörű problémáit vetik fel. Az egyházakat gyakran kéri fel, hogy ne csak az egyes embereknek szolgáljanak, hanem szálljanak szembe a kormányokkal a jövőbeni bevándorlókat és menekülteket érintő kérdésekben.

A faj- és idegengyűlölet, illetve az intolerancia egyéb formái nem ismeretlenek Európában. Az európai egyhá-zaknak kulcsfontosságú szerepe van az egyházon és tár-sadalmon belüli faj-és idegengyűlölet felszámolásában.

1948 óta, amikor az Emberi Jogok Egyetemes Nyilat-kozata kimondta, hogy az emberi jogok „érvényesítésére minden népnek és nemzetnek törekednie kell”, nagy elő-relépés történt az új, nemzetközi, emberjogi normák és célok meghatározásában. Európa is sokat tett érte. Az el-múlt időkben az európai társadalmak egyre összetette-pek lettek, és ez átível a kulturális, politikai, társadalmi és gazdasági szférán is. Ez a fajta gazdagság formálja a hozzáállást, és az emberi és kisebbségi jogok fogalmá-nak és jelentésének új értelmét világítja meg. A global-izáció miatt alapvetően megváltozott az állam és a tár-sadalom jellege, és a fenti törvények és normák egy részét a jelenlegi folyamatok fényében ártértékelésre szorul. Az Európai Unió történelme és tapasztalatai folytán különö-sen is felelős részt venni ebben a vitában és biztosítani az emberi jogok tiszteletben tartását minden tagállamában.

Európa sok mindenben tudná gazdagítani a világ töb-bi részén élő szomszédait. Fontos azonban az is, hogy tan-uljon más társadalmaktól. A történelem folyamán Euró-

pa dominált a világban katonailag, politikailag, gazdasá-gilag, technológiában és az ismeretek továbbadásában. Így alakult ki, hogy a többi világrészen is Európa-köz-pontúan gondolkodtak, és más társadalmakból származó ismereteket nehezen fogadtak el. Csak akkor alakulhat ki kiegyensúlyozott kapcsolat más régiókkal, ha kölcsönö-sen támaszkodnak egymás ismereteire. Ennek a kialakí-tásában az európai egyházaknak fontos szerepe van.

D) Európa és biztonság

Már elég régóta képezi az európai biztonságpolitika fő szempontját a katonai erőegyensúly, az atomfegyverek és a hatalmi politika kérdése. Jóllehet ezektől nem lehet eltekinteni, mára annyiban változott a helyzet, hogy a nemzetbiztonság hagyományos területein túl sokkal szé-lesebb körben kell tárgyalásokat és kutatásokat folytatni, beleértve az egész emberiség biztonságának kérdését is. Az EU nyilvánvalóan igyekszik a biztonságot nagyobb távlatokból szemlélni, megerősíteni a konfliktusokat megelőzni kívánó politikai akaratot, és növelni a krízis-intervenciós és békefenntartó erőket.

Az EU egyeztetett kül- és biztonságpolitikája az éles helyzetekben nem bizonyult elég hatékonynak az egyes tagok nézeteinek képviselésében. Az EU-nak nem sike-rült egységes irányelvet képviselnie a 2003-s iraki hábo-rú idején, és ezért az Egyesült Államok számára nyitva állt a lehetőség, hogy egyedül határozza meg az irányvo-nalat.

Felmerül annak a veszélye is, hogy az EU egységes kül- és biztonságpolitikája által kialakított haderők me-gerősítik a kontinens katonai jellegét, de nem fejlesztik a polgári oldalt. Sőt, mi több, az EU tagok nem értenek egyet abban a kérdésben, hogy a katonai erőket mozgósító lépésekhez szükséges-e az ENSZ felhatalmazása. Az Irak elleni törvénytelen háborúra hivatkozva, ami prece-densként szolgálhat a későbbiekben, az EVT felszólítja tagegyházait, hogy kormányaiktól kérjenek egyértelmű állásfoglalást a nemzetközi törvénykezés ezen alapelvét illetően.

Az egységes európai védelmi rendszer legelső gondo-latát soha nem valósították meg. Ma már a legtöbb EU-tag egyben NATO-tag is. A kisebbség viszont ragaszkodik katonai semlegességéhez. Az új közép- és kelet-eu-rópai tagok szuverenitásuk megőrzéséhez a NATO-tag-ságot választották. Ez komoly anyagi terhet ró viszony-lag gyenge gazdaságokra, és megkívánja, hogy az anya-gi források egy részét a polgári szükségletekről a katonai költségekre csoportosítsák át. A NATO-bővítés, annak módjától függően, megnehezítheti Oroszország európai integrációját. A NATO koszovói és afganisztáni művele-tei, melyekkel először lépte túl saját területét, bebizonyí-tották, hogy a mai körülmények között, amikor a bizton-ságot összetett tényezők fenyegetik, és ilyen nehéz a bé-kefenntartás, vannak korlátai a katonai szövetség jelenle-gi formájának.

A NATO mindazonáltal a legfontosabb eszköz az Egyesült Államok kezében, hogy jelen legyen Európában és az európai államok számára, hogy befolyást gyakorol-janak az Egyesült Államokra. Ennek ellenére az Egyesült Államok és az európai országok véleménye eltér olyan lé-nyeges biztonsági kérdéseken, mint a megelőző csapás, nemzetközi törvények, az ENSZ szerepe és a tömegpusz-

tító fegyverek, és ez megnehezíti a NATO jövőbeni irányultságának kialakítását. Mivel a NATO legfontosabb kérdései erősen aggasztják az EVT-t és tagegyházait, szükséges a fejleményeket pontosan követni. Nevezetesen az európai és egyesült államokbeli tagegyházakat felkérjük, hogy találják meg a módot a nézeteltérések megbeszélésére, és támogassák a világ nemzetközi törvényeken és sokoldalú együttműködésen alapuló biztonságát.

Az Egyházak Világtanácsának Központi Bizottsága, amely 2003. augusztus 26. és szeptember 2. között Genfben tanácskozott,

1. **tudomásul veszi** az EVT Központi Bizottságának Európáról szóló 1992. évi határozatát, és azokat a jelentős változásokat, amelyek Európát az elmúlt évtizedben érték;
2. **nagyra értékeli** az Európai Egyházak Konferenciájának és más európai ökumenikus szervezeteknek a szerepét, amelyek a római katolikus partnerszervezetekkel szoros összefogásban megfigyelték az európai fejlesztést és integrációt és azokra hatást gyakoroltak;
3. **örömmel fogadja** az erősödő ökumenikus együttműködést Európában, beleértve a *Charta Oecumenica* által elindított folyamatokat is;
4. **megegyeztet** az Európatanács és az Európai Biztonsági és Együttműködési Szervezet, mint a legátfogóbb intézmények egyedülálló szerepét az európai integrációs folyamatban.
5. **(a) örömmel fogadja** a 10 új közép- és kelet-európai, illetve földközi-tengeri tagállam felvételét az Európai Unióba, ami véglegesen megszünteti a hidegháborús megosztottságot és ösztönzi a valódi egység és egyenlőség irányába mutató integrációs folyamatokat Európában;
(b) figyelmeztet az újfajta megosztottság veszélyeire, amely történeti, vallási, etnikai és gazdasági törésvonalak mentén alakulhat ki, mind a keleti és nyugati keresztyénség, mind pedig a keresztyénség az iszlám között. Ezért
(c) sürgeti Bulgária és Románia felvételét az Európai Unióba, és az együttműködés, a béketeremtés és integráció elmélyítését az Európai Unió tagállamai és a Nyugat-Balkán, illetve a volt Szovjetunió államai között;
6. **(a) ragaszkodik** ahhoz, hogy a fajgyűlölet és a szégyenség felszámolása, az emberi jogok tiszteletben tartása (politikai, polgári, gazdasági, szociális és kulturális téren), és Isten teremtett világának tisztelete legyen az Európai Unió fejlesztési politikájának átfogó célja; és ennek a célnak feleljenek meg az Unió irányelvei olyan területeken is, mint a mezőgazdaság, halászat, kereskedelem, környezetvédelem és az egységes kül- és biztonságpolitika;
(b) sürgeti az Európai Uniót, hogy több figyelmet fordítson az emberi jogok, a humanitárius törvénykezés és az össztársadalmi felelősség tekintetében kialakítandó nemzetközi törvényi szabályozásra és normákra, a globalizáció kezelésére és a Nemzetközi Bíróság felállítására;
7. **(a) felismeri**, hogy alapvető változások tapasztalhatók az európai biztonsági viszonyokban, és örömmel veszi a multilaterális, egységes kül- és biztonságpolitika megerősítését a térségben, amennyiben azokat

az emberi jogok, az etika és erkölcs alapelvei vezetik, illetve az átfogó biztonsági intézkedéseket, amennyiben azok a közös, emberi biztonságot szolgálják;

(b) tiltakozik különálló országok és szövetségek katonai akcióinak szándéka és megvalósítása ellen, amennyiben az ENSZ Biztonsági Tanácsa arra nem ad felhatalmazást. Ragaszkodik ahhoz, hogy minden európai állam tartsa be az ENSZ Kartát mint nemzetközi keretmegállapodást, és kiemeli annak szükségességét, hogy a katonai megmozdulások összhangban legyenek a nemzetközi törvényekkel;

8. **(a) elismeri**, hogy a keresztyénségnek központi, más vallásoknak pedig fontos szerepe van az európai történelem és civilizáció alakulásában, és ennek meg kell szólnia az Európai Alkotmány tervezetének praeambulumában. Továbbá felismeri, hogy a vallás megújult szerepét az európai államok és társadalmak szociális, politikai és kulturális életében;

(b) örömmel és egyetértéssel fogadja az egyházak és vallásos közösségek speciális szerepvállalásának elismerését, ami abban mutatkozik meg, hogy az európai intézmények egyenrangú párbeszédet kezdeményeznek velük, amint az az Európai Unió Alkotmányának tervezetében szerepel;

(c) hangsúlyozza az egyház és állam kapcsolatában a megfigyelés jelentőségét, a vallási kisebbségek jogait, a vallásszabadságot és a hívek egyéni és kollektív jogainak tiszteletben tartását, de mindeközben elismeri, hogy a sokféle történeti és kulturális modell mellett az egyházi és állami kapcsolatoknak is különböző modelljei léteznek szerte Európában;

9. **(a) bíztatja** az európai egyházakat, hogy ápolják és erősítsék más térségek egyházaival a testvéri és szolidáris kapcsolatokat és a kölcsönös csereprogramokat. Kiemeli annak a jelentőségét, hogy az egyházak nagy figyelmet fordítsanak a világban zajló folyamatokra, és az igazságosság és az emberi jogok alapelveinek megőrzése és megerősítése érdekében felszólaljanak olyan kérdésekben, amelyekben Európának az egész világra kiterjedő felelőssége van, például a kereskedelem és fejlesztés, környezetvédelem, béke és konfliktus-megelőzés, bevándorlás és menekültügy, embercsempészet és fajgyűlölet problémája;

(b) felismeri, hogy az Atlanti-óceán mentén való megosztottság veszélyt jelent a világ biztonságpolitikájára, és bátorítja az európai és egyesült-államokbeli tagegyházakat, hogy folytassanak párbeszédet, működjenek együtt és igyekezzenek megtalálni, hogyan gyakorolhatnak hatást kormányaikra, hogy a világ békéje és igazságossága sokoldalú megközelítést alapul véve dőljön el;

10. **nagyra becsüli** az EVT munkatársainak tevékenységét a főbb európai folyamatok megfigyelésében, és jó szívvel ajánlja az európai irányelvek megújított változatát az EVT tagegyházainak. Felkéri az EVT főtárgyvezetőjét és munkatársait, hogy folytassák munkájukat a tagegyházakkal, az EEK-val és más európai egyházakkal és ökumenikus szervezetekkel, és álljanak elő egy újabb jelentéssel az EVT KB 2005. évi ülésén.

(Fordította: Mucsi Zsófia)

Mindenki egyháza és az egyház mindenkéért

Az EVT KB nyilatkozata
(2003)

Bevezetés

Ahogy az Efézusi levél szerzője hangsúlyozza: Krisztus eljött, hogy lebontsa az elválasztó falakat (Ef 2,14). Amikor a fogyatékkal élők által felvetett kérdések megválaszolásán gondolkodunk, akkor eszünkbe kell jussanak azok a falak, amelyeket mi építettünk. Ezek a falak emberi alkotások, amelyek akadályozzák Krisztus békéltető munkáját; falak, amelyek bezárnak, vagy kizárnak embereket; falak, amelyek megakadályozzák, hogy emberek találkozzanak és beszéljessenek. A múltban a fogyatékkal élő embereket ténylegesen falak mögött, intézetekben tartották. Most viszont mindannyian a társadalom fősodrában élünk. Becslések szerint mintegy 600 millió ember él fogyatékkal. Sok ember, de különösen a fogyatékkal élők érzik elszigetelve magukat. Vanak szegény falak; előítélet falak; gyűlölet falak; rivalizációs falak; félelem falak; tudatlanság falak; vannak falai a teológiai előítéleteknek és a kulturális félreértéseknek. Az egyház hivatása, hogy lerombolja a falakat és befogadó közösségé váljon. Ez a nyilatkozat rálépés arra az útra, amely ehhez a valósághoz vezet. Ezt fogyatékkal élő emberek, szüleik, valamint az életet velük, különféle módon együtt élő emberek írták.

Történelmileg a fogyatékoságot veszteségnek tekintették, olyan valaminek, ami egy emberi tragédia kiábrázolódása. Az evangéliumi történeteket, amelyek szerint Jézus meggyógyít különféle betegségben és fogyatékosággal élő embereket, a hagyomány szabadításként értelmezi, olyan emberek történetei ezek, akik a gazdagabb élet lehetőségét kapták meg. Ettől az időtől kezdve az egyházak gyakran küszködtek azzal, hogyan szolgálhatják megfelelő módon a fogyatékkal élő embereket.

Az ökumenikus mozgalom is szükségesnek tartotta, hogy szembesüljön a felvetődő kérdéssel. 1968-ban az Egyházak Világtanácsának negyedik nagygyűlése után előtérbe került „Az egyház egysége és az emberiség megújulása”, mint az egyházat és társadalmat összekapcsoló kérdés. A nagygyűlésen és azt követően megerősödött az egyház közösségében, a befogadó készség növelésének igénye. Fogyatékkal élő emberek befogadása az egyházba a Hit és Liturgia Bizottságban merült fel és újabb lendületet kapott a Bizottság Louvain-i összejövetelén, 1971-ben. A fogyatékkal élő emberek helyzetének feltárására az első próbálkozás, a fogyatékosok szolgálatának teológiai vizsgálata volt, Krisztus irgalmasságának jegyében.

Az ezt követő időszakban a fogyatékkal élő emberekkel való törődés elmozdult a teológiai reflexióktól, az egyházakba és egyházi közösségekbe történő befogadás gyakorlati kérdései felé. Ez a reflexió és tevékenység az egyházakban a „mozgáskorlátozottakat”, a „más képességűeket” és a „fogyatékkal élőket” (ezeket a fogalmakat a befogadás érdekében alkották meg és egyik a másikat váltotta fel) gyakran inkább a folyamat *tárgyaként*, mint alanyként kezelte. Az EVT 1998-as nagygyűlésén ala-

pított FTÖH (Fogyatékosokat Támogató Ökumenikus Hálózat) megjelenése és az EVT struktúrájába történő integrálása a JPC csoporton belül, a keresztyén egyházak és intézmények lelkiismeretét ébresztő folyamatban a remény jelévé vált, mivel ebben a fogyatékkal élő emberek az *alanyai* és szereplői a reflexióknak, illetve az eseményeknek. A FTÖH a világ nyolc régiójában dolgozik és segít, valamint támogató hálózatként szolgálja azoknak a fogyatékkal élő embereknek a tevékenységét, akik saját környezetükben szembesülnek a sajátos kérdésekkel és kihívásokkal.

Ugyanakkor növekszik az egyházakban annak felismerése, hogy a fogyatékkal élő emberek rávezetik az egyházakat az evangélium megértésének és az egyház lényegének újbóli átgondolására. Ennek tudatosítása magától értetődő volt az EVT Központi Bizottságának 1997-es ideiglenes nyilatkozatában, amelyik teológiai reflexiókat fogalmazott meg és bátorította az egyházakat arra, hogy befogadó közösségekké váljanak. A mostani új ideiglenes nyilatkozat, ami a Hit és Liturgia Bizottság felügyelete alatt készült el egy újabb állomása ennek a folytatódó útnak. Ez sem terjed ki minden részletre, de tartalmazza a fő teológiai témákra történő utalásokat és meglátásokat. Remélhetőleg a nyilatkozat hozzásegíti az egyházakat a fogyatékoságról szóló vitába való bekapcsolódásba és segíti az egyházakat a befogadás kérdésének napirendre tűzésében, valamint a végeredmény aktív megvalósításában, sajátos módon az egyház lelki és közösségi életében, illetve általában a társadalomban.

Fogyatékkal élő emberek – azonosságok és különbségek

1. „A *fogyatékkal élők*” keményen küzdöttek azért, hogy elismerjék őket „fogyatékkal *élőknek*”. Két okból is érdemes volt küzdeni. Először is, mert a történelem folyamán a fogyatékkal élő embereket nem személyként, hanem egy megoldandó problémaként kezelték. Másodsor, mert gyakran olyan egységes csoportként viszonyultak hozzájuk, akiknek nem szükséges az egyéni különbségeit tiszteletben tartani. Ez a fejezet arról szól kik vagyunk mi és milyen tapasztalataink vannak. Azt kívánjuk megértetni, hogy a társadalom többi csoportjához hasonlóan sokfélék vagyunk és élettörténetünk különböznek. Szeretnénk kiépíteni a fogyatékkal élő emberek segítségének kereteit és segíteni az egyházakat abban, hogy megtaláljuk ebben a munkában a közös kiindulási pontot.

2. Valószínűleg mindannyian tapasztaltunk korlátokat a mozgásunkban, érzéseinkben, gondolatainkban és érzékelésünkben. Sérüléseink és ebből származó fogyatéink miatt a társadalom marginalizált minket a felfogásával, cselekedeteivel, vagy korlátaival. Néhány országban a fogyatékkal élő emberek, illetve családi gondozóik befolyásos lobby csoportokat szerveztek, amelyek védekeznek az ilyen marginalizálás ellen, illetve küzdenek

a fogyatékkal élők jogaiért és függetlenségéért. Az egyik legnagyobb kihívás, amivel sok gondozónak szembesülni kell, hogy a hangtalanok szószólóivá váljanak mert azok, akiket gondoznak némelykor nagyfokú, vagy többféle fogyatékkal élnek és némaságuk üzenetét csak a szerető gondoskodás kapcsolatában lehet megérteni.

3. A modern társadalom sok veszélyforrást hozott létre, amelyek az emberiséget együttesen teszik felelőssé a taposó aknák okozta sérülésekért és a különféle szerek használatából származó káros következményekért, ugyanakkor sok fogyatékoság oka kideríthetetlen.

4. A legtöbb fogyatékkal élő ember anyagi hátrányokat szenved, életszínvonala alacsony és korlátozottak a munkalehetőségei. A gondozóknak is jelentős áldozatokot kell hozni idejükből és képességeikből, ami behatárolja lehetőségeiket más tevékenység, vagy munka végzésében. A fogyatékkal élő emberek és gondozóik gazdasági hátrányai ellen való tiltakozás nem feledtetheti el mennyire alábecsülik a relatív szegénységet, a különböző társadalmak és országok között. A gazdasági Északon fogyatékkal élő emberek és a gazdasági Délen nem fogyatékkal élő emberek közötti helyzet anyagi egyenlőtlenségéről (a korábbiak helyzete talán jobb, mint a későbbieké) nem szabad elfeledkezni. Ezek a tényezők jelentik ma a valóságot és az egzisztenciális követeléseket a legtöbb fogyatékkal élő ember és családja számára.

5. A fogyatékoság nem csak gazdasági hátránnyal, hanem szegényes kapcsolatrendszerrel és beszűkült lehetőségekkel is együtt jár. A fogyatékkal élő emberek gyakran válnak diszkriminatív társadalmi irányzatok kiszolgáltatottjaivá. A piacgazdaság bátorítja a művi vetélést és hagyja a babákat meghalni. Sok országban a magzat következetes abortálása bizonyos deformáltság, illetve Down-kór esetében, nagyon negatív üzenetet közvetít a társadalomnak a fogyatékoságról. Az ilyen piacgazdaság a világ népességének többségét többnyire elvágja az oktatás és a megfelelő egészségügyi ellátás lehetőségétől. Fogyatékkal élő emberek kiszolgáltatottá válnak előnytelen kereskedelmi helyzetekben és olyan vallási csoportok számára is amelyek csodás gyógyulásokat hirdetnek felületes emberi kapcsolatokkal és barátsággal.

6. Nincs két egyforma társadalmi csoport és ez alól a szabály alól a fogyatékkal élő emberek sem kivételek. Különböző hagyományokat örököltünk és ezért mindenki máshoz hasonlóan kultúránk behatárol bennünket. Mindannyian másféle egészségügyi ellátásban részesültünk és különféle társadalmi hozzáállást tapasztaltunk meg. Más utakat jártunk be, amíg el tudtuk fogadni saját fogyatékoságunkat. Van közöttünk, aki születése óta, vagy a születési sérülések miatt él fogyatékkal, amíg mások balesetek áldozatává váltak, vagy életük folyamán alakult ki fogyatékoságuk. Mindegyiküknek meg kellett küzdeni saját fogyatékoságának elfogadásával. Ebben a folyamatban az egészségügyi ellátás színvonala, az oktatás milyensége és az emberek hozzáállása olykor segített, máskor hátráltatott minket, de mindenképpen befolyásolta életünket és lelki állapotunkat. Találkoztunk környezetünkben olyan támogatással, mint a jel tolmácsolás, vagy a kisebbségi helyzet politikai megértése. Hangsúlyozni kívánjuk, hogy egyéni különbségeink a fogyatékkal élő embercsoport sokszínűségének része és mi örömmel vesszük ezt tudomásul.

7. Azok a fogyatékkal élők, akik keresztyén hívők, Isten szeretetének közösségében élnek, így átélik Jézus betegek és fogyatékosok iránti könyörületességét, erőt mérítve Krisztus oltalmából. Sokan közülük úgy találták, hogy az egyház tanításai ebben a tekintetben hiányosak és ezért saját útjukat járják. Várható életidőnk és hittapasztalataink hatással van fogyatékoságunk elfogadására. A fogyatékkal élők használják a teológia eszközeit a szeretet és szenvedés ellentmondásainak, valamint együttes létezésének megmagyarázásra és az élet értelmének megtalálására.

8. Megerősítjük, hogy Isten szeret minden fogyatékkal élő embert és mindegyiknek megteremt a lehetőséget, hogy viszonzozza ezt a szeretetet. Hisszük minden fogyatékkal élő embernek adott a lehetőség, hogy megbékéljen Istennel.

9. Genézis 32,25-27

25 Jákób pedig ott maradt egyedül. Ekkor Valaki tusakodott vele egészen hajnalhasadtáig. 26 De látta, hogy nem bír vele, ezért megütötte a csipője forgócsontját, és kificamodott Jákób csipőjének forgócsontja a tusakodás közben. 27 Akkor ezt mondta Jákóbnak: Bocsáss el, mer hajnalodik! Ő azt felelte: Nem bocsátlak el, amíg meg nem áldasz engem.

10. A fogyatékkal élő emberek Istennel való tusakodásukban ugyanazokat az alapvető kérdéseket teszik fel, ugyanakkor a teológiai vizsgálódás lehet komplex. Miért éppen én, vagy az akit szeretek? Van célja a fogyatékoságomnak? A válaszok ezekre a kérdésekre függenek a fogyatékos maradandóságának várható időtartamától és létrejöttének körülményeitől. A fogyatékoság elfogadása függ attól, hogy az illető várhatóan meddig fog élni és milyen életminőségre számíthat.

11. Tusakodtunk Istennel szellemileg és fizikailag, hogy megbékéljünk és miközben néhányan kiváltságos módon írhattunk is erről, a többség vele született kegyelmi ajándékként a szeretetet mutathatta meg azok iránt, akik törődnek velük. Ha ilyen sok fogyatékkal élő ember megbékél Istennel, az egyháznak is meg kell találni annak lehetőségét, hogy elfogadjja azokat az ajándékokat, amelyeket mi tudunk felajánlani. Nem a félúton való találkozásról, hanem a teljes elfogadásról van szó.

Hermeneutikai kérdések

12. Hogyan magyarázhatjuk teológiai szempontból a tényt, hogy emberek fogyatékosággal élnek? Mit mond el ez a tény Isten világában az emberi életről? A XX. század filozófiájából és teológiájából megtanultuk, hogy mint emberek történelmi lények vagyunk és helyzetértelmezésünknek mindig meghatározója marad a történelem. A valóság értelmezésünk csak múlandó lehet, mert mi is múlandóak vagyunk. Amikor teológiailag értelmezzük az emberi fogyatékoságok tényét, tudomásul kell vennünk, hogy a történelem változik miközben mi értelmezzük azt. Történelem alatt értjük az egyes személy élettörténetét és annak közösségnek a fejlődésben levő meglátásait is, amelyekben a fogyatékos személyek élnek.

13. Ahogyan korábban már említettük, a fogyatékoságot történelmileg veszteségként magyarázzák, mint egyikét azoknak a tragédiáknak, amit emberek átélnak.

Az evangéliumi történetek, amelyekben Jézus különféle betegségeket és fogyatékoságokat gyógyít meg, hagyományos értelmezés szerint azt ábrázolják ki ahogyan emberek felszabadulnak és lehetőséget kapnak egy teljesebb életre.

14. Eszerint az értelmezés szerint a fogyatékosággal élő emberek gyengék, akiknek gondoskodásra van szüksége. Ennek következtében jótékonyaság tárgyának tekintik őket, akik elfogadják azt, amit mások adnak nekik. Így a fogyatékosággal élő emberek az egyházakban nem számítanak egyenlőnek. Nem tartják őket teljes embereknek.

15. Az egyház ezt a nézetet bizonyos módon teológiaiailag is megerősítette. Például a fogyatékoságot magyarázták úgy is, mint a bűnök büntetését, amit a fogyatékosággal élő ember, vagy felmenői közül valaki a korábbi generációkban követett el. Vagy értelmezték a fogyatékoságot a hit hiányának is, ami akadályozza Istent abban, hogy csodás módon gyógyítson. Illetve tartották a fogyatékoságot démoni aktivitás jelének is, aminek megszüntetéséhez ördögűzésre van szükség. Az ilyen értelmezések vezettek az egyházakban a fogyatékosággal élő emberek elnyomásához. Ebben a tekintetben az egyházak viszonyulása az egész társadalom felfogását tükrözte. Az elnyomás struktúrái a társadalomban és az egyházakban kölcsönösen támogatták egymást.

16. Amikor a társadalomban új nézet keletkezett a fogyatékoság értelmezéséről, akkor az egyházak és az ökumenikus mozgalom is új teológiai értelmezéssel közelítette meg a kérdést. De az egyházak nem játszottak ebben vezető szerepet. Jóllehet a Bibliában van indítatás erre a megközelítésre, mégsem hallatták az elnyomás elleni prófétai hangot. Ehelyett az egyházak inkább követték a társadalmi folyamatokat, gyakran távolról és vonakodva. Az egyházak hagyományos felfogása, gyakran a jótékonyaságot megvalósító intézményekhez kötődve, megőrizte a fogyatékoság régi értelmezését. Azok a teológiai elképzelések, amelyek kapcsolatba hozzák a fogyatékoságot a bűnökkel és az isteni büntetéssel a világ minden részén jelen vannak és a fogyatékos embereket „lelkigondozásnak” vetik alá, hogy kielemezzék „bűnhődésük” feltételezett okait.

17. Amikor a társadalomban felmerül a fogyatékoság újfajta felfogása, akkor a hagyományos teológiai értelmezések is megkérdőjeleződnek. Néhány egyházban tudatosult, hogy a fogyatékos embereket nem tartják egyenlőnek. Ezt követően sok egyházban a fogyatékkal élő emberekkel való hagyományos bánásmódot elnyomónak és diszkriminatívnek tekintették és a velük való kapcsolatban a „jótékonykodás” helyett, elismerték emberi jogait. A változó felfogás új kérdésekhez és magyarázatokhoz vezetett. Lassanként felismerték azt, hogy amit a fogyatékkal élő emberek átéltek, az magát az egyházat is képes gazdagítani. Az egység és befogadó készség munkálása közben elfogadták, hogy a fogyatékkal élő emberek is az egyház életének és bizonyágtételének szerves részévé válnak. Ez a folyamat gyakran hozzákapcsolható az újszövetségben használt erőtlenség kifejezéshez, ami többször előfordul Pál leveleiben, különösen a Korinthusiban.

18. Még ez a meglátás is megkérdőjelezhető. Olyan valami a fogyatékoság, ami az emberi élet *erőtlensége-*

it jelképezi? Nemhogy ez az értelmezés önmagában is korlátozó és elnyomó? Nem inkább egy másik radikálisabb értelmezésre van szükség? A fogyatékoság tényleg olyan valami, ami korlátozó? Megfelelő-e egyáltalán a fogyatékoság kifejezése „veszteséggel” annak ellenére, hogy a történelemnek ebben a szakaszában maguk a fogyatékkal élők is használják? A sokszínűség szó nem lenne megfelelőbb? Nem azt jelenti fogyatékkal élni, hogy *más* képességekkel és korlátokkal élni, mint a többiek? Minden ember korlátozott életet él. Nem olyan valami-e a fogyatékoság, amit Isten azért teremtett, hogy általa sokszínűbb és gazdagabb világban éljünk? Nem Isten ajándéka-e a fogyatékoság azokhoz a behatárolt lehetőségekhez képest, amelyekben némelyik embernek élnie kell?

19. Amikor a fogyatékoság új teológiai értelmezésén gondolkodunk, akkor az ilyen kérdéseket komolyan kell vennünk. Ez az ideiglenes nyilatkozat egy folyamat része. Arra a pontra sohasem fogunk eljutni, ahol megtaláljuk „a” végleges teológiai magyarázatot. Tudomásul kell venni a tényt, hogy a jövőben más teológiai szempontot fogunk használni, mint ma. Az ideiglenes nyilatkozat fő célja nem a fogyatékoság egységes értelmezésének kimunkálása, hanem meghívás egy folyamatos párbeszédre. Magának ennek a folyamatnak van igazi értéke. Mind az egyházak, mind a fogyatékkal élő emberek számára ebben rejlik igazán a felszabadító erő.

20. A fogyatékoság emberi állapot és mint ilyen bizonytalan. Emberként élni az életet azt jelenti, hogy mind Isten jónak teremtett világa, mind pedig annak elrontottsága része az életünknek. Az emberi élet minden részét csak fogyatékosan tudjuk megélni. A fogyatékoságot csak egyetlen szemszögből értelmezni együtt jár ez élet gazdagságának leszűkítésével és mesterségesen félrevezeti a fogyatékoság létértelmezési meghatározását.

21. Hagynunk kell a különböző és egymásnak ellentmondó értelmezéseket párhuzamosan létezni, továbbá egymást megkérdőjelezni, valamint korrigálni. Nem szükséges megteremteni a különböző értelmezések közötti konfliktust megszüntető szintézist. Sokkal jobb megtartani a különbségek közötti feszültséget, mert ez tudja előrevinni a folyamatot.

Imago Dei

22. A keresztyén teológia történetében az elképzelést, miszerint Isten az embert saját képére és hasonlatosságára teremtette szellemileg és lelkileg érték, mivel testileg (fizikailag) az ember nem jelenítheti meg a transzcendens Isten testetlen, spirituális valóságát. Ne becsljük alá a korai keresztyénség erőteljes szembefordulását a bálványimádattal; ami szerint semmilyen állat, vagy ember nem képes megjeleníteni a láthatatlan Istent. Ugyanakkor Isten és a mi lényegünk között észlelt hasonlóság összekapcsolódik, Isten Igéjének Krisztusban történt megtestesülésével és a (halhatatlan) lélek emberben lakozásával, elősegítve az Isten képével és hasonlatosságával való lényegi azonosságunk *intellektuális* értelmezését.

23. Ez az irányzat időnként lehetővé tette a fizikai fogyatékosággal rendelkező intelligens emberek elfogadását: pl. a Vak Didymus-ét (IV. század) akit elneveztek

látó Didymus-nak, mivel ő jobban látta az összefüggéseket, mint a fizikailag látók. Ez tette lehetővé a pozitív (igaz atyáskodó) viszonyt olyan emberekkel, akiknek komoly, többféle fogyatékoságuk volt annak alapján, hogy „látni lehet a lelküket a szemükben”. De az emberi természetnek ilyen felfogása, benne rejlő módon elitista és dualista. Mivel végső soron kirekeszti azokat, akiknek mentális, vagy fizikai alkalmatlanságuk alaposan befolyásolja személyiségüket és életlehetőségüket.

24. Az utóbbi időben istenképűségünket úgy értelmezik, hogy *mindegyikünk* Isten képére és hasonlatosságára teremtett, ezért mindegyikünket egyformán megillet ennek méltósága. Ez összhangban van a modern ember jogi eszméjével, amelyek szerint az egyén érvényesíti jogait a társadalomban, illetve elismeri minden egyes személy méltóságát, függetlenül fajától, vallásától és állapotától.

25. Ennek az irányzatnak pozitív hatásai vannak mindazok számára akik nem fehérbőrűek, nem férfiak, nem egészségesek és nem intelligensek. Ugyanakkor erősíti az elképzelést, hogy mindannyiunknak tökéletesnek kell lenni, mert Isten hasonlatosságára teremtettünk. Ezt a tökéletességet nyilvánvalóan nem lehet megvalósítani, ezért problematikussá válik. Hogyan lehetséges, hogy az az ember, akinek testi, vagy lelki hiányosságai vannak Isten hasonlatosságára teremtett? A modern jogi megközelítés kihívás lehet a hagyományos társadalmaknak, de a siker központú modern individualizmus ösztönzés az *Imago Dei* újra értelmezésére, ami szerintünk nem tartozik a keresztyén teológia központi elemei közé.

26. A kifejezés, amit elemzünk a Genézisben Ádám teremtésénél található. Két fontos komolyan veendő vonása van: először Ádám az egész emberi fajt jelképezi. Az Ádám név általános értelemben a férfi emberiséget jelenti, míg Éva teremtése a bordájából jelképezi az emberiségen belül a nemi különbséget. Másodszor Ádám ugyan Isten képmására és hasonlatosságára teremtett, de engedetlensége, amit bűnbeesésnek nevezünk, ezt megrongálta. Néhány régi teológus állította, hogy megőrizte a képmást, de elveszítette a hasonlatosságot. A lényeg, hogy az Isten képmására teremtettségről szóló felszínes teológiai érvelést vonatkoztatni kell ennek a képmásnak a *testi* természetére és arra a tényre is, hogy *mindannyian* elveszítették Isten dicsőségét (képmását) Róm. 3:23.

27. Keresztyének számára a Genézis 1. fejezetére reflektálást megerősíti az újszövetség. Pál leveleinek olvasása megmutatja, hogy a megváltás dinamikája az Ádám és Krisztus közötti párhuzamon nyugszik. Ádám az „ő ember” és Krisztus az „új ember” (Róm. 5,2; 2Kor 5,17) és mindannyian (férfiak és nők) Ádámban vagyunk, ugyanakkor potenciálisan Krisztusban (Róm 7.; 1Kor 15,22). Valamilyen értelemben mindkettő kollektív alak. Krisztusban új teremtés vagyunk és miután Ádámmal meghalunk, Krisztussal feltámadunk. Bizonyos értelemben egyedül Krisztus Isten képmása, mivel Ádámban Isten képmása elromlott. Azért lehetünk Isten képmása, mert Krisztusban vagyunk.

28. Ha Krisztus Isten valódi képmása, akkor radikális kérdéseket kell feltenni Istenről, a képmás eredetijéről. A keresztyén teológia középpontjában található a

siker, hatalom és tökéletesség kritikája, illetve a gyengeség, összetörtség és sebezhetőség tisztelete.

29. Krisztusban lenni azt jelenti, hogy Krisztus testben lenni. Ez lényegében egy rendszer képe; a test sok tagból áll, mindegyik mással járul hozzá az egészhez (1Kor 12.; Róm 12.). Valójában még a gyenge tagok, sőt még azok a testrészek is, amelyeket szégyellünk és lepellezünk (lásd az 1Kor 12,23 görög szövegét) nélkülözhetetlenek és tiszteletben állnak, mert elismerjük lényegi szerepüket. Továbbá ez egy fizikai kép és a fizikai valóság, hogy Krisztust testi valójában megalázták, megnyomorították és megölték. Isten Krisztusban látható képmása az egyházban csak, mint Krisztus teste képzelhető el, azok befogadása és tisztelete révén, akiknek teste hasonlóképpen megrendült.

30. Ebből következő érvelés:

A keresztyén teológiának az *imago Dei*-t krisztológiai és szotériológiai (Krisztus világmegváltó szolgálata) nézőpontból kell értelmezni, ami eljuttat minket a megsokszorozott kreacionista és antropológiai távlatokon túlra is.

A keresztyén teológiának fel kell karolnia Krisztus testének befogadó, nem elitista megértését, mint az *Imago Dei* paradigmájának megértését.

Azoknak az embereknek a befogadása nélkül, akik a fogyatékoság tapasztalatait tudják megosztani velünk, az egyház nem képes Isten dicsőségét szolgálni és nem tarthatja magát Isten képmásának.

Azoknak a meglátásai nélkül, akik megtapasztalták mit jelent fogyatékosággal élni, a keresztyén teológia leglényegesebb és jellemző vonásai eltorzulhatnak, vagy elveszhetnek.

31. „Amikor közülünk valakit, vagy egy csoportot elutasítanak valamilyen képesség hiánya miatt, akkor kizárnak abból a lehetőségből, hogy Istentől kapott ajándékainkat Krisztus testének teljessé tételére használjuk. Készítsük el együtt az Isten szándéka szerinti csodálatos mozaikot. (Norma Mengel a mentális betegségről)

32. A Biblia tanulmányozása, mint a keresztyén teológiai gondolkodás forrása és mint Isten akaratának kinyilatkoztatása, valamint a Teremtő ismerete vezet el minket annak bizonyosságához, hogy Isten szeretete elfogadott minket és mi elfogadtuk az ő szeretetét. Isten arra biztat minket, hogy éljünk Fiának világosságában tévedéseinkkel, nyomorúságunkkal és fogyatékoságunkkal együtt. Ézsaiás próféta mutat rá arra, Isten hordozza minden szenvedésünket (Ézs 53,4-6), Ő az, aki nem „személyválogató” (Gal 2,6) mindenkit, férfit és nőt, testi és lelki állapotuktól függetlenül keblére ölel.

Fogyatékoság és gyógyulás

33. A Szentírás nem csak Istenről szól úgy, mint aki azonosul az emberi szenvedéssel, hanem arról is, Aki végezte a gyógyító és megszentelő szolgálatot. Hogyan kapcsolódik ez a fogyatékosággal élő emberek folyamatos bizonyágtételéhez? Nem elemezhetjük a gyógyítás és fogyatékoság közötti kapcsolatot a következő kérdések feltétele nélkül: Mit jelent az istenképűségről beszélni a fogyatékosággal élőknek? Ha ezt a képet „tökéletes testnek” vagy „tökéletes értelemnek” tekintjük hogyan képesek a fogyatékos emberek megszeretni az ilyen Isten képet? Mi a viszonya a teológiai nyelve-

zetünknek és gyakorlatunknak, tekintettel a fogyatékos-ság kérdésre? A fogyatékos-sággal élő embereket tárgyként kezelő orvosi és társadalmi szókinccs mennyire határozza meg a teológiai tudományosságot és az általános viszonyulást a fogyatékos-sággal élő emberekhez, mint a szájalom, megbocsátás és gyógyítás tárgyaihoz? Gyógyításunk filozófiája mennyire törekszik a teljességre és mennyire foglalja magába az erkölcsi, spirituális és fizikai távlatokat? Továbbá kérdéseket kívánunk megfogalmazni arra vonatkozóan mit jelent az egyházat Krisztus testének nevezni? Egy ember aki látható módon sérült, vagy testének agyi eredetű bénulása van, befogadható-e? Jóllehet sok keresztyén tagad bármilyen kapcsolatot a fogyatékos-ság és bűn között (aminek része a szenvedés) némely megnyilvánulások mégis tükröznek ilyen kapcsolatot.

34. *„Ezért, amikor most erről a képmásról próbálunk meg beszélni, akkor egy ismeretlen dologról beszélünk; egy képmásról, amit életünk során soha nem tapasztaltunk meg, ugyanakkor mégis átélünk. Ezért erről a képmásról csak egy fogalmunk létezik – az Isten képmása... De Ádámban volt egy világos gondolat, Isten valódi ismerete és a legjobb szándék Isten és a felebarát szeretetére”* (Luther).

35. A fogyatékos-ság szempontjából nyilvánvaló, hogy hermeneutikai gyanú miatt egy fogyatékkal élő ember nem képes elfogadni az ilyen módon meghatározott istenképűséget. Például a mentális fogyatékos-sággal, vagy valamilyen tanulási fogyatékos-sággal élőket nem veszi emberszámba, mert ezek nem tükrözik Isten képmásának meghatározását lelkileg, vagy szellemileg. A hermeneutikai gyanú nem tudja elfogadni Isten képmását, mint lélek, vagy szellem. Az is nyilvánvaló, hogy Isten képmásának a lélek, vagy szellemként történő értelmezése nem egyeztethető össze más világnézetekkel, például az afrikaival.

36. A gyógyítás, teljesség és szentség hagyományos meghatározásai (amelyek egy bizonyos teológiai antropológián, az Isten képmásán és a Krisztus testén alapulnak, ezek viszont kulturális elképzelésekre vannak alapozva, mint szépség, tökéletesség, amelyek az Isten képmására és Krisztus testére vonatkoznak) egyáltalán nem segítenek, különösen nem az úrvacsora megünneplésénél. Az ilyen teológiák időnként a gyógyítást metaforaként kezelik, ami a fogyatékos-sággal élő emberek számára kizáró és viktimizáló.

37. Fogyatékos-ság esetében gyakran feltételezik, hogy a gyógyítás vagy úgy szünteti meg a problémát mintha az egy fertőző vírus lenne, vagy támogatja a nemesítő szenvedést, netán nagyobb Isten iránti hitet szül. Az ilyen teológiai megközelítés a gyógyítás alatt vagy „kikúrálást”, vagy az állapot „elfogadását” érti.

38. A gyógyítás más meghatározásai világos teológiai különbséget tesznek gyógyítás és kúrálás között. Gyógyítás alatt egy agresszív rendszer eltávolítását, míg kúrálás alatt a test fiziológiai helyreállítását értik. Néhány teológus szerint Jézus szolgálata gyógyítás volt és nem kúrálás.

39. Eszerint a teológia szerint a fogyatékos-ság egy társadalmi képződmény és a gyógyítás a társadalmi korlátok megszüntetéséből áll. Ebből a nézőpontból az evangéliumok gyógyítási történetei főként nem a beteg testi

állapotának meggyógyításáról, hanem arról szólnak, hogy a beteg visszakerül a közösségbe. Például a leprás Márk 1,40-45-ben aki megkéri Jézust, hogy tisztítsa meg őt, amivel azt kéri juttassa őt vissza a közösségébe. Hasonló módon a Márk 2,1-12-ben Jézus találkozott a bennával és megbocsátotta bűneit.

40. Ebben az esetben a bűnök megbocsátása egy olyan megbélyegezettség eltávolítását jelenti, amit az a társadalom ragasztott rá, amelyik a fogyatékos-ságot összekapcsolja a bűnnel. Ezért ezt az embert kiközösítették mint bűnöst és olyan személyt, aki méltatlan a társadalmi elfogadottságra. Ezekben a gyógyítási történetekben Jézus főként a társadalmi korlátokat távolítja el, hogy elfogadó és befogadó közösségeket teremtsen.

41. Az evangélium jó híre ebből a szempontból az, hogy mindez befogadó közösségeket teremt az elnyomó és elembertelenedett rendszerek és struktúrák helyett. Az afrikaiak például azzal érvelhetnek, hogy a teológusok ezen gondolatmenet jegyében, tudományos szempont alapján jutnak el a gyógyítás teológiai felülvizsgálatáig. A nyugati tudományos világnézet érvelése szerint a bibliai történetekben leírt testi problémák, nem gyógyíthatók fizikailag isteni beavatkozással. Némelyik teológus érvelhet úgy is, hogy az ilyen típusú gyógyításnak a gyakorlása, a nyugati tudományos típusú orvostudomány eljövételével véget ért.

42. Meg kell jegyezni, hogy Jézus nem tett különbséget a társadalmi visszatagolódás és testi gyógyítás között. Minden gyógyításkor mindkettő bekövetkezett. Ebből következően az egészség, üdvösség és gyógyulás összefonódása, egy felhívás a fogyatékos-ság teljes körű teológiai értelmezésére. Ez a fogyatékos emberek szemszögéből egy teljesen más teológiai értekezést igényel Krisztus testéről és az istenképűségről.

43. A fogyatékos-ság teológiai hermeneutikájának alapja a Biblia gyógyítási történetei. Ilyen vizsgálódás közben el kell kerülni, hogy az ember bele essen abba a csapdába, amelyet Nancy Lane „áldozat teológiának” nevez. Ezek az áldozat teológiák vagy a hit hiánya miatt marasztalják el az embert, ami végett nem történik meg a fogyatékos-ság gyógyulása; vagy démonok jelenlétét állítják, amelyeket exorcizálni kell; vagy szerintük Isten a fogyatékos ember szenvedése által mutatja meg a maga dicsőségét és hatalmát; vagy a fogyatékos-ság okának a fogyatékkal élő ember szüleinek bűneit, esetleg saját bűneit tartják.

44. Az áldozat teológiák „...a gyógyulás terhét a fogyatékos emberre helyezik, további szenvedést okozva ezzel és növelve az elidegenedést a hívők közösségétől” (Lane).

45. Fogyatékkal élő emberek számára a viszony gyógyítás és fogyatékos-ság között kétértelmű és bizonytalan. Miközben egyes teológusok szerint a Bibliában nincs egyértelműen meghatározva mi a gyógyítás, addig fogyatékos-sággal élő emberek számára a gyógyítás kísérleti, viszonylagos, kétértelmű és folyamatos. A gyógyítás következménye lehet az öröm és megkönnyebbülés. De hozhat magával fájdalmat, frusztrációt és komoly teológiai kérdéseket is.

46. Általában a gyógyítás szemellenzős értelmezése, különös tekintettel a bibliai gyógyításokra, nagyon megnehezíti a fogyatékos-ság gyógyításának megvitatását. A

legnagyobb veszély nyilvánvalóan úgy kezelni a gyógyítást, különösen a fogyatékosra való tekintettel, hogy igazoljuk saját gyógyítás felfogásunkat a keresztyén teológia lényegével történő egybevetés nélkül. A gyógyítás megvitatása kizárólag társadalmi-gazdasági, test rekonstrukciós, pszichológiai, vagy spirituális szemszögből azt jelenti, mintha arról kezdenénk spekulatív, zavaros vitát, hogy miféle gyógyítást folytatott Jézus és miért.

47. A gyógyítás teológiai megfogalmazása a fogyatékosra való tekintettel, csak *üdv történeti* összefüggésben alkotható meg. Üdv történet alatt itt Isten akkori, mostani és jövőbeni események és cselekedetek által történő önkijelentését értjük, ami által átalakítja, felhatalmazza, megújítja, megbékíti és felszabadítja a teremtést és abban a Szent Lélek munkája révén mindent. A Szentírásnak ez a nyilvánvaló teológiája.

48. Az üdv történet szerint nem helyes, hogy a fogyatékos szemszögből próbáljuk meghatározni a gyógyítás definícióját. Ugyanakkor szükség van a fogyatékos elfogadható definíciójára, ami a gyógyítás definícióján alapszik. A Gen 1,25b szerint Isten kijelentette, hogy a teremtés jó. Azért volt jó, mert Isten üdv tervét beleteremtette a világba, amelyet Ő folyamatosan átalakít, megújít, megbékít és felszabadít. Isten teremtő és üdvözítő cselekedetei az időben párhuzamosan történnek. Világossá teszi ezt egy testi illusztráció. Amikor jól vagyunk, akkor a testünkben a gondoskodó ellenanyagok elhárítják a betegségeket és egyúttal termelik az ellenanyagokat, hogy legyőzzék a vírusokat és baktériumokat, amelyek megbetegítenek minket.

49. Fogyatékos a teológiai felfogás szerint tagadása annak, hogy a teremtés Isten szándéka szerint jó. A fogyatékos eredete szerint és minden formájában tagadása Isten jó szándékának. Ugyanígy minden negatív állásfoglalás, rendszer és struktúra, amelyik a fogyatékkal élő emberek kirekesztését támogatja nem váltja valóra Isten szándékát a jó teremtésről.

50. A gyógyítás egy cselekedet, esemény, rendszer és struktúra, ami serkenti, működteti az isteni megerősítő, megújító, megbékítő és felszabadító folyamatot, hogy a jót teremtő Isten jó akaratának tagadása megváltozzon. Ezért az újszövetségi gyógyítási történetek teológiai jelentősége, hogy ezek demonstrálják és szolgálják Isten üdv tervét. Isten azt akarja, hogy mindenkit befogadjunk abba a közösségbe, amelyik kölcsönös, egymásra épülő, egymást építő, amelyikben körülményeihez képest mindenki teljes életet élhet az Isten dicsőségére.

Minden ember ajándék

51. Az élet mindenestől Isten ajándéka és a teremtés egységes. Azt olvassuk a Genézisben, hogy az ég, a föld és minden élő megteremtése után Isten látta „...igen jó.” (1,31) Isten nem azt mondta „tökéletes”. Az élet leheletével Isten minden embert méltósággal és értékkel töltött el. Hisszük, hogy az ember Isten képmására és hasonlóságára teremtett (Gen 1,26) vagyis minden egyes ember magán hordozza az isteni természet jegyeit, de egyikőnk sem tükrözi teljesen Istent. Isten képmásának lenni nem csak azt jelenti, hogy hozzá hasonlónak lenni, hanem azt lehetőséget is, hogy olyanná válni, amilyenek ő akarja.

52. Ez vonatkozik minden emberre képességeitől és fogyatékoságaitól függetlenül. Ez azt jelenti, hogy minden embernek van valamilyen vele született tulajdonsága, amire másoknak szüksége van. Ez lehet egyszerűen csak a jelenléte, vagy az a tehetsége, hogy képes meghallgatni a másikat, kimutatni együttérzését és szeretetét a másik felé. Mindenkinek van valami különleges képessége (1Kor 12,12-27), ami ajándék. Nem beszélhetünk „megajándékozottságról” az emberi korlátok említése nélkül. Ezek egymás iránti és Isten iránti szükségleteink alapjai, tekintet nélkül képességeink minősítésére. Ebben az egymásra utaltságban élve nyílunk meg egymás előtt és egy mélyebb, őszintébb önismeret előtt, ami mindannyiunkat emberibbé tesz, továbbá alkalmasabbá a közönség és felismerteti, hogy magunkban hordozzuk az *Imago Dei*-t.

53. A minden emberben megtalálható, kapcsolattartást segítő ajándékokon túl, a legtöbb fogyatékos embernek vannak más tulajdonságai is, amelyekkel hozzá tud járulni a gyülekezet és az egyház életéhez. Ezek olyan sokfélék, mint az emberi test különféle részei és ahogyan annak minden tagjára, ugyanúgy ezekre is szükség van. Ezek az érzékelés és mozgás természetes tulajdonságai; olyan képességek és tulajdonságok amelyeket a tanulás, vallás, tudomány, üzleti élet, sport, technika, orvoslás, vagy a művészet területén szereztek meg és fejlesztettek ki. Miközben egy ember életében sok tulajdonság válik gyümölcsözővé, addig a körülmények miatt, mint a fogyatékos is, némelyik soha nem kerülhet felszínre. Szükségünk van egymásra, hogy személyes adottságaink kiderüljenek. Az az ember, akit vizsztatásítottak, vagy leértékeltek lehet, hogy nem tudja képességeivel gazdagítani az emberiséget, hacsak nem fogadják el és nem részesül feltétel nélküli szeretetben. A mi feladatunk, hogy kapcsolatainkban észrevegyük egymás ajándékait és hogy ezek hasznosuljanak Isten dicsőségére.

54. Fogyatékosan élő embereknek, valamint családtagjaiknak, barátainak, gondozóiknak is lehetnek olyan tulajdonságai, amelyek éppen azáltal mutatkoznak meg, hogy együtt élnek a fogyatékosokkal. Mi fogyatékosan élők tudjuk mit jelent az, amikor az ember élete váratlanul feje tetejére áll. Amikor az ember a lét és nem lét határán találja magát, amikor csak hallgatni és várni tud. Megtapasztaltuk a rettegést, szembesültünk a halálfélelemmel és megismertük saját sebezhetőségünket. Találkoztunk Istennel abban a fekete ürességben, ahol felismertük a dolgok már nincsenek „ellenőrzésünk” alatt és megtanultuk, csak Isten jelenlétére és gondviselésére hagyatkozhatunk. Megtanultunk méltósággal elfogadni és adni, valamint hálás lenni a jelen pillanatért. Megtanultuk az új területen való életben maradási és az új életformát, ami ismeretlen volt számunkra. Megtanultuk hogyan legyünk alkalmazkodók és kreatívek, hogyan használjuk fantáziánkat az újszerű problémák megoldására. Tudunk rugalmasak lenni. Tudjuk milyen, kétségek között és ellentmondások közepette élni, amikor egyszerű válaszok és bizonyosságok nem segítenek minket. Olyan területeken szereztünk jártasságot, ahol álmodni sem mertük volna. Akaratlanul váltunk bizonyos területeken szakemberekké, amit szívesen megosztunk az egyház közösségével.

55. Miközben mi fogyatékosok megajándékozottak tartjuk magunkat, önmagunkat is ajándéknak tartjuk és Isten szolgálatára ajánlunk fel magunkat. Isten egész valónkat akarja anélkül, hogy bármit is visszatartanánk magunkból. Ez magába foglalja fogyatékoságunkat is. Ez nem olyan valami, amit szégyellni kellene, vagy minden áron eltitkolni. A fogyatékos ember fogyatéka egyik része személyiségének és ezért ez része, önmagát felajánló „szent áldozatának” is. Ugyanakkor amilyen rossz lenne nem tudomást venni arról, hogy a fogyatékoság része életünknek, ugyan olyan rossz lenne nagyobb tiszteletben, vagy elismerésben részesíteni egy embert, csak azért, mert fogyatékos.

Kihívás a teológia számára

56. Ennek a nyilatkozatnak egyik része, amelyik teológiai kérdésekkel foglalkozik, az evangéliumokban található gyógyítási történetek értelmezésénél nem fogadta el a redukcionista irányzatot. Ehelyett teológiai értelmezésünket olyan széleskörűvé és átfogóvá tette, hogy az figyelembe veszi az emberi élet minden szempontját, tekintettel Krisztus megváltó kegyelmére. Jézus azért jött, hogy életünk legyen és bővüljünk (Ján 10,10), továbbá benne minden egybe szerkesztessen (Ef 1,10). A Jézus Krisztusban való egység látomása kihívás számunkra, hogy az életet ne redukcionista módon, hanem annak teljes gazdagságában és összetettségében szemléljük. Minden teológia *theologia viatorum* vagyis az úton létező teológiája és ez a nyilatkozat éppen ezért csak ideiglenes. A fogyatékosággal kapcsolatban a teológiának szólania kell Istenről, hitről, életéről, nyitottan az isteni jövő felé, ami mindannyiunk számára meglepő módon egyesít és transzcendentál minden emberi létezőt. A fogyatékoság teológiai megértéséhez értelmezni kell ezt a kérdést, Isten *befejezetlen* üdvtervének összefüggéseiben.

57. A fogyatékkal élő emberek, különösen a tanulási fogyatékosággal rendelkezők zavarják a társadalom megszokott rendjét. Fogyatékos emberek zavarják az emberi tökéletesség, cél, jutalom, siker és státusz fogalmát; ugyancsak zavarják az Istenről alkotott elképzelést, mivel Ő az erőnyeket egészséggel és jóléttel jutalmazza. Egyik reagálás erre a zavarodottságra lehet a sajnálat, ami jótékonykodásban ölt testet, de lehet száműzés (emberek látókörön és figyelmen kívül helyezése) és/vagy félelem. Bármilyen legyen is a reagálás kiváltó oka, a fogyatékos emberek nem kapnak jelentős szerepet a társadalomban.

58. A fogyatékoság jelenléte kihívás a jelenkor elfogadott sztereotípiái és alapvető feltételezései számára. A fogyatékoságot gyakran a hallgatás takarója alá rejtjük, netán megalázó sajnálattal, gúnyjal, vagy utálattal reagálunk rá. Az a mód ahogyan a fogyatékos emberekhez viszonyulunk a kereszt üzentének lényegét fejezi ki.

59. Keresztyénként olyan Istent imádunk, aki emberré lett és mozdulatlanságban, valamint teljes tehetetlenségben függött a kereszten. A mi Istenünk a megsebzettség és a sebezhetőség Istene. Mi mégis túllépve ezen, gyakran elfeledkezünk a keresztre feszítésről és szívesebben gondolunk a feltámadására. Krisztus a halottak közül sebeivel együtt támadt fel. Mi is sérüléseinkben találkozha-

tunk vele és észlelhetjük őt sebezhetőségünkben, valamint a bátorításban, hogy folytassuk azt az életet, ami nekünk jutott.

60. Nekünk keresztyéneknek Jézus Krisztus keresztyé az élet jelképe. Amikor az Ige testté lett (János 1,14) ez az emberiség megtört teste volt, amit magára vállalt. Amikor Krisztus feltámadt a halottak közül, akkor is magán hordta sebeit, amelyeket a kereszten szerzett (Lukács 24,36-39). Amikor Pál apostol megvallotta testi tövisét Isten kijelentette neki, hogy az Ő ereje erőtlenség által valósul meg (2Kor 12,7-8). Az evangélium gyógyítási csodáit megelőzi, talán a legkorábbi beszámoló arról, hogy Isten szava fogyatékoságon keresztül szólal meg, ami Mózes beszédhibája az Exodus könyvében (4,10-17). Ő példa arra, hogy Isten egy bizonyos fogyatékosággal választotta ki – nem fogyatékosága ellenére, hanem *fogyatékoságával* együtt – Izráel népének vezetőjévé.

61. Végül az utolsó vacsoránál és liturgiánkban, amelyik emlékeztet az eseményre, Krisztus szavait ismétljük, aki felmutatja saját sérült, fogyatékos testét a világnak: *Vegyétek, egyétek ez az én testem, amely tiérettetek megtöretik* (vesd össze Máté 26,26).

62. Ahogyan Pál állította: *Ez a kincsünk pedig cserépedényekben van* (2Kor 4,7). A kincs az emberi testben van elrejtve. Isten vette a föld porát és agyagot formált belőle. Isten lehetét, vagy lelkét az agyag edény tartalmazza. A kincs a hétköznapi életben van elrejtve, ahogyan Isten képmása a hétköznapi ember. Pál utalása az előző versben Isten teremtő szavára „Sötétségből világosság ragyogjon fel” a teremtés elbeszélését idézi elénk. A kincs az isteni világosság, ami fellénylett a szívünkben, hogy megismertesse velünk Isten dicsőségét Jézus Krisztus arcán.

63. Fogyatékkal élő gyermekek és felnőttek közötti szolgálatunk megajándékoz minket a felebarát szeretetének lehetőségével. Ezen túl pedig megajándékoz egy kihívással a jelenlegi kultúra irányába, amelyikben az tökéletesség az ideális és a gyengeség lenézett, ahol csak az erőnyeket hangsúlyozzák, a hibákat viszont eltitkolják. Mi arról teszünk bizonyosságot, hogy a kereszt látható az életünkben és központi helyen van.

64. Egy másik alapvető kihívás a teológia számára és amit életünk fogyatékoságai révén át kell gondolnunk, az a helytelenül értelmezett megbocsátás. Ez egy régi téves felfogás, amit olykor megerősítenek a judeo-keresztyén írások is, illetve a keresztyénség története vezetett oda, hogy a fogyatékoság összekapcsolódott a szegénnyel, bűnnel, vagy a hit hiányával. Ennek a mítosznak az eloszlatása nem könnyű. Nagy kísértés, hogy a fogyatékoságot Istentől jövő büntetésnek, vagy megpróbáltatásnak tekintjük, de ez helytelen gondolkodásmód. Amikor a családokat kulturális beállítottságból következően ilyen érzésekkel terhelik meg, akkor gyorsan rá kell ébreszteni őket és magunkat is arra a valóságra, amelyre Krisztus tanított minket. Amikor Krisztust a vakon születettől kérdezték, így felelt:

Sem a fogyatékos, sem az ő családja nem vétkezett. Hanem a fogyatékkal élő emberek azért születtek erre a világra, hogy nyilvánvalóak legyenek rajtuk az Isten cselekedetei (János 9,3 parafrázisa).

65. Mindegyikünk egyedi ajándékokkal és korlátokkal születik, hogy nyilvánvalókká legyenek rajtunk az Isten

cselekedetei. Amikor megbocsátásról van szó, akkor többnyire bűnre és jóvátételre gondolunk. A mai görög nyelv szava a megbocsátásra *szünkhoreszisz*. Ez szó szerint azt jelenti „összeilleszteni”, „megosztani a teret”, vagy „helyet csinálni minden embernek”. Talán egy ilyen tartalmú megértés segít elválasztani a fogyatékoságot a bűntől és a bűntudattól.

Együtt küzdeni a fogyatékos emberekkel teljes elfogadásukért

66. A XXI. század kezdetén, ahogyan ez a keresztyén-séget megelőző korszakban is volt, azokat az embercsoportokat, amelyek nem voltak képesek a társadalmi elvárások szintjén teljesíteni és versenyezni kiiktatták, megvetették, vagy modernebb szóhasználattal lemondtak róluk. Ezek között nagy számban találhatók érzékelési, mozgási fogyatékkal élők, vagy mentálisan fogyatékos emberek.

67. Ezek az emberek ott vannak a világ minden nagyvárosában: vannak közöttük férfiak és nők, minden korosztály tagjai, különböző etnikai hovatartozásúak, bőrszínűek, vallásúak és különbözik a kulturális hátterük, de mivel mind fogyatékosok, ezért megalázó szegénységben, éhezve, kiszolgáltatva, elkerülhető betegségekben és rossz bánásmódot elszenvedve élnek, azok szeme látára, akik nem fogyatékosok.

68. Az egyház szerepe az új évszázadban, hogy szembeüljön a fogyatékos Jézus képzetével; az emberi valósággal, vagyis azokkal a fogyatékos emberekkel, akiket kiközösítettek és elhagytak.

69. Fájdalmas, hogy a világ egyházai nem vállalták fel erőteljesebben a marginalizált, szegény, vak, süket, testi- és lelkileg fogyatékos emberek szenvedését. Nem szájalomra és könyörületre van szükségünk, hanem együttérző megértésre és lehetőségekre hivatásunk, valamint képességeink kifejlesztéséhez.

70. Az egyházak és a hívők a békéért, a környezet tisztaságáért, a nők egyenlőségéért, a gyerekek jogaiért és az idősek gondozásáért folytatott küzdelmük céljai közé fel kell, hogy vegyék a fogyatékos emberek teljes elismeréséért történő tevékenységet is. *„Bizony, mondom néktek, amikor megtették ezeket akár csak eggyel is a legkisebb atyámfiai közül, velem tették meg”* (Máté 25,20).

71. Az elmúlt húsz évben egyházainkban és keresztyén intézményeinkben a fogyatékoság és a fogyatékkal élő emberek iránti pozitív magatartás javulóban volt. Jól-lehet az még nem egyetemes, de mégis reménykeltő fejlődés.

72. Fontos tudatában lennünk annak, hogy a világ egyes részein és némelyik egyházban visszaesés tapasztalható, mivel vagy túlgondozzák, vagy semmibe veszik a fogyatékos embereket. Bizonyos helyeken evangélikál csoportok manipulálnak minket. A fogyatékos emberek semmibe vétele, vagy manipulálásuk válhat az egyház új bűnévé.

Mindenki egyháza: közösség

73. Amikor Jézus Isten országát ahhoz a királyhoz hasonlította, aki nagy vacsorát készített a meghívottaknak, talán Ézsaiás egyik részére gondolt (Ézs 25,6-7).

Sok fogyatékos ember, aki egyedül, vagy szeretettel él, bizonyosan sokszor érezhette azt, hogy egy leplet terítették életére, mert szégyenlik őket a nyilvánosság előtt! Máté történetében a király meghívott vendégei el vannak foglalva privát ügyekkel és ezért nem tesznek eleget a meghívásnak. De a király nem halasztja el a vacsorát. Ehelyett meghívja azokat, akik akkor elérhetők. Jézus nem azt mondta, hogy Isten országa a jövőben jön el, hanem „hasonló a mennyek országa”. Vagyis jelenvaló, amire a jelenben kell reagálni! Már nem a kiváltságosokat hívják meg, hanem inkább azokat, akiket semmibe vettek, akiket kihagytak, akikről elfeledkeztek. Amikor ezeket hívják meg a nagy vacsorára, az egyházba, akkor ezek között lesznek a testi és mentális fogyatékosok, valamint a krónikus betegségekben szenvedők. Mit jelent az majd az istentiszteletünkben, ha azok helyett, akiknek a viselkedési modelljét, beszédjét és felfogását ismerjük másokat hívunk meg? Mi a gyülekezetünkhöz szóló mai üzenet?

74. A közösségi összejövetel legkifejezőbb alkalma a gyülekezet istentisztelete. Ahhoz, hogy a liturgia valóban az istentiszteleten részt vevők sajátja legyen és az összegyűltek képesek legyenek részt venni benne, emlékeznünk kell arra, amit Isten régen mondott: „Széles helyet keress sátradnak, feszítsd ki sátorponyvádat teljes szélességükben!” (Ézs 54,2), mert csak így lesz helye mindenkinek. Át kell alakítani a teret, átdolgozni a liturgiát és minden részt vevő szerepét átgondolni. Mind a liturgia, mint pedig a fogyatékoság drámája életünk törekénységéről és Istenre utaltságunkról szól. Lehetővé kell tennünk küzdelmeink beemelését a liturgiába, hogy az sokatmondó legyen számunkra. Jelképesen ez az Isten menyegzői asztala. Lehetségessé tettük-e mindenkinek a letelepedést, aki oda akar jönni, aki részt akar venni a vacsorán és a beszélgetésben? Lesz-e hely a gyülekezetben mindenkinek? Lehetővé tenni a részvételt mindenki számára a liturgiában azt jelenti, végig kell gondolnunk hogyan veszi igénybe az egész embert a liturgia megélése; a fizikai mozgás, az érzékelés és gondolkodás szemszögéből. A tanulási nehézséggel küszködő emberek jól reagálnak a gyülekezet befogadó készségére. Érzékelik a környezetükben levők valódi, illetve őszinte segítő szándékát és arra odaadó igyekezettel reagálnak.

75. Nagy jelentőséget tulajdonítunk tanításunk és istentiszteletünk szavainak, különösen a protestantizmusban. Isten Igéje fontos és éltető eleme hitünknek. A bibliai leírások megismertetnek minket emberekkel, eseményekkel, elbeszélnek Isten kapcsolatát az emberiséggel, tanítanak minket Istenről és vezérlik életünket. A prédikációk, imádságok és dicséretetek szavai gondolatokat ébresztenek, szívünk mélyén ihletnek és vigasztalnak minket. A szavaknak, amelyeket használunk van hatalmuk képzeteket létre hozni, tisztázni identitásunkat és kapcsolatainkat. Ezek nem túl gyakran hordoztak jó híreket és reményteljes képzeteket a fogyatékkal élő embereknek. Sőt gyerekek és tanulási nehézségekkel rendelkező emberek ki vannak zárva a részvételből, mert „úgysem értenék”. Róluk és a szegényekről, hajléktalanokról, betegek-ről, börtönviseltokről, szenvedélybetegekről mindig csak, mint „azokról” van szó az egyház által rendszeresen használt imádságokban és megnyilatkozásokban. Ezek alapján úgy tűnik, hogy ezek az emberek nem szerves részei

az egyháznak. Szükséges felülvizsgálni szókincsünk min-táit, amelyek egy „mi/ők” kapcsolatot hoznak létre, ami a fogyatékos embert mássá és kívülállóvá teszi

76. A metaforák elidegeníthetik lelki testvéreink egy részét. Az együttérzés hiánya, a meghallgatás szándéká-nak hiánya, vagy a segítő szándék hiánya a vakok, men-tálisan betegek, süketek, mozgáskorlátozottak irányába megalázó és bénítólag hat. Erősségünket és identitásun-kat hangsúlyozni olyan módon, hogy az megaláz embe-reket, akik ilyen fizikai, vagy mentális fogyatékkal él-nek, szövetségbe tömörít velük szemben, ami által kizár-juk őket. Talán akaratlanul kivetjük rájuk ami félelme-tes, vagy negatív bennünk és a gonosz megtestesülésé-nek tekintjük őket. A bűnvalló imádság kifejezése „a bűn eltorzított minket” egy példa erre az érzéketlenségre. Kétséges, hogy ezek a szavak megnyugvást jelentenek olyan embereknek, akik arcsérüléssel, vagy égett sebek-vel élnek. Nem változtathatjuk meg a Szentírás szavait, ha ezeket a metaforákat használja, de megtalálhatjuk a módját, hogy prédikációinkban, liturgiánkban és dicsére-teinkben más módon adjuk tovább az üzenetet.

77. Ezek a kifejezések gondolatokat ihlehetnek és tisztázhatnak bizonyos kérdéseket. De tanulatlan embe-reknek, nehezen koncentrálnak, észlelési fogyatékkal, vagy bizonyos mentális fogyatékosággal élőknek, az ilyen gondolatmentek követése fárasztó és zavaros. Né-ha emberek érzékszerveikkel: egy szín, vagy fény, egy kép, vagy szobor, egy illat, csend, zene, tánc, bevonulás, ölelés, kézszorítás által „hallják meg”, vagy fogják fel Isten Igéjét, érzékelik Isten misztériumát és fenséges jelen-létét. Az érzékek által nyújtott élmény mindenkinek fon-tos, de különösen az gyerekeknek, idős embereknek és fogyatékkal élőknek. A gyülekezeti istentisztelet terve-zésében mindezeket figyelembe kell venni.

78. Az istentiszteleten sok minden nem verbális és ezt szándékosan is felhasználhatjuk, hogy az alkalmat min-denki számára megragadóbbá tegyük. Vannak mozgá-sok, mint a tánc, drámajáték, imádságra kulcsolt, vagy áldásra emelt kéz, kereszt vetés, kézszorítás, ölelés, szem felemelése, fej lehajtása, adományok átadása, kenyér és kehely átvétele. Vannak tapintás által érzékelhető ele-mek, mint a megkenés, kereszttség, kézrátétel, lábmosás, érintés, felöltöztetés. Érezhető illata van a füstölőnek, bornak, virágoknak és gyertyáknak, íze van a kenyérnek, bornak, vagy szőlőlének. A szavakon kívül hallható a ze-ne, tapsolás, csengettyű, sóhajtság, lélegzetvétel. Évszázadokkal ezelőtt, amikor sokan nem tudtak olvasni, vagy nem került a kezükbe írott anyag, a templomok tele vol-tak a Biblia vizuális megjelenítésével. Voltak falfestmé-nyek, faliszőnyegek, szobrok, ikonok és színes üveg ab-lakok. Manapság sok templomban megtalálhatók ezek a vizuális elemek és ezeken kívül jó hasznát vehetjük a zászlóknak, terítőknak, színes öltözeteknek, virágoknak, luftballonoknak, liturgikus táncnak és biblia drámának hitünk üzeneteinek a tovább adásához.

79. Azok számára, akik nem hallanak jól, sok látniva-lóra van szükség; azoknak akik nem látnak jól, sok hal-lani valóra van szükség. A lelkész, vagy liturgikus szó-beli utasításai segítséget jelentenek a vakoknak. Ha ez nincs, akkor az ilyen személy egész istentisztelet alatt csak találgathatja mikor kell ülni, térdelni, vagy állni. Ehhez pedig csak annyit kell mondani „fennállva”, vagy

„leülve”. Olyan embereknek, akiknek nehéz hosszabb időn keresztül ülni, lehetőséget kell adni a mozgásra. Ugyanakkor mindig lehetővé kell tenni, hogy akinek ne-hézséget jelent állni, az ülhesen egész istentisztelet alatt. Olyan istentiszteleteken, ahol az emberek a padlón, vagy a földön ülnek legyen mindig valamilyen szék, vagy pad azoknak, akik nem képesek biztonságosan leül-ni és felállni. Vannak olyan emberek, akik nem képesek lépcsőre térdelni, vagy lépni, ezért nekik másként kell ki-szolgáltatni az úrvacsorát. A közlekedő folyosókat és azok borítását a bizonytalanul járók számára biztonsá-gossá kell tenni. Tolókocsis embereknek úgy kell kiké-pezeni a helyet, hogy ne legelöl, leghátul, vagy középen legyenek, hanem együtt családjukkal, vagy barátaikkal. Ehhez több padsort meg lehet rövidíteni, hogy legyen hely a tolószék számára.

80. A vakoknak és nagyot hallóknak különösen fontos az akusztika. A rosszul látók többet hagyatkoznak hallá-sukra, a nagyot hallóknak pedig hangerősítésre van szük-sége, hogy jól értsék a prédikátor, vagy a liturgikus hangját. Különösen nagy segítség lehet, ha vannak egyé-ni fülhallgatók, amelyeket nagyothalló készülékkel és anélkül is lehet használni. A jó megvilágítás különösen fontos a gyengén látók számára, hogy látóképességüket ki tudják használni. A nagyot hallók és süketek számára fontos, hogy láthassák a szónok száját, vagy a jeltolmá-csot. Az istentisztelet liturgiájának kinyomtatása nagy segítség a rosszul halló embereknek. A rosszul látóknak ebből lehet nagybetűs változatot nyomtatni, vagy fény-másolással megnagyobbítani. Vannak nagybetűs Bibliák és az énekek kottáját is fel lehet nagyítani fénymásoló-val. Vetítővel, vagy monitor segítségével is meg lehet je-leníteni szövegeket az egész gyülekezet számára. A va-kok közül csak kevesen tudják olvasni a Braille írást, de akik ismerik, azok számára ez aktívabb részvételt jelent-het a liturgiában. A Braille Bibliák és énekes könyvek nagy helyet foglalnak, ezért némelyik gyülekezet lapok-ra bontva tárolja ezeket és csak azokat adják oda, ame-lyekre éppen szükség van az adott istentiszteleten. Ami-kor az istentisztelet véget ér, akkor ezeket az oldalakat visszateszik eredeti helyére.

81. A világitás, hangerősítés, mindenki számára alkal-mas ülőhely kialakításán kívül, szükséges átgondolni a viselkedési mintákat, amelyek akadályt jelenthetnek a fogyatékkal élőknek és kirekesztőleg hathatnak rájuk. Ahhoz, hogy fogyatékosok otthon érezzék magukat az egyházban szükséges, hogy a hozzájuk hasonló emberek vezető pozícióba is kerüljenek. Ahhoz, hogy fogyatékkal élők nagyobb szerepet kapjanak, a gyülekezet közössé-gének át kell gondolnia elképzeléseit arról ki üdvözölhe-ti az érkezőket és ki nem, ki lehet zászlóvivő, ki énekel-het a kórusban, olvashatja fel a Bibliát, vagy vezetheti az imádkozást. Az oltár körüli tér megközelíthető-e tolóko-csival, vagy járás segítő eszközökkel? Átállítható-e a mikrofon különböző magasságra? A befogadásnak része, hogy a fogyatékkal élő személy meggyőződjön, ő is ké-pességei, lehetőségei és elhívása szerint részt vehet a kö-zösség vezetésében, mert csak ez oldhatja komplexusait és frusztrációját.

82. Lehet lazítani az „elfogadható” viselkedésről val-lott felfogáson. Mert ahogyan némelyik ember nem ké-pes állni, vagy térdelni, úgy mások nem képesek egy órá-

ig, vagy tovább mozdulatlanul ülni. Szükségük lehet arra, hogy felálljanak, vagy mozogjanak hátfájdalom, izomgörcs, esetleg a fogyatékoságukkal kapcsolatos más ok miatt. Lehetnek olyanok, akik nem értik a csendre vonatkozó „szabályokat” és magukban motyognak, vagy miközben mások csendben vannak ők beszélnek, esetleg váratlanul szólalnak meg. Ezekben az esetekben, mint akkor is ha az emberek „örömteli hangon” de hamisán énekelnek az Úrnak, elvárhatunk egy kis türelmet, hogy az ilyen magatartást csak kissé tekintsük zavarónak, de ne túlságosan bosszantónak.

83. Fogyatékkal élő emberek befogadása az egyházba Isten gyermekeinek bizonyosságátétele az Ő szeretetéről. Ez lehet példamutatás és készítés is azoknak a társadalomnak, amelyekben a fogyatékkal élő emberek szenvednek a megalázó kiközösítéstől.

Mindenki egyháza és az egyház mindenkiért

84. Ez az ideiglenes nyilatkozat felvázolta azokat az ideális elképzeléseket, amelyek megvalósítására minden társadalom törekszik. Feltételezhető, hogy az egészségügyi ellátás színvonala növekszik és a fogyatékkal élő embereket értékesnek és egyenlőnek tekintik, nem intézetekben, hanem a közösségekben gondozzák őket, így nem fognak a gazdasági verseny miatt a társadalom peremére szorulni. Az ilyen módon történő gondoskodás számára a rehabilitáció talán kevésbé lesz fontos, mint egy bizonyos életminőség elérése. A közösségi gondoskodás ilyen megteremtése nagyon drága és meghaladja sok társadalom lehetőségeit. Olyan politikai felfogás szerint, amely az alacsony adóztatást fogadja el, ez nem is valósítható meg. A fogyatékkal élő emberek közösségi gondozása egy átfogó szemléletű modell és ez a nyilatkozat arra próbál rámutatni, hogy a rehabilitáció többnyire a fogyatékoság részleteire koncentrálna, ami a fogyatékoság egészségügyi megközelítését helyezi a középpontba. A rehabilitáció csökkentheti a gondozás költségeit és megteremtheti a társadalmi beilleszkedés feltételeit. Azok a fogyatékosok vehetnek leginkább részt a minőségért és jogokért folytatott küzdelemben, akik nem igényelnek nagyfokú gondoskodást, vagy a szolgáltatások révén képesek csatlakozni a hatékony nyomást gyakorló csoportokhoz az egyenlőség és társadalmi igazságosság érdekében.

Akár részt vesz az egyház a fogyatékkal élő emberek gondozásában, rehabilitációjában és szolgálatában akár nem, fel kell ismernie, hogy a keresztyén felfogás központi gondolatai között ott van az egyenlőség és a méltóság, amit mindenki számára meg kell teremteni.

85. Felfogásunk szerint az egyház egy olyan hely és egy olyan közösség, amelyik megkülönböztetés nélkül befogadó és nyitott minden ember előtt. Olyan vendégszerető, amilyenek voltak Isten hírnökeihez az Ószövetségben (Gen 18.) Ábrahám és Sára. Földi visszatükrözése az egy Istennek, akit szentháromságként imádunk. Olyan emberek közössége, akiknek eltérő, mégis egymást kiegészítő ajándékai vannak. Egy látomás az egységről, a gyógyulásról, a gondoskodásról és a gondok megosztásáról.

Mert ahogyan a test egy, bár sok tagja van, de a test valamennyi tagja, noha sokan vannak, mégis egy test, ugyanúgy a Krisztus is (1Kor 12:12).

86. Mi elfogadjuk és kijelentjük, hogy az egyház ilyen és ezért van. Nekünk keresztyéneknek ez az egység alapja. Akkor miért van mégis, hogy egyes embereket közülünk (rendszerint azokat, akiket ismeretlennek, idegennek, másnak, vagy fogyatékosnak tartunk) kiközösítünk? Ahol ez megtörténik, akár csak passzív mulasztással is, az egyház nem vált azzá, amivé lennie kell. Az egyház megtagadja önmagát. Az egyházban másra hívtunk el. Ahogyan Pál apostol mondja a testnek azok a részei, amelyek gyengébbnek *látszanak* (vegyük észre nem azt mondja „*valójában gyengébbek*”) nagyon is szükségese (1Kor 12,22).

87. Amikor a fogyatékkal élőkre gondolunk, gyakran olyanok látjuk őket, akik gyengék és akiknek szüksége van a gondoskodásunkra. Ámde Pál apostol levelei szerint a gyengeség nem egy adott személynek, vagy közösségnek, hanem az egész egyháznak a jellemzője. A fogyatékoság nem csak egyes emberek életére van hatással, mert ebben a bűnbe esett világban Isten elhívott gyermekei nem zárkozhatnak el előle. Világunk széttörédezett és mindenki csak egy kis, törekeny, értékes darabját képviseli. Isten ajándékát, az életet törekeny cserépedényben őrizzük (vö. 2Kor 4,7). De ez a kincs a miénk és csak közösen birtokolhatjuk. Jó ha egymás közötti kapcsolatainkat és viszonyunkat mindenkor az az alapelv vezérli, hogy csak egymás talantomaival és ajándékaival élhetünk teljes életet. *Egymás nélkül nem válhatunk közösséggé.* Krisztus egyházainak nincs választási lehetősége tekintetben, hogy befogadja-e a fogyatékkal élő embereket. Ez az egyház lényegéhez tartozik.

88. A kulcsszó az egymásra utaltság. A világ a függetlenséget hangsúlyozza, de mi az Istenre és az egymásra utaltság közösségében élünk. Egyikőnk sem lehet terhére a többinek és közülünk senki sem lehet egyedül a terhek hordozója. „Egymás terhét hordozzátok: és így töltsétek be a Krisztus törvényét” (Gal 6,2).

89. Talán alapelveinket és felfogásunkat kell át gondolni. Talán nem csak a szükségleteket kell számba venni, hanem az egyes emberek személyes adottságait is. Pál apostol ezt írja az egyházzal, mint Krisztus testéről:

„Mert a test sem egy tagból áll, hanem sokból és minden tagjának más feladata van, ti pedig Krisztus teste vagytok, és egyenként annak tagjai...”

Minden fogyatékkal és fogyatéknélkül élő gyermek, illetve felnőtt sajátos képességeket és talentumokat kínál az egyháznak. Ez mindannyiunkhoz szóló kihívás. Így válhatunk a mindenki egyházává és olyan egyházzá, amely mindenkiért van, mert csak ezen tükröződik Isten akarata.

* * *

Urunk, segíts, hogy mi, akik a Te képedre és hasonlatosságodra teremtettünk visszatükrözői legyünk a Te együttérzésednek, teremtőképeségednek és képzelőerődnek miközben társadalmunk, épületeink, programjaink és istentiszteletünk átalakításán dolgozunk, hogy ebben mindannyian részt tudjunk venni. Általad nem vagyunk egyedül, hanem egyesültünk egy testben. Bölcsességedben és kegyelmedben bízva Jézus nevében kérünk. Ámen.

(Fordította: Csontos József)

„Mindannyian egyek vagyunk, egy Istennek – a mi Teremtőnknek – a gyermekei”

Vitaindító beszéd az Európai Egyházak Konferenciájának 12. Nagygyűlésén, amely a norvégiai Trondheimben került megrendezésre 2003. június 25. és július 2. között a következő témában: „Jézus Krisztus meggyógyít és megbékéltet – tanúságtételünk Európában.”

Elnök úr! Kedves testvérek!

Pontosan 35 évvel ezelőtt, Önökkel együtt vettem részt egy hasonló gyűlésen. 1968 júliusában beszédet mondhattam az Egyházak Világtanácsa svédországi, uppsalai, nagygyűlésén. Akkor a „Gazdag és szegény országok”-ról szoltam.

Most európai nagygyűlést tartanak. Tetszett az, ahogyan a programban a „nagygyűlés” szót definiálják. Ezt írták: „A nagygyűlésen emberek TALÁLKOZNAK egymással és Istennel, - imádságban, istentiszteleten és igelvasásban – felebaráti szeretetben, és ünnepeve – tanulva és elmélkedve – együtt szembenézve új küzdelmekkel és kihívásokkal.”

Elnök úr! Öröm tölt el, hogy két emberöltő elteltével újra itt lehetek Önökkel. Igen, örülök, és az összetartozás érzése jár át itt, az Európai Egyházak Konferenciája 12. Nagygyűlésének megnyitóján. Örülök, hogy itt lehetek, amikor az a téma, hogy „Jézus Krisztus meggyógyít és megbékéltet – tanúságtételünk Európában”. Örülök, hogy itt lehetek Önökkel, amikor az élet egységét keresik Benne, aki gyógyít – és Általa, aki *megbékéltet*. Úgy érzem, különösen is fontos, hogy Egyházunk, Krisztus Egyháza Európában is, és máshol is teljes figyelmét ennek a nagyszerű és fontos üzenetnek szenteli: „Jézus Krisztus meggyógyít és megbékéltet – tanúságtételünk Európában”. Köszönöm, barátaim, a lehetőséget, hogy erről az elengedhetetlenül fontos tárgyról szóljak.

Elnök úr! Barátaim! 1968-ban, a „Gazdag és szegény nemzetek” témájával kapcsolatban, engem leginkább a népek és nemzetek között fennálló jogtalanság érdekelt. Nem csak én szerettem volna, ha a világ jobb és igazságosabb lesz. Ezzel a világméretű problémával az egész világon foglalkoztak. Akárcsak mások, engem is érdekelt, hogy hogyan tehetnének jobbá a világot. Kerestem, hogyan kell betölteni Krisztus parancsolatát: „Szeresd az Urat, a te Istenedet, teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes elmédből és teljes erődből”, és „szeresd felebarátodat, mint magadat”. Én is, mint Önök közül sokan, azon gondolkodtam, hogyan lehet a gyakorlatban kifejezni az Istenben hívők arany szabályát: „Amit szeretnétek, hogy veletek cselekedjenek, ti is ugyanazt cselekedjétek másokkal.”

Két emberöltővel később sok minden megváltozott, és még mindig sok minden történik. Most, nem sokkal szeptember 11-e, az afganisztáni háború, Irak megszállása és elfoglalása és a terrorizmus ellen kibontakozó küzdelem elindulása után, az igazságra irányítja figyelmünket régi barátom, Afrika szülötte, Mwalimu Julius Nyerere mondása: *A béke igazságosságból születik. Igazságosság nélkül nem lesz béke.* Sem Amerikában, sem Izraelben, sem Zambiában... Sehhol nem lehet béke igazságosság nélkül.

Afrikában a 40. évfordulóját ünnepeljük az OAU (Organization of African Unity – *Afrikai Egységszervezet* – a ford.) és az AU (African Unity – *Afrikai Unió* – a ford.) megalakulásának. Az OUA-ból AU lett. Afrika számos eredményt elért már. Azonban sok nehéz terhet is cipel magával a múltból. Afrika új feladatokkal találja szemben magát, mint pl. a HIV/AIDS járvány. A legtöbbször nem kizárólagosan csak Afrikát érinti a probléma. A világ különböző helyein felbukkannak. Az emberiség problémái. Biztos vagyok benne, hogy ezen a gyűlésen Önök Afrikával is foglalkoznak. Igyekeznek megérteni és követni Krisztusnak a szeretetről szóló üzenetét.

Ebben a kihívásokkal teli korszakban, itt vagyunk Trondheimben, hogy végiggondoljuk, és megpróbáljuk megérteni, mit jelent a mi életünkben, hogy *Krisztus meggyógyít és megbékéltet*, és természetesen mindenkinek az életében, aki:

*testvérünk keleten,
testvérünk nyugaton,
testvérünk északon,
és – testvérünk délen.*

Mindannyian az Ő képeire teremtettünk.

Krisztus nem csak egyes embereket gyógyít és békéltet meg. Meggyógyíthat és megbékéltethet közösségeket, nemzeteket és régiókat.

Az európai népek csak akkor tapasztalhatnak gyógyulást és megbékélést, ha Európa és a többi gazdag és hatalmas nép békét köt a többi kontinensen élő népekkel, és együtt küzd velük egy szociális téren igazságos és fenntartható jövőért. Csak így tudna Európa tenni valamit egy egészségesebb és igazságosabb világért. A gyógyulás és megbékélés ideje most jött el. Minden idő, alkalom a gyógyulásra és lehetőség megbékélni Istennel és az életünkkel.

Elnök úr! Az évszázadok folyamán az európai nemzetek fontos szerepet játszottak a világ eseményeinek irányításában. Ez a szerep, és az abból fakadó tettek néha a közjó érdekében történtek, máskor igazságtalanságot és emberi szenvedést eredményeztek itt Európában és a világ más tájain is.

Valóban, az európai embereknek el kell gondolkozniuk a múltjukon és a jövőjükön. Végig kell gondolniuk, eddig hogyan viszonyultak másokhoz, *és hogyan fognak a jövőben viszonyulni hozzájuk.*

Tettünk olyasmint, amit nem kellett volna? Voltak, amiket elhanyagoltunk, de meg kellett volna tennünk egy jobb világ és a kapcsolatok javítása érdekében? *Hol vannak a szenvedés és az elmaradottság gyökerei?* Ebben az elmélkedésben az egyháznak alapvető szerepe van. Az egyháznak van mondanivalója az emberek lelki életéről és az élet céljának alapjáról.

Jézus Krisztus élete és tanítása gyakorlatban segít minket a gyógyulás és megbékélés útján. Őszintének kell lennünk önmagunk és felebarátaink felé, kerülve a felszínességet. Azért, testvéreim, *mert* a „felebarát” – ahogy Krisztus megmutatta nekünk – nem csak az, aki természetes módon hasonlít hozzánk. Nem ilyen egyszerű a ta-

lálkozás olyan felebaráttal, aki a miénktől idegen nyelvet beszél. Felebarátunk az is, aki másik fajhoz, vagy etnikumhoz tartozik. Felebarátunk az is, akinek más a bőrszíne. A felebarát lehet nő vagy férfi. A felebarátunknak lehetnek fogyatékoságai. Az a szegény ember, ő is a felebarátunk. Igen, az a másik, aki más hiten van, Krisztus szerint ő is a felebarátunk.

Valóban, felebarátunk még az is, aki földrajzi és országhatárokon túl él. Egyek vagyunk, mindnyájan testvérek vagyunk. Mindannyian egyek vagyunk, egy Istennek – a mi Teremtőnknek – a gyermekei.

Elnök úr! Barátaim! Visszatekintve Európa múltjára, azt találjuk, hogy az európai népek meghatározó eseményeket vittek végbe európai testvéreik és más országok népei ellen. Évszázadokon keresztül, a másokkal való kapcsolattartásuk révén az európai nemzetek részt vettek a rabszolgaságban. Ez azt jelenti, hogy elfogták és eladták más országokból való testvéreiket. Az európai népek részt vettek a gyarmatosításban. Az 1880-as években megtartott berlini konferencia Afrika népét és annak jövőjét több generációra előre meghatározta. Európa jelen volt Ázsiában, Észak-Amerikában, a Közel-Keleten, Dél-Amerikában, a Csendes-óceán térségében, és a világ más részein. Az európaiak felosztották a világ jelentős részét maguk között, és anyagi hasznot húztak belőle. Volt még két világháború, amely szintén az európai hadszíntéren kezdődött, de azután az egész világra kiterjedt pusztítása. Miránk Afrikában szintén kedvezőtlen hatással voltak a világháborúk a halálozás, a sebesültek és a gazdasági romlás miatt. Részesei lettünk a két világháborúnak, mert a hatalmasok kezében voltunk, akik alávettként kezeltek bennünket.

Az emberi kegyetlenkedés szélsőséges megjelenéseivel is Európában találkoztunk. A zsidó népiirtás több millió ember életét oltotta ki, és sokakat mozdított ki otthonukból. Nem is olyan régen, ugyanúgy, mint nálunk Ruandában és Burundiban, a volt Jugoszláviában is népiirtás volt. Igen, Európában voltak, és továbbra is vannak faji és nemzetiségi problémák. Az etnikai feszültségek esetenként összekapcsolódnak vallási kérdésekkel, és szörnyű konfliktusokat eredményeznek olyan emberek között, akiknek felebarátoknak, vagy inkább – lévén mindannyian Isten gyermekei – testvéreknek kellene lenniük. Európában mind a mai napig léteznek nemzetiségi és vallási ellentétek. Engedjék meg, hogy javasoljam a Krisztus szerinti gyógyulás érdekében, hogy az egyháznak részt kell vennie a megoldásban valamilyen Istennek tetsző módon. Dél-Afrikában zavargások ideje alatt, a Dél-Afrikai Egyházak Tanácsa elindította a „Állj ki az igazságért” kampányt. Kiállni az igazság mellett, igen, ez az Egyház hivatása.

A „hidegháború” két merev politikai tábora osztotta Európát és az egész világot. A hidegháború sok problémát okozott az egész világon. Isten gyermekei mesterségesen alakított szekértáborokra oszlottak. Az afrikai népek a kelet-nyugati fegyveres konfliktusok színterén találták magukat. Amikor Zambia állam elnöke lehettem, szomorúan vettem észre, hogy hány afrikai népet uszítottak egymás ellen és az akkori nagyhatalmak ellen. Nemzetek tűntek el. A hidegháború nem múlt el nyomtalanul Afrikában, Ázsiában és Latin-Amerikában. Hála és dicsőség a Mindenható Úrnak, hogy a hidegháború okozta

sebek már gyógyulnak az *egységes* világ legtöbb részén. Ugyanakkor tudjuk, hogy most az állami terrorizmus és terrorizmus ellenes fenyegetésével kell szembenéznünk, amely olyan mértéket öltött, hogy ez jelenleg a legégetőbb világméretű probléma.

Arra is emlékszünk még, hogy nemrégben egyes kormányok és európai és nyugati nemzetek támogatták a kegyetlenségéről ismert dél-afrikai apartheid mozgalmat. Ugyancsak nemrégben volt, hogy egyes európai kormányok támogattak olyan elveket és intézkedéseket, amelyek rossz hatással voltak más országok gazdaságára. Elnök úr, itt azokra a nyugati ipari társadalmakra utalok, amelyek hozzájárultak a természeti környezet rombolásához Afrikában és a világ más részein. Amíg kormányon voltam, igyekeztem a természeti környezet fenntarthatóságát javító programokat bevezetni. Ehhez viszont világméretű összefogás szükséges az élet minden területéről.

Elnök úr! Barátaim! Kérem, értsék meg, nem azért emlegetem ezeket, hogy megbüntessem Önöket az őseik által elkövetett bűnökért. Azért mondom ezeket, mert nem csak Önökre vannak rossz hatással, hanem sok más emberre is, akik ezen az *egyetlen* világon élnek. Azért beszélek róluk, mert ezek a dolgok hatással voltak arra, hogy merre tart a világ. Az európaiak tettei az elmúlt évszázadokban befolyásolták a világ jelenlegi állását. Igen, a múlt része a jelennek.

Azért szólok ezekről, mert hiszem, hogy ezeket a komoly dolgokat hívó testvéreimmel, az egy Isten gyermekeivel beszélhetem meg. Azért beszélek ezekről, mert hiszem, hogy mindenki, és így együtt is – igen együtt –, részesülhetünk a gyógyulásban és megbékélésben, amint azt Jézus Krisztus, a mi Urunk és Megváltónk szeretné.

Azért említem ezeket, mert *tudom*, hogy mindannyian *tudunk* valamit tenni ezekben az ügyekben. Az ittlévők közül sokan tudják, és tapasztalják, hogy lehetséges a közjóért tenni. Például, amikor a fent említett események történtek Afrikában, ugyanakkor sokan küzdöttek Európában is az igazságosságért és a közjóért. Igen, ez a küzdelem, nem csak az elnyomott és a kiszákmányolt népek harca. Csatlakoztak hozzá jóakarató emberek Európából és a nyugati világból, akik felismerték az igazságot. Tudták és felismerték, hogy mi mindannyian Isten gyermekei vagyunk. Felismerték annak az igazságát, hogy szeresd felebarátodat, mint magadat. Felismerték, hogy a világ egységes. Harcoltak a rabszolgaság ellen tudva, hogy ami a felebarátodat éri, végül téged is el fog érni. Támogatták a gyarmatosítás elleni küzdelmet. Határozottan erőszak-ellenes vagyok. Szerencsére Zambiában úgy sikerült küzdenünk, hogy nem alkalmaztunk erőszakot, mint azt a nagy Mahatma Gandhitól tanultuk. Hittük, hogy mind az elnyomó, mind az elnyomott Isten gyermeke. Arra is emlékszem, hogy a Brit Birodalom elleni függetlenségi harcban, ami 1964-ben a mi győzelmünkkel végződött, erkölcsi és anyagi támogatást kaptunk európai emberektől és szervezetektől. Még Nagy-Britanniából is. Támogattak minket északról és délről.

A fajgyűlöltre és az apartheidre az európaiak a rasszista rendszerek elleni tiltakozásokkal és szankciókkal válaszoltak. Felismerték, hogy az apartheid megbontja az emberiség egységét. Isten gyermekei ellen elkövetett bűn volt. Az európaiak összefogtak másokkal, annak érdeké-

ben, hogy Nelson Mandela kiszabaduljon a börtönből és 1994-ben egy demokratikus Dél-Afrikába térhessen vissza. Sokan énekelték velünk együtt: „*Nkosi Sikeleli Africa*” – (Isten, áldd meg Afrikát). Megköszönjük Önöknek, hogy tettek a fajgyűlölet és az apartheid ellen.

Azsia, Latin-Amerika, a Csendes-óceán térsége és más európai gyarmatok hasonlóan élték ezt meg. Harcukat magáénak vallotta az egységes emberiség.

Elnök úr! Barátaim! Nemrégiben európai egyházak és civil egyesületek képviselői összefogást hirdettek meg a harmadik világ adósságainak elengedéséért. Nem akartak tovább kényelmes életet élni a világ más tájain élő testvéreik rovására. Itt Európában, Németországban és Norvégiában tárgyaltuk meg az adósság kérdéseit.

Hivatali időm alatt igyekeztünk küzdeni a Nemzetközi Valutaalap és a Világbank kedvezőtlen feltételei ellen. A feltételek miatt népünk egyre szegényebb lett. Amit a függetlenségét kivívott Afrika az alapvető szükségletek ellátásában és minőségében fejlődött, azt kezdte újra elveszíteni. Nőtt a bizonytalanság. A kölcsön visszafizetésének feltételei méltánytalanok és fenntarthatatlanok voltak. 1987 májusában elhatároztuk, hogy kiszállunk a Nemzetközi Valutaalap programjából, így valamit javult a gazdaságunk. Az emberek jobban éltek. Azonban a Nemzetközi Valutaalap és más hitelezők, megkörményeztek bennünket, és köteleztek arra, hogy később újra belépünk a programjukba. Akkor nem sok kormány állt mellénk. Szinte egyedül voltunk az álláspontunkkal. Azóta sok minden megváltozott. Az eladósodott államok igyekeznek együtt cselekedni. Az egyházi megmozdulás ráébresztette az embereket és a kormányokat, hogy bátor, gyakorlati intézkedésekre van szükség a méltánytalan gazdasági feltételek ellen.

A „Jubilee 2000”-kampány az egész világon megmozgatta az embereket. Az egyházak voltak az erőssége a Jubilee 2000-kampánynak, és jó hálózatot biztosítottak hozzá. A Jubilee 2000 ismertté vált az európai emberek és kormányok, ill. a hitelező országok előtt. Az adósság egy részét törölték.

Még mindig sok kihívással kell az európaiaknak és a világ más tájain élő testvéreiknek szembenézniük. Európán belül nézeteltérések vannak a Monetáris Unió és az Egységes Valuta kérdésében. Érezhető más térségekhez hasonlóan egy generációk közötti feszültség is. A népesség elöregedése azzal fenyeget, hogy az egyenlőtlen kor-eloszlás majd nem teszi lehetővé az idősek támogatását.

Ha az egész világot szemléljük, a többség számára az arányok és a feltételek még mindig igazságtalanok.

Emberek milliói szenvednek az igazságtalan gazdasági helyzet miatt. A Jubilee 2000-kampánynak voltak eredményei. Mégis a hitelező kormányok törlesztési feltételei továbbra is igazságtalanok és szegénységbe taszítják a világ népeit. Az európai kormányok továbbra is támogatják a Nemzetközi Valutaalap és a Világbank kedvezőtlen feltételeit, amelyek már szegénységbe döntötték a világ országait. Igazságtalanok. Ezek a feltételek, más módon, de visszahozzák a rabszolgaság, a gyarmatosítás és az emberi alávettség kialakulását. Rettegést keltenek. Azt teszik velünk, a testvéreikkel, amit nem tehetnének meg veletek, európaiakkal.

Európa ma nagy fordulópont előtt áll. Az Európát érintő kihívások a keresztyén egyházakat is kihívások elé

állítják, és felelősséget rónak rájuk. Nemrég kezdődött az iraki támadás. Az európaiak között ez nem talált lelkesedésre. A kormányok viszont nem demokratikus módon az emberek akarata ellenére cselekedtek. Több millió ember tiltakozott az Irak elleni támadás terve és a megszállás ellen. Londonban voltam azon a februári délutánon, amikor milliók tüntettek a háború ellen a legnagyobb nagy-britanniai megmozduláson. Tömeges tiltakozó gyűlések voltak még Európa más részein, Afrikában, Ázsiában és még az Egyesült Államokban is. Biztos vagyok benne, hogy az itt ülők közül sokan ott voltak a tiltakozók között. Most említettem, hogy milliók fejezték ki tiltakozásukat az USA-ban is. Nem csak művészek, hanem különböző hátterű emberek alkották a „*Win Without War*” (Háború nélküli győzelem) csoportot, némelyek valamelyik vallásfelekezettől jöttek. Elnök úr! Megdöbbenő volt számomra a bostoni fiatalok egyik transzparensze. Ez a kérdés állt rajta: „Jézus ledobott volna akár egy bombát is?” Ez a keresztyének számára központi kérdés.

Az Irak elleni támadást kormányok irányították. Vigyáznunk kell, nem szabad megbélyegeznünk az amerikai embereket. Igen, vigyáznunk kell, hogy ne bélyegezzük meg az angolokat sem. A kormánynak és a lakosságnak nem mindig egyezik a véleménye.

Igen, egyes európai kormányok olyan irányba indultak el, amelynek súlyos következményei lesznek az európai és más kontinensen élő emberek számára. Az egyházak, hatalmas erőt képviselve, határozottan elleneztek a háborút. A tiltakozók között volt a Canterbury érsek is, aki legjobb tudomásom szerint itt lesz velünk a trondheimi nagygyűlésen. Az iraki háborút mégis elindították. Ezzel egyrészt újraértelmezték az egyház és a nép, ill. a nyugati kormányok tetteinek a szerepét. Isten az igazság Istene, aki kiáll az igazságosság mellett. Isten emberei itt Európában hatással kell, hogy legyenek a felsőbb kormányzásra, amely felborítja az egyensúlyt a világban. Az egyház nem maradhat passzív, amikor szervezeten és nyilvánosan visszaélnek a közjavakkal és a közintézményekkel. Az egyház nem hallgathat, amikor a szeme előtt semmibe veszik Krisztus és a szeretet törvényét, a keresztyénségnek és magának a létezésnek az alapjait. Az egyháznak tevélegesen kell *rámutatnia az igazságosságra és megvédeni az igazságot*. Ha nem öltözzük fel az igazságosságot, nem lehetünk szabadok.

Már Irak lerochanása is vissza fog ütni itt Európában, és tulajdonképpen az egész világon. Európában növekszik majd a támadásoktól való félelem, és a kormányok sok időt, pénzt és energiát fognak Európa megerősítésére fordítani. Európa némely részein eltér majd a megszo-kottól az emberek életstílusa. Ezentúl fennáll a lehetőség, hogy a vallási és etnikai különbségek kiéleződnek. Már most is okoz feszültséget a megnövekedett bevándorlás Európába. Ismeretes, hogy aggasztó a betelepülőkkel szembeni türelmetlenség, akik közül sokan jönnek Észak-Afrikából és mohamedán többségű országokból. Ezeket a problémákat mind gyógyítani kell. A félelemben nincs békesség. Ne felejtjük el, hogy ők a felebarátaink. Sőt, a testvéreink – ugyanattól az Istentől. Krisztus élete és tanítása a mindenki iránti szeretetről szól. Az egyházak vezető szerepet vállalhatnak az iraki támadás következtében Európában, Afrikában és más-

hol is fellépő vallási és etnikai konfliktusok enyhítésében. Ti, vallásos emberek elősegíthetitek a vezetők és a lakosság közötti megbékélést.

Elnök úr! Látható, hogy a jelenlegi világhelyzetben, amikor az Egyesült Államok vezető szerepre tör, Európának fontos feladata lesz. Washington intézkedéseitől elfordulva, az emberek máshol fognak hatalmi szövetségeket keresni. A közelmúlt nézeteltérései az amerikai és európai kormányok között, szintén arra utalnak, hogy a két fél tart egymástól. Donald Rumsfeld lealacsonyító és elutasító hangnemben „Vén Európának” nevezte azokat az európai kormányokat, amelyek nem támogatták Amerika háborús terveit. Úgy tűnt, hogy ezzel az Önök értékeit igyekezett elavultnak és jelentéktelennek beállítani.

Nem tudom, hogy hányan vannak itt önök közül a „Vén Európából” és hányan egy „Új Európából”. Nem tudom, hol húzódnak a Vén és az Új Európa határai. Engedjék meg, hogy megemlítsem, a világ más részein sokan egyetértenek az európai kormányok és lakosság háborúellenes nézeteivel.

Az iraki háborún kívül az Egyesült Államok és Európa eltérő véleményt képvisel az acélkereskedelemben és a védővámrendszerekben. Az Egyesült Államok és Európa más-más agrárpolitikát és agrártámogatást alkalmaz. Az Egyesült Államok a WTO (World Trade Organization – Világkereskedelmi Szervezet – a ford.) előtt akarja rendezni az Európával szemben felmerült gazdasági vitáit.

A feszültségek egyik oka a GMO-k voltak (Genetically Modified Organisms – genetikailag módosított élő szervezetek). Múlt hónapban George W. Bush, az Egyesült Államok elnöke megjegyezte, hogy Európa befolyásolta az afrikai kormányokat, és ennek köszönhetően csökkentették az amerikai GMO kukoricafajták fejlesztését. Feltételezték, hogy az afrikaiaknak nincs saját véleményük, és nem tudják, mire van szükségük. Azért nekünk megvan a magunk véleménye. 2002-ben Zambiában és más dél-afrikai országokban kifejlesztettük a magunk helyi és nemzetközi kutatásait és döntés született, hogy a GMO-kat nem tekinthetjük biztonságosnak. A GMO-k komoly társadalmi és gazdasági hatással vannak az afrikai és más országbeli mezőgazdasági módszerekre. A kisgazdaságokat és a lakosságot ez nagyban fogja érinteni.

Amerika Európára hárítja a mi hanyatlásunkat. Elvárják, hogy mi csak hálás befogadók legyünk, és ne tegyünk fel kérdéseket. Hosszú ideig a mi érdekeinkkel elmentésen folytak a dolgok.

Elnök úr! Barátaim! Egyesek úgy látják, hogy az Egyesült Államok és Európa közötti konfliktus valamilyen módon versengés a világalomért, vagy a viráguralomi törekvésekkel szembeni ellenállás. Lehet esetleg tiltakozás Amerika közelmúltbeli erőszakos fellépése ellen. Szeretném hangsúlyozni, hogy *nem szabad megbélyegeznünk az amerikai népet a kormányuk döntései miatt.*

Az Európa és Amerika között húzóódó ellentétek mögött van egy másik nézetkülönbség is afelől, hogy milyen irányba haladjon az emberiség ebben az évezredben. Az irányultság kérdésében nem csak Amerika és Európa érdekelt. Itt értékekről van szó. Arról van szó, hogy melyik irány szükséges ahhoz, hogy a fejlődés töretlen maradjon mind társadalmilag, mind gazdaságilag. Arról van szó, hogy miről kell lemondanunk a béke és a

fejlődés érdekében. Az emberi kapcsolatokról van szó. Értékekről és lelki irányultságról van szó. Igen, ez a kérdés mindenkit érint. A világ népei nem akarnak bábuk lenni, hanem szeretnének tevélegesen részt vállalni az emberiség családjában. Erről szól a demokrácia, és nem csak a szavazófülkékről és a többpártrendszerrel. Az európaiak sokat tehetnek az igazságért és a békéért.

Testvérek! Egyházi emberek lévén, részt kell venniük a kontinensek közötti kapcsolatok javításában. Meg kell ismerniük, mi a konfliktusok gyökere, és hová vezethetnek.

Szükséges rendezniük az iraki háború körüli kérdéseket Európán belül. Foglalkozniuk kell az Európán belüli nézeteltérésekkel. Az iraki háború a bizonytalanság érzetét keltette az európai és az amerikai emberekben. Érezhetően félnek az emberek a lehetséges visszaütésektől. A félelem kihat az emberi kapcsolatokra az egész világon. Ezt a félelmet, barátaim, Önöknek kell kezelni.

Megbékélést kell keresniük a világban azokkal is, akik jogtalanok tartották az iraki háborút és azt, ahogyan Amerika és szövetségesei bántak a világ más részein lakókkal. 2002-ban a Fülöp-szigeteken, a globalizált világban zajló terrorizmusról szóló egyházi konferencián megfogalmaztak egy állásfoglalást, amelynek az első bekezdése így hangzik:

Együttérzünk az amerikaiakkal a szeptember 11-i terrorista támadás feletti fájdalomukban. Szomorúan veszszük tudomásul az október 7-én, „terrorizmus elleni háborúnak” nevezett öldöklést és pusztítást, amit Afganisztán népének kellett elszenvednie. Megemlékezünk az Egyesült Államok által közvetlen vagy közvetett módon kezdeményezett háborúkban a megszállások és támadások során elhunyt áldozatokra Hiroshimában, Nagasakiban, Vietnamban, Koreában, a Fülöp-szigeteken, Kínában, Chilében, Nicaraguában, Salvadorban, Kolumbiában, Indonéziában, Irakban és Palesztinában. Az Egyesült Államok támadásai, és a súlyos terrorista csapások nem szeptember 11-én kezdődtek. Ma az egész emberiség, és a teremtett világ, a „terrorizmus elleni háború” pusztításaitól szenved, és mi azt kérdezzük, miért?

Elnök úr! Barátaim! A mi Urunk és Megváltónk kétezer évvel ezelőtt mondta, hogy akiknek van, azoknak adatik, akiknek nincs, azoktól pedig az is elvétetik, amilyük van (Mt 13,12; Mk 4,24). Amiről itt Krisztus beszélt, az még 2000 évvel később is létezik. Ahányszor csak olvasom ezt a részt, arra jutok, hogy Jézus megállapította, mi van, de *nem* mondta, hogy ennek így kellene lennie. Krisztus egyháza előtt áll a feladat, hogy megszüntesse azokat a feltételeket, amelyek ezt eredményezik az emberi társadalomban.

Elnök úr! Arról a törekvésről beszélek, hogy kiküszöböljük az emberi társadalomból a *szegénységet*. Az egyháznak hihetetlenül nagy felelőssége van ebben. Szeretném még egyszer felhozni a már említett dolgokat a Nemzetközi Valutaalapról, a Világbankról és a WTO-ról. Ezekről a szervezetekről szólva kikerülhetetlen a *globalizáció* említése. Néhány nappal ezelőtt hallhattuk, hogy több százezer ember jött el a világ minden részéről, hogy tiltakozzon a G7, és most már Oroszországgal együtt G8 monetáris politikája ellen.

Felszólítottam Önöket, akik itt mindannyian egyházi vezetők, hogy foglalkozzanak a szegény nemzeteknek a gazdag emberek által okozott problémáival. A jómódú

országokat képviselők döntései ellen tiltakozók változtatásokat követeltek ebben a nagyon komoly és rendkívül kellemetlen helyzetben, nevezetesen, hogy a gazdagok egyre gazdagabbak lesznek, a szegények pedig egyre szegényebbek.

Engedelmmükkel szeretném itt megjegyezni, hogy véleményem szerint nem tehetünk semmit a mi közös világunkban, hogy megakadályozzuk a *globalizáció* előretörését. A *Tudomány és Technika* hatalmas erői továbbra is afelé visznek minket, hogy az *egyetlen világból világfa-lu* legyen. A tudomány és technika erői megoldásokat keresnek a tér és idő által meghatározott világban élt élet problémáira.

Elnök úr! Mi a megoldása a problémának, hogy a gazdagok egyre gazdagabbak, a szegények pedig egyre szegényebbek lesznek? Bizonyos értelemben már utaltam az egyház szerepére, de egyelőre csak az irányvonalak meghatározásával kapcsolatban. Az irányvonalak megállapítását minden szinten kell itt érteni. Az egyház átszerveződhetne – nem, át *kell* szerveződnie olyan módon, hogy alkalmazható legyen az üzenete. Befolyással lehet az állami döntésekre.

Afrikában az egyház nem maradhat meg pusztán a döntéshozóknak tett javaslatoknál. Az egyháznak közvetlenül kell részt vennie a *szegénység* elleni küzdelemben. Ha felszámoljuk a szegénységet az emberi társadalomban, akkor megtettük az első lépéseket a *HIV-AIDS*, a *malária*, a *tuberkolózis* és más veszélyes betegségek ellen is. Ahol megszűnik a *szegénység*, ott az *AIDS*-es emberek is tovább fognak élni.

Elnök úr! A kérdés az, hogyan küzdhet az egyház az szegénység ellen? A következőket javaslom:

1. a) Az egyháznak a szegénységről és annak okairól legelőször a *legszelebb néprétegek* között kell tájékozódnia.

b) Afrikában az (a) pont a falvakat jelenti.

c) Az (a) pont azt jelenti, hogy ki kell alakítani azt az oktatási rendszert, mely által a gazdálkodók megtanulják, mikor, hogyan és milyen növényeket kell termesztetni az adott területen és időjárási viszonyok között.

2. *Kommunikáció*: A legtöbb afrikai országban a falvak közötti kommunikáció az egyik legnagyobb probléma. Ezért fontos lenne, hogy az egyházi szervezetek segítsenek olyan kommunikációs rendszerek telepítésében, amelyek a következő eredményeket hozhatnák:

a) a Nap-és a szélenergia felhasználásával termeljenek áramot;

b) az (a) pont elősegítené az olyan kommunikációs eszközök használatát, mint az Internet;

c) ahol ezek megjelennek, ott sokkal nagyobb a társadalmi fejlődés is.

Gyógyítanunk kell az ellentéteket és a háborút. El kell távolítanunk a háború gyökereit. Testvéreim! Foglalkoznunk kell a *HIV/AIDS* járvánnyal is! Ez a járvány nem csak Afrikát, hanem az egész világot fenyegeti. Általánosán elérhetővé kell tenni a gyógyszeres és orvosi kezelést. Az Egyesült Államokban és más országokban hosszú és tartalmas életet élhet egy *AIDS*-es beteg. Zambiában és más szegény országokban ez nem így van. Miért?

A *HIV* és *AIDS* betegségben szenvedőkkel folytatott munkákban úgy találtuk, hogy a lelki támogatás nagyban segíti a jobb életet. Tudjuk, hogy át kell törnünk a hallga-

tás falát az *AIDS* kérdésében. Lusakában elmentem *HIV* vizsgálatra és az eredményem negatív lett. Ha pozitív lett volna, akkor is látba vettem volna a tisztességéből fakadó tekintélyemet a *HIV/AIDS* elleni kampányban.

Gratulálok George W. Bushnak, a Kongresszusnak és az amerikai népnek, hogy támogatják az *HIV/AIDS*, a malária és a tuberkolózis elleni küzdelmet, és előírták 15 milliárd dollárt 12 afrikai és két karibi ország számára. Fel kell hívnunk rá a figyelmüket, hogy a nagylelkűen felajánlott pénz feltételek nélkül adják ide.

Gyógyítaniuk kell az európai emberek közötti vallási ellentéteket. A keresztyén egyházban a toleranciát és a gyógyulást kell erősíteni. Ez a befencia jó alkalom az egy valláson belüli gyógyulásra. A tagoknak meg kell békülniük a más vallású felebarátjaikkal is.

Krisztusban szeretet és gyógyulás van. Krisztusban igazságosság van.

Őrizői vagyunk testvéreinknek. Őrizői vagyunk egymásnak, de nem mint felettesek és beosztottak, hanem egyenrangú munkatársak Isten szolgálatában. A szeretet jegyében kell működnünk. Az *1Kor 13,13*-ban ezt olvasuk: *Most azért megmarad a hit, remény, a szeretet, e három. Ezek közül pedig legnagyobb a szeretet.*

Az egyházak tehetnek a testvéreiket érintő dolgok javulásáért. Az Európai Egyházak Konferenciája 126 különböző hátterű egyházat gyűjt egybe – orthodox, protestáns, anglikán és ókatolikus. Itt van még 43 tagszervezet különböző európai országokból. Barátaim! Önök sokakhoz elérnek Európában és az egész világon. Önök tudnak tenni a jogtalanság ellen. Lehetnek Krisztus követői és az igazságosság, a béke és a fejlődés követői. Hazamenve a 12. nagygyűlésről, és innen Trondheimből, menjenek el a világba és vigyék Isten világosságát és békéjét.

Isten békesége és áldása kísérje Önöket!

Dr. Kenneth D. Kaunda

a Zambiai Köztársaság első miniszterelnöke

CONTENTS OF NO 2004/1

SPEAK TO ME, MY LORD! József Börzsönyi: The reign will be on his shoulders – **TEACH US, OUR LORD!** Ferenc Beran: Questions of ethical teaching 4; József Steinbach: Results and problems of the Hungarian Reformed Homilethics between 1972 and 2002 (4) – **SIDEVIEW I.** Aram katolikos: Discussion between Religions: continous ecumenical task (Report of the president of WCC/CC); Standpoint of the WCC KB about the european situation – 2003: Everybodys Church and the Church for everybody (Communiqué of the WCC/CC); Kenneth D. Kaunda: "We are all the same, the children of one God – our Creator": Zoltán Bóna: "I've opened a door for you. which cannot be closed by anyone..." (Report from the 12nd Assembly of ECC, Trondheim, 25. June-2. July 2003); Mihály Márkus: In the light of annuaries (Presidential report at the Year 2003 Assembly of the Hungarian Ecumenical Council) – **REVIEW** Ottó Pecsuk: Paul apostle "reinvented" (John J.Gager: *Reinventing Paul*); Előd Szabó: What happened in the 7th-9th centuries (Heribert Illig: *The fictitious Middle Ages*); Péter Szentpétery: Reformation and Catholicism (*Festschrift für Gottfried Maron zum 75. Geburtstag*); Olivér Szabó: Increasing violence and the world religions (*The Ecumenical Review, Vol.55.Nr.2*)

„Íme, nyitott ajtót adtam eléd, amelyet senki sem zárhat be...”

Az Európai Egyházak Konferenciája 12. Nagygyűlése

„Jézus Krisztus meggyógyít és megbékít – bizonyágtételünk Európában” című főtéma körüli gyűlt össze mintegy 600 fő a norvégiai Trondheimben június 25-július 2. között a hatévente megrendezésre kerülő EEK Nagygyűlésre. A résztvevők több mint fele a 126 tagegyház képviselőjében volt jelen, a többiek stábtagnak, szervezők, megfigyelők, a sajtó és a társult tagszervezetek képviselői voltak. A főtéma sugallta – jobban, mint bármikor a EEK életében –, hogy ez alkalommal nyíltan krisztocentrikus és missziós, tehát teológiai és egyházi aspektusból kívánja rendszeres számvetését és előtekintését elvégezni. Ezt azért is fontos hangsúlyozni, mert ezt az 1959-ben alakult összeurópai ökumenikus mozgalmat is sokszor éri az a vád, hogy a politikai, társadalmi, gazdasági és népjóléti kérdések háttérbe szorítják az egyházi sajátságokat, az evangélium ügyét. A helyszín a maga gótikus katedrálisával, békés, kisvárosi életvitelével, a tenger s folyóvizek lágy hullámaival, a szinte 24 órás nappali világosságával szintén segítette bennünket újra és újra visszatérni az Alfához és onnan indulni az Omega felé. Az alábbiakban – főleg a főtítkári jelentés vázlatos ismertetésével – nyerhetünk bepillantást a Nagygyűlés munkájába.

A Nagygyűlés feladatáról

Miként minden Nagygyűlés, a mostani is két nagy feladattal szembesült, amely egy harmadik programcsoporttal egészült ki. Az egyik a szükséges, el nem hanyagolható, de sokszor mégis élvezhetetlennek tűnő ügyviteli munka ideértve az elmúlt időszak tevékenységének taxatív felsorolását is. Az ügyvitel sorában a Nagygyűlés tudomásul vette a bizottságok beszámolóit, a költségvetést, a zárszámadást és a stáb tagjai közötti változásokat. E helyen hangzott el elismerő és köszönő szó mindazok felé, akik akár fizetett alkalmazottként, akár önkéntes bizottsági tagokként, akár az egyes programok alkalmankénti résztvevőiként járultak hozzá az elmúlt hat esztendő eredményeihez. Ebben a kategóriában kellett a Nagygyűlésnek magára venni az új Központi Bizottság megválasztásának nem kis feladatát is. Ezen a ponton sajnálatosan kell megemlítenünk azt a tényt, hogy a magyarországi tagegyházaknak immáron másodszer nem sikerült központi bizottsági helyet szerezni maguknak.

A másik az a tartalmi munka, ami egyrészt a főtémához kötődik, másrészt a közelmúlt eseményeit tartalmilag is, teológiailag is értékeli, valamint a közeljövő terveit, feladatait szintén teológiai megfontolásokkal minősítetten igyekszik meghatározni. Ezek közül kiemelkedő jelentőséggel bír az európai integrációs folyamat, amely így mind a főtítkári jelentésnek, mind pedig a Nagygyűlés munkájának az oroszlanrészét tette ki.

A Nagygyűlésnek a harmadik eseménycsoportját pedig azok a járulékosnak mondható, de jelentőségükben el nem hanyagolható programok jelentik, amelyek kiállítások, rövid bemutatkozó programok, színházi előadások, zenés programok, tematikus elemzések, kirándulások s nem utolsósorban kötetlen testvéri/baráti beszélgetések formájában valósultak meg.

Az európai egyházak és a nagyvilág

„A világ egy faluvá zsugorodott” – állapította meg már a Baseli Európai Ökumenikus Nagygyűlés 1989-ben. Azóta ez a folyamat csak felgyorsult és felerősö-

dott. *A minden mindennel összefügg* közhelyszámba nő mondás napi valósággá lett. Az egyházi kérdések nem vonatkoztathatók el a társadalmi kérdésektől, a nemzeti kérdések a kontinentális összefüggésektől és a kontinentális ügyek a globális sorsközösségtől. Ennek jegyében hallottunk részletes beszámolót arról a munkáról, amelyet az Európai Egyházak Konferenciája az iraki válsággal összefüggésben végzett. Az európai kontinentális egyházi szervezet a 2001. szeptember 11. terrortámadás óta sokkal szorosabb összefüggésben dolgozik együtt az Egyesült Államokbeli Egyházak Nemzeti Ökumenikus Tanácsával, mint valaha. A terrorizmus veszélyének felerősödése óta az Európai Egyházak Konferenciája mind a főtítkárság részéről, mind pedig az Egyház és Társadalom Bizottság részéről következetesen támogatja azt az álláspontot, hogy a terrorizmusra adott válasz csak a nemzetközi jog és a megfelelő nemzetközi intézmények – elsősorban az ENSZ – felügyeletével történhet. Ezt az álláspontot egyébként az EEK 2001. decemberében továbbította az Európai Unió elnökségének is, kifejezve azt az aggodalmát, hogy a terrorizmusra adott válasz nem veszélyeztetheti az emberi jogoknak azokat a normáit, amelyeket kemény és következetes munkával dolgoztak ki az európai törvényhozásban. Az Európai Egyházak Konferenciája hálás büszkeséggel tekint a 2003. februárjában Berlinben tartott európai egyházvezetők konferenciájára – hangsúlyozta a főtítkár –, ahol világosan visszautasították a megelőző háború iraki esetét, mint ami ellentmond annak a morális elvnek, hogy először az összes nem katonai megoldást kell kimeríteni, továbbá mint ami ellentmond az ENSZ Chartájának, és így komoly humanitárius katasztrófával fenyeget, mivel figyelmen kívül hagyja a közel-keleti vallási és etnikai közösségeknek az amúgy is meglehetősen törekeny kapcsolatát. Az EEK-nak ez az állásfoglalása széles nyilvánosságot kapott és ismertté lett az európai kormányzatok köreiből is. Ezen túlmenően az EEK aktív szervező és közvetítő szerepet vállalt az Amerikai Nemzeti Ökumenikus Tanács és Püspöki Konferencia delegációjának európai látogatása érdekében. Ennek kapcsán az amerikai delegációt az egyházi vezetők mellett társadalmi és kormánysszervek is fogadták Párizs-

ban, Rómában, Moszkvában, Londonban pedig maga Tony Blair is. A főtitkár utalt George Bush elnökhöz írt levelére is, amelyben sajnálatát fejezte ki, hogy az amerikai egyházi vezetők európai látogatásának sikeréhez mérhető figyelmet nem kaptak a Fehér Házban. A főtitkári jelentésnek ez a fejezete egyébként tartalmában egészül ki Kenneth Kaunda afrikai elnök ünnepi beszédének idevonatkozó részével.

Egyházak egymás között

A szorosan vett tagság és a képviselőlet összefüggésében említette a főtitkár azt a tényt, hogy az utóbbi években a tagság gyakorlatilag változatlan, ill. lassan növekvő. Ezen a helyen emlékezett arra a szomorú tényre, hogy a Grúz és a Bolgár Ortodox Egyház 1998-ban megszüntette EEK tagságát. Hasonló gondokkal küzd az Egyházak Világtanácsa is, és ezért létrehozott egy ad hoc bizottságot, amely az ortodox részvétellel hivatott foglalkozni. Ennek a bizottságnak a munkája bizonyára pozitív hatással lesz az EEK-n belüli ortodox-protestáns, ortodox-ortodox feszültségekre is. Ez azért is fontos, hiszen a mennyiségi kérdésnél sokkal lényegesebb a minőségi kérdés, nevezetesen, hogy mi jellemzi a tag-egyházak egymáshoz fűződő kapcsolatát. Hogyan értékeljük a szinte tömegesen jelentkező, de nagyon kis létszámú egyházak érdeklődését? Hogyan fogja ez megváltoztatni a szavazati arányokat? Ugyanakkor ezek a vizsgálódások megerősítették, hogy egy jelentkező egyházi közösségnek nem a létszáma az, ami igazán számít, hanem a közösség iránti elkötelezettsége. A EEK nem arra hivatott, hogy minősítse egy közösség egyházi jellegét, hanem sokkal inkább arra, hogy eszközül szolgáljon az egyházak számára a hitnek, reménységnek és szeretetnek közösségében való növekedésre. Ugyanakkor a kérdés fontos marad, nevezetesen, hogy mit jelent az a közösség, amelyet az EEK-ban 126 egyház magára vesz. Hogyan jelenik meg ez a tény a döntéshozásokban, a hétköznapi együttélésben, a segítségnyújtásban, az egymás érdekében való közbenjárásban?

A tagegyházak egymáshoz való viszonyulásának az összefüggésében a főtitkár rámutatott arra, hogy a EEK – különösen is a 11. Grazi Nagygyűlés óta – nem arra vállalkozik, hogy az egyházak nevében (helyett) dolgozzon és nyilatkozzon, hanem sokkal inkább az a feladata, hogy a tagegyházak egymás közötti munkáját segítse elő azzal, hogy a közöttük levő kommunikációt, konzultációt ösztönzi, gyakorlati támogatást ad az együttműködés megéléséhez. Számos programra hívta fel a figyelmet a főtitkár, amelyekben az egyházakat egymással összehozó és a tanácskozást praktikusán elősegítő tevékenységet példázta. Ezek közül a legfontosabbak a következők. A 11. Nagygyűlés életre hívta az *Európai Keresztény Környezetvédelmi Hálózatot*, konzultációt szervezett a *Nőkkel való kereskedés Európában* témakörben, *Összeurópai Diakóniai Kerekasztal Konferenciát* szervezett az egyházközi segélyek igazságosabb, átláthatóbb és hatékonyabb elosztása érdekében, konzultációt szervezett az *Európai Misszió, és a Protestáns Ortodox párbeszéd* érdekében, valamint az *Európai Teológiai Fakultások* között. Mindezek a példák mutatják, hogy az EEK-nak a szerepe az, hogy az egyházak és az egyházi szervezetek számára helyet, te-

ret és alkalmat biztosítson, hogy a maguk profiljának megfelelő tanácskozásukat vagy közös fellépésüket megtudják valósítani.

Az európai egyházak és az európai integráció

A szervezet kontinentális jellegéből is, de a jelenlegi történelmi helyzet miatti meghatározottságból annál inkább következett az a tény, hogy az európai integráció és bővítés kérdése átszötte az egész konferenciát, s e téma önállóan is a legnagyobb figyelmet kapta. Kétségtelen, hogy az egyházak missziója általában és ökumenikus tevékenysége konkrétan a nyitás, a kohézió és az integráció szellemében történik. Ez a primer egyházi tevékenység az európai valóságot illetően úgy jelenik meg, hogy mind konfesszionális/felekezeti, mind pedig interkonfesszionális/ökumenikus kötelekben létrejöttek az európai kontinentális egyházi szervezetek. Ezek közül az EEK a legjelentősebb ökumenikus szervezet, s a Püspöki Konferenciák Európai Tanácsa a legnagyobb római katolikus szervezet. Az EEK 1959-ben nyíltan vállalta, hogy Európa kelet-nyugati megosztottsága, elválasztottsága leküzdésére szerveződött. Híd kívánt lenni a falak, a vasfüggönyök és szögesdrótok fölött, illetve ajtó ezeken keresztül. Ez a tevékenység egész konkrétan fejeződött ki a közös európai nagygyűlésekben Bazelban 1989-ben, Grazban 1997-ben és a strassbourgi találkozón 2001-ben, ahol ünnepélyes keretek között aláírták az immáron jól ismert Charta Oecumenicát. E Charta alcíme így hangzik: *Vezérfonal az egyházak növekvő együttműködéséhez Európában*. A Chartában az európai egyházak az ökumenikus közösség elmélyítése mellett elkötelezték magukat Európa legkritikusabb társadalmi kérdései és jelenségei iránti felelősség hordozására. Ezek között a legfontosabbak a következők: kulturális és etnikai pluralizmus, környezetvédelem, a nők helyzete, az emberi jogok, valamint a judaizmushoz és az iszlámhoz való viszonyulás kérdése. Említést kell még tennünk arról a két szervezetről, amelyet az EEK és a Püspöki Konferenciák Európai Tanácsa hoztak létre éppen azért, hogy közvetlen kapcsolatot tartsanak a brüsszeli és a strassbourgi európai intézményekkel, s hogy kifejezetten az integrációs és bővítési feladatokkal foglalkozzanak napi szinten. A Püspöki Konferenciák Európai Tanácsa által működtetett szervezet a COMECE, amellyel szorosan együttműködik az EEK által életre hívott Egyház és Társadalom Bizottság. Mindkét intézménynek az a feladata, hogy kétirányú kommunikációt biztosítson az európai intézmények – elsősorban az Európa Tanács és az Európai Unió – valamint az európai egyházak között. Arra hivatottak, hogy az eseményeket naprakészen nyomon kövessék, elemezzék, az egyházakat informálják, valamint, hogy az egyházak értekei és érdekei ügyében lobbizzanak intervenciók, konzultációk és személyes kapcsolatok által egyaránt. Ez a feladat a közelmúltban az Európa Jövőjével Foglalkozó Konvenció munkáját, tehát az Európai Alkotmány szövegezésére koncentrálódott, a korábbi években pedig az Alapvető Jogok Európai Chartájának fogalmazására. 2002. decemberében Koppenhágában az Európai Unió 10 új országot hívott meg tagjai sorába. Hogy a meghívás mögött milyen súllyal van jelen az érintett egyházak fáradozása nehezen megítélhető. De hogy ott van, az nyilvánvaló. Fél évvel később az Európai Alkotmányon dolgozó Konvenció befejezte munkáját. Amint már utaltunk rá a Konvenció munkájában az

EEK Egyház és Társadalom Bizottsága is intervenció lehetőségét kapott. Az előttünk lévő ratifikációs időszakban pedig erre még nagyobb szükség és még nagyobb lehetőség lesz. Ezért hangsúlyozni kell, hogy az egyházak számára az integráció sokkal több, mint bővítés. Az európai integráció egész Európát és nem csak az Európai Unió országait és a most meghívott országokat érinti. Amikor az európai ökumenikus és felekezeti szervezetek az európai intézményeket megszólítják, akkor a teljes tagság nevében beszélnek, tehát azoknak az egyházaknak az érdekeit is hivatottak képviselni, amelyeknek országai még csak nem is említetnek a bővítés kapcsán. Ezekben a megnyilatkozásokban világosan kifejeződik az az aggodalom, hogy a kelet-nyugati megosztottság új formái is körvonalazódnak. Az EEK következetesen képviselte azt az elvet, hogy az integráció nem arról szól, hogy a kelet nyugatosítja önmagát, hanem arról, hogy az egész Európa előnyére változik. Az egyházak mindig hangsúlyozták, hogy a mennyiségi bővítésnek az integráció minőségi változással kell együtt járnia. Ez azt jelenti, hogy az egyházak arra hívták az Európai Uniót, hogy az integráció összes dimenziójára, kulturális, spirituális, emberi jogi aspektusaira és ne csak a bővítés piaci térnyerésére figyeljenek. S hogy az integrációt csak olyan értékek mentén érdemes szervezni, mint a béke, igazságosság, szabadság, tolerancia, emberi méltóság, széleskörű társadalmi részvétel és szolidaritás. Ennek jegyében minden eszközzel azon voltak, hogy az Alapvető Jogok Európai Chartája az Európai Unió Alkotmányának jogi következményekkel járó szeres része legyen. Az Európai Unió figyelmét mindig igyekeztek felhívni a nagyobb demokrácia és átláthatóság szükségességére. Az Egyház és Társadalom Bizottságon, valamint a COMECE-n keresztül az egyházak eredményes munkájukat könyvelhetjük el, hogy az Európai Unió alkotmánytervezetének 51. cikkelyébe az alábbiakat szereztek be az egyházak:

– *Az Unió tiszteletben tartja és nem befolyásolja az egyházak, vallási szövetségek és közösségek nemzeti törvényük szabta státuszát a tagállamokban.*

– *Elismerve identitásukat és különleges közreműködésüket az Unió egy nyílt, átlátható és rendszeres párbeszédet tart fent ezekkel az egyházakkal és szervezetekkel.*

Ezzel a cikkellyel az Európai Unió először ismeri el az egyházak különleges szerepét és identitását egy jogilag meghatározó dokumentumban. A nyitott, átlátható és rendszeres párbeszéd az egyházak és az európai unió szervezetek között arról biztosítja az egyházakat, hogy az Unió figyel a szavakra és elismeri közreműködésüket a jövőben is. Ezeket a szavakat és e szavakban rejlő lehetőségeket nem lehet elég felelősségteljesen hangsúlyozni egyházi körökben. Az Európai Unió egyházakkal való párbeszédképességének alkotmányos kifejezése jelentős üzenettel bír mind az egyházak, mind pedig a politika megfelelő fórumai számára. Különösen is igaz ez olyan új tagországok esetében, ahol az őszinte partneri együttműködésnek állam és egyház között nincs meghatározó, jóemlékű hagyománya. Ezek a cikkelyek fémjelzik az Európai Unió egyházpolitikáját. Hogy ez hogyan tükröződik majd az egyházak életében, a maguk nemzeti vagy nemzetközi összefüggéseiben az már nem az Európai Unión múlik.

Az Európai Unió Alkotmányáról beszélve nem kerülhetjük el a praambulumban megjelenő, vagy meg nem jelenő hivatkozást Istenre és Európa keresztény öröksé-

gére. Az európai egyházak különböző véleményt képviselnek az Isten nevének említése tárgyában. Ugyanakkor konszenzus mutatkozik a keresztény értékek és közösségek szerepének szükségszerű említéséről. Az Alkotmány szövege e pontot illetően most így hangzik: „Inspirációt nyerve Európa kulturális, vallási és humanista örökségéből...” Mindkét ökumenikus bizottság világossá tette azt a meggyőződését, hogy a „kereszténység Európa vallásos örökségének fő része” – hangsúlyozta a főtitkár –, s nem csak egyszerűen a vallási örökség – néven nem nevezett – része. E témakör befejezéséért került megemlékezésre Jacques Delors híres felhívása arra nézve, hogy a jogi és gazdasági harmonizáció mellett Európának sajátos közös spiritualitását is ápolni kell. Azóta ez a kezdeményezés egy önálló programban, sőt egy önálló jogi személyiséggel rendelkező szervezetben is megtestesült. Ennek munkájában az európai egyházaknak nyilván fontos jelentősége lesz.

Párbeszéd – együttműködés

Az EEK sajnálatos módon nem foglalja magába az összes európai egyházat, tehát dialógusra van szükség nem csak tagegyházai között, hanem a Konferencia és az összes többi potenciális partnerszervezet között. A dialógus önmagában egy nagyon összetett kérdés. Ennek elsőszámú oka az, hogy a dialógusról a potenciális partnerek egészen eltérő vélekedése lehet. Ugyanakkor a dialógust gyakorolni kell, hiszen a dialógus a szolidaritás, a testvériség előfeltétele is és gyümölcse is.

A dialógusban az EEK napi szinten tart kapcsolatot a katolikus partnerszervezettel a már említett Püspöki Konferenciák Európai Tanácsával. E tevékenységének intézményes rendet és rendszerességet a két szervezet közös bizottsága és azok rendszeres, de legalábbis évenkénti közös tanácskozása biztosítja. A dialógus kézzel fogható gyümölcsei a már említett Baseli és Grazi Nagygyűlések, ill. ezek konkrét produktuma, a Charta Ocuemnica. E dokumentumra úgy is tekintünk, mint ami vezérfonal az európai egyházak folyamatos együttműködése számára. A 2001-s aláírások óta rendszeresen tartottak nemzeti és nemzetközi konferenciát a Charta szerepéről. Elmondható, hogy ez a dokumentum jelenleg, és bizonyára még sokáig a jövőben is, a legtöbbet tanulmányozott és vitatott ökumenikus szöveg, amelyet már 30 nyelvre lefordítottak. több országban ünnepélyesen aláírtak. E dokumentumot a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa és a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia 2002 őszén közös munkában lefordította és ünnepélyes keretek között aláírta. A Charta szövege jó alkalmat kínál arra, hogy az európai egyházak gondolatait összerendezze s a legfontosabb kérdésekre, a társadalmi igazságosságra, az emberi jogokra, a judaizmushoz és az iszlámhoz fűződő biblikus kapcsolatra felhívja a figyelmet.

Magától értetődőnek tűnik az EEK-nak ökumenikus körökben is integráló szerepe, amelynek keretében vált az EEK bizottságává Egyház és Társadalom Bizottság néven az a bizottság, amely 1999-ig önállóként működött Európai Ökumenikus Egyház és Társadalom Bizottság néven. Ehhez mérhetően szoros együttműködés zajlik évek óta a migrációval, a menekültügygel, a menedékjog kérdéseivel foglalkozó szervezet és az EEK között. Az együttműködésben szorosan részt vesz további szervezetek az Egyházak Világtanácsa, a Református Világ-

szövetség és a Lutheránus Világszövetség is. Mindazonáltal a Nagygyűlés megerősítette, hogy a migrációval és menekültüggyel foglalkozó bizottság és az EKEK elkötelezték magukat a szervezeti együttműködésre a jövőben.

Befejezés

Az elmúlt hat esztendőben és a közel egyhetes tanácskozáson nyilván még sok minden történt, ill. került napirendre a maga részleteiben és spontaneitásában is, ami kimaradt vagy csak jelzés szinten jelent meg a főtitkári beszámolóban, ill. az arra épülő beszámolóban. Hat esztendő munkáját nem könnyű összefoglalni a főtitkári jelentésben, s különösen nem az arra épülő ismertetésben. A fentiek talán szerénytelenül mégis erre vállalkoztak. Befejezésképpen álljon itt szó szerint a főtitkári jelentés jövőre irányuló néhány sora: „Azzal kezdtem a beszámolót, hogy utaltam az elénekelt nyitott ajtó biblikus

képére. Igyekeztem bemutatni, hogy az Európai Egyházak Konferenciájának nem csak egy listája van azokról a dolgokról, amelyeket megnyugvással lehet értékelni az elmúlt hat év során, hanem az erőnek és az életszerűségnek egy olyan példáját is hordozza, amellyel egy új ökumenikus jövőt nyithat, s ebben a jövőben különös szerepet hordozhat. A nyitott ajtó képének az egyik jellegzetessége az, hogy csak akkor láthatunk mindent a túloldalon lévő világból, ha valóságosan át is megyünk rajta. Az a reménységem, hogy ez a Nagygyűlés mindannyiunknak megadja a bátorságot ahhoz, hogy beazonosítsuk ezeket az ajtókat és átmenjünk azokon oda, ahol, úgymint az egyházak és úgymint az Európai Egyházak Konferenciája, abban találjuk meg feladatunkat, hogy hitelesen bizonyosságot teszünk Európában a mi Urunk Jézus Krisztusról, aki meggyógyít és megbékít.”

Dr. Bóna Zoltán

Évfordulók fényében*

Hatvan év

Hatvan év egy ember életében nagy idő. Az egyház életében mérve legfeljebb epizód. 1943-ban alakult meg a Magyarországi Evangélikus és Magyarországi Református Egyház első közös hivatalos szervezete, az Egyetemes Egyháztanács Magyarországi Bizottsága. Az Egyházak Világtanácsa 1948-ban történt megalakuláshoz kellő időben. Az 1938-ban megkezdődött szervezőmunkához képest nem elhamarkodottan. Mint oly sokszor más alkalommal is, ezúttal is egy külföldi testvérünk (Nils Ehrenström) jelenlétében. A két alapító Ravasz László püspök és Radvánszky Albert egyetemes felügyelő. A két titkár: Wolf Lajos (Órdass Lajos), illetve Papp László.

A XIX. Századi – megítélésem szerint nagy jelentőségű – megállapodásokra (Kéri Egyezmény, Nagygeresdi Egyezmény) most nem térnek ki. A két protestáns felekezet közötti együttműködés e két megállapodásban nyert látható formát.

Ravasz László „Emlékezéseim” című könyvében röviden beszámol a két világháború közötti ökumenikus útjairól: a Református Világszövetség három ülésén vett részt, Boston 1929, Belfast 1933, Genf 1948. A Világszövetség keleti ágának nagygyűlésein pedig Svájc 1923, Genf 1926, Budapest 1927, Hága 1928. A Life and Work konferenciája keretében 1924-től vállalt tevékeny részt Ravasz László. Natan Söderblom svéd prímás, uppsalai érsek révén Ravasz László korán bekapcsolódott a Faith and Order mozgalomba is.

Csak kitérőleg említeném, hogy az egyik konferencián Söderblom érsek tréfásan kérdezte: melyik jobb egyház, a presbiteriánus vagy az episzkopális? Ravasz László válasza: presbiteriánus lényeg episzkopális formában (im. 231).

Az előzmények természetes következménye az 1943-as szerveződés vállalása, majd az 1948. évi amszterdami részvétel. A 10 éve kiadott emlékkötetben (50 éves az Ökumenikus Tanács Magyarországon) olvashatjuk Ra-

vasz László visszatekintését az Egyházak Világtanácsa megalakulására. Egyedül Ravasz László és Papp László visszaemlékezéseiben szerepel dominánsan az amszterdami világyűlés mint Világzsinat: „az amszterdami Világzsinatot nem szabad összetéveszteni semmiféle világkonferenciával. Mögötte maguk a konkrét történelmi egyházak állottak, azoknak hivatalos kiküldötteiből alakult meg a Világzsinat és a Világzsinat határozatából jött létre az Egyházak Világtanácsa” (im. 103-104).

Ha ezekben az összefüggésekben gondolunk vissza a hatvan évvel ezelőtti eseményre, talán sejtjük annak igazi jelentőségét. A II. világháború közepén, amikor az angolszász-presbiteriánus hátterű népek jelentős csoportja hadiállapotban van a részben lutheránus gyökerű tengelyhatalmakkal, a két hazai protestáns egyház évszázados örökségét vállalva, közös tanácskozáson túl, közös nyilatkozaton túl, közös szervezet kialakításán fáradozik.

Hallgassuk ismét Ravasz Lászlót, aki „Emlékezéseim” című könyvében a protestáns egységről lapidárisan szép szavakban szólott: „Időbe került, míg a magyar intelligenciának meg lehetett magyarázni, mi a különbség protestáns, evangélikus és református között. Vagy a protestáns mögött nem látta meg hordozópilléreit: a lutheranizmust és kálvinizmust, vagy pánkálvinista volt s nem jelentett semmit számára a protestantizmus; vagy olyan lutheránus volt, aki állandóan meg volt sértve a kálvinista agresszió miatt. Ennek teológiai oka volt. Az én diákságom alatt a német teológia uniós volt, tehát protestánsnak nevezte magát, bár alapjában lutheri hitet vallott. Főképpen Kuyper és Bavinck (holland teológusok) hatására támadt a szigorú református iskola, a történelmi kálvinizmus – ez meg a protestantizmusról nem akart tudni” (im 207).

Az Ökumenikus Tanács az eltelt évtizedek során több átszervezésen, átrendeződésen ment keresztül. Működésének alapját folyamatosan az evangélikus és a református egyházak együttműködése jelentette.

Az egykori amszterdami küldöttek közül Szabó Éva visszaemlékezésében olvasunk az egyik ifjúsági küldött beszámolójából egy részletet: „ha egészen odaadjuk magunkat arra, hogy mindenkinek hirdessük a Megváltó csodálatos szeretetét, mely Őt értünk a keresztre vitte –

* Elnöki jelentés a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa 2003. évi Közgyűlésén

ennek hirdetése új, nagyszerű egységre fog bennünket hozni. S ez nem a mi munkánk lesz, a mi erőfeszítésünk, hanem a mi kegyelmes Istenünk ajándéka. Hisszük, hogy a legközelebbi zsinat még inkább ezen az úton fog járni, és hisszük azt is, hogy Istennek ez az ajándéka már készen van számunkra” (50 éves az Ökumenikus Tanács Magyarországon, 160-161.). Négy évtized távolából az egykori ifjúsági küldött Szabó Imréné Szabó Éva újra leszögezi: „a keresztyén testvéri szeretet uralkodó légkört teremtett. A programokon az igei teológiai kérdések feltárása volt jellemző. Az akkori vezetők és előadók ökumenikus töltetű emberek voltak...”

A 10 évvel ezelőtt született interjú végső kicsengése ma is útmutató számunkra: „személy szerint is a misszió felé vagyok elkötelezve – az EVT ebben a háború utáni időben még erőteljesen ezt képviselte –, csak ha visszatérne ehhez az úthoz, látnám reményteljesnek az EVT munkáját!”

Az emlékezés így válik előretekintéssé. A visszapillantástól az örök program újra megfogalmazódik. Az „*ut omnes unum sint*” gondolatához elválaszthatatlanul kapcsolódik a János 17-ben többször is ismételt cél: „hogy elhiggye a világ...”!

Harminc éve

Több év előkészítés után 30 évvel ezelőtt írták alá a Bázeli közelében fekvő egyházi konferencia központban, Leuenbergben, a Leuenbergi Konkordiát. A németországi evangélikus, református és uniált teológiai professzorok, valamint egyházi vezetők mértékadó csoportja fogalmazta meg azt a közös álláspontot, amelynek elfogadásával új európai ökumenikus szervezet született. Mind az egykori, mind a mai megítélés más-más szempontok alapján más-más eredményre vezetett. Akkor is, azóta is felvetődött a kérdés: erre vajon miért volt szükség?

A felekezeti világszövetségek XIX. századi megszerveződése után a XX. század első fele a nagy egyetemes összefogás előkészítésével telt. A II. világháborút követően, mintegy csúcsra érve, alakult meg 1948-ban, Amszterdamban az Egyházak Világtanácsa. Az Egyházak Világtanácsa megalakulását követően belső viták kísérték az Európai Egyházak Konferenciájának létrejöttét: miért kell ennek önálló szervezatként léteznie? Miért nem lehet az Egyházak Világtanácsának „európai osztálya”? Ezt követően egy sajátos felekezeti közti, s talán így is mondhatjuk kelet-nyugat közötti egyházi szervezet is létrejött: a (prágai) Keresztyén Békekonferencia. Ezek után egy újabb ökumenikus szervezetet előkészíteni, megszervezni, létrehozni és azóta működtetni: nem túl nagy luxus? Van annyi „okos” ember, aki ennyi szervezetet is megtölt? Van rá idő, pénz, emberi energia?

A 30 évvel ezelőtti szándék nyilvánvaló volt. Európában létezik egy sajátos protestáns örökség, amely előbb *wittenbergi* és *helvét* irányban, majd e két irányzat XIX. századi („sikeres”) egyesítési kísérletét követően három ágon: a iménti kettő mellett egy markáns *uniált* egyházi formában is létezik. Az alapító atyák kimondatlanul is érezték (egyik-másikuk hangot is adott aggodalmának), hogy Európa közös protestáns hang nélkül csak szegényebb lehet. A közös protestáns hangnak pedig a valóságból kiindulva, közösségi megfogalmazást kell kapnia.

A másik, ritkábban emlegetett sajátos szempont az alapítástól fogva hangsúlyozottan kirajzolódott. A ke-

resztésbeli, az úrvacsorabeli, a hitoktatási és szószékközösségre következzen a kölcsönös elismerésnek és kölcsönös elfogadottságnak a szervezeti egysége is. E tekintetben más, és e tekintetben különbözne ma is a többi egyházi szervezettől a Leuenbergi Konkordia. (Illetve, miután tagegyházainak többsége elfogadta az elnökség és a Végrehajtó Bizottság javaslatát – amelyre a felhatalmazást és a megbízást a belfasti nagygyűlés adta – 2003. október 31-től kezdve a szervezet új neve Európai Protestáns Egyházközösség. A név megváltoztatása határozott és konkrét szervezeti közeledés felé biztatná a tagegyházakat. A 30 éves visszatekintés alkalmával részben szabad látnunk, hogy a Leuenbergi Konkordia gondolatvilágát bölcs előrelátással és immár több, mint másfél évszázad által kipróbáltan a Kéri és a Nagygeresdi Egyezmények nagyszerűen megfogalmazták. A konkordátumot magyar részről dr. Harmati Béla és D. Kovách Attila, a későbbi evangélikus és református püspökök írták alá. Mind a mai napig úgy éltük és úgy éljük meg – magam is többször elmondtam –, hogy Leuenberget több, mint egy évszázaddal megelőztük a Kárpát-medencében. A teljesség kedvéért azonban arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy szervezeti téren 30 év késésben vagyunk.

A rendszerváltás után szociológiák rendre feltárták: igaz ugyan, hogy Magyarországon a népesség jelentős része magát valamelyik történelmi egyházhoz tartozónak vallja, de „a maga módján vallásos”. Vagyis egyháza előírásait, belső szabályait önmaga sajátos értelmezésében fogadja el. A szociológusok felvetik a kérdést, vajon mennyiben tekinthetők a maguk módján vallásos emberek valóban és igazán egyházuk hittani szempontból is hűséges tagjainak? – Ne legyen ünneprontás, ha csendben megkérdezzük önmagunktól: ami a Leuenbergi Konkordiát, mint egyházi közösséget illeti, nem hasonló a helyzetünk?

Messzire vezetne, ha ennek a folyamatnak, a szervezeti elkülönülés szigorú fenntartásának az okait kutalnánk. Nem gondolnám, hogy bármely Ökumenikus Tanácsai Közgyűlésen, hogy mai Ökumenikus Tanácsai Közgyűlésen tudnánk olyan határozatot elfogadni, amely egyik napról a másikra új pályára állítaná gondolkodásunkat és a gyakorlatunkat. Mindnyájunk számára nyilvánvaló, hogy az együttműködésnek Nagygeresd-Abaújkér ellenére is voltak árnyékos oldalai, sötétes korszakai is. Százszor, ezerszer is elmondták már előttünk Jézus főpapi imádságának legfontosabb gondolatait. *Hittanilag* nincs különbség Ján 17. értelmezése kérdésében. *A gyakorlati élet* megannyi területén több-kevesebb sikerrel jó együttműködési formák alakultak ki. Az *egyházi szervezet*, a *belső struktúra* mintha mégis túlságosan merev lenne. Megváltozik? Változhatatlan? A következő évek, évtizedek mindennapi egyházi gyakorlata ad majd választ ezekre a kérdésekre.

Az újrászervezett Protestáns Napok, az évről-évre növekvő számú közös rendezvények jó irányba mutatnak.

Az elmúlt év részletes eseménynaptárára már nem térnék ki: a főtitkári jelentés részletesen foglalkozik velük. Az ökumenikus munka semmi mással nem pótolható lelki alapvetésével fejezem be mondandómat: ahogyan és amennyiben tudunk közeledni az élő Krisztushoz, úgy kerülünk egyre közelebb egymáshoz. Az Ő közelében nincsenek „igaz felekezetek” – csak mérhetetlen, „igazságtalan” szeretet.

Dr. Márkus Mihály

Az „újrafelfedezett” Pál apostol

John J. Gager: *Reinventing Paul** című könyvének kritikai ismertetése

John J. Gager a Princeton-i Egyetem tanára annak idején (1983) az *Antiszemitizmus eredete (The Origins of Anti-Semitism)* című könyvével hívta fel magára az újszövetséges kutatók figyelmét. Akkor főként Lloyd Gaston nyomán hangsúlyozta, milyen felelőssége van az ókori kereszténység Pál-exegézisének az antiszemitizmus – ha nem is kialakulásában, de – továbbélésében. Gager elsősorban a „régis szemléletű” Pál-értelmezést okolta ezért, s a maga részéről igyekezett egy új megközelítést találni, olyat, amely nem azzal a munkahipotézissel dolgozik, hogy Pál elvetette a judaizmust és annak törvényértelmezését. Jelen munkája kutatásainak összefoglalóként értékelhető: igyekeznek összefoglalni azokat az eredményeket, amelyeket a magát „új szemlélet”-ként definiáló irányvonal mutatott fel Krister Stendahl 1961-ben megtartott híres előadása („Paul and the Introspective Conscience of the West”) óta.

Gager már az alapfogalmak szintjén is paradigmaváltást sürget: szerinte anakronizmusok miatt nem tarthatók a Pál-kutatásban a „kereszténység” és „judaizmus” kifejezések. Pál korának heterogén és dogmatikai szempontból zűrzavaros zsidóságának részeként kereste (elsősorban) a pogány származású Jézus-hívők helyét. A szerző ténymegállapításokkal indítja a könyvet, s egyben indokolja az „új szemlélet” szükségességét: Pál a korai judaizmus legellentmondásosabb alakja, akit sokan az antiszemitizmus atyjának, zsidó olvasói a leggyűlöletesebb kereszténynek, mások pedig következtelen dogmatikusnak, lángelkű prófétának tartanak. Megtérése és annak motívumai, körülményei és következményei is folyamatosan a viták keresztültüzében állnak (4. o.). A számtalan ellentmondás közepette Gager mégis a következő pontokban látja Pál ellenségeinek és „híveinek” konszenzusát, magyarul a Pálról alkotott „régis szemléletet”: 1. a judaizmust elhagyva keresztényen hitre tért; 2. a pogányok apostolaként nem csak a pogányok, de a zsidók számára is elvetette a Törvényt mint az üdvösség útját; 3. azt tanította, hogy Isten elvetette a zsidóságot, amely „megbotlott” azzal, hogy nem fogadta el Pál evangéliumát; 4. a Galata és Római levelekben kifejtett elvetés/helyettesítés elmélettel a keresztényen antiszemitizmus alapítója lett; és végül 5. központi fontossága a későbbi keresztény generációk számára annak köszönhető, hogy azok teljes mértékben azonosították magukat a fentiekben vázolt Pál-képpel. Gager szerint a Pálról kialakult viták lényegében annak köszönhetőek, hogy mindezen következtetés és annak az ellenkezője is kiolvasható a levelekből. A „régis szemlélet” írásmagyarázói az ellentmondások feloldásának négy lehetséges útját választhatták (8-13. o.): a) Pszichológiai magyarázat (Pál lelke mélyén a judaiz-

mus gyermeke maradt, és érzelmi okokból képtelen volt levonni radikális tanítása következményeit). b) Rezignáltságba menekülés (már a 2Pt 3,16 is „szomorú tényként” utal arra, hogy Pál írásaiban van néhány *dysnoéta***). c) Szelektálás (főleg O’Neill, de más magyarázók is azzal akarják következtetéssé tenni a páli érvelést, hogy a „zavaró” részeket késői interpolációknak tekintik és elvetik). d) Alárendelés (mindig az „antijudaista” Pálnak rendelik alá a „projudaista” Pált).

Az „új szemlélet” híveit, köztük Gagert is a páli levelekkel foglalkozó retorikai kutatások bátorították arra, hogy más szemmel nézzenek egy-egy, eddig magától értetődőnek értékelt szövegre. Pál retorikai struktúráit vizsgálva derült fény arra, hogy Pál éppen az ellenkezőjét érti annak, amit *prima facie* mond, sőt a címzett vagy a „szándékolt olvasó/hallgató” személyétől függően is teljesen megváltozhat a szöveg jelentése. Az „új szemlélet” jelmondata: „aki félreérti Pál retorikai stratégiáját, az félreérti Pált magát!” (13. o.).

Gager szerint a „régis szemlélet” alaptézise, és egyben alaptévedése az, hogy Pál megtérésekor „áttért” a judaizmusból a kereszténységbe. Pál azonban soha sem használta a „kereszténység” kifejezést, és valóban a fogalmat sem ismerte. A szó mindhárom előfordulási helyén az Újszövetségben (ApCsel 11,26; 26,28 és 1Pt 4,16) Pálnál későbbi (Gager szerint 100 utáni) iratokban szerepel. Pál számára csak két csoport létezett: „zsidók” és „pogányok”*** (24. o.). Megtérése sem „áttérés” volt egyik vallásból a másikra, hanem egy vallási csoporton *belüli* tapasztalás, amely által „jobb megértésre jutott” ugyan, de zsidó maradt, méghozzá olyan, aki nem tagadta meg judaizmusát. Megtérését tehát Gager inkább „értékváltásnak” tekinti (*transvaluation* vagy *invasion of values*, 26. o.), amelynek lényege, hogy nem egy tökéletesen új értékrendet fogadott el, hanem csupán az „előjelek” fordultak meg: amit eddig üldözendőnek tartott, azt ezután követendőnek, amit eddig tisztónak, azt ezentúl vonzónak tartotta. Az „új szemlélet” hívei tehát ezzel a megtérés-hipotézissel dolgoznak, s ebből kiindulva értik teljesen újszerűen Pál leveleit. Azzal érvelnek, hogy míg eddig minden magyarázónak valamilyen technikával fel kellett oldania Pál leveleinek ellentmondásos kijelentéseit (elsősorban a Galata és a Római levelekről van szó), addig az új olvasat szerint minden kijelentés a helyére kerül, csak pontosan tisztázni kell, hogy Pál kikről és kiknek is írja azt, amit leír.

A „régis szemlélet” – amelynek klasszikus megfogalmazói Gager szemében Bultmann és tanítványa Käsemann voltak – úgy értelmezte Pált mint aki a judaizmus lényegét és alapproblémáját az áttekinthetetlen Törvény számtalan rendeletében és azok teljesíthetetlenségében látta (32. o.). Ezt a megközelítést támadták már E. P. Sanders és követői is, akik a judaizmusban nem rigorózus törvényvallást látnak, hanem „a szövetségre épülő törvényvallást” (*covenantal nomism*). Ez a paradigma-váltási kísérlet azonban nem nyert általános elfogadást, és Gager sajnálattal állapítja meg, hogy a „régis szemlé-

* Oxford University Press, 2000.

** Amit úgy is fordíthatnánk, hogy „ellentmondásos, következtelen dolgok”.

*** Természetesen a magyar kifejezés nem pontos, mert a „a etné” elsősorban nem vallási, hanem „etnikai” fogalom.

let” (amelynek végső térhódításáért K. Stendahlhoz csatlakozva Augustinus és Luthert teszi felelőssé) hívei még mindig túlsúlyban vannak, már csak azért is, mert az „túl mélyen beleivódott a nyugati civilizációba”. Gager a „régí szemlélet” genezisést vizsgálva három tényezőt (38-40. o.) fedezett fel, amelyek Pál „félreértéséhez vezettek”, már a közvetlenül a Pál utáni generációban is: 1. Későbbi nézeteket vetítettek vissza Pál korába (pl. a 2-3. századok antijudaizmusát vagy a 16. századi protestantizmus küzdelmét a katolikus törvényvallás ellen). 2. Általános következtetéseket vontak le Pál valójában partikuláris kijelentéseiből (Pál sikeres működése következtében a pogánykeresztyének kerültek többségbe, s a törvénykövető keresztyének eltűntek, s így a keresztyénség valóban új vallássá vált). Az utódok azonban elfelejtették, hogy Pál levelei még egy „belső konfliktus” tükröi, s az azokban leírtakat egy keresztyén-judaista polémia részének tekintették.). 3. Főként a 19. század német vallástörténeti iskolája hangoztatta Pál hellenista gyökereit, s ezzel egyszerre lényegtelennek tekintették judaista kötődését (ezzel a szemlélettel már A Schweitzer is szembeszállt, aki Pál helyét elsősorban az apokaliptikus judaizmusban jelölte ki).

Az „új szemlélet” követői Krister Stendahl köpönyegéből bújtak elő. E megközelítés lényege az, hogy Pál teológiájának középpontjában a zsidók és pogányok egymáshoz való viszonya áll, mind a *Jézus-mozgalmon* (Gager ezt a szót használja a keresztyénség helyett) belül, mind azon kívül. A régi szemlélettel szembeni kritikájuk lényege, hogy Augustinus és Luther óta a Nyugat Pál apostol írásaiiba vetítette vissza „introspektív öntudatát” (*introspective conscience*). A régi exegézis olyannyira magától értetődővé lett ma már, hogy valamennyi modern bibliafordítás erre támaszkodva közli a páli szövegeket (45. o.), lehetetlenné téve az olvasók számára, hogy felismerjék az „új szemlélet” néhány „evidenciáját” (46-47. o.):

- a Galata levélben Pál a keresztyén judaizálóktól védő evangéliumát, nem a zsidóktól;
- a Róm 9-11. Pál gondolkodásának csúcspontja, nem pedig ellentmondásos „melléktermék”;
- a Római levélben Pál a kezdődő keresztyén antiszemitizmussal vitatkozik;
- amikor Pál azt írja, hogy *pas Israhél sóthésetai* („üdvözülni fog az egész Izrahél” Róm 11,26), akkor nem azt érti ezalatt, hogy „az egész Izrahél elfogadja Krisztust”, hanem Izrahél üdvösségének titkát elválasztja a pogányokétól (Krisztus), és azt Isten kezében hagyja.

Az „új szemlélet” exegézisének alappillére az a felismerés, hogy Pál a „pogányok apostolának” tartotta magát, gyülekezeteinek többsége is pogánykeresztyénekből állott, s ezért leveleit is nekik írta. Gagert nem zavarja az ApCsel tanúsága, amely szerint Pál folyamatosan zsinagógákban is tanított. Ezt vagy anakronizmusnak nevezve elveti, vagy feltételezi, hogy Pál esetleg a pogányok „külön istentiszteletén” (?) tanított a zsinagógában. Érdekes módon azonban Gager nem csupán kritizálja, de segítségül is hívja az ApCsel szerzőjét, amikor arról beszél, hogy a Pállal kapcsolatos téves értelmezések már ott is megjelennek, mégpedig negatív előjellel: Pált ugyanis Jeruzsálemben azzal vádolják, hogy „Mózesből való elszakadásra tanítja a pogányok között levő zsidókat, és azt mondja, hogy ne metéljék körül fiaikat, és hogy ne zsidó szokás szerint éljenek” (vö. 21,21). Gager szerint: Lám, már az ApCsel szerzője is ismerte ezeket a nevet-

ségesen téves Pál-ellenes vádakait! Az „új szemlélet” képviselői szerint Pál igazi zsidó monoteista volt, sziklaszilárd hittelt abban, hogy az eszkhaton végső felvonásában még Krisztus is átadja hatalmát Istennek, hogy „Isten legyen minden mindenkben” (1Kor 15,28), és abban, hogy Istennek külön terve van a pogányok és Izrahél üdvösségére nézve (60. o.). Ami a két csoport közös sorsát illeti, az Ábrahám személyében fonódik egybe, aki a neki adott ígéret révén mind a pogányok, mind a zsidók atyjává lett (Róm 4,13.17). Az „új szemlélet” követői feltételezik, hogy Pál mint messianisztikus zsidó farizeus már megtérése előtt is meg volt győződve arról, hogy a Messiás eljövetele egyben a pogányok üdvösségét is elhozza majd. Ilyen értelemben tehát Krisztus elfogadása számára a megtérés-élményt követően csak az előzetes meggyőződés „pontosításának” vagy „konkretizálásának” tekinthető (62. o.).

Gager a páli teológia megértése szempontjából két legfontosabb levél (Galata és Római) tematikus exegézisével illusztrálja az „új szemlélet” munkamódszerét. Előre leszögezi, hogy mivel Pál előszeretettel alkalmazza leveleiben a *prosópopoia* (vagy quintilianusi terminológiával *fictiones personarum*) retorikai eszközét. Ha nem vesszük észre, hogy Pál éppen kit is „beszélt” a levél adott szakaszában, teljesen félre is érthetjük az üzenetet. Az exegetikai vizsgálat leglényegesebb pillanata tehát az, amikor eldöntjük, Pál az adott helyen kihez és kinek a nevében beszél (71. o.).

A Galata levelet vizsgálva Gager kijelenti, hogy itt Pál nem a judaizmussal vitatkozik, hanem a judaizáló keresztyénekkal, akik maguk sem tartották meg tökéletesen a Törvényt, sőt elképzelhető, hogy ők maguk is pogány származásúak voltak, akik neofita buzgalomukban erőltették rá a galata keresztyénekre a Törvényt, s főként a körülmetélkedést (80). Itt meg kell jegyeznünk, hogy ezzel Gager nem állít forradalmian új tételt: igen valószínűleg tartották a magyarázók eddig is, hogy a „galata helyzet” mögött a rabbinikus judaizmus képviselői állnának. Gager több magától értetődőnek tűnő „korrekciós javaslatából” azonban mégis érdemes megemlíteni egy érdekességet. Meggyőződése szerint Pál azért hozza elő az allegorikus beszédmódot (Ábrahámról és két fiáról), hogy cáfolja a judaizálókat, akik vélhetően azt tanították, hogy csak a körülmetélt Izsák volt a legitím örökös, Izmael nem, s ezért kell a galata keresztyéneknek is magukra venni a körülmetélkedést (93. o.). Fenntartva, hogy érdekes a gondolat, megjegyezhetjük, hogy az 1Móz 17,25 szerint Izmaelt is körülmetélték 13 éves korában, tehát a különbséget vélhetően nem itt kell keresni a két fiú és *per allegoriam* a két nép között.

Sokkal izgalmasabb Gager vizsgálódása a Római levelet illetően. Nyilvánvaló, hogy míg a Galata levél címzettjei kizárólag – gageri szóhasználattal élve – *pogányok*, addig a római gyülekezet(ek) *vegyes* összetételűek voltak, ezért a „régí szemlélet” képviselői, mint pl. Kümmel, a hozzájuk írt levelet is úgy tekintették, mint amelyben váltakoz(hat)nak a pogányokhoz és zsidókhöz írt szakaszok (101. o.). Gager eleve kizárja annak a lehetőségét, hogy külső forrásból bármi közelebbi meg tudjunk Pál címzettjeiről/vitapartneréről, ezért vizsgálódását a belső érvelésre korlátozza (102. o.). Mivel szerinte a levél nem sokkal a Galata levél megírása után keletkezett, Pál feltehetően éppen a Galata levélben kifejtett gondolatok félreértése miatt fogalmazta meg mondanóját, ilyesformán tehát a *Római levél a Galata levél*

apológiájának is tekinthető. Ismét csak álljunk meg egy kritikai észrevétel erejéig: meglehetősen gyakorlatiatlan ötletnek tűnik, hogy egy ismeretlen gyülekezetnek egy vélhetően ismeretlen levél félreértését próbálná kiigazítani az apostol. Gager a belső retorikai elemekből arra következtet, hogy Pál a Római levélben mindvégig csak pogány olvasóihoz szól, s ott, ahol megszólít egy zsidó vitapartnert, fiktív vitapartnerrel van szó csupán, de a címzettek és a fiktív vita *célközönsége* továbbra is a pogányok. Gager újítása, hogy a levélben centrális jelentőségű *pistis* szót nem a jellegzetesen pálinak tartott „hit” szóval fordítja, hanem „hűség”-nek értelmezi. Így Ábrahám esetében is csak Ábrahám Isten iránti hűségéről és nem pedig a Gager szerint eleddig mesterségesen megkülönböztetett „hit contra cselekedetek” ellentéppárról van szó. Ábrahám centrális jelentőségét Pál éppen abban látja, hogy kettős „egzisztenciájával”, tehát Isten iránti hűsége és egyben kiválasztottságát mutató körülméletkedése révén azt példázza, hogy új út nyitott a pogányoknak (Krisztusban), de a régi út sem zárult le a zsidóság előtt. A pogányoknak Ábrahám „hűségén” keresztül vezet az út Istenhez, nem pedig a körülméletkedés révén, amelyhez „semmi közük”. Izrael számára azonban nagyon is érvényes marad a körülméletkedés, s ezáltal a törvény is, amint azt a Róm 3,1 mutatja. Ennél a tulajdonképpen elfogadható és logikus „hit/hűség” átértelmezésnél azonban már jóval radikálisabb Gager megjegyzése a *pistis christu* kifejezéshez. Szerinte ez egyszerű genitivus subiectivus (még közelebről genitivus proprietatis: „a Krisztusra jellemző hit”), tehát valahányszor Pál ezzel a kifejezéssel él, valójában csak a pogányok üdvösségét tartja szem előtt (akik a „*krisztusszerű*” hűség útját járják), és nem mond semmit a zsidóságról (125. o.). Ez utóbbi merész előfeltevélezen alapuló kijelentés véleményem szerint távolról sem előkészített Gagernél, s az egyetlen érv az lehetne mellette, hogy „ha már így fordítottam a *pistis* szót Ábrahám esetében, miért ne tehetném meg Krisztus esetében is!”

Pál az egész levél parainetikus üzenetét abban látja, hogy a pogányoknak nincsen lehetőségük Izráellel szemben a dicsekedésre, ezt pedig éppen az első fejezetben leírtakkal (a pogány világ bűnössége) indokolja. Több magyarázó (pl. E. P. Sanders, O’Neill) is Páltól idegen anyagnak vagy későbbi interpolációnak tartja azokat a részeket, ahol úgy mond a zsidó olvasókhöz fordul. Gager azonban ezekben a részekben sem lát következetlenséget az apostol részéről: szerinte ugyanis Pál ezekben a „vitaszakaszokban” sem állítja azt, hogy a zsidóságnak át kellene értékelnie Tóra-hűségét, és azt fel kellene cserélnie a Krisztus-hitre. Gager szerint Pál a zsidók számára éppen hogy a Törvényben látta az üdvösség forrását (114. o.). A régi szemlélet hívei között a 2,17–4,25 hagyományos példája a judaizmus ellen intézett páli kirohánásoknak. Ezzel szemben az „új szemlélet” propagátorai – köztük Stewers is – azzal érvelnek, hogy itt Pál nem a judaizmussal vitakozik, hanem egy olyan képzeletbeli zsidó tanítóval, aki pogányokat tanít a Tórára. vagyis a szakasz egy eltúlzott *diatribé*, nem pedig judaizmus-kritika (115. o.).

Sajátságos még a híres Róm 7 értelmezése: a hagyományos megközelítésű magyarázók szeretik felismerni ebben a szakaszban Pál életrajzi vonatkozású vallomását („harc a teljesíthetetlen Törvénnyel”), ezzel szemben az „új szemlélet” követői szerint ennek a résznek köze sincs

a Tórához: Pál itt egy sajátosan pogány (görög) dilemmát feszeget („azt teszem, amit nem akarok tenni”), mint a tragédiák hősei, pl. Médeia (127. o.).

Gager szerint a Római levél vitathatatlan csúcspontja a 9-11. részek anyaga, ezért ő maga is sok figyelmet szán a vizsgálatára. „Korábban” ez a szakasz volt a levél legnehezebb része, hiszen tényleg nehéz eldönteni, hogy itt mi-ért beszél Pál olyan pozitív felhanggal a Törvényről és Izrael üdvösségéről, ha egyébként az elvetés/helyettesítés paradigma szerint gondolkodik? Gager hangsúlyozza, hogy az „új szemlélet” magyarázóinak számára a 9–11. részek nem csak hogy harmonizálnak a levél többi részével, de a páli retorikai felépítmény csúcspontját jelentik (129. o.). E magyarázók (köztük Gager) felhőborítónak tartják, hogy oly sok évszázadon keresztül legitím eljárás volt a „botránykő” kifejezést egyértelműen és automatikusan Jézussal azonosítani; azt állítani, hogy Izrael „megbotlásának” oka Krisztus elvetése volt; s ezáltal egy teljesen külső következtetést tenni a szöveg középpontjába, amelyről szó sincs a szövegben (133. o.). A 10. részben Pál arról beszél, hogy „a törvény *telosa* Krisztus”, s ezt nem értették meg a zsidók. Az „új szemlélet” képviselői azonban ezen a helyen ragaszkodnak ahhoz, hogy a kiegészítő „minden hívő megigazulására” kifejezés csak a pogányokra vonatkozik (135. o.). Isten igazsága Gager és kollégái szerint azt jelenti, hogy üdvözíti a pogányokat és megmenti Izraelt is: a kezdeti sorrend („elsőként zsidóknak, de görögnek is”) a végidőkben megfordul, s elsőként üdvözülnek a pogányok, s csak utánuk Izrael (lásd 11. feje.). Amennyire nem tudnak mit kezdeni a hagyományos magyarázat hívei a Róm 11,1-gyel („...elvetette Isten az ő népet? Szó sincs róla!”), annyira logikusan következnek e vers az előzményekből – az „új szemlélet” szerint (136. o.). A „rég szemlélet” megoldása helyett (vagyis hogy a „maradék” Pál szerint azokat jelöli, akik – mint ő is – hisznek az Úr Jézus Krisztusban) az „új szemlélet” azt hirdeti, hogy itt azokról a zsidókról van szó, akik helyes tanítást képviselnek a pogányok Tórához való viszonyának kérdésében (137. o.). Gager a 9-11. részek legfőbb tanulságát abban látja, hogy: 1. a pogánykeresztyéneknek semmi alapjuk arra, hogy arrogánsak legyenek a zsidókkal szemben (különösen nem, hogy ezt Pálra hivatkozva tegyék), és 2. Pál szerint nincs arról szó, hogy Izrael az idők végén elfogadja Krisztust; egyszerűen arról van szó, hogy „üdvözülni fog” (*sóthésetai*). Ki lesz a *sóthér* Izrael számára? Gager Pál-olvasata szerint Isten lesz az (vö. az idézett Ézs 59-el): Krisztus csupán a pogányokra nézve jelenti Isten ígéreteinek megvalósulását, mert a zsidósággal más terve van (142. o.). Gager ezen a ponton azért beisméri, hogy ebben nincs teljes konszenzus még az „új szemlélet” magyarázóinak között sem.

A „pártatlan” olvasó minden elismerésére igényt tarthat Gager könyve, mert az a rekonstrukció, amelyet képvisel, rendkívül ötletes és szellemes. Sőt, azt kell mondanunk, hogy történeti távlatba helyezve igenis szükség volt már régen egy új Pál paradigmára: valóban sok adóssága van a keresztyénség Pál-exegézisének a zsidóságnak és a judaizmus felé. A konstrukció „teljességre” való igénye azonban némi aggodalommal tölt el engem mint „nem pártatlan” olvasót. Mindig gyanakvással szemlélem azokat a radikálisan új értelmezéseket, amelyek minden részletet illetően „hézagmentesek”, csak éppen ehhez minden mondatot egy kicsit másképpen kell értenünk, mint a *sensus litteralis*, minden kulcsszónak más jelentést kell adnunk, mint az elsődleges jelentés, és

ezáltal végül eljutunk egy olyan következetes Pálhoz, akit eddig nem ismertünk az Újszövetségből. Hozzá kell tennem, hogy Gager nem csupán a későbbi keresztyén századokat vádolja Pál meghamisításával, hanem már az Újszövetség egy jelentős részét is tendenciózusan összeállított kánonnak tekinti, amely így mintegy a „régí szemlélet” szöveggyűjteményének tekinthető. Ezt az én kánonértelmezésem szerint nem sértésnek vagy blaszfémianak kell tekinteni, hanem egyszerű aránytévesztésnek az „új szemlélet” részéről. Az önbizalom, amellyel egy 21. századi kutató képes 1-2. századi dokumentumok mögé látni, és meggyőződéssel állítani, hogy jobban érti némelyiket, mint maga az ősegyházi konszenzus, amelynek köszönhetően létrejöttek és fennmaradtak, engem legalábbis csodálatra készítet. De ez nem jelenti azt, hogy valószínűnek tartanám a konstrukció következtéseit is. Szerintem az „új szemléletnek” mindenképpen igaza lehet a következő megállapításokban: 1. Pál tényleg kora judaizmusának keretei között hirdette az evangéliumot. 2. Pál tényleg meg lehetett győződve afelől is, hogy a pogánykeresztyéneknek semmi indokuk arra, hogy arrogáns módon lebecsüljék Izráelt, a kiválasztott népet. Pál ez ellen a szemlélet ellen minden erejével küzdeni próbált, s amennyiben ezt a hamis lelkiületet a keresztyénség nem tudta levetkezni magáról (és tényleg

nem tudta!), annyiban tényleg félreértettük Pált. Azzal a megállapítással azonban mindenképpen vitatkoznunk kell, hogy Pál számára Krisztus csak „részmegváltó” lett volna (csak a pogányok Messiása), már csak azért is, mert ez Pál részéről Jézus tökéletes félreértését jelentette volna. Pál azonban nem félreértette Jézust, hanem egy sajátos szempontból (a pogányok szempontjából) a végletekig radikalizálta tanítása következményeit. Lehet, hogy nincs szükség arra, hogy „tökéletesen” újrainterpretáljuk Pált. Talán az is elég volna, ha a pogányok-zsidók problémakör végkövetkeztetéseit mi sem vonnánk le, és teret hagynánk annak a lelkiületnek, amelyet Pál is javasol minden pogánykeresztyén követőjének (Róm 11,33-36).

Gager szerint Pál végső, apokaliptikus következtetéseit étesnek bizonyultak (sic!), de két fontos tétele segít újraértelmezni a keresztyénség és judaizmus kapcsolatát: a Tóra érvényessége a zsidóság számára és a pogányok üdvössége Jézus Krisztus által. Fűzzük hozzá, hogy bár még nem vagyunk abban a helyzetben, hogy Pál eszkatológiájának igazságtartalma felett ítélkezzünk, a két tétel, ha nem is egymástól függetlenül, de egyszerre valóban segít újraértékelni keresztyénségünk egy nagyon fontos kérdéskörét.

Pecsuk Ottó

Mi történt a VII–IX. században?

Heribert Illig: Kitalált középkor című művének hatása az egyháztörténelemre

Az egyház 2000 éves történetében nagyon sok kérdés van. Ezek a kérdések érintik egyrészt az eseményeket: mennyire igazolhatóak a kezdeti missziós tevékenységek; járt-e Tamás Indiában, vagy éppen Pál apostol Hispaniában; mennyiben lehetünk biztosak abban, hogy a római püspök hatalma valóban olyan erőteljes volt a világ keresztyénsége fölött, mint azt manapság érzékeltetik velünk? Másrészt pedig a teológiai tanfejlődést is érintik. Mennyit használt a császárok, királyok beleszólása a tanvitákba, és mennyire vált torzulttá a katolikus és protestáns egyház az egymás ellen vívott küzdelemben? A kérdések özönét pedig sorolhatnánk tovább.

Ezek a kérdések eltörpülnek amellet, amit Heribert Illig elmélete vet fel az egyháztörténettel foglalkozóknak. Elmélete szerint ugyanis az európai történelemben a 614 és 911 közötti időszak kitalált, tehát olyannak kell tekintenünk, mintha nem lenne. Eseményeit pedig mindenestől fogva ki kell húznunk a történelemkönyvekből. Vagyis nem létezett Nagy Károly, csupán az utódok találták ki, nem létezett a frank birodalom; egészen más-hogyan néz ki akkor nemcsak a történelem, hanem az egyháztörténet is.

A gondolkodás elindítása végett néhány megfontolást ajánlok mindenkinek. Ha a tézis igaz, márpedig mintegy 12 év alatt cáfolatot nem nyert, akkor mindaz, amit ebben az időszakban az egyháztörténetről tudunk, az kitalálás, fikció. De hogyan oldjuk meg a gyakorlatba való átültetését? Új kiadványokat jelentetünk meg, amelyek nem tartalmazzák ezeket a fejezeteket? Tekintve, hogy a 297 évet nem húzhatjuk már ki az időszámításunkból, ezért az évszámozás marad, csak az esemé-

nyekkel nem foglalkozunk. Másik lehetőségünk az, amit egy lelkész kollégám javasolt, hogy pontosan ugyanúgy foglalkozunk ezekkel az eseményekkel, mint eddig tettük, csak éppen azzal a tudattal, és azzal a felhanggal, hogy mindez „nem biztos”. Vagyis zárójelbe téve megmaradna minden ugyanúgy, mint eddig. Ezzel azonban csak növelnénk az amúgy is jelentős kéte-lyeinket. A könyv kérdéseket vet fel mindazoknak, akik a történelem valamelyik válfajával foglalkoznak. Vegyünk most sorra néhány példát, hogy mely események kerülnének ki – Heribert Illig tézisének helyt adva – az egyház történetéből?

1. A római egyház nagy missziós korszaka

Mindenképpen figyelemreméltó, hogy ebben az időszakban sok helyen folyt a római egyház számára sikeres térítő tevékenység. Álljon itt csupán kettő a sok közül. Az egyik a brit szigeteken zajlott az angolszászok között. Jelenlegi tudásunk szerint az akkori angolszász egyház visszaesett a pogányság fertőjébe 633 körül, és ezért szükség volt egy újabb misszióra, amit skót és ír szerzetesek hajtottak végre. Ekkor azonban három különböző egyházszervezet alakult ki, a kelta, az ír-skót és a római. 664-től kezdve azonban a római szervezet lassanként felülkerekedett, és egyeduralmódóvá vált a szigeteken. A másik nagy misszió pedig a germán törzsek körében zajlott, amely az angolszász egyházból indult ki. Magasan kiemelkedik Bonifatius missziós tevékenysége, aki 718-754 között misszionált a pápa megbízására. Azt is tudni lehet, hogy a legelső megbízást II. Gergely pápától kapta, sőt azt is tudni vélik, hogy a pápával

együtt készült fel küldetésére. Bonifatius zsinatokat is tart, amelyeken minden egyes esetben a római püspökök kedvező döntéseket hoznak.

Ha a kérdéses időszakot valóban kérdésesnek tekintjük, és nem biztosnak, akkor ezek az események feltűnően egy irányba hatnak. Vagyis minden missziós mozzanat a pápa hatalmát erősítette és terjesztette ki. Ha az időszak kitalált, akkor sok kérdésünkre választ kapunk. Miért lett pogány az angolszász egyház olyan hirtelen?¹ Miért kellett újra „katolikus” missziót folytatni germánok között? És mi az oka annak, hogy minden egyes esetben a római irány győz, még a szigeteken is, ahol pedig közelebb van az ír és skót egyház, mint a római? A felvetett kitalált idő alapján a következő választ adhatjuk: a pápai kúria azon igyekezett, hogy az összes európai egyháztestet magához csatolja, és ennek törvényességét igazolja is. Szükség volt tehát egy „új” misszióra, amelynek keretében mind az angolszász, mind pedig a germán és frank egyház Róma fennhatósága alá került. Ennek megoldásához „kapóra jött” a 297 esztendő.

2. A keleti egyház teológiai vitái

Amennyiben a fent említett három évszázad kihúzásra kerül, akkor elvész azoknak a zsinatoknak a sora, amely a keleti egyház önálló teológiai fejlődésének a bizonyítéka. Igaz, hogy a 680-681-es hatodik ökumenikus zsinat ennek az ellenkezőjét mutatja. Ezen a zsinaton ugyanis elítélték a „monoteletistákat”², és a zsinat elismerte Honorius pápát! Vagyis ez a zsinat bizonyítéka lenne, hogy a keleti egyház elismerte a pápa fennhatóságát, 680-ban.³ Ennek ellenhatása a 692-ben megtartott Trullósi zsinat, amelyen a nyugatitól eltérő egyházjogi válogatás készül el. Majd 726-tól kezdve a nagy képmádás körüli vita veszi kezdetét. Ennek a 787-es hetedik egyetemes zsinaton vetnek véget, amely visszaállítja a képek tiszteletét, de a valószínűség imádatot egyedül Istennek tartja fenn.

Láthatjuk, hogy ezek a zsinati végzések kettős szándékot mutatnak. Egyrészt a keleti és nyugati egyház feszültségét, másrészt a keleti egyház tanainak zsinati megerősítését. Ha ehhez hozzátesszük, hogy a Phótiosz-féle szakadás (867-869), sőt a szláv misszió körüli vita a keleti és a nyugati egyház között szintén erre az időszakra esik, akkor még további kérdések sorát veti fel az elmélet. Ugyanis keleten ekkor nem ez jelentette

a gondot az egyháznak, hogy milyen messze nyúljon a missziója, és mennyire tartsa meg önállóságát a nyugati egyházzal szemben, hanem sokkal inkább az köthette le figyelmüket, hogy keletről érkezett az arab támadás, amelynek ereje és az előretörés gyorsasága még ma is nehezen képzelhető el. Miért akkor-e nézőpont eltolódás?

A kérdőjelek sorát még nagyon sokáig sorolhatnánk. Kérdésessé válik ugyanis az elmélet fényében Nagy Károly léte, és a Karoling egyház minden ténykedése. Amúgy is sok kérdést vet fel az, hogy Nagy Károly egyházán túl, és az említett nagyobb eseményeken túl szinte semmit nem tudunk az akkori (614-911) egyházi állapotokról.

Ez a rövid gondolatsor nem a tudományosság teljes igényével született meg. Csupán a felgyülemlett kérdőjeleket szerettem volna másokkal is megosztani. Heribert Illig tézise pontosan olyan, hogy el lehet fogadni, vagy éppen elvetni, de egy valamit nem szabad tennünk: elbújni előle, nem foglalkozni vele. A felvetett és leírt gondolatok pontosan ennyit tesznek. Figyelembe veszik a felvetett problémát, és megnézik, vajon az egyházban miként mutatkozik meg mindez.

Tudom, hogy aki még a könyvet nem olvasta, annak az elmélet örültség és elképzelhetetlen. Javasolom hát mindenkinek, hogy vegye kézbe a könyvet, olvassa el, és utána alkossa meg véleményét.* A tudományban is alkalmaznunk kell a Szentírás útmutatását: „mindent vizsgáljatok meg, a jót tartsátok meg” (1Thessz 5,21).

Szabó Előd

Jegyzetek:

- ¹ Azt is figyelembe véve, hogy pogány törzsek foglalták el a sziget egyik részét, nem indokolja semmi, hogy egy csapásra az egész egyházszervezet összeomlott volna.
- ² Akik azt vallották, hogy Krisztus mindent egy istenemberi akarattal hajtott végre.
- ³ Az előző pontban felvetettek erre a zsinatra is vonatkoznak, vagyis mi indokolta volna, hogy a római pápa fennhatóságát elismerjék?

* Ismertetését ld. Theologiai Szemle 2003/4. sz. 237-238. old. (- a szerk.)

Reformáció és katolicizmus

Ünnepi kiadvány Gottfried Maron professzor 75. születésnapjára

Reformation und Katholizismus, Beiträge zu Geschichte, Leben und Verhältnis der Konfessionen.

Festschrift für Gottfried Maron zum 75. Geburtstag. Lutherisches Verlagshaus, Hannover 2003. 539 S)

A kerek évfordulók alkalmával megjelentetett reprezentatív kötetek sorából még német nyelvterületen is magasan kiemelkedik a fenti című tanulmánygyűjtemény, amely mögött a Bensheim-i Felekezettudományi Intézet áll. Gottfried Maron professzor az egyik legkiemelkedőbb protestáns teológus, akinek a munkássága ösztönzően hatott mind a II. Vatikáni Zsinaton jelen volt

minden nem római katolikus, különösen pedig az ökumenikusan gondolkodó protestáns teológusok további munkásságára, mind a római katolikus teológia kiemelkedő képviselőire. Különösen azért, mert befolyásos Luther-kutatóként tartják számon. Nem csak elvont teológiai munkássága gyakorolt hatást a német nyelvterületen túl is, mert a közel másfél évszázados németországi Pro-

testáns Szövetség (Evangelischer Bund) elnökeként, majd az Bensheim-i Felekezettudományi Intézet nagy befolyású vezetőjeként szintén jelentős érdemeket szerzett.

A tekintélyes terjedelmű tanulmánykötet három részben 24 írást tartalmaz, amelyeknek szerzői Németországon kívül is ismert teológiai tanárok, egyházi vezetők. Ezek az írások kivétel nélkül a római katolicizmus és a reformáció közötti kapcsolatokat elemzik és pedig úgy, hogy az első részben a *történelmi* vetület érvényesül, a második részben a *jelen* teológiai eszmecseréjének legfontosabb kérdései kerülnek sorra, míg a harmadik rész a *jövő* felé fordul. Ebben azzal foglalkoznak az írók, hogy az elmúlt évszázad és a jelenlegi globális teológiai ökumenikus világ milyen további munkákra ösztönzi majd a teológusokat az ökumenikus párbeszéd és együttműködés előmozdítása érdekében.

Az első tanulmány-csoport alapkérdésének az tekinthető, hogy a *reformáció* milyen jellegű „törést” hozott a keresztyénség életében. Kiderül, hogy a reformáció nem valami „új eretnecségként” jelentkezett, hanem egy hosszú, az egyház megújulását kívánó legkülönbözőbb irányzatok – amelyeket *előreformáció* néven szoktak emlegetni – készítették elő a talajt mind a római katolikus egyházon belül, mind azon kívül. A tanulmánykötet első csoportja íróinak munkái nyomán az a meggyőződés alakul ki az olvasóban, miszerint a Tridenti Zsinat (1545-1563), amely a reformáció hatására római katolicizmus „megújulását” hivatott munkálni, tulajdonképpen az igen bonyolult és sokrétű reformációs törekvéseknek a gyümölcse volt.

A második rész, amely a fontosabb mostani ökumenikus teológiai fáradozásokkal foglalkozik, joggal arra figyel, hogy milyen formában jelennek meg a jelenlegi különböző egyházi és egyházon kívüli eseményekben azok az *erők*, amelyeket annak idején a reformátorok „egyházellenes” jellegűeknek tartottak. Ez többek között Luthernek a „szentháború” és a török elleni küzdelekről vallott megállapításait alkalmazza az aktuális eseményekre. Kiderül, hogy a Luther Márton a török elleni háborút nem keresztes hadjáratnak tekintette, hanem világi ügynek, mert szerinte „az evangélium hirdetése nem attól függ, hogy a Szentföldön éppen ki uralkodik”. Ma is jó lenne megszívlelni és a fegyveres búcsújárásnak, a keresztes háborúknak még a látszatát is elkerülni. Közismert, hogy Bush amerikai elnök 2001. szeptember 11-e után szintén „keresztes háborúról” beszélt, amelynek – iszlám füllel hallgatva – már nem csupán szekuláris, hanem ma is eleven vallási tartalma van.

A 24 tanulmány egyharmada – a harmadik rész – érdeklődésének fénycsóvjára főleg a római katolikus ökumenizmust döntően meghatározó „*Dominus Jesus*” című vatikáni nyilatkozatot elemzi. Annak tanítása az egyházzal röviden így foglalható össze: „Jézus Krisztus uralma – közvetve vagy közvetlenül – a hierarchikus egyház révén valósul meg, mert nincs »Dominus Jesus Domina Ecclesia« nélkül.” Itt jelentkezik az éles különbség a római katolicizmus és a protestáns értelmezés között, hiszen az utóbbi csak „*Ancilla Ecclesiáról*”, azaz „szolgáló egyházzal” tud. Bár mindketten Úrnak vallják Krisztust, de uralkodásának módjáról gyökeresen másképpen gondolkodnak.

Az egyházak ökumenikus jövőjével foglalkozó utolsó részben közölt egyik tanulmány római katolikus szerzője (Hermann Pesch professzor) joggal szögezi le, hogy „az egyház mindenfajta jövőjének – minden egyházáé – csak egy célja lehet: a hit és semmi más, *csak a hit*”. Persze ez a római katolikus szerző saját egyházával szemben is igen kritikus, mert a „katolikus” jelző nem automatikusan azt jelenti, hogy „római” katolikus. Katolikusá az által válik az egyház, ha ökumenikus felelősséggel akarja megélni az egyház katolicitását, azaz egységét. A 21. században a római egyház csak akkor válhat igazán katolikusá, ha negatív jellemzőinek – különösen a túlzott bürokratizmusának és hatalmi törekvéseinek – véget vet. Végző soron az sem mindenestől rossz, ha a keresztyénség sokszínűsége érvényesül a legkülönbözőbb egyházak formájában, hiszen ez az egyháztagok globális érdeklődését és elkötelezettségét tükrözi. Ehhez azonban komolyan kell venni a nem római katolikus testvéregyházakban folyó megújulási törekvéseket. Ebben az összefüggésben különleges jelentősége van az Olaszországban még mindig élő és eleven munkát végző valdens parányi kisebbségnek, amelyet a kiadványban Paolo Ricca római professzor képvisel, aki arról ír, hogy „Mit jelent protestánsnak lenni Rómában?”

A tekintélyes műnek az egyház jövőjével foglalkozó írásai egyértelműen hangsúlyozzák, miszerint *a legkülönbözőbb keresztyén felekezetekben élő egyháznak, mint egésznek csak akkor lesz jövője, ha képes a teológiát ökumenikusan művelni*. Jóllehet az ökumenikus törekvések alatt nemcsak a keresztyénségen belüli párbeszédnek igénye jelentkezik, hanem a zsidó és iszlám vallás képviselőivel már részben megindult eszmecserék továbbfejlesztése is. Ebben a tekintetben kulcsszerepet játszott a 20. század második felében egészen napjainkig a német protestáns egyházak által fenntartott Bensheim-i Felekezettudományi Intézet, amely két irányban is híd szerepet tölt be. Egyrészt a tudományos teológia és a gyakorlati egyházi élet összefüggéseinek elemzésével, másrészt az 1990-ig kettészakadt Európában, a Közép- és Kelet-Európa protestáns felekezeteivel ápolta viszonyát. Ezt a témát tárgyalja a nagy területet átfogó tanulmánykötet utolsó írása, amelyet a bensheimi intézet legutóbbi igazgatója (Reinhardt Frieling professzor) hangsúlyoz. Szerinte a legkülönbözőbb európai egyházaknak szakítaniuk kell az egyház hatalmi törekvéseivel, teológiai terminológiával kifejezve a „nagykonstantini” múlt visszaállításával. Ezt a feladatot különösen nehézé teszi, hogy az egyház mai küldetésének újszerű keresése nem teszi túlhaladottá az egyház és haza, az egyházi és a nemzeti azonosság szoros összetartozását. Hiszen a nemzeti és regionális hagyományok sokasága Európa gazdagságához tartozik, amit az egyre szélesebb körben és nagyobb erővel folyó *európai integráció* tovább erősít. Ebben az egész Európa számára döntő időszakban *a protestáns egyházak hangjának* különös jelentősége kell legyen, hiszen etikájukat és politikájukat Isten előtti felelős lelkiismereti döntésként kell meghozniok. Egyetlen út áll tehát az európai protestantizmus előtt és ez nem egyéb, mint a számos bonyolult összetevőből kialakuló *ökumenikus együttműködés*, amely *az Európai Unióhoz való közös keresztyén hozzájárulást is jelenti*.

Dr. Szentpétery Péter

A fokozódó erőszak és a világvallások

Az Egyházak Világtanácsa legutóbbi nagygyűlésén, amelyet Zimbabwe fővárosában, Harareban tartottak a kereszténység jubileumi évében, 2000-ben, elfogadta „Az erőszak legyőzésének ökumenikus évtizede” programot a 2001-től 2010-ig tartó esztendőkre. Ennek az Egyházak Világtanácsához tartozó 342 tugegyházat mozgósítani kívánó programnak keretében jelentette meg az ökumenikus mozgalom teológiai tudományos folyóirata, a „Vallás és erőszak – egy vallások közötti kutatás” címmel egyrészt a két éve tartott konferenciájának nyilatkozatát (2002. február 8-12.), másrészt az időszerű témával kapcsolatos, a különböző nagy vallások képviselőinek írásait (The Ecumenical Review, Vol. 55 Nr. 2. 2003. április). Ezt a fontos kiadványt ismerteti az Ökumenikus Tanulmányi Központ kérésére az alábbiakban Dr. Szebeni Olivér baptista teológiai tanár. – A szerk.

Alig telt el öt hónap a New York-i megrendítő terroristámadás után, s a floridai St. Petersburg városban, 2002. február 8-12. között összejött öt világvallás tekintélyes tudósa, valamennyi saját vallási-kultuszi hagyományának elvi nézeteinek körében elismert személy, hogy ennek a páratlanul erőszakos cselekménynek erkölcsi tartalmát vizsgálja. Nem az volt a cél, hogy bármit összehangoljanak, ill. kompromisszumra jussanak, netalán egymást új belátásra ösztönözzék, inkább a megtörtént eseményekre kívánták rávetíteni a saját civilizációjuk alapvető tanítását. Helyesli-e bármelyik világvallás etikája – esetleg a tettes moszlimok vallása – a terrorcselekményt? A világ moszlim lakossága vallási alapon támogatja-e a terrorizmust? Egységesek ebben a nézetükben? Erőfeszítéseket akartak tenni saját vallásos eszméik alapjain a tényleges esemény megértésére. Fölmérték és kutatták a megnyilvánuló erőszak emberi hátterét. Az egyének közvetlen, személyes szintjétől a szélesebb körű társadalom, a nemzetek, világnézetek konfliktusai közepette megállapították az erőszak jellegét. Az öt világvallás – zsidó, keresztény, hindu, buddhista és iszlám – szakértője saját irataiban egyaránt megtalálta az erőszak elvetését. Nincs olyan világvallás, amely akár a kezdeményező, akár a bosszúzó erőszakot „szentesítené”. A világ kommunikációs csatornáin közzé tett arab kifejezés, a „dzsihad” (szent háború) tanításának legilletékesebb ismerője jelentette ki, hogy „*egyetlen háború sem volt soha szent*”. A világvallások képviselői úgy látják, hogy az egyes államok politikusai nagy veszélybe sodorják hazájukat, amikor az eredeti és hagyományos toleranciától eltérően a megtorlások vagy a megelőző csapásmérés erőszakos politikája felé terelik országuk népét. Az „igazságos háború” és az önvédelem, vagy egy erőszakos rossz lépés alkalmazásával egy még rosszabb későbbi körülményt kívánnának megelőzni, nagyon zavaros logika, és legtöbbször utólag sem igazolható okvetlenül.

Nem valósult meg a keresztény egyházakban sem Jézus Krisztus erőszakmentességre vonatkozó intelme.² Amikor tapasztaljuk a növekvő erőszakot és egyre félelmetesebb a terrorizmus, emlékeznünk kell arra, hogy évszázadokig a háborút, a hadviselést, a hódítást civilizációnak és az emberi haladás elfogadott módszerének tartottuk. A legjobb uralkodó a legnagyobb hódító volt, és minden keresztény férfi ideális példaképe kora gyermekségétől kezdve.

Senmit nem old meg a gyűlölködés

A technikai civilizáció szekularizáltsága ellenére – és éppen az Egyesült Államokban talán legerősebben – keresztényen. Az emberek igen nagy hányada gyakorló hívőnek vallja magát. Összességét tekintve talán fele-fele

arányban római katolikus vagy a nagyon sokféle protestáns egyházak egyikének tagja. Az észak-atlanti technikai civilizáció a kívülálló elzárójából tehát keresztényen. A kereszténység meglehetősen plurális, bár egyes, nagy területeket összefüggően fed le egyféle hitvallás egyháza. Kelet felé haladva, keresztényen ortodoxiát találhatunk, de az nem részese a technikai színvonalnak, amire a protestáns és római katolikus többségű nyugati világ jutott. A hidegháború „győzelmes” befejezésével az észak-atlanti társadalom elveszítette utolsó ellenlábasát és a csúcspontra jutott. Amikor bizonyossá vált az, hogy nincs versenytársa többé, a győzelme nem vitás, egy esetleges háborús konfliktus csakis neki hozhat bábért – hatalmának biztonságában váratlanul csalódnia kellett. Váratlan fordulat történt. Nem került sor háborúra, de konfliktus robbant ki. Néhány rafinált terrorista két olyan hatalmas toronyépületet robbantott föl, amelynek romjai között lelte halálát ötezer ember. Az iszlám terroristák elérték leplezetlen céljukat, támadásukkal magukra vonták milliók figyelmét. Sok ártatlan ember élete árán. Ezért az akciójuk súlyos gonosztett.

Eleinte a társadalmi szakértők esélyt adtak egy ázsiai új riválisnak, amelyről nem állítható a keresztényen jelleg. Elképzelhetetlenül gyorsan fejlődött Kína technikája és a gazdasági versenyben rohamosan fejlődött. Miközben esélyeit latolgatták, más sivatagi fanatikusok nekirontottak a „Nagy Sátán birodalmának”, és ha nem is megsemmisítő csapást mértek rá, a nyugati nagyhatalomnak sértetlenségébe vetett korábbi hiedelmeit megingatták. Jelenleg arra van kilátás, hogy „az iszlám szélsőségek” bármikor újabb keserves leckét adhatnak a judeo-keresztényen vallásosság követőinek. Fenyegetéseikről lehet mondani, hogy üres szavak, öntelt propaganda az egész, vagy akár bohózat, amint még okozói lehetnek váratlan katasztrófának, a világ bármelyik pontján és bármikor. A terrorizmus új paradigma, és az erőszak eddig teljesen szokatlan dimenziója, aminek a jövő távlatait senki se képes megrajzolni.

El kell gondolkodnunk azon, hogy az Egyesült Államok iránt miért nyilvánul meg ekkora ellenszenv, hiszen valamennyi független államnál inkább ők képviselik legjobban a demokráciát, humanizmust, jólétet és áldozatosan segítik a világ nélkülözőit. Ezt a kérdést sok becsületes amerikai állampolgár tette föl 2001. szeptembere óta: „*Miért gyűlölnék minket ennyire?*” Ilyen tömeges fanatizmusra hasonló példát, önmagukat halálra szánó katonákat, csak a második világháború idején harcoló japán kamikáze pilóták esetében tapasztaltunk. Nem fordult elő eddig a történelemben, hogy tömegesen vállaljanak moszlim katonák önkéntes halált, testükre erősített robbanószerkezetek által.

A floridai közös gondolkodás egy meglehetősen felelősbe merülő történelmi tényre is felhívja a figyelmet. Voltak és vannak olyan keresztyének, akik a hatalmas szerepek leosztása idején mindig félrevonultak. Pacifista magatartásukkal Jézus Krisztus igényét, az erőszakmentességet a reformáció kora óta megvalósítják. A genfi angol folyóirat könyvszemléjében hoz egy idei kiadású sajtóterméket, amelyben a szerző tisztelettel említi az anabaptista hithősöket, akik inkább áldozatul estek, mint bosszút álltak bármilyen rajtuk esett sérelemért, akár vagyonukra, akár életükre törtek.³

Ebben a tekintetben egészen kivételes a viselkedésük. Leszármazottaik ma is pacifisták. Az ámisok, a mennoniták és a kvékerek változatlanul elvetik a háborúskodás, fegyverfogás és az erőszak valamennyi formáját. A hutteri testvérek hazánkból akkor vándoroltak el, amikor királyi törvény készült a kötelező katonai szolgálatra.

Nem csak a rabszolgák megszerzése volt embertelen, valamennyi gyarmatosító háború a legyőzöttek elszegényítésével számított a gyors meggazdagodásra. Korunk háborúi is a felhalmozódó, ütközéshez vezető érdekek céljait szolgálják, ha más indítékot vallanak is nyilvánosan. Végül mindig a győztes fél mellett van az igazság, ő szabja ki a békefeltételeket. A trianoni békediktátum nemcsak új határokat szabott, hanem elvette az ipar fejlődéséhez szükséges nyersanyagbázisokat, lehetetlenné tette a legyőzött népek gazdasági megújulását, bilincsbe verte a közlekedés fejlődését. A globalizáció ismét megsztja, és egymással szembefordítja az emberiség különböző csoportjait. A nagy gazdasági tolatkozásban a politika minden népet elszakít saját eredeti kultúrájától. Minden háborút úgy tekinthetünk, mint egy következő, még elkeseredettebb összeütközés alapját. Hiszen közismert tény: A gyűlölet soha nem szorítja vissza a gyűlöletet.⁴

Az ősi tanokat félretették

M. K. Gandhi (1869-1948), India egykori „Nagy Lelke” a Rig Véda eszméjére alapítva tanított. Abból származik az erőszakmentesség (*ahimsa*) filozófiája. Az egész világon tudatosították. Ez volt a hatalmas ország sok eredménytelen harca után a kivívott függetlenségnek páratlan és eredményes eszköze. Az indiai kormány azóta nemcsak megtorláshoz folyamodott, hanem politikai eszközzé tette a nukleáris fenyegetést.⁵

Ahogy a szerző kifejezte, a Rig Védából vett Purusa Sukta himnusz ősi szövegét most „kontextualizálják”, vagyis új nézőpontba helyezve egyeztetik és értelmezik. A mai kor militáns hindu szervezetei a *dharm*a legfőbb értékének tartják az ahimsát, valamennyi emberi erény között, de előbbre helyezik a mai gazdasági és politikai célokat. A mai Hinduszán egysége és területi integritása a fő.⁶ A tiszteletre méltó nagy eszme, az erőszakmentesség tehát egy letűnt korszak régiségévé degradálódott. Korszerűsödött a régi nézet és új elvekkel hangolják össze. Az új nemzeti érdek nagyobb hangsúlyt kap.

A buddhizmus képviselője Sri Lankáról került Nagy-Britanniába egy egyetemre. Nálunk „hinajána iskolának” ismert buddhista ágazatot ő *theravada buddhizmusnak* nevezi. Ez az iskola őrsi szerzetesi kolostoraiban Buddha eredeti mondásait (*Pali kánon*), amely óv attól, hogy bármilyen élő szervezetnek fájdalmat okozzon az ember. Ezáltal szabadul meg önmaga is a földi lét alapvető szenvedéseitől. A *Pali krónikákat* Krisztus előtt a 4. században írták. Azért őrzik az ősi feljegyzéseket a kolostorokban oly éberrel, amennyire csak tehetik, hogy semmilyen

kiegészítés, csorbítás, vagy újabb célok érdekében esetleges illetéktelen belemagyarázás ne károsítsa az iratok eredeti értelmét. A Sínhala középkori irodalom a nemzeti nyelvű tanítók használatára készült. Ebben sem található az erőszak megengedése, vagy a háborúskodás helyeslése.⁷ A buddhizmus szerint az emberiség egy vérből teremtett, hatalmas család. A nemrég Kambodzsában 2-3 millió áldozatot követelő tömeggyilkosságok és a Sri Lankán zajló véres faji küzdelmek után mit mondhatunk a therevada buddhizmus erőszak-ellenességéről? – ismeri re a Nagy-Britanniában élő buddhista szerzetes.⁸

Mindezek figyelembevételével a buddhisták szent könyveik alapján semmi körülmények között nem igazolhatják az erőszaknak egyetlen megnyilvánulását sem. A sínhala-angol szótárban a „*violence*”⁹ szónak pontosan az értelmét sem találjuk meg. Körülírásokat hoz: „erő”, „lerohanás”, „testi sértés”, „kemény szigor” stb. Mit kezd egy sínhala szónak a verbális erőszakkal, vagy a pszichológiai erőszakkal?

Egy európai szeptikus ezeket látva, hajlamos megálapítani a vallásos nevelés csödjét. Azt mégis föl kell vetnünk, hogy mivé vált volna az emberiség, vajon megérte volna ezt a korszakot, ha a vallásos nevelés nem fékezte volna az erőszakot? Nem volt a világvallásoknak annyi erejük, hogy az erőszaktól végleg megszabadítsák az emberiséget. De mégis kotlátozták, és a történelmet képesek voltak emberibbé tenni.¹⁰

Az amerikai Drew Egyetem és teológiai iskola egyik professzora, S. Wesley Ariarajah, keresztyén szerző kutatta az erőszak jelenségét és fölvetette az alapvető kérdést: Mi az erőszak? Az alábbiakat adta minden tekintetben megfelelő válaszul:

Az erőszak féltékenységből, félelemből, vagy gyűlöletből támadó emberi reagálás (ld. Kain és Ábel történetét).

Az erőszak alapja bírálat vagy büntetés (ld. az özönvíz, Sodoma és Gomora története).

Az erőszak, mint szervezett zsarnokság (ld. a héberek elnyomása Egyiptomban).

Az erőszak, mint a felszabadulási harc része (ld. a zsidók szabadulásával összefüggő események).

Az erőszak, mint a háború és a hódítás eszköze (ld. Kánaán elfoglalása).

Az erőszak, mint a törvényes rend fenntartásának része (ld. büntetés a szociális törvények megszegése miatt).

Ariarajah professzor az erőszak bonyolult tartalmát szintén vizsgálta és a téma felbontásával az alábbi objektív észleletekre jutott:

Fizikai erőszak, a gyilkosság, tömeges kivégzések, nemzetek kipusztítása vagy bármilyen más vérontás.

Strukturális erőszak, ha a lakosság egy részét társadalmi, politikai, kulturális módszerekkel elnyomják, diszkriminálják, kirekesztik vagy marginalizálják.

Gazdasági erőszak szintén szervezett formában jelentkezik a gazdasági körülmények kialakításában, vagy az emberi méltóság megsértésében, esetleg alapvető anyagi szükségletek megvonásában.

Társadalmi erőszak esetében megkülönböztetik az embereket anyanyelvük, fajuk, nemük, életkoruk szerint, ill. etnikai alapon rendszeres megfélemlítéssel és életveszélyes fenyegetéssel zaklatják.

Családi körben is sújthatja megkülönböztetés a nőket és a gyermekeket kizsárolásuk vagy brutális bánásmódban részesítésük által.

Társadalmi intézményekben erőszakot szenvednek az emberek jogi úton, méltánytalan diszkrimináció esetében.

Morális erőszak sértheti az egyéneket az állam vagy egy domináns csoport brutális magatartása által akkor, ha a társadalom alkalmazottai vagy tisztviselőket viselői hatalmukkal és beosztásukkal visszaélve korlátozzák az állampolgárok jogait.¹¹

Talán túl részletesnek tűnik a felsorolás, de még ezen belül további részleteket lehetne besorolnunk. Így az általános gazdasági tevékenykedés keretében létezik az „erőszak kultúrája”, amelynek nagyon sokféle színhelye és formája van. Az EVT ajánlotta, hogy a harmadik évezred első tíz évében küzdjék le az erőszakot.¹²

Ariarajah egyetemi tanár (New Jersey, Drew University) előadásában foglalkozott a XX. században kreált fogalom, az „igazságos háború” (just war) realitása kérdésével. Megjegyezte, hogy Aquinoi Szent Tamás már a XIII. században kijelentette, hogy minden háború bűnös tett, még akkor is, ha annak okát jogosnak mondják. Az újabb évtizedek katonai beavatkozás megoszlik a vélemény a keresztyén egyházak között a jogosság tekintetében. A világ fennmaradását kockáztató nukleáris háború pedig teljesen kizár minden felmentést, jogosságot a háborús okoskodás ügyében.¹³

Az állami terrorizmus esetében látnunk kell azt az igen sajnálatos tényállást, hogy az állam szervezetének fő feladata az állampolgárok biztonságának védelme lenne. Ennek ellenére némelyik állam bekapcsolódik a terroristák felkészítésébe. Ezzel válaszcsoportokat gerjeszt és veszélybe sodorja saját népét.¹⁴

Az ószövetségi tradíció

Deborah Weissman judaizmusról tartott előadása az ószövetségi tradíciót vizsgálta a Tóra betartása és az erőszak koegzisztenciális kapcsolatáról.¹⁵ Sajnos, Izrael, a zsidóság hazája, a világ egyik legrégebbi válságóca.

A szerző bevezetőjében olyan történelmi részletre tért ki, amelyik a magyarság egyik őshazájában élő kazárok-ról (héb. – angol közvetítés után: „kuzari”) tesz említést. A történet forrása a középkori spanyol-zsidó rabbi, Jehudah Ha Levi egyik írása volt, aki természetesen nem hozta föl a magyarokat, de érintett egy talán többek által már ismert körülményt. Leírta, hogy a kazár törzs királya alkalmas tanítót keresett és három zsidó tudós személyében találta meg. A kazárok áttérését megelőző tudakozódásai közben szó esett az erőszak ügyéről. Aztán egyszer kiderült, hogy a kérdés a bölcsék Achilles sarka. Más az elméletük és más a gyakorlatuk.¹⁶

A zsidóság mai helyzetéről írta a szerző: Talán 13 milliós a világ zsidósága, de a többi világvalláshoz képest a zsidó identitás etnikai, kulturális és nemzeti jellegében szignifikánsabban kapcsolódik a vallásosságához. Talán ebben rejlik az ellentét oka a palesztinokkal. Mindkét nép egyszerre előidézője és szenvedő alanya; hőse és áldozata ennek az ellentétnek. Lesz-e kedvező kimenetele a palesztin-zsidó konfliktusnak valaha? Ez egyelőre nagy kérdés. De mind a zsidó, mind a keresztyén hívők azt vallják: „Amíg hiszünk az élő Istenben, reménykednünk kell”.¹⁷

A zsidó-palesztin ellentét szembeszökő példákat hoz arra nézve, hogy a vallásosság és az erőszak nem állnak egymástól távol. A cionizmus reménysége az eredeti hazára visszaszerzésére, és a moszlim ragaszkodás ugyanazon földhöz mélyen vallási gyökerekkel bír. Így vált Jeruzsálem végül három világvallás fővárosává. Ez példát-

lan a Földön. A különleges helyzet akár áldás, jólét és biztonság forrása is lehetne, de pillanatnyilag erről sajnos szó sem lehet.

A zsidó törvénytisztelet, mint a kultusz lényege, egy mechanizmushoz hasonlítható, amelyik szüntelenül kutatja a Tóra értelmezését és törekszik követelményeinek betartására. Vegyük például figyelembe a héber „*hálálk*” igét, amely gyakori a bibliai szókincsben, és ugyanakkor rendkívül sok másod és átvitt értelme van. Az első jelentése „járni”, „menni”, egy bizonyos úton „haladni”, de a „*hálálk*” gyakori kísérlet arra, hogy egy szakadék fölött hidat építve haladjunk tovább. A „*hálálk*” szabályokat és limitációkat is kijelöl, pl. egy háború lebonyolítására. A bölcs rabbi tanítása szerint, főnévi változatban („*hálálkát*”), minden hetedik évben mérsékli, vagy éppen eltörli az elítéltek legsúlyosabb büntetését.¹⁸ (A régebbi fordításunk ezt „*elengedés évének*” nevezte: szépen illusztrálva az elmondottakat.)

A héber előadó a kérdést a győztesek és a legyőzöttek, ill. a vég nélküli bosszú és megtorlás tekintetében szintén vizsgálta. Mindezekre az Ószövetségben bőven találhatunk példákat. A részletes kutatás az erőszak és a vallásosság közelségét tagadva, immár arra az eredményre juthat, hogy az erőszak nem vallásos magatartás, hanem egy nemzet független megmaradásának, legitimitációjának eszköze. Ennek csak a szomszédos nép és a zsidóság kölcsönös megegyezése vethet véget.

Az EVT Nemzetközi Ügyek büntetlenségi osztályának egyik tisztviselője az erőszak leküzdéséről és a törekvésről beszélt az igazság érdekében. Az igazságszolgáltatás eddigi vonulata: *elkövető – bűntény – áldozat – büntetés*.

Bár ez a folyamat a megtorlás elretentő erejében bízik, a bűnösség megállapítása kimondásakor elképzelhető mindig a bírói tévedés, a per lefolytatásban az illetékességet befolyásolhatja a bosszú vagy bármilyen előítélet.

A szerző ismertet egy másik igazságszolgáltatási vonulatot, amelynek fő célja: *a helyreállítás* (restoratív igazságszolgáltatás), mely közelre hozza az elkövetőt és az áldozatot. Bár a büntetés itt is bekövetkezik, az eljárásnak nem ez áll a középpontjában. Ezt szolgálja egy különös intézkedés.¹⁹

A második világháborús náci leszármazottai találkoznak a meggyilkoltak leszármazottaival. A két nemzedék tagjai közelítően azonos korúak. A találkozók meghívásos alapon jöttek létre Izraelben. Addig legfeljebb kölcsönös gyűlölet volt közöttük. A találkozások utáni *végegyezés* a háborús bűnösök családtagjainál a megértés és a szolidaritás kialakulása volt.²⁰

Természetesen ennek is vannak határai. A meggyilkolt embert már nem lehet helyreállítani. Ezért az eljárás nem helyreállító, inkább megelőző. Viszont arra a pszichológiai tényre is rámutat, hogy az emberek fanatizálására a gyűlöletbeszéd különösen olyankor hatásos, amikor a potenciális áldozatot személyesen nem ismerik, de mérséklődik a hatás, amikor személyes ismeretség alakul ki.

A. Rashied Omar dél-afrikai születésű férfi, szintén a nyugati világban él, az USA Indiana államában, a különféle vallások közötti ellentét és békefenntartás kérdéseivel foglalkozik. Ő nyilatkozott az iszlám és az erőszak ügyében. A. Rashied Omar meglepő nyilatkozatot tett a szent háborúval kapcsolatban. A „*dzsihad*” értelme nem volt szent háború a Korán eredeti szövegében, csak a középkortól kezdve értelmezték így. „A háború soha nem volt szent” – összegzi meglepetését az EVT folyóiratának egyik szerzője Omar előadása után.²¹

A floridai közös gondolkodásban csak olyan egyének vettek részt, akik áttelepültek a nyugati, keresztyén államokba és magukkal vitték régi vallási nézetüket. Hosszabb-rövidebb idő után hatással volt rájuk a nyugati keresztyénség; még akkor is, ha ezt nem veszik tudatosan észre. A távoli civilizációk vallási tradícióit nem a bázisaikon élő egyének képviselték Floridában, és a világvalóságok közül is jelentős számú hatalmas közösségeket hagytak figyelmen kívül (konfuciánusok, sintoisták, szikkék). Az ő szent irataik tartalmát szintén érdemes lett volna áttekinteni a téma tekintetében. A kínai és a japán buddhista irányzatoknak éppenúgy megtaláltuk volna az erőszakot elutasító téziseit, mint a therevada buddhisták esetében megtaláltuk.

Következtetések

A fontos floridai tanácskozás beszámolója ezek ellenére fontosak. Az „ökumenikus krónika” keretében közölteteket hét pontos állásfoglalásuk rögzíti:

1. Kollektíven ismerjük el, hogy az erőszak emberiségellenes, káros arra, aki elköveti, az áldozatra és még a távoli szemlélőre is.

2. Vizsgáljuk felül a vallási tradícióink lényegén belüli eltéréseket és fogalmazzunk meg új értelmezéseket, amelyek az identitásunkat jobban kifejezik.

3. Gondoskodjunk a saját hatalmunkon belüli és azon kívüli struktúrák morális kritikájáról.

4. Tegyük lehetővé olyan vallásos olvasottságot, hogy nagyobb felelősséggel informáljunk, és segítsük a kulturális kölcsönös tiszteletet, toleranciát és elfogadást.

5. Alkossunk nevelési helyszíneket, amelyekben felismerhetik, hogy a más tradíciók eseményei a jövőben érzékenyebbé válnak úgy, hogy mindenkinek a saját tradíciója is átalakuljon és megújuljon.

6. Mozdítsuk elő a megértés jegyében a múlt emlékeinek jelentős javulását, legyen megértés, megbocsátás, megbékélés.

7. Segítsük kiépülni az erőszakkal szembeni kreatív alternatívákat, amelyek átalakítják a konfliktusokat nem erőszakos megoldásokká.

Nekünk a Kárpát-medencében vannak saját, történelmi problémáink, amelyek számtalan áttétellel gerjesztik a veszélyes feszültséget más népekkel. Részben az is bizonyítja, hogy a magyarság a szomszédos népek nyelvét igen szerény mértékben ismeri. Csak „mutogató emberek” tudunk határainkon túlra küldeni ipari vagy gazdasági jellegű megbeszéléseinkre.

Hasonlóan tájékozatlanok vagyunk vallási ügyekben. A magyarság háttérben keresztyén ugyan, bár ismeretei nagyon hiányosak, más kultúrákat pedig szinte senki sem ismeri. Vallási kérdésekben mégis elfogultan nyilatkozunk, nagyfokú tudatlanságunk ellenére. Olykor durván, és akkor is, ha a lakónegyedünkben működő saját lelkészünket még csak nem is láttuk. Ezt értjük a „maguk módján vallásosak” fogalmán. A szabadegyházak közül esetleg szektázzuk azokat, akik régóta elismert közösségek, és egy emberöltő óta társaink az ökumenikus mozgalomban.

A nem keresztyének iránti durvaságokról, tiszteletlenségekről már nem is szólva. A temetőhelyek, sírboltok feldúlása, a nem keresztyén templomok falainak összefirkálása – már szinte mindennaposak. Gyakran hallható obszcén gyalázkodások a sportpályákon, a munkahelyeken nem ritka a gúnyolódás. Bőven lenne tehát mit tenni egyéni és társadalmi életünkben.

Az iskolai nevelés célkitűzéseiben át kellene fogalmaznunk részletesen a „hazafiasság” fogalmát. Különösen akkor, ha abba beépül mások, vagy valamelyik szomszédos nép megvetése, lenézése. Át kellene alakítanunk a nézeteinket a hősiességről, a jó katona életét sem kímélő vakmerőségről és vitézségről. A Nagy Konstantin követő évszázadokban a „térítő hadjáratok” nagyon eltértek az első századok prédikáló apostolainak módszereitől. A későbbi keresztyénség fegyverrel tört hatalomra. Nem valószínű, hogy a templomokban volt hangozóbb a „Jézus-kiáltás”, mint a XVI. század csataterein. Újra át kellene gondolnunk a keresztyénségen belül az „erő és hatalom” fogalmát, hogy az ne függjön össze a feltétel nélkül köteles engedelmességgel. Az oly nagy történelmi hírnevet szerző „harcias szentjeink” tetteiről időszerű új minősítést alkotni. Ami azonban ennyire mélyen tudatosult, nem változtatható meg egyik napról a másikra. Nagy feladat lenne eleget tenni annak, hogy kitűzzük a határt a keresztyén egyházi életben a kényszerítés és a kényszer nélküli önkéntes szolgálatkészség között. Egyházainkban és gyülekezeteinkben sokszor a feminista nézetek elutasítása mögött diszkrimináció húzódik a nő nem rovására.²² Természetesen vonatkozik ez az egyes nemzetek közötti külpolitikára, hasonlóképpen a fejlett országok és a harmadik világ közötti kapcsolatokra.

Dr. Szebeni Olivér

Jegyzetek:

- ¹ Dr. Tóth Károly: Az „igazságos háború” elméletét még humanitárius megfontolások mellett is teológiai tévedésnek kell minősítenünk. „Az ökumenizmus...” in *Confessio* 2003. 2. sz. 55. old.
- ² Dr. Tóth Károly i. m.: 57. old.
- ³ Fernando Enns: *Friedenskirche in der Ökumene: Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit*. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 2003. In *The Ecumenical Review*. 2003. (55. évf.) áprilisi, 2. száma, 175. old.
- ⁴ Mahinda Deegalle: *Is Violence Justified in Therevada Buddhism?* In: *The Ecumenical Review*. 2003 (55. évf.) áprilisi 2. sz., 122. old.
- ⁵ Anantanand Rambachan: *The Co-Existence of Violence and Non-Violence in Hinduism*. In: *The Ecumenical Review*. 2003. (55. évf.) áprilisi. 2. sz., 115. old.
- ⁶ Uo. 117. old.
- ⁷ Mahinda Deegalle i. m. 124. old.
- ⁸ Mahinda Deegalle i. m. 122. old.
- ⁹ Magyarul: „erőszak”
- ¹⁰ Tóth Károly ny. püspök elnöki jelentése, idézett helyen
- ¹¹ S. Wesley Ariarajah: *Religion and Violence. A Protestant Christian Perspective*. *The Ecumenical...* 141-142. old.
- ¹² Uo.
- ¹³ Uo. 140. old.
- ¹⁴ Uo.
- ¹⁵ Deborah Weissman a jeruzsálemi Kerem Intézet zsidó humanista oktatók képzésének igazgatója.
- ¹⁶ D. Weissman: *The Co-existence of Violence and Non-Violence in Judaism*. In: *The Ecumenical Review* (55. évf.)-2003. áprilisi 2. sz., 132. old.
- ¹⁷ Uo.
- ¹⁸ D. Weissman, i. m. 133. old.
- ¹⁹ Guillermo Kerber: *Overcoming Violence and Pursuing Justice. An Introduction to Restorative Justice Procedures*. *The Ecumenical Review...* 151. old.
- ²⁰ G. Kerber, i. m. 154-155. old.
- ²¹ Tikva Frymer-Kensky: *Religions and Violence. An Analytical Synthesis*. *The Ecumenical...* 164. old.
- ²² S.W. Ariarajah, i. m. 143. old.

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

A bizalom kockázata *(meditáció)*

„Mivel álljak az Úr elé?”

Mikeás 6 történet-kritikai exegézise

A homiletika fő kérdései ma

A református teológia hozzájárulása
a tudomány és teológia párbeszédéhez

Etika egyház és kultúra között

Az egyházi intézmények
és az európai integráció

Az európai bioetikai egyezmény
körüli viták Németországban

A krisztusi, bibliai igazságok,
értékek legyenek
„életösvényünk világosságai”

Bemutakozik az Apológia Alapítvány

Előadások az izraeli vallás történetéről
(könyvszemle)

ÚJ FOLYAM (XLVII)

2004
2

THEOLOGIAI SZEMLE

2004. 2. szám

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség:

Ökumenikus Tanács Irodája
1117 Budapest,
Magyar tudósok körútja 3.
Telefon: 371-2690
Fax: 371-2691

Kiadóhivatal: A Magyarországi

Református Egyház
Kálvin János Kiadója
1113 Budapest, Bocskai út 35.
Telefon: 386-8267, 386-8277

Index: 26 842

ISSN 0133 7599

Felelős szerkesztő:

dr. Görög Tibor

Szerkesztőségi bizottság

elnöke: dr. Kádár Zsolt
tagjai: dr. Bodó Sára
dr. Cserháti Sándor
ifj. dr. Fekete Károly
Háló Gyula
Kalota József
Karsay Eszter
dr. Reuss András
Szuhánszky Gábor

Olvasószerkesztő:

Tóth Lajos

Nyomás: ETO-Print Kft.

Felelős vezető: Balogh Mihály

Szedés, tördelés: Külalak Bt.

Előfizethető a kiadóhivatalban, posztaltalványon, vagy átutalással a Református Kálvin Kiadó 11711034-20856731 számlájára.

Előfizetési díj egy évre: 3600,- Ft
Egyes szám ára: 900,- Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

TARTALOM

SZÓLJ, URAM!

DR. BODÓ SÁRA:

A bizalom kockázata 63

TANÍTS MINKET, URUNK!

KOVÁCS ZSOLT:

„Mivel álljak az Úr elé?”

Mikeás 6 történet-kritika exegézise 64

IFJ. DR. FEKETE KÁROLY:

A homiletika fő kérdései ma 72

DR. GAÁL BOTOND:

A református teológia hozzájárulása
a tudomány és teológia párbeszédéhez 81

TURCSIK FERENC:

Etika egyház és kultúra között 86

JAKAB SÁNDOR:

Az egyházi intézmények és az európai integráció 93

SÁGHY BALÁZS:

Az európai bioetikai egyezmény kötüli viták Németországban . 103

KITEKINTÉS

DR. HARMATI BÉLA:

A krisztusi, bibliai igazságok, értékek legyenek

„életösvényünk világosságai”

(bibliatársulati elnöki beszámoló) 111

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK

ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK húsvéti üzenete 114

SZALAI ANDRÁS:

Bemutatkozik az Apológia 114

SZEMLE

DR. KARASSZON DEZSŐ:

Előadások az izráeli vallás történetéről 117

A Theológiai Szemle egyes számainak megjelenési ideje:

1. szám február 28.

2. szám május 31.

3. szám augusztus 31.

4. szám november 30.

KÉZIRAT NYOMDÁBA ADÁSÁNAK IDEJE: 2004. IV. 30.

A szerkesztőség közleménye

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy kézírataikat egy példányban, írógép betűkkel (erre minden szövetség szerkesztő átállítható; oldalanként 30 sor, soronként 60 leütés) a Magyar tudósok körútja címre küldjék. Megnyílt annak a lehetősége, hogy a szerzők írásukat ezentúl E-mail-ben, vagy floppy-n is elküldhessék a szerkesztőségbe. E-mail címünk: okumenikus@lutheran.hu. Internet: <http://okumenikus.lutheran.hu>. Ha a dokumentum tartalmaz görög vagy héber írást is, úgy csatolják ezeket a betűtípus file-okat is az anyaghoz. Kérünk mindenkit, akinek lehetősége van erre, ezzel is könnyítse meg a szerkesztőség munkáját.

Az írás közzélése nem jelenti azt, hogy a szerkesztőség a szerzővel mindenben egyetért. Az aláírt kéziratok tartalmáért minden szerző maga vállalja a felelősséget. Kéziratok megőrzését, visszaküldését mi sem tudjuk vállalni.

A bizalom kockázata

Olvasandó: Lukács 14,15-24

Miért nem fogad el valaki egy megtisztelő meghívást? Valójában teljességgel érthetetlen, ami ebben a példázatban a meghívásra válaszként történik.

Egy ember nagy vacsorát készít, de a meghívott vendégek közül végül egyik sem tesz eleget a meghívásnak, s szolgája végül kénytelen másokkal betölteni az üresen maradt helyeket. Ezek a „mások” olyan szegény, nyomorék, sánta és vak emberek, akik örülhetnek a hirtelen kapott lehetőségnek, a kérdés mégis megmarad: a meghívottak miért nem fogadják el a meghívást? Pedig a példázat még azt is sejteti, hogy a történet vacsora-meghívása nagyon is megfelel a régi keleti hagyományoknak. Jézus korában ugyanis egy gazdának kétszer kellett meghívnia vacsoravendégeit, először még jóval a vendégség előtt, amikor a pontos időpontot még nem is lehetett tudni, majd másodszor a vacsora közelívé válásával. Valójában már az első meghívás is elkötelező volt, amelyre illetlenség egyértelmű választ adni, a másodikra pedig már egyáltalán nem illet a korábbi elfogadást megmászítani.

De miért is tett volna bárki ilyet? Hiszen egy vacsorai meghívás, a közös étkezés mindig is az összetartozás egyik legnyilvánvalóbb kifejezése volt és maradt. Akkoriban talán csak egy elfogadható magyarázat volt a távolmaradásra: ha a meghívott nem tudhatta, hogy kikkel is ül egy asztalhoz. A meghívó házigazdák feladata volt, hogy ily módon senkit se hozzanak kellemetlen helyzetbe.

Ezért nagyon furcsa és érthetetlen, hogy a példázatban a meghívottak mégsem mennek el a meghívásra. Először nem tiltakoztak, most mégis távol maradnak. Miért?

Ez a történet egy példázat, és egy példázatban sohasem szabad minden mozzanathoz, képrészlethez mai értelmezést, üzenetet fűzni, hiszen Jézus nem ezért mondta el ilyen szemléletesen, hanem, hogy a legfontosabb üzenet minél kifejezőbben, érthetőbben szólalhasson meg a hallgatók előtt. Bizonyosan sokféle értelmezést találhatnánk arra, hogy a visszautasító meghívottak milyen egyéni indokokkal utasítják vissza a meghívást, a lényeg mégis az, hogy *végül egyikük sem megy el a vacsorára*. És ez a legérthetlenebb.

Mert ahol szívesen látnak bennünket, oda általában szívesen megyünk. Ha meghív egy kedves barátunk, rokonunk, ismerősünk, és tudjuk, hogy valóban örül nekünk, s olyanokkal igyekszik egy asztalhoz ültetni minket, akikkel jól fogjuk érezni magunkat, nem teszünk eleget szívesen a meghívásnak? Azt mondjuk, hogy ez minket nem érdekel? Inkább fáj, ha valami miatt mégis távol kell maradnunk? Akik szeretjük egymást, akik összetartozunk, azok nagyon is hosszú utakat tudunk megtenni egymásért. Egy-egy nagyobb ünnepeknél utra kel a fél ország, hogy legalább egy kicsi időt azokkal tölthessen, akik várják, meghívták, s akikkel jó egy közös asztalhoz leülni. Legalább lelkünkben nagyon is szeretnénk összetartozni, együtt lenni azokkal, akik szeretnek, elfogadnak és tisztelnek bennünket.

A példázatbeli vacsorával talán az lenne a baj, hogy a vendégek nem lehetnek biztosak ebben a tiszteletben és elfogadásban? Aligha, hiszen éppen ebben a vonatkozásban hangzik el a példázat legfontosabb üzenete: Isten az ő országába hív meg embereket. A vendégség nagy asztalát ő készíti el, ő akar megelégtetni, táplálni, egymáshoz segíteni. A nagy vacsora mint Isten országának a képe, különösen is kifejezi a Meghívó jó szándékát: a vendégség nem elsősorban vár, hanem készít valamit, nem a vendégnek kell saját ellátásáról gondoskodnia, hanem a házigazda teszi meg ezt érte, s a vendégtől legfeljebb csak azt várják, hogy érezze jól magát, és tudja elfogadni, élvezni az elkészített lakomát. Isten országának van egy ilyen ajándéka is. Oda azért is hív a Gazda, hogy görcsös akarásainkból ott tudjunk oldódni, fáradt küzdelmeinkben megpihenni és tölteni, hogy ott újra érezzük, milyen jó, ha gondoskodnak rólunk. A vacsora képénél maradván, Isten arra hív, hogy egyszerűen fogadjuk el a felkínált helyet az ő asztalánál, és tapasztaljuk meg, hogy jó gazdaként bánik velünk. Megengedi, hogy őszinték legyünk, elsoroljuk életünket, megvalljuk féltelmeinket és bizonytalanságainkat, egymásért és önmagunkért való aggodásainkat. S közben táplálékként fogadjuk el jelenlétének, bűnbocsánatának, felemelésének, új reményt adásának áldásait. Van ideje az Isten melletti megpihenésnek, vendégeskedésnek is.

Nem is tudja, hogy milyen igazat szól az a vendég, aki a példázatot megelőzően azt mondja Jézusnak: „Boldog az, aki Isten országának vendége”. A meghívás és vendégség érdekében ugyanis e történetet követően lassan Jézus is elindul Jeruzsálem felé, hogy a kereszten váltságshalált haljon, majd húsvétkor dicsőségekben feltámadjon. Kell ettől nagyobb megerősítés, jobb szándék, nagyobb tisztelet és méltóságadás arra nézve, hogy Isten meghívása az ő országába érvényes?

A példázatban mégis vannak, akik visszautasítják a meghívást. Egyvalami talán összekapcsolja őket: a *bizalmatlanság*. Valami miatt nem bíznak abban, hogy amit a vacsorai meghívás kínál nekik, az értékesebb, mint annak a hiánya.

Úgy lehet a bizalommal is, mint a félelemmel: van, aki még nem bízik, van, aki már nem bízik. Aki már nem bízik, az tapasztalat híján talán el sem tudja képzelni, hogy milyen jó lehet Isten mellett megpihenni. Vele egy közösségben új életerőt kapni. Sokan vannak ma is, akik látva a „gyakorlott vendégeskedők” példáját, még nem tudnak bízni abban, hogy ez nekik is jó lehet. S ebben bizony kimondhatatlan hatásuk van azoknak a „szolgáknak”, akik a meghívást közvetítik. Fenyegetőzéssel, ríogatással, olykor szeretetlenséggel és esetleges embertelenséggel soha nem sikerülhet a meghívottakat bizalomra segíteni. Márpedig bizalom nélkül nincs élő kapcsolat az önmagához hívó Gazdával.

Ugyanakkor vannak olyanok is, akik már nem tudnak bízni, úgymond túl vannak a bizalom. Valamikor, talán gyermekkorukban még megvolt bennük a bizalom, elhitték, hogy Isten gondviselő Atya, mindig szeret, de aztán – keserű, életet próbáló tapasztalatokat szereve – csalódtak egymásban, önmagukban, s végül talán Istenben is. Olykor belső fájdalommal gondolnak vissza gyermeki hitükre, amikor még minden egyszerűbb volt. Nosztalgikus hívők, akiknek van régi hitük, de nincs mai bizalmuk.

Bizalom nélkül pedig nem lehet elfogadni Isten meghívását. Nem véletlenül sorolja a Heidelbergi Káté az igaz hit ismertetőjeléül a „szívbeli bizodalmat” is (21. kérdés-felelet). A bizalomhiány visszatartja a meghívottakat a nagy vacsorától, de vannak olyan szegények, nyomorékok, sánták és vakok, akiket a szolga behív, sőt bekényszerít a lakomához. Bennük talán több a bizalom? Nekik valószínűleg nincs más útjuk, mint a *bizalom kockázata*. Olyan szegények és nyomorultak, hogy egyszerűen szükségből kénytelenek bízni abban, hogy amit a lakomaasztalnál kaphatnak, az csak jobb lehet, mint amiben élnek. A szükség, a nyomorúság, az életterhek hordozhatatlansága így válhat bizalomra ösztönző szükségé. A megrendítő ebben az, hogy amikor már nincs más út, amikor bezárulnak az emberi lehetőségek kapui, amikor nehéz próbák kiszolgáltatottjává válunk, akkor Isten szinte bekényszeríthet minket önmagához, hogy nála fellélegzéshez, s amennyire elfogadjuk, új erőkhöz jussunk. Ennek elfogadása valóban a bizalom kockázata. Igazi kockázat ez, hiszen Isten nem erőlteti ránk javait, önmagához bekényszeríthet, de arra már nem kényszerít, hogy mit fogadjunk el áldásként, táplálékként, megnyugvasként, boldogságként. A vendégséget elkészíti, de enni nekünk kell. S ez bizony kockázat, mert ami nem fizik, arra hamar azt mondjuk, nem így képzeltük, és csalódást kelt bennünk. A kockáztatás azt is jelenti, hogy újra és újra megízleljük a felkínált javakat, s előbb-utóbb felismerjük a személyre szóló áldásokat.

A bizalom kockázatához a Szentháromság Isten minden segítségét megadott. A teremtés és megváltás munkája után kitöltetett a Szentlélek, hogy a szívünkben bizalmat gerjessen. Bizalomépítő Lelket kapunk, hogy észrevegyük bizalmatlanságunk hiábavalóságát, és megérezzük az Isten iránti bizalom életet megújító áldását. A pünkösdi nagy híre, hogy a Szentlélek a bizalom hídját építi föl bennünk, amelyen Isten országába juthatunk. A meghívás továbbra is érvényes, s van mostmár örök Támaszunk, igaz Vigasztalónk, fő Bátorítónk, akit Isten küldött, hogy a bizalom megszülessen, és el ne fogyatkozzék bennünk.

Dr. Bodó Sára

TANÍTS MINKET, URUNK!

„Mivel álljak az Úr elé?”

Mikeás 6 történet-kritikai exegézise

Mikeás könyvét viszonylag rövid terjedelme miatt az ún. kispófétaíratok között tartjuk számon. A hatodik fejezet azonban olyan egyedülállóan sűrített, világos tanítást tartalmaz Isten és ember viszonyáról, mely méltán emeli szerzőjét a legnagyobbak közé. Az alábbi tanulmány elsősorban szöveg- és irodalomkritikai, valamint redakciótörténeti megfigyeléseket tartalmaz a legújabb kutatási eredmények felhasználásával. Bevezető gondolatok helyett hadd álljanak itt mottóként Carl Friedrich von Weizsäcker szavai: „A 19. század szellemtudománya megtanított a szövegkritikára és kiokít a perspektíva felől is. A szövegkritika mindörökké szétrombolja a betűhív ortodoxia lehetőségét ... Fontosabb a perspektíva, vagyis hogy sok ember, sok kor, sok kultúra a saját premisszáiból tanuljon meg látni. Az igazság dogmatikus fogalma nem állja meg a helyét: igazságaink jelentik perspektíváinkat”.

A szöveg fordítása¹

‘Halljátok meg, amit az ÚR mond! Állj elő (Izrael), tégy panaszt a hegyek jelenlétében, hadd hallják hangodat a halmok! ‘Halljátok meg, hegyek, az ÚR perbeszédét, halljátok meg, földnek alapjai, mert az ÚRnak pere van népével, vitája Izráellel! ‘Én népem, mit ártottam neked, és mivel voltam terhedre –, válaszolj nekem! ‘Íme kihoztalak Egyiptom országából, megváltottalak a rabszolgák házából. Elküldtem előtted Mózeszt, Áront és Mirjámot. ‘Én népem, emlékezz csak, mit tervezett Bálák, Moáb királya, és mit felelt neki Bálám, Beór fia. Jusszon eszedbe az átkelés Sittimtől Gilgálig, hogy megismerd az ÚR igaz tetteit.

‘Mivel álljak az Úr elé. mivel boruljak le a magasság Istene előtt? Esetleg égőáldozatokkal, egyéves borjakkal menjek elé? ‘Örömöt leli-e az ÚR kosok ezreiben és olajpatakok tízezreiben? Elsőszülöttemet adjam-e bűnömért, testem gyümölcsét lelkem bűnéért? ‘Közölte veled, ember, mi a jó, és mit követel az ÚR tőled: Hogy élj törvény szerint, gyakorold a szeretetet, és alázatosan járj Isteneddel!

‘Az ÚR hangja megszólítja a várost, de megmenekül, aki ismeri neved: Halljátok meg, törzs, és lakói a városnak: ‘Elfelejtetem-e a bűnös mércét, az igazságtalanul szerzett kincseket és a gyűlölt, hiányos vékát? ‘Megigazítottam-e a bűnös mérleget és az erszényben lévő hazug mérő súlyokban? ‘Mivel (a város) gazdagsága erőszakkal teljes, és lakói hazugságot szólnak, és szájukban csalárd a nyelvük, ‘Én is verni kezdtelek téged, pusztítani bűnöd miatt. ‘Eszel, de nem laksz jól, sőt eledeled hascsikarást okoz, területeket foglalsz el, de nem tartod meg, és amit biztonságba helyezel, kardnak szolgáltatom ki. ‘Vetsz, de nem aratsz, préselsz olajbogyót, de olajjal nem kened magad, mustot is préselsz, de bort nem iszol. ‘Omri rendelkezéseihez tartottad magad, Aháb házában minden cselekedeteihez, és tanácsaikban jártok. Ezért pusztasággá teszlek, és lakóidat gúny tárgyává, a népek gyalázkodását kell elviselnetek.

Szövegkritika²

^{1a-a} A Codex Vaticanus (λόγον κυρίου ἃ ὁ κύριος εἶπεν), ill. a többi LXX kézirat (λόγον κυρίου κύριος εἶπεν) eredeti szövege szerint: „Halljátok meg az ÚR szavát: így szólt az ÚR” – a masszoréta szöveg helyes, tehát elsőbbséget élvez.

^b Hasonló kiegészítést támogat egy B. Kennicott, de Rossi és Ginsburg kiadásai alapján való héber kézirat, valamint a Holmes-Panson kiadás által idézett görög kéziratok. Ezek szerint egy teljes verssor beszúrása is elképzelhető, vagy talán csak ennyi: „Halljátok meg a beszédet/az ÚR beszédét, amit az ÚR mond”. Az eredetinek feltételezett יהוה דבר vagy דבר יהוה bővítmények helyett azonban valószínűbb, hogy mindössze két fordítási variáns van dolgunk, egy szó szerintivel, valamint egy szabadabbal. A módosítás tehát fölösleges.

A legfontosabb LXX kéziratok (κρίθητι προς τα ὄρη) és a Vulgata szerint (contende iudicio adversum montes) a második nota accusativi helyén אֵל állhatott, ám a változtatás nem indokolt.

^{2a} A אֵלֵינוּ helyett Wellhausen óta egyre több kutató gondol a אֵלֵינוּ (אֵלֵינוּ hif. imperat. pl. 2 m.) alakra, azaz „a föld ősi alapjai” helyett „figyeljetelek, földnek alapjai!...”-t olvas. A אֵלֵינוּ kifejezéshez kapcsolódó számos párhuzam valóban indokolja a cserét (ld. Hós 5,1; Ézs 1,2.10; Deut 32,1). A masszoréta szöveg logikailag következtelenül szerepelteti egymás mellett a אֵלֵינוּ és אֵלֵינוּ alakokat. A אֵלֵינוּ névelője azért is zavaró, mert az itt szereplő אֵלֵינוּ és a hasonló szövegekben gyakran előforduló אֵלֵינוּ kifejezések (Ézs 1,2; Mik 1,2; Deut 32,22) megszempélyesítve névelő nélkül állnak. A BHS verziója úgy keletkezhetett, hogy egy korai magyarázat a „föld tartóoszlopait” állandónak/öröknek értelmezte, majd az így egymás mellé került két hasonló kifejezés közül haplográfia következtében a אֵלֵינוּ kieshetett. A szövegösszefüggés tehát alátámasztja a módosítást.

^{3a} A LXX a második kérdést kétszer fordítja le (ἢ τί ἐλύπησά σε ἢ τί παρημέλησά σοι); „mivel fászsztottalak téged és mivel bántottalak meg?...” Természetesen a rövidebb alak a valószínűbb.

^{5a} Sellin, Weiser és Mays עַמִּי helyett עַמִּי-t olvas, és a szót a 4. vers végére helyezi át. Bár így a metrum szabályosabb, javaslatukat nem támogatjuk, a szöveg ugyanis a módosítás nélkül is jól érthető.

^{b-b} és ^{c-c} Sellin a metrum kedvéért mindkét értelmező megjegyzést törölné. A אֵלֵינוּ kifejezés helyén szövegromlást feltételezve אֵלֵינוּ („amikor átkeltél”) vagy אֵלֵינוּ („átkeltél/elvonultál”) is olvasható a vers b részével („Sittimtől Gilgálig”) összekapcsolva. Elképzelhető még a אֵלֵינוּ („jusszon eszedbe az átkelés”) alak is, ami azért is lehetséges, mert az 5a אֵלֵינוּ felszólításához az 5b elejéről hiányzik egy kapcsolódó tárgyi mellékmondat, ill. egy, a אֵלֵינוּ-nak megfelelő felszólító módú igealak. Az egyöntetűen hagyományozott אֵלֵינוּ és אֵלֵינוּ prepozíciók is megkövetelnek egy „átkelésre” vonatkozó szót. Mivel a javasolt változtatás az egyébként egyenetlen szöveget szépen javítja, érdemes elfogadni, bár

egyetlen kézirat sem támasztja alá. Felmerül még a kérdés, hogy a מלך מואב és a בשר בן בעור kifejezések eredetiek-e? A legkézenfekvőbb haplográfiára gondolni, a szomszédos בשר בן בעור és בשר בן בעור alakok közül a hagyományozás során az egyik kieshetett, s így a kérdésre igennel felelhetünk.

^{d-d} Lindblom szerint צדקתך az eredeti alak, s a · suffixumot csak később tekintették a Tetragrammaton rövidítésének. Figyelmen kívül hagyja azonban, hogy itt egy jellegzetes kifejezés fordul elő JHWH beszédében (ld. Bír 5,11; 1Sám 12,7).

A LXX Sittim helyett από των σχοινων fordítást hoz, és valószínűleg a Nádas-tengerre gondol (σχοινωνος = „káka”), de ezt eredeti olvasatnak nem fogadhatjuk el. Sittim Izrael utolsó táborhelye volt a Jordánon való átkelés előtt (4Móz 25,1; Józ 2,1).

^{7a} Az יהה szót pusztán a metrum kedvéért nem kell kihúzni, főleg, ha meggondoljuk, hogy fontos mellékhangsúlyt hordoz (mint a 6. és 8. versben). A hármas ütemszám egyébként a 6aa 7aβ és 7bβ versek esetében sem biztos!

^{8a} A LXX a נה hífiljét helyesen fordítja általános alanyként (εί ἀνγγέλη, ill. a *Lucanus*-féle recenzió és a Catenák görög szövege kérdő partikula nélkül hozza). A *Wellhausen* által is javasolt passzív pontáció (hofal) felesleges, bár a Theodotion görög fordítása ezt támasztja alá: „megmondattott neked...”. A latin Vulgata (*indicabo*) és a Pesitta a 6.7b versek én-beszédét folytatja, tévesen: „meg fogom mondani neked.../közölni fogom veled”.

^{9/10a} A kritikai apparátus szerint a 9-16. versek szövege összekeveredhetett, az eredeti sorrend valószínűleg: 9, 12, 14aβ, 16 (3 pers. f.) és 10, 11, 13, 14a, 15 (2 pers. m.). Bár a javaslat megfontolandó, a lenti érvek alapján mégsem követjük (vö. az *Irodalomkritika* és *Redakcióörténet* c. fejezeteknél).

^{b-b} A régi verziók a *Codex Leningradensis* ellenében a ragozott igealakot a ראה „lát, tud” helyett a רא „fél, tisztel” igéből származtatják (pl. Vulgata: *et salus erit timentibus* /רא/ nomen tuum). A LXX minden egyes szót másképpen olvas: „meg fognak menekülni (üdvözülnek), akik félik nevét” (καὶ σώσει φοβουμένους τὸ ὄνομα αὐτοῦ; talán יהושע ראי שמו alapján). A legvalószínűbb, hogy JHWH nevééről van szó, és a mássalhangzó-készlet és a ראה רא infinitivusának pótlására használatos ראה formában pontálendő (vö. Zsolt 86.11b). Mivel azonban a mondat tartalmi szempontból nem illeszkedik az aa és b közé, valószínűsíthető, hogy betoldás.

^{c-c} *Wellhausen* óta a legtöbben úgy tartják, hogy a masszoréta szöveg az ויגיד העיר félreolvasásából keletkezhetett, annál is inkább, mivel az עד helyén a LXX is עד-t olvas. Egyébként a LXX fordítása (καὶ τίς κοσμήσει πόλιν); az ויגיד עד על olvasatra utal („és ki ékesíti fel/hozza rendbe a várost?”). Mivel pedig bot helyett mind a LXX (φυλή), mind a Vulgata (*tribus*) törzset fordít, a feltételezett eredeti olvasat így hangzik: „halljátok meg, törzs és lakói a városnak” (a 9 végén, a jelenlegi versszámozás határában).

^d A masszoréta szöveg „tüzet” említ (האש), ami teljességgel érthetetlennek tűnik. A hasonló felépítésű 11. alapján is inkább várható itt egy igealak. *Duhm* javaslata (האשה נשא „elvisel, eltűr”) helyett a *Wellhausené* valószínűbb (האשה נשה „elfelejt, megfeledez”).

^{e-e} *Duhm* szerint a „bűnös ház” (ביה) kifejezés helyén a 10b kifejezéséhez hasonlóan minden bizonnyal בת

állhatott (folyadék-mértékegység). A félreolvasás (valamint a kapcsolódó אצרות רשע bővítmény)³ vonhatta maga után az eredeti רשע „bűn, hamisság” alak átpunktálását is. Betű szerint tehát a „bűn mércéjéről” lehetett eredetileg szó (vö. 10b: „hiány vékája/fogyás mértéke”).

^{11a} JHWH szájából valószínűtlenül hangzik. A Vulgata (*iustificabo* „meg fogom-e igazítani...”) qal helyett piél (האוקד) pontkálásra utal (זכה piél = „tisztán tart”), amit megerősít a szövegösszefüggés.

^{12a és b} Mivel az sg. 3. f. suffixum a 10. és 11. versekben mindvégig a „városra” (9-10aa) utal, ezért nem szükséges a 12. verset áthelyezni a 10a elé.

Az אשר általában vonatkozó névmásként értendő. A LXX (ἐξ ὧν) és a Vulgata (*in quibus*) alapján a 12. vers a 11-hez tartozik, ám akkor a 12. sg. 3. f. suffixumai értelmetlenné válnak. *Lescow* szerint a vonatkozó névmás az עשירה elé dittográfia révén kerülhetett, s ezt igazolni látszik, hogy nélküle ismét helyreáll a szövegkörnyezetben végighúzódo kétszer hármas ütemhangsúly.

Mindaddig kevesen figyeltek fel arra, hogy a 12a és a 13. között sokkal szorosabb az összefüggés, mint a 9. és 12a esetében. Márpedig az אשר minden bizonnyal a 12-es főmondatot kapcsolja össze a והבטי-vel bevezetett mellékmondat (13.). Így szoros összefüggés mutatható ki a bűn (12a) és az ítélet (13.) között. Ugyanaz a stílus eszköz ismerhető fel, mint a Jer 13,25b-26, valamint az Ez 16,43 esetében. Az אשר mindkét nevezett helyen a ׀ jelentéstartalmát veszi át („miatt, mivel, mert, alapján”).

^{c-c} A sg. 3. f. suffixumok pl. 3. m-ra való váltása, valamint a felesleges bővítményként szereplő további hármas ütemszámú sor együttesen azt valószínűsítik, hogy a 12b későbbi betoldás (akár a 9aβ).

^{13a} A masszoréta szövegvariáns חלה hífil alakja („betegged tettem”) nem vonhatja maga után a „megverní” infinitivust. A LXX (ἀρξομαι), Aquila (ἠρξάμην) és a Vulgata (*coepi*), valamint Theodotion és a Pesitta egyaránt החלה olvasatra utal (חלה hífil „elkezdtem”)⁴. A hibás olvasat háttérében talán az Ézs 1,5 gondolatvilága állhat.

^{14a-a} MAYS, 143 szerint csak ez a szakasz tartozik a 15. vers elé (vö. 9a), itt azonban a 14aβ transzpozíciója nélkül is értelmes szöveget kaphatunk (ld. ^{b-b}).

^{b-b} és ^c A masszoréta szöveg nehezkessége miatt ez a szakasz klasszikus példája az eltérő fordításoknak. A problémát az okozza, hogy a שח *hapax legomenon* jelentése egyelőre tisztázatlan („vérhas?”, „éhség?”). A LXX (σκοτάσει) a ח/ש methatesisére enged következtetni, tehát egy חשך (qal = „sötét lesz”) vagy egy חשך (hifil = „elsötétít”; vö. Jer 13,16; Zsolt 105,28) olvasatra utal (ld. még Theodotion). *Wolff* szerint a kifejezés a közvetlenül előtte álló mondat tartalmát igyekszik megvilágítani (akár a 14bβ), ezért akár „éhségre” is gondolhatunk; ám a szöveg hagyományozása inkább bélbetegséget támogat (Pesitta: „vérhas”; Vulgata: „levertség”). A Targum is valamilyen erőtlenségre utal: ויהי לך למרע במעך = „gyomrod gyengélkedni fog”. *Wellhausen* javaslata következetesen ebbe a hagyományba illeszkedik: ő a חלה hífiljét „háborgat” értelemben fordítva a következő olvasatot kapja: ויאשר בקרבך חסן = „eledeled hascsikarást (is!) okoz neked”. Mivel azonban a 14aβ csak kiegészítő megjegyzést hoz, ám a kontextust meghatározó mondatok sztereotípiáit nem követi (nyomatékos te-megszólítás: 14aa,15a,15b; átkot bevezető ולא formula: 14aa,14ba,15a,15b), későbbi betoldásnak tekinthető

(akár a 14bβ).⁵ A אסו kifejezés egyébként minden bizonytalansággal már a 14ba-hoz tartozik, mivel a אסו gyök híffilben többnyire határmódosításra utal (vö. Hós 5,10; Deut 19,14; Péld 22,28), s ezt a „terjeszkedsz” olvasatot a maga καὶ ἐκνεύσει fordításával a LXX is támogatni látszik.⁶

^d Az itt szereplő alak teljesen rendhagyó. Nem csak az apparátus támogatja a אסו ige piél olvasatát, hanem már a vershez fűzött megjegyzés is korrigálja: a 14bβ ugyanis szintén elűt a tipikus átok-formulától, s az eredeti אסו (hifil) alak átvételével (immár a megszokott piélben) kifejezetten a 14ba-hoz fűzött kommentárnak tűnik.

15^a Egyesek szerint áthelyezendő ide a 14a, de ld. a 9^a-hoz fűzött megjegyzést.

16^a Az utolsó versben megváltozik a történeti horizont, a bűn-büntetés összefüggés az északi országrész Omri és Aháb királyok alatti eseményeinek tükrébe kerül, majd ismét visszatér JHWH én-beszéde (16ba). A 13-15. versekben a bűn kérdését már rendezte az ítélet-hirdetés, most mégis újra megjelenik, s egészen másképpen áll előttünk, mint a 10-12-ben. Megismétlődik a 12a ושבתי, valamint a 13b לשמה kifejezése is. Akár a 14bβ esetében, itt is egy új szituációban megszületett értelmezővel lehet dolgunk (WOLFF, 163).

Wellhausen óta elfogadott a ושמרת „vigyázni fog magára” helyett a ושמרת „tartottad magad” olvasat. A szókatlan alak (שמרת hitpaél) megtöri a vádbeszéd stílusát, másolási hiba következménye lehet a hagyományozott

mássalhangzós szövegben a אש methathesise. A módosítást támogatja a Theodotion (valamint a *Holmes-Panson* kiadás által idézett görög kéziratok; ἐφύλαξας) és a Vulgata (*et custodisti*), valamint a Pesitta is.⁷

^{b-b} és ^c A אסו במעצמותי (pl. 2. m.) kifejezés glossza (ld. *Redakciótörténet*). A אסו alak helyett talán אסו (sg. 3. f.) olvasandó (vö. 9^a), de a beavatkozás itt nem indokolt.

^d Az אסו helyett az apparátus az אסו (sg. 3. f.) alakot ajánlja (vö. ehhez a ושבתי ragozott igealakot és a 9^a megjegyzést). Valószínűbb azonban *Duhm* javaslata, aki szerint inkább a ושבתי helyett olvasandó ושבתי (suff. sg. 2.). Mindenesetre „a városról” van szó (ld. 9^a, 10aa).

^{e-e, f} és ^g A אסו חרפת עמי szakasz a kritikai analízis lentebb kifejtett érvei alapján valószínűleg betoldás (pl. 2.). A אסו alak helyett esetleg אסו (sg. 3. f.) olvasandó (vö. 9^a), de a javaslatot nem fogadjuk el, hiszen módosítás nélkül is elfogadható szöveg áll előttünk. A LXX λαων = אסו olvasata valószínűbb, mint a masszoréta szövegtípusban hagyományozott אסו. A אסו חרפת עמי kifejezéshez vö. Ez 36,15.

Felépítés, irodalomkritika

Az 1. v. felszólítása új egységet vezet be, mely legkésőbb a 8. verssel le is zárul. A 9. v. is új felhívással nyit, így a szakaszolást megerősíti. A hagyomány is ezt támasztja alá, hiszen a Codex Leningradensis a BHS szerint a 8. és 9. versek között egy erős nyílt bekezdést tartalmaz. Két részre tagolható tehát a szöveg: 1-8 és 9-16.

1-8 Az Úr vitája népével					
1a	Bevezető megjegyzés prózában				
	1b-2	} Nyitány (prófeta)	1b	Izrael perre hívása	
			2a	Tanúk idézése	szinonim költői
			2b	A bíróság felállása	paralelizmusok
	3-5	} JHWH vádbeszéde			
	6-7	} A nép kérdése (kollektív én)			
	8	} Válasz (prófetai közvetítéssel)			

Megkerülhetetlen feladat 1b és 2a viszonyának tisztázása. Előbbi ugyanis a hegyekkel folytatott vitát feltételez, míg a második vers a hegyeket csak tanúként szólítja meg, és tényleges konfrontáció JHWH, valamint Izrael között áll fenn. KESSLER, 258-259 strukturális ér-

vet hoz a feszültség kiegyenlítésére. Ha אסו kifejezés az 5,14-ben szereplő „népek” szinonimájának tekintjük⁸, akkor a prófeta a világ népei ellen hívja perre az Urat, aki aztán kizárólag népével száll vitába 1,2-7 analógiája alapján:

6,1-8		1,2-7	
2a	Hegyek megszólítása	2a	Népek megszólítása
1b. 2	Jogi terminológia bevezetése (אסו „per”)	2b	Jogi terminológia bevezetése (אסו „tanú”)
2b	Indoklás (אסו „mivel”)	3	Indoklás (אסו „mivel”)
2b	Izraelhez fordulás	5a	Izraelhez fordulás
6-7	Áldozat és istentisztelet	7	Bálványozás kérdése

Az irodalmi függőségre WOLFF, 146 is utal, bár elismeri a hegy-metaphora nehézkességét. A redakciótörténeti eredmények komolyan vétele ellenére egyszerűsége miatt mégis MAYS, 131 javaslata a valószínűbb, aki az אסו prepozíció jelentésében látja a kérdés megoldását. Szerinte Gen 20,16; Ézs 30,8 alátámasztja az „előtt, jelenlétében” fordítást, melyet a LXX is támogatni látszik (πρός)⁹.

Feltűnő még, hogy az 1a az Úr beszédét jelenti be, ám a 2 versben egyértelműen a prófeta szólal meg. Ez is az első vers szerkesztői eredetére utal. WOLFF, 139.142 is így foglal állást, de a szöveg hagyományozott formájában elegánsabb megoldás az 1a-t rövid prózai bevezetőnek tekinteni. Ennek fényében a következő zárt egységet

alkotó költői paralelizmusok sora az Úr szavaként fogható fel tágabb értelemben, még ha tulajdonképpeni JHWH-beszéd nincs is előttünk, csak a 3-5-ben.

Szintén vitatott a 3-5. és 6-8. versek viszonya. LESCOW, 46-47 elismeri ugyan, hogy következetesen kibontakozó gondolatmenettel van dolgunk, de mint az egység melletti „pszichológiai” érvet elutasítja. MAYS, 138 se tagadja a nyilvánvaló „kérügmaticus szimmetriát”, végül azonban mégis a perikópák önállósága mellett foglal állást. Valóban igaz, hogy a szakaszban két különböző *genus dicendi* fordul elő, ám a végső retorikai egység is meggyőzően kimutatható. A kérdést a *Formakritika* fejezet tárgyalja tovább.

9-16 Az igazságtalanság és következményei			
9	Bevezetés	a) JHWH kiáltó szava b) a várost/törzset megszólító figyelemfelhívás	
10-12	Vádbeszéd	a) JHWH-beszéde (sg. 1) b) a várost/törzset elmarasztaló érvek (suff. sg. 3. f.)	
13-15	Fenyegetés		
16	Ismételt felelősségre vonás, ítélethirdetés		

A 9-16. struktúrája mai, végső formájában logikailag következetes, szépen tagolható, jól magyarázható. Mégis tagadhatatlan feszültségeket rejt. A szövegkritika (9^a) egy olyan grammatikai problémára mutatott rá, melyre a szakasz belső dinamikája is utal. A megfigyelés két alapszöveg későbbi egybeszerkesztésére enged következtetni

(9a.12.14b és 9b-11.13-14a.15). Ezek eredetileg önállóak lehettek, az egyik fizikai erőszakra vonatkozó képeket tartalmazott, a másik pedig a gazdasági élet területéről merített. A rekonstrukció KESSLER, 275k. az alábbiak szerint képzelhető el:

„A” szöveg		„B” szöveg	
9a	Város	9b	Törzs
12	Erőszak	10 k.	Gazdasági visszaélések
13	Verés, pusztítás	14a. 15	Ínséghelyzet kialakulása
14	Kard		

A hagyományozott szöveg viszonylag könnyen osztható fel négy egységre. A 9. v. bevezetés, mely bejelenti JHWH következő beszédét (9a), majd megszólító figyelemfelhívással folytatódik (9b). A 10-12. versek tartalmazzák a vádakat. Ez kezdődik JHWH beszédével (sg. 1), majd mellékmondatba megy át, amely a 9. v. „városára” és „törzsére” utal vissza (suff. sg. 3. f.). Így jelenleg a 9. és 12. v. foglalja keretbe az Úr beszédét (10k.). A 13-15. versek azután egy áldatlan, kilátástalan jövő képét vetítik előre. Itt is JHWH szól, de ezúttal nem kérdések formájában, hanem megsemmisítő átkokkal fenyegetve. A redakcionális 16. vers ismét ítélethirdetést tartalmaz.

Formakritika

A 2. v. vezeti be JHWH beszédét (3-5. v.), mely formai szempontból egy (ön)védőbeszéd (Jer 26,12-15; 1Sám 12,3-5). A műfaj jellegzetessége, hogy a nép előzetes, de nem idézett vádjaira felel, és istentelen magatartásukkal száll szembe (vö. Jer 2,4-13). A beszéd két eleme a kérdés formájában elhangzó ártatlanság megvallása, ill. az ellenkező bizonyíték előtérására tett felszólítás (3. v.), valamint a JHWH konkrét szabadító tetteire való figyelemfelhívás (4k. v.). A kettős „én népem” megszólítás (3a. és 5a. v.) még tovább tagolja a szöveget, elsőként az Egyiptomból való kivonulásra történik utalás (3-4. v.), majd az ígéret földjére való bemenetel válik hangsúlyossá (5. v.).

A 6-8. versek ezzel szemben minden átmenet nélkül megtörik az Úr beszédét és azonnal papi tórára emlékeztetnek. A helyes áldozatra vonatkozó négy kettős kérdést (6-7. v.) követ egy olyan válasz (8. v.), mely az áldozatkérdést messze meghaladja és JHWH végső igényét fogalmazza meg. Hasonló, párbeszédés formában elhangzó kultikus tanítói rendelkezésekre bukkanunk a templomi liturgiában (Zsolt 15,1-5; Ézs 33,14b-15), valamint a szent és tisztátalan érintésének hatását tudakoló kérdéssel kapcsolatban (Hag 2,12-13). A 6-8. versek formai szempontból tehát a kultuszban gyökereznek, nem pedig a jogi életben. Ezt a fontos különbséget támasztja alá az a megfigyelés is, hogy míg az 1-5. versekben JHWH és népe áll egymással szemben, addig itt tanítójával folytat párbeszédet valaki.

Fontos érvek szólnak azonban mellett, hogy az 1-8. versek mégiscsak zárt, egységes kompozíciót alkotnak. A 6-7. versek mesterien fokozott kérdéssora csak az 1-5. v. alapján érthető, ahol JHWH népével szembeni elégedetlenségének és implicit vádjainak ad hangot. Másrészt a 3-5. versek perbeszédé maradna fragmentum, amennyiben a vitapartner részéről nem érkezne rá válasz. Az általunk ismert bebocsátási liturgiáktól (Zsolt 15,1; 24,3) azért különbözik, mert itt nem a szent helyre való bemenetel feltételeiről van szó, hanem magával a „magasság Istenével” való találkozásról! A kultuszban részt vevő átlagember számára a 7. vers kérdései egyébként is erősen túlzók, teljesíthetetlenek. A במה „mivel?” kérdés is különbözik a liturgia rövid מ „ki?” kérdéseitől. Egészében véve tehát az 1-8. versek műfaja művészi tanítóprédikáció, mely különböző eredetű beszédformákat használ fel arra, hogy szemléletessé tegyen egy kitalált párbeszédet. Nyitott kérdés marad viszont, hogy eredetileg is irodalmi egységet jelentett-e a szakasz, vagy pedig a szóbeli hagyományozás során forrt egybe.

Metrikai szempontból az 1a v. prózai bevezetője után hármastütemszámú sorokat találunk az 1b-4a. versek perbeszédében, míg a 4b-5. versek esetében a metrum bizonytalan (ld. a szövegkritikát az 5^{b-b}-hez). A 6k. versek szintén hármastütem számú szinonim paralelizmusokból állnak, majd a 8. v. ettől elütő, négyes tütemszámú kettős sorokkal emelkedik ki (8a.ba¹ + 8ba².β).

Az emelkedett stílus esetenként alliterációkban teljedik ki, különösen szép példa erre a 3aβ és 4aα közötti átmenet (הַלְאֵתִיךְ és הַעֲלֵתִיךְ). LESCOV, 49k. felhívja a figyelmet egy zseniális hangzásbeli finomságra: A tóra-kérdéslánc végén (7b. v.) hétszer csendül fel *i* magánhangzó, ebből öt alkalommal a sg. 1. suffixumban, így a kérdező szinte önmagát provokálja, mígnem kétségbeesése a vers végén a נַפְשִׁי כִּפְתָּהּ נִפְשִׁי kifejezésben éri el tetőpontját. A válasz (8. v.) első két szótagjában még megszólal a nyugtalan *i* hang, majd az isteni akarat kinyilvánításakor többszörösen visszatérő, megnyugtató *a* hangzók dominálnak.

A 9-16. v. minden bizonnyal két olyan Jeruzsálem ellen szóló orákulum egybeszerkesztésével keletkezett, melyek a mikeási hagyományban álló közösség köreiből születtek meg, majd a 16. v. segítségével lettek a könyv-

be beillesztve. A 16. vers valószínűleg sohasem volt önálló prófécia. Az ítélethirdetésben valódi konkrétumot nem tartalmaz, az Omri által alapított Samária negatív példájára hivatkozik, s csak az egész könyv kontextusába helyezve nyeri el értelmét (vö. 1,2-7).

Az alapszöveg szinonim paralelizmusaira ritmikailag hármas vagy négyes ütemszámú sorok jellemzők. A témát részletesen tárgyalja tovább WOLFF, 138-142.161-163.

Redakciótörténet

Mikeás könyvének harmadik és egyben utolsó nagy egysége a 6,1-ben olvasható felhívással kezdődik. Az idegen népek elleni próféciák gyűjteményének tekintett 4-5. fejezet lezárása után itt tartalmi szempontból ismét Izráel kerül az érdeklődés középpontjába. A szakaszt meghatározó kritikus hang is az 1-3. fejezet hangja. Ám forma tekintetében az utolsó szövegegység KESSLER, 255-256 szerint világosan elüt az előző két bloktól. A 6-7. fejezetek legfeltűnőbb jellegzetessége, hogy mindössze néhány hosszabb, összefüggő perikópát tartalmaz. Az 1-3., valamint a 4-5. fejezetek sokkal rövidebb szövegeket hoznak, bár ezeket aztán tágabb kompozicionális egységekbe foglalják. A 6-7. fejezetekben olyan műfajokkal is találkozunk, melyek a könyv korábbi fejezeteiben ismeretlenek: egy perbeszéd Isten és népe között (6,1-8), egy hosszabb prófétai panasz a nép romlásáról (7,1-7) és egy zsoltárszerű befejezés (7,8-20), mely az eljövendő üdvösségről egészen másképpen szól, mint a 4-5. Csupán a 6,9-16 emlegetet vádjaiával az ősi mikeási anyagra.

A könyv utolsó két fejezetét bevezető 6,1-8 a jelent a múlt és a jövő feszültségében látja. A múlt vezetett Jeruzsálem és a Templom lerombolásához (1-3. fejezet), a jövőre vonatkozó ígélet pedig a Templom felépítése, a nép összegyűjtése, valamint a Betlehemből származó Messiás (4-5. fejezet). A szerző azt a kérdést feszegeti, hogy mit jelent mindez a maga korában az Istenhez való viszonyulás szempontjából. E hármas felépítés szoros hasonlóságot mutat Ézsaiás könyvével.

WOLFF, 138k. az első verset redakcionális átvezetésnek tekinti. Felhívja a figyelmet arra, hogy a שמערתא formában elhangzó felhívás megtalálható már a 3,1,9-ben is. Ott azonban kifejezetten a jeruzsálemi vezetőrege vonatkozott, míg itt olyan szakaszt vezet be, mely JHWH népét egészében szólítja meg. Mivel azonban a 6,1 nem közvetlenül a 3., hanem az 5. fejezet után következik, figyelembe kell venni a végső redakciót is: az 1,2 a világ népeit szólítja meg, az 5,14 pedig bosszúval nyegezi az engedetleneket. Feltételezhető tehát, hogy a bevezető 6,1 az egész 6-7. fejezetet idegen népek ellen szóló próféciák gyűjteményének tekinti. Ahogyan a „hegyek” és „halmok” Ezékielnél Izráelt jelentik (Ez 6,3; 36,4,6), úgy képviselhetik itt a világ népeit, akik a 4.1 szerint ugyan JHWH hegyéhez járulhatnak, itt azonban egyelőre még Izráel ellenük szóló vádjával kell szembenéznük. Ez a gondolatmenet azonban túl szép, hogy igaz legyen. KESSLER, 258 meggyőzően mutat rá, hogy a verset felesleges újabb redaktor munkájának tulajdonítani, hiszen 1-8. versek már eleve előfeltételezik a megelőző mikeási anyagot, s annak figyelembe vételével kerültek megszövegezésre. E szakasz redakcionális jellege a szóhasználat, a téma, valamint a kijelentések tartalmának vizsgálata alapján mutatható ki:

Az áldozat-kritika és az engedelmisségre való felhívás együtt szerepeltetése (6k. indirekt módon) a deutero-

nomisztikus próféta-interpretációk jellegzetessége (pl. Ám 5,25k.; Jer 6,19k.). A Deuteronomista történeti mű nagy beszédeit idézi JHWH tetteinek perbeszéd keretében történő felsorolása (2-5. v. – vö. 1Sám 12,6kk.), az üdvtörténetre vonatkozó ידעו ידעו kifejezés (5. v. – vö. 1Sám 12,7), Mózes és Áron elküldése (שלח) a nép kivételére (עלה) Egyiptom földjéről (4a.b – vö. 1Sám 12,6,8), továbbá Moáb királyának említése (5. v. – vö. 1Sám 12,9). A Jordántól keletre fekvő területekről a nyugati országrészbe való átmenetelt szemléltető Sittim és Gilgál települések említése egybecseng a Józs 3-5-ben található deuteronomista átdolgozáson keresztülment beszámolóval (ld. Józs 3,1; 4,19). Józsué beszéde a Józs 24,5-ben szintén utal Mózes és Áron elhívására az Egyiptomból való kivonulás kapcsán, de Moáb királyát, Bálakot, sőt Bálamot, Beór fiát is megnevezi. Az érvek alapján WOLFF, 142-145. jogosan következtet deuteronomista hagyományban álló redaktorra.

Vonatkozik ez arra a retorikai szándékra is, amely ezeket az adatokat sajátos céljának megfelelően deuteronomisztikus intelmek formájában juttatja kifejezésre (vö. a 6,5 זכר és ידע szavait, s ezekhez a Deut 7,9.18; 8,2; 9,6k. verseket). Feltűnő rokonságot mutat a 6,2-8 és a Deut 10,12-22, a csúcspontot jelentő 6,8 pedig pontosan egybecseng a Deut 10,12 kezdetével. Isten akaratát is hasonló kifejezések fogalmazzák meg a 6,8b-ben: „törvény cselekvése” (עשה משפט - Deut 10,18), „szeretet gyakorlása” (אהב - Deut 10,18k) és „Isten útján való járás” (הרכיז) (Deut 10,12).

A 6,9-16 keletkezésével kapcsolatban *Robinson* abból indul ki, hogy nem tartalmaz irodalmilag egységes anyagot, fragmentumokból áll össze. *Lescow* szerint viszont a nyilvánvaló feszültségek számos olyan változtatásra és kiegészítésre vezethetők vissza, melyeket a szöveg a hagyományozás során szenvedett. WOLFF, 163-164 is egyetlen alapszöveg mellett dönt (9aa.b-12a.13-14aa.ba.15), s utal a Jeremiással való rokonságra a 14bβ נתן לשמה (vö. Jer 15,9) és mindenek előtt a 16ba לשמה נתן ולשרקה (vö. Jer 19,8; 25,9.18; 29,18) fordulata kapcsán. KESSLER, 275-277 a két elmélet bemutatása után közvetíteni próbál a két elképzelés között. Szerinte két alapszöveg későbbi egybeszerkesztéséről lehet szó (ld. Az irodalomkritikánál). MAYS, 144 is megjegyzi, hogy a jelenlegi szöveg eredendően aligha volt egységes. A szövegben néhány glossza is helyet kapott: 9aβ, 12b, 14aβ, 14bβ, 16aβ és 16bβ.

Datálás, szerzőség, kortörténet

A kutatók többsége a szakasz előállításával kapcsolatban viszonylag késői időpont mellett érvel. A kifejezési eszköztár gondos elemzése a deuteronomista történeti művel való rokonságot támogatta. Feltűnő azonban, hogy a kultuskritikát megfogalmazó rész tudatosan kerül a 6. sz. jellegzetes papi nyelvhasználatát. Talán azért, hogy a kultuszi kegyesség vagy egy „autentikus szövetségi ethosz” közötti választás alternatíváját mutassa fel? OBERFORCHER, 122-123 elképzelhetőnek tartja azonban, hogy e jelenség háttérben a lerombolt Templom kora áll (Kr.e. 587-521 között), amikor nem volt áldozat, s a kultuszi gyakorlatot a nélkül lehetett bírálni, hogy maga az intézményes templomi kultusz (és terminológia) megkérdőjeleződött volna. MAYS, 30-31 szerint is a késő pre-exíliumi és az exílium utáni kor a fejezet keletkezési horizontja, s kimutatható a deuteronomisztikus hatás. De lássuk az érveket!

WOLFF, 142-145 szerint a szakasz mikeási szerzősége azért vitatható, mert míg az 1-3. fejezetekben konkrét panaszokat találunk, a 6,2-8-ban inkább elvi fejtegetést. Míg ott Mikeás szűkebb környezetének érdekeit képviseli a vezetők előtt, itt JHWH népe egységes vitapartnerként áll előttünk, s így az מׁ kifejezés jelentéstartalma is más. A deuteronomista eszköztárat leleplező döntő érveit már láttuk a *Redakció történet* című fejezetben.

Viszonylagos nehézséget jelent viszont a 6,9-16 elemzése, hiszen az ítéletes próféciaák szerkezete alapján akár mikeási eredetre is gondolhatunk. A prófétától fennmaradt irodalmi anyag (1-3. fejezet) stílusa azonban kevésbé csiszolt, jóval nehezkesebb, és kevés hasonlóságot mutat az itt található változatos kifejezésekkel. A panasz és ítélethirdetés sajátos szintaktikai formulával való összekapcsolása (אשר ... וְהָיָה 12k.) jeremiási-ezékieli korra enged következtetni, tehát az exílium kezdete körüli babiloni időszakra (ld. Jer 13,25b-26; Ez 16,43). Ezt a keletkezést támogatja a JHWH ítéletének megkezdését jelző formula a 13a-ban: „*elkezdtetek verni*”, hiszen ez utalás lehet a babiloni veszélyre Kr.e. 600 körül. Ezen túlmenően az ÚR szava „a várost” szólítja meg (9a): Természetesen Jeruzsálemről van szó. Ilyen egyértelműen azonban csak Jeremiás és Ezékiel óta lehet rá hivatkozni (Jer 6,6; 8,16; 17,24k; Ez 4,3; 5,2; 7,15). A nyelvi megfigyelések WOLFF, 163-164 számára azt bizonyítják, hogy a szakasz végső formába való öntése nem történhetett a 6. sz. közepénél korábban.

Figyelemre méltó azonban a konzervatívabb oldal ugyancsak megalapozottnak tűnő véleménye is. OBERFORCHER, 122 a szakasz szerzőjeként magát Mikeás prófétát tekinti, hiszen a markáns kultusz-kritika, valamint a szövetséges viszonyra vonatkozó, s már-már profánnak tűnő rendelkezések kitűnően beleillenek a 8. sz. próféciaának világába. A móreseti Mikeás Ézsaiás kortársa, könyvének felirata szerint Jótám (742-735), Áház (735-715) és Ezékiás (715-687/6) királyok idején működött, próféciaának kevés számából azonban arra következtethetünk, hogy csak viszonylag rövid ideig. Jeremiás korában úgy emlékeznek rá (Jer 26,18), mint aki megjövendölte Jeruzsálem Kr.e. 701-es ostromát. Ezen kívül a 6. fejezet egészen jól illeszkedik a kétségtelenül eredetinek tartott mikeási próféciaák sorába (1-3. fej.). MAYS, 12-17 meggyőzően mutat rá a mikeási fejezetekkel fennálló kontinuitásra. A közös témák: JHWH szuverén igénye Izráel felett, erkölcsi normáknak való engedelmesség követelménye, valamint e normák megszegése miatt hirdett ítélet.

SCHIBLER, 25-28. szerint Mikeás könyve megfelelő számú, jól datálható adatot tartalmaz (pl. tulajdonnevek), melyek azt támasztják alá, hogy a próféciaák keletkezése elsősorban Ezékiás korára tehető, aki „azt tette, amit helyesnek lát az ÚR, egészen úgy, ahogyan tett őse, Dávid. Ő szüntette meg az áldozóhalmokat, összezúzta a szent oszlopokat, kivágatta a szent fákat, és darabokra tördelte a rézkígyót, amelyet Mózes készített... Bízott az ÚRBAN... nem tért el tőle” (2Kir 18,3-6). Prófétaí nézőpontból Ezékiás király valóban ideális uralkodó, Mikeás Messiása, mert jobb idők letéleményesének tűnik. A királyideológiával szorosan összekapcsolódik Mikeás tanítása a Kr.e. 722-ben megsemmisült északi országgrész „maradékáról”, azokról a kevesekről, „akik megmenekültek Asszíria királyainak markából, és megmaradtak” (2Kron 30,6), majd Ezékiás meghívására Jeruzsálembe mentek testvéreikkel együtt a páska-ünnepre. Ezékiás az

ő Messiásuk is! A többség azonban Isten ítélete alá esett, s mivel nem tértek meg, 701-ben fogságba estek. A Taylor-prizma szerint az elhurcoltak száma 200150¹⁰. Stohlmann szerint a 721-es és 587-es deportációval összemérhető katasztrófáról van szó! Nem lehetetlen tehát az exílium helyett a Szanhérib-inváziót feltételezni kortörténeti háttérként.

Robinson is utal rá, hogy a diaszpórát említő és eszkatologikus részeket nem szükséges mindjárt fogság utáninak tartani, hiszen a 8. sz-ban már van észak-izráeli diaszpóra, és Mikeás előtt is vannak eszkatologikus váradalmak. Következtetése szerint messzemenően kézenfekvő és jogos arra gondolni, hogy a „fogság előtti üdv-eszkatológia dokumentumaival” van dolgunk. Összhangban állónak tartja továbbá a 6,1-től 7,7-ig terjedő részeket a mikeási anyaggal, s nem lát okot a szerzőség elvitatására, amit szerinte az sem indokol, hogy a pontos datálásra nincs elég támpont (ld. ARANYOS, 890-891).

A datálás elsősorban olyan intertextuális elemzéseken alapszik, melyek meggyőző érveket szolgáltatnak, ám perdöntő eredményre nem vezetnek. Az érvek ütköztetése óvatosságra és önmérsékletre int az összegzés során. Mindazonáltal mindent egybevetve arra következtethetünk, hogy az Izráel történetének évszázadain átfutó szöveg valószínűleg az exílium körüli időben keletkezhetett, ennél pontosabb kormeghatározás azonban nehezen adható. Belátható, hogy a 6,2-8 és a 6,9-16 egyaránt elhelyezhető ebben az intervallumban. Mivel a 6,2-8-ban a fenyegetés helyett a figyelmeztetés, az ítélet helyett már a remény a hangsúlyosabb, így az feltehetően kicsivel későbbi lehet. Ha számolunk is egy régebbre visszanyúló alapréteggel, a fejezet mai, végső alakját csak a fogság után nyerhette el.

Versenkénti magyarázat

1a Mikeás könyvének harmadik, utolsó nagy egysége (6-7. fej.) is jellegzetes pl. imp. felszólítással kezdődik (1,2 3,1). Feltűnő különbség azonban, hogy az előbbiektől eltérően nem nevez meg címzeteket. KESSLER, 261 szerint a felhívás általános érvényű, s bár egészen más érvek alapján, de WOLFF, 145 is „ökumenikus olvasótáborra” gondol. Nyelvtanilag az alany után álló אֲנִי pt. fejezi ki JHWH fáradhatatlanságát az intésben. A felszólítást אֲנִי nyomtatékosítja.

1b Az új sg. imp. felhívásnak (קָרָא) a közönsége is új. Mivel a redakció a közvetlen kontextus kifejezéseivel (2b,3) dolgozik, MAYS, 128 Izráel népére következtet. A אֲנִי kifejezés valószínűleg nem az 5,14-ben szereplő „népek” szinonimája, hanem mégiscsak egy „ügyetlen dublett” a 2. vershez (vö. WOLFF, 146). POSNER, 58 is elutasítja *Ibn Ezra* szimbolikus magyarázatát, aki a hegyeket az ósátyákkal, a dombokat az ósanyákkal azonosította.

2 A „hegyek” most egyértelműen tanúként jelennek meg, nyilvános jogi fórumot képviselnek. Ugyanazt a szerepet töltik be, mint az ég és a föld a Deut 32,1-ben és az Ézs 1,2-ben. POSNER, 58 szerint változhatatlanságuk miatt állhatnak megszemélyesítve az örökkévaló Isten mellé. A אֲנִי itt nem csak egyoldalú vádakot jelent (1b), hanem valódi pert, vitát. A szinonim paralel אֲנִי is a kölcsönösséget támasztja alá (hitpaél).

3-4 A אֲנִי az egész szakasz kulcskérdése KESSLER, 263k. szerint, mely négyszer is elhangzik (3,5a.6.8). JHWH már az első kérdéssel védekező pozíciót foglal el. Az kérdez így, aki vádakra felel (1Sám 17,29 26,18

29,8). Az עַם וְיָהוָה jellegetes forenzikus terminus, mely a per során a védőbeszéd kezdetét jelenti (1Sám 12,3k. Jób 9,14). A וְיָהוָה וְיָהוָה kifejezés (vö. Jer 12,5) minden bizonnyal azért szerepel itt, mert az Úr válaszával (וְיָהוָה כִּי) szinte tökéletesen egybecseng. A zseniális szójátékra a magyarázók többsége felhívja a figyelmet (WOLFF, 148; KESSLER, 264; MAYS, 134; OBERFORCHER, 124). JHWH költői kérdéseket intéz népéhez, mielőtt igazolná magát. A vádlott egyszerre vádlói szerepben jelenik meg! Isten nem terheket ró a népre, hanem éppen felszabadítja. Egyiptomot „szolgaság házának” bélyegzi, a kivonulást pedig „megváltásként” (פְּדוּתָה) tartja számon. Az Úr a nép vezetőinek elküldésére is emlékeztet történetológiai reflexiója során. Szokatlan, hogy Mózes és Áron mellett (Józs 24,5 1Sám 12,6.8 Zsolt 77,21 105,26) szerepel Mirjám neve. A לַפִּי־כִי־כִי־כִי kifejezés arra utal, hogy nem csak történeti tényeket jelentenek, hanem a jelenben is eligazító hagyomány reprezentánsai. A Targum szerint Mózes a Törvény, Áron az engesztelés, Mirjám pedig az asszonyok prófétája:

לֹאֵלֶפָה מִסֵּרָה וְדִינֵן אֶהְיֶה לְכַפָּרָה עַל עַמִּי וְיָהוָה לְאוֹרָהָ לְשֵׁיחַ תְּלַחֵה נְבִי־מֹשֶׁה.

5 Az ismételt „én népem” (3a) megszólítás és az „emlékezésre” (זִכֹּר) való felhívás együttesen arra utalnak, hogy a védőbeszéd célja a megbékélés. JHWH egy újabb szabadító tetteire hivatkozik, a 4Móz 22-24 Bálám-történetére utal. A címszavas utalások feltételezik Bálám tervének és Bálám válaszának ismeretét. A történet WOLFF, 149 szerint Sittim és Gilgál táborhelyek említésével az ígélet földjének elfoglalását idézi fel, ahogyan Mózes, Áron és Mirjám neve az egyiptomi kivonuláshoz és a pusztai vándorláshoz kapcsolódott. Isten tetteinek megvannak a tanúi. A „honfoglalás” a Sittimből való elindulással vette kezdetét (Józs 2,1 3,1). A Jordánon átkelve az első állomás Gilgál volt, ahol Józsué még emlékhelyet is kialakított (Józs 4,19kk.). A deuteronomista-papi parainézisek hangja szólal meg itt, és nyilvánvalóvá válik az emlékezés végső célja: aki felidézi JHWH szabadító tetteit és vezetését, az a jelenre nézve is fontos ismeretek birtokába jut (יָדַע), képes a megromlott kapcsolat helyreállítására. A חֲדָשׁוֹת יְהוָה egyszerre juttatja kifejezésre Izráel szabadítását és az Úr ártatlanságát.

6a A kérdező büntudata már a döntő fordulat bekövetkeztét jelzi. KESSLER, 267 hangsúlyozza, hogy a „leborulásnak” itt nem kultikus értelme van. A כִּפְּתָה csak itt fordul elő nifalban, és háttérben az a kép áll, mikor az erősebb fél térdre kényszeríti ellenségét. Már a választott szókészlet is arra utal, hogy a megfogalmazott kérdések erősen karikírozottak. Istent rettegett türannosznak állítják be, aki előtt legjobb fejet hajtani. „Magasságosnak”, aki a bűnös ember számára elérhetetlen messzeségben van.

6b-7 Mindhárom kérdés הֲ partikulával kezdődik, és egy-egy engesztelési ötlettel áll elő. A sort az égőáldozat nyitja, melynek füstje az égig felszállni hivatott (vö. Lev 1). Az „egyéves borjú” a legkülönlegesebb ínyencségek közé tartozott gyenge húsa miatt. Égőáldozatként egyetlen egyszer fordul még elő (Lev 9,3). A második kérdés tovább fokozza a feszültséget, már-már mesebeli túlzással „kosok ezreinek” feláldozását is elképzelhetőnek tartja. Az említett mérhetetlen olaj áldozatként való felajánlása aztán minden képzeletet felülmúl. S ha valamely dúsgazdag izráelita még mindig képes lenne mindezeket megcselekedni, az utolsó lehetőség végképp szétfeszíti a józanság kereteit és minden kultuszi követelést felülmúl. Az elsőszülött gyermek áldozatként való be-

mutatása abszurdum, lehetetlen lehetőség (Deut 12,31). Aki bűneinek tudatában Istennel önerőből akar megbékülni, kétségbeesésében az örület határáig érkezik, de bocsánatot nem talál. A tanítás elérte célját, megmutatta, hogy JHWH nem támasztott teljesíthetetlen követeléseket népével szemben (WOLFF, 150kk.; SCHIBLER, 100k.; KESSLER, 267k.; OBERFORCHER, 126kk.; POSNER, 60kk.).

8 Az ember maga is tudja a választ a 6k. versek kérdéseire, hiszen JHWH már régen közölte akaratát (perf.). WOLFF, 153k. felteszi a kérdést, hogy vajon ki közvetítette a kijelentést? Szerinte a deuteronomista igehirdető nem egyetlen konkrét személyre gondol (Mózes vagy valamelyik próféta), hanem az üdvtörténeti alakok sokaságát tartja szem előtt. A sg. megszólítás a papi tóra műfaji jellemzője, de אֲדָבָה a Deut 5,24 8,3 szerint is az isteni kinyilatkoztatás hallgatója, aki csak alázatosan jelenhet meg „a magasság Istene” előtt. MAYS, 141 figyelmeztet, hogy אֲדָבָה nem az egész emberiség képviselője, hanem a szövetség népéé. A „jó”, amit az Úr keres (דְּרֹשׁ), az ember javára van (vö. Deut 10,13). Szó sincs kimerítő áldozati követelésekről (3a), a Törvény „igájáról” (6k.) vagy bármiféle rabságról (4a). Három infinitívusos szerkezet fejezi ki JHWH akaratát. Az elsőnek kulcsszava מְשָׁפֵט, ami béke, jogbiztonság által valósul meg. Péld 21,15 szerint „a törvény érvényre jutása (עֲשׂוּת מְשָׁפֵט) az igaznak öröm, de a gonosztevőnek rettegés”. A אֲדָבָה חֶסֶד genitívusos szerkezet csak itt fordul elő az Ószövetségben. A חֶסֶד intimitását profán használata illusztrálja, mindig szoros emberi kapcsolatot fejez ki (férfi-nő, apa-fiú, barátok, rokonok). A „törvény szerint való élet” nem éri el célját, ha nem teljeseedik ki a „szeretet gyakorlásában”, közösségvállalásban. Az emberi cselekedeteket csak a harmadik kifejezés állítja az Istennel való kapcsolat fényébe. Az utolsó szó – אֲדָבָה – az ajándékozó Istenre irányítja a figyelmet, akit szövetséges szeretete az ember javán való munkálkodásra készítet. Az Istennel való járás (לֶכֶת) lényegét rendkívüli nyelvi leleményességgel fejezi ki a הַבְּנֵי־הַבְּנֵי határozószó. A kifejezés Péld 11,2 alapján a דָּוָן „büszkeség, kevélység” ellentéte. WOLFF, 156 szerint ez többet jelent, mint passzív megalázkodás (Vulgata: *humilitas*). A hífl is inkább aktív cselekvésre utal, amit LXX (ἔτοιμον εἶναι) is megerősít. Istenre éberén figyelő, dinamikus kegyességről van tehát itt szó¹¹. A vers tartalmát MAYS, 136 foglalja össze gyönyörűen: „It’s you, not something, God wants”.

9aa JHWH beszéde rendhagyó módon az ÚR hangjakként szólal meg, nem pedig a szokásos követ-formula vezet be (ld. 2,3). Ez a hang a Deuteronomiumból ismerős (5,25-28; 8,20; 13,18-19; 28,1-2.15 stb.): döntésre hív, választásra áldás és átok, élet és halál között. A קִל יְהוָה kifejezés a קָרָה (°) állítmánnyal összekapcsolva kizárólag itt fordul elő az Ószövetségben. A kifejezés irodalmi kapcsolódást jelenthet a 6,2-8-hoz, melynek nyelvezetén szintén kimutatható deuteronomisztikus hatás. Az egyedülálló bevezető formula a שָׁמַעוּ felszólítást indokolja (WOLFF, 164k.). A „város”, melyet az ÚR hangja megszólít, nincs közelebből megnevezve. Ha a vers második fele a „törzset” említi, akkor nem gondolhatunk tetszőleges vidéki városra, csak a főváros jöhet szóba. Mivel 1,2-7 már beszámolt Samária végső pusztulásáról, és a 3,9-12, valamint a 4,1-5.8-14 is csak Jeruzsálemről tud; itt is kézenfekvő tehát rá gondolni (KESSLER, 277).

9ab A glossza azt hangsúlyozza, hogy a következőkben kilátásba helyezett átkok nem fenyegetik azt, aki JHWH nevét féli. A הוֹשִׁיעָה szó a bölcsességirodalom kife-

jezési eszköztárához tartozik (Péld 2,7; 8,14; Jób 6,13). Bár etimológiája bizonytalan, עֲשָׂה-val való rokonsága (Péld 8,14; Ézs 28,29), valamint előfordulása a Jób 6,13-ban arra utal, hogy jelentése a „megfontoltság”, „okosság”, „siker” irányában kereshető. Ha a továbbiakban az isteni bíró hangjáról van szó, akkor ez a kiegészítés azt vallja meg, hogy igazi bölcsesség az engedelmességben van (אֱדָוָה), mely a bolondság, korlátoltság és kudarc ellentéte (WOLFF, 165 és KESSLER, 278).

9b Az ítélethirdetést hallgatásra való felszólítás vezeti be. A szöveg ismét nehezen megválaszolható exegetikai kérdéseket vet fel a megszólítottakkal kapcsolatban (WOLFF, 165k.). Ha a מִטְּהָה szó Júda törzsét jelöli (Józs 7,1), akkor elképzelhető, hogy azokra a vidéken élő júdaiakra kell gondolni, akik Jeruzsálembé jöttek kereskedni (vö. Jer 7,2b). Ha pedig a szövegkritikai beavatkozás is indokolt, akkor a „törzs” és a „város lakói” között az a különbség, hogy utóbbi egészen konkrétan a jeruzsálemiekre vonatkozik. Ez a megszólítás közelséget mutat Jeremiás könyvének gyakori megszólító formulájával (vö. Jer 4,3k. 11,2,9 17,25 18,11).

10 JHWH két költői kérdést tesz fel, melyek közül az első („Elfelejtém-e...?) az eredeti héberben koránt sem olyan ártalmatlan, mint a magyarban. KESSLER, 278 szerint a „felejtés”, illetve „emlékezés” több pusztá szellemi teljesítménynél, a gonosz tettnek súlyos következménye van (vö. Ám 8,7). A prófétai szó a kereskedelmi normától való tudatos eltérése utal, amint azt WOLFF, 166k. kimutatta. Elítéli a meghamisított mérceket. A בַּת רֶשֶׁע kifejezés háttérében בַּת צְדָק „igaz mérce” állhat (Ez 45,10). A אֲדָוָה egyébként csak az emberi testtel kapcsolatban fordul elő (Zsolt 106,15), az Ézs 10,16-ban a „kövérség” elentéteként „soványtságot” jelent. A szóval a próféta szemléletessé teszi a véka „megkisebbitését” (Ám 8,5).

11 A második kérdés még kényesebb témát érint, a mérlegek és mérősúlyok ügyét feszegeti. Az ókori Kelet kereskedelmi viszonyai között ezekkel történt a legtöbb visszaélés. Hammurapi törvényei között (P.§.)¹² és az egyiptomi halottaskönyvben (Tagadó vallomásban – CXXXV. fej.)¹³ egyaránt megjelenik a motívum.

A אֲדָוָה kifejezés mögött a mérleg két serpenyője közötti súlykülönbség, vagy a mérőkar meghajlítása állhat. A mérősúlyokkal is kétféleképpen lehetett csalni, a szabványnál könnyebbeket az áru felvásárlásakor használhatták a kereskedő, nehezebbeket eladásakor (Lev 19,35-36; Deut 25,15; Péld 11,1; 16,11; 20,10,23; Ez, 45,10; Ám 8,5).

12 A bevezető kérdések után az Úr összefoglalja kritikáját. A vádak kifejezetten azokra a gazdag városiakokra vonatkoznak, akik hatalmaskodva élnek vissza gazdasági fölényükkel. A חֲסִים nyers erőszakot jelent, vonatkozik mindenféle jogtúrára, testi-lelki elnyomásra, egészen a brutális vérontásig (Ám 3,9 Jer 22,3 Ez 45,9). Az erőszakoskodáshoz hozzátartozik a hazug beszéd, mely fedezéket nyújthat az חֲסִים és שקר együtt szerepel a Zsolt 27,12-ben is ld. még Ézs 53,9 Zof 1,9). A hazugság a bíróság előtti hamis tanúzást is jelenti, de vonatkozhat minden visszásságra, ami a mindennapi életben, főleg a kereskedelemben előfordul (WOLFF, 168k.; KESSLER, 279k.). A glossza nyomatékosítja az elhangzott vádat.

13 Az ítélet szorosan összefügg az említett bűnökkel (12. v.). Az emberi gonoszságra következik JHWH kemény beavatkozása, a אֱלֹהֵי הַחַיָּתִים és az אֱלֹהֵי הַחַיָּתִים kifejezések félreérthetetlenül teszik az összefüggést. A 13a a csapások „kezdetéről” szól, ez alapján egyaránt lehet szó me-

zőgazdasági és katonai-politikai katasztrófáról. A חֲסִים hífl jelentése miatt azonban WOLFF, 169k. inkább háborús cselekmények miatti pusztulásra gondol (Num 26,31k. Jer 10,25 Ez 30,12 Zsolt 79,7).

14a A 14aa megsemmisítő átokkal fenyeget. A Deut 28,30.39-41 Hós 4,10 Ám 5,11 szintén tartalmaznak ilyet, sőt KESSLER, 280 szerint Biblián kívüli forrásokban is előfordul hasonló. Arról van szó, hogy a természet összefüggésrendszere összeomlik: evésre nem következnek jóllakás (14aa), vetésre aratás, és a préselésnek sincs eredménye (15. v.). Az elképzelés háttérében itt nem közvetlen isteni csapás képe áll (vö. 13.14b. v.), hanem egy titokzatos átok, mely a természetben fejti ki hatását. A glossza (14aβ) tovább dramatizálja a helyzetet.

14b A 14ba átka ismét a 12-13. versek erőszakos képeinek sorába illeszkedik. Hiába a terjeszkedés, a határok kitolása, mert a „határkövek elmozdítása” utálatos az Úr előtt (חֲסִים hífl (!) vö. Hós 5,10 Deut 19,14 27,17 Péld 22,28). Mivel a glossza (14bβ) akut fenyegetettségre utal és rokon a Jer 15,9b 21,7 Ez 6,12-vel, WOLFF, 170 szerint a Kr.e. 587-es eseményekre vonatkozhat.

15 Három további átok kifejezetten a mezőgazdaságot sújtja. Súlyos csapás, ha a magvető nem takaríthat be termést (Deut 28,38 Hós 8,7 Hag 1,6). A חֲסִים az olajsajtoltás folyamatát jelenti, de a „taposás” nem szó szerint értendő. A magvas olajbogyót rendszerint mozsárban zúzták szét, majd a pépes gyümölcshúst kendőbe csavarva préselték ki (WOLFF, 170k.). A bor élvezetének megvonása elmaradhatatlan része a megsemmisítő átoknak (Deut 28,30b Ám 5,11b Zof 1,13bβ).

16 A vers nyelvezetét WOLFF, 171 jellegzetesen deuteronomisztikusnak tartja, erre utal szerinte nyelvtanilag a sg. 2 és pl. 2 Deut-ból ismert váltakozása (sg.: 16aa.ba pl.: 16aβ.bβ). Omri és „Aháb háza” az északi királyság képviselői. Omriról (Kr.e. 886-874) neveztek az asszírok Izráélt *Bît-Humrî*-nak, nem csak Jéhu idejéig, aki felszámolta a dinasztíát (2Kir 9,14-26), hanem III. Tiglat-Pilézer évkönyveiben Omri halála után még közel másfélszáz évvel is. Bár az Ószövetség alig foglalkozik személyével, a gyűlölt Samária alapítása (1Kir 16,23-28) és istentelen életmódja miatt mégis a gonoszság megtestesítője lehet. Fiához, Ahábhhoz (Kr.e. 875-853) hasonlítja a deuteronomista történeti mű Manassének, Jeruzsálem királyának bálványimádását (2Kir 21,3). A városra ezért ugyanaz a sors vár, mint Samáriára, mely Aháb házának vétké miatt elpusztult (2Kir 21,13 Mik 1,2-7). A שֹׁמֵר חֻקֹת fordulat szintén deuteronomisztikus (Deut 4,40 1Kir 2,3 3,3 11,11.34.38 2Kir 17,8.13.19.34 23,3). A vers második fele KESSLER, 282 szerint a 3,12-re utal vissza, mely szintén Jeruzsálem elpusztításával fenyegetett. Az ítélet szokatlan bevezetése (לִמְעַן) ironikus (ld. Hós 8,4), hiszen a város lakói nyilván nem tudatosan élnek úgy, hogy „ezért” JHWH elpusztítsa Jeruzsálemet. A következmények azonban elkerülhetetlenek. A אֱלֹהֵי הַחַיָּתִים igével csak négy helyen fordul elő együtt (Jer 25,18 29,18 2Krn 29,8 30,7), és minden esetben Jeruzsálem pusztulására vonatkozik. A városon bekövetkező ítéletet az ellenség gúnyos sziszegése kíséri (Ez 27,36 Sir 2,15).

Kovács Zsolt

Irodalomjegyzék

Bevezetéstank, szótárak, nyelvtanok és egyéb segédesszközök: BibleWorks for Windows. CD-ROM kiadás, Lotus Development Corporation 1996. – DAVIDSON, BENJAMIN: *The*

Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon. Zondervan Publishing House, Michigan 1970. – KOEHLER, LUDWIG UND BAUMGARTNER, WALTER: *Lexicon veteris testamenti libros. Wörterbuch zum zum hebräischen Alten Testament in deutscher und englischer Sprache.* E. J. Brill, Leiden 1958. – KUSTÁR ZOLTÁN: *A héber Ószövetség szövege. Kézikönyv a Biblia Hebraica Stuttgartensishoz.* A Debreceni Református Kollégium Nyomdája, Debrecen 2000. – LISOWSKY, G.: *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament.* Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1981. – POLLÁK KAIM: *Héber-Magyar teljes szótár.* Budapest 1881. – RÓZSA HUBA: *Az Ószövetség keletkezése II. Szent István Társulat, Budapest 1996.* – SOGIN, ALBERTO: *Bevezetés az Ószövetségbe.* Kálvin Kiadó, Budapest 1999.

Kommentárok, tanulmányok: ARANYOS ZOLTÁN: *Mikeás könyvének magyarázata,* in: Jubileumi Kommentár. II. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1995, 889-896. – ELLIGER, KARL: *Das Buch der zwölf kleinen Propheten I.* (Das ATD 24). Bandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1949. – DESSLER, ADOLF: *Zwölf Propheten II.* (NEB). Echter Verlag, Würzburg 1984. – LESCOW, THEODOR: *Micha 6, 6–8.* (Arbeiten zur Theologie I. Reihe Heft 25). Calwer Verlag, Stuttgart 1966. – KESSLER, RAINER: *Micha.* (HThK – AT). Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1999. – MAYS, JAMES LUTHER: *Micah: A commentary.* (OTL). The Westminster Press, Philadelphia 1976. – OBERFORCHER, ROBERT: *Das Buch Micha.* (NSK–AT 24/2). Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 1995. – POSNER, A., RABB. DR.: *Das Buch des Propheten Michah.* J. Kaufmann Verlag, Frankfurt a. M. 1924. – SCHIBLER, DANIEL: *Der Prophet Micha.* (Wuppertaler Studienbibel). R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1991. – WOLFF, HANS WALTER: *Dodekapropheten 4 Micha.* (BKAT XIV/4). Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1982.

Jegyzetek:

- ¹ A fordítás a szövegkritika eredményeinek figyelembe vételével készült. A dőlt, kisebb betű betoldás jelenlétére utal.
- ² A kritikai munka alapja WOLFF, 137–138k. és 159–161. A szövegkritikai megjegyzések betűjelei a BHS szövegkritikai megjegyzéseit követik.
- ³ Érdemes megemlíteni, hogy a LXX fordítása még további $\text{ἡσασαυί}(\zeta\omega\iota)$ kiegészítéssel is számol.

⁴ Meg kell azonban jegyezni, hogy a korrektúrát a *lectio difficilior potior* elv értelmében többen vitatják, s inkább a hendiadyoin stíluseszközét vélik felismerni, ld. SCHIBLER, 105k.

⁵ Régi zsidó hagyományra vezethető vissza a $\text{בְּקֶרֶב חֶסֶד וְשִׁכְחָה}$ vagy $\text{וְשִׁכְחָה בְּקֶרֶב חֶסֶד}$ („van erő méhedben/teherbe esel, de nem szülsz” / חַסֵּד /) olvasatra tett apparátusi javaslat (vö. Gen 20,18 és 2Kir 19,3). Ebben az esetben az átok vetélést eredményezne. Figyelemre méltó MAYS, 143 fordítása, mely ebbe a tradícióba illeszkedik, s az elvégzett korrekciónak (vö. 9^a) hála kifejezetten csábító. Ld. még SCHIBLER, 106. Az így létrejött, a 14b β -val is kiegészített szöveg hátterében talán az 587-es háborús események állhatnak (WOLFF, 170).

⁶ Említést érdemel még a וְשִׁכְחָה (ש : hifil) „vagyont szerzel” olvasat is (vö. Lev 25,47), ld. WOLFF, 161.

⁷ Az apparátus szerint sg. 3. f. alakról van szó (וְשִׁכְחָה 16b β - a massoréta szövegben), de vö. 9^a és 16^d.

⁸ A „hegyek és halmok” Náh 1,5-ben is világos párhuzamban állnak a „földkerekséggel és lakóival”, akikre a teofánia ítéletet hoz (vö. Ézs 34,1k.; Mik 1,4 és Zsolt 97,5).

⁹ WOLFF, 146 nem hajlandó elszakadni a redakciós látástól, a filológiai érvet is elfogadhatatlannak tartja.

¹⁰ HARMATTA J. (szerk.): *Ókori Keleti történeti chrestomathia.* Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest⁵ 1996, 172.

¹¹ A hit lényegét fogalmazza meg az igényként támasztott új, szabad vallási ethosz, mely Buber szerint Ámósz „igazságságát” és Hóseás „kegyességét” ötvözi: szükséges „Istennel haladni”, de „szerényen”. Az Istennel való viszonyával kérkedő, szegytelen hit már nem is tekinthető hitnek. (BUBER, M.: *A próféták hite.* Atlantisz Kiadó, Budapest 1991, 190).

¹² *Hammurapi törvénykönyve* (fordította Dávid Antal). Eötvös Lóránd Tudományegyetem, Budapest 1964, 17: „*Ha egy kereskedő gabonát vagy pénzt adván kölcsön, amikor kölcsönadott, a pénzt kis súllyal, illetve a gabonát kis mérővel (mérve) adta, amikor pedig visszavette, a pénzt (nagy) súllyal, illetve a gabonát (nagy mérővel) vette vissza, (ez a kereskedő mind(a)bban, amit csak átvett) ve(s)zies legyen*”).

¹³ *Külépés a fénybe. Egyiptomi Halottaskönyv 2. kötet* (ford.: Bánfalvi András). Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest 1995, 19: „*Hamis súlyokat nem használtam, / A mérésnél nem csaltam soha*”.

A homiletika fő kérdései ma*

Gondolatok a szakirodalom és a hazai igehirdetői gyakorlat szem előtt tartásával

A homiletika alapfeladata az, hogy tárgyalja az igehirdetés elvi, tartalmi és formai kérdéseit. A klasszikus felosztás szerint ezek a kérdéskörök általában külön-külön jelentek meg. Az idők és homiletikai irányzatok változása során az is kialakult, hogy a három kérdéskör egyúttal rangsorrá is vált. Az elvi-tartalmi kérdések felértékelődtek, tudományos teológiai méltóságot kaptak, míg a formai elemek devalválódtak, és az alacsonyabb rendű retorikához soroltattak. Ennek a problematikáját Walter Jens dolgozta fel¹.

Napjaink homiletikai kutatásai arra irányulnak, hogy hogyan lehetne a háttérbe szorított és devalválódott elemeket rehabilitálni, de még inkább a három kérdéskört úgy tárgyalni egyszerre, hogy azok a maguk meghatáro-

zó értékeivel vegyenek részt az igehirdetés válságjeleinek felszámolásában. Ennek a bonyolult és szerteágazó folyamatnak a hátterében jelentős erővonalak fedezhetőek fel, amelyek közül a leggyakrabban emlegetettek pl.:

- a gyakorlati teológiai tudomány tipikus átmeneti állapotban van, az iránykeresés és az újra definiálási kísérletek hatása visszahat a homiletikai irányokra is;
- az erős interdiszciplináris és multidiszciplináris hatás jelentkezik az igehirdetésekben is;
- érzékelhető a teológia empirikus fordulata utáni közepeutas eszmélődés;
- az elvilágiasodás és a posztmodern állapot közegében a homiletika is reflektálásra kényszerülő tudomány;
- a kommunikációs robbanás – ha tetszik, ha nem – kihat a szószéki beszédre, megméri azt, és le kell vonni a szükséges tanulságokat mind a pozitív, mind a negatív irányban.

A prédikáció megújulásáért és megújításáért folytatott tudományos erőfeszítések katalógusának összeállítására

* Elhangzott a Doktorok Kollégiuma Gyakorlati Teológiai Szekciójának 2003. augusztus 26-án tartott ülésén a budapesti Ráday Kollégiumban

és értékelésére nem vállalkozhat ez az előadás, de néhány feltűnő és megdöbbentő jelenség felvilágosítására igen.²

A homiletika mai fő kérdéseit öt csomópont köré rendezzük, így felvetjük: az exegézis és a hermeneutika újra értékelését az igehirdetésre készüléskor (1), a kommunikációs és nyelvi illetve retorikai és esztétikai problémákat (2), a prédikáció és az istentisztelet viszonyát (3), a prédikátor szerepének és felkészülésének jelentőségét (4), valamint néhány új szempontot világítunk rá a politikai igehirdetés és a lelkipásztori igehirdetés kapcsán (5).

Az öt terület áttekintése közben a felvetődő gondolatokat ütköztetni igyekszünk a hazai igehirdetői gyakorlat tapasztalataival és hiányosságaival, dilemmáival és kérdéseivel.

1. Exegézis és hermeneutika újra értékelése az igehirdetésre készüléskor

Minden lelkipásztor teológiai felkészülésének szerves része az exegézis begyakorlása és a homiletika elsajátítása, de ez a két tudomány igen sokszor ötvözetlenül, egymásra találás nélkül marad. Az igehirdetés válságjleit látva joggal gondolhatunk arra, hogy „a szavak leértékelődésének jelenségén és a Piper-i megfogalmazás – 'az igehirdető krízise az igehirdetés krízise' – személyes érintettségén túlmenően, szakmai problémák is megfigyelhetők.”³ Zsengellér József szerint ennek oka az, hogy „az exegézis módszerei változtak, bővültek, talán leggyorsabban az elmúlt száz év során, anélkül, hogy ez meghatározóan befolyásolta volna az igehirdetési gyakorlatunkat.”⁴ Ugyanígy számolni kellene az új lendületet kapott hermeneutikával is, amelyről már a filozófus Gadamer megmondta, hogy a hermeneutikában „a hitnek és a helyes igehirdetésnek az érdekéről van szó”.⁵

W. Engemann⁶ új homiletikája öt, klasszikusnak mondható, félreérthető területet jelöl meg: a fókusz nélküli exegézist, a szószövegre vitt exegézist, a félreértett textus-prédikálást, az üzenet minimalizálását és a csupán pragmatikus hermeneutikát.

Megjelenése óta érezhető a hatása és megfontolásra késztet az „analitikus hermeneutikát” valló G. Theissen könyve: *Zeichensprache des Glaubens* (A hit jelbeszéde)⁷, amelyet a biblikus tudományok elismert tudósaként előbb előadásként tartott a prédikáció mai esélyeiről, majd 1994-ben könyv formájában is megjelentetett. Az exegézis és homiletika viszonya szempontjából a Szentírást G. Theissen a jelbeszéd bázisának tekinti, amely lehetőséget ad az Istennel való párbeszédre lépésre, s így eligazítást kaphat az életben való eligazodásra. A bibliai kánon a jelrendszer újraalkotásának alapja, a prédikáció pedig a jelrendszer aktualizálása. Theissen sajátos igehirdetés-definíciót alkotott: „A prédikáció olyan istentiszteleti beszéd, amelyben a gyülekezet egy tagja a többiek helyettesítve a bibliai jelbeszédet aktualizálja, remélve, hogy az Istennel való párbeszédbe lépve, életet közvetít.”⁸

G. Theissen könyvének öt nagy egysége van, amelyek a prédikáció dimenzióit tárják fel:

1. A prédikáció mint esély a bibliai jelek világának aktualizálására (a prédikáció történeti-hermeneutikai dimenziója);

2. A prédikáció mint esély a nyitott szöveg kibontakoztatására (a prédikáció exegetikai-hermeneutikai dimenziója);

3. A prédikáció mint esély az Istennel való párbeszédre lépésre (a prédikáció teológiai dimenziója);

4. A prédikáció mint esély az életben való eligazítás közvetítésére (a prédikáció egzisztenciális dimenziója);

5. A prédikáció mint esély a prédikátor és a gyülekezet kommunikációjára (a prédikáció kommunikatív dimenziója).

A „textustól a prédikációhoz” készülési modellt ez a recepcióesztétikus irányzat a „textust továbbíró exegézis” modelljével egészíti ki.⁹

G. Theissen-t könyve megjelenése után is foglalkoztatta az exegézis és a homiletika kapcsolata. Újabb megjelent tanulmányáról¹⁰ Martin Nicol állapítja meg a következőket: Theissen „egy reményteljes forgatókönyvet vázol fel. Eszerint az exegetika és a homiletika évszázadok óta őrzött házassága az elmúlt évtizedekben komoly válságba került. A kutatási érdekek egyre inkább elkerülték egymást. Ebben a helyzetben az a lehetőség nyílik, hogy teherbíró lesz az egyébként veszélyeztetett kapcsolat. Mindkét oldalnak meg kell szabadulnia a régi bilincsektől. A történetkritikai kutatás már régóta egy lett csupán a többi exegetikai nézőpont között; a homiletika pedig nem áll már empirikus és retorikai modellek uralma alatt. Mindkettő új módon közelíti meg a textust. A szöveget ugyanis nem keletkezéstörténetének produktumaként kell egyoldalúan analizálni, hanem a gondolat keletkezését meghatározó faktornak kell tekinteni. A szöveg mindkettőjükét – homiletikát és exegézist egyaránt – megelőzi.

Az exegeták többsége egyetért ezzel. Francia nyelvterületen Daniel Marguerat a Biblia új olvasatainak valóságos 'robbanásáról' beszél. A bibliatudományra leginkább az irodalomtudomány által már rég felfedezett metódus: az 'olvasó órája' hatott. Egy szöveg megértésénél az olvasó jelenlétét leginkább annak a tudománynak kell igényelnie, amely maga is a szöveg elkötelezettje. Az 'olvasó órája' erős impulzus a szövegek esztétikai kvalitásának és befogadásának kutatására. Némelyek egy ilyen szemléletmódot a tetszőlegesség átkával sújtanak. A kritika és esemény közti gyakorlati teológia az olvasó órájában azonban az 'eseményre' való utalást látja. A szöveg befogadására nem valamilyen mozzanatként tekintenek, hanem Isten titkának eseményeként (U. Körtner¹¹) figyelik meg.”¹²

M. Nicol mindehhez hozzáteszi személyes megjegyzését: „Mint gyakorlati teológus csak üdvözölni tudom ezt a mindenütt tetten érhető mozgalmat. A titok módszeres óvásban való fáradozásával a gyakorlati teológia ma sokkal kevésbé áll távol a tudománytól, mint korábban. A kritikát és eseményt már nem lehet munka- és szabadnapra, tudományos foglalkozásra és magánkegyességre, akadémiai teológiára és az egyház gyakorlatára, első és második képzési fázisra felosztani. *Esemény és kritika* állításum szerint egy és ugyanazon feszültségmező pólusai, amelyben a kutatásnak és a tanításnak mozognia kell.”¹³

2. Kommunikációs és nyelvi-retorikai és esztétikai problémák

A négy terület – kommunikáció-nyelv-retorika-esztétika – kölcsönhatásából adódó szemlélet és tudományos igyekezet egyre aktívabb és komplexebb homiletika-alakító tényezővé vált az utóbbi időben.

A közhelyes megállapítás – tartalom nincs forma nélkül – hangsúlyt kapott, sőt erőteljesen megjelent az is, hogy a nyelvi forma hozzátartozik a tartalomhoz (Gert

Otto, Manfred Josuttis). Ha felidézük ennek a „homiletikai forradalom”-nak az útját, akkor a következő fordulópontokat számlálhatjuk elő.

A vallásosság nyelvűvé válása Schleiermacher tételére megy vissza. Szerinte a prédikációban a vallásos érzület talál magára, mégpedig úgy, hogy a prédikáció nyelvi képződményében felismeri a hallgató a saját vallásosságát. Az istentiszteletben a vallásosság cirkulál és a prédikációban találja meg a nyelvi kifejeződési formáját. Ehhez visszanyúlva mondja azt Friedrich Wintzer, hogy a prédikáció a vallásos létállapot nyelvi inkarnációja.¹⁴

Karl-Wilhelm Dahm a *Hören und Verstehen* című művében már 1970-ben a kommunikáció-szociológiát alkalmazta a prédikációra. Amit addig gyakran dogmatikai formulákkal kendőztek el, az kutatásokkal bizonyítva vált nyilvánvalóvá: a hallgató csak részben vagy más-ként éti meg az elhangzottakat. Nem csoda, hogy 1970 után megélenkült a kommunikációval való foglalkozás. A „sikeres” kommunikáció H.-Chr. Piper (1973) *Gesp-rächsanalysen* szerint a „Szentlélek csodája”; D. Stollberg úgy látja, hogy a „lelkigondozás a sikeres kommunikáció sákramentuma” (*Mein Auftrag – Deine Freiheit*, 1972), R. Riess (*Seelsorge*, 1973) pedig a kommunikáció teológiájának kidolgozását szorgalmazza. Ő hívja fel arra is a figyelmet, hogy az ember felfogóképességének effektivitása változó. A hallottak 20%-át, a látottak 40%-át, a hallott és látott dolgok 50%-át képes felfogni, míg a tevékenységgel összekötött dolgokat akár 90%-ban is képes megjegyezni. Ezeknek a kutatásoknak a konzekvenciáját levonva, meg kell tehát fontolni, hogy ez milyen változtatásokra készíti az igehirdetői gyakorlatot. Vagyis a kommunikáció hatékonysága, minősége egy-részt a digitális és analóg elemek *harmóniájától* függ, a szavak és a nonverbális elemek egyezésétől; másrészt attól, hogy csak verbális a közlés, vagy annak értelmezésében a másik hogyan vesz részt.

H.-Chr. Piper a *Predigtanalysen – Kommunikation und Kommunikationsstörungen in der Predigt*-ben (1976) mutatott rá a kommunikációs zavarok következményére, hogy a tartalmi szint mögött a kapcsolati szint háttérbe szorul. Piper azt mondja: nem a prédikátor és a gyülekezet áll szemben egymással, hanem a Kijelentés, mint tartalmi szint és a prédikátor meg a gyülekezet, mint kapcsolati szint. A prédikátor és a gyülekezet prédikáció alatti kapcsolatától függ a tartalmi szint, a Kijelentés megértése.

A további kutatások során két karakteres válasz született: Albrecht Grözinger 1979-ben „instrumentális retorikájában” az adást javasolta effektívebbé tenni, a „hermeneutikus retorika” új koncepciói pedig a prédikáció új célmeghatározására bíztattak.

Gerhard Marcel Martin (*Predigt als „offenes Kunstwerk”?* – 1984) megfordította a gondolatmentet, s a deficitből nyereséget csinált. Szerinte a deficit teszi lehetővé a prédikációnak mint „nyitott műnek” a kreatív megértését.

A prédikáció mint nyitott mű elgondolás Umberto Eco¹⁵ tanulmányára vezethető vissza. U. Eco módszertani kiindulópontja forma és nyitottság, rend és kaland, klasszikus forma és többértelmű forma dialektikáján alapul. Tanulmánya azt a folyamatot követi nyomon, ahogy az alkotás során vagy az alkotás eredményeként egyértelmű és szükségszerű eseménysorozat helyett többértelmű szituáció, valószínűsítő, nyitott mű jön létre. A nyíltság egy képre, szoborra, szövegre, beszédre vonatkoztatva egy olyan speciális struktúrával rendelkezik,

ami lehetővé teszi, hogy úgy értsük meg, ami az eredeti alakzatnak megfelel. A tartalom és a forma közötti harmonikus megértést segítő kölcsönkapcsolat.¹⁶

A prédikáció mint nyitott mű Wilfried Engemann munkásságában az igehirdetés szemiotikus perspektívájaként jelenik meg. Engemann új Homiletikájának „*Prédikálni és jelet adni*” című fejezetében a „jel-ébresztő”, „jeladó”, „jelzést adó” (*Zeichenhaft*) prédikáció alapelveiről a következőket írja:

– Nemcsak a megértést segíti, hanem a megértett dolgok felfogását és a saját pozíciójával való összevetését;

– A prédikáció akkor jelzést adó, ha a hallgató a saját nyelvvezetésében válik képessé a hallottakat továbbvezetni;

– Ez a jelzést adó funkció nem csak a homiletika-elméletből adódik, hanem teológiailag és etikailag is szükséges kategória. Ezzel oldódik fel a hierarchikus különbség a lelkipásztor és a gyülekezeti tag között;

– Ez a jelzés adás azt jelenti, hogy az életbe átültethető, az életben konkretizálódik, az élethez kapcsolódik és új cselekvési impulzust ad. Változtatásra készítet;

– A tanulási folyamat nem kioktatást jelent, hanem a hallgató magán tanulását. Benne indul meg egy folyamat;

– Ez a hallgatót az Ige megcselekvőjévé teszi. Az igehirdető el kell hagyja a pluralis maiestatis-t;

– Ennek a nyílt igehirdetésnek a formái a dialógus, az elbeszélés (narráció) és a tanulási folyamat;

– Az evangélium provokatív karakterének egy olyan prédikáció felel meg, amely új orientációra bújít fel.¹⁷

Engemann kommunikációval kapcsolatos másik új felismerését 2001-ben adta közre a „*Predigt als Schöpfungssakt*” c. tanulmányában.¹⁸ A teremtő erővel rendelkező igehirdetésről szólva az a kiindulópontja, hogy a *kommunikáció quasi teremtési aktus*. A prédikációban a közlés célja nem valamely hír továbbadása, hanem kapcsolatok megnyitása vagy ápolása: Isten és ember között, ember és ember között, ill. az önmagammal való kapcsolatra vonatkoztatva. Az a hit, amit a prédikáció ébreszt és erősít, nem olyasvalaminek a kinyilvánítása, amit igaznak tartunk és igenlünk, hanem egy kapcsolati forma kinyilatkoztatása. Ha Isten szól, akkor történelmet ír. Ez a teremtő szó térben és időben hat. Az itt és mostra vonatkozik.

A prédikáció – Engemann szerint – a káoszból rendet teremtés ősfolyamatának új megnyilvánulási formája.¹⁹ A prédikáció a teremtő erővel való szövényt folytatása. Amint a teremtéstörténetben is, úgy a prédikációban is, az embert nem választadásra kell felszólítani, hanem teremtőjével folytatott szövénytésének önálló folytatására.

Engemann a teremtő erővel bíró igehirdetés három kritériumára hívja fel a figyelmet:

1. A káosz strukturálása – játékterek megnyitása. (A *játéktér* kifejezés itt a filozófiából átvett fogalom = élet-tér, cselekvőképés tér, *ahol élet játszódhat*.) A textusok és beszédek bejárható, lakható térstruktúrával rendelkeznek;

2. Anticipálja a jövőt – a jelet pedig ez által formálja;

3. Teremtőként viselkedik – szubjektumként prédikál, érzi az egyéni felelősségét.

A prédikátor ’szócső’, jelentőségét az 1:100-hoz mérni éppoly helytelen, mint a *fifty-fifty modell*, amely szerint a textus tartalma és az egyéni érdekelttség fele-fele arányban oszlik meg.²⁰

Az esztétikum felé fordulás harcosa Gerhard Martin Marcel, akinek a nevéhez köthető az a vonulat, amely a prédikációt élményszerű eseménynek, sajátos műalkotásnak tartja.

A prédikáció esemény-élmény voltát Fuchs és Ebeling vezette be, amikor a prédikációt emberi szavak által nyilvánított eseménynek-élménynek fogták fel, amelybe Isten a maga szavaival kapcsolódik be. A prédikáció élményt adó nyilvános esemény (*event–Ereignis*), amely sokrétű teológiai megalapozottsággal jelenik meg. Ez manapság már odáig jutott, hogy a „kereső-barát” istentiszteleteken (*seeker-sensitive*) drámajátékkal és audiovizuális segédeszközökkel illusztrálják az igehirdetést. az igehirdetés a legapróbb részletekig megtervezett. Showhatása van inkább, mint hagyományos értelemben vett istentiszteleti létkör.

Ebben az irányzatban az új az, hogy messzemenően elfordul az eddigi uralkodó deduktív prédikációs modelltől az induktív modell felé. A két modell minden homiletikai munkaeszközt tekintve eltérő. Az alapkülönbőség a célmeghatározásban jelentkezik: a *deduktív* igehirdetésmodell valamely hitigazság megmagyarázására törekszik. Az *induktív* igehirdetésmodell a vallásos tapasztalat megosztására. A deduktívnál a prédikáció egy előfeltételezett igazságot követ nyomon, a hallgatóság életében fellelhető példáig. Az induktív: tapasztalatot szólat meg és így személyes belátást tesz lehetővé. Itt tehát nem egy mondatot, egy tételt értek meg és fogadok el, hanem az életnek egy kicsiny megtörtént darabját.²¹

D. Buttrick szerint az alap nem a pontokba szedett tagolás, hanem a mozgás-folyamat metaforája. A prédikáció paradigmája nem az egyetemi előadás, hanem az olyan művészetek, amelyek egyszeri és egyedi életűek, és erejüket ebből merítik: mint a tánc, a színház, a szimfonikus zene. Bruggeman egyenesen odáig megy, hogy a prózaivá alacsonyodott világban a prédikáció poetikus formáját szorgalmazza. Reymond pedig Schleiermacher utalva olyan prédikációt követel, amely sokkal közelebb áll a művészetek világához, mint a tudományhoz.²²

A *Theologie der Predigt* c. kötetben Gert Otto „A homiletikai feladat retorikus-esztétikus komponensei”-ről írt tanulmányt²³, amelynek öt tézise a következő: 1. A prédikáció nem a bibliai hagyományt reprodukálja, hanem a bibliai hagyományon alapszik és azt fordítja le a mai világ számára. 2. A prédikáció nyelvi folyamata minden teológiai disputáció előtt mint beszéd értelmezendő. Így valamennyi probléma retorikai kontextusban vitatandó. Az által, hogy a beszédek nagy családjából kiköltözött a prédikáció, elvesztett a retorikai érdeklődés is, ami messzemenően hozzájárul a mai prédikáció hatástalanságához. Aki azt gondolja, hogy nincs szükség retorikára, az az egész egyháztörténettel szembekeverül. 3. Az esztétika a mai értelmezés szerint a világ érzékelésének egyik változata és a reflexió egyik formája. 4. A retorika és az esztétika ősidőktől egymásra utalt. Ezt Peter L. Oesterreich fejti ki részletesen. Már Arisztotelésznél megjelenik egymással szemben az imaginatív és a racionális logika. 5. A fenti, 1-4. pontokból adódik a kérdés Gert Otto szerint: mivel a prédikáció előkészítése, kivitelezése és megértése retorikai-esztétikai komponensektől függ, mennyiben veszi ezt figyelembe az új homiletikai irodalom?²⁴

Érdekes megjegyezni itt, hogy a négy terület – kommunikáció-nyelv-retorika-esztétika – kölcsönhatásából adódó szemlélet és tudományos igyekezet nem csak egyre aktívabb és komplexebb homiletika-alakító tényezővé lett, hanem a teológusképzéssel kapcsolatban is változásokat sürget. Bernard Reymond, Lausanne-i gyakorlati teológus pl. így ír erről: „A lelkesek jövőbeni képzésé-

nek és állandó továbbképzésének – sokkal inkább, mint korábban – a megfigyelőképesség művészi oldalának fejlesztésére kell irányulnia. Egyesek a vers vagy próza iránt fogékonyak, mások a zene, festészet, film, tánc iránt; de nem a különböző irányultság okoz gondot. A probléma abban áll, hogy az egzakt tudomány túlságosan egyoldalúan határolja be az akadémiai tanulmányokat. A jól értelmezett teológiai képzésnek a tudományos szigorúság és a művészi érzékenység megalapozottsága közötti egyensúlyon kellene fáradoznia...”²⁵ W. Steck azt ajánlja, hogy a valóságos események legyenek a gyakorlati teológiai reflexió tárgyai. Ki kell fejlesztenünk egyfajta sajátos reflektáló képességet, reflektáló kultúrát.²⁶

Hazai füllel hallgatva megszólal bennem is a józan hang: „ez már talán túlzás!” Ugyanakkor magam is sokszor bosszankodom, amikor az igehirdetés kitapinthatatlan struktúrájú, formátlan masszaként szétfolyó szózuhatag, amely hol archaizálásba, hol modernkedő lezserségbe csap át. Ezek a jelenségek tanúskodnak az igehirdetés egyértelmű nyelvi elbizonytalanodásáról. Az igénytelen pongyolaság és szóvirágos-képzavaros kegyességi klisék már fel sem tűnnek, s kihalóban van a helyes esztétikai érzék. Látható, hogy oly sikeres volt a kultúrprotestantizmus elleni hadjárat, hogy sajnálatosan növekedett a lelkipásztori kulturálatlanság és elszomorító az alulműveltek számaránya. Ilyenkor megkísért a gondolat: kelle-e egy csipetnyi a kommunikációs és nyelvi, retorikai és esztétikai szemléletmódból, hogy frissüljön föl meglankadt igehirdetésünk, s kapjon szárnyat a Lélektől ihletett és vezetett fantáziadús igehirdetés, amely nyelvilag kö-zérthető és felemelően szép.

3. A prédikáció és az istentisztelet viszonya

A homiletika fő kérdései között hangsúlyos gondolat a testvéregyházakban az, hogy a prédikáció és a liturgia szétválaszthatatlan, organikus összefüggésben áll egymással, ami azt jelenti, hogy prédikáció és liturgia egymást kölcsönösen interpretálják és kölcsönösen asszociációkat váltanak ki. Jó példa ennek a tételnek a gyülekezeti szintig vitelére és koncepcionális végiggondolására a Svájci Református Zsinat által kiadott 12 tézis az istentisztelet megújításához.²⁷ Az irat 6. tézise így beszél a prédikációról: „A prédikáció nem értékelődik le ebben a szemléletben, hanem az üzenet erősítésére szolgál minden istentiszteleti elem. Ezen túl az evangéliumot a ma számára hirdeti, hogy az ma váljon érthető módon a reménység forrásává. A prédikációnak a gyülekezettel való dialóguson kell alapulnia. A prédikáció iránti felelősség megosztható a lelkipásztor és a gyülekezeti laikus csoportok között.”

Néhány igen elgondolkodtató szempontra hívja fel a figyelmet e témakörben is W. Engemann *Homiletikája*. A liturgia tehermentesíti a prédikátort, hogy minden igényt a prédikációval fedjen le.²⁸ „A *prédikáció kategóriája a liturgiai kontextusban*” c. fejezetben²⁹ az alábbi hét pontban összegzi Engemann a gondolatait:

1. A prédikáció és a liturgia két különböző kommunikációs mód összefüggésének biztosítása;

2. A liturgiai kontextusba helyezett prédikáció által válik a prédikáció a prédikátor és a gyülekezet közös ügyévé;

3. A liturgia tartalmi propriuma segíti a prédikátort abban, hogy a kommunikációs folyamatként értelmezett istentiszteletet mint egészet fogja fel és kezelje;

4. A liturgia ne épüljön bele a prédikációba, hanem adjon ahhoz meditációs kereteket;

5. Minél inkább tiszteltben tartjuk a liturgiai elemek önállóságát, annál inkább válik a prédikáció az istentisztelet egyik, vagy részévé. (Ezzel kivédhető a prédikáció túlhangsúlyozása, ami az istentisztelet-felfogás torzulásához vezet: „istentisztelet azért van, hogy én prédikáljak...”)

6. Ha a liturgia nem véssz anakronizmusba, akkor a liturgia az, ami a konkrétum jelenlétét az alapvetőben juttatja kifejezésre. Az égető aktuális kérdésekre bizonyosságot adó, alapvető válaszokat közvetít a keresztyén gyülekezet kétezere éves tapasztalatából;

7. A liturgiában az Istenre és az emberre vonatkozó részek nem elhatárolódnak, hanem egységet alkotnak. A gyülekezetnek szüksége van a liturgiára, hogy a hitét az istentiszteleten kifejezésre tudja juttatni, hogy a múlt, a származás és a jövő dialógusában találja meg a saját identitását.

4. A prédikátor szerepének és felkészülésének jelentősége

A homiletika fő kérdései között továbbra is vizsgálat tárgya a személyes kifejezés mód, az „ÉN” a szószéken problémakör.

Az alapkérdést M. Nicol így teszi fel³⁰: A prédikátor subjektivitása nem egy nem kívánatos beavatkozás az Ige objektivitásába? Az újabb kutatások bizonyították, hogy a prédikátor személyiségtípusa minden prédikáció meghatározó eleme (Piper: *Predigtanalyse*), még akkor is, ha az „én” szó meg sem jelenik a prédikációban, bár tudjuk, hogy az „én”-es kijelentések jótékonyan szolgálnak a prédikátor hitelenség garanciáját. (vö. Josuttis: *Der Prediger in der Predigt* – 1974.)

Az ígéhirdetői tisztben való megfelelés igyekezetében az első kérdés, amire választ kellene adni mindenkinek: *ki vagyok, mint prédikátor, ill. milyen vezérkép vezet, mint prédikátort?* A válasz a teológiai irányzatoknak megfelelő. M. Josuttis erre egy eltúlzott, már-már szélsőséges választ ad, az *Einführung in das Leben*-ben (1996). Josuttis kérdése: Ha az Igében magában egy hatalmaság lakik, és ha a szent Igével való foglalkozás a menny és föld közötti erőterben történik, akkor milyen szerep jut egyáltalán a prédikátornak? Josuttis prédikátor-képe – M. Nicol megfogalmazásában – az „Ige Sámánja”.

A prédikátor felkészülésének problematikájához most csak egy régóta fájdalmas hiányérzetemet vetem fel, mégpedig azt, hogy prédikációra készülünk idején túlságosan kurtára sikerül a *meditáció* szakasza. Ez az egyik oka annak, hogy sokszor sekélyes, gondolatlan, száraz, applikáció nélküli az ígéhirdetésünk.

M. Nicol hívja fel a figyelmet: a meditáció példája mutatja meg, hogy teológiai előítélet és confessionális elszigetelődés esetén a keresztyén spiritualitás egyik központi eleme, a meditáció évszázadokra elfojtható a protestantizmusban.³¹

A TRE 22. kötetének meditációról szóló szócikkében (amit éppen M. Nicol írt) olvashatjuk a következő definíciót: A meditáció több mint lelki gyakorlat. Az egyénnek olyan racionális és érzelmi foglalatosság, amely módszeres (metodik) formával rendelkező, az embert teljességében igénybe veszi, ami még nem feltétlenül ima-formát jelent, de aminek célja az Istennel való tapasztalatszerű találkozás.

Mit tehetünk mi?

a) *Először* is: nem engedhetjük, hogy megspórolható legyen a meditáció! Képviselnünk kell az ifj. Fabiny Tibor által is leírt igazságot: „A meditáció... nem a tapasztalati, hanem a végső valóságra irányul, nem kifelé, hanem befelé fordul, témáját tekintve nem szekuláris, hanem szakrális, nem a megismerés 'módszereit' latolgatja, hanem a képzeletet mozgatja, nem válik ketté benne az individuum, hanem a személyesség jellemzi mindig a tárgyalat témát, a szerző ugyanis benne él, benne van mindában, amivel foglalkozik. A részvétel és a bennlét... participáció és involváció jellemzi a meditációt.”³²

b) *Másodszor*: átküzdött meditációval kell fellépni a felszíniesség, az olcsó praktikum, az unalom és a közöny ellen. Helyesen mondja Moltmann: „Ahogyan a meditáció nem lehet a gyakorlattól menekülés, úgy nem lehet a gyakorlat sem a meditációtól való menekülés. Aki azért a gyakorlatba veti bele magát, mert nincs rendben önmagával, az csak másoknak lesz teherre... A keresztyén meditáció és kontempláció vezet el bennünket arra, hogy a saját énünket, mint Istentől elfogadott, megszabadított és megváltott ént a világgal való történetének a nagy összefüggésében felfedezzük. Ha Krisztus történetéről meditálunk és Lélekben Krisztussal való saját történetünket megtapasztaljuk, akkor találjuk meg nemcsak magunkat, hanem a helyünket és személyes feladatainkat is Istennek a világgal való történetében.”³³

c) *Harmadszor*: szertelen figyelmű, címkéző hajlamunk kilendítése érdekében fel kell számolnunk purista szemléletünket, sivár sablonjainkat. Be kell vetnünk mindent az ingerszegénység és gondolatlanság ellen, a motiválttá tétel érdekében. Nem szégyen rátalálni és támaszkodni a „mankókra”: a szó, a zene, a képzőművészet világára, hogy legyen tere az üzenet kitusakodása közben a szabad asszociációknak.

Egy megkapó, gondolatokat ébresztő kép például „segít birtokba venni és intellektusunkra erősítve értelmezni a szavakat, mert a képnek vannak saját vizuális ösvényei is az igazságok becserkészésére, mert a képcsínáló objektívjei mögött szépségesen és halálos bátran szubjektív, kereső tekintetek hunyorítanak, mert a képből testi valóságában is eleméntárisan átélhetők a szenvedések, felfokozódhat a szürke közöny csendje, és magunkra csalható mások derűje, mert a kép a szabad asszociációk egyenlő esélyeket biztosító startvonalra azoknak a futóknak, akik képesek belátni a pályát maguk előtt, mert a kép képes ábrázolni a végképpen elmondhatatlant és a reménytelenül leírhatatlant...”³⁴

Vagy az olvasásos társalgás az atyákkal és a kortársakkal: egyházatyákkal, reformátorokkal, teológusokkal, filozófusokkal, tudósokkal, lélek- és társadalombúvárokkal, akik között ki-ki megtalálhatja saját észjárása kontroll-gondolkodóit, akikkel párbeszédbe elegyedhet, gondolatcsere-re léphet. A nagy személyiségek nevelő hatására nézve elég csak emlékeztetni Makkai Sándor erről született kérésére.³⁵ – Egyértelmű haszon, ha valaki rátalál a keresztyén örökség protestáns gazdagságára!

A zenéről pedig álljon itt csupán jelzészerűen egy Luther-idézet a *Symphoniae jucundae* (Wittenberg, 1538) előszavából: „Különösen a művészet által kipallérozott zenében lehet Istennek nagy bölcsességét csodálni. Az egyik egyszerű dallamot énekel, s mellette három, négy vagy öt hang is megszólal, amelyek ezen egy körül ugrádoznak és játszadoznak, s csodálatraméltóan sokféle módon és nyájasan találkoznak és szívélyes kedves-

séggel karolják át egymást. Aki ezt nem tartja Isten kimondhatatlan csodaművének, az faragatlan fatuskó és nem érdemli, hogy mást halljon, mint számárodítást és disznók rőfögését.”

Van még egy homiletikai kérdés, ami hazai viszonyaink láttán átgondolásra szorul.

Az újabb homiletikák prédikációra készüléssel foglalkozó részei nem érnek véget az igehirdetés szószéki elmondására vonatkozó elvek, praktikus ismeretek tárgyalásával, hanem részletesen beszélnek a visszajelzés, az analízis, a kiértékelés, a kontroll jelentőségéről, ezzel is előkészítve, segítve a következő igehirdetésre való felkészülést.

A sok, példának kínálkozó kiértékelő kérdéssor közül most azt a két kérdéssort idézem példaként, amelyet dr. Hézszer Gábor professzor ajánlott a DRHE VI. éves hallgatóinak, akik már gyakorló gyülekezetekben szolgálnak, s kikérhetik szakoktatóik vagy éppen az adott gyakorló gyülekezet tagjainak véleményét mint kezdő szolgálattelvők:

a) *Minta az istentiszteletlátogatók véleményének kikéréséhez:*

„Kedves Igehallgató!

Én a gyakorló évemet töltöm itt. Ahhoz, hogy lelkési pályámra jól felkészüljek, tudnom kell, hogy hogyan hat a prédikációm. Ha a következő 5 kérdésre válaszol, akkor ebből tanulhatok:

1. Milyen hangulatot ébresztett az istentisztelet?

2. Ha kiváltott volna Önben a prédikáció egy kérdést, gondolatot, amivel odahaza is foglalkozna, mi lenne az?

3. A prédikáció melyik mondata volt az Ön számára a legfontosabb?

4. A prédikáció melyik pontján talált engem a legtermészetesebbnek?

5. ...És hol a legkevésbé természetesnek?

Köszönöm a segítségét!”

b) *Istentisztelet, kazuáliák részletes megbeszélésének lehetséges szempontjai:*

FELKÉSZÜLÉS FORMAI ASPEKTUSAI:	
1	Mi a személyes készülési stílusa? (szombat éjjel, egy héttel korábban, együltőhelyben, megszakításokkal stb.) – Hány százalékban elégedett ezzel? Min lenne a legkönnyeb változtatni az „elégedetlenségekből”?
2	Mik az eddig megismert erősségei, mint prédikátor (a családja, a barátja, barátnője, a professzora szerint)? – Hány százalékban érvényesítette ezeket az erősségeket ebben a prédikációban?
3	Hogyan készült fel a prédikáció istentiszteleti előadására? – Kívülről megtanulni, felolvasni, gesztusok, hangsúlyozás, mimika gyakorlása a felkészülés során?
4	Mennyiben tartozott bele a liturgia formális alakítása az előkészületbe?
5	Hogyan bánt az előkészület során bizonytalanságával, félelmeivel? – Mennyiben voltak hatásosak ezek a stratégiák, mit akar legközelebb változtatni?
TEXTUSVÁLASZTÁS, INTENCIÓ	
1	Hogyan, milyen intencióval történt a textusválasztás? (mire reagált a gyakornok a textussal?)
2	Ha a textusnak köze lenne a gyakornok jelenlegi életéhez, mi lenne az?
3	Milyen jellegű prédikációt akart tartani erről a textusról? (teológiai-elmélkedő, narratív, lelkipozíói, politizáló stb.) – Miért éppen ilyen jellegű?
4	Mi volt könnyű a prédikáció-készítésben?
5	Mi volt nehezebb? – Mit gondol, miért éppen ez volt nehezebb és nem más?
6	Mit akart központi mondanivalóként kifejezni a prédikáció? – egyetlen mondatban megfogalmazni! – és mennyiben (.....%-ban) sikerült ez véleménye szerint?
7	Milyen érzelmeket akart kiváltani a prédikációval? – mely ponton melyet (felsorolni, nem magyarázni) – és mennyiben (.....%-ban) sikerült ez véleménye szerint?
AZ ISTENTISZTELETRE VALÓ KÖZVETLEN FELKÉSZÜLÉS	
1	Mikor érkezett meg a templomba? – Megfelelt ez az idő igényeinek? – Ha nem, mi lett volna a kedvezőbb idő? – Mennyiben érhető el ez legközelebb?
2	Miután megérkezett a templomba, mivel töltötte az istentisztelet megkezdése előtti 10 percet? – Mi segítette ebből az istentiszteletre-hangolódását? – és mi nem? – Min lehet legközelebb legkönnyebben változtatni (kokrétan)?

AZ ISTENTISZTELET LEFOLYÁSA

1	A prédikáció mely pontjain érezte biztosnak magát? – Vajon hogyan érte el ezt? – és hol nem? – Vajon milyen okokra lehet itt gondolni?
2	Mennyit érezhet meg a gyülekezet a bizonytalanságból? – Mennyit (.....%-ot) lehet ebből „nyilvánosságra hozni” – És hogyan tudja magát legsikeresebben átsegíteni a bizonytalanságon?
3	A prédikáció mely pontjain érezte, hogy intenzíven figyel a gyülekezet (a prédikátor és a hallgatóság kapcsolata szoros) – Vajon hogyan érte el ezt? – és hol nem? – Vajon milyen okokra lehet itt gondolni?
4	Az eddig megismert prédikatori erősségeit hány százalékban érvényesítette ezen az istentiszteleten? – és elégedett ezzel? – Melyik százalékarányát lehetne legkönnyebben növelni?
5	Központi mondanivalóját (amelyet fent egy mondatban megfogalmazott) mennyiben adta vissza a teljes istentisztelet? (.....%-ban)
6	Volt-e valami a prédikációban, ami teológiailag problematikus?
7	Milyen hangulatot ébresztett Önben az istentisztelet? – megfelelt ez a fenti, intendált mondanivalónak? (.....%-ban) – Hogyan lehetne ezt a százalékarányt legkönnyebben növelni?
8	Ha kiváltott volna Önben a prédikáció egy kérdést, gondolatot, amivel odahaza is foglalkozna, mi lenne az?
9	A prédikáció melyik pontját találta a legtermészetesebbnek? – és hol a legkevésbé természetesnek? – Vajon milyen okokra lehet itt gondolni?
10	Milyen „képet nyújtott” ezen az istentiszteleten, – egy képpel, szimbólummal kifejezve? – és mi lenne az a kép, szimbólum ez után az istentisztelet után, amelyet választhatna, ha további prédikatori fejlődését gondoskodó szeretettel akarná szolgálni?

Ez a példaként idézett két kérdéssor, amit dr. Hézsér Gábor segédlelkészeknek állított össze, kis változtatással szinte bármely korosztályhoz tartozó lelképásztornak segítség lehet a saját igehirdetői önvizsgálatához.

Talán nem csak bennem vetődik fel a visszajelzésre tett ilyen fokú hangsúly hallatán az alábbi önfaggatás: Vajon miért olyan alacsony nálunk a prédikáció-kritika tűréshatára? Talán félünk a hibáinkkal való szembesüléstől? Talán egy hamiskás teologumenon az oka, amit valahogy így lehetne kifejezni: „Az egyház azt várja el, hogy higgy! És ne kritizálj, ne vitatkozz! Ha nem hiszed úgy, ahogy mondtam, akkor nem is hiszed!”

Lehet, hogy nem, vagy csak nehezen szocializálódunk a párbeszédre? Az is lehet, hogy kölcsönösen nehezen fogadjuk el azt a tényt, hogy „az egy igazságnak többféle színe van”?

Túlságosan egyoldalú a visszajelzés-értelmezésünk, mert mindent kritikának, azaz minősítésnek veszünk, pedig a visszajelzésből nem a (le)minősítést, hanem a korrekció lehetőségét és irányát kellene kihallanunk. Nem kellene eltolnunk magunktól a visszajelzések elhárításával azt a lehetőséget, hogy sokkal több ötletet kapjunk ahhoz, hogy legközelebb hogyan lehetnénk mi magunk is elégedettebbek önmagunk igehirdetésével.

5. Szempontok a politikai igehirdetéshez és a lelkigondozói igehirdetéshez

Most – a hazai tapasztalatok miatt – az újabb homiletikai irodalom politikai igehirdetésről adott eligazító gondolataira figyeljünk, hiszen a hazai szószékeinken elhangzó igehirdetések alapján kimondhatjuk, hogy sokszor keveredik az igehirdetők tudatában is,

hogy mi a különbség politikai és a politizáló igehirdetés között. Mi sokszor esünk a politizáló igehirdetés kísértésébe.

Sok igazság van a Grönzingertől származó kijelentésben: „A posztmodernben az emberek a lelkészben nem a nagy kommunikátort keresik, hanem a bibliai-keresztény tradíció interpretálóját a mindenkori élethelyzet kontextusában.”³⁶ A mindenkori élethelyzet kontextusára W. Engemann sajátosan fogalmazza meg a politikai és a lelkigondozói prédikáció kategóriáit, amikor azt mondja, a politikai igehirdetés – prédikáció az örület ténye láttán, míg a lelkigondozói igehirdetés – prédikáció a félelem láttán.³⁷

Engemann szerint a politikai prédikáció elkerülhetetlen:

1. A prédikáció teremtés-karaktere miatt mindig politikai. Ha és amikor Isten megszólal, ott mindig hatalmi szó szólal meg. A prédikáció mindig teremtési és politikai aktus, mivel történelmet formál az egyéni és közösségi, azaz az emberi egzisztencia konkrét megjelenési formájában. Mindig a teremtmények létjogosultságát hangsúlyozza.

2. Elkerülhetetlenül politikai karakterű, mert nyilvánosan szólal meg.

3. Mindig pártos, mert minden teremtett létjogosultságát hangsúlyozza. Pártos a teremtés iránt.

A politikai prédikáció funkciói:

– Felelősségébresztés a világ iránt és az üdvöt hozó Kijelentés iránt.

– Érett politikai felelősség a hőzöngéssel szemben.

– Erkölcsi instancia.

– Ideológia-kritikus funkció az Írásból adódóan.

– Profétai funkció: nem beleveszni az adott társadalmi-politikai helyzetbe, hanem leleplezni azt az Írás szempontjából.

Néhány szempont hazai átpolitizálódott kontextusunkhoz:

Teológiai lelkiismeretünknek tiltakoznia kell a döntő kérdéseket végtelenül leegyszerűsítő, radikalizáló politikai szemlélet ellen, s ki kell mondania átgondolt és megfontolt, demagógia-mentes álláspontját.

a) *Az evangéliumi igazság ügyében* pl. úgy mondhatjuk ki, mint ahogyan azt Ernst Lange tette: „Nincs szükséged arra, hogy neked bármit bemesséljenek sem a szektaprédikátorok, sem a világnézetek apostolai, sem a mindenkor világmegváltók, sem a gátlástalan egoisták. Ezek mindnyájan hamis képet alkotnak maguknak Istenről, a világról és önmagukról. Én, a mindenható Isten, a te tanítómestered akarok lenni. Igazodj az én beszédemhez, mert az én Igém igazság.” – Vagyis óvakodunk kell attól, hogy egy vonalba és azonos kategóriába kerüljenek a Krisztus páratlan, semmihez sem hasonlítható szenvedésével és halálával a „magyar nagypéntek”, a „magyar hiszekegy” és a „magyar Sion” szimbolikájának véraldozatai. Krisztus szenvedése csak vigasztalás lehet a szenvedők, a kereszthordozók és mártírok számára, de nem rokonsemény. Tudnunk kell, hogy történelmi nagyjaink hősiessége, vértanúsága, életünk elvállalt hátratélei csak egy igen kis részét jelentik a keresztnak, s a megváltás krisztusi művének másságához nem férhet kétség. Előttünk a töviskoronás és minden romláson győzelmet vett Krisztus megy, nekünk Őt kell követni.

b) *A gyűlöletes szavak hallatán* eszünkbe kell jusson a Heidelbergi Káté 5. kérdésének tanítása: „Természet szerint hajlandó vagyok Isten és felebarátom gyűlölésére” – De ha mi ebben a vonatkozásban engedelményeket teszünk, nem fogjuk felismerni, hogy keresztyén szempontból a faji harc és az osztályharc nagyon hasonló jelenségek s némák maradunk ott, ahol szólnunk kellene. Ezt a kísértést teológiai nyelven így fejezhetjük ki: a *iustitia civilis* olyan erős hangsúlyt kapott nálunk, hogy a *iustitia christiana* alig jutott szóhoz mellette vagy olykor egyenesen a *iustitia civilis* szolgálatába állítódott.³⁸ [sic! 1956. szeptember 12.!]

c) *„... az e világi események módfeletti felnagyításától csak a Biblia szándékának befogadása, az üdvtörténetbe való engedelmes illeszkedés menthet meg* – figyelmeztet Török István professzor. Ez bizonyíthatja azt a keresztyén józanságot, amely a Biblia korszerű magyarázatának előfeltétele s egyben gyümölcse is. Barth az exegetának ezt a beilleszkedését így fejezte ki: a már meghallott isteni kijelentésre emlékezve, s a Kijelentés reményteljes váradalmában kell teljes történelmi, filológiai apparátussal kutatni az Írást. Ez nem valami sajátos 'pneumatikus' írásmagyarázat, hanem egyszerűen a Biblia intencióját követő, egyedül tárgyilagos írásmagyarázat.³⁹ Ebben a tárgyilagos írásmagyarázatban a választott népnek vitathatatlanság történelmi és üdvtörténelmi prioritása van, a Római levél tanítása szerint pedig ennek a kiválasztó szeretetnek különleges kontinuitása nem semmisíthető meg.

d) *A nemzeti öntudat* józanságát akkor növeli a keresztyén hit, ha meglátatja, hogy a népiség az Isten iránti engedmesség helye, a történelmi valóság mezeje, ahol végbemeget a megszentelődés folyamata, és amely az örökévalóság szempontjából átmeneti állapot.⁴⁰ László Dezső erdélyi teológus szerint: „Minden nemzetnek szüksé-

ge van arra a centripetális erőre, amelyet a széthúzó nemzeti társadalmon belül az egyház jelent. A nemzetnek szüksége van arra, hogy a *történelmi lét* fölötti isteni világgal szerves kapcsolatba kerüljön, hogy tagjai az élet igazi forrásából, igazi fényéből és erőtartalékából, Krisztusból táplálkozzanak. Ezt az igényt csakis egyházjelleget minden körülmények között élesen kidomborító, a maga különvalóságát mindennél jobban féltő egyház tudja biztosítani.”⁴¹

e) *A magyar református egyháznak meg kell szabadulnia a túlpolitizáltságtól.* Ebben példát kell mutatnia a református igehirdetésnek.

Milyen lelkigondozói igehirdetési gondolatkörök adódhatnak?

„A teológia a szomorúság könnyei, a remény sóhajta-sa nélkül olyan teológia, amely az embert a maga fájdalomában és vágyaiban veszítette el, és vele együtt azt is, amit a saját eredeti témájának tart – Istent.” (Henning Luther)⁴²

a) *Rehabilitálni és komolyan venni az Apostoli Hitvallás első artikulusát, a Teremtő Isten művét.*⁴³ Igehirdetésünkben az uralkodás és hódítás helyett a sáfárság szemléletmódját a középpontba állítani. A bűn fogalmának kitágítása: bűn a természet pusztítása a rövid távú és gyors technikai és üzleti sikerek érdekében; bűn a közömböség, a struccpolitika: a Biblia ökológiai üzenete az, hogy Isten minden teremtményét szereti, az egész teremtettséget, a kozmoszt!

b) *Kozmikus krisztológia hangsúlyozása – szeretni azt a világot, amelyet Krisztus beleölelt a megváltás művébe.* Krisztus magához ölelte e világot („Úgy szerette Isten e világot...”), mi pedig, kései követői kilököjük a világot. Él közöttünk a kirekesztés lelkülete, az üdvegoizmus. Vannak irányzatok a keresztyénségben, amelyek világkerülők és világellenesek, sőt világtalanok... *Áthatni a világot – ez a feladat!*

c) *Tanítani a javak istenítésének veszélyeiről, amely a gazdagság, az uralkodni vágyás és az erőszak triászának kétségbeesítő aknamunkáját szüli.* (Bolond gazdag, Gazdag és Lázár példázata, Jakab levele). Az egyház e téren profétai szerepet kell vállaljon, hogy megnevezze az igazságtalan, bűnös struktúrákat, s leleplezze a hatalomkoncentrációt.

d) *Életszentség a megszentelő Lélek erőterében. A bibliai értékszempontok bátor képviselője és példaadó megélése a saját köreinkben.* Komolyan venni: ne igazodjatok e világhoz... (pl. a forgalomban lévő gyermekjátékok 70%-a, a reklámok és filmek 90%-a erőszakra, háborúzásra, vagy szükségtelen luxus életmódra és környezetszennyezésre tanít).

e) *A puritán ételszemlélet újra vállalása* (van, aki ezt új típusú aszketizmusnak mondja): tisztaság, szegénység, a nem haszon érdekeltségű feladatvállalás, lemondás, adósság elengedés, megbékélés, önkorlátozás, mértékletesség, megelégedettség. Érdekesen magyarázza Eugen Drewermann a Mk 1,13-at. Szerinte nem az a lényeges, hogy Jézus 40 napon át böjtölt a pusztában, hanem az, hogy csodálatos békességben és összhangban élt az anyagi világgal (vadállatokkal) és a mennyei világgal (angyalok szolgáltak neki). Ebben a textusban megjelenik az ökológiát is érvényesítő életmodell: nagyon egyszerű körülmények között (a pusztában), de kiegyensúlyozott összhangban lehet élni a földiekkel és az égiekkel.⁴⁴

f) *Teljes emberképet felkínálni*: Isten sokoldalúvá (több dimenzióssá) alkotta az embert, aki sokszor egyszíkú (egydimenziós) emberként jár e világban. „A mai ember nem ‘él’ a szó gazdag bibliai értelmében, hanem csupán ‘funkcionál’, a reá kiosztott funkciókat kivitelezi” (Farkas József).⁴⁵ Több az élet... Az egyház menedékvárossá lehet a perifériára szorult „egyszíkú” emberek számára.

g) *A totális életközösség célbavétele*. A ma emberének legfőbb ellensége a csupán töredékességében megélt élet. Darabjaira hullottak a tevékenységi körök. Odalett a közös funkció, a közös munka. Pilinszky János egysorosra azt mondja: „Az ágy közös, a párna nem”.

A totális életközösség igényét a gyülekezeti rétegek összességének a megcélzása tükrözi. Mindenkit elérni, akit csak lehet bevonni, aki csak van, afelé kínálattal lenni.

h) *Rámutatni az Isten hűségére, hogy az egymás iránti hűség újra szülje bennünk az ősbizalmat*, amely növeli az elfogadás készségét, és kiépíti az összetartozás és elszakíthatatlanság tudatát; a változatos formában és mindig hozzánk szabottan jövő, velünk vándorló Isten megtaníthat rácsodálkozni a mellénk szegődő életekre, akikért még az áldozatvállalás is elmegyünk, mert értük boldogan kapitulál bennünk az önzés.

i) *A krízishelyzetek a személyiségformálás kohóivá lehetnek*: Nincs problémák nélküli élet, hiszen a kösziklára épült ház példázata szerint a szelek vizek együttesének ellenerejében kell állva maradnia a háznak. Vagy ahogyan a Jakab levele utal rá, a megpróbált életből kiég a salakanyag, s nemesebbé, tisztábbá válik. Így a kiállt krízishelyzetek növelik hitünk állóképességét, ellenálló erejét. A személyiségformálás hatásos képe a krízis-sorozatot átélő József, aki az isteni átforgatás csodájáról azt mondja: amit ti gonoszoknak gondoltatok, Isten azt jóra fordította. „Pszichológiai törvényszerűség, hogy a konfliktusok a fejlődés hajtóerejévé válhatnak a jegyesek, a házaspár, a szülők és gyerekek között, csak jól kell élni velük.”⁴⁶ A keresztyén közösség kollektív formában is átéletheti ezt, ahogyan azt pl. az őskeresztyén gyülekezet martír-aktái ránk hagyták.

Ifj. Dr. Fekete Károly
a DRHE rektora

Jegyzetek:

- 1 W. Jens: *Die Kanzelrede – hohe Kunst der Manipulation*. In: *Manipulation in der Kirche?* Szerk.: Erhard Domay. Gütersloh 1977. 51-75.; W. Jens: *Von deutscher Rede*. München 1983. 24-53.
- 2 A Doktorok Kollégiuma Gyakorlati Teológiai Szekciójának 2003. évi munkarendje szerint e bevezető előadást követően külön előadások hangzottak el a részterületekről és az egyes homiletikai irányzatokról.
- 3 Zsengellér József: *Tudományos exegézis az igehirdető egyházban*. Az Út 2003/2. 57.
- 4 Zsengellér József: *Tudományos exegézis az igehirdető egyházban*. Az Út 2003/2. 60.
- 5 H. G. Gadamer: *Igazság és módszer*. Gondolat Kiadó Bp. 1984. 357.
- 6 W. Engemann: *Einführung in die Homiletik*. Tübingen-Basel. 2002. 20-33.
- 7 G. Theissen: *Zeichensprache des Glaubens*. Gütersloh. 1994. A művet dr. Boross Géza professzor ismertette: *Theologiai Szemle* 1997/5. 318-320.
- 8 G. Theissen: *Zeichensprache des Glaubens*. Gütersloh. 1994. 23.
- 9 A Talmud egyik mondását szokták mottóként idézni ezzel az irányzattal kapcsolatban: „Aki egy szöveget szó szerint lefordít, az hazudik.” M. Nicol: *Grundwissen*, 98.

- 10 G. Theissen: *Plaidoyer pour une relation...* ETR 75. 2000. 531-547.
- 11 Vö. U. Körtner: *Az ihletett olvasó*. Hermeneutikai Füzetek 19.
- 12 M. Nicol: *Esemény és kritika*. *Lelkipásztor* 2003/2. 46. M. Nicol ebben utal D. Marguerat: *L'exégèse biblique: éclatement ou renouveau?* c. tanulmányára.
- 13 U.o. 46.
- 14 M. Nicol: *Grundwissen Praktische Theologie*. Kohlhammer. Stuttgart-Berlin-Köln. 2000. 77.
- 15 Magyarul is megjelent: Umberto Eco: *Nyitott mű*. Európa Kiadó Bp. 1998. Fordította: Dobolán Katalin.
- 16 W. Engemann: *Einführung*, 316.
- 17 W. Engemann: *Einführung*, 324-325.
- 18 W. Engemann (szerk.): *Theologie der Predigt*. Leipzig 2001. 71-92.
- 19 W. Engemann: *Einführung*, 80.
- 20 W. Engemann: *Einführung*, 91.
- 21 M. Nicol: *Grundwissen*, 84.
- 22 M. Nicol: *PredigtKunst*. *Praktische Theologie* 2000/1.19-24.
- 23 In: *Theologie der Predigt*, 353-366.
- 24 In: *Theologie der Predigt*, 356-358.
- 25 Idézi: M. Nicol: *Esemény és kritika*. *Lelkipásztor* 2003/2. 47.
- 26 Idézi: Boross G.: *A gyakorlati teológia fő problémái az ezredfordulón*. *ThSz* 1998/4. 210.
- 27 A 12 témakör: 1. Miért ünnepeünk istentiszteletet? 2. Mit ünnepeünk az istentiszteleten? 3. Ki ünnepli az istentiszteletet? 4. Az istentisztelet formái 5. Az istentisztelet alapelemei 6. A prédikáció 7. Úrvacsora 8. Az istentisztelet nyelvezete 9. Szívvel, szájjal és kezekkel 10. Az istentisztelet a közösség kifejeződése 11. Gyűjtés és küldés 12. Az Isten Országára való irányultság.
- 28 W. Engemann: *Einführung*, 414.
- 29 W. Engemann: *Einführung*, 420-421.
- 30 M. Nicol: *Grundwissen*, 90.
- 31 M. Nicol: *Grundwissen*, 216.
- 32 Ifj. Fabiny Tibor: *Bacon és Donne*. Esszé vagy meditáció. Diakónia. 1983/1. 57.
- 33 J. Moltmann: *Új életstílus*, 35. Kálvin Kiadó. Bp. 1997.
- 34 Fekete György: *Székfoglaló*. Kráter Műhely Egyesület. Bp. 1992. 183.
- 35 Makkai Sándor: *A nagy személyiségek nevelői jelentősége*. Különlenyomat az „Athenaeum” 1913. évfolyamából.
- 36 Idézi: Michael Meyer-Blanck: *Új gyakorlati teológiai vázlatok*. *Lelkipásztor* 2000/252.
- 37 W. Engemann: *Einführung*, 382-397.
- 38 TtREL I. 8. d. 51. – Török István: „Tájékoztató feleletek a Holland Református Zsinati küldöttség kérdéseire” című feljegyzés, amely a holland zsinati küldöttség és a debreceni teológiai tanári kar 1956. szeptember 12-i megbeszéléséről maradt fenn.
- 39 Török István: *A megértett Ige*. Év nélkül. Kézirata: TtREL I. 8. d. 51.
- 40 A népiség teológiájához ld. K. Barth: *Kirchliche Dogmatik III/4*. (1951) 323-334.
- 41 László Dezső: *Nép, nemzet, lelkipásztor*. Két előadás. Debrecen. 1942. *Igazság és Élet* Füzetek 28. 14.
- 42 Idézi: M. Nicol: *Esemény és kritika*. *Lelkipásztor* 2003/2. 43.
- 43 Vö. néhány közelmúltban megjelent teológiai munkával: J. Moltmann: *Gott in der Schöpfung*. 1985. – kozmológiai teocentrizmusról beszél; a római katolikus Alfons Auer: *Umweltethik*. 1984. – humanisztikus teremtéshitről tanít; az evangélikus Christian Link: *Schöpfung*. 1991. – kifejti az önkorlátozás etikáját.
- 44 *Theologiai Szemle* 1993/5. 272-273.
- 45 *Theologiai Szemle* 1993/5. 272.
- 46 Kopp Mária – Skrabski Árpád: *Alkalmazott magatartástudomány*. Hét szabad művészet könyvtára. Corvinus Kiadó. Zsámbék. 1995. 169.

A református teológia hozzájárulása a tudomány és teológia párbeszédéhez*

A felvilágosodás korszakát követően, különösen is Laplace-nak az *Égi mechanika* címmel írt több kötetes műve kapcsán a természettudományok és a keresztyén teológia párbeszéde szinte megszakadt. Napóleon is elolvasta Laplace művét és azt a megjegyzést tette, hogy nem találta benne a Jóisten nevét. Laplace erre ezt válaszolta: „Felség! Erre a hipotézisre nem volt szükségem!”¹ Ettől kezdve Európában szinte nem volt téma a keresztyén teológia és a természettudományok kapcsolata. Sok tudós választotta a keresztyénséggel szembeni semlegességet. Voltak viszont nagyon buzgó keresztyén életet élő tudósok, mint például Michael Faraday vagy James Clerk Maxwell. A tudósok hittel szembeni elég általánosan semleges magatartása tulajdonképpen eltartott egészen a 20. század közepéig. Nagyon feltűnő volt azonban, hogy maga Einstein nem mutatott közömbös magatartást. Mindig szerette föltenni a *miért* kérdést a világmindenség szerkezetére vonatkozóan, és azt is gyakran kinyilvánította, hogy a természet titkainak legbelsejét lenyűgözőnek találja. A természet rendje mögött szüntelenül a Teremtőt érezte.² Max Planck is utalt arra, hogy a természeti törvények a működésükhöz az erőt valamilyen külső hatalomtól nyerték.³ Egyszer olvastam arról, hogy Werner Heisenberg pedig presbiteri tisztséget töltött be gyülekezetében. De voltak még mások is, akik hitük megvallásával hozzájárultak ahhoz, hogy újból napvilágra kerüljön a keresztyén hit és a természettudományos gondolkodás kapcsolata. Az 1960-as és 1970-es években az volt a kérdés, vajon hol, vagy melyik tudósnál kell keresni ennek a kapcsolatnak a kezdetét. Jónéhányan az említett Maxwell-re (1831-1879) gondoltak, aki egy mély hitű, skót református ember volt. Minden élethelyzetében határozottan megvallotta hitét. Az ő keresztyénsége a bibliai tanításon alapuló gyakorlat volt, nem pedig valamilyen filozófiai irány követése.⁴ Én meg vagyok győződve arról, hogy ő volt az, akinél – a gondolkodásmódon és tetteken felül – elviekben is újból összekapcsolódva láthatjuk a keresztyén hitet és a teremtett mindenségről való tudást. Maxwell az 1860-as és 1870-es években a világ legnagyobb természettudósának számított. Volt olyan tudóstársa, aki barátilag óvta is őt, hogy ne ártsa magát misztikus dolgokba. Ő azonban nem tett mást, mint református módon a bibliai tanítást követte természetszemléletében és egyéni életében egyaránt. 40 olyan bibliai helyet találtam, amelyet ő magyarázott, vagy munkáiban hivatkozott rá. Szemléletét ezek alapvetően meghatározták.

Érdekes módon, Maxwell után száz évvel, a 20. század 60-as és 70-es éveiben egyre többen tűntek föl mind a természettudósok, mind a teológusok körében olyanok, akik szorgalmazták a teológia és a természettudományok viszonyának újbóli megvizsgálását. Számos cikk jelent meg erről a témáról neves emberek tollából. Mindehhez szellemi háttérként ott volt Teilhard de Chardin, North Whitehead vagy Michael Polanyi tudományelméleti munkássága, amely akarva-akaratlanul azt sugallta, hogy

ezt a témát napirendre kell tűzni. A gondolatot hamarosan tettek követték. Mi lett ennek az eredménye? Hogyan valósult meg e vágy? Kétféleképpen. – Amerikában elsősorban kutatóintézetek jöttek létre azzal a céllal, hogy vizsgálják a tudomány és teológia kapcsolatát, természetesen biztosítva hozzá az anyagi háttérrel is. Csak négy ilyen neves intézetet említenék, amelyeket az 1980-as években alapítottak. (1) Center of Theological Inquiry, Princeton, New Jersey-ben, a Princetoni Egyetem és a Princetoni Teológia szellemi környezetében, (2) Zygon Center for Religion and Science, amelynek a Lutheran School of Theology at Chicago ad otthont, (3) Center for Theology and Natural Sciences, Berkeley Egyetemen, California-ban és a (4) Pascal Centre Ancaster, Ontario, Kanadában, a Redeemer College-on belül. Tapasztalatom szerint többnyire teológusok vettek részt a fölkinált kutatómunkában. Az említett intézmények protestáns alapításúak, de mind ökumenikus nyitottsággal működnek, s valamilyen módon kapcsolódnak neves teológiai intézményekhez. Ezzel párhuzamosan létrejött egy lazább szövetségű tudós társaság is, szintén ökumenikus szemlélettel és gyakorlattal, amely átfogta és átfogja az egész Egyesült Államokat. Neve: American Scientific Affiliation. Ők adják ki a *Perspective on Science and Theology* igen rangos folyóiratot, amelynek címlapja ezt hirdeti: „A bölcsesség kezdete az Úrnak félelme!” (Péld 9,10a) E Társaság évente regionális tudományos üléseket tart. Főként természettudósokból és filozófusokból, kisebb részben teológusokból áll.

Európában másként alakult a helyzet. Itt nem tudtak nagylelkű adakozókra lelni. Mondhatnánk őszintén, hogy itt nem adódott egy áldozatkész John Marks Templon, aki egyébként szintén református, egészen pontosan amerikai presbiteriánus héterű. Ő alapította a Templon-díjat. Szívügyének tekintette és tekinti mindmáig a tudomány és teológia, valamint a tudomány és a vallások egymást segítő törekvését. Erre nagyon sokat áldozott és áldoz ma is. Európának azonban nem volt ilyen bőkezű mecénása. Ennek ellenére itt is létrejöttek kisebb hatósugarú, főként nemzeti társaságok vagy intézetek a természettudományok, a filozófia és a keresztyén gondolkodás kapcsolatának vizsgálatára, ezek azonban többnyire valamilyen egyetemhez vagy egyházi szervezethez kötődtek. Céljukat és lehetőségeiket is ez a kötődés határozta meg. A sok közül csupán néhányat említenék meg mint példát. Ilyen a Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, Polanyi Society in England, Society of Ordained Scientists in Liverpool, Techniek, Beroep, Geloof in Delft, Karl Heim Gesellschaft in Regensburg. A többire is jellemző módon, ez utóbbi így fogalmazta meg célját: „a biblikus keresztyén szemléletet képviselni a tudományos-technikai világban”.⁵ Európában tehát mozaikszerűen alakultak ki ilyen helyi centrumok. Ezért az európai keresztyén természettudósok és teológusok összefogásával 1988-ban létrejött egy igen erőteljes tudományos társaság, a European Society for the Study of Science and Theology, a nevezetes ESS-SAT. (Első ülését 1986-ban tartotta, s két év múlva alakult bejegyzett Társasággá.) Legfőbb anyagi támogatója ennek is a Templon Alapítvány, de mind a Vatikán,

* Előadésként elhangzott német és magyar református teológusok tanácskozásán, Emdenben, 2003. október 23-26-án.

mind pedig az Egyházak Világtanácsa támogatta a létrejöttét. Genf-ben van bejegyezve az Egyházak Világtanácsa segítségével. E Társaság két évente tartja tudományos üléseit, melynek főtémája mindig a világot érintő legidősebb kérdés a tudományok és teológia kapcsolatán belül. Annak ellenére, hogy európai társaságról van szó, minden földrészről vannak tagjai, még az arab és zsidó tudósok közül is vannak az üléseken rendszeresen részt vevők és előadók. Jól működik, színvonala elismert, tekintélyes tudományos közösség. (A nagygyűléseinek színhelyei: Loccum, Enschede, Genf, Róma, Freising, Krakó, Durham, Lyon, Nijmegen, a következő Barcelonában lesz 2004-ben.) E tudományos törekvésnek és célnak nálunk, Magyarországon is komoly támogatói voltak és vannak. Azonban hamar kiderült, hogy a mi szakembereink anyagi okok miatt nem tudnak részt venni az európai Társaság ülésein. Ezért néhány barátommal úgy döntöttünk, hogy hazánkban is megvalósítjuk az ESSAT célkitűzéseit és ennek érdekében létrehozunk egy kis tudományos intézetet, valamint két évente mi is megrendezzük a természettudósok és teológusok országos találkozóját. Így jött létre a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen a Hatvani István Teológiai Kutatóközpont 1993-ban. A kis tudományos kutatóintézet indításához e tanulmány készítője ajándékozott kb. 400 könyvet, amelyek a tudomány és teológia viszonyával kapcsolatosak. A tudományos üléseket is megszerveztük, szám szerint eddig hatot, s immár a Tudomány és Teológia Konferencia Magyarországon híressé, elismertté vált és Debrecenhez kötődik. A kutatóintézet vonzásában mintegy 200 főt számláló baráti társaság alakult ki, valamennyien tudósok. A legutóbbi tudományos ülésünkön mintegy 130-an voltak jelen s az eddigi konferenciákon összesen 48 előadás hangzott el, amelyek közül 16-ot akadémikus professzorok tartottak. A baráti kör tevékenységét ökumenikus nyitottság jellemzi. Sőt, olyan professzorok is buzgó támogatói az ügynek, akik korábban most is azok. Azt tapasztaljuk, hogy nagyon komoly az érdeklődés a természettudományok és teológia kapcsolata iránt. Ehhez szívesen adunk segítséget a kutatóintézetünk könyvtárával, valamint a természettudósok és teológusok két évenkénti találkozásának megszervezésével, mert ezzel az ESSAT szolgálatát segítjük regionálisan.

Van tehát egy ügy, a természettudományok és a keresztény teológia kapcsolatának vizsgálata, amely mindenütt a világon ökumenikus munka-közösségekben történik. A felsoroltakon kívül számos más társaság, intézmény jött létre, mely mutatja a téma iránti komoly érdeklődést. Külön ki kell emelnünk a Vatikáni Observatóriumot, amely nem új keletű intézmény, de működésével egyedülálló kutatói feladatokat végez és az ESSAT munkáját is hathatósan segíti. – Mármint arról szeretnék szólni, milyen mértékben, vagy mivel járultak hozzá a reformátusok ehhez a tudományos fázadozáshoz, mondhatni mozgalomhoz. Ezt nyilvánvalóan akkor fogjuk jobban érteni és helyesen becsülni, ha megnézzük más felekezetek hozzájárulását is, illetve helyzetünket összehasonlítjuk az övékkel. Pontosabban szólva, megvizsgáljuk azt, hogy az egyes felekezetek vagy a felekezetek tudósai miként közelítenek a tudomány és teológia kérdéséhez. Nagy általánosságban szólva, a mérvadó tudósok négy nagyobb egyház közösségeiből kerültek ki: római katolikusok, anglikánok, evangélikusok és reformátusok.

Az ortodoxok is részt vesznek ebben a fázadozásban, s néhány teológus mellett jobbra mély hitű természettudósok képviselik a keleti kereszténységet, de nem sikerült eddig alaposan megismernem álláspontjukat. Megnyilatkozásaik alapján törekvésüket sokra kell becsülnünk. A teljesség igénye nélkül inkább az említett négy felekezet szemléletét próbálom bemutatni és kiemelni mindazokat a pozitívumokat, amelyek a dialógust segítik, meghatározzák, és ugyanakkor fölhívják a figyelmet a hitben való szabad vizsgálódásra.

A római katolikus álláspont megismerését megkönnyíti az a tény, hogy II. János Pál pápa 1999-ben a *Fides et Ratio* enciklikájában összefoglalta mindazokat az elveket és tényeket, amelyek jellemzik a római egyház álláspontját. Mindenek előtt kiemeli a *ratio*, az ész rendkívüli szerepét az emberi megismerésben és gondolkodásban. Ez az ész szükséges eszköz mindazokhoz az ismeretekhez, amelyekre az ember hit által tesz szert. Az evangélium igazságát is az ész segítségével fogja föl a hívó ember. De az ész számára a legmagasabb rendű gondolkodás a filozófiában testesül meg. Ugyanis, ha az antropológiát, a logikát, a természettudományokat, a történelmet, a nyelvészetet nézzük, mind a kultúrát szolgálja, mert nagyon szép gyümölcsöket termettek a megismerés különböző területein. Az ezek által létrehozott bonyolult gondolatrendszerek azonban inkább az emberre mint szubjektumra irányulnak, de az ember ennél többre képes, méghozzá arra is, hogy „egy öt meghaladó igazsághoz eljusson”. (5. pont) Ezt pedig a filozófia révén tudja megtenni, amelynek az a feladata, hogy az embereket rávezesse az igazságra. Pál apostol Római levelének 1. fejezete 20. verse alapján az enciklika arra a következtetésre jut, hogy az embernek tényleg van metafizikai képessége, amely abban nyilvánul meg, hogy az ész „túlszárnyalja természetes határait” és rá tud mutatni minden létező eredetére vagy létének okára. (22. pont) Ezért az egyház csak azt a filozófiát támogatja, amely a keresztény hitismeretek felé mutat. Vannak ugyanis a tudományos kutatásból származó igazságok, de más szintre tartoznak a filozófiai igazságok, és ismét másak a vallási igazságok. Az marad a kérdés, hogy milyen kapcsolat van a filozófiai-vallási igazságok és a Jézus Krisztusban kinyilatkoztatott igazság között. (30. pont.) A Krisztusban kijelentett igazság nem áll ellentétben a filozófiai igazsággal. Sőt, e megismerés két foka vezet el a teljes igazságra. Ezt szolgálta a Doctor Angelicus, Aquinói Tamás filozófija is, amely leginkább alkalmas arra, hogy a hit igazságát és a filozófia igazságát összekapcsolja. (48. pont) A római egyház Tanítóhivatala éppen azt a filozófiát védi minden más filozófiával szemben, amely ezt a harmóniát megzavarja. Mivel a filozófiára ilyen nagy hangsúly esik, a dolog természetéből következik, hogy az enciklika megerősíti: a Szentírás mellett a Szent Hagymányt is Isten igéjének tekinti. (55. pont) A filozófia végső célja az élet értelmének keresése. A természettudományoktól is az várható el, hogy munkálkodásával ezt szolgálja. (106. pont) Végül is az enciklika levonja a következtetést, „egyedül a filozófia tudományában találunk megértést és lehetőséget a dialógusra azokkal, akik nem osztják velünk a hitet.” (104. pont) A természettudósokhoz szólva a pápa megállapítja, hogy „az igazság keresése soha nem ér véget, akkor sem, ha a világ vagy az ember egy jól körülhatárolt részére vonatkozik is; mert kutatása mindig arrafelé viszi, ami a kutatott tárgy fölött

áll, tudniillik olyan kérdések felé, melyek megnyitják a Misztériumhoz vezető utat.”(106. pont) Végül a pápa a filozófiát Szűz Mária szerepéhez hasonlítja, minthogy a filozófia is elfogadja „a megszólítást, amely az evangéliumok igazságából hangzik felé”.(108. pont)⁶

A protestáns felekezetek teológusai más szemlélettel közelítik a tudomány és teológia kapcsolatát. Egységesen megfogalmazott álláspontot nem alakítottak ki, hanem a szabad vizsgálódás reformatori szellemét érvényesítik ezen a téren is. Vegyünk sorra néhány jellegzetes és mérvadó tudóst, hogyan látják ezt a kérdést. – Az anglikán teológus-gondolkodók, mint pl. Arthur Peacocke, John Polkinghorne vagy John C. Puddefoot előbb azt vizsgálják meg, mire irányul a tudomány tevékenysége és mire irányul a teológia feladata. Mindhárman a valóság leírására törekcsenek, de törekvésük közben komoly nehézségekbe ütköznek. Ha ugyanis a természet valóságára gondolunk, nincsenek világos fogalmaink sok-sok összefüggés leírására. Ilyenek pl. atomi részecskék. A teológia is így van a fogalmaival, amikor a maga hitismeretét akarja kifejezni. Ezért mindkettő metaforák használatára van utalva, s ez okozza a gondot, mert ez a külső megítélő számára dilemmát jelent. A nyelvi kifejező eszközök nem elegendőek a vizsgált valóság leírására egyik területen sem. Következésképpen külön területet jelent számukra az, amit a természettudományok kutatnak, külön területre utalják a teológiát. Így aztán nem az történik, hogy a tudomány és teológia együtt vizsgálják a valóságot, hanem sokaknak az erőfeszítése csupán a két terület viszonyának tisztázására korlátozódik. Peacocke, aki teológus és fiziko-bio-kémikus, ennek a tudományos kérdésnek a feloldására ajánlja a *kritikai-realista* álláspontot, vagy szemléletet. Ez egy modell, amely megszünteti az éles szembenállást azzal, hogy mind a természettudomány, mind pedig a teológia a valóságot tárja föl, minek következtében kifejezőeszközeiket össze lehet egyeztetni, közelebb lehet hozni egymáshoz. Ezt Peacocke úgy érti, hogy mindkét terület által föltárt igazságot a valóság határozza meg, illetve a valóság felől kell megközelíteni. Nevezhető ez programnak is, amelynek az a célja, hogy a tudomány és a teológia egymást segítsék. Ha mindkét terület elfogadja ezt a kritikai-realista programot, akkor elfogadta azt is, hogy a kifejező rendszerük, nyelvezetük, modelljeik változtathatók mindig annak érdekében, hogy tényleg a valóság leírására irányuljanak.⁷ Igen jó példa erre Polkinghorne személye, aki előbb fizikus volt, majd pedig teológus lett, és később minden erőfeszítését arra irányította, hogy a természetről szerzett tudása segítségével közelebb hozza az emberhez Isten titkait, amelyeket a Szentírásban találunk. Ennek mestere lett ő. Inkább a fizika felől közelíti meg, illetve értelmezi a teológiai kérdéseket, s ily módon nagyon sok fogalom, témakör tisztázásához járult hozzá.⁸ Puddefoot, aki teológus is és matematikus is egyszerre, azt mondja, hogy Istennek az ígéje a világba beépített információ. Ezt az isteni üzenetet kell helyesen értenünk. Végül is ebben a rendszerben az emberi erőfeszítés, a tudomány, s annak eredményei vagy annak nyelvezete, szemlélete mintegy eszközül szolgál a teológia számára a hitismeretek kifejezésében, föltárásában.

A lutheri teológia képviselői szintén úgy látják, hogy valamiképpen két külön területre szakadt a tudomány és teológia, holott mindkettő Isten művét akarja bemutatni. Egyik vezető teológusuk, Wolfhart Pannenberg rendki-

vüli erőfeszítéseket tett annak érdekében, hogy a két területet valamiképpen együtt lehessen szemlélni. Ha jól értjük a szándékát, ő nem a két területet összekötő modellben vagy programban gondolkodik, hanem olyan, mindent átfogó összefüggésben, amely belső tulajdonságánál fogva lehetővé teszi a teológia és a természettudományok koordinált szemlélését. Ilyen átfogó gondolat nála a *'természet teológiája'*, amely a történetiségre épít, vagy a *kontingencia* egyetemes gondolata, vagy éppen a fizikusok által kidolgozott *térelmélet* alkalmazása a teológiában. De ilyen az *Isten szeretetének és a természetnek az összekapcsolása* is, mert maga a világ léte és annak fenntartása, megőrzése, működése Isten szeretetére utal, sőt azzal azonos. Ezek nem könnyen érthető dolgok, de Pannenberg bátor lépéseket tett ezen a téren. Ő nem hasonlatokkal, nem metaforákkal dolgozik, azaz nem azt mondja, hogy a Lélek olyan mint az erőtér, hanem egyenesen azt, hogy maga a Lélek erőtér.⁹ Más oldalról közelíti a teológia és a tudomány viszonyát Ted Peters, vagy Ian Barbour, akik a *'konszonzancia'* elvét, azaz az összhangot, egybecsengést hangsúlyozzák a tudományos igazság és a teológiai igazság között.¹⁰ Úgy fogják föl a két területet, mint „partner”-tudományokat. Ezt kétségbevonhatatlan tények igazolják. Ugyancsak érdekesen közelíti meg Niels Henrik Gregersen dán teológus Isten teremtő munkáját. Ő úgy gondolja, hogy a 'teremtő Logos' bele van építve a mindenségbe a matematikai rend által, ennek következtében egy olyan új teológiára van szükség, amely Isten folyamatos teremtői munkáját is leírja. Ez a beépítettség magyarázza a természet önszerveződését.¹¹ Említhetnénk még ragyogó neveket a lutheri teológia képviselői közül, mint például Philip Hefner, Antje Jackelén, Eric Weislogel és mások, akik szintén mérvadó gondolatokkal gazdagították a dialógust. Munkásságukat a szakirodalom őrzi.

Már az 1970-es és 1980-as években fölfigyeltem arra, hogy a református háttérű teológusok igen jelentős számban és nagy erővel vettek részt a tudomány és teológia viszonyának újraértékelésében. James I. McCord erőfeszítése és fáradozása révén jött létre a Center of Theological Inquiry Princetonban. Ehhez a szellemi, tudományos háttér Thomas F. Torrance biztosította. Torrance-nak számos tanítványa lett Amerikában, Ázsiában és Európában, s ezek nem „másolatok” lettek, hanem maguk is alkotó módon járultak hozzá a dialógushoz. Christopher Kaiser, Carver Yu, Iain Paul, James Loder, Jim Neidhardt neve jelzi ezt a rangos sort. E tanulmány készítője is a közvetlen tanítványai közé tartozik. – Torrance abból indul ki, hogy az emberi értelem csak olyan ismereteket tud földolgozni, amely objektív valóságra épül. Mind a fizikailag látható, tapasztalható világ, mind pedig Isten kijelentése ontológiailag objektív valóság. Ez másképpen azt jelenti, hogy mind a teremtett mindenség, mind pedig az Isten kijelentése, amely a Szentírásban van előttünk, olyan tények, illetve olyan információkat hordoznak, amelyek a valóságra vonatkoznak: az előbbi a természetre, az utóbbi Isten létére és munkájára ebben a világban. Ezért Torrance szerint a teológia határozottan pozitív tudomány, őt pedig úgy tartják számon, mint aki a modern teológiában a *realizmust* képviseli. Ebben párhuzam húzható közte és a nagy természettudósok egy jelentős csoportja között. A Maxwell, Einstein, Schrödinger nevével fémjelzett ún. 'realista' csoportra gondolunk, akik a Heisenberg-Bohr

féle Koppenhágai Iskola nézetével szemben más álláspontot képviseltek. Einstein csoportjának az volt a véleménye, hogy bármilyen ismeret szerzünk is a természetéről, az annak objektív, tehát tőlünk független valóságára utal. A Koppenhágai Iskola képviselői viszont a határozatlansági reláció miatt e megismerést szubjektív elemektől tették függővé. – Hadd emlékezsek itt meg egy gondolattal róla és hadd fejezzem ki tiszteletemet a közelmúltban, 2003. szeptember 9-én elhunyt magyar származású Teller Ede iránt!, akivel személyesen is találkozhattam. Kérdésemre 1996-ban elmondta, hogy ő a Koppenhágai Iskola véleményével ért egyet!¹² Tehát ez a kérdés még a legnagyobb tudósok körében sem dőlt el. Peter Hodgson, mélyen hívő római katolikus angol természettudós viszont a realisták álláspontján van,¹³ sokan mások pedig azt mondják, hogy a tények alapján bizony a koppenhágaiak álláspontja is elfogadható igaznak. Torrance mindenestre realista. „*Ostobaság szembeállítani a hitet és az észet, mert a hit minden ismeret integráns része, s egyben megcáfolhatatlan és bizonyíthatatlan. Ezért az igazi objektivitás sohasem a valóságtól elszakított feltételezésben van, hanem a valósággal való szoros összekapcsolódásban. Ezen belül az igazi objektivitás szuverén, és ezért a róla alkotott képzeletünk viszonylagosak és mindig felülvizsgálandók.*”¹⁴ Tehát Torrance előre bocsátja, hogy mind a természettudomány, mind pedig a keresztyén hittudomány a valósághoz kötődő, felfogható dolgokkal foglalkozik, azaz, legyenek azok természeti dolgok vagy isteni dolgok, számunkra föltárják magukat. Ezt a tényt mint pozitívumot veszi észre és hangsúlyozza Karl Barth gondolkodásában is.¹⁵ Elfogadhatjuk mi is azzal a megjegyzéssel, hogy soha nem tudjuk, milyen mértékig tarthatjuk igaznak mindazt, amit a tapasztalás és a gondolkodás révén megállapítottunk a dolgokról. Torrance úgy gondolja, hogy a megismeréskor a tények a tiszta valóságot tárják elének mind a tudományban, mind pedig a teológiában. Ezt írja: „*Az igazság felfogása magába zárja a dolgok valóságos létét és a dolgok olyatén való meglátását, amilyenek azok valóságban. A létről szóló igazságnak magán kell hordoznia a saját fényét, saját megbízhatóságát, kényszerítve bennünket a valóságának hatalma által annak megerősítésére és elismerésére, ami az valójában.*”¹⁶ Torrance bármilyen messze is megy el a valóság értelmezésében, végül is minden dolognak a végső alapját a megtestesült Logos-ban, Jézus Krisztusban látja. Ez mindig visszavezeti őt a Szentíráshoz, még pontosabban: emlékezteti őt arra, honnan kell kiindulni, és én ebben látom az ő legértékesebb hozzájárulását a tudomány és teológia dialógusához. Ez a biblikus látás az ő legfőbb erénye. Ugyanezt tapasztalhatjuk Christopher Kaiser esetében is, aki fizikus is és teológus is, s aki a teremtés kérdését úgy tárgyalja, hogy értelmezi azt a természettudomány felől, de értelmét mindig Krisztus inkarnációjában tudja megragadni.¹⁷ Volt lehetőségem megismerni Michael Welkernek szintén a teremtésről írt művét, amely ugyanígy mélyen biblikus alapokon állva mutatja be Isten alkotását, de azt is világosan észrevehettem, hogy ő sohasem az emberi lehetőségekből kiindulva értelmezi a teológia és a természettudomány párbeszédét, hanem mindig Isten kijelentése felől.¹⁸ Pontosan ez az a biblikus szemlélet, amely jellemzi a református háttérű gondolkodókat a tudomány és teológia viszonyának megítélésében. És ez igaz még más református gondolkodókra is,

mint például Wenzel van Huyssteen és Robert Russel, valamint Bolyki János és Végh László, a magyarokat is megemlítvé.

Nekem is megadatott az az ajándék, hogy matematikából és fizikából diplomát szerezhettem, majd pedig teológiát tanultam, amit Tom Torrance-nál folytattam. Így az egész kérdéskört mindkét szemszögből, azaz, mind a természettudomány, mind pedig a teológia felől próbálom értelmezni intellektuális becsületességgel. Én magam is biblikusan szemlélem a tudomány és teológia kapcsolatát, de bizonyos mértékig másképpen nézem ugyanazt. Ha mint matematikus és fizikus tekintem ezt a kérdést, mindenképp előt az állapíthatom meg, hogy a teremtett mindenséghez nemcsak a téri-idői-anyagi világ tartozik hozzá, hanem az emberi értelem is a maga teljességében. Az emberi értelmet én nem olyan adománynak tartom, amely által képesek lennénk megmagyarázni Istennek a teremtői tettet, vagy valamilyen harmóniát, konszonanciát létesíteni az emberi gondolkodás és az isteni kijelentés között. Ami isteni, azt az ember önjelentésével teljességgel föl nem foghatja. Legfeljebb csak közelebb és közelebb mehet hozzá, de az „Isten gondolatait” nem tudjuk megmagyarázni, mint ahogy azt Newton esetében is sokan hitték. Abban sem hiszek, hogy az ember önmagától vagy önmaga erejénél fogva lenne képes önmagán túlra mutatni, önmagát túlhaladni, transzcendálni. Értelmünk ugyanis is immanens. Azaz, a teológus énem ekként mondatja velem: az emberi értelem a teremtett valósággal identikus, kijelentett Ige pedig Istennel.¹⁹ Ezért abban hiszek, hogy Isten úgy teremtette a mindenséget, hogy azt az értelemmel kutathassam, fölfoghassam, magyarázhatom, ugyanakkor pedig az értelmem számára is megnyitotta a lehetőséget az ő kijelentett Igéjének felfogására a hitben. Az előbbi velem született adottság, az utóbbi nem az én eleve meglévő, teremtettségi tulajdonságom vagy birtokom, hanem kimondottan Isten ajándéka hozzám kegyelméből. De a dolog illetően való fölfogásával én korántsem választom szét azt az értelmet, amely a természetet kutatja és azt, amely az Isten kijelentését vizsgálja. Egy és ugyanarról az ajándékról van szó, mindkettő fölött csak Istennek van hatalma. Éppen ezért mint ajándékot mégsem egyenlőképpen birtokolja minden ember. Csak Isten tehet képessé arra, hogy a teremtett mivoltomból adódó képességemen felül még az ő kijelentett titkait is megismerhessem egy bizonyos határig. A hitre jutott ember képességének ez a kettőssége, vagy kettős lehetősége bár megkülönböztethető, de egymástól el nem választható. Ezért nemhogy ellentét nincs a kettő között, hanem igenis egymást feltételező, egymást gazdagító, egymást kiegészítő ajándékról van szó. Az ember megmarad embernek, teremtésének még a megajándékozottságában is, mert az értelmemmel sem érhetem el a teremtett valóság végső ismeretét, s ugyanígy a hitben való ajándékkal sem érhetem el Isten megismerésének teljességét. Az is biztos, hogy mind a természet, mind pedig a kijelentés megismerési lehetőséget kínál, mert Isten tettéről, bölcs cselekvéséről van szó mindkettőben. Az értelem mindig igazságokat keres, hiszen ezzel a szándékkal, akarattal, tulajdonsággal van felruházva, s ez benne foglaltatik abban, hogy az embert Isten élő lélekkel teremtette. A valóságot azonban soha nem éri el, hanem relatív igazságokat állapít meg oly módon, hogy mindig előbbre jut az igazság ösvényén. Így van jól! Ezért én egy kissé másképpen fogom föl az értelem és a természet viszonyát, mint

Thomas F. Torrance tanítómesterem, mert szerintem a valóság nem kényszeríti az embert a megismerésre, hanem segíti. Mert a valóság ilyen! Ha az ember ezt elfogadja a hitben, akkor valóban igaz lesz, hogy a „bölcse-ség kezdete az Úrnak félelme”! (Péld 9,10) Én tehát nem elméletet próbálok alkotni abból a célból, hogy megmagyarázzam, milyen kapcsolat van az egzakt tudományok és teológia között, hanem elfogadom azt, hogy Isten a Jézus Krisztusban volt, s ezzel az önmagáról szóló kijelentést Isten teljessé tette, segítve az embert az istenismeretben. Ugyanakkor azt is vallom: az embert megajándékozta olyan lehetőséggel, hogy megismerje mind önmagát és a körülötte lévő világot, mind pedig az ő teremtő, gondviselő és megváltó Istenét. Ez mint hitbeli tény nyújt számomra egyfajta *szemléletet*, amelyet nevezhetnénk *realista szemléletnek* is vagy *biblikus szemléletnek* is, amely kiindulásul szolgál a természettudományok és a teológia kapcsolatának értelmezéséhez. Ezt a lehetőséget tehát Isten ajándékként birtokolja az ember kegyelemből.

Én nem akarom összemenni a különböző tudományokat, de szeretném mindenkinek a figyelmét fölhívni arra, hogy Isten teremtett világa mint egész, azaz a természet nem ismer külön fizikát, kémiát, biológiát vagy földrajzot, sőt még az emberi értelem is ehhez a mindenséghez tartozik és a gondolkodás törvényei szintén kongruensek a természet törvényeivel, még ha matematikáról is van szó. A teremtett mindenség egységesen összefüggő egész.²⁰ Ezeknek a tudományterületeknek a tárgya tehát a teremtett világ, illetve annak egy része. Magának a filozófiának is a tárgya – az én látásom szerint – a teremtett mindenség mint egész, és a filozófia ebben a mindenségben a legáltalánosabb törvényeket keresi, közelebről azt, amit ez a mindenség örök és időtlen tulajdonságként hordoz. De akár a természeti törvényeket nézzük, akár a filozófia által föltárt öröknek és időtlennek vélt összefüggéseket, a valósághoz képest mindegyiket az immansens értelem relatív igazságának vagy eredményének tudom tekinteni. Valamennyi tudományban és a filozófiában az ember mindig fölötté van a tárgynak. Más azonban a helyzet a teológiában, illetve a hittel megajándékozott emberi értelem törekvésében. Kutatja ugyanis Isten kijelentésének titkát, miközben tudatában van annak, hogy minden más tudományos tevékenységgel szemben itt a tárgy őfölötté van. Mindebből pedig az következik, hogy *ha Isten kijelentése felől közelítem bármelyik tudomány világát, annak belső természetét, gondolkodásmódját, akkor csak addig jutok el, hogy a hitben gondolkodó ember számára az isteni kijelentés ad egyfajta szemléletet a világról, amely segíthet elmélyedni az adott tudományterületen, s ugyanakkor pedig ezeknek a tudományoknak az eredményei eszközként használhatók Isten titkának értelmi fölfogásában, elmélyítésében.* Nagyon jó példa erre az első néhány évszázad szellemi csatája. Még javában élt és virágzott a görög tudomány, s ebben a kor-szakban a sztoikusok vitték tovább a görög gondolkodás szellemét. Az volt számukra a valóság, amit az ész segítségével gondoltak, az anyagi világot nem tekintették méltónak arra, hogy valósággént fogják föl. Ekkor jött a keresztyénség az inkarnáció tanításával, amely az anyagi világot és az ember értelmi munkáját egyaránt Isten teremtett valóságának tartotta. Ebből következett, hogy a természetet lehet kutatni, azt lehet használni az ember jóléte érdekében, s ezzel kezdett veszélybe kerülni a hellén dualista természetfölfogás, amely lassú és hosszú folya-

mat eredményeként meg is szűnt. A keresztyénség új szemlélete indította el és eredményezte ezt a helyzetet. Így volt ezzel a szemlélet-kérdéssel Newton is, akit nagyon-nagyon foglalkoztatott az ószövetségi kijelentés, míg végül Isten mindenhatóságát és örökkévalóságát fölhasználta az abszolút tér és idő megalkotásakor. Hasonló volt a helyzet James Clerk Maxwell esetében, amikor Isten szeretetét, pontosabban Isten lényegét értelmezte. Arra a következtetésre jutott, hogy az emberi lét és gondolkodás, benne az emberi szeretet csupán csak része az isteni létnek, illetve az isteni szeretetnek. Így fogalmazódott meg benne az, hogy „az egésztől a rész felé” vezető gondolkodás magasabb rendű szabály, mint ennek fordítottja. Ez a szemlélet vezette őt a híres egyenleteinek megfogalmazásához. Szerintem Polányi Mihály tudományfilozófiai gondolkodását is befolyásolta a keresztyén biblikus szemlélet. Fölfogása szerint bármit is tudunk, vagy bármit gondolunk el tudományos értelemben, mindig ott van mögötte egy rejtett, hallgatolagos tudás, amely irányítja, vezet tudományos tevékenységünket. Sőt, mi több, ez utóbbi az igazi tudás. S itt rögtön analógia fedezhető föl az ember tudományos ismerete és hitismerete között. A hitismeret gyarapodására ugyanis szintén igaz, hogy ott van mögötte egy magasabb rendű valóság, Isten kegyelme az emberhez.

Az egzakt tudományok a teológia tudományát tehát sem gúzsba nem kötik, a fejlődését sem gátolják, hanem inkább segítik. De a természettudományok szabadságát sem korlátozza a keresztyén gondolkodás, mert amennyiben az tényleg biblikus gondolkodás, akkor olyan szemléletet nyújt számára, amely éppenséggel kitágítja ezt a szabadságot és előre viszi a tudományok fejlődését. Református szemmel én így látom a természettudományok és a keresztyén teológia kapcsolatát, és ezáltal a tudományos fejlődés ígéretes jövőjét.

Prof. Dr. Gaál Botond

Jegyzetek

- ¹ V.ö. Simonyi Károly: A fizika kultúrtörténete. Gondolat, Budapest, 1986. 314. Laplace művének címe: Mécanique céleste.
- ² V.ö. Denis Brian: Einstein, a life. New York, 1996. 161.
- ³ V.ö. Max Planck: Az egzakt tudomány értelme és határai. In: Válogatott tanulmányok. Gondolat, Budapest, 1965. 301-302.
- ⁴ V.ö. Botond Gaál: The Faith of a Scientist – James Clerk Maxwell. The István Hatvani Theological Research Centre, Debrecen University of Reformed Theology, Debrecen, 2003.
- ⁵ V.ö. Who's Who in Theology and Science. 1992 Edition, Winthrop P. C., Farmingham, MA, USA., 352.
- ⁶ V.ö. II. János Pál pápa Fides et ratio kezdetű enciklikája a Katolikus Egyház püspökeihez A HIT ÉS ÉSZ KAPCSOLATÁNAK TERMÉSZETÉRŐL. Az apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest, 1999.
- ⁷ V.ö. Arthur Peacocke: Science and God the Creator. In: Evidence of Purpose. By John Marks Templeton. Continuum, New York, 1994. 92-94.
- ⁸ V.ö. John Polkinghorne: A Potent Universe. In: Evidence of Purpose. By John Marks Templeton. Continuum, New York, 1994. 105-115.
- ⁹ V.ö. Wolfhart Pannenberg: Toward a Theology of Nature. Westminster/John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1993. Lényegében e könyv tartalmazza Pannenberg ide vonatkozó gondolatait.

- ¹⁰ V.ö. Robert John Russel: *Cosmology: Evidence for God or Partner for Theology?* In: *Evidence of Purpose*. Ed. by John Marks Templeton. 80-81.
- ¹¹ V.ö. Niels Henrik Gregersen: *Beyond the Balance: Theology in a Self-Organizing World*. In: *Design and Disorder: Perspectives from Science and Theology*. T&T Clark, London, 2002. 53-91.
- ¹² V.ö. Gaál Botond: *Teller Ede Debrecenben*. Debreceni Szemle, 1997/3-4. 539-544.
- ¹³ Ezt Peter Hodgson a debreceni látogatása alkalmán is megerősítette 2000-ben.
- ¹⁴ *Dictionary of Scottish Church History and Theology*. InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 1993. T. A. Noble szócikke T. F. Torrance-ról. 824.
- ¹⁵ V.ö. Thomas F. Torrance: *Transformation in the Frame of Knowledge*. Különlenyomat. (Adatok nélkül!)
- ¹⁶ Thomas F. Torrance: *Reality and Scientific Theology*. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1985. 141.
- ¹⁷ V.ö. Christopher Kaiser: *Creation and the History of Science*. Eerdmans, Grand Rapids, 1991.; *The Doctrine of God – A historical survey*. Wipf and Stock Publishers, Eugene, OR., 2001. 21-54.
- ¹⁸ V.ö. Michael Welker: *Schöpfung und Wirklichkeit*. Neukirchener Verlag, 1995.
- ¹⁹ Ezt Bolyki János teológiai professzortól tanultam.
- ²⁰ V.ö. Botond Gaal: *The Truth of Reason and the Reality of the World*. Böszörményi Alapítvány, Debrecen University of Reformed Theology, Debrecen, 2002. 169-178.

Etika egyház és kultúra között'

Amikor a konferencia tervezetét és benne ennek az előadásnak a címét elolvastam, kicsit kényelmetlenül éreztem magam. Nem a téma, hanem inkább a cím miatt: etika egyház és kultúra között². Ez ugyanis valami olyasmit sugall, ami nem is létezik. Ez a („közöttes”) állapot soha nem válhat lehetőséggé egy felelős egyház, teológia és szolgálat számára. Ez ugyanis egyfajta vákuumot jelentene, ahol etikával lehetne foglalkozni. A hétköznapi tapasztalata azonban mást mutat, hiszen etikát művelni csak az egyházon és a kultúrán belül lehet. A cím rámutat hitünk, tudományunk és szolgálatunk ambiguitásaira. A keresztyén teológia folyamatos paradigmaváltásban él – és ez sokkolóan hathat ránk; mely élmény alkalmanként valóban rémisztő lehet némelyeknek, amikor találkoznak egyház és kultúra adott esetben egymással ellentétes elvárásaival. Ilyenkor érezzük a címben említett „közöttes” állapot szorítását. Így tehát végső soron úgy élünk folyamatosan ebben a „közöttes” állapotban, hogy soha nem élhetünk benne. Ezért fontos, nehéz és egyben alapvető is a címben felvetett téma. Etika, egyház és kultúra viszonyának vizsgálatához szükséges az, hogy legyen és alkalmazzuk is idevonatkozó metaetikai konstrukciókat, hiszen végső soron ezt tesszük akkor is, amikor olyan témákról beszélünk, mint az egyház, mint a közszféra szereplője vagy a társadalomtudományok és a teológia viszonya³ stb.

A következőkben azt a metaetikai konstrukciót szeretném bemutatni, amelyen keresztül ezt a problémát szemlélem. Először is azt szeretném tisztázni, hogy mit értek előadásomban *egyház és kultúra* alatt. Másodszor elméletem alapjainak bemutatása következik, majd pedig ezt az egyáltalán nem egyszerű és egyértelmű kapcsolatot szeretném megvilágítani ellentmondó állítások segítségével. A következőkben bemutatásra kerülő gondolatok paradox jellegével arra szeretnék hívni mindenkit, hogy az egyház és kultúra viszonya jellemvonásainak létezése mélyére nézzünk. Az a reménységem ezzel kapcsolatban, hogy sikerül eljutnunk arra a pontra, ahol egyetérthetünk abban, hogy nem csak lehetséges, de egyben szükséges is a kultúrával másokkal dialógusban lennünk.

Egyház és kultúra meghatározása

Egy nem tudós számára első látásra nem teljesen nyilvánvaló (vagy legalábbis megvan ennek a lehetősége),

hogy miért kell az egyház és a kultúra fogalmát meghatározunk. Hiszen „magától értetődően” tudjuk, hogy mit jelentenek ezek a kifejezések. Egyrésztől teljesen helyénvaló ilyet mondani, másrésztől azonban nem elegendő, hogy csak érezzük és „magától értetődően” tudjuk, hogy mit jelentenek ezek a fogalmak, hanem szisztematikusan kell kifejtelnünk, hogyan közelítjük meg és szemléljük tárgyunkat, hogy ezáltal képesek legyünk jobban és mélyebben megérteni Isten akaratát, saját határainkat, sejtéseinket (feltételezéseinket), hibáinkat, felelősségünket és lehetőségeinket.

Az egyház, ahogy azt látjuk, sok olyan aspektussal rendelkezik, amelyet nem hagyhatunk figyelmen kívül. Azonban feladatom nem az, hogy teljes leírást adjak arról, hogy mi az egyház. Ugyanez igaz a kultúra tekintetében is. Jelen esetben más szemszögből közelítem meg az itt vizsgált fogalmakat, és kiindulási pontom az etika jelentése lesz. Az *American Heritage Dictionary* szerint az angol *ethic* [etika(i) rendszer] szó visszavehető a görög nyelvig, ahol is az *ēthikos*, *ethical* [etikai], és az *ēthos*, *character* [jellem, karakter] szóból származtatható a kifejezés⁴. Ennek a szónak azonban van egy ennél általánosabb jelentése is, ami nem más, mint „zárt hely”, és itt találjuk meg annak a gyökereit, hogy általában hogyan értelmezzük az etikát. Ebben az értelemben az etika olyan „zárt hely”, amelyen belül a történések, események, tettek stb. legitimitást nyernek, ám a határon kívüliek illegitímek. Nem csak jó, hanem biztonságos is a határokon belül maradni, ugyanis ezen kívül az élet bizonytalan, kétes, veszélyes, kockázatos és homályban maradó események történhetnek ezen a bizonytalan, ingatag és kialakulatlan vidéken. Amikor keresztyén etikáról beszélünk, akkor a központi kérdésünk arra irányul, hogy a Krisztussal való meghalás és feltámadás által hogyan változott meg ill. kellett volna megváltoznia az ember életének és tetteinek. Más szavakkal kifejezve: a keresztyén etika központi helyén található az embernek Isten Krisztusban kijelentett szeretetére adott válasza. Ebben az összefüggésben az etika jelentése nem csupán az, hogy bizonyos határok között élünk, hanem egyúttal a szabadságban eltöltött élet is fontos szerepet kap, hogy az ember ebben töltsen be Isten akaratát. Összegezve tehát azt mondhatjuk, hogy az etika magatartási formák szempontjából fogalmazódik meg, és tettek folyamatára reflektál az „ember

természetét és sorsát”⁵ illetően, ahol a kérdés az, hogy vajon segítenek-e tökéletesíteni és megvalósítani az ember feladatát, mely a Krisztus valóságában megjelenő isteni akaratokban gyökerezik.⁶

Az egyház és kultúra ilyenfajta megközelítése azt jelenti, hogy ezek a fogalmak nem elsősorban tartalmi, hanem inkább strukturális, szerkezeti szempontból kerülnek meghatározásra. Mindazonáltal, ez a szerkezeti jellemvonás hatással van a tartalomra is. Az egyháznak ez az értelmezése azt jelenti, hogy megvannak a korlátai, de szabadsága is van arra, hogy élje életét. Ezek a határok kétféle értelemben is *zárt helyet* jelentenek: (1) *spirituálisan* és (2) *szociológiailag*. (1) A spirituális jellemvonás azért jellegzetes, hiszen ez teszi az egyházat azzá, ami. Ahhoz a Krisztushoz tartozik, Akit Isten megváltó kegyelme támasztott fel a halálból. Ezzel együtt azonban ez egy olyan hely is, ahol emberek együtt élik azt az életet, melyet meggyőződéseik határoznak meg és az egyház lehetségessé teszi a keresztyének számára, hogy összegyűljenek Isten tiszteletére, valamint, hogy megbeszéljék hitük kérdéseit. (2) Az egyház szociológiai jellemvonásai nem különböznek más közösségektől, de ezzel együtt is egy *zárt hely* (szociológiai értelemben is), hiszen vannak, akik a közösséghez tartoznak, míg mások nem. Azonban az is igaz, hogy az egyház tagjai egyúttal más közösségekhez is tartoznak, amelyek szintén befolyással vannak rájuk.

A kultúra azoknak a céloknak (*meanings*) a koherens kelléktára, amelyek az embereket irányítják abban, hogy megértsék és értelmezzék azt a valóságot, amelyben élnek és meglátásokkal szolgál azzal kapcsolatban, hogy (1) mi létezésük értelme és mi forog kockán az életükben és (2) azokkal a normákkal és értékekkel kapcsolatban, amelyek irányítják őket életük során.⁷ Tehát a kultúra is egy *zárt hely*, mely nem csak vertikálisan, hanem horizontálisan is (lásd, pl. a kontextuális teológiákat) igaz. A történelem folyamán korok jöttek és múltak el, de a teológia, mint olyan, mindig magában foglalta az Istenről való beszédet, de ennek a beszédnek a formája folyamatosan változott. Amennyiben egy adott pillanatban vetünk egy pillantást a világra és összehasonlítjuk az együtt – azaz egy időben – létező teológiákat, akkor ugyanerre a következtetésre kell jutnunk, azaz, hogy bár különböző formában, de mégis Istenről beszélnek. Ebből a szempontból a teológia csak egy idevágó példa a sok közül, és ugyanez a következtetés igaz más esetekben is. A kultúra olyan ideálokat jelent, amelyeket követni lehet és olyan normákat és értékeket, amelyek az adott kontextusban emberek életét irányítják. Különböző kérdések, különböző ideálok (eszmények) különböző válaszokat feltételeznek és különböző viselkedést (állásfoglalást) a vágyott célok megközelítése és elérése érdekében. A kultúra ilyen formában meghatározva és értelmezve, *zárt hely*.

Kommunikatív interakció, egymástól függő kommunikáció

Az Isten parancsolatának teljesítésében felelősségét felvállaló egyház számára ez magában foglalja, hogy részt vállal a társadalmat érintő (közéleti, filozófiai stb.) kérdések megvitatásában. Ez a részvétel történhet negatív, de pozitív előjellel is, mely azt jelenti, hogy ez a

részvétel megfogalmazódhat kritikaként, de hasonlóképpen támogatásként is. Azonban a negatív protestálás éppannyira kérdéses a társadalom részéről, amint amennyire a keresztyének és az egyház pozitív közreműködése. Ebben az interakcióban beszélünk kell pozitív és negatív mozzanatról egyaránt. A jó életről alkotott ideálok és a magatartást irányító erkölcsi szabályok nem az egyének fejéből/szívéből ugranak elő, hanem azokban a társadalmi gyakorlatokban vannak beágyazódva, amelyeken keresztül az emberek egymással interakcióban (kölcsonhatásban) vannak. Így ezek az egyéni megfigyelőtől viszonylag függetlenül léteznek. Egy bizonyos fajta jelképes objektivitással rendelkeznek, amely magában foglalja az igazság episztemológiai irányadó/hiteles mértékét is. Ahogy azt Frits de Lange mondja: semmi sem tart vissza attól, hogy megöljünk egy ember, de a (majdnem minden, ha nem minden) kultúra épületét alkotó szimbolikus meggyőzések fényében objektíve helytelenül járunk el. Az erkölcs így tehát a gyakorlati tudás olyan formája, amely beágyazódik a szokásokba, a konvenciók és társadalmi gyakorlatok világába, melyet az intézmények támogatnak.⁸ Azonban ezen objektivitás mellett beszélünk kell a jelenlévő szubjektivitásról is. Ez a szubjektivitás – szigorúan véve – azt jelenti, hogy a különböző tradícióknak különbözőképpen kell ugyanazokat a kérdéseket, eseményeket stb. értelmezniük, hiszen mindegyikük egyedi elvek és meggyőzések tálalján állva fogalmazza meg álláspontját. Különbözőségükben testesítenek meg közös célokat (*meanings*), de emellett egyéb ügyekben különböző álláspontot is képviselnek és különböző vélemények létjogosultságáért állnak ki. Ezen objektivitás és szubjektivitás égisze alatt kell élnünk.

Ezidáig azt láthattuk, hogy ez az objektivitás és szubjektivitás nem csak létezik, nem csak különböznek egymástól, de emellett egymástól elválaszthatatlanok is. Mit tehetünk? Mi az egyház szerepe? Hol a helyünk a pluralitás és közös célok (*meanings*) e társadalmi mátrixában? Azt gondolom, hogy az egyházra kettős feladat hárul: (1) kritikai jelenléte az uralkodó kultúrával szemben és (2) a jelenben folyó vitákban, eszmecsereiben való részvétel, mely lehet kritikus, de támogató is. Az elsőt, véleményem szerint, a *kommunikatív interakció* mottójával lehetne fémjelezni. Ez egy olyan nyitott hálózatot jelent, amely interaktív karakterében úgy működik, hogy minél jobban megismerje és megértse a fennálló kultúrát és minél könnyebben és jobban érthetővé váljon a kultúra számára. Ez elsősorban nem a mindennapi értelemben vett részvételt jelent, hanem inkább az egyház „tükrö-funkcióját”. Az egyház, mint tükröz, tükröket mutat fel a többieknek, ahelyett, hogy úgy mond’ felmutatná saját részét az adott szituációban. Másodszor, az egyháznak részt kell vennie a társadalomban folyó dialógusban, vitákban. Amikor így tesz, az egyháznak mérlegelnie kell, mit támogathat és mit nem. Mindannyian tudjuk, hogy az egyház nem az Igazság birtokosa, pusztán ismeri, hogy Kí az Igazság. Ezekben a dialógusokban tehát nem vehetünk részt úgy, mint az igazság birtokosai⁹, hanem csak alázatos szívvel és Isten Szentlelkének vezetésében bízva, hogy képesek legyünk meglátni és felismerni mit tanulhatunk másoktól, mi az, amit nem támogathatunk, és mit taníthatunk

mi másoknak. Ez a tevékenység soha nem lesz statikus, hanem inkább egy reflexív dialógus, amely egyfajta *egymástól függő kommunikáció* a felek között.

A gyakorlati alap

Kérdésünk az, hogy keresztyénekként hogyan találhatunk alapot a kommunikációra? David Fergusson elfogadható alternatívát kínál erre, mely szerint ezt a dialógust az emberi jogok nyelvére lehet építeni. Azonban, ha valóban ezt a nyelvet szeretnénk beszélni, akkor először egy másik kérdésre kell választ adnunk, amely arra irányul, hogy lehetséges-e egyáltalán ez a párbeszéd. Csak ezután beszélhetünk arról, hogyan lehetséges ez és milyen teológiai alapvetés szükséges ennek elérésére. Először tehát a gyakorlati alapokról, majd ezután a teológiai alapokról kell beszélnünk. A kérdés megválaszolására segítségül hívom Michael Walzer „széles” és „keskeny” moralitásokról szóló elméletét. Hadd fogalmazzam meg Walzer megfigyelését könyvének alcíme parafrázisát felhasználva: különbség van aközött, amikor házon belül, ill., amikor házon kívül érvelünk. Keresztyénekként a vita tárgyát képező ügyeket, megoldásra váró problémákat nem ugyanazokból az elvekből, nem ugyanazokból a hagyományokból levezetve fogalmazzuk meg, mint mások. Walzer érvelésének célja éppen az, hogy megmutassa, ez nem is szükséges, hiszen így is megérthetjük egymást. Az erkölcsi kifejezéseknek minimális és maximális jelentéstartalmuk is van,¹⁰ de ezek a „keskeny” és „széles” moralitások nem ugyanolyanban a kontextusban jelennek meg, hiszen más és más környezetben helyénvaló a használatuk. A kettő azonban ezzel együtt sem választható el (teljesen) egymástól.

A minimális és maximális jelentéstartalmak nem egymástól függetlenül léteznek, hanem inkább a minimális jelentéstartalmak a maximális jelentéstartalmakon alapszanak (és nem fordítva). *Minimális szituációkban* találkozzunk egymással, mely találkozás nem valamiféle episztemológiai meggyőződés révén jön létre, hanem inkább „csak úgy” megértjük egymást. A magyarok átélték az 1989-es eseményeket, de az emberek a világ másik feléről is „csak úgy” egyetértettek velünk. Megértették, hogy mit akarunk és mit nem... és nem azért, mert valamiféle különleges, meghatározott elképzelésekhez és koncepciókhoz kötődő elkötelezettséget éreztünk. Ezekben az esetekben inkább igazságérzetünk működik, és nem annyira *ratio*-nk, hogy olyan számunkra ismeretlen embereket támogassunk, akikkel nagy valószínűség szerint különbözünk a jóról, az igazságról alkotott elképzeléseinket illetően. A minimalista jelentéstartalmak a maximális moralitásokba vannak beágyazódva, s így ugyanabban a nyelvvezetben jutnak kifejezésre, ugyanabban a (történelmi/kulturális/vallási/politikai) irányultságban osztoznak. A minimalizmus ettől a beágyazottságtól megfosztva jön létre, és ettől függetlenül jelenik meg – a „keskenység” fokától függően.¹¹ A „keskeny” és „széles” moralitások közötti kapcsolat pedig nem írható le úgy, hogy *in principio*, azaz kezdetben volt a keskeny moralitás, és ahogy az ember idősebb lesz, ez szélesedik ki, hanem *au contraire*: az erkölcs kezdettől fogva széles, kulturálisan integrált, rezonáns és csak különleges esetekben jelenik meg keskenyen, amikor az erkölcsi nyelv különleges célok érdekében szólal meg.¹²

Az erkölcsfilozófia célja kétoldalú. Egyik célja az, hogy alappal szolgáljon a minimalizmus számára, míg a másik, egy szélesebb struktúra kidolgozása ezen az alapon. Ez a minimalizmus azonban nem jellemezhető úgy, hogy nem szolgál egyetlen érdek alátámasztására sem, nem jut benne és általa kifejezésre egyetlen kultúra sem, egyetemesen előnyös vagy legalábbis tisztán, kifogástalan módon és helyesen szabályozza az emberek viselkedését, nem viseli magán sem az adott személy, sem a társadalom bélyegét.¹³ Ez a minimalizmus nem objektív, nem szabad az adott személyekhez, elképzelésekhez, körülményekhez, érdekekhez, kultúrához, stb. való kötődéstől. A minimalizmus inkább partikuláris és a maximális erkölcsökhöz „kötött”.¹⁴ A „keskeny” erkölcsök mögött mindig ott húzódnak a „széles” erkölcsök. A minimum így tehát nem létezik maximális moralitás nélkül.¹⁵ Kontextusában nézve ez azt jelenti, hogy a mindennapok során egymással kontrasztban lévő perspektívákat jelenítenek meg, de krízishelyzetekben és a konfrontáció pillanataiban – azaz távolabbról nézve (lásd pl. 1989) – a közös felé tartanak.¹⁶ A minimalizmus, ahogy azt Walzer lefesti, elsősorban a krízis és a konfrontáció időszakaira érvényes. Azonban ezzel együtt is azt gondolom, hogy ez a minimális erkölcs, ez a minimalizmus, ez az univerzalitás, létezik e szituációkon túl is. Ami azt illeti, teljességgel bizonyos, hogy ez a minimalizmus krízishelyzetekben nyilvánul meg a legkarakteresebben, de ez a komplementaritás nem csak ilyenkor létezik, hanem más esetekben is. Ez a minimalizmus jelen van, mert vannak maximális moralitások. A társadalmunkban egyre inkább észrevehető módon jelenlévő pluralizmusban, lehetőség van arra, hogy azzal a reménységgel legyünk dialógusban másokkal, hogy valamiképpen lehetséges egyfajta konszenzusra jutnunk. Témánkat illetően, az egyház és kultúra egymással való kapcsolata valahol itt kezdődik (legalábbis így gondolom).

A teológiai alap

Ezek után egy olyan teológiai struktúrát kell találnunk, amelyen belül legitim módon közelíthetjük meg a kérdést. Egy múlt századi teológus elmélete, ha helyesen értelmezzük, nagy segítséget nyújthat ebben a megközelítésben, saját kontextusunkban is. Ez a teológus *Dietrich Bonhoeffer* és az elmélet pedig az ő mandátumokról szóló elmélete. Az elmélet történeti és teológiai fejlődésének vizsgálata kívül esik ennek az előadásnak a keretein. Érvelésemet *Frits de Lange* történeti analízisére alapozom,¹⁷ ahol de Lange megmagyarázza azoknak a szövegeknek a történeti és teológiai körülményeit,¹⁸ ahol Bonhoeffer a mandátumokkal foglalkozik. Megfogalmazza, hogy Bonhoeffer elméletét lehetséges az élet teológiájaként is magyarázni. A következőkben Bonhoeffer színeivel a kezemben készülök azt a képet megfesteni és bemutatni, ahogy én látom a mandátumok elméletét, mint az élet teológiáját az egyház és kultúra kapcsolatát illetően.

A négy mandátum a következő: egyház, állam, család és munka (kultúra). A mandátumok közül egyik sem áll önmagában, egyik sem felsőbbrendű a másikkal szemben és egyik sem támaszthat igényt arra, hogy a többit pótolja. Kapcsolatuk úgy jellemezhető, hogy egymással, egymásért és egymással szemben vannak jelen.¹⁹ Bonhoeffer rávilágít a mandátumok kooperatív, szubszidiárius, és po-

lemikus karakterére.²⁰ Abban az esetben, ha ezt a négy intézményt a valóságra adaptáljuk, akkor láthatóvá válik, hogy ezek nem egymástól szeparáltan léteznek, hanem egymással való kapcsolatuknak átfedő karaktere van. Kapcsolatuk – mint mondtuk is – azzal jellemezhető, hogy egymással, egymásért, egymással *szemben* léteznek, mely kapcsolat nem statikus, hanem sokkal inkább dinamikus, mely dinamizmus komplementaritásukban található meg. Az embereknek van családjuk, de ezzel egyidejűleg dolgoznak is valahol és egy adott ország határain belül élnek, és talán még egy egyháznak is tagjai. Ezek a faktorok néha támogatják egymást, de az is előfordulhat, hogy konfliktusban állnak egymással. Az individuum részese a mandátumok megjelenési formájának és így egy különálló szférát reprezentál. Nem volna szerencsés azonban, ha ezt a *különálló szférát* a mandátumokkal egy szintre emelnénk, hiszen az egyén nem mandátum. Az egyén olyan valaki, aki az egymást fedő mandátumok világában él. Ez más szintre helyezi, mint ahol a mandátumok elhelyezkednek. Vannak természetesen hasonlóságok is, ami a mandátumokat és az individuumot illeti, hiszen például a mindenkori mában mindkettőt egyaránt magyarázzák, értelmezik (és ezt is kell tennünk).

Az állam mandátuma határos. Istentől rendelt feladata a világ megőrzése,²¹ de az állam nem hoz létre életet, hiszen nem teremtő, hanem pusztán szervezi azt. Bonhoeffer elutasítja a „népnek” (*Volk – Volkstum Theologie*), mint teremtési rendnek a használatát – ellentétben a *Deutsche Christen*-nel²². A népnek történelmi rendeltetése van, de nem „isteni rend”. Azt is hangsúlyozza Bonhoeffer, hogy nem két, hanem csak egy valóság van: mégpedig Krisztusban.²³ A mandátumok alapja Isten parancsolatában gyökerezik. Bonhoeffer elmélete alkalmas és hatásos „fegyver” a szociális élet bármilyen tekintélyelvű vagy totalitárius formája ellen. Senki nem mondhatja, hogy az ő véleménye a *vélemény*. Ezen indokok miatt gondolom azt, hogy a mandátumok tana nyilvánvalóan jól használható olyan poszt-kommunista államok esetében is, mint Magyarország. Következésképpen, ennek az elméletnek a hatásai (és hatékonysága) nem csak rezsimek esetében tekinthetőek adekvátnak, hanem ezeken a határokon túl kell lépnünk. A poszt-kommunista országoknak is ehhez a csoporthoz kell tartozniuk, ugyanis a múlt még nincs teljesen a hátunk mögött – legalábbis ami az emberek fejét és szívét illeti. A rezsim alatt leélt hosszú időszak után is jól alkalmazható ez az elmélet, mint amely alappal szolgálhat a társadalom és a benne lévő szervezetek jobb megértéséhez. Így tehát azok a poszt-kommunista országok, ahol hosszú ideig éltek (éltünk) egy totalitárius rezsim kormányzása alatt, jó hasznát veheti ennek az elméletnek, hiszen ezáltal érthetőbbé válik nem csak a társadalom, hanem az abban található intézmények is. A mandátumok formájának (*Gestalte*) bonyolult az egymással való kapcsolata és ez a pluralista modell jól alkalmazható jelen témánk megértésére is. A mandátumok megtanítanak arra, hogy nézzünk a mandátumok mögé, hogy meglássuk mi az alapjuk és hogy túl tudjunk nézni rajtuk ahhoz, hogy meglássuk: a *Gestalte* nem maga a mandátum, s mindezt azért, hogy képesek legyünk észrevenni és felismerni, hogy mi, pontosabban Ki az Igazság és hol található meg: Krisztusban.

Az élet formált élet, ami Isten parancsolata alatt áll. A komplementer közösség, ahogy azt értelmezem, a

mandátumok közötti bonyolult kapcsolatnak és a pluralitásnak az eredménye. Az egyháznak nem kell mindig ellenkultúrát formálnia a liberalizmus, a liberális értékek, a fiatalok kultúrája, stb. ellen. Egy másik példa lehetne az, hogy az nem elegendő, ha az egyház csak jelzi, hogy az emberi jogoknak van alapja a keresztyén hitben, hanem tovább kell mennie és feltenni azt a kérdést, hogy ez mit jelent a számára, mit jelent a társadalom számára, mit tud az egyház tenni egy jobb jövő előmozdításáért stb. Az egyháznak Niebuhr metodológiai körét kell követnie: ő ugyanis keresztyén szimbólumokat használt az emberi dráma megvilágítására, majd pedig ezen szimbólumok artikulációjának revízióját hajtotta végre ennek a drámának a fényében.²⁴

Van tehát pluralitás Isten teremtésében, de ez ettől még Isten teremtése marad. Némelyek pesszimizmussal tekintenek a világra – mint pl. Hauerwas az én meglátásom szerint, és itt kell feltennünk a kérdést, hogy vajon a mandátumok nem túl optimista világlátást sugallnak-e. A válasz nemleges, mert a mandátumoknak ez az elmélete arra helyezi a hangsúlyt, hogy a világ bűnös (az egyetlen valóság az abban a Krisztusban lévő valóság, Aki értünk és miattunk jött el, hogy megváltson a bűn átkától és Isten kegyelme felé vezessen minket), de éppannyira bűnös, mint amennyire Isten kegyelmébe felvétellett. Az egyháznak fontos integráló szerepe van a mandátumok között. A mandátumok különbözőek, de az egész ember életét felölelik Isten előtt, Aki a Teremtő, a Megbékítő és a Megváltó. Egységük csakis az Istenben való hitben található meg.

Egy másik jellemzője ennek az elméletnek a mandátumok ill. a „forma” (*Gestalte*) közötti kapcsolat, amelyben a mandátumok megjelennek: különbözőek, mégis egymáshoz tartoznak, de a mandátumok „egzisztenciája” nem függ a „*Gestalte*”-től. Ez a forma azonban más szempontból nézve a mandátumok megjelenési formája, tehát egy bizonyos értelemben mégis egymáshoz tartoznak. A változásoknál mindig történnek váratlan dolgok, események. Félhetünk és megijedhetünk a változásoktól, mert a „mi következik most?” kérdésre kapott válasz soha nem biztos. A változások rizikóvállalást jelentenek, de ha a mandátumok formája (*Gestalte*) meg is változik, ez még nem jelenti azt, hogy a mandátumok elvesznek a változásokban. Ezek ugyanis jelen vannak (illetve maradnak), de egy új kultúrában, egy új társadalomban nyernek formát. Nem tudjuk bizonyosan, hogy a legjobb utat választottuk-e arra, hogy megragadjuk az alkalmat a felelősségvállalásra, de egy új társadalmi konstelláció új formákat követel – és úgy gondolom, hogy ez jól is van így. Az egyháznak tudatában kell lennie a múltjának, de nem kell az „*elmúlt szép idők*” siratnia és visszavágyania abba. Az egyháznak a jelenben kell megállnia, vállalva felelősségét, hogy képes lehessen arra, hogy a múlt alapjain állva a jövőre nézve fejezhesse ki magát a jelenben.

Ez a felelősség nem azt jelenti, hogy Isten ajándékait megfizetjük, hiszen akkor végső soron megszűnne ajándék lenni. A szabadságnak ez a felelőssége nem megengedett csupán (engedély), hanem kötelesség (parancsolat).²⁵ Ennek és Bonhoeffer 1944. január 23-án a börtönből írott levelének összefüggésben, lényeges kiegészítés kapcsolódik a mandátumok elméletéhez, amelyet figyelembe kell vennünk. Ez a kiegészítés a levélben hang-

súlyozott szabadság, amely korábban nem kapott olyan nagy hangsúlyt, mint itt. A mandátumok területét a szabadság játéktere veszi körül.²⁶ Bonhoeffer *Etikájában* inkább a mandátumok szükségességét hangsúlyozta, azonban emellett a „kell-jelleg” mellett beszélünk kell a „szabadság-jellegéről” is. Ebben az összefüggésben a mandátumok megalapozása megváltozik. Nem teljesen (hiszen a szabadság lehet ajándék, de Isten parancsolatának katarzisa, vagy éppen maga a parancsolat), de megváltozott. Ezenfelül új dimenziókat is nyit arra, hogy a mandátumokat ne pusztán, mint abszolút parancsolatot tekintsük, hanem úgy is, mint a szabadság helyét, amely lehetőséget ad és ezzel új utakat nyit az ember előtt.

Ellejtendő állítások, mint tanulságos értelmezési koordináták

1. Kihívás: bukás – esély – lopás

Minden helyzet kétféle eredményt hordoz magában: az egyik félelemmel, a másik örömmel tölti el az embert. Bár ezek érzések, és az érzések általában nem kimondottan tudományos tények, de azt gondolom, hogy mégis alkalmasak arra, hogy kifejezzék az ember viszonyulását ezekhez a helyzetekhez. Amikor valamilyen szokatlan vagy éppen szokványos esemény a környezetünkben, vagy a körülményeinkben helyzetünk megváltozását hozza, akkor az emberek általában megijednek, s nem maradnak továbbra is nyugodtak, békések és boldogok. Ebből a tényből következik, hogy nem fogadjuk kimondottan üdvívalgással, ha egy új szituáció kihívásával találkozunk – vagy legalábbis nagyon kevesen éreznek bizonyosságot és biztonságot ezekben az esetekben. Ez ugyanis magában foglalja a bukás lehetőségét. Nem látjuk a kivezető utat – mert meg sem próbáljuk megtalálni azt. Nem találunk semmiféle elfogadható választ a jelen történéseire és kihívásaira – mert nem kutatunk utánuk.

Jóllehet ez a helyzet, a másik oldalon, magában foglal egy másik lehetőséget is: az *esély* lehetőségét. Ez a kihívás lehetősége, amelyen keresztül ez az megerősödés lehetősége is. A változásoknak ez az aspektusa azonban kockázatos, hiszen csak egyetlen ajtó vezet arra az útra, ahol megtalálhatjuk a jövőnket és végtelen sok olyan út van, amely egy halálos szakadék felé visz. Ez a szemlélet bátorságot kíván. Bátorságot merni. Bátorságot hinni. Bátorságot a kockázatok vállalására. Bátorságot bízni Istenben, Aki felnőtt keresztyénekként akar látni bennünket. Ez a bátorság azonban nem önmagunkban gyökerezik, hanem Isten az alapja. Ez a bátorság az a bátorság, amelyet a Szentlélektől kapunk, hogy meglássuk, meghalljuk és hallgassunk Isten akaratára. Amennyiben nem fogadjuk el ezt az ajándékot, akkor elmulasztjuk annak lehetőségét, hogy ebben a világban jól éljünk és létmódunk inkább csalásként jellemezhető, hiszen odaadnánk mindent azért, hogy elfogadjanak, s így Isten drága kegyelmét kiárusítjuk nagyon olcsón, túl olcsón.

A változások nem csak a tudásban gyökereznek, hanem az érzésekben, emóciókban, gondolkodásmódokban és tradíciókban is. A változások egész egzisztenciánkat igénybe veszik és amennyiben részesei kívánunk lenni az emberek életének, akkor vállalnunk kell a bátorság kockázatát. Az esélyeken keresztül kell megtalálnunk az

Isten akaratához, egyházunk tagjaihoz és az önmagunkhoz vezető utunkat – ha nem akarunk mindent elveszíteni.

2. Pluralizmus: egységesítés – különbözőség és közösség – szektás magány

Amikor témánkkal foglalkozunk, akkor két csapda veszélyeztet bennünket. Az első az egységesítés. Az egységesítés, ebben az értelemben, a különböző vélemények és nézetek tolerálásától (elfogadásától) való vonakodást jelenti. Ebben az értelmezésben az egységesítés *uniformitást* (egyformaságot) és *konformitást* (behódolást) jelent. Egyformaságot *különbözőség* és *különléte* színek nélkül. Az igazi *közösség* nélküli konformitás egységesítést jelent úgy, ahogy azt az ember akarja, de nem úgy, ahogy Isten. Mi már „egységesítve vagyunk” Krisztusban és semmi szükség másfajta uniformitásra. Szabadnak kell lennünk arra, hogy mindannyian betölthessük azt a helyet az egyházban, amelyet Isten szánt nekünk. A különbözőséget nem kell ellenségnek vagy valamiféle akadályozó tényezőnek látnunk, hiszen úgy is tekinthetünk erre a jelenségre, mint barátira vagy segédre, aki segít abban, hogy azok legyünk és azokká váljunk, akiknek lennünk kell.

A másik veszélyes fenyegetés a szektás létezés felé való odafordulás, amely – akárcsak az egységesítés – az az illúzióval kecsegtet, hogy helyesen sáfarkodunk a ránk bízottakkal és megbékéltet azzal az egyébként csálóka, őszintétlen és korrump gondolatokkal, hogy nem árusítjuk ki Isten kegyelmét. Valójában azonban ez mindent a feje tetejére állít és a valóságot nem annak látjuk ami, ugyanis az egységesítés és a szektarianizmus ott van közöttünk és a valóság között. Ezek egyaránt magányossá tesznek. Az uniformitás saját közösségünkön belül tesz magányossá, míg a szektarianizmus a világban. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy mindent oda kell adnunk azért, hogy elfogadjanak, de azt igen, hogy a különbözőségben (pluralizmusban) és a közös meglátások által meghatározott úton kell megtalálnunk életünket és a válaszokat saját közösségünkben, ebben a világban. és a más hagyományokat követő emberekkel.

3. A létezés kifejezőmódja: elvenni – elfogadás és felajánlás – erőltetés

Az egyház legfontosabb feladata az *elfogadás* és a *felajánlás* és nem, hogy *elvegyen* vagy *erőltessen* valamit. Az egyház az a hely, ahol közösségben lehetünk egymással. Az egyház az a hely, ahol Istennel közösségben lehetünk. Az egyház nem vesz el semmit. Az egyház Isten Igéjében részesül (elfogad) és éppen ezért szükséges mások felé fordulnia. Ezáltal a mozgás és nyitás által olyan helyet kínál, amely sehol máshol nem létezik, ahol az, ami általában számít, itt nem, hiszen itt csak egy dolog számít: az Istenbe vetett hit. Először is ez annak a lehetőségét foglalja magába, hogy azok legyünk, akik valójában vagyunk: *simul iustus et peccator*. Amikor létezésünk természetét felismerjük, már nem vehetünk el senkitől semmit és nem erőltethetjük, hogy azokká legyen vagy olyasvalamit csináljanak, gondoljanak, amit nem akarnak. A létezésnek ebben a formájában az egyetlen örömteli esemény Isten kegyelmének és szeretetének elfogadása és önmagunk felajánlása felebarátainknak Isten kedvéért.

Az a szó, hogy *elvenni*, jelenti azt is, hogy valakinek a tulajdonát erővel birtokba venni vagy tekintéllyel megragadni. Ebben a meghatározásban van valamiféle kényszer, csakúgy, mint az erőltetés meghatározásában. *Erőltetni* azt jelenti, hogy nyomást gyakorolni, illetve erőt kifejteni bármivel szemben, ami az előrejutást szolgálja. Az *elfogadás* nyitottságot jelent az Egy felé, Aki kegyelmével meg tudja gazdagítani az életünket. A *felajánlás* azt jelenti, hogy nyitottak vagyunk az emberek felé azzal, amit Istentől kaptunk. Elfogadás és felajánlás összetartoznak. Amennyiben valakinek az életében a kettőt elválasztjuk egymástól, akkor ott nagy szakadék tátong ennek a személynek az egzisztenciájában. Olyan ez, mint a fej vagy írás ugyanazon az érmén: nagyon különbözőek, de mégiscsak egymáshoz tartoznak.

4. A létezés módja: libertinizmus – szabadság – determinizmus

Kultúra: börtön vagy palota? Rajtunk áll. Végső soron nincs is egyértelmű döntés ezzel a kérdéssel kapcsolatban, hiszen a kultúra egyszerre börtön és palota. Börtön, hiszen nem menekülhetünk belőle. Nem szabadulhatunk a kultúra béklyójától. Meg kell tanulnunk élni vele. A kultúra ebben az értelemben tehát börtön. Másfelől azonban palota is, hiszen itt tölthetjük be Istentől kapott küldetésünket. Itt találhatjuk meg a másikat és önmagunkat is. Itt lehetünk részesei Isten tervének. Itt lehet valóság, hogy a föld sója legyünk. Itt lehetünk a világba belevilágító emberekké (mécses) és olyan hegyen épített várossá, amit nem lehet elrejtetni (vö. Mt. 5,13-16). Itt van meg a lehetőségünk arra, hogy Isten által megmentett és megszabadított emberek legyünk, belevilágítva a világba, hogy mi Isten népe vagyunk; ha azonban nem így élünk, akkor nem vagyunk jók semmire.

Ez azonban szabadságot feltételez: szabadságot a *börtöntől* és szabadságot a *palotára*. Olyan szabadságra van ehhez szükség, amely életünket és benne mindent másként láttat meg velünk. Olyan szabadságra, amely meglátatja, hogy börtönben vagyunk. Olyan szabadságra, amely meglátatja, hogy végső soron nincs más lehetőségünk az életre. Ez a szabadság az, amely meglátatja velünk, hogy határos lények vagyunk, akiket ezek a határok meghatároznak. Így látni ezt a világot azt jelenti, hogy nem vagyunk többé oly módon meghatározottak, mint korábban. Így látni ezt a világot azt jelenti, hogy határosságunk miatt nem tehetjük azt, amit csak akarunk. Ez a szabadság a Krisztusban kapott valóság, amely nem jellemezhető sem determinációval, sem szabados bizonytalansággal. A mi helyünk *itt és most* van. Ez a börtönünk, amely azonban Krisztusban palotává válik.

Az etika tanítása

Az etika magában foglalja azt a teljes hit-rendszert, amely az ember tetteit és magatartását befolyásolja. A keresztyén etikát nem szükségszerűen a keresztyének tettei teszik jellegzetessé, hanem sokkal inkább annak motivációi. A keresztyén etika teista világlátásból fakad, ami azt jelenti, hogy felismeri Isten erkölcsi rendjét, mint, ami *létezik és felismerhető* mind a teremtett világban (*revelatio generalis*), mind pedig Isten különös kijelentésében (*revelatio specialis*). A keresztyén etika válsz Isten hívására és emellett jelenti az Isten szövetségi

szeretetében való részvételt és annak visszatükrözését, ahogy az Krisztus által megvalósult és Benne kijelentett. Ebből a tényből fakad az, hogy – egyéb teológiai tudományokkal együtt – az etika vezérfonala is Isten azon útmutatásaiból fakadnak, amelyeket az Írásban kijelentett és ezt a tudományágot is úgy kell megtapasztalni, mint Isten imádatának és tiszteletének tettét és helyét.

Amennyiben egy oktatási intézmény meg akar felelni ennek az alapfeltételnek, akkor néhány dolgot mindenképpen meg kell tennie. A tanulóknak ugyanis meg kell tanulniuk, hogyan gondolkodjanak teológiai-etikai alapon és filozófiai-etikai alapon. Szükséges ismerniük és szisztematikusan meg kell tudniuk fogalmazni a legfontosabb bibliai tanításokat és emellett képesnek kell lenniük arra, hogy be tudjanak határolni (megfogalmazni) egy bizonyos fajta rendszert, amelyen belül el tudják képzelni az etika művelését – a maguk számára. Ahhoz azonban, hogy erre képesek legyenek, ismerniük és elemelniük kell a fontos teológusok gondolkodását, teológiáját, és így – ezt gondolom – valóban képesekké válhatnak arra, hogy kifejezzék a mindennapok fontos és nagy hatású teológiai vitapontjainak értelmezését, vagy legalábbis az oktatási intézmény megtett mindent azért, hogy a diákok valóban teológusként gondolkodzanak. A tanulók csak akkor lesznek képesek felismerni a fontos teológiai problémákat és azok biblikus megoldását, és csak akkor lesznek képesek a teológiát és szolgálatukat integrálni, ha megismerték, hogy mik a keresztyén etika mai problémái. E nélkül a lépés nélkül az etikát nem fogják gyakorlatiasan használni, és így a képzésnek kell majd segítséget nyújtania abban, hogy hitüket és etikájukat hatékonyan tudják használni a gyakorlatban. Az etika nem csupán tudományos, hanem spirituális és gyakorlati „alakformálást” is jelenet.

Ebben a paradigmában az egyetemek, kollégiumok és szemináriumok a szolgálat helyei. Napjaink kritikai és kihívásokat is bőven tartogató etikai vitapontjai a legjobbat várják tőlünk és ez az, amiért a tanítás mikéntje, hogyanja és tartalma különösen fontos. Kevesebbet tenni, Isten erejének a behatárolását jelenti. Kevesebbet tenni, annak a lehetőségnek a behatárolását jelenti, amit az ember Istentől kapott. Kevesebbet tenni, jelenti annak a hitnek a feladását, hogy Isten hatalma meg tud változtatni embereket és meg tudja változtatni a világot. Az etika oktatása jelenti (1) a hallgatók segítségét abban, hogy felfedezzék és értékeljék saját értékrendszerüket és azokat a módokat, ahogyan etikai döntéseket hoznak. Egyszerűen fogalmazva: segíteni a hallgatóknak, hogy gondolkodásukon tükröződjék az etikai látásmód. Az etika oktatása jelenti (2) a hallgatók segítségét abban, hogy felfedezzék mások értékrendszerét és azokat a módokat, ahogy etikai döntéseket hoznak és ezen keresztül segíteni nekik, hogy nyitottak tudjanak maradni a kritikára másokkal és önmagukkal szemben. Így lassan képesek lesznek arra, hogy magukénak mondhassanak egy koherens erkölcsi gondolkodást. Ahogy könyveket olvasnak, vizsgákon mennek keresztül, lépésről-lépésre, konzisztens erkölcsi gondolkodásuk kifejlődhet. Ebben az oktatási folyamatban pontosságra, szabatosságra és világos gondolatmenetre tehetnek szert.

Sok tennivaló van társadalmunkban – és ez mindannyiúnkra igaz. Amit tennünk kell, megtehetjük saját személyes hitünkből fakadóan az emberi jogok nyelvét

használva. A Biblia segíthet nem csak nekünk, hanem embertársainknak is abban, hogy társadalmunk és korunk problémáit jobban megérthessük, és olyan megoldások keresésére indulhassunk, amelyek emberibbek, mint a jelenlegiek. Amennyiben azonban ezt akarjuk tenni, akkor nem követhetjük a Biblia betűjét, hanem csak a Lelkét (vö. 2Kor. 3,6). Változások? Természetesen! Nem szabad félnünk a változásoktól. Ez persze rizikóvállalást jelent, de ez a mindenkori változások velejárója. A kihívásokkal és változásokkal teli időszakok magukban foglalják a mandátumok formájában végbemenő változásokat, de a mandátumok e változásokkal együtt is élnek, anélkül, hogy az ember életében betöltött szerepüket elvesztették volna. Mi több, a *Gestalte* változása elengedhetetlen új körülmények között. Új körülmények között nekünk, mint egyháznak új irányokat követve kell erkölcsi közösséget formálnunk úgy, hogy figyelembe vesszük valódi körülményeinket és kondícióinkat. Az egyháznak eleget kell tennie annak a kötelezettségének, hogy folyamatosan felülvizsgálja, mit integrálhat hitébe, hogyan kell élnie és milyen stratégiákat kell követnie. A komplementaritás az egyháznak ezt a folyamatos felülvizsgáló tevékenységét jelenti. A komplementer közösség terminusa alatt egy stabil, de egyben flexibilis kapcsolatot kell értenünk egyház és kultúra között. Így alkothatunk olyan erkölcsi közösséget, mely ebben a világban él, de hű Urához is.

Turcsik Ferenc

Bibliográfia

- 'Ethics', *The American Heritage Electronic Dictionary*, Third Edition, version 3.5, Softkey International Inc. 1994. (Houghton Mifflin Company, 1992.)
- Bonhoeffer, Dietrich. *Börtönlevelek. Fogságban írt levelek és feljegyzések*, Harmat Kiadó, Budapest, 1999.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Ethics*, London, SCM Press, 1993.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Letters and Papers from Prison*, London, 1971.
- Burtness, James M., *Shaping the Future*, Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- Lange, Frits de, 'With each other, for each other, against each other. Bonhoeffer's Theory of Mandates as a Theological Contribution to Socio-Ethical Pluralism', <http://users.belgacom.net/fritsdelange/dbmandat.htm>, last visited on 05.02.2001.
- Niebuhr, Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, New York, Charles Scribner's Sons, 1960.
- Niebuhr, Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*, 2 vols., New York, 1945, (vol. 1. *Human Nature*; vol. 2. *Human Destiny*).
- Rasmussen, Larry, *Reinhold Niebuhr: Theologian of Public Life*, London, Collins, 1989.
- Ricoeur, Paul and LaCocque, André, *Bibliai gondolkodás*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2003.
- Tennekes, Johannes, *De onbekende dimensie. Over cultuur, cultuurverschillen en macht*, Leuven/Apeldoorn 1990, 60.
- Tódt, Ilse (Publisher), Dietrich Bonhoeffer Werke 6, München, Kaiser, 1992.
- Walzer, Michael, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame/London, University of Notre Dame Press, 1994.

Jegyzetek:

¹ A Debreceni Református Hittudományi Egyetem és a Theologische Universiteit Kampen által 2003. szeptember 3-8. között a *Teológia tanítása* címmel tartott konferencián

Ethics between church and culture címen elhangzott előadás fordítása.

- ² A magyar nyelvnek talán megfelelőbb lenne és szebb is, ha a címet is és az előadás kezdetén lévő elmélkedésben előforduló angol kifejezést („*Ethics between church and culture*”) úgy fordítottam volna, hogy „etika egyház és kultúra szorításában”. Ennek a kifejezőértéke is figyelemreméltó, ám úgy gondolom, hogy amennyiben a „szószertintibb” fordításnál maradok, akkor az még kifejezőbb lesz (gondolva itt pl. a két szék közé ül közmondásra is), hiszen az angol nyelv *between* szavával való játékos gondolatmenetet így sokkal hűebben tudom visszaadni.
- ³ Ezek a témák felvetésre kerültek a konferencia során.
- ⁴ 'Ethics', *The American Heritage Electronic Dictionary*, Third Edition, version 3.5, Softkey International Inc. 1994. (Houghton Mifflin Company, 1992.)
- ⁵ Ez Reinhold Niebuhr *magnum opus*-ának címe. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 2 vols., New York: Charles Scribner's Sons, 1945, (1. rész *Human Nature*; 2. rész *Human Destiny*).
- ⁶ Vö. Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, London: SCM Press, 1993, 161-179. o.
- ⁷ Vö. Johannes Tennekes, *De onbekende dimensie. Over cultuur, cultuurverschillen en macht*, Leuven/Apeldoorn 1990, 60.
- ⁸ Frits de Lange, 'With each other, for each other, against each other. Bonhoeffer's Theory of Mandates as a Theological Contribution to Socio-Ethical Pluralism', <http://users.belgacom.net/fritsdelange/dbmandat.htm>, last visited on 05.02.2001.
- ⁹ Vö. Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, New York, Charles Scribner's Sons, 1960. 117.
- ¹⁰ Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1994, 2.
- ¹¹ Uo. 3.
- ¹² Uo. 4.
- ¹³ Uo. 7.
- ¹⁴ Uo. 7.
- ¹⁵ Uo. 11.
- ¹⁶ Uo. 17.
- ¹⁷ Frits de Lange, 'With each other, for each other, against each other. Bonhoeffer's Theory of Mandates as a Theological Contribution to Socio-Ethical Pluralism', <http://users.belgacom.net/fritsdelange/dbmandat.htm>, last visited on 05.02.2001.
- ¹⁸ Bonhoeffer négy helyen foglalkozik a mandátumokkal, melyek közül három az *Etikában* (Dietrich Bonhoeffer, *Etika - E*) és egy a *Börtönlevelekben* (Dietrich Bonhoeffer, *Börtönlevelek. Fogságban írt levelek és feljegyzések*, Budapest: Harmat Kiadó, 1999. - LPP). E szakaszok a következők:
1. 'Egyház és állam' (E 297-318.);
 2. 'Krisztus, a Valóság és a Jó' (E 161-185.);
 3. 'A konkrét parancsolat és az isteni rendeltetésű mandátumok' (E 252-267.);
 4. Az 1944. január 23-i börtönlevélben (LPP 92-95.).
- ¹⁹ Dietrich Bonhoeffer, 1993, 258.
- ²⁰ Ilse Tódt (Publisher), Dietrich Bonhoeffer Werke 6. München: Kaiser, 1992, 433.
- ²¹ Dietrich Bonhoeffer, 1993, 308.
- ²² James M. Burtness idéz egy nyilatkozatot, ahol a faj, a nép és a nemzet, mint „létezési rendek”/a „létezés rendjei” kerülnek kinyilvánításra.. James M. Burtness, *Shaping the Future*, Philadelphia: Fortress Press, 1985, 80.
- ²³ Dietrich Bonhoeffer, 1993, 161. kk.
- ²⁴ Larry Rasmussen, *Reinhold Niebuhr: Theologian of Public Life*, London: Collins, 1989, 2.
- ²⁵ Vö. Paul Ricoeur, André LaCocque, *Bibliai gondolkodás*, Budapest: Európa Könyvkiadó, 2003, 155.
- ²⁶ Dietrich Bonhoeffer, 1993, 92-95.

Az egyházi intézmények és az európai integráció

Az intézményvezetés és a jövőbevezető stratégiák titka

Az egyházi intézmények értelmezésének kérdése korunk intézményalapítási és intézményfejlesztési lázában újszerű fontosságot nyer. Az ezzel kapcsolatosan gyakran elhangzó „hát erre senki sem hívta fel a figyelmem” megállapítás és „ha ezt tudtam volna” mély sóhajtás az intézményi lét praxisának buktatóit, hiányosságait juttatja eszünkbe. És azt, hogy a gyakorlati teológiai elméletalkotás prófétai problémamegelőző módon és hívő realizmussal¹ rá kell világítsunk az intézmények aktuális kérdéseire! Ennek a dolgozatnak az az egyik alapvető célja, hogy az aktuális irodalom eredményeit felhasználva ezeknek a kérdéseknek a megválaszolására segítséget nyújtson.

Az új társadalmi-gazdasági átrendeződés, fejlődés az egyházi tevékenységet nemcsak pozitívan befolyásolta. *Ez a folyamat az egyházi munka számára újszerű szervezeti differenciálódást és munkamegosztást jelent.* Ilyen folyamatoknak lehetünk a tanúi, pl. az egyház apostolok korában való fejlődésének idején is (ApCsel 6,7). Az egyházhoz tartozó új szervezeti formák teológiai értelmezése a konfliktusmentes biztos működés, az egyházi élet stabilitásának és zavartalan fejlődésének érdekében történik. Ennek az értelmezésnek az alapján kritikai szervezeti kontrollra is szükség lehet. Ez a teológiai értelmezés az egyházi intézmények túlzott szerepvállalása és ön-maga túlbecsülésének elkerülése végett is szükséges, hogy végességének és határainak tudatában *Istentől kapott feladatának célját ne tévessze el.* Sem úgy, hogy azt nem teljesíti, sem úgy, hogy azt túlhaladja².

E dolgozatban előbb az egyházi intézményekről szóló reformatori tanításokat és korunk intézményelméletét tekintjük tehát át, valamint összegzés és következtetések levonása után foglalkozunk az intézményi struktúrák és stratégiák szerepével. Végül ezeket az ismereteket az intézményvezetési modellekről szóló utolsó fejezetben alkalmazhatjuk.

A keresztény vallás rendszere(i) és intézményes formái. Az egyház és a társadalom viszonyának újszerű megközelítése a reformatori értelmezés alapján

Az évszázadok során az egyházi hivatalnak, mint intézménynek az értelmezése változásokon ment keresztül. Nemcsak a reformáció alakította ezeket, hanem az új korok új követelményei és koncepciói is. Ezeknek a hit általi megértése és értelmezése valóságformáló erővel rendelkezik, amit már a reformáció korában is lemérhetünk.

A reformátorok a katolikus felfogástól elhatárolódva válaszolták meg az egyházi hivatal intézményes formájának a kérdését³.

Luther az egyetemes papság elve alapján azt állította, hogy minden ember részesülhet a papoknak kijáró lelki rangban és minden keresztyén ember a papi rend tagja. De senki sem viselhet azért még hivalt, ha nincs a gyülekezettől elhívva⁴. *A vocatio lép tehát a katolikus értelemben vett papi felszentelés helyébe, nem azért mert új tulajdonságokkal ruházna az fel, hanem mert a hivatal viselésének a jogrendjébe vezet be* és az ezzel kapcsolatos szolgálat kötelességeinek végzésére nyitja meg az utat⁵. Ez a megvilágítás fontos a „felszentelés teológiája” reformatori értelmezésének és gyakorlatnak megértésé-

re. Az egyházi hivalt, akárcsak a prédikációt és a sákramentumot Isten szerezte és rendelte⁶. *Ez a hivatal az egyház alaprendjét képezi,* ami intézményes formában jelentkezik, vagyis az egyházi hivatal egy intézmény⁷. Luther az ember életterét a társadalmi rendek és a hivatalok intézményei által strukturálnak látja, azért, hogy az ember békében és rendben élhessen. De mit is jelent az *institutio* szó, amelyet többször említünk? Az „institutio” szó szemantikai jelentésárnyalatai olyan megközelítések, amelyek az intézményelméletre a mai napig érvényes jelentésértelmezési hatással rendelkeznek⁸.

A Confessio Augustana (V.) teológiailag az „institutio” szó intézmény jelentését részesíti előnyben és ebben az értelemben alkalmazza: „az igehirdetés hivatala intézmény” („*institutum est*”). Ezzel a hivatal és a helyes tanítás kontinuitása egymás általi megerősítése kerül előtérbe⁹. A lutheri tradíció¹⁰ az *institutio* szót később az egyháztársadalmi „rend” értelmében használja¹¹. A Confessio Augustana (V.) szerint a (társadalmi) „rendek” a lelkipásztori hivatal szerint vannak berendezve. Ez a megközelítés jelentősen befolyásolta a szociális struktúráról szóló újlutheránus felfogást. Ennek a felfogásnak a vezérszavai szerint az egyház és a társadalmi intézményeket is (család, állam stb.) „teremtési rendként”, „megtartó rendként”, megbízatásként („Mandat”) értelmezték¹². A világháborúk után ezeket az intézményeket *társadalmi konvencióként* értelmezték, ugyanis a szekularizált intézményes társadalom sokféle intézményének semmi köze sincs már Istenhez, ill. a keresztyén élethez, sem a keresztyén etikához, ezért *bennük és tevékenységükben lehetetlen Isten teremtési rendjét felfedezni.* U. H. J. Körtner bécsi szisztematika teológiai professzor szerint az alapvető teológiai probléma abban áll, hogy a „természeti lérend Istentől rendelt kellő rendnek jelenthető ki”.¹³ Idézi E. Wolfot, aki arra mutatott rá, hogy a konkrét és alapvető intézmények, mint szövetség, házasság, gazdaság hitben megvalósítandó és „alakítandó feladatot képeznek”¹⁴.

Összegzés

A látható egyház társadalmi viszonyok közötti tevékenysége tehát intézményes formában valósul meg, húzzák alá a reformatori tanítások. Az intézményes forma az egyház hathatós építését szolgálhatja. Az egyház léte nem az intézménytől függ, sem az emberi intézkedésektől, hanem egyedül Krisztus munkájától, noha az intézmények Krisztus-szerinti jó vezetésének fontosságára hangsúlyt kell fektetni¹⁵. Különbséget kell tegyünk tehát a *látható egyház fogalmához tartozó intézményi lét keretei* között, amelyek az egyház társadalmi keretekben való jó működését szolgálják és a láthatatlan egyház között. Az egyház intézményi létformája arra mutat, hogy az egyház nemcsak láthatatlan, hanem látható is, amikor ebben a formájában is Krisztusban el van rejtve és védve van. Az egyházi hivatal és intézmény Krisztus földi kategóriákban való munkálkodását és megtestesülését jelenti és arra hívja fel a figyelmet, hogy az egyház földi létét, munkáját nem lehet csak spirituális értelemben félremagyarázni. A láthatatlan egyházzal szemben a látható egyházról szóló tanítás szerint viszont az egyház több mint egy intézmény. „Az

egyház létezése nem függ az egyházi élet bizonyos formájától¹⁶. Ennek a kérdéskörnek a teológiai csattanója a következő észrevételen fogalmazható meg: az intézményes, vagyis társadalmi evilágiságában, aktivitásában „látható” egyház, amelynek szolgálata mérhető és ellenőrizhető, nem játszható ki az Isten gondviselésében való hit ellen. A földi kategóriákban is élő egyházat, a láthatatlan egyház tanának az ismerete alapján téves lenne azzal a következtetéssel kijátszani, hogy nincs szükség intézményi formákra. Persze, hogy Isten népét megtarthassa és üdvözíthesse emberi összefogás, ill. intézményi formák nélkül is. *Az intézményi folyamatok irányíthatatlanná válásának ellenére is lehet Isten gondviselése általi megmaradás.* De pont úgy, ahogy nem állhat Isten szolgálatában a mi tudatlanságunk, rossz eljárásunk, helytelen viselkedésünk, úgy a jóhiszemű, ám szakszerűtlen intézetvezetés és aktivitás *sem szolgálják Isten dicsőségét, sem akaratát, sem a gyülekezeti közösség vagy az intézmény ügyét nem viszik előre.* Teológiailag aláhúzendó, hogy az egyházi intézményeknek nincs szoterológiai jellege. Ezek önmagukban nem konzerválhatják a társadalomban a megváltást, sem a hitet, sem a szeretetet, amelyek Isten ajándékai. De ezek érdekében az intézmények Krisztusnak hasznos és Istent szolgáló eszközei lehetnek. Ezért is a belső és külső elhívás egységének szükségességére és az Istentől kapott ajándékok erősítésére, értékelésére és ezek egyházban való szolgálatba állítására van szükség. Az akadémikus képzés nem lehet fontosabb mint az elhívás.

Az egyházi hivataloknak, mint intézménynek külső „formái” és jogi kerete között komoly különbségek vannak. Az egyházat, ill. társadalmi, jogi szervezetét jellemzői szerint meg kell különböztessük az egyházhoz tartozó karitatív „non-profit”, vagy nyereséget hozó intézményektől, noha ezek is az egyházi tevékenység egyik részét képezhetik¹⁷. Az egyház és társadalom megkülönböztetésének és elhatárolódásának kérdése az egyházi intézmények vezetése közötti különbségtételre is kihat. Egy lelkipásztori hivatal vezetése is már nemcsak elhívást és Istentől kapott tehetséget, hanem felelős szakmai felkészülést igényel. De egy egyházi intézmény vezetése már teljesen más feladatkör, aminek a szakszerű elvégzéséhez a felsoroltakon kívül még külön szakmai ismeretek és gyakorlati felkészülés is szükséges. Az alapítványi, ill. a másfajta jogi keret másfajta tevékenységi formát képez, amely olyan szolgálati kör, amely ugyancsak megfelelő szakmai képesítést és tevékenységet követel meg. Az egyház diakóniai, gazdasági, pedagógiai stb. tevékenységének teológiai értelmezés és egyházi haszna szerint, az egyházi életbe való strukturális és jogi integrációját elő lehet segíteni, ha az egyház javát és építését szolgálják. Ezeknek az intézményi formáknak az egyházhoz való jogi viszonyát egyházzogi végzések és határozatok szabályozzák.

Bevezetés az intézményelméletbe

Intézmény? Mi az? Nem új társadalmi jelenség az, hogy az egyének intézményes társadalmi struktúrákba szerveződnek és dolgoznak. Korunk társadalmában úgy tűnhet, hogy az egyének a társadalmi méretű tettek világában jelentéktelenné váltak, mert az intézményes társadalmi tettek hatalmas intézményi méreteket öltöttek.

Az intézmények sikeres tevékenysége, akárcsak egy intézményben való munka is az intézmény és működésé-

nek a megértését feltételezi. Vizsgáljuk meg tehát közelebbről ezeket az intézményeket.

Minden közösségben és társadalomban vannak olyan feladatok, amelyek gyakran előfordulnak és rendszeres elintézésre várnak. Ezek elvégzése többek között megfelelően szakosodott és standardizált felkészülést, rendelt és szerepmegosztást követel meg. Ezekkel a gondolatokkal magyarázhatóak az intézmények létrejötte és léte. Ezekkel az alapkérdésekkel már az intézményelmélet taghorizontjai tárulnak fel előttünk. Dietrich Rössler gyakorlati teológiáról szóló könyvében egy egész fejezetet szentel az intézményelméletnek és az intézményelmélet egyházi vonatkozásainak, szerepének. Szerinte az emberi lét társadalmi és intézményi alapviszonyai az antropológia tárgyát képezik¹⁸. Ebben elementáris módon fogalmazódik meg az, hogy az ember rá van utalva a személyen túli életterre. Ez a fejezet az ő munkásságának figyelembevétele alapján készült el.

H. Dubiel¹⁹ meghatározása szerint az intézmények olyan *kapcsolati formák*, amelyek a személyek közvetlen rendelkezésének körét nemcsak meghaladják, hanem ezek a kapcsolatok a személyeket alakítják is. *A jogi háttér és megerősítés, akárcsak a történelmi múlt és tradíció megerősíti és tartóssá teszi ezeket a kapcsolati formákat.*

A társadalmi intézmények bizonyos fokig valójában rányomják bélyegüket a körükben élő egyének életének minőségére, de egyéniségére is. Amennyiben az egyén belép és részt vesz az intézményes kapcsolati folyamatokban, ezáltal individualitása is megerősödhetik²⁰, szociális önállósága és biztonsága megnőhet. Az intézmények tehát nagymértékben hozzájárulnak a társadalmi szféra stabilitásához, működőképességéhez. Jó működésük a társadalmi, családi kapcsolatokat tehermentesítheti. Ennek az ellentétét úgy fogalmazhatjuk meg, hogy megfelelő stabil társadalmi intézmények nélkül az egyén és közvetlen társadalmi köre ki van szolgáltatva nagyon sok olyan tehernek és szenvedésnek, ami az ő erejét meghaladja.

E. Durkheim szerint az intézmények rendezett *szociális viselkedési formák*. Nem is csak az ember szükségéi motiválják az intézmények létét, hanem a szociális viselkedési formák célját az ember antropológiai alapstrukturái befolyásolják és alakítják.

Az intézmények meghaladják az egyének individuális életterét és bizonyos szociális nagyságuk és befolyásuk is van. Ezért úgy tűnhet, hogy függetlenek az egyénektől és az egyének véleményétől. Kissé sarkítottan fogalmazva, *a »kis emberek« ki vannak szolgáltatva a náluk nagyobb intézményeknek.* Ezt nevezem minden intézményes kapcsolat csapdájának és potenciális hibájának. Az intézmény látszathatalma csal, mert minden intézmény rá van utalva az egyének támogatására, az egyénekké váló konstruktív együttműködésre²¹. Az egyének szubjektív módon érzékelik és értékelik az intézmények munkáját. A személyek intézményükkel való személyes elégedettsége olyan faktor, ami az intézmény jövőjét és vezetését minősíti. Az intézmények mégis bizonyos elősőbbiséget élveznek az egyénekké szemben, ami Panenberg számára antropológiai kérdés. Téves lenne az intézményt és érdekeit az egyénnel (az intézmény alkalmazottaival, a beteggel, vendéggel, vevővel stb.) szembeállítani, ellene kijátszani. *Az én-te személyközi jó viszony minden intézmény jó működésének az alapvető feltétele. A megoldatlan intrapszichikus, családi és más*

személyközi konfliktusok áttevődhetnek az intézményi kapcsolatok színterére és a munkafolyamatokat rendkívül hátrányosan befolyásolhatják. A személyközi és a munkakonfliktusok elkerülése minden intézmény integratív és kooperatív feladata, ami pásztorációs feladat is egyben. Minden intézmény az emberi méltóság tiszteletéből kifolyólag szükséges, hogy az individualitást ne elnyomja, hanem megélésének és védelmének védőügyvédje legyen.

M. Hauriou²² szerint az intézmények lényege abban az eszmében van, amely az intézményt vezeti, amely az intézményt alapította és amely az intézmény működését előreviszi. A. Gehlen szerint az intézmények tartalmát a tetteket megalapozó és az eszmékben megfogalmazódó nagy gondolatok fejezik ki. Ilyen alapon az intézmények számára a vallás lényege nemcsak külsőséget jelent. De a hit és a vallás számára is a világias megjelenési forma, ill. társadalmi szervezet és struktúra nélkülözhetetlen előnyöket biztosíthat: „Az Egyház nélkül a vallást »idealizálnák«, vagyis szubjektivistá módon kiélnék és élménymegfogalmazások formájában elhasználnák, mint a művészetet.”²³ Tehát a valóságos intézményes forma az ideális eszme és realitás, az elmélet és praxis, az elvárások és a lehetőségek közötti átmenetet jelenti. Ezen különbségek ellenére a megmaradást szolgálják és a *szubjektív veszélyeinek elkerülésében fontos szolgálatot tehetnek. Az intézményes forma közvetít a tradíció és a szituáció között, amikor nemcsak a tradíció-megőrzés a cél, hanem a tradíció aktualizálása is.*

Az intézményi lét paradoxonokhoz és ellentmondásokhoz is vezethet, amit Schelsky a következőképpen fogalmazott meg: „folyamatos elmélkedés a tettek elmulasztása nélkül, befele vezető élet a külvilághoz való kapcsolat elvesztése nélkül, »én«-ünkre való figyelés a »te«-veled való viszony elvesztése nélkül, folyamatos kommunikáció az elcsendesedés és hallgatás érdekében.”²⁴ Schelsky ezzel a felsorolással arra emlékeztet, hogy az intézmények alapja paradox tendenciákat mutat, ami az ember antropológiai jellemzőire mutat (ld. később a Pannenberg-től származó magyarázatot a centralitásról és az excentricitásról). Az egyházi intézményekkel kapcsolatban a felsorolt paradoxonokat a következőkkel egészíthetjük még ki: *Istennel élni a világban, az emberekért; nemcsak emberi eszközökkel a világunkban megvalósuló Krisztustól kapott feladatok elvégzéséért; az emberi jog keretében isteni jog alkalmazásával járni el; földi értelemmel, de isteni, krisztusi értelemmel is. Ezek egymás elleni kijátszása az egyházi intézmények életében súlyos következményekkel járhat.*

A hetvenes évek elején W.-D. Marsch foglalta össze az intézmények értelmezése körül kialakult különböző teológiai álláspontokat²⁵. H. Dombois az intézmények létét személyek által irányított eljárásként és folyamatként értelmezi. Ebben a folyamatban teológiai alapfogalmak jutnak szerephez, mint pl. a törvény, amely a jog személyes autonómiát és szerepet behatároló előírásaiban jut kifejezésre. *De az evangélium is kifejezésre jut az intézmények életében, amikor a szeretet, a szabadság és a reménység valósulhat meg szolgálatuk által.* E. Wolf szerint az intézmény alapját az Isten iránti viszony alkotja. Az ember Isten iránti intézményes viszonyában három tipikus viszonyformát különböztetett meg: az első az Isten és ember közötti szövetség (szövetségteológiai értelmezés). A második az ember és ember közötti szövetségi (szerződési) forma, amely az előző kapcsolatból ered és

annak megfelelően kell alakuljon. Ez az intézmény és intézmény közötti viszonyformát is jelenti. A harmadik viszonyforma a világgal való kapcsolattartás, ami az azon való „uralkodásban” valósul meg.

L. Raiser szerint viszont minden intézményes viszony az elvileg egyenlő partnerek közötti megegyezésen nyugszik. Ez a gondolkodás az újkori jogi szerződés alapmodelljét helyezi az intézményes élet középpontjába. Ez a fajta gondolkodás is hosszú múltra tekinthet vissza, ugyanis már az ókorban és az újkor hajnalán is az állam fogalmát a *társadalmi szerződés és konvenció* gondolatából vezették le (L. Pannenberg).

G. Ebeling az intézmény témáját a kiengesztelődés keretében tárgyalja. Ez azért fontos, mert a kiengesztelődés fogalma alapfogalom a pásztoráció számára, ugyanis a *(krisztusi kiengesztelésre alapuló) társadalmi viszonyok közötti békéltető kiengesztelődés nélkül nem működhetnek az emberi kapcsolatok*. Szerinte „Isten az, aki a bűn kihatásait is behatárolja. Parancsok és tiltások tanácsolnak és határokat szabnak. Az intézmények *rendfaktorként képviselnek és jelenítnek meg*, akkor is, ha rajtuk keresztül legtöbbször a rendtelenség egy bizonyos formája stabilizálódik, azért, hogy a káosz megakadályozható legyen. A bosszú kezéből a károkozás és a gyilkolás hatalma a jog kezébe tevődik át, nem azért, mintha a büntetés által a bűnt meg lehetne szüntetni, hanem azért, hogy az átlaghelyzetet elviselhetőbbé lehessen tenni (Róm 13,1-7)”²⁶. Az egyházi hivatalok újszövetségi magyarázata is ezt az értelmezést alkalmazza, amikor a magyar szolgálat szó a német „Ami” fordításákként szerepel (2Kor 18).

Pannenberg az intézmények antropológiai dimenziójában a *centralitást* (egy központ szükségessége) és az *excentricitást* (az ember központja az emberen kívül van) veszi észre, ami az intézmények két alapvető jellemzője. Az intézmények életében pedig *két kapcsolati formát különböztet meg. Az első kapcsolati forma a családi kapcsolat*, ahol az egységre, kiteljesítő egyetemességre törekvő lét pillanata nyilvánul meg. Ilyen kapcsolati formára alapul pl. az egyház és az állam is. A politikai szférában megvalósuló „kommunitarista” („*Kommunitarität*”) eszmék a közösség hatalmát deklarálták az egyén fölött (szocializmus és kommunizmus). A másokat kizáró individualitás a társadalmi részegység jogainak momentumát hangsúlyozza („*Partikularität*”). Ezt a *második kapcsolati formát* a tulajdon és gazdaság másokat kizáró individualizmusa példaértékűen szemlélte²⁷.

N. Luhmann szerint a vallási intézmények feladata a bizonytalanság, a véletlenek kizárásában és leküzdésében áll²⁸. A funkcionális és strukturális összekapcsolódás, valamint a kommunikációs kapcsolatok egy olyan *határral körülhatárolható társadalmi egységet* (rendszer) alkotnak, amelyek ezt az egységet a külvilágtól megkülönböztetik²⁹. „*Az elemi társadalmi valóságot alkotó folyamat kapcsolati folyamatokban valósul meg*”³⁰. Annak a határnak a megvonása, amely a társadalmi egységet a környezettől elválasztja, az az intézmény életében létfontosságú. Ha a külvilággal szembeni határ, amit pl. a kint-bent megkülönböztetés is érzékeltet, megszűnik, akkor a társadalmi egység léte szűnik meg. Luhmann a rendszerek folyamatokban megvalósuló önviszonyító, önálló („önalkotó”), ill. önszervező mivoltát hangsúlyozza. Önállóságukat értelemes voltuk és az értelmes folyamatok valósítják meg, amikor a rendszerek működése a környezetre irányulnak³¹. Ezt a folyamatot a spe-

cializált diszciplináris rendszerek *funkcionális kódokkal* valósítják meg (pl. a gazdaság a fizet/nem fizet, a jog az igazságos/hamis, az orvostudomány egészség/betegség, a tudomány igaz/hamis, a nevelés jó/rossz kóddal és számos alkóddal működik). Luhmann ezekkel az észrevételekkel a rendszerek Istenhez való viszonyának témáját és Istennek a társadalom működésében való szerepét marginalizálta. Isten Krisztus általi uralmának teológiai kérdése az értelem dimenziójában mégis megvalósulhat, amikor Isten céljaira ezeket az intézményi rendszereket felhasználhatja. A luhmanni koncepció a társadalmi funkcionális rendszerek differenciált megkülönböztetését segítheti elő. További teológiai problémát abban látok, hogy bizonyos funkcionális rendszerek más rovására önállósulhatnak. Pl. az egyházi intézmények életében a pénzügyi, nyelvi, kulturális, jogi vagy politikai stb. szempontok a teológiai szempontok, ill. tanítások gyakorlati rovására mehetnek.

Luhmann szerint a bizonytalanság és a véletlenek kizárása a másoktól való függés pozitív megtapasztalásában valósul meg. Oly módon, ha az, ami a létünk kiteljesedésére és gazdagítására van, az a rendelkezésünkre áll. Ill. az által, ha arra figyelünk, hogy az emberi lét nemcsak önmagában, hanem az önmagán túli lehetőségekben van³².

A társadalmi egységek funkcionális szerep szerinti elemzése olyan új látószög, ami a réteges, hierarchikus társadalmi szemléletet váltotta le. Ez a szisztémikus felfogás egyik alapvető jellemzője³³. A funkcionális differenciálódás teológiailag a lelki adományok és képességek hivatásban megvalósuló fontosságát és hasznát húzza alá, sőt, a szakmai rendeltetés közösségi szolgálatra való hivatottságát hangsúlyozza. Ezzel a látószöggel a keresztyén hit és vallás intézményeinek más intézményekkel való különleges és összehasonlíthatatlan voltát fedezhetjük fel, amikor a keresztyén intézmények Krisztusban való nélkülözhetetlen társadalmi szerepe domborodhat ki. De arra is fény derülhet, hogy a vallási intézmények szervezetei egy rendszert alkotnak, amelyek a többi társadalmi szervezet mellett egy rendszer a sok között. Ez az észrevétel a társadalmi pluralizmust juttatja kifejezésre

F.-X. Kaufmann a Római Katolikus Egyház újkori változásait elemezve arra a következtetésre jutott, hogy az egyház szervezeti kiépítése az újkori szociáltörténeti változásokra való visszahatás volt. A társadalmi fejlődés nem teheti a tradíciót fölöslegessé. Ám be kell látni, hogy az újkor követelményei olyan feladatok elé állítják az áthagyományozott struktúrákat, hogy ezeket mind elméleti-konceptcionálisan, mind eszköztárában, ill. működőképességében fejlődőképességre ösztönzik.

W. Greive³⁴ szerint az egyházi praxis Isten egyetemes „értelmi *tetteiben*” (teológiai kifejezéssel: *Isten gondviselésében*, kiemelés J. S.-tól) való bizodalomként értelmezhető. Az értelem nem sajátítható ki (privatizálható), mert értelemnek csak Isten összefüggő és egyetemes tettei nevezhető. Az egyének számára az értelem megismerése ebbe a magasabb értelmi összefüggésbe való bevonás útján lehetséges.

Összefoglalva: Az intézményeket tehát közösségi, tartó kapcsolatként, munkás összefogásként értelmezhetjük. Ha arra gondolunk, hogy az emberi kapcsolatok a tett és következmény (jutalom vagy büntetés stb.) alapján működnek, amely gondolkodás teológiailag a törvény kategóriájába tartozik, akkor észrevehetjük, hogy ezek nem működhetnek Krisztus megújító, kiengesztelő, megbocsátó hatalma nélkül.

Az egyének munkája intézményi összefogás nélkül ki van szolgáltatva a családi, társadalmi, gazdasági, jogi, politikai élet sokszor kíméletlen változásainak, míg az intézményes cselekvés kontinuitásra és jövőre számíthat. Az egyház intézményeit mégis nem az intézmények társadalmi erejében és méretében, hanem közösségi funkciójában lehet meghatározni. Az intézményekről szóló elméletalkotás nem ekkleziológia (egyházról szóló tanítás), noha az intézményelméletnek ekkleziológiai vonatkozásai is vannak, hanem az egyház valamennyi intézményes társadalmi létformáinak teológiai értelmezése a kérdés. Téves következtetés lenne a látható „rendbe” szerveződő intézményes egyház ügyét kijátszani a láthatatlan egyház ügyével. Ha megszűnik egy egyház intézményes szervezete, akkor ugyan „csak” földi közösségi összetartása, társadalmi léte viselődik meg, bomlik fel és kerül veszélybe, ami minden intézmény számára komoly problémát jelent. Ezzel kapcsolatban nem kell hangsúlyozni, hogy az egyház számára is milyen terhes következményei lehetnek a fizetésképtelenségnek, ill. a az intézményes keretre, ill. cégekre vonatkozó csődtörvénynek. Ennek következtében egy intézmény földi szervezete, egysége szóródhat szét és szűnhet meg. Az intézményalkotás pásztorációs vonatkozásai kerülnek így módon előtérbe. Az intézmények a szocializáció és a közösségalkotás, mint társadalmi struktúraalkotás alapvető feladatait látják el. A közösségalkotás nemcsak teológiai, vagy lelki feladat, hanem gazdasági, vezetői, strukturális összefogás és alkalmazkodási munkafeladat, pedagógiai, diakóniai, jogi stb. kérdés is. Ezzel az észrevétellel az egyházhoz tartozó, de nem egyházi jelleggel rendelkező intézmények létjoga válik világossá.

Az intézményes közösségi életben való részvétel elszámítása minden ember feladata. A pásztoráció számára pedig fontos következtetéseket lehet az intézményelmélet alapján megfogalmazni. A pásztoráció közösségalkotásra irányuló kapcsolatépítő folyamat, az egység szolgálatára, ami az egyház intézményes léte nagy hatással van. A *rend-kívüliek* befogadása és közösségi integrációja a csapatmunkát viszi előre. Rendalkotás nem létezhet „rend-elkezésre állás” és kiegyensúlyozott kapcsolatok nélkül. Mindezek a tényezők a konfliktusok elmérgesedését akadályozhatják meg, amelyek a *rend-alkotás* és a közösség ügyét szolgálják. A *rend*-ezett viszonyok és kapcsolatok a közösségi struktúrák munkáját és jövőjét döntő módon befolyásolhatják.

Az intézményes közösségek struktúrája

Az Istenben való hitet az emberek másoktól izoláltan is megélhetik, de valójában a keresztyén vallás alapvetően közösségi formában nyilvánul meg és a közösségi létben él. A hit ajándékozójáról (tartalmáról, tárgyáról stb.) való bizonyoságtétel és a közösségi élet kommunikációs formái, de azok rendezett alakításáról szóló határozatok és jogi végzések (kommunikáció formák) is abba az interperszonális körbe tartoznak, amely alapvetően hozzájárul a közösségi élethez. Tehát a keresztyén hit és vallás az emberek között egy bizonyos világi alakban és struktúrában jelenik meg. Ilyen pl. a hagyomány, amely megjelenhet írott, továbbadott, ill. gyakorolt vallási és kultikus cselekedetek formájában. Az összefogás és közösségalkotás formája nem valósulhatnak meg funkcionális munkamegosztás nélkül. *A funkcionális munkamegosztás révén jönnek létre a közösségi struktúrák.*

A látható és láthatatlan Egyházzól szóló tanítás arra hívja fel a figyelmet, hogy nem lehet ezeket a struktúrákat csak teocentrikusan, de nem lehet kizárólag csak az antropológiai dimenzióval sem magyarázni. A kettő Krisztusban való, krisztocentrikus egyensúlyáról és összekapcsolásáról van szó. Lehet az egyházi életről empirikus adatokat gyűjteni, de csak ezek alapján nem lehet az Egyházat értelmezni és magyarázni, mert az Egyház ennél sokkal több. Olyan erők is működnek benne, amelyeket földi eszközökkel mérni nem lehet.

A vallási intézmények vizsgálatánál különbséget kell tegyünk a »kellő«, ami a vallási intézmény Isten akarata szerinti funkcióját határozza meg, és a »való« között³⁵. Az intézmények struktúrái, tervei, stratégiái, egyezségeken alapuló koncepciói, akárcsak etikája, kultúrája, stílusa, de külső megjelenése is alapvető módon képezik az átmenetet a „kellő” és a „való” között. A struktúrák az intézmények kontinuitása érdekében és az adott körülményeknek megfelelően az időben működő, »tanuló szervezeteknek« kell lenniük. *Olyan formába kell szerveződniük, amely a szolgálat komplex feladatainak elvégzésére a legalkalmasabb.*

Az intézményes szervezetalkotás, valamint a struktúrák világában való eligazodás, a hierarchikus struktúrákkal való gyümölcsöző együttműködés érdekében, nemcsak a lelkészeknek (akiknek az intézményi egység és pásztoráció érdekében is figyelniük kell ezekre a kérdésekre), hanem a szervezetalkotó személyek számára is ajánlatos ezzel a kérdéskörrel behatóan és szisztematikusan foglalkozni.

Vállalkozás minden áron? – A kompetens és jövőképes stratégiák szerepe az intézményvezetés és intézményfejlesztés érdekében.

A megélhetésért való emberi munka és küzdés nem képzelhető el az intézményeink túlélése és prosperitása nélkül.

Isten az egyének létét a közösség által akarja előmozdítani: egymás terhet nem véletlenszerűen, „hátha sikerül” alapon kell hordozni, hanem a közösségi összefogás előrelátó gondoskodása által. A szakmai kompetencia, a felkészülés ennek egy nélkülözhetetlen formája. *Erre azért van szükség, mert a társadalmi lét javainak beszerzése, a kompetens irányítás, közösségi tudás, jövőre való tervezett és szisztematikus készülés, közösségi munka alapján sikerülhet. De a javak közösségi igazságos elosztásának is fontos szerepe van ebben a folyamatban.* Azért kerül a közösség szóra a hangsúly, mert korunkban valójában a közösségi, ill. a csoportmunka (szekuláris kifejezéssel „team-work”) számít. Ennek az elvnek az intézményi struktúrára és vezetésre is alapvetően meghatározó hatása van (ld. az intézményvezetési modellek fejlődését).

Az intézmények kompetens vezetése nem az esemény után kullogó, vagy hirtelenkedő kapkodásból áll. A jövőképes stratégiák alapján történő tervszerű irányítás a „puszta túlélésért” folytatott verítékszagú küzdelmet váltja le. A kompetens vezetés átlátja és felkészül az intézmények életét negatívan befolyásoló, esetleg fenyegető társadalmi folyamatokkal való találkozásra. A rizikófaktorok felismerése és tervszerű kizárása a jövőben bekövetkező kilátástalan szélmalomharcot kerülheti el. *Az intézmény reális állapotát és fejlődési esélyeit, amely a múltból jön és a jövő fele tart, részletes elemzésnek kell alávetni.* (Kik vagyunk mi? – „corporate identity”³⁶,

honnan jövünk, mit akarunk és mit kell cselekednünk, merre tartunk?) Ezek alapján cselekvési stratégiákat lehet kidolgozni. Az irányítás (modern szakkifejezéssel „controlling”³⁷) cselekvési stratégiák megvalósítása által történik. Ez arra utal, hogy az intézmény egyszerű „lekönyvelésében, leadminisztrálásában” kifulladásos intézetvezetés, elmulaszthatja azt, amire a legfőképpen hivatott: az intézményi lét alakítására, a jövőképesre, ill. versenyképesre való felkészítését. Ezért szükséges 10 éves perspektívában gondolkodni (Alfred Jäger³⁸), ami korunk változásait figyelembe véve, egy intézmény jövője számára döntő lehet. A historizmus hasznos lehet, de az állandó múltbetelekintéssel, múltban éléssel nem ajánlatos elmulasztani a jelent és a jövőt. A 10 éves perspektívva többek között két fontos tényezőt kell figyelembe venni: egyik fontos tényező az erőforrásokra vonatkozik. *Az erőforrások egyre szűkebbek és drágábbak lesznek, az emberi erőforrás is.* Ez egészen praktikus következményekkel járhat: a mai beruházások ennek figyelembevételével kell történnenek. Pl. ez környezetkímélő energiaspóroló rendszerek³⁹ és önellátó, gazdaságos intézmények létrehozása által valósulhat meg. Ennek az utolsó gondolatnak az egyházi megvalósítása felülvizsgálandó, mert a kis gyülekezetek számára, amelyeknek a gazdasági önállósága nem biztosítható, ez a gondolkodás következményekkel járhat.

Az intézmények jövőjét befolyásoló másik fontos tényezőként az európai csatlakozás említendő meg, aminek a jövőre való hatását ma nehéz lenne felmérni. Mégis arra lehet számítani, hogy ezáltal a kontinentális szabadverseny erőteljesebben bontakozhat ki, ami az intézmények működésének a szakszerűségére helyezi a hangsúlyt. Az európai uniós intézmények, cégek, nemzetközi pénzintézetek, valamint az európai törvények hatása egyre erőteljesebb lesz a jövőben. Az uniós szociálpolitikai törvények a nemzetek törvényhozásaira és szociális struktúráira nagy hatást gyakorolhatnak. Ez egyben felértékelheti a diakónia szerepét, ugyanis a szociális kérdés uniós normáknak megfelelő megoldása nélkül nem lehetséges az uniós csatlakozás. A diakónia számára nagy veszélyt jelenthet viszont, hogy a népjóléti törvényhozás nem veszi kellőképpen figyelembe és ebben a folyamatban hátrányos helyzetbe kerül⁴⁰. Ez a folyamat még a pénzben kifejezhető értékek dinamikusabb alakulásában és mozgásában mutatkozhat meg. Pl. ingatlanok, versenyképes technológiák, munkaerő stb. értéke további növekedése várható.

A gyakorlati teológiai gondolkodás tehát a keresztyén élet praxisát és jövőjét szolgálja, amikor a komplex társadalmi egységek alkotását, az intézményi folyamatok és létformák világában való problémamegelőző eligazodást jövőképes praxismodellekkel segíti elő. *„Az a teológia, amely a jövőbe való vezetés tekintetében csütörtököt mond, az irreveláns és fölöslegessé válik”* (Alfred Jäger). A megfelelő időpontban („kairos”-ban) nekünk ajánló lehetőségekkel való élés tehát jövőbe irányuló új gondolkodást, a társadalmi egységek alkotását és azok irányításához szükséges tudást követel meg. Ezért olyan tipizált gondolkodási mintákra van szükség, amelyek az intézményi szervezet fejlődésének és működőképességének ügyét előreviszik. *Ezek a gondolkodási és cselekvési minták nem vezethetnek valóságtól elrugaszkodott elszigetelődésbe, vagy idealisztikus cselekvési lázba, hanem ezek megvalósíthatóak és gyakorolhatóak kell legyenek.*

A kompetens és jövőképes stratégiák titka az Isten gondviselésében van. Ha Isten akarata, hatalma vezeti az intézetet, ami hitben jelentetik ki, hitben és engedelmisségben érthető meg, akkor lehet valójában jövője az intézetnek. A gondviselésben való hit viszont nem old fel minket a pragmatikus megfontolások és a kompetens intézményvezetésre való felkészülés szükségessége alól. Sem abban a hitben nem ringathatjuk magunkat, mint a „prosperity”-teológia, amely a pontos felmérések és gazdasági számolások nélküli vállalkozásra csalogat. Ez az amerikai, ill. nyugat-európai teológiai gondolkodás azt hirdeti, hogy Krisztus senkit sem akar nélkülözésben látni. Tehát merjenek a hívek a hit nevében vállalkozni, mert az Istenben való hit gazdagságot eredményez (?). Valójában ez a fajta megtévesztő „gazdasági ábrándos hit” sokakat az eladósodás, elkeseredés és a „hitber.” való végső csalódás és kiábrándulás állapotában juttatott, ugyanis ez a teológiai gondolkodás alapján véve gazdasági »mélybe ugrásra« ösztönöz (Mt 4,6).

Isten jobban felhasználhatja dicsőségére az idők hullámzásával dacoló, vele szövetséges közösségeket, ill. az olyan intézményeket, amelyek kapcsolati szilárdságot gyakorolnak. A szalmalángszerű egyházi, diakóniai, vagy más mozgalmak, amelyek valamibe belekezdnek, de nincs hozzá kellő stabilitásuk, a beruházásokkal kapcsolatban is kontinuitást megvalósító szakismeretük, azokat könnyen elfújja az „idők szele”. Az intézményi stabilitás szolgálhatja Jézus Krisztust, az egyház és a hozzá tartozók ügyét. A hirtelenkedő jóhiszeműség, tenniakarás kellő szaktudás, stratégiák és szükséges szövetségesek nélkül rendkívül nagy emberi, egyházi és gazdasági károkat okozhat. Dr. Udo Krolzik, a bieleföldi „Ev. Johanneswerk” diakóniai nagyvállalat vezetője számolt be egy diakónia-management szemináriumon arról, hogy valaki egyházi öregotthont alapított. Kellő anyagi források hiányában szükséges volt, hogy az öregotthonba beköltöző öregek „társtulajdonosokká” váljanak, egy csiros összeg befizetése által. Az idő teltével más hiteleket is fel kellett venni, de az otthon fenntartására ez sem volt elég. A bankok megszorították a hitelezés csapját és nagyon kevésen múlt, hogy az öregek nem kerültek az utcára. Tanulásként fogalmazta meg Krolzik, hogy az egyéni »gyors megoldás« és a gyakorlatlan, individualisztikus jóhiszeműség a jövőben katasztrófába torkollhat. Az egyház csak kellő összefogás, felügyelet, szakismeret és anyagi háttér feltételével engedélyezheti a diakóniai vállalkozásokat.

A jövőre készülő intézményi csapatmunka az adventi Krisztus-várás egyik formája. Intézményeink és diakóniánk jó működése által is készítenők az Úr útja és egyengetendők gondviselésének az osvényei. A közösségi munkával szolgáló hittel hegyeket lehet megmozgatni.

A közösségvezetés modelljei Alfred Jäger⁴¹ munkássága alapján

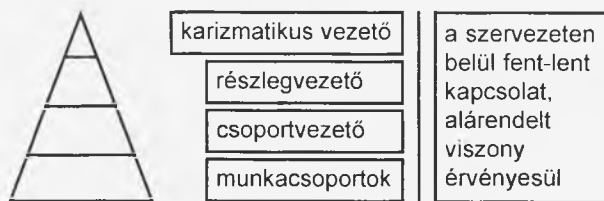
Most az eddigi ismeretek *praxismodellekre* való alkalmazására figyelünk, amikor megállapíthatjuk, hogy a vezetői kapcsolatok minősége alapvető intézmény meghatározó és intézményalkotó tényező.

A közösségvezetés modelljei bizonyos történelmi korokhoz kapcsolódnak, amelyben működőképesekek és gyümölcsözőek voltak. Az intézetvezetési modellek nem

csak az intézet jogszabályaitól, statutumától, teljes struktúrájától függenek, hanem a vezetői struktúrák hagyományától is. A *konceptcionális és jogi, joggyakorlati pontatlanság, de főleg ezeken a szinteken a hiányzó konszenzus* és az érdekelletét egyaránt közrejátszhat, hogy a közösségvezetés témája egy intézetben belül állandó feszültség és konfliktus forrása legyen. Az elméletalkotás azért is kell, hogy „lencsevégre kapja” ezt a témát, hogy az intézményalkotó emberi gondolkodás, cselekvés átláthatóságát és kiegyensúlyozott kiértékelését a bagatelizálás, tabuvá tétel vagy téves következtetés ne akadályozza meg. Az eddig felsorolt ismeretek komplex valóságban való alkalmazására van e gyakorlati gondolkodás során szükség. Alfred Jäger professzor munkássága alapján néhány olyan vezetői modellt tekinthetünk át, amelyet ő a diakóniai intézetek vezetői struktúrájával kapcsolatban írt le. Ezek a vezetői modellek megfelelő változtatásokkal más intézmények vezetésére is kiterjeszhetőek.

a) Karizmatikus vezetői modell⁴²

A karizmatikus intézetalapító atyák vezetési modellje ez. Kiemelkedő személyiségű lelkészek voltak ők, tehát az intézményen belül a teológia előjogát hirdették meg más diszciplínák előtt. Nemcsak áhitatokat tartottak, hanem az ápolószemélyzet kiképzését támogatták, a teljes személyzetet irányították és felülvizsgálták. Valóban karizmatikus tehetségek voltak ezek az atyák a korakapitalizmus társadalmi válságainak idején. A gazdasági nehéz krízisek és háborúk korában, az intézmény akut szükségében is gondoskodtak a mindennapi kenyérről és atyai módon őrködtek és dolgoztak. Istenbe való hitet, de emocionális elfogadást és melegséget is sugároztak, ami nélkül az intézetalapítási erőfeszítéseket nehéz lett volna kibírni. Jó patronaként és tulajdonosként szorgoskodták össze az intézmény megmaradáshoz és fejlődéséhez szükséges dolgokat. Intézeti struktúrára nem volt szükség, mert ők hordozták a felelősség terhét, ők döntöttek, szabták meg az intézet jövőjének irányát. Valószínű, hogy az intézetben való viszonyt sok esetben nemcsak a keresztyén egység, egyenlőség és testvériség, hanem a fent-lent viszony szabta meg. Ők az intézetvezetést nem tanulták, mert ők született tehetségek voltak. Tehetségük a kiválasztottság tudatával párosítva az intézmény életében előtérbe került és központi szerepet játszott. A karizmatikus vezetők teológiailag igazoltak és támasztottak alá mindent, amit cselekedtek.



a) Karizmatikus vezetői modell

b) Pátriárkális vezetői modell⁴³

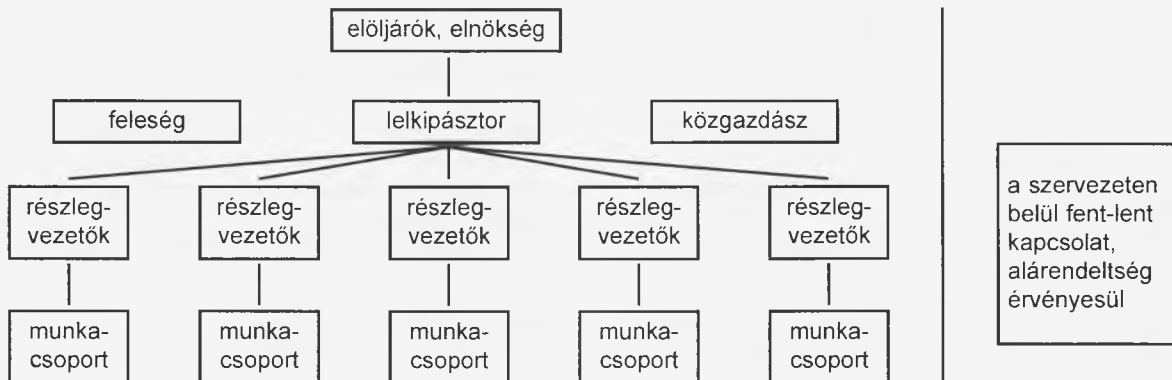
Ezt a vezetői modellt a második generáció alkotta meg és gyakorolta. A karizmatikus vezető helyére az alapító tisztelete, a hagyomány konzervatív rendje és a megszerzett vagyon megőrzésére tett erőfeszítés került. Az általuk gyakorolt autoritatív vezetői modell szerint az intézet „fölköti” hatalom egy kézben, a megnevezett lelkészutód kezében koncentrálódott, aki férfi volt. Felesége fizetés

nélkül dolgozott az intézetben és a nők között⁴⁴. Ezek mellett ugyanolyan önfeláldozóan vezette a háztartást és nevelte a gyerekeket. Az intézeti szép eredmények a szociális állam finanszírozó erejével összekapcsolva már nagyarányú intézeti fejlődést tettek lehetővé. A teológus vezető dominanciája mellett az intézeti struktúrában az „adminisztrátor” informatív szerepe már feltűnő módon érvényesül. Az adminisztrátor rendszerint közgazdász végzettséggel rendelkezett. A részterületek képviselői a saját hatáskörükre is vonatkozó lelkészvezető döntéseire áldásukat adják.

Ennél a vezetői modellnél a vezetői struktúrák kezdeti funkcionális differenciálódását vehetjük észre. E vezetői modell centralizmusának történelmi sikerességét is el

kell ismerni, ami az egységet, áttekinthetőséget szolgált. Ha ez a vezetői modell konfliktusmentes, jól végzett munkával párosult, akkor az intézmények a világháborúk válságait is lendületes fejlődéssel vészelhették át. De ennek a vezetői modellnek az alapján eljáró személy az idő múlásával már nehezen látja át a megnőtt intézetet és az intézetre ható új társadalmi kihívásokat, mert a szakmai részismeretek és gazdasági fejlődés korában nem tud már minden szempontra figyelni. A pátriárkális vezetést főleg a diakónissza anyaszervezetek és a női mozgalmak kritizálták⁴⁵.

A konzervatív beállítottság megakadályozhatja az innovatív intézményi fejlesztéseket. A személyes kapcsolatokra rányomja a bélyegét a fent-lent intézeti viszony.



b) Pátriárkális vezetői modell

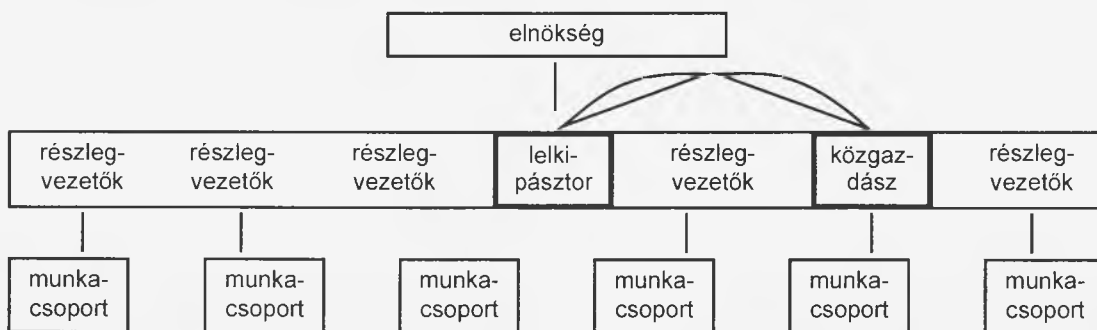
c) *Participatív vezetői modell*⁴⁶

Az előbbi vezetői modell továbbfejlesztéséről van szó. amikor a részlegek és diszciplínák képviselői egyenrangú partnerekként vesznek részt az intézeti felelősség-hordozásban és vezetésében (ld. az ábrát). Ezt a fajta „demokratizálódást” a jólét, a szakosodás és a gazdasági, intézményi élet jogi és polgári törvényei tették lehetővé⁴⁷.

E modell szerint a lelkész egy vezető a többi vezető seregében, akinek a szerepe abban van, hogy a gyűlésen a megnyitó áhítatot tartja és a vállalati és a személyzeti konfliktusokat simítgatja. A szakterületek fejlődése olyan nagy mértékben megnőtt már, hogy senki sem ismeri a másik diszciplína új és mérvadó szempontjait, ezért senkinek sincs belevetése a másik területébe. Ennek a struktúrának köszönhetően a gyűlések végtelenül hosszúak és szinte döntésképtelenné váltak. Ha előre nincsenek a kérdéseket meghatározó szempontok leszögezve, sőt, ha a döntéshozatal érdekében nincsenek megfelelő szövetségesek, akkor ez a vezetői struktúra szinte

irányíthatatlanná válna. A működőképesség érdekében szinte kötelezően létre kell jöjjenek titkos vagy nyílt koalíciók a vezetők között (ld. az ábrát).

Ez a struktúra a komplex diakónia hőskorában jött létre és akkor működött. Az akkori nemzetgazdaság fejlődése és a szociális partnerek finanszírozási rendszere látványos fejlődéshez segítette az intézményt minden területen. Újabbnál újabb koncepciókat lehet kivitelezni, amikor minden képviselő a saját területét tartotta a legfontosabbnak és ennek megfelelően a pénzt engedélyező közgazdással megpróbálja előre „elrendezni”, hogy a gyűlésen őt és terveit vegyék figyelembe. *Hátrányként említendő meg, hogy e modell szerinti intézetvezetéséből hiányzik az átfogó perspektíva. A megnőtt vezetői struktúra nemcsak sok pénzbe kerül, hanem ebben a konstellációban a teológiai szempontok a szakmai szempontok mellett marginalizálódnak. A vezetői struktúrákban való cél- és egyensúlyvesztés, ill. a széthúzás állapota megviselheti az egész intézményt.*



c) *Participatív vezetői modell*

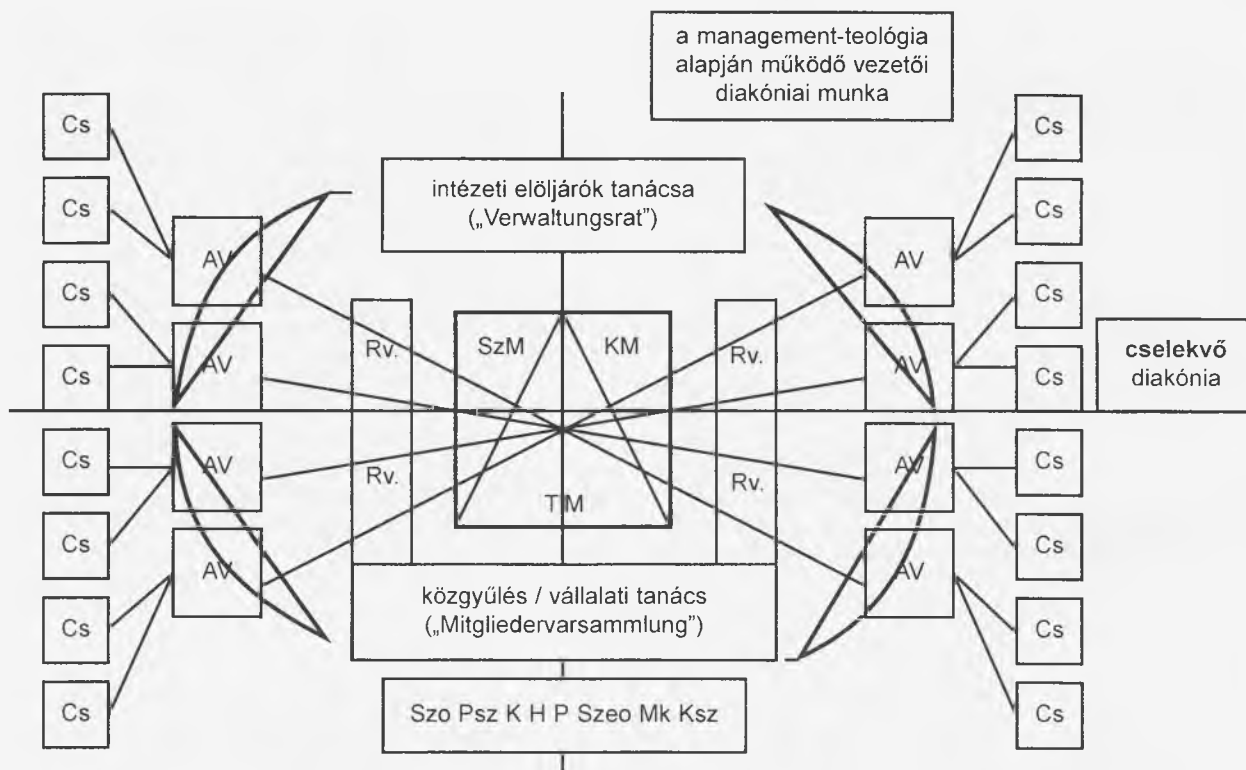
d) Management vezetői modell⁴⁸

Ezt a modellt a szakismeretek figyelembevételének és az intézményi egységtörekvéseknek az egyensúlya jellemzi. A teológiai szempontokat a lelkesz-manager, a gazdasági fejlesztéseket a közgazdász-manager és a szakmai szempontok információzuhatagát a szakmai manager rendszerezi. Nemcsak vezetői tehetséggel rendelkező embereknek kell lenniük, hanem főleg (manageri) végzettségük és szakmai kompetenciájuk kell legyen. Ez a „triumvirátus” már nem olyan költséges és a határozathozatal sem olyan nehézkes. Kiemelendő, hogy a vezetők és a munkacsoportok viszonyát nem a fent-lent viszony, hanem a kooperáció és a közösségi munkaviszony jellemzi (ld. az ábrát). A munkások intézményalkotó véleményét és érdekét messzemenően figyelembe veszik, azáltal, hogy képviselőikkel résztvesznek a vállalat vezetésében, döntéseiben. Ez a fajta modell hasonlít legjobban az „egy test vagyunk sokan” Pál apostoli kifejezéshez, ahol mindenki pozitív módon élheti meg az egymásrautaltságot, kölcsönösen egymást segíti és egységes szervezetet alkot. A pénzügyi forgalomban is kifejeződő rendkívül nagy felelősség a vezetők számára is kedvező módon delegálva van, ill. az önállóan működő vállalatban belüli kis intézményekre nem „le-” (fent-lent viszony), hanem „el-” vannak osztva. E partnerségi, szövetségi viszony szerint mindenki el van ismerve és mindenkinek az önállósága és személyi szabadsága, szakmai munkája szerint garantálva van. E modell szerint a szakmai munka az emberekkel való magas szintű bánásmódot („Zwischenmenschliche Kompetenz” A. Jäger), egészséges kapcsolati ésszerűséget (Karsten

Gebhard, Johanneswerk, Bi.), a struktúrák és kapcsolatok kiegyensúlyozott építését és fenntartását is magába foglalja.

Az intézményen belül, akkor élesedhetnek ki a viszonyok, amikor pénzühiány és stresszes struktúra átalakításról, leépítésekről van szó. Ez a fajta „csinosítás” azért is szükséges lehet, mert a pénzforrások és a szolgáltatást igénylők fizetőképes keresletének apadásával az intézet sok átszervezésen kell keresztülmenjen⁴⁹. A számítástechnikai forradalom *információk általi vezetést*, gyorsaságot, kevés új munkahelyet is, de még több elbocsátást eredményezett az adminisztratív és könyvelési munkakör területén. Ez a fajta struktúra valójában a felelősség megosztása alapján áll és a nagy intézmény olyan kis intézetek felosztása alapján működik, amelyek pénzügyileg is önállóak.

Ennek az intézetvezetői struktúrának a legitimitását is nehéz lenne bibliailag igazolni, mert ezek a kérdések szociáletikai, jogetikai, gazdaságetikai kérdések. Az *intézetvezetői struktúrák, az intézményi konszenzus által legitimizált intézményalkotói koncepciók* kidolgozása során ezekre az etikai szempontokra kell figyeljenek. Ezek a kérdések pedig az intézményi szabályzatot (*statutumot*), az intézményetikát, az intézményfejlesztési és intézménypolitikai stratégiát, a személyzeti koncepciót, a poimenikai, lelkigondozási koncepciót, a pénzügyi koncepciót, beteggondozási szempontokat és koncepciókat stb. határozzák meg (Alfred Jäger). *Ezek az előre kidolgozott, gyakorlatra vonatkozó vállalati egyezségek és koncepciók a változások idején, emberi számítások szerint megakadályozhatják az intézményben a fejvesztett kápkodást, az intézeti rend felborulását.*



d) Management vezetői modell*

* **Jelmagyarázat:** SzM – szakmai manager; KM – közgazdász manager; TM – teológus manager (manager végzettséggel rendelkező lelkipásztor); Rv – részlegvezető; AV – alcsoport vezető; Cs – diakóniai munkacsoport; Szo – szolgáltatások; Psz – lelkipásztori szolgálatok; K – könyvelőség; P – pénzügyek; Szeo – személyzeti osztály; Mk – munkások képviselője; Ksz – közönségszolgálat, kapcsolattartás a mediális társadalommal, intézményekkel, cégekkel, érdeklődőkkel. Az eljárók tanácsát a jogi és vagyoni felelősség-hordozók és más egyházból, gazdasági, politikai életből elhívott személyek alkotják.

Összefoglalás: Az intézmények által a közösségi élet földi dimenziói tárulkoznak fel előttünk, ahol nem marginalizálhatóak a krisztocentrikus szempontok. Dolgozatunk fő témáját tehát az intézményi szervezetek aktuális kérdéseinek reformatori hagyományok szerinti krisztocentrikus megválaszolása, és az azokra való reformatori tanítás alkalmazása képezte. Ennek egyik centrális összefoglaló kijelentése az lehet, hogy az intézmények vezetése során nemcsak a szakmai szempontokra kell figyelni, mert nem mi lépünk Krisztus vezetésének és uralmának helyére. A szakmai szempontok nem játszhatóak ki Krisztus uralma ellen.

A lelkipásztoroknak is azért jó, hogy járatosak legyenek ezekben a kérdésekben, mert nemcsak „puszta prédikátorok” kell legyenek, hanem a gyülekezet pásztorainak is lenniük kell. Egy egyházi intézmény fenntartása, vezetése, újabbak létrehozása nem működhet „rend”-alkotás, ill. integratív lelkipásztori munka nélkül. A reformátorok alapján állíthatjuk, hogy a „rend” a Krisztusban való, uralma alatti egységben van. Ez az egyház szervezetének zsinat-presbiteri elveire mutat, amelyek egyházjogi határozatok szerint törvényes erővel rendelkeznek. Tehát a hangsúly az egyházi intézmények egyházi rend szerinti, Krisztus uralma alatti kölcsönös összefogásán és az Isten dicsőségének a szolgálatán van.

Jakab Sándor
(Bielefeld)

Jegyzetek:

¹ David Lohmann, Das Bielefelder Diakonie-Managementmodell, Gütersloh, 1997, 35, V. ö. Paul Tillich alapján, v. ö. Gläubiger Realismus

² Pannenberg, u. o., 460, 468

³ A középkori katolikus pap személye – az akkori felfogás szerint – az üdvösséget közli. A pap a szentségeket hatáson keresztül és áldozatot bemutató elhívott férfi(?), aki szentségeket és kegyelmet szolgáltathat ki, sőt közbenjáró funkcióval is rendelkezik, mert ő a papi rendhez tartozik és fel volt szentelve (*sacramentum ordinis*). A papi rendbe való »szentelés« közvetíti számára azt a minőséget, amely a sakramentális cselekedeteit hatékonytá teszi. Ez a jelleg őt élete végéig kíséri³. A szentségek kiszolgáltatására is felhatalmazást kap (*potestas iurisdictionis*), akárcsak az egyház vezetésére és ügyeinek intézésére. Valójában csak a püspököknek van hivatala és tisztsége, csak ő szentelhet papokat, a felhatalmazás csak tőle eredhet. Csak általa érhető meg a papi rend jellege, mert csak ő delegálhat és hatalmazhatja fel az elhívottakat a hivatal viselésére. Az egyházjogi kérdésekben is csak a püspök rendelkezhetik, ha a jogkör nincs a pápai hatóság vagy más fölöttes hierarchia hatáskörébe utalva (Dietrich Rössler: Grundriss der Praktischen Theologie, Berlin-New York, 1994, 319. k.). A reformatori kritika az áldozat bemutatására, a papi közvetítő hatalomra és a kegyelmentanra vonatkozott. Megállapíthatjuk, hogy a papi rendnek és cselekedeteinek, sem az egyházi hivatalnak nincs üdvösségszerző, szoteriológiai jellege.

Az egyházi hivatal mai római katolikus értelmezése történelmileg a hierarchikus és ekleziológiai egységőrekvő gondolkodás hatása alatt alakult ki. Antiochiai Ignatius szerint erre azért van szükség, hogy kitűnhessen: ki hordozza a megbízatás felelősségét az egyházban. Nizzai Gergely szerint a papi felszentelés által a pap személyében belső, ontológiai változás megy keresztül, ami felhatalmazza őt az eucharisztikus áldozat bemutatására (*sacra potestas*). Innen kiindulva a következőképpen értelmezik a katolikusok az egyházat és az Isten Igéjét: azért van egyház, szentség és isteni Ige, mert van egyházi hivatal, püspök, és pápa (Eva-Maria Faber, Church). A reformatori felfogás az ellenkező irányban érvel:

Isten Igéje és a sákramentumok által létezik az egyház. Luther korának spiritualista és pünkösdista mozgalmával szemben külön kihangsúlyozza azt, hogy a Szentlélek Isten hirdetett Igéje és egyházi hivatala nélkül a földön nem munkálkodik. Visszatérve a katolikus felfogáshoz Ratzinger biboros kijelentései jól megvilágítják az egyházi hivatal értelmezését és a mai ekleziológiai katolikus felfogást. Szerinte egy nagyon mélyen megnyilvánuló megegyező viszony van minden helybeli katolikus gyülekezet és a pápa szentpéteri főpapi hivatala között. A pápai hivatalhoz tartozás nélkül ezek a szétszórott részgyülekezetek valójában nem áldozhatnának, mert csak a pápai hivatalhoz tartozás által létezhet eucharisztikus áldozat. Sőt nem tartozhatnának a teljes egyházhoz sem, mert azt csak a pápai hivatal egységsítő ereje tarthatja össze és egyesítheti (?). Az első vatikáni zsinat (10. rész) a papok és nem papok egyházi szolgálatban való különbségét hangsúlyozza, viszont a második vatikáni zsinat azt hangsúlyozza, ki, hogy a laikusoknak részük van Krisztus hivatalában (Lumen Gentium, 31, 34-36; AA 2) és felelősségük van az egyház építésében, mert mindenki szentségre van elhívva (L. G. 31; 33; 37). A hívők igazi egyenlősége jut itt kifejezésre (L.G. 32)

Ezek a gondolatok az egyházi hivatalról szóló keresztyén tanításokra világíthatnak rá és az ökumenikus párbeszédet segíthetik elő. Az egyházi hivatalok értelmezése és kölcsönös elismerése volt a 2002. évben megrendezett 36. strasbourg ökümenikus szeminárium tárgya. Ezzel kapcsolatban szükséges kiemelni az eddig elért differenciált ökumenikus konszenzusokat (Augsburg: katolikus és evangélikus, Bécs: reformatori egyházak között, V. ö. Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Reformatorische Kirchen in Europa. Texte der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien, 3. bis 10. Mai 1994, Frankfurt am Main 1995).

⁴ „An den christlichen Adel”. 1520. BoA 1, 367

⁵ V. ö. Dietrich Rössler, u. o., 320

⁶ Dietrich Rössler, u. o., 321; W. Brunotte. Das geistliche Amt bei Luther, 1959, 118 ff

⁷ D. Rössler Luther alapján, u. o.

⁸ Az „*institutio*” szó használatát a reformáció előtti történeti hagyomány fényében áll. Ennek értelmében többféle magyarázat áll a rendelkezésünkre. A szótárak szerint a szó első jelentése (I.) *intézmény, berendezés, intézkedés, rendelkezés, szokás* („*vitae communis, institutio suam conservare*” – a közösségi élet szokásaihoz híven). (II.) Érdekes a szó Istenrel kapcsolatos használata: a „*dei institutio*” kifejezés Isten teremtését és világrendjét jelenti („*institutor*” = teremtő). Erre a jelentésre alapoz a lutheránus és neolutheránus társadalmi tanítás.

Az „*institutio*” szó még (III.) *tanítást, meghagyást, bevezetést, többes számban módszert* is jelent. Cicero (106-43) és Curtius (Claudius ideje alatt) ebben a jelentésben használja, míg Seneca (4-65) számára a szó *alapelv* jelentéssel rendelkezik. Az „*institutio*” participiuma „*institutum*”. Ez a szó is *intézményt, berendezést, szokást jelent* („*iura atque instituta maiorum*” – a jog mégis a legnagyobb rendszerező intézmény – az *instituo* német nyelvű fordítását, az „*einrichten, Einrichtung*” szavak jelentését vettem e kifejezés fordításánál figyelembe). Livius (59-17) számára a szavazat szokás jelentéssel használja: „*ex instituto*” – a *szokásnak* (bizonyos esetekben értsd a *joggyakorlatnak*) megfelelően. A következő jelentéseket is ki kell még emelni: (VI.) a *terv, szándék* („*institutua absolvere*”: egy tervet megvalósítani, befolyezni); b. *rendelet, rendelkezés, utasítás* („*ex instituto Tiberii*”, Suetonius, sz. kb. Kr. u. 75-ben, „Tiberius rendelkezése szerint”). c. *alapelv* (Cicero is ebben a jelentésben használja, v. ö. Peripateticorum). Ezek a jelentések az intézményvezetés tanításra, alapelvekre és joggyakorlatra épülő, de stratégiai-lag tervezhető és szervezhető mivoltára utalnak.

Az antik tankönyveket „*institutiones*”-nek nevezték (pl. Quintilian: „*Institutio oratoria*”). Fontos példa lehet ebben az összefüggésben egy másik fontos jelentés, amit az „*insti-*

tiones Justinian” kifejezés hordoz. (V.) Ez a kifejezés a jogtudomány rendszerébe való bevezetést jelent. A magyar fordítás is a szónak ezt a jelentését veszi alapul. Czeglédy Sándor és Rábold Gusztáv Kálvin „*Institutio*” (1559) művét „*A keresztyén vallás rendszere*” (1909, Pápa) alcímmel látják el. Ezt a jelentést az európai gondolkodásban a 19. században is általánosan elfogadták és használták. Hegel ennek a fogalomnak különös jelentőséget tulajdonított „*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1820, § 263. A német nyelvű fordítás az institutio szót a tanítás szóval fordítja és ezzel az institutio szó jelentését leszűkíti. O. Weber Kálvin fent nevezett könyvét tanítás jelentéssel fordítja: „*Unterricht in der christlichen Religion*”, 1955, 1988. A latin „*institutio*” szó jelentése a mai intézményelméletek alapjaira világítható rá. Alapos elemzés és összehasonlítás után megállapíthatjuk, hogy egymásnak a kettő nem mond ellent, hanem sokféle értelmezési megközelítésnek ad helyet, amikor egymást magyarázzák és kölcsönösen alapozzák meg.

⁹ V. ö. W. Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana II*, 1978, 142; *Pfarrerrecht und Bekenntnis*, 1957, 74 ff.); D. Rössler U. o., 478.

¹⁰ 2002 júliusában megrendezett 36. strasbourg-i ökumenikus szemináriumon M. Mattox előadása az egyházi hivatal lutheri tanítására világított rá. Angol nyelven elérhető továbbvezető irodalom: „*Lectures on Genesis*” (1535), „*De libertate Christiana*” (1520), „*Sermon on the Estate of Marriage*” (1522), „*Pagan Servitude of the Church*”, „*Augsburg Confession*”, Art. V., AC XIV, AC XXVIII, „*Bishops, Presbyters, and Ordination*”, Tr. 63, 67, 70-72

¹¹ Hollaz szerint: „*Status, sive ordines in Ecclesia divinitus instituti sunt tres: Status Ecclesiasticus, Politicus et Oeconomicus*”. *Examen theologicum acroamaticum*, 1707, Pars IV, cap. 2, qu. 1, 79.

¹² D. Bonhoeffer: *Ethik*, E. Bethge (Hg.), 1949, 70, I. Tödt (Hg.), 1992, 54

¹³ U. H. J. Körtner, *Evangelische Sozialethik*. Göttingen 1999, 236

¹⁴ E. Wolf, *Sozialethik. Theologische Grundfragen* (UTB 1516), Göttingen 1988, 179; „az intézmény mindenféle megvalósulása Isten parancsa iránti szabadságban való engedelmességet feltételez”.

¹⁵ V. ö. W. Niesel, 156

¹⁶ Kálvin a Szentírás alapján ezzel a problémakörrel kapcsolatban a következőképpen tanított: „A látható egyház elnevezés őnála sohasem válik olyan köpönyeggé, amelynek leple alatt az emberi gyöngeség és gyalázatosság s Krisztus uralmának tudatos megtagadása zavartalanul érvényesülhetne” (Wilhelm Niesel, *Kálvin teológiája*, Kálvin Kiadó, Budapest 1998, 150). Tehát az egyház kebelében Kálvin szerint *nem az ember uralkodik kénye-kedve szerint, mert az a közösséget szétzillesztené* (U. o., 156). Kálvin a keresztyén tanításról, vallásról szóló alapvető művét az „*institutio*” szóval nevezi meg: „*Institutio Christianae religionis*” (1559). Nem akarom azt állítani, hogy Kálvinnak köze lenne a modern intézmény-, vagy rendszerelmélethez, mert a két gondolkodás között lényegbevágó és komoly különbségek vannak. Viszont az institutio szó használata Kálvinnál egész biztos, hogy nem véletlenszerű, hanem arra utal, hogy a keresztyén tanítás az egyházra, a társadalomra és a világra is kiterjedő összefüggő *rendet* alkot (V.ö., Niesel, 157, 160). Az „*institutio*” szó azt hűzza alá, hogy az *egyház rendjének és vezetésének kérdése Kálvin szemében nem közömbös és nem másodrangú, hanem központi kérdés* – állapítja meg W. Niesel (u. o. 149). Ennek a tanításnak alapján tehát az Egyháznak és a társadalomnak is van egy rendszeres szervezeti megjelenési formája, ill. a társadalmi viszonyokban megnyilvánuló alapos és jó rendje. Isten Fia testben való megjelenésének eseményéhez hasonlatosan „földi eszközöket használ arra, hogy az emberhez közeledjék” (U. o. 145.), állapítja meg Kálvin. „*Az egyház nem valami merev intézmény, hanem élő organizmus, a kölcsönös szolgálat és segítség közössége*”¹⁶. „Nem az intézmény a fontos, s nem is az a tény a döntő, milyen im-

pozáns tömeg van együtt egy vallási közösségben. Hanem az a kérdés, hogy kit tisztel az a közösség?” (U. o., 153). *Kálvin az egyházi intézmény négyféle hivataláról* beszél (lelképásztori, tanítói, presbitéri, diakónusi). „Ezeknek a különböző funkcióknak állandó gyakorlására az egyház növekedése és fenntartása végett okvetlenül szükség van.” (U. o. 157) Kálvin ezzel kapcsolatban megkülönbözteti az „*officia*” – (Opera Selecta Calvini (OS) 5, 50, 13 (IV. 3, 8); Corpus Reformatorum, CR 51, 198. Az „*officia*” szó a latin „*officium*” szó többes száma. Ennek a szónak az első jelentése: a. *szolgálat, hivatal, szolgáltatás, üzlet*. Második jelentése: b. *kötelesség*. Harmadik jelentése: c. *szeretetszolgálat*, de d. *tiszteletadás* is jelent. (Heinichen: Lateinisch-Deutsches Schulwörterbuch, 394) – és a „*functiones*” (OS 5, 45, 37; 46, 23, IV. 3.4.) szót. Az egyházi hivatal újszövetségi értelemben vett *szolgálat* jellegét emeli ki. Valamely hivatal átvételénél elengedhetlen, hogy az illetőnek szabályos elhivatása legyen („*vocatio externa*”), ami választás útján történik. A belső elhívás („*vocatio interna*”) hiánya miatt a gyülekezet megfoszthatja a szolgákat hivataluktól (V.ö. Niesel, u. o., 160, CR, 55, 59). A döntést az egyház Ura hajtja végre, amikor kiosztja azokat a lelki ajándékokat, amelyek a különböző hivatalok betöltésére megkívántatnak (OS 5, 52, 35, IV. 3, 11). W. Niesel, u. o., 162. „Ha egykor Isten ítélőszéke elé fogunk állni, hogy tetteinkről számot adjunk, akkor Ő egyáltalán nem a ceremóniák miatt fog minket kérdőre vonni. S egyáltalán *nem a külső dolgokban való egyformaság lesz a számád tárgyja, hanem a szabadság helyes használata. A szabadság helyes használatának pedig az fog minősülni, amelyik a leghathatósabban szolgált az egyház építését.*” (OS 1, 432)

¹⁷ W.-D. Marsch szavaival: „Az Egyház egy új kritikai létformára való kihívást vehet észre... Az Egyháznak olyan Egyházzá kell válnia, amely megtanulja, hogy sokféle név és megjelenés között kell, létezzen, amely ha szükséges mindenki számára jelen van és sokféle nyelvet ért”. E. Herms az Egyházat szociális intézményként írta le. Praxisát a vallási kommunikáció fogalmával magyarázza, amikor a kommunikáció egységalapító tényező. V. ö. *Institution im Übergang*, 1970; W. Simpfendorfer, *Offene Kirche – Kritische Kirche*, 1969, 158

¹⁸ Rössler, 470

¹⁹ Art. *Institution*, H.W.P. 4, 420

²⁰ D. Rössler: Uo. 460

²¹ Az intézmények aktivitása az egyének számára szólnak. Egy intézmény akkor lehet működőképes, ha a szubjektív lét megnyilvánulásait az intézmény közösségébe befogadja és abba integrálni tudja. Rössler, u. o. 478

²² *Die Theorie der Institution*, kiadta R. Schnur, 1965

²³ A. Gehlen: *Urmensch und Spätkultur*, 41

²⁴ Rössler, u. o., 274

²⁵ *Zur Theorie der Institution. Das Institutionen-Gespräch in der evangelischen Kirche*. H. Schelsky (Hg.), 1973, 127

²⁶ *Dogmatik II*, 149

²⁷ W. Pannenberg: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1983, 402, kk..

²⁸ N. Luhmann, *Funktion der Religion*, 1977, 1982, 187, kk.

²⁹ Az Egyház és a társadalom viszonya átlátható és egyértelmű kell legyen, amikor ez a viszony nem létezhet konkrét határok megvonása nélkül. Jó az, ha ez a határ viszont nem merev, hanem az egyházba tartozni akaró személyek befogadása érdekében Krisztus szerint lehetőleg átjárható, nyitott, elfogadó és befogadó. Az Egyházat és a társadalmat nem lehet teljesen éles határmegállapításokkal elválasztani, mert a társadalom tagjai az Egyház(ak) tagjai is. Az Egyház a mindenkori társadalomban él és a társadalom különböző rendszereiben szükségszerűen részt is vesz. Pl. a társadalom jogrendszerében, gazdasági rendszerében, nyelvi-kulturális-kommunikatív rendszerében, tanügyi rendszereiben stb. Kimerítő elemzések a hasonlóságok és különbségek egész sorára mutathat rá. *Legnagyobb különbség az, hogy Jézus az egyház feje, aki Egyházát kormányozza és gondviselésével hordozza.*

³⁰ Luhmann 1984, 193

- ³¹ V. ö. a magyar nyelven elérhető irodalommal: Arno Anzenbacher: Keretény társadalometika, Szent István Társulat, Bp., 2001, 101, k., kk.
- ³² U.o., 208, kk.
- ³³ V. ö. N. Luhmann: Funktion der Religion, 1982, 229
- ³⁴ Praxis und Theorie, TEH 184, 1975
- ³⁵ D. Rössler; Die Vernunft der Religion, 1976, 21, kk.
- ³⁶ A „*corporate identity*” kifejezés az intézményi identitás intézménymeghatározó voltára és az intézményiek egységére való döntő hatását domborítja ki. Klaus Schmidt az intézmény erősségének a kidolgozására helyezi a hangsúlyt, ami az intézményt az arctalan intézmények tömegéből és a szabadverseny világában másoktól megkülönbözteti, kiemeli és vonzóan prezentálja. A szekuláris elméletek e címszó alatt a vállalkozási kultúrát, a vállalkozási viselkedést, valamint a piaci stratégiákat, a szolgáltatásokat, ill. a vállalati termékeket és végül a kommunikációs kultúrát és a külső megjelenés designját említik meg. (Vom Klingelbeutel zum Profitcenter. Strategien und Modelle für das Unternehmen Kirche. Arnd Brummer, Wolfgang Nethöfchel (Hg.), 1997 Hamburg, 199, k.)
- ³⁷ A „*controlling*” szó értelme nemcsak kontrollt, ellenőrzést, hanem az intézmények, vállalkozások irányítását jelenti. Nem direktív, fentről lefele irányuló vezetésben, hanem az irányító rendszer számára való szolgáltatás formájában valósul meg. A controlling a koordináló stratégiák, törvényadási, piaci és környezetváltozások feltérképezése és ezzel kapcsolatos információk beszerzése, ezeknek a vállalati hálózatban való terjesztése által valósul meg. Ld. ennek a koncepciónak a gyakorlati megvalósulását a „management vezetési modellről” szóló alfejezetben. (V. ö. Joachim Fetzer: „Mut zu Entscheidungen”. Vom Klingelbeutel zum Profitcenter. Strategien und Modelle für das Unternehmen Kirche. Arnd Brummer, Wolfgang Nethöfchel (Hg.), 1997 Hamburg, 55.)
- ³⁸ U. o., 96
- ³⁹ Pl. a bielefeldi Johanneswerk épületeit a javításkor napenergiát és esővizet használó rendszerekkel szerelik fel. Pontos számítások alapján kimutatható, hogy ezek az intézkedések nem »úri hóbortok«, mert tíz évnél kevesebb idő alatt már megtérül a beruházás, utána pedig nyereséges lesz.
- ⁴⁰ V. ö.: Udo Krolzik: Diakonie im zusammenwachsenden Europa, Freie Wohlfahrtspflege und europäische Integration. Bernhard J. Güntert, Franz-Xaver Kaufman, Udo Krolzik (Hg.). 2002. 119
- ⁴¹ Alfred Jäger: Diakonie als christliches Unternehmen: theologische Wirtschaftsethik im Kontext diakonischer Unternehmenspolitik, Gütersloh 1986, 73, k.
- ⁴² V. ö.: u. o., 76
- ⁴³ A. Jäger, u. o., 79
- ⁴⁴ Egy intézetvezető diakónus mesélte el, hogy mai szemmel, ha felesége visszanéz a nem is olyan távoli múltba (még a hetvenes évek is ide sorolhatók), akkor az akkori rendszert kizsákmányolásnak is minősítheti, mert nyugdíjra való jogosultság és fizetés nélkül könyvelte egy életen keresztül a ház gazdasági életének adatait. Ebből figyelhette meg, hogy mennyit nőtt évenként az alkalmazottak fizetése, amikor ő önkéntesen dolgozott.
- ⁴⁵ A. Jäger, u. o., 80
- ⁴⁶ A. Jäger, u. o.,
- ⁴⁷ Az 1952. július 19-én, Nyugat-németországban megszavazott vállalatsszabályzati törvényt („Betriebsverfassungsgesetz”) hosszú politikai és szakszervezeti huzavona előzte meg. A vállalati tanács döntéseiben és a felelősség-hordozásban részt vállalhattak ezek szerint a munkások képviselői is stb. Ezzel a szociális ellentétek, a tőke és a munkások egymás elleni kijátszása, lehetőségek szerinti megszüntetése kezdődhetett el, állapították meg mai szemmel a munkások, amikor ennek a törvénynek az 50 éves múltját és szerepét méltatták.
- ⁴⁸ A. Jäger, u. o., 85
- ⁴⁹ Az Ev. Johanneswerk irányítását pl. egy manageri végzettséggel rendelkező teológus és egy manageri végzettséggel rendelkező közgazdász látja el.

Az európai bioetikai egyezmény körüli viták Németországban*

Szemponatok a teológiai értékeléshez

1. Bevezetés

A globalizáció korában biztosítani kell, hogy az ember biológiai természetébe való beavatkozás új lehetőségeit felelősen használjuk. Ehhez nemzetek fölötti megállapodásokra van szükség azért, hogy a nemzeti jogi normákat ne a gazdasági előnyök irányába egyengessék. A biomedicina nemzetközi használatát kívánja szabályozni Az Európa Tanácsnak az emberi lény emberi jogainak és méltóságának a biológia és az orvostudomány alkalmazására való tekintettel történő védelméről szóló egyezménye: Egyezmény az emberi jogokról és a biomedicináról, (a továbbiakban *bioetikai egyezmény*).² Több mint 10 éve már annak, hogy 1991 szeptemberében az Európa Tanács miniszteri bizottsága létrehozott egy szakértő bizottságot azért, hogy kidolgozza a keretegyezmény koncepcióját, amely az emberi jogoknak a biomedicinával kapcsolatos védelméről szól.³ Ezt először az Európa Tanácshoz eddig csatlakozott több mint 41 országgal, majd más országokkal akarják aláírni. A dokumentum körüli vita akkor alakult ki, amikor a még nem hivatalos változatát egy német polgári kezdeményezés 1994 májusában nyilvánosságra hozta. Néhány héttel később készült el az anyag hivatalos tervezete.⁴ A

szöveg a végleges formáját számos szerkezeti, tartalmi és megfogalmazásbeli változtatást követően 1997 áprilisában nyerte el.⁵ Azóta több mint húsz tagország írta alá a szerződést, amely 1999 decemberében a ratifikálás után lépett hatályba az első öt országban. Németország a mai napig sem csatlakozott az egyezményhez.

A bioetikai egyezmény célja az, hogy a Preambulumában említett emberi és polgári jogi dokumentumokban foglalt egyetemes emberi jogoknak és az emberi méltóságnak a biomedicina kérdéseiben is megfelelő módon érvényt szerezzen. Ezért nem feltétlenül az a célja, hogy a biomedicina területének megfelelő új emberi jogokat alkosson, még ha némely szakaszok kicsit tovább gondolják is az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatát. Sokkal inkább olyan szabályok felállítására törekszik, amelyek segítségével garantálni lehet a közismert emberi jogokat ezen a speciális területen is.

Az egyezményben szerződő felek védelemben részesítik az emberi lényt méltóságában és önazonosságában, és megkülönböztetés nélkül mindenki számára biztosítják sérthetlenségének és más jogainak és alapvető szabadságainak tiszteletben tartását a biológia és az orvostudomány alkalmazásakor (I. cikk). Az emberi lény érdeke és jóléte mindenkor elsőbbséget élvez a társadalom

vagy a tudomány pusztá érdekével szemben (2. cikk). Ezt különösképpen azzal akarják megvalósítani, hogy egészségügyi beavatkozásoknál figyelembe veszik az érintett személy szabad önrendelkezését (5. cikk).

Szem előtt kell tartani, hogy a dokumentum keret-egyezmény jellegű, tehát jogi alapszabályokat fektet le, amelyek megvalósítását maguk a szerződő országok szabályozzák, amelyeknek így kifejezetten jogukban áll szigorúbb jogszabályokat bevezetni vagy megtartani. A még feldolgozás alatt álló jegyzőkönyvek feladata a bioetikai egyezmény kiegészítése és megerősítése. Az emberi lény klónozásának tilalmáról szóló első kiegészítő jegyzőkönyvet eddig 28 állam írta alá, és három ratifikálta.⁶

2. A biomedicinával kapcsolatos vitatott problémákörök bemutatása

Az alábbiakban a vitás kérdések közül a következőket tárgyalom:

- az emberi embriókon végzett in vitro kutatás (18. cikk)
- nem terápiás célú kutatás beleegyezési képességgel nem rendelkező személyeken (17. és 20. cikk)
- az emberi génállományon végzett beavatkozások (13. cikk).⁷

2.1. Embriókon végzett kutatás

A bioetikai egyezmény (annak 18. cikke alapján) alapvetően nem zárja ki az emberi embriókon végzett felhasználó célú kutatás lehetőségét (pl. az összejt terápia esetében). Azt ugyan tiltja a dokumentum, hogy embriókat kifejezetten kutatási célokra természetes úton, mesterséges megtermékenyítéssel vagy klónozással előállítsanak, ezen túlmenően azonban nem követel meg megfelelő védelmet. Az asszisztált humán reprodukció (mesterséges szaporodás) során a siker esélyének növelése végett számos országban több petesejtet termékenyítenek meg, mint amennyit az anya valójában ki fog hordani. Ennél fogva az európai klinikák mélyhűtő berendezéseiben több százezer fölöslegessé vált embrió található. Mivel pedig ezeket előbb vagy utóbb úgyis megsemmisítik, felvetődik a kérdés, hogy vajon nem lenne-e célszerűbb előbb kutatási célokra felhasználni őket. Ha az embriót nem tekintjük védelemre érdemes emberi individuumnak, akkor az embriókon végzett felhasználó célú kutatás jogszerűsége csakis az éppen elérni kívánt kutatási céltól függ. Ha viszont elfogadjuk, hogy az embriót kezdettől fogva egyetemes emberi jogok védik, a fent nevezett kutatást semmi esetre sem tekinthetjük jogosnak. Az említett két szélső álláspont közötti területen a lehetséges terápiás célok és az embrionális élet védelme közötti feszültség határozza meg a választási lehetőségeket.

2.2. Nem terápiás célú kutatás beleegyezési képességgel nem rendelkező személyeken⁸

Mivel a bioetikai egyezmény középpontjában a páciens önrendelkezésének elve áll, felvetődik a kérdés, hogy milyen védelem alatt áll azoknak a személyeknek a méltósága, akiknél a szabad önrendelkezés képessége hiányzik, vagy korlátozott. Hogyan rendelkezik tehát az egyezmény az agykárosodott, az öregkori elbutulásban szenvedő, a kóma állapotában levő, az átmenetileg öntudatlan, valamint a súlyosan szellemi fogyatékos vagy lelki betegségben szenvedő és kiskorú személyek helyzetéről? Az egyezmény 17. cikke csak abban az esetben en-

gedélyezi az ilyen személyeken történő kutatást, ha közvetlen haszonnal jár az egyén egészségére. A közvetlen haszon nélkül járó kutatás is megengedett kivételes esetekben, ha olyan eredményekhez vezethet, amelyek más, azonos korcsoporthoz tartozó vagy azonos betegségben szenvedő személyeknek segíthetnek, és a kutatás csupán minimális kockázattal és igénybevétellel jár.⁹

Ha tehát abból indulunk ki, hogy ilyen nem terápiás célú kutatást alapvetően csak az illető személy beleegyezésével lehet végezni, meg kell állapítanunk, hogy itt sérülhet a szabad önrendelkezés joga és a testi sérthetlenség feltétele. Itt az a fő érv, hogy az illető személy helyett más nem gyakorolhatja a rendelkezési jogot, amennyiben a döntés nem a személy saját javát szolgálja. Különböző fennáll a veszély, hogy az illető pusztá tárgyként szolgálja majd mások érdekét. Másrészt valóban vannak olyan betegségek és zavarok, amelyek esetében aligha lehet fájdalomcsillapító vagy életmentő beavatkozásokat anélkül kifejleszteni, hogy akut stádiumban levő betegeken végeznének kutatásokat. Például a gyermekbetegségek elleni gyógyszerek kifejlesztésénél is szükség van arra, hogy egészséges gyermekekkel összehasonlítható értékek szülessenek.

2.3. Ivarsejtes génterápia

Az emberi génállományba való beavatkozásoknak két fajtáját ismerjük: az ivarsejtes génterápiát és a szomatikus génterápiát. A szomatikus génterápia célja, hogy egy beteg ember sejtjeiben található genetikai hibákat korrigálják. Ennek az eljárásnak a jelenlegi ismereteink szerint nincs kihatása az utódokra. Ezzel szemben az ivarsejtes génterápia esetében a beavatkozás megváltoztatja a csírasejtek vagy a totipotens¹⁰ embrionális sejtek örökletes információját, ami a gyermeknek és minden utódjának összes sejtjére hatással van.

Egy napon az ilyen beavatkozások hosszú távú mellék- és váltóhatásai majd talán elhanyagolhatók lesznek. Mégis felmerül a kérdés, hogy nem sérül-e itt az emberi méltóság, amikor egyesek jövőbeli emberek személyiségébe avatkoznak be anélkül, hogy azok ebbe beleegyezhetek volna. Ezen kívül sokan attól tartanak, hogy a betegség fogalma kiszélesedik, és végül majd a társadalmi normától való minden eltérés és minden károsodás okot adhat genetikai változtatásokra. Szélsőséges esetben ez ahhoz vezethetne, hogy az embereket felmenőik ideáljai alapján alkossák meg. Mindenesetre az is kérdéses, hogy ki szabad-e zárni az ivarsejtes génterápia lehetőségét akkor is, ha az egyeseknek segíthetne abban, hogy örökletes betegségeiket ne adják tovább utódaiknak. Így meg lehetne szüntetni az ilyen súlyos örökletes betegségeket.

Jelenlegi formájában a bioetikai egyezmény megtilt minden olyan beavatkozást, amely az utódok génállományának megváltoztatását szolgálja. Bizonyos magyarázatok azonban megkerülhetőnek tartják ezt a tilalmat akkor, ha az utódok génkészletének megváltozása nem szándékolt mellékhatásként következik be. Mások attól tartanak, hogy később revideálni fogják az ivarsejtes génterápia tilalmát.

3. A németországi vita

Az Európa Tanács sok tagállamában nyílt vita alakult ki a bioetikai egyezménnyel kapcsolatban. Sehol nem volt azonban olyan egyértelműen elutasító a reakció,

mint Németországban. A németek kritikus magatartása mögött több tényező összekapcsolódását feltételezhetjük. A nemzetiszocialista múlt miatt fokozottan érzékenyek a beteg és fogyatékos emberek kirekesztésére és bántalmazására. Emellett a németek általánosságban véve szkeptikusan viszonyulnak minden tudományos újításhoz. Ezért más európai országokban a betegek érdekvédelmi szövetségei és az egyházak is sokkal pozitívabban viszonyulnak a kutatásokhoz, mint Németországban. Végül azt is szem előtt kell tartani, hogy a kanti morális jogtradíció másképpen kezeli az etikai konfliktusokat, mint az angolszász területen nagyon befolyásos utilitarizmus. Egy Wolfgang Hubertől¹¹ származó megkülönböztetés nyomán a német alkotmányban megfogalmazott¹² „méltóság etikáját” gyakran az „érdekek etikája” kibékíthetetlen ellentétének tartják.

Az egyezményrel kapcsolatban végeláthatatlanul sok vélemény született. A német Szövetségi Gyűlés, a Szövetségi Tanács és a tartományi parlamentek is foglalkoztak a dokumentummal. Számos intézmény, szervezet és szövetség írt hozzá ajánlást. Különböző írók nyilvánították ki az egyezményrel kapcsolatos véleményüket a média, a politika és a tudományok területéről. Mindezekből hozzávetőlegesen öt különböző álláspont körvonalazódik.

A nyilatkozatok első csoportjára jellemző, hogy nem a dokumentum egyes pontjainak javításáról vagy pontosításáról beszél, hanem a dokumentum egésze ellen voksol. Már a vonatkozó nemzetközi egyezményt elutasítják, sőt mindenféle speciális bioetikai elvetnek. Mivel a politikai befolyás lehetőségét csekélynek tartják, alulról jövő ellenállást kezdeményeznek, pl. nyilvános meghallgatások és aláírásgyűjtés formájában. A bioetikai egyezménynek azt róják fel, hogy deklarált célját, az emberi méltóság védelmét nemcsak elveti, hanem azt szerzői sem akarták követni. Az egyezmény e szerint a vélemény szerint sokkal inkább a kutatás szabadságát és gazdasági érdekeket szolgál, illetve egy az embert lenéző biológista ideológia megalapozását. Átlépi az erkölcsi határokat, és ezzel tagadhatatlanul aláaknázza az emberi méltóság eszményét. Ez a csoport tart az emberi élet haszonelvű szemléletének kialakulásától, az eugenikus egészségügyi politikától és attól, hogy veszélybe kerül a fogyatékosok élethez való joga. Az efféle aggályok megerősítéseként gyakran utalnak a nemzetiszocializmus idején elkövetett orvosi bűntettekre. Az egyházaknak azt vetik a szemére, hogy részt vesznek egy olyan emberkép legitimációjában, amely ellentmond a keresztyén hitnek.

Ilyen radikálisan elutasító álláspontot képviselnek a „Nemzetközi Bioetikai Egyezmény Ellenés Kezdeményezés” és az „Európai Bioetikai Hálózat” tagjai.¹³ A protestáns teológia területéről meg kell itt említenünk Ulrich Bach és Hans Grewel nevét.¹⁴ Közismert dokumentum az ún. Grafenecker Erklärung, amelyet számos közéleti személyiség is aláírt.¹⁵

A vélemények második csoportja elismeri, hogy a bioetikai egyezmény az egyén emberi méltóságát akarja megvédeni a társadalmi és tudományos érdekek megenyhedhetetlen túlkapásaival szemben. Mégis úgy hiszi, hogy a nemes cél elérését megakadályozza a számtalan kivételes rendelkezés, homályos hely és hiányosság. Ezért először ki kell javítani a kritizált pontokat, illetve a

megfelelő kiegészítő jegyzőkönyveket, és csak az után szabad fontolóra venni, hogy Németország aláírja az egyezményt. Ilyen mérsékelt véleményt képvisel a német tartományi egyházak többsége.¹⁶

Az állásfoglalásoknak egy harmadik csoportjára jellemző, hogy nem szállnak síkra egyértelműen sem az egyezmény aláírása mellett, sem ellene. Nagyjából elfogadják a tartalmi kritikát, a másik oldalon viszont politikai és gyakorlati érveket vonultatnak fel a dokumentum elfogadása mellett. A németországi evangélikus és katolikus egyház éppen ezért lemond az egyezmény konkrét támogatásáról, és csupán a lelkiismeretes döntésre ösztönöznek.

A negyedik csoport szerint az egyes államok közötti strukturális differenciák és az európai erkölcsi tradíciók különbözősége miatt az előrelépés csak egy minimális konszenzussal kezdődhet. Örülnek hogy egyáltalán létrejött egy a biomedicinára vonatkozó nemzetközi szabályozás. Ezért az evangélikus teológus Jürgen Hübner¹⁷ például hajlandó beletörődni bizonyos gyenge pontokba, főleg ha Németország megtarthatja a saját magasabb szintű normáit, és a kiegészítő jegyzőkönyvek révén lehetőség van az utólagos javításra.

Végül meg kell említenünk a vélemények ötödik csoportját, amely a védő rendelkezéseket nem csak hogy elegendőnek, de egyes pontokon egyenesen túlzottnak tartja. Nagy-Britannia és Belgium például azért nem írta alá a bioetikai egyezményt, mert szerintük túlzottan le szabályozza az orvostudományi kutatást. Ennek a német földön ritka véleménynek az egyik német képviselője Dieter Birnbacher filozófus, aki szerint a bioetikai egyezmény azok szabadságát korlátozza, akiknek pedig a modern biomedicina hasznára lehetne.¹⁸

4. Bioetika a partikuláris ethosz és a pluralista társadalom feszültségében

A különböző érvelések elemzése megmutatja, hogy a véleménykülönbségek látható oka az erkölcsi elvek érvényesítése a jogi szabályozásban. Kötelezővé tehető-e valamely egyéni álláspont, vagy a pluralista társadalomban inkább a konszenzusra alkalmas alapszabályokat kell keresni? A megközelítésbeli különbségek a bioetikai egyezmény különböző értékelési módjaihoz köthetők.

Német nyelvterületen a bioetikát gyakran egy bizonyos gondolkodásmóddal azonosítják. Vagy közvetlenül olyan szándékot feltételeznek, amely az életet kifejezetten alakíthatónak tekinti és vitatja a minden embert egyformán megillető méltóságot, vagy pedig azzal vádolják a bioetikát, hogy az ilyen elképzeléseket rejtetten támogatja, miközben kizárólag tudományos, gazdasági vagy politikai érdekek legitimációját szolgálja. Az ilyen hangok főként a fogyatékosok érdekképviseléseiben, az életvédők és a géntechnikát ellenzők körében terjedtek el, de gyakran felütik a fejüket az egyházban és a diakóniában is. Így aztán a teológiai bioetika létjogosultsága vitatottá válik.¹⁹

Emellett azonban számos gondolkodó vesz részt (többek között a teológia területéről is) a bioetikai vitában anélkül, hogy mindent legitimálni akarna, ami technika-ileg kivitelezhető, vagy hogy vitatná az emberi méltóság általános érvényét.²⁰ Ha valaki hatékonyan akar küzdeni

a biomedicina veszélyeivel és visszaéléseivel szemben, akkor el kell mélyülnie a vitás kérdésekben, és nem szabad elfordulnia az alapokról és kérdéskörökről szóló vitától, mintha valami képzelt ellenséggel hadakozna. A konkrétumoktól eltekintő szembenállást²¹ nem csak hogy el kell utasítanunk a nyílt eszmecsere érdekében, de az ilyesmi illuzórikus is.

A teológiai bioetika esetében ez egyrészt azt jelenti, hogy a keresztyén hit és a liberális jogállam feszültségében élve a pragmatizmus vagy a rezignáció okán nem veheti át és nem legitimálhatja minden további nélkül a tudományos fejlődés valamint a szociális, politikai és gazdasági körülmények önmagában való ésszerűségét. Másrészt nem szabad elvetnie a technológiai fejlődés sajátos dinamikáját és a jelen életkonceptiók sokszínűségét, és az erkölcsi egyértelműség kívánságától indítva kizárni a társadalmi, illetve államok feletti megegyezéseket. Mindkét esetben az a veszély fenyeget, hogy az egyház munkája egy olyan belső erkölcsiségre korlátozódik, amely csak a hívek helyes cselekedeteiért és jó lelkiismeretéért felel, de a társadalmi folyamatokat magukra hagyja. Ehelyett sokkal inkább a másképp gondolkodókkal való párbeszédben kellene hitelesen képviselni a saját normákat, tudván, hogy a bibliai tradícióban jelen van a mindenki számára teljes élet eszményképe. Amennyiben a különböző rész hagyományok közölhetővé teszik az emberről alkotott sajátos képüket, meg lehet találni az igazságos politikai struktúra kialakításának közös kritériumait – a John Rawls által kifejtett átfogó konszenzus formájában.²²

5. A fő szempont az emberi méltóság

A bioetikai egyezmény megítélésének a legfőbb szempontja, hogy milyen etikai és antropológiai elvek határozzák meg a szöveget, vagy fordulnak elő benne kimondatlanul is. Valamilyen formában szinte minden állásfoglalás az emberi méltóság fogalmára hivatkozik, és a bioetikai egyezmény is ennek a védelmét tekinti fő céljának.²³

Az emberi méltóság kritériumaival való összeférhetőséget természetesen nem csak a dokumentum Preambulumában és az első cikkeiben kell megvizsgálnunk, amelyekben le van írva, hogy az egyezmény milyen hagyományokat foglal magában, milyen elvekre épül és milyen célokat tűz ki. Sokkal inkább a biomedicina alkalmazását érintő szabályozásokat kell göröcső alá vennünk. A probléma azonban abban gyökerezik, hogy (még a keresztyén hit alapján állva is) különböznek arról az elképzelések, mit is jelent konkrétan az emberi méltóság, hogyan lehet azt megsérteni vagy védeni. Egyesek attól tartanak, hogy a bioetikai egyezmény aláássa az emberi méltóságot azzal, hogy – véleményük szerint – különbséget tesz az ember és a személy között, és háttérbe szorítja az egyéni jogokat a kollektív érdekekkel szemben. Mások egy többé-kevésbé sikeres próbálkozásnak tartják, hiszen a mindenki számára optimális életlehetőségeket akarja megvalósítani, de eközben nem sérti az egyén alapvető jogait.

5.1. Az emberi méltóság és a személy fogalma

Általánosságban véve azzal szokás megalapozni az emberi méltóság fogalmát, hogy minden személyt, mint értelemmel rendelkező és felelős cselekvésre képes

lényt, megillet a feltétlen tisztelet. Az azonban vita tárgyát képezi a bioetikában, hogy milyen viszonyban van a személy mivolt alapján kijáró védelem a személy fogalmának kritériumaival. Vajon minden ember személy is egyben?

A Peter Singer-féle preferencia-utilitarizmus²⁴ értelmében csak olyan élőlényeket lehet személyeknek tekinteni, akik tudatos létérdekekkel rendelkeznek. A személy mivolt eszerint nem feltétlenül jelent egyet az emberi szervezet létezésével. Vitán felül áll, hogy a személy fogalmával elválaszthatatlanul összekapcsolódik egy öntudatos és racionális élőlény képe. Egy személy létét azonban nem lehet pusztán a tudatos életszakaszokra korlátozni. Ahhoz például, hogy a gyermek a személyre jellemző adottságokat megszerezze, éppen arra van szüksége, hogy az édesanyja kezdetől fogva személynek tekintse.²⁵

A katolikus hagyományra a fentivel szembenálló szemlélet jellemző, amely a személy mivoltot az ember természetében rejlő létszubsztanciáként értelmezi.²⁶ Az életben eszerint jelen van egy életcél, amit semmi esetre sem szabad akadályozni vagy manipulálni. Ezen a ponton joggal hangsúlyozzák a test és a lélek összetartozását. Problémásnak tartom viszont azt az elképzelést, mely szerint empirikusan ki lehet olvasni a természetből azt, hogy mi is alkotja a személynek a méltóságát. Azok az evangélikus koncepciók, amelyek Albert Schweitzer²⁷ nyomán az „élet tiszteletét”, illetve az „élet szentségét” hangsúlyozzák²⁸, szintén nem tekinthetők a személyről alkotott utilitarista koncepció alternatíváinak. A természet kulturális és technikai felépítését figyelembe véve ugyanígy nem lehet az emberi étellel való bánásmód kritériumait egy minden biológiai jelenségre kiterjesztett uniformizáló és homályos éleleteszme alapján megállapítani. Sokkal inkább arra van szükség, hogy az embert önálló és szociális lénynek, vagyis egy *élettörténetre képes* személynek tekintsük.

Ha a személy mivoltot (Christofer Freyhez²⁹ és Johannes Fischerhez³⁰ hasonlóan) viszonylagos sajátosságnak tekintjük, akkor azt semmiképp sem az éppen meglévő tulajdonságok vagy az állítólagosan eleve adott alaptermesztet nyomán lehet kimutatni, hanem magában foglalja a más személyekkel együtt formálódó életút eljövendőt, jelen és múltbeli pillanatait.³¹ Minden ember rá van utalva arra, hogy mások az összes életmegnyilvánulásával együtt személyként fogadják el, és embertársként kezeljék. A keresztyén hit emellett azt is hangsúlyozza, még ha valaki körül megszakadnak is az emberi kapcsolatok, Isten akkor is megtartja őt.

5.2. Az emberi méltóság következményei

Ez a fajta személyről alkotott felfogás megpróbálja összekötni az emberi élet testi, szellemi és szociális dimenzióját. Ebből a látásmódból olyan következményeket lehet levezetni, amelyek a konkrét világnézeti meggyőződések, a kulturális feltételek és az individuális élet-szemléletek oldaláról átívelnek az emberi méltóság jogilag védendő tartományába. Az emberi méltósággal felruházott élet alapfeltételeit ezekkel a fogalmakkal lehet körüljárni: testi sérthetetlenség, önállóság és identitás.

– Az Istennel és emberekkel közös történelemben való részvétel előfeltétele a testi lét. Éppen ezért a fizikális létezés kell, hogy legyen az emberi méltóság egyetlen

nem diszkriminatív szempontja. Mivel minden objektív-
ösen meghatározott tulajdonsággal és képességgel való
összefüggést önkényes módon állapítanak meg, minde-
nek felett érvényes a testi élet védelmének gondolata.

– Más élőlényekkel ellentétben az ember képes arra,
hogy az életét önállóan irányítsa. Nem kizárólag a léte-
zésének természeti és szociális feltételei határozzák meg
őt, hanem képes arra, hogy a saját életcélját megválasz-
sza, és teljesítse. Még akkor is, ha teológiailag nézve a
bűnös ember végül mindig csődöt mond, az istenképűség
ígéretével mindig megmarad a szabadságra (és egyben
az önmagával, másokkal és a teremtettséggel szembeni
felelősségre) való elhívása.

– A személyiség ilyen szabad kibontakozásának a le-
hetővé tétele azt jelenti, hogy respektáljuk az ember bi-
ológiai és szociális alkatát, de nem kizárólag erről az
oldaláról próbáljuk szemlélni és életcélját meghatározni,
hanem szabad teret hagyunk a számára. Ezért egyetlen
embert sem szabad a genetikai felépítése alapján
diszkriminálni. Másfelől viszont bizonyos keretek kö-
zött lehetővé kellene tenni a génállományba való be-
avatkozást, ha ezzel az illető személy életlehetőségei ja-
vulhatnak.

5.3. A méltóság és az érdekek viszonya

Egyesek gyakran már akkor is emberi méltóság elleni
sérelemet gyanítanak, ha bizonyos kérdésekben nem mo-
rális magabiztossággal és egyértelműséggel születik meg
a döntés. Ezzel szemben azt is le kell szögeznünk, hogy
nem minden biomedicinával kapcsolatos beavatkozás
esetén forog kockán az emberi méltóság, hiszen az csu-
pán az egyéni és állami eljárások korlátozását jelenti.
Ahhoz azonban, hogy pozitív politikai célokat tűzzünk
ki, nem elégséges meghatározni, hogy mely esetekben
sérül az emberi méltóság. Nagyobb szükség van arra,
hogy az így létrejött kereteket kiegészítsék a teljes élet-
ről alkotott közös perspektívákkal. Az életről kialakított
konceptiók sokszínűsége miatt ehhez konszenzusra haj-
ló társadalmi vezérelvekre van szükség³², amelyek az
emberek méltóságát tiszteletben tartva mindenkit támog-
atnak a személyes létérdekek optimális megvalósításá-
ban.

Ezért elhibázottnak tartom a méltóság és az érdekek
radikális szembeállítását. Az emberi személyiségnek és
autonómiának a méltóság fogalmában foglalt tisztelete
az egzisztenciálisan jelentős élethelyzetekben éppen
hogy megengedi és megköveteli, hogy figyelembe ve-
gyék az érintettnek a teljes életről alkotott saját elképze-
lését. Ezeket azonban nem kizárólag az éppen kinyilvá-
nított preferenciák alapján kell meghatározni, hanem az
élettörténet összefüggéseibe ágyazva. Konfliktushelyzet
jön létre, ha már az emberi méltósággal felruházott szem-
ély kiléte sem egyértelmű. Gondoljunk itt például
olyan esetekre, amikor azt kell eldönteni, hogy a lehetsé-
ges lépések közül melyik felel meg leginkább az illető
személy emberi méltóságának, vagy pedig amikor mér-
legelni kell, hogy az egyik személy jogát érvényesítve
mennyire lehet beavatkozni a másik személy jogába.
Ilyen esetekben az adott szituációnak megfelelően kell
keresni a jobb – vagy a kevésbé rossz – lehetőséget;
rendszeresen és egymással összevetve kell mérlegelni a
felmerülő érdekeket és értékeket, és keresni kell a kom-
promisszumokat. Mivel azonban a jót gyakran nem lehet

egyértelműen kiválasztani, a felelős cselekvés magában
foglalja a helyettes felelősségvállalásra való hajlandósá-
got is.³³

6. A biomedicina vitatott területeinek értékelése

Miután a fenti teológiai etikai kritériumokat felvázol-
tuk, ezek alapján hozzáfoghatunk a bioetikai egyezmény
vítás pontjainak vizsgálatához abban a tekintetben, hogy
azok összhangban vannak-e az általuk biztosítani kívánt
emberi méltósággal.

6.1. Embriókon végzett kutatás

Mivel az emberi méltóság elismerésének alapfeltétele
a testi lét, ezért az embrió már fejlődésének legkorábbi
szakaszában sem tekinthető pusztán sejtkonglomerátum-
nak, amelynek jövője bizonytalan. Egyedi emberi lény,
akinek megfelelő körülmények között majd kialakul az a
képessége, amellyel önállóan tudja formálni a társadalmi
keretek között vezető életpályáját. Ennek a reménység-
nek megfelelően már az embriót is személynek mondat-
juk. Mindazonáltal figyelembe kell venni a környezetét
is, hiszen a kémcsőben fogant embriónak anyaméhbe
kell kerülnie ahhoz, hogy tovább éljen. Egyetlen nőbe
sem lehet viszont kényszerrel embriót beültetni a saját
akarata ellenére. Következésképpen a fölöslegessé vált
embriókon végzett kísérleteket ahhoz lehet hasonlítani,
amikor agyhalál állapotában levő emberekből szerveket
vesznek ki.³⁴ Mind a két esetben az a fő kérdés, hogy egy
emberi lény, aki befejezte az élettörténetét, vajon esz-
közként használható-e azért, hogy ez által mások élettör-
ténete folytatódhasson. Ezért a bioetikai egyezmény 18.
cikke értelmében csak olyan kivételes esetekben lehetne
feleslegessé vált embriókon kutatást végezni, amikor egy
súlyos betegséggel szembeni terápia kifejlesztésénél a
kutatók semmilyen más eljárással nem juthatnak a kívánt
eredményhez.

A bioetikai egyezmény egyik nagy gyengéje, hogy
nem tudja nemzetközileg egységesen szabályozni azt,
hogy milyen feltételek mellett lehessen folytatni az ilyen
kutatást. Az minden esetre biztos, hogy Németország az-
zal nem fogja tudni megakadályozni az embriókutatás
visszaéléseit, hogy egyoldalúan ragaszkodik a módszer
szigorú tilalmához. Sokkal inkább fennáll annak a veszé-
lye, hogy azokban az országokban is fel fogják használ-
ni a más – ilyen jellegű korlátozások nélküli – államok-
ból származó embriókutatási eredményeket, ahol ezt a
kutatást egyébként szigorúan tiltják. Sokkal ésszerűbb
lenne, ha a tervezett kiegészítő jegyzőkönyv egy olyan
nemzetközi megegyezés útját készítené elő, amely az
embriókon felhasználó céllal végzett kutatást szigorúan
körülírt feltételek mellett engedélyezné.

6.2. A beleegyezési képességgel nem rendelkező sze- mélyeken külső célból végzett kutatás kérdésköre

Az életbe történő nem kívánt beavatkozásoktól való
védelem nem merül ki a személy testi épségének védel-
mében, hanem ennél sokkal átfogóbb módon az identitá-
sának a tiszteletét és az életlehetőségeinek a figyelembe
vételét is magában foglalja. Amikor egy személy önállósá-
ga olyan mértékben lecsökken, hogy nem képes az
éltfolytatásával kapcsolatos döntések felelős meghozá-
sára, az illető önrendelkezési jogának tiszteletben tartása
annyit jelent, hogy a szociális helyzetét figyelembe vesz-
zük, vélhető akaratát felderítjük, és az érdekeit képvisel-

seljük. A beteg jólétét semmi esetre sem szabad kizárólag egoisztikus módon értelmezni, hiszen nagyon is az illető beteg szándékát tükrözheti a másokon való segítség.³⁵ Sok ember szeretné, ha gyógyíthatatlan betegsége esetén legalább másoknak a gyógyulását elősegíthetné, főként ha ellenkező esetben ő is hasonló segítségre számíthat. Nem arról van itt tehát szó, hogy embereket beleegyezésük nélkül közhasznú hozzájárulásra kényszerítenénk, hanem hogy az eddigi vagy jövőbeli élettörténetük szem előtt tartásával a szándékuknak megfelelően meghozzuk a szolidáris cselekvéshez szükséges döntést.

A betegen végzendő idegen célú kutatás elvi lehetősége egy adott betegcsoport minden érintett tagjának az érdekét szolgálja még akkor is, ha a konkrét kutatási eljárás nem szolgálja közvetlenül a kísérleti személynek a javát. Ha megtiltanák egy egész embercsoport betegségének a kivizsgálását, ezzel mindegyiküket alapvetően megakadályoznák abban, hogy részesüljenek az orvostudomány fejlődésének előnyeiből.

A kiskorú testi épségével is összefügg az idegen célú kutatásokban való részvétel, ha a gyermek közvetett érdekét tartjuk szem előtt, aki egyszer talán majd maga is rá fog szorulni az ilyen kutatások eredményeire. Mindez természetesen csak olyan esetekre vonatkozik, amikor nem áll rendelkezésünkre kevésbé problémás lehetőség.

Azt esetenként kell eldönteni, hogy mi minősül minimális terhelésnek és minimális kockázatnak. A beavatkozások nem okozhatnak az adott személynek tartós fizikális és lelki károsodást. Egyértelműen ki kell zárni az olyan beavatkozásokat, amelyek esetében nagy az esélye a tartós károsodásnak vagy az élet megrövidülésének.

A bioetikai egyezmény értelmében a nemzeti törvényhozások választják ki a helyettes beleegyezést megadó személyeket. Ezért meg kell akadályozni, hogy az érintett betegek a tudomány illetve a társadalom érdekét szolgáló tömeggé váljanak. Abból kell kiindulni, hogy a törvényes képviselő a legjobb tudása és jó lelkiismerete szerint fog cselekedni a gondozott személy akaratának megfelelően, és hogy kész lesz magára venni ennek a döntésnek az erkölcsi felelősségét is, hiszen kedvezőtlen körülmények közt egy önmagában véve kis kockázattal járó beavatkozás is kárt tehet a kísérleti alanyban.

A bioetikai egyezmény azt akarja szabályozni, hogy a közvetlen és közvetett terápiás érdekek támogatásán túlmenően hogyan lehet a beleegyezési képességgel nem rendelkező személyek akaratát helyettük eljárva védeni azért, hogy hasonló helyzetben levő embereken segíteni lehessen. Ilyen értelemben nem lehet szó arról, hogy csak egy harmadik személy javát szolgáló tárgynak tekintik az érintett beteget, hanem hogy beleegyezési képessége hiányában átmenetileg védelemre szoruló, támogatásra méltó és elvileg önálló személynek ismerik el. Amennyire csak lehetséges, részt vesznek a döntésben, és lehetőségük van az elutasításra.

6.3. Az ivarsejtes génterápia problematikája

Az emberiség életét mindig is befolyásolták a korábbi nemzedékek döntései. Ezért a géntechnológiából adódó tényleges lehetőségeket figyelembe véve azoknak az utódoknak tartozunk felelősséggel a génállományukba való beavatkozás vagy be nem avatkozás eldöntésénél, akiknek ebbe nem volt beleszólásuk. Amennyiben a ter-

mészetet azonosítjuk az Isten jó teremtésével, ebből az a következtetés adódik, hogy a betegség és a szenvedés is Isten akaratából létezik. Másrészt éppen a gyógyító munka során tapasztalhatjuk meg az Istentől remélt újjáteremtést is. A felebaráti szeretettől áthatott szülői és társadalmi cselekvés a következő generációk jólétét és önállóságát támogatja. Csak a személy szubsztanciális értelmezése akarja a genetikai szerkezetbe való beavatkozásokat tabu témává tenni, és ezzel más kritériumoknak alávetni, mint a többi orvosi beavatkozást. Egy genetikai eredetű betegségben vagy fogyatékoságban szenvedő embert nem lehet arra kényszeríteni, hogy a betegségét tekintse emberi méltósága alapvető kifejezésének.³⁶ Az ember identitása nem genetikai felépítésének természetes fejlődésétől függ, hanem a külső hatások és az önálló viselkedés kölcsönhatásából alakul ki. Az örökítő anyag ugyan fontos előfeltétele a személyiség kialakulásának, ebből azonban nem következik, hogy az ember *személyiségét* manipulálják azzal, ha az egyetlen betegsége okozó génjét kicserélik. Nem szabad azonban az emberi genomba beavatkozni, ha ez nem az illető személy életlehetőségeinek a javulását szolgálja (pl. a várható életkor növekedését vagy valamilyen fogyatékoság elkerülését), hanem egy harmadik fél javát szolgálva eszközöz teszi a páciens. A beavatkozásokat ezért csak olyan esetekben szabad megengedni, amelyekben az egyik ember nem degradálódik a másik ember pusztá segédeszközzé, még akkor sem, ha a szülői akarat vagy a társadalom érdeke kívánna így.

Senki sem lehet biztos abban, hogy utódjai ugyanolyan genetikai felépítést szeretnének majd, amelyet ő. Ezért a génállományba való beavatkozás célkitűzése csak az a minden embernél feltételezhető érdek lehet, hogy megszabaduljon a súlyos egészségi károsodásoktól. Ha ennek nyomán a jövőben teljesen le tudunk küzdeni egyes öröklődő betegségeket, azt etikai szempontból úgy kell értékelnünk, mint némely kórokozók kiirtását.

Közben nem szabad elfelejtenünk, hogy az egészség nem természetünkönél fogva adott norma, hanem a saját életszemlélet és a társadalom határozza meg. A divatok és ideológiák befolyásolják a betegségről alkotott képünket,³⁷ ezért nehéz elhatárolni a terápiás elfogadástól. Olyan egészség fogalom társadalmi elfogadatlansága lenne szükség, amelynek célja nem a genetikailag mintaszerrű ember, a tökéletesen egészséges élet és a betegségmentes világ, hanem amely tiszteletben tartja mindenkinek az emberi méltóságát.

Először is hangsúlyoznunk kell, hogy a teljes élethez hozzátartozik a gyengeség és a szenvedés is. A genetikai tényezők sokfélesége miatt a betegségek öröklődésének rizikóját soha nem zárhatjuk ki teljesen. Másrészt a legtöbb fogyatékoság és betegség nem is genetikai alapon keletkezik. Éppen ezért illuzórikus a szenvedésgégmentes élet és betegségmentes társadalom eszméje. Ha az emberek tudatosítják magukban, hogy a testi és szellemi sérülések mindenkinek az életéhez elengedhetetlenül hozzátartoznak, és hogy a segítségre szoruló emberek is a társadalom valóságos részei, ezzel megszűnik a veszély, hogy a betegségek és fogyatékoságok elleni küzdelem a betegek és fogyatékosok elleni diszkriminációval járjon. Keresztyén szemszögből éppen a szenvedés-

dő és segítségre szoruló emberekre érvényes leginkább az istenképesség ígérete, hiszen Isten a megfeszített Krisztust fogadta el igazi embernek. A bioetikai egyezmény 2. cikke tiltja a genetikai örökség alapján történő diszkriminációt. Védi azokat az embereket, akik együtt kell hogy éljenek a genetikai sérülésükkel (pl. mert a betegségük gyógyíthatatlan, vagy mert a szüleik lemondtak a kezelés lehetőségéről), és biztosítja számukra a társadalmi egyenjogúságot.

Másodszor azt is világosan kell látnunk, hogy az egyéni életcélok megvalósításához való jog a másik ember jogának határáig tart. Az új gyógymódok felhasználásának előfeltétele tehát az, hogy figyelembe vesszük minden embernek a megfelelő orvosi ellátáshoz való jogát. Ez persze nem jelentheti azt, hogy az egészségügyben várható elosztási problémák miatt eleve le kell mondani az új gyógymódok kifejlesztéséről.

A bioetikai egyezmény joggal tiltja az utódok génállományának megváltoztatására irányuló beavatkozásokat, hiszen a hosszú távú kockázatokat még nem kutatták ki kellőképpen. Az ivarsejtes génterápia tiltó szabályozása azonban a jövőre nézve nem tartható, hiszen ezzel a módszerrel komolyabb mellékhatások nélkül lehetne kiküszöbölni olyan genetikai alapú károsodásokat, amelyek jelentősen rontják az életlehetőségeket.³⁸

7. Összegzés

A széles körben elterjedt kritikával szemben meg kell állapítanunk, hogy a bioetikai egyezmény semmiképp sem vonja kétségbe a mindenkit ember mivolta miatt megillető méltóságot. Éppen ellenkezőleg: megengedhetetlennek tart az egészségügyben mindenféle diszkriminációt, amely bizonyos embercsoportokra irányulna. Ezen kívül megköveteli, hogy mindenki egyformán részesülhessen az orvosi ellátásban és a tudományos fejlődés előnyeiben. Az egyezmény középpontjában az egyén védelme áll, aki a betegek önrendelkezési jogán szabadon dönthet, hogy melyik bioorvoslási lehetőséget akarja igénybe venni. Minden esetben felelősen kell használni a biotechnológiát ahhoz, hogy a társadalom és az eljövendő generációk előnyös életkörülményeit szolgálja.

A bioetikai problémakör általános és globális dimenziója miatt nem lehet szabad utat engedni a tudományos és gazdasági érdekeknek az új orvosi technológiák kifejlesztése és felhasználása terén, sem pedig általános érvényűvé tenni bizonyos erkölcsi meggyőződéseket. Sokkal inkább olyan, mindenkire érvényes távlatokat kell keresni, amelyek alapján különbséget tudunk tenni a biomedicina életet segítő lehetőségei és a vele való visszaélések között. Eközben néhol szükség lesz kompromisszumos megfogalmazásokra. Ha a bioetikai egyezmény nemzetközileg elsőként elfogadható alapszabályként tud biztosítani az új orvosi lehetőségek felelős használatát terén, fennáll a lehetősége, hogy ezzel a nemzetközi tudatosság kialakulásának kiindulópontjává váljon. Németországnak az egyezmény aláírásával részt kellene vállalnia ebben a folyamatban.

Hangsúlyozni kell, hogy a jogi szabályozás nem helyettesítheti a személyes lelkiismeretre hagyatkozó döntést. Minden egyes esetben újra fel kell tenni a kérdést, hogy melyik megoldás szolgálja leginkább minden érintett személy méltóságát. A keresztyén emberek rá fognak

ébredni, hogy a jogilag engedélyezett megoldás is lehet bűnös, és hogy ennek vállalása néha éppen a felelős cselekvés miatt elkerülhetetlen.

A tárgyyszerű teológiai vitához hozzájárulna, ha minden résztvevő elfogadná, hogy az egyházban egyetértés van abban, hogy az emberi méltóság Istentől származik, amit minden embernek el kell ismerni érdekekre és teljesítményekre való tekintet nélkül. Az emberi méltósághoz azonban az a szabadságunk is hozzátartozik, hogy életünket Isten és a felebarát iránti saját felelősséggel alakítsuk. Éppen ezért lehetnek az egyes keresztyén emberek is különböző véleményen a biomedicina és a géntechnológia használatával kapcsolatban.

Fordította: Sággy Balázs
szakfordító, evangélikus segédlelkész
Lektorálta: Dr. Szentpétery Péter
egyetemi docens, tanszékvezető (Evangélikus Hittudományi Egyetem)

Jegyzetek:

* A szöveg eredeti címe, forrása: Lars Klinnert¹: *Der Streit um die europäische Bioethik-Konvention in Deutschland, Gesichtspunkte für eine theologische Beurteilung*, in: *Wege zum Menschen* (54) Nov-Dez/2002, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, 469-486. old.

A cikk az európai bioetikai egyezmény körüli 1994 óta zajló németországi vitával foglalkozik. Központi kérdése, hogy a szabályozás (különösen az embriókon végzett kutatás, a beleegyezési képességgel nem rendelkező személyek védelme és a génterápia tekintetében) összhangban van-e az emberi méltóság védelmével. Mivel az erre vonatkozó vélemények megoszlanak, először az emberi méltóság fogalmát kell teológiai szempontból alaposan körüljárni, és csak azután lehet azt az egyes problémakörök vizsgálatánál alkalmazni. A cikk frója összességében támogatja az európai bioetikai egyezmény aláírását, mivel az – nemzetközi szinten elsőként – mindenki által elfogadható alapszabályként rögzíti az orvostudomány új lehetőségeinek felelős használatát érdekében. (a ford.)

¹ Lars Klinnert a Bochumi Ruhr Egyetem Evangélikus Teológiai Karának teológusa

² Council of Europe, Directorate of Legal Affairs: *Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with regard to the Application of Biology and Medicine: Convention on Human Rights and Biomedicine*, Strasbourg 1996

³ Ennek létrejöttéről bővebben ld. C. Rudloff-Schäfer: *Entstehungsgründe und Entstehungsgeschichte der Konvention*, in: A. Eser (szerk.): *Biomedizin und Menschenrechte. Die Menschenrechtskonvention des Europarates zur Biomedizin – Dokumentation und Kommentare*, Frankfurt am Main 1999, 26-37. old.

⁴ Az egyezmény kidolgozását a hagyományos eljárás előzte meg. A törvényjavaslatokat mind a nemzetközi szervezetek, mind pedig az egyes nemzetek törvényhozása esetében szakértő grémiumok készítették elő bizalmas körben.

⁵ Kiegészítésképpen született egy 176 pontot tartalmazó magyarázó beszámoló is, amit kérdéses esetekben az értelmezéshez segítségül lehet hívni. ez azonban nem jogilag kötelező, ld. [RTF bookmark start: debut]Council of Europe, Directorate of Legal Affairs: *Explanatory Report*[RTF bookmark end: debut] To The Convention For The Protection Of Human Rights And Dignity Of The Human Being With Regard To The Application Of Biology And Medicine: *Convention On Human Rights And Biomedicine*

- ⁶ Az Európa Tanácsnak az emberi lény emberi jogainak és méltóságának a biológia és az orvostudomány alkalmazására tekintettel történő védelméről szóló, Oviedóban, 1997. április 4-én kelt egyezménye: az emberi jogokról és a biomedicináról szóló egyezménynek az emberi lény klónozásának tilalmáról szóló, Párizsban, 1998. január 12-én kelt Kiegészítő Jegyzőkönyve.
- ⁷ A jelen cikk kereteibe nem fér bele, hogy más vitatott szabályozásokat is vizsgáljak (pl. a genetikai adatok védelmének témakörét), illetve hogy egyes bioetikai területek kihagyására felhívjam a figyelmet (mint pl. az abortusz és az eutanázia kérdései). Azt sem tudom itt körüljárni, hogy vajon az előirányzott törvényi eljárások elegendőek lesznek-e a határozatok ellenőrzéséhez és kivetelezéséhez. Meg kell itt említenünk mindenképp az a szankcionáló és a kártérítési rendelkezések kérdését; az Európai Emberi Jogi Bírósághoz való egyéni fellebbezés lehetőségének hiányát; valamint a kivételek, változtatások és fenntartások tervezett lehetőségét. Felvetődik továbbá az a probléma is, hogy egyes megfogalmazások talán nem egészen világosak, és ezért tágran értelmezhetőek, illetve kikapuvá válhatnak.
- ⁸ Olyan kutatás, amelynek eredménye nem jár közvetlen haszonnal az érintett személy egészségére (a Ford.)
- ⁹ Ez alatt azt kell érteni, hogy szabad gyermekbetegségeket illetően gyermekeken kutatást végezni, az Alzheimer-kórral kapcsolatban pedig Alzheimer-kóros betegen.
- ¹⁰ Totipotens, a.m. egy részéből a teljes szervezetet létrehozni képes
- ¹¹ Huber, W.: Grenzen des medizinischen Fortschritts aus ethischer Sicht, in: ZEE (Zeitschrift für Evangelische Ethik) 1994, 41-53. old.
- ¹² a német alkotmány 1. Cikkelye: „Ethik der Würde”
- ¹³ Fuchs, U.: Tabu- und Verfassungsbrüche: Ist nichts mehr heilig?, in: idea-Dokumentation, 1996/14, 7-11. old.
- ¹⁴ Bach, Ulrich: Droht uns die totale Medizin?, in: U. Bach – A. de Kleine (szerk.): Auf dem Weg in die totale Medizin?, Neukirchen-Vluyn 1999, 1-16. old.; Grewel, Hans: Kritische Stellungnahme zum Entwurf eines „Menschenrechtsübereinkommens zur Biomedizin” vom 4. März 1998, in: epd-Dokumentation 1998/16, 15-17. old.
- ¹⁵ Arbeitskreis zur Erforschung der Euthanasie-Geschichte, Grafenecker Erklärung vom Juni 1996, in: N. Ammermann, Die Menschenrechtskonvention zur Biomedizin (Bioethik-konvention). Eine kritische Handreichung (Theologisch-ethische Schriften zur Diakonie 1), Münster 1999, 56-70. old.
- ¹⁶ Die Stellungnahmen der Evangelischen Kirche in Deutschland, der Deutschen Bischofskonferenz, des Zentralkomitees der deutschen Katholiken sowie diverser evangelischer Landeskirchen finden sich im Internet unter <http://www.ttn-institut.de/serv/index.htm>
- ¹⁷ Hübner, J.: Die europäische Konvention über Menschenrechte und Biomedizin im Meinungsstreit, in: Forschungstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (szerk.), Jahresbericht 1999, Heidelberg 2000, 16-33. old.
- ¹⁸ Birnbacher, D.: Bioethische Konsensfindung durch Recht? Das Dilemma des Menschenrechtsübereinkommens zur Biomedizin, in: D. Mieth – U. Knoerzer (szerk.), Ethik und Wissenschaft in Europa. Die gesellschaftliche, rechtliche und philosophische Debatte, Freiburg i. Br. 2000, 156-163. old.
- ¹⁹ Bienstein, C.: Iserlohner Aufruf zum Dialog. Für eine zukunftsfähige Ethik (Akzente – Texte, Materialien, Impulse), Iserlohn 2000.
- ²⁰ Altner, G.: Leben in der Hand des Menschen. Die Brisanz des biotechnischen Fortschritts, Darmstadt 1998; Frey, C.: Konfliktfelder des Lebens. Theologische Studien zur Bioethik, Göttingen 1998.
- ²¹ Braun, K.: Menschenwürde und Biomedizin. Zum philosophischen Diskurs der Bioethik (Campus Forschung 802), Frankfurt a. Main 2000, 289. old.
- ²² „overlapping consensus”, ld. Rawls, John: Politischer Liberalismus, Frankfurt am Main 1997.
- ²³ az emberi méltóság elméletének helyes használatához ld.: Dabrock, Peter: Über den bedingten Gebrauchswert der Menschenwürde-Konzeption in der Bioethik, Wege zum Menschen 2002, 502-520. old.
- ²⁴ Singer, P.: Praktische Ethik, Stuttgart 1994.
- ²⁵ Spaemann, R.: Sind alle Menschen Personen?, in: R. Löw (szerk.), Bioethik. Philosophisch-theologische Beiträge zu einem brisanten Thema, Köln 1990, 48-58. old.
- ²⁶ Spaemann, R.: Kommentar, in: Kongregation für die Glaubenslehre (szerk.), Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens, Freiburg i. Br. 1987, 69-95. old.
- ²⁷ Schweitzer, Albert: Kultur und Ethik Kulturphilosophie – Zweiter Teil, in: A. Schweitzer, Ausgewählte Werke in fünf Bänden, 2. kötet, Berlin 1971, 95-420. old.
- ²⁸ Altner, G.: Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik, Darmstadt 1991; H. Grewel, Recht auf Leben. Drängende Fragen christlicher Ethik, Göttingen 1990, 15-38. old.
- ²⁹ Frey, Christofer: Vernunftbegründung in der Ethik. Eine protestantische Sicht, in: C. Frey, Konfliktfelder des Lebens. Theologische Studien zur Bioethik, Göttingen 1998, 33-48. old.; 55. old.: „Már az előtt személynek tekintjük egymást, hogy ez a kommunikáció során is bizonyosodna. E nélkül a csendes feltevés nélkül nem is mondhatnánk ki azt, hogy Én és Te.”
- ³⁰ Fischer, Johannes: Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung (Forum Systematik II), Stuttgart 2002, 180 old.: „Egy adott személy mindig annak a közösségnek révén válik személyllyé, amelynek tagjai személyiségének megfelelően viszonyulnak hozzá, és amelynek a nevét is köszönheti.”
- ³¹ Az ember reménység és várakozás alapján kapcsolatba kezdhet egy másik emberrel már annak megszületése előtt is, és ez a kapcsolat akkor is folytatódhat tiszteletben és szeretetben, ha ez az illető tartósan elveszti az öntudatát.
- ³² Többek között az egészségről és a szociális igazságságosságról alkotott elképzelések tekintetében.
- ³³ Bonhoeffer, Dietrich: Ethik (DBW 6), Gütersloh 1998, 283. old.
- ³⁴ Részletesebben ld. Dabrock, P. – Klünnert, Lars: Würde für verwaiste Embryonen? Ein Beitrag zur ethischen Debatte um embryonale Stammzellen (Medizinethische Materialien 130), Bochum 2001.
- ³⁵ Eser, A.: Darf nur sein, was einem selber nutzt? in: Frankfurter Rundschau 1996. November 19. száma
- ³⁶ von Schubert, H.: Evangelische Ethik und Biotechnologie (Gentechnologie 29), Frankfurt a. Main 1991, 257. old.: „Ezért a források elosztása során a betegek támogatása és integrációja érdekében tett intézkedéseket nem szabad kijátszani a betegségeik kiküszöböléséért folytatott kutatások jelentőségét.”
- ³⁷ van den Daele, W.: Bioethik – Versuchen des Fundamentalismus, in: K. M. Michel – T. Spengler (szerk.): Lebensfragen (Kursbuch 128), Berlin 1997, 85-100. old.
- ³⁸ Az újabb kutatási eredmények azonban egyre inkább alátámasztják, hogy csak kevés tulajdonság alakul ki monogenisztikus módon. Ezért nem lehet eléggé hangsúlyozni a különböző gének közötti kölcsönhatások jelentőségét. Azt is meg kell itt jegyezni, hogy a gyakorlatban nincs is szükség a költséges és bonyolult ivarsejtes génterápiára ahhoz, hogy valaki egy bizonyos súlyos öröklődő betegségtől mentes gyermeket hozzon a világra. Sokkal egyszerűbb, ha a beültetés előtti diagnosztika segítségével kiválasztják az egészséges embriót, bár ez az eljárás újabb problémákat vet fel (amelyekkel azonban itt nem foglalkozhatom bővebben).

A krisztusi, bibliai igazságok, értékek legyenek „életösvényünk világosságai”*

*Tisztelt Közgyűlés!
Kedves Testvérek!*

1. A 2003. esztendő t egyházaink a Biblia Éve megjelöléssel és ebből következően megfelelő programokkal látták el. Most úgy hozom beszámolómat a Magyar Bibliatársulat Alapítvány közgyűlése elé, hogy ebben az évben személyesen különösen is jó emlékezmem püspöki szolgálatom választott vezérigéjére és a 119. zsoltár 105. versére: „Uram, lábam előtt mécses a te Igéd, ösvényem világossága”.

Minden esztendőnek egyházainkban a Biblia évének kell lennie, de mégis jó és hasznos, ha a „sola Scriptura” reformatori alapelve meghirdetése és megélése folyamatában külön hangsúlyt teszünk arra, mit is jelent a Szentírás kinyilatkoztatása, a törvény és az evangélium a gyülekezetek és azon környezet, társadalom számára, ahol bizonyosságtételre rendeltettünk. A Biblia Éve ezért bibliai önvizsgálatot is jelent, belső körről elindulva a nagyobb történelmi távlatokban felmérhető, mögöttünk levő évszázadokra visszavezethető európai egyéni és közösségi magatartási és gondolkodási formákról is kell szólni. Vajon mi az oka annak, hogy amikor az Európai Unió alap-törvénye megfogalmazásáról vitázunk, több államférfi országa és kormánya nevében hallani sem akar Európa vallási, keresztyén hagyományairól, értékrendszeréről? Talán csupán csak a felvilágosodás és a szekularizáció jelentenek itt a gyökereket? Vizsgáljuk meg gyülekezetünk, egyházaink múltbeli és mai mulasztásait önkritikus szemmel. Vajon megtettünk-e és megteszünk-e mindent annak érdekében, hogy a krisztusi, bibliai igazságok, értékek ne csupán csak múzeumi kincsek legyenek népek és kultúrák számára, hanem „életösvényünk világossága”?

Egy amerikai teológus, J. Pelikan szerint különbséget kell tennünk tradíció és tradícionálizmus között. A tradíció a holtak mai élő hite, a tradícionálizmus pedig az élők halott hitét jelenti. A Biblia Éve éppen arra akart indítani, hogy a Szentírás „olvasnivaló és megélnivaló” (Lesebuch und Lebebuch) lehessen. Sok egyházi gyűlésen, tanácskozáson vehettem részt kereken 16 éves püspöki szolgálatomban, gyülekezeti presbiteri ülésektől kezdve területi és országos zsinatokig, ebben az évben az Európai Egyházak Konferenciája norvégiai nagygyűlésén és a Lutheránus Világszövetség Kanadában tartott világgyűlésén, mint a legutóbbi eseményeken. Az a benyomásom, mintha sokszor reformatori vezérjelszót váltottunk volna! A Solus Christus, Sola Scriptura, Sola Gratia, Sola Fides helyett inkább a „Sola Structura” és a „Sola Pecunia”! Egyedül a „struktúra és egyedül a pénz” látszik fontosnak? Zsinatok gondolják, minden megújul,

ha az egyházi struktúrát megváltoztatják és vajon miért van az, hogy az egyházi tanácskozások központi témája a „Sola Pecunia”, a pénz? Faustjában a kincstárnok, aki átélte a papírpénz megszületését, így szól az uralkodóhoz: „E jelben íme mindenki boldog lesz!” Ez váltotta volna fel a korábbi, Konstantinus császár kereszt-látomásához kapcsolódó kort, „In hoc signo vinces!” = „E jelben győzni fogsz!”?

Gyülekezeti istentiszteleteket tartani, missziós és diakóniai munkát végezni, új adminisztrációs egyházi struktúrákat kiépíteni, mindezt Jézus nevében, a krisztusi megváltói küldetésre mutató kereszt jelében tehetjük. Hányszor cseréltük és cseréljük át mégis reménységünket egyházi belső életünkre és társadalmi valóságunkra tekintve a spirituálisból a materiálisba, amikor azt gondoljuk, hogy a gyülekezeteken belül is irányító hatalma van a pénznek, a vagyonnak. Az 1989-90-ben elkezdett magyarországi rendszerváltoztatási kísérletek egyházi vetületeként az államosított intézmények, iskolák, ingatlanok visszaadása erősítette ezt a gondolkodást. Kiderült, hogy nemcsak az lehet rossz, ha egy gyülekezetnek, egyháznak semmije sincs, hanem az is veszélyes kísértés, ha hirtelen vagyona, birtoka, pénze lesz. Ebben a helyzetben ugyanis végig kell gondolni az új kihívás adta kérdést, mi legyen a prioritás, mi a legfontosabb egyházi cél, mi tulajdonképpen gyülekezeti, egyházi munkánk „proprium”, sajátos, belső, el nem hagyható feladata. Az egyházban is harcolni kell a krisztusi indulat győzelméért a materiálisok felett! („...az az indulat legyen bennetek, ami Krisztus Jézusban is megvolt...” Filippi 2,5) Ez a harc nem rajtunk kívül a társadalomban a „korszellem” (Zeitgeist) ereje ellen folyik, hanem ez a küzdelem a lelkünk mélyén, a mentalitásunkban, a zsigereinkben dül. Hálát adva Urunknak mondhatom el most, nemcsak a mögöttünk levő hat éves ciklusra, hanem visszatekintve 1991-től kezdődő elnöki szolgálatom egészére is, hogy a Magyar Bibliatársulat tevékenysége a belső egyházi, gyülekezeti spirituális élet segítését tartotta szem előtt. Azok a kiadványok, amelyekről Tarr Kálmán főtítkárnk beszámol majd, a régebbi és új fordítások, a bibliai segédkönyvek, magyarázatos és illusztrált kiadások, a nemzetközi és ökumenikus kapcsolatok ápolása bizonyítékot jelentenek erre.

2. Szabad rácsodálkoznunk a Biblia összekötő erejére! A Brit és Külföldi Bibliatársulat Magyarországról 1948-ban történt távozása után 1949-ben megalakult Magyar Bibliatanács, majd a Magyar Bibliatársulat ez évben jogerős új alapszabályával munkálkodó szervezetünk ma a legszélesebb magyar ökumenikus szervezet. Az Alapítvány létesítésekor (1991. december 2.) hat alapítót számláló közösség hat csatlakozó egyházat, összesen tizenkettőt számlál. A kezünkben lévő új szervezeti szabályzat részletesen ismerteti működésünket. Hadd soroljam fel most a Bibliatársulat Alapítvány tagegyházait, megköszönve támogatásukat. Tagegyházaink tehát: Magyar-

* Elnöki beszámoló jelentés a Magyar Bibliatársulat Alapítvány 1997-2003 közötti tevékenységéről, elhangzott a Magyar Bibliatársulat Alapítvány közgyűlésén. Budapest, 2003. december 3-án.

országi Református Egyház, Magyarországi Evangélikus Egyház, Magyarországi Baptista Egyház, Magyarországi Metodista Egyház, Magyarországi H.N. Adventista Egyház, Magyar Ortodox Egyház mint alapító egyházak és Magyarországi Unitárius Egyház, Evangéliumi Pünkösdi Közösség, Magyarországi Keresztyén Testvér Gyülekezetek Képviselője, Magyarországi Szabadkeresztyén Gyülekezet, Élő Isten Gyülekezte, Magyarországi Evangéliumi Testvérközösség mint csatlakozó egyházak. Köszönöm Mindnyájuknak az együtt elvégzett munkát, a Szentírás ügyére való odafigyelést. Ha ma bárhol az országban bemegyünk egy könyvesboltba, látjuk, sokféle Bibliát kínálnak, kiadványainkon felül is. Tapasztalható tehát bizonyos „spirituális éhség” népünk körében. Egyházaink feladata, gyülekezeteink felelőssége, hogy a Könyvek Könyve kézbeadása mellett rákérdezzenek, mint Fülöp az etióp kincstárnokra, „Érted is, amit olvasol?” (ApCsel 8,30).

Az elmúlt héten a Keresztyén-Zsidó Társaság elnökségi ülésén szóba került a vallások dialógusa kapcsán az un. „Ábrahám-dialógus”, a keresztyének, zsidók és a mohamedánok párbeszédének kérdése. Zsidó oldalról azt hangsúlyozták, hogy számukra a dialógus alapvető eleme a Biblia összekötő volta az egyházakkal és ez nincs meg a mohamedánokkal történő érintkezésben. A Biblia összekötő erejét jelentik kapcsolataink a Bibliatársulatok Világszövetségével és több ország társulatával, különösen is gondoljunk itt a hollandiai, romániai és szlovákiai Bibliatársulatokra.

3. Kérdezzük azonnal az előzőkkel összefüggésben, mi történt a legutóbbi években a római katolikus egyházzal való együttműködés területén. Itt most röviden arra kell utalnom, hogy a reformáció alapvető felismerése, Isten ígéjének központba állítása folyamatához hasonlóan a II. Vatikáni Zsinat elrendelte, hogy „Krisztus hívei előtt szélesre kell tárni a kaput, hogy hozzájussanak a Szentíráshoz.... Az Egyház sürgetően és nyomatékosan buzdít minden keresztyént..., hogy a Szentírás gyakori olvasása révén jusson el Jézus Krisztusnak főséges ismeretére (Fil 3,8)...A Szentírás nem ismerése ugyanis Krisztus nem ismerése (Szent Jeromos)” (Dei Verbum konstitúció, DV 22, 25).

Ismeretes, hogy az ökumenikus mozgalom kezdeténél mennyire jelentős tényezőt jelentett, hogy a Szentírás összekötötte a különböző egyházakat a „Bibliai Megújulás” (Suzanne de Dietrich könyve, Biblical Renewal, 1945) szellemében. Kapcsolódott ez a megújulás a misszió felelősségéhez, benne a helyi-nemzeti-törzsi-nyelvi-kulturális kontextusok ismeretéhez, így a Biblia különböző nyelvekre való fordításának munkájához. Ebben az összefüggésben emlékeztethetek az 1659-ben kiadott, a Kínában végzett missziói munkáról szóló vatikáni instrukcióra arról, hogy nem az egyházi külsőségeket, formákat, az Európában megszokott utakat, hanem a keresztyén hitet kell képviselni és átvenni a misszióba, mégpedig nagy tapintattal és tisztelettel Ázsia népei ősi vallásos életmódja és kultúrája iránt. Ez az útmutatás, sajnos, a későbbi évszázadokban feledésbe merült. Egy későbbi ellenkező példát említve Sri Lanka egykori anglikán püspöke, Lakdasa de Mel a kérdésre, milyen is országa egyháza, így felelt: „Sri Lanka egyháza teljesen olyan, mint Anglia egyháza – csak nyári ruhában!”

Az idei Biblia Éve meghirdetésére emlékeztetve, a Berlinben ez év nyarán tartott Ökumenikus Egyházi Na-

pok (Kirchentag) résztvevőikhez intézett pápai levél a Biblia jelentőségét húzta alá az imádság, a meditálás, a krisztusi üzenet életünk számára fontos mondanivalója keresésében.

A magyarországi helyzetre nézve sok eredményünk mellett tény, hogy az elmúlt időszakban a közös ökumenikus, protestáns-római katolikus fordítás ügye nem jutott előbbre. 1988-ban, még a magam elnöki szolgálata előtt történt, hogy a Magyarországi Ökumenikus Tanács és a Magyar Katolikus Püspöki Kar ünnepi nyilatkozatban kötelezte el magát az ökumenikus fordítás megvalósítása mellett. 1998-ban a tízéves „csendes” évfordulón a Bibliatanács kuratóriumi ülésén dr. Tarjányi Béla katolikus megfigyelővel együtt beszéltük meg a tennivalókat. A 2000. év jelentőségét aláhúzva az volt a határozat, hogy négy korábbi katolikus és protestáns fordítást jelentessünk meg egy kötetben Lukács evangéliumáról. Ez a kiadvány megjelent és kedvező fogadtatásra talált egyházaink és a sajtó részéről. Levélben fordultunk a római katolikus egyház vezetőihez, kérve a korábbi elhatározás alapján az ökumenikus fordítás munkálatainak elkezdését.

Ismerjük a magyar ökumenikus fordítás szakmai és egyházi nehézségeit. Bibliái személyek és elnevezések, teológiai fogalmak különböző nyelvi formában jelennek meg az egyes egyházak tradícióiban. Bizonyos bibliai helyek fordításához különböző dogmatikai-liturgiai hagyományok kapcsolódnak. Az új magyar protestáns fordítást olyan kiemelkedően képzett, szakértő, a bibliai tudományokban jártas professzori kar készítette el, akiknek nem sikerült mindenben a fiatalabbaknak átadni a „stafétabotot”. Így az ökumenikus fordítás előkészítése és megvalósítása a következő évek feladata lesz. Az a reményem, hogy egyházaink belső élete, teológiája, missziója mellett fontos lehet a magyar kulturális élet számára is az ökumenikus fordítás. Irodalmunk, képzőművészetünk nem érhető meg a Biblia ismerete nélkül és ez Európa, az un. keresztyén háttérű népek, kultúrák összefüggéseire is vonatkozik.

Amikor 2000 őszén a Lutheránus Világszövetség és a Vatikán Dialógus Bizottságával az Itáliában tartott ülésünk során meglátogattuk Martini bíborost Milánóban, nemcsak az volt a különös, hogy így köszöntött minket: „Üdvözlöm Önöket és kérem, nézzenek körül, ez itt nem a „római” katolikus egyház, hanem a „milánói” katolikus egyház, a maga külön Ambrosius püspökre visszavezethető liturgiájával, tradíciójával”. Örömmel erősítettem meg, hogy mi pedig a „wittenbergi” katolikus egyházból vagyunk! Martini bíboros, az ismert bibliai tudós, aki a Bodmer-papiruszok vizsgálatával foglalkozott többek között, így folytatta: „Hamarosan nyugalomba vonulok és a Szentföldön mindnyájunkat érintő dolgokkal, a Szentírás szövegét őrző bibliai kéziratok, papiruszok kutatásával foglalkozom majd”. Adja meg egyházaink számára hazánkban is Urunk, hogy idősebbek és fiatalabbak szenvedélyesen és eredményesen foglalkozzanak a következő években a Bibliával, annak fordításával.

4. Végül a Biblia mai világunkban, társadalmunkban, kultúránkban való helyéről, jelentőségéről szólok. Utalok itt arra, hogy a huszadik század inkább anyagi-gazdasági tényezőit figyelembe vevő gondolkodása után úgy látszik, most éppen kezdődő századunk több figyelmet fordít majd az élet lokális-globális kulturális-spirituális-humán tényezőire is és a keresztyénség, a világval-

lások egyre fontosabb tényezőkké látszanak válni. Itt természetesen nem arra az egyháztörténetből ismert, a 19-20. század fordulójára jellemző, Ernst Troeltsch nevéhez kapcsolódó historiai érvrendszerre kell gondolnunk, aki a keresztyénségnek a vallások közötti abszolútágáról tanított (die Absolutheit des Christentums). Sem az A. Harnack nevéhez fűződő vallástörténeti felfogásra, ahol a keresztyénség a vallások fejlődésének csúcsa a maga történeti, etikai elemeivel (Wesen des Christentums, 1900). Ellenhatásként a 20. század első felében az ökumenikus gondolkodást sokban meghatározó, ún. dialektikus teológia, Karl Barth és követői nyomán a vallás, mint emberi tevékenység lebecsülésével és elutasításával tűnt ki. „Isten kinyilatkoztatása a vallás megszüntetése” (KD I.2. 304.331.343). A személyes hitre került a hangsúly és a „vallás” mint az ember Istent kereső erőlködése, mint kultúra és filozófia elmarasztaló bírálatot kapott. Barth maga későbbi éveiben pozitívabban látta a vallást és elutasító álláspontja módosult, hatása azonban a vallás értékeléséről érvényesült az ökumenikus mozgalomban (P. Harrison, K.Barth and the Non-Christian Religion. Journal of Ecumenical Studies, 1986. 267.).

Ma különös ellentmondással találkozunk. Egyfelől a szekularizációs-elmélet próbálja magyarázni helyzetünket abból a szempontból, hogy a „nagykorúvá vált világban” (D.Bonhoeffer) a keresztyénség, a Biblia, a vallás veszít jelentőségéből /F.Gogarten, Harvey Cox, stb.). Másrészt a régi Feuerbachra alapozott szocialista-marxista ízü valláskritika ismétli, hogy „a vallás a nép ópiuma” és ahhoz a társadalmi felépítményhez tartozik, amelyik a gazdasági-társadalmi forradalmi változások tüzeiben, ahogyan korábban sokszor hallottuk, a proletárdiktatúra sarlója és kalapácsa csapásai alatt úgyis el fog tűnni. Vannak azután ún. „nem-theista”-szekuláris, racionalista-szabadgondolkodó ellenségei is a vallásnak, hitnek, Bibliának, mint pl. A Nemzetközi Humanista és Etikai Unió, ahol a cél egy „vallás-nélküli világ” megteremtése.

Másfelől Samuel Huntington kifejtette, hogy a világ kifejezetten a 'civilizációs szembenállás' korszaka felé halad, ahol a különböző 'kulturák', bennük a vallásos tényezők döntő jelentőséggel bírnak (S.P. Huntington, The Clash of Civilisations? Foreign Affairs 72 (1994), 22-49). Francis Fukuyama szerint a következő évtizedekben nem az ideológiák, a gazdasági tényezők, hanem azon „irracionális” értékek a döntőek, amelyek a kultúrához kapcsolódnak, a valláshoz, az erkölcshez, a családhoz, a humán értékekhez. A liberális és neoliberais ökonomia befolyásának végét jósolta meg. Felhívta a figyelmet az emberek és csoportok közötti bizalom, a társadalmi erények fontosságára (F.Fukuyama, Trust – The Social Virtues and the Creation of Prosperity, 1995) Könyve 1997-ben jelent meg magyarul is az Európa Kiadónál. Huntington és Fukuyama elméleteit támasztja alá a vallások és kvázi-vallások modern társadalmakban való megerősödése.

Fontosnak tartom, hogy a szekularizációs folyamat értékeléséről és megértéséről megemlítsék néhány tény. A huszadik századi szekularizáció Európában és másutt olyan folyamatként mutatkozott meg, amelynek eredménye, hogy a korábban ott uralkodó vallásos meggyőződés, gyakorlat, intézményrendszer, vallás, egyház veszít jelentőségéből. Ugyanakkor ez nem jelenti, hogy a korábban egy adott társadalomban, kultúrában jelentős szerepet játszó vallás vagy egyház teljesen eltűnik. Az ember mint „homo religiosus” vagy a társadalom egy-egy

csoportja, mint legitimációs és identitási kérdésekkel foglalkozó közösség, másféle vallásossággal is feltölthető. A keresztyénség mint népegyház meggyengülhet ugyan, a vallásos „éhség” azonban keleti vagy nyugati világvallások, spiritizmus, asztrológia és sokféle más kvázi-vallás között válogat ugyanúgy, ahogyan a vevő a szuperárúházak polcairól kikeresi magának az árút. Az ember mint „homo religiosus” vallásos, de a maga módján!

A Bonhoeffer – Barth – Gogarten-féle értékelés a vallástalan nagykorú világról és a szekularizációról, mint elvallástalanodásról nem látszik valós képnek. Nem vallástalanná lesz az ember, hanem „erősen másvallásúvá” válik, bálványimádóvá, mert 'istent' terem magának a pénz, a siker, az élvezet, a szex vagy akár a munka képében. Luther véleménye a Nagykáté szerint az első parancsolat magyarázatában: „Mi az Isten? Felelet: Isten az, akitől az ember minden jót vár és akihez minden bajban menekül. 'Istenem van' tehát azt jelenti, hogy szívem szerint bízom és hiszek Benne, vagyis egyedül a szív bizodalma és hite alkot Istent vagy hamis istent, ahogyan azt sokszor mondtam.... amire szívedet hagyod és bízod, valójában az a te istened.”

A Hans Küng német professzor által megfogalmazott „globális etika” valamiféle „világvallási parlamentet” kíván létrehozni és szándékai szerint világunk fennmaradásához világethoszra, világbékére és vallásbékére van szükségünk és ennek megteremtése érdekében szükséges a vallások dialógusa. (H.Küng-K.J.Kuschel (eds), A Global Ethic – The Declaration of the Parliament of the World's Religions. London: SCM Press, 1993)

Mindez már messzire visz a főtémánktól, szabad azonban a jövő meggondolásra és cselekvésre méltó terveit összefoglalni:

A) A mai szekularizációs és vallási pluralizmus egyházi intézményes, gyülekezeti és személyes keresztyén önvizsgálódást követel Jézus Krisztushoz fűződő kapcsolatunkról, aki az „út, igazság és élet” (Jn 14,6)

B) Az egyház, a Biblia, a teológia propria, sajátos öröksége, rábízott kincse a Krisztusról szóló evangélium. Ez mindenkinek szóló igazság (public truth – öffentliche Wahrheit, Leslie Newbiggin). Ökumenikus együttműködés, közeledés csak az igazság keresésével, a szeretetteljes mentés, békesség-munkálás lelkületével végezhető.

C) A krisztusi igazság keresése azt jelenti, hogy az ige, a Szentírás segítségével dolgozzuk fel a korszellem, a belső egyházi-gyülekezeti és a külső társadalmi jelenségeket.

5. Befejezésül hadd mondjak köszönetet az elmúlt években velem együtt szolgáló munkatársaimnak, elsősorban Tarr Kálmán főtítkárnak, Dr. Márkus Mihály püspök úrnak, a Szöveggondozó Bizottság elnökének és Szemerei Zoltán gazdasági vezetőnek, valamint a Kuratórium tagjainak. Köszönöm, hogy a Biblia, Isten üzenete ügyének szolgálatában segítségemre voltak, támogatnak és Istennek legyen hála, eredményes éveket zárhatunk le. Soli Deo Gloria!

„Aki pedig mindent megtehet sokkal bőségesebben, mint ahogy mi kérjük vagy gondoljuk, a bennünk munkálkodó erő szerint, azé a dicsőség az egyházban a Krisztus Jézus által nemzedékről nemzedékre, örökkön-örökké. Ámen.” (Ef 3,20-21)

Dr. Harmati Béla

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának húsvéti üzenete

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa hálát ad Istennek, hogy a keleti és a nyugati tradíció egyházi idén, néhány héttel az Európai Unió bővítése előtt, a húsvét ünnepét együtt ünnepelhetik.

A mi Urunk Jézus Krisztus szenvedése és halála megnyitja szemünket a ma is jelenlévő szenvedésre és ínségre. Krisztus feltámadásának titka és csodája ad nekünk bátorságot és bizodalmat, hogy higgyünk a megbékélésben és a békében, és ad erőt nekünk ahhoz, hogy együtt munkálkodjunk ezekért.

Európa a sokféleség kontinense. A görög-római világ és a keresztényiség, a zsidóság és az iszlám, a felvilágosodás és a tudomány formálták ezt a földrészt, és köteleznek minket ma is arra, hogy ezt a sokféleséget megőrizzük, és hogy éljünk az ebből adódó lehetőségekkel. Az ember méltósága mint Isten képmása, a vallásszabadság és a vélemény szabadsága, a kisebbségek méltó védelme és a szociális törvények mind olyan értékek, amelyeket hálával elfogadunk, és együttélésünk alapjának tekintünk.

Az Európai Unió 15-ről 25 tagállamra való bővítése olyan történelmi esemény és olyan hatalmas feladat, amelynek során nem szabad szem elől tévesztenünk azokat a keleti államokat sem, amelyek most még nem lesznek az Európai Unió tagjai. Meg vagyunk győződve arról, hogy ennek az új Európának akkor használnunk a legjobban, ha együttműködésünket fokozzuk, fennálló közösségünket ápoljuk és előmozdítjuk a kisebbségek értékeinek védelmét. Az Ökumenikus Charta szellemében az a feladatunk, hogy közösen alakítsuk Európát a népek és a kultúrák megbékéltetése és a teremtettség megővése által.

Meg vagyunk győződve arról, hogy ez a közösség csak ökumenikus elkötelezettségben lehet ígéretes és jövőbe mutató. Jézusnak az a kérése, hogy mindnyájan egyek legyének, kötelez bennünket.

„Krisztus feltámadott” – ez az örömhír mindannyiunknak szól. Húsvéti halálával és örömmel köszöntünk mindenkit hazánkban és Európa országaiban a Feltámadott szavaival: Békesség néktek!

2004 húsvétján

Bemutakozik az Apológia

Apológia Alapítvány

Napjaink vallási mozgalmainak egyre színesebb és állandóan változó palettáján az átlagos kereső, hívő, teológus vagy lelkész számára igen nehéz a tájékozódás. Ráadásul egyre több kihívás éri a keresztény hitet, és ezek egy része megfelelő válasz nélkül marad. Ezért az Apológia Alapítvány – külföldi példákat követve – egy olyan szolgálat támogatására jött létre, amely hitvédelemre szakosodott teológiai ismeretterjesztést végez.

Az apológia szó bibliai kifejezés, a jelentése védőbeszéd vagy hitvédelem. A közhasznú minősítésű Alapítványt a MEKDSz (Magyar Evangéliumi Keresztény Diákszövetség) és a Harmat Kiadó alapította, a Kuratórium tagjai evangéliumi kis- és nagyegyházak tagjai. Hisszük, hogy amíg szolgálatunk Isten céljaival összhangban van, a szükséges anyagiak is a rendelkezésünkre fognak állni, ezért senkitől sem kérünk adományt. Ugyanakkor kérésre csekket küldünk, az adományról igazolást adunk (az adóból levonható), és minden támogatásért hálásak vagyunk.

Apológia Kutatóközpont

Az Apológia Kutatóközpont hitvédelmi kutató és oktató szolgálatként kívánja az egyetemes egyházat és a keresőket szolgálni. Az Apológia a hitvédelemben végső mércének a Bibliának az egyetemes keresztény hitvallásokkal egyező tanítását tekinti. Teológiája protestáns, evangéliumi. A munkatársi közösség felekezeti. A Kutatóközpont nemzetközi színvonalú szakkönyvtárral rendelkezik, és folyamatos konzultációs kapcsolatban áll a nemzetközi és hazai szakmai intézményekkel.

Specializált teológiai képzést nyújt az érdeklődő gyülekezetek, misszióegyesületek és teológiai intézmények számára.

Konkrét tevékenysége egyrészt a *kutatás*. Folyamatosan gyűjti és feldolgozza a különböző vallási közösségek és mozgalmak történetével, tanításával, kereszténységről alkotott képével kapcsolatos adatokat és ezek változásait. Másik feladata az *oktatás*: tanfolyamokat és konferenciákat szervez, kiadványokat lektorál, szakdolgozatokhoz kínál konzultációt, színvonalas szakirodalom kiadását és terjesztését végzi mindenféle tömegtájékoztatói eszköz felhasználásával. Az ismeretterjesztés kettős célt szolgál: felkészíti a keresztényeket a saját hitük védelmére és az evangélium továbbadására más vallású felebarátaiknak, illetve tanácsokkal segíti a világnézeti keresésben levőket és a szakmai kutatókat. Az Apológia keresztény elkötelezettséggel szolgál, mindenben a tárgyilagosságra törekszik, és messzemenően tiszteletben tartja minden ember lelkiismereti szabadságát. Az ismeretterjesztéssel éppen hogy a valóban szabad és tudatos lelkiismereti-világnézeti döntéshez kíván segítséget nyújtani.

CFAR Hungary

Az Apológia Kutatóközpont a kaliforniai székhelyű *The Centers For Apologetics Research* (CFAR) felekezeti hitvédelmi kutató- és oktatóközpontok nemzetközi hálózatának a része. A CFAR elsősorban olyan országokban támogatja hitvédelmi kutatóközpontok felállítását, ahol – legalábbis az Egyesült Államokhoz viszonyítva – kevés információ áll a keresők és a hívők rendelkezésére a különféle vallási irányzatokról. A CFAR ezért kutató- és oktatóközpontokat, illetve iratterjesztéseket

hozott létre, illetve ilyeneket támogat Brazíliában, Oroszországban, Ukrajnában, Moldáviában, 1999 óta Budapesten, újabban pedig a világ más részein, így Afrikában is.

Hitvallásunk

Az Apológia Kutatóközpont felekezeti központi szolgálatként a niceai-konstantinápolyi hitvallást és a CFAR evangéliumi alapokat rögzítő hitvallását (Doctrinal Statement) vallja:

1. Hisszük, hogy az Ó- és Újszövetségből álló Szentírás Isten egyetlen, teljes és végső kinyilatkoztatása, amely teljességében ihletett, eredeti kézírataiban hibátlan, tévedhetetlen és teljesen megbízható minden olyan témát illetően, amelyről beszél. Hisszük, hogy hitelvi és gyakorlati kérdésekben a legfelsőbb, végső tekintély, illetve hogy elégséges az Istennek tetsző élethez és az üdvösséghez.

2. Hisszük, hogy egyetlen mindenható, tökéletes és szent Isten van, aki a mindenség teremtője és fenntartója, aki öröktől fogva és örökké három azonos lényegű, hatalmú és dicsőségű személyben létezik mint Atya, Fiú és Szentlélek.

3. Hisszük, hogy Jézus a Messiás (Krisztus), akit a zsidóság várt, aki az 1. században eljött, közöttünk tökéletes életet élt, a kereszten kínhalt, mégis testében feltámadt, tanítványainak megjelent, majd a mennybe ment, és egy napon láthatóan visszatér, hogy felállítsa Királyságát, és ítéljen élők és holtak felett. Hisszük, hogy a Szentlélek által a szűz Máriától született, hogy valóságos Isten és valóságos ember, illetve hogy ő az egyetlen közbenjáró Isten és ember között.

4. Hisszük, hogy a Szentlélek a Jézusban hitre jutók újjászülője és megszentelője, az Egyház pártfogója, vezetője, tanítója és a lelki ajándékok adományozója.

5. Hisszük, hogy az emberi faj Isten képére és hasonlatosságára lett teremtve. Hisszük ugyanakkor, hogy az első ember bukása által az egész emberiség Istentől elidegenedett, szívében romlottá és irányvesztetté vált. Az ember így teljesen rá van szorulva Istenre a Vele való kapcsolat helyreállításában, újjá kell születnie.

6. Hisszük, hogy az üdvösség és az örök élet egyedül Isten kegyelméből, a Jézus Krisztus helyettes áldozati halálába vetett személyes hit által adatik. Az igazi hit természetes módon a megváltozott életvitelben, tettekben is megnyilvánul.

7. Hisszük, hogy az ember végső sorsa az örök élet vagy az örök halál, és hogy ez Isten ítéletétől függ. Aki még földi életében elfogadja Jézus Krisztus evangéliumát, az megmenekül; aki ismeri, és elutasítja, az elítéltetik. Aki földi életében nem ismerhette meg Isten törvényét és az evangéliumot, az a saját lelkiismerete alapján ítéltetik majd meg.

Szolgáltatásaink

A specializált kutatás szükségessége

Folyamatosan egyre több vallási közösség és mozgalom létezik, illetve a meglévők többsége is állandóan változik. A legtöbb pásztor, teológiai tanár vagy könyvkiadó számára is túl sok időt és energiát követelne folyamatos kutatásuk, ugyanakkor nyilván senki sem szeretne alaptalan, idejétmúlt és pontatlan ismereteket terjeszteni.

Teológiai, bibliaiskolák vagy missziók számára

Vallásismereti és hitvédelmi témájú szakdolgozatok esetén konzultáció vagy opponálás. Egyes előadások, illetve féléves szemináriumok megtartása, amelyek a legújabb kor nem keresztény és szélsőséges keresztény vallási közösségeit, mozgalmait, jelenségeit ismertetik magas színvonalon (kérésre kurzuskínálatot küldünk).

Gyülekezetek és ifjúsági táborok számára

Előadások egy-egy vallási témáról külön gyülekezeti vagy ifjúsági alkalmakon. Budapestiek számára hétvégi vagy esti "gyorstalpaló" kurzusok.

Könyvkiadók számára

Vallásismereti, hitvédelmi témájú könyvek fordításának szaklektorálása a sajátos vallási szóhasználat és az idézetek autentikusságának megőrzése érdekében. Bármi mű szaklektorálása az esetleges tárgyi tévedések, idejétmúlt megfigyelések, alaptalan információk kiszűrése érdekében.

Referenciák az elmúlt évekből

Egyes előadások: Debreceni Református Teológiai Akadémia, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, Szegedi Katolikus Hittudományi Főiskola; baptista, evangélikus, metodista, református gyülekezeti ifik és ifjúsági táborok (Tahi, Szélrózsa, Csillagpont), a Biblia Szövetség, a MEKDSz, a KIE, a Szentírás Szövetség és a Timóteus Társaság programjai

Féléves apologetikai kurzusok: Pápai Református Teológiai Akadémia, Püsködi Teológiai Főiskola, Vajtai Bibliaiskola és Konferenciaközpont

Szakdolgozatokhoz konzultáció: Baptista Teológiai Akadémia, Evangélikus Hittudományi Egyetem, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, Püsködi Teológiai Főiskola

Szakdolgozatok opponálása: Baptista Teológiai Akadémia

Kiadványok lektorálása: *Evangéliumi Kiadó, Harmat Kiadó*

Szolgáltatásaink

Természetesen minden esetben ingyenesek, hiszen megtiszteltetésnek tekintjük, ha mások hasznára lehetünk. Ha valaki mégis támogatni is akarja Alapítványunkat, azt természetesen hálásan fogadjuk.

Kurzuskínálatunk

Az alábbiakban a *teológusok és hitoktatók* számára összeállított kurzuskínálatunk található, amelyekből a teológiai intézmények és missziós egyesületek igény szerint választhatnak. Egyenként 90 perces szemináriumokról van szó, amelyek rendszerint egy (vagy több) vallási közösséget, világnézeti mozgalmat mutatnak be. Ismertetik a történelmi hátterüket, legfőbb tanításukat, ezeket összevetik a bibliai kinyilatkoztatással, illetve tanácsokat adnak az evangélium továbbadásához más vallású felebarátainknak. A hallgatók minden szemináriumon kidolgozott vázlatot kapnak kézhez.

Módszertani bevezetők

1. Apologetika: alapfogalmak, bibliai alapelvek, a történelem tanulságai, mai kihívások
2. Misszió más vallásúak felé: a misszióparancs és más vallások, motivációs és kommunikációs alapelvek, tanácsok a világnézeti párbeszédhez
3. Tanácsadás: speciális elemek szélsőséges vallási csoportok volt tagjai és hozzátartozói lelkigondozásában
4. Kulturális apologetika: korunk emberének vallásossága, az igazság és a tolerancia mai kérdései, a média di-vathullámjainak kezelése

Ismertetők

5. Bevezetés a világvallásokba: a különféle irányzatok kronológiai áttekintése
6. A keresztények egységének alapja és a tévtanok, szektás irányzatok tipológiája
7. Adventizmus: a mozgalom története és tanítása
8. Jehova Tanúi (Óratorny Társulat)
9. Az Utolsó Napok Szentjei (Mormon Egyház)
10. Unitarizmus: egykor és ma [előkészületben]
11. Kisebbségi keresztény háttérű szekták: A Család, Új Apostoli Egyház stb.
12. A hit-mozgalom és más ultrakarizmatikus jelenségek
13. Az iszlám: szunna és sía [előkészületben]
14. Hinduizmus: a vallás klasszikus változata egykor és ma
15. Krisna-tudat és Transzcendentális Meditáció
16. Buddhizmus: az eredeti tan és a mai irányzatok
17. Az előlét és a lélekvándorlás tana más vallásokban; a Biblia és az ősegyház tanítása
18. Szinkretikus vallások: gnózis, szikhizmus, bahá'í, Sai Baba, Egyesítő Egyház [előkészületben]
19. A korszellem áramlatai: Posztmodernizmus, New Age és a Spirituális Emergence Movement
20. Modern okkultizmus: boszorkányság, sámánizmus és sátánizmus [előkészületben]

Kiadványaink

Weboldalunk: www.apologia.hu

Weboldalunk 2000-03-01 óta létezik. Az első évben összesen kb. 900-szor látogatták, 2001-ben kb. 5000-szer, 2002-ben majdnem 10 000-szer. Intézmények és könyvtárak számára szívesen vállaljuk, hogy kérésre egy CD-re írva félfévente ingyen elküldjük weboldalunk teljes tartalmát (html, pdf, zip formátumban).

Könyvek

A hazai szakirodalom hiányosságait magyar és külföldi kutatók írásaival igyekszünk pótolni. A kiadványokat a terjesztést vállaló Harmat Kiadótól lehet megrendelni. Könyveinket és füzeteket az erdélyi és a kárpátaljai megrendelők féláron vehetik!

Szalai András: Jehova és a szervezet – "Győződjétek meg minden dologról!" Budapest, Apológia Kutatóközpont, 2001 (B/5, 300 oldal)

Ez a könyv elsősorban Jehova Tanúinak íródott, illetve azoknak az érdeklődőknek, akik Jehova Tanúival kezdtek el a Bibliát és az Óratorny Társulat bibliai irodalmát

tanulmányozni. Szerzője kívülálló keresztény valláskutató, aki nemcsak a Társulat kiadványait olvasta végig, hanem sok Tanúval személyesen is megismerkedett, és megszerette őket. Hiteles dokumentációja alapján tárgyilagos hangvétellel és ugyanakkor együttérző szívvel hívja Olvasóját valódi együttgondolkodásra. A kötetet haszonnal forgathatja minden olyan keresztény is, aki meg szeretné ismerni Jehova Tanúi hitnézeteit, gondolkodásmódját és érzésvilágát. [A hátsó borító szövege]

Füzetsorozat

Ez a vallásismereti és hitvédelmi füzetsorozat az internetes cikkeket foglalja össze azok számára, akiknek nincs számítógépük vagy internet-hozzáféréstük.

Segédanyag a vallások kutatásához – Statisztikák, egyházlisták, fogalmi meghatározások, forráskezelési tanácsok, a szakmai spektrum és hazai intézmények címei; Budapest, Apológia Kutatóközpont, 2003 (A/5, 64 oldal)

Előkészületben: Keresztény apologetika, Adventizmus, Jehova Tanúi, Az Utolsó Napok Szentjei, Hinduizmus, Buddhizmus, New Age.

További tervek: Iszlám, Unitarizmus, Wicca stb.

Traktátusok

Az Institute for Religious Research által már sok nyelven kiadott igényes traktátus-sorozat hat tagja megjelent magyarul! (Méretük 21,5 x 9 cm, 2 x 4 vagy 2 x 6 hasábosak.) Két traktátus Jehova Tanúi szervezetéről, négy az Utolsó Napok Szentjei (a mormonok) egyházáról, illetve tanításáról szól. Elsősorban nem a Tanúk vagy a Szentek számára, hanem a velük kapcsolatba kerülő keresőknek és a keresztény gyülekezetek tagjainak készült, megelőző ismeretterjesztés céljával (ui. sajnos többnyire a keresztény gyülekezetek névleges és gyenge bibliaismerettel rendelkező tagjait térítik át sikeresen).

Megrendelés gyülekezeteknek, teológiai intézményeknek, misszióegyesületeknek csak ötvenesével: a Tanúkról 2x50db 2000 Ft, a Szentekről 3x50db 3000 Ft adományért (a postaköltség benne van, a csomaghoz csekket mellékelünk). Az adomány az utánnyomást, illetve az erdélyi és a kárpátaljai terjesztést segíti.

Leporellók (előkészületben)

A Rose Ministries rendkívül igényes kivitelű vallás- és bibliaismereti leporellói nagyszerűen használhatók a hitoktatásban. A fordítás alatt álló anyagok egy része véleményeink szerint jövőre már magyarul is hozzáférhető lesznek.

Dupla CD album (előkészületben)

A CD album célja az, hogy a weboldal teljes anyaga, a kivétel nélkül PowerPoint bemutatók és az MP3 formátumú tanítások, illetve mindezek nyomtatott verziói mindenkinek eljussanak, akinek számítógépe van *Tisztelettel, Isten áldását kívánva:*

Szalai András
az Alapítvány képviselője, a Kutatóközpont vezetője
(1576 Budapest, Pf. 22,
info@apologia.hu, www.apologia.hu)

Előadások az izráeli vallás történetéről

Walter Baumgartner: *Geschichte der israelitischen Religion. Basler Vorträge, notiert von Dezső Karasszon. Debrecen 2004. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Ószövetségi Tanszékének tanulmányi füzetei (DÓTTF), Új sorozat, negyedik kötet. Szerkesztő: Dr. Kustár Zoltán. 237 oldal. (Ára K. Seybold baseli professzor adományával csökkentett lesz.)*

Nagy és fontos vállalkozásba fogott a Debreceni Református Hittudományi Egyetem: német nyelven adta ki Walter Baumgartner professzornak az izráeli vallás történetéről szóló előadásait, amelyeket 1950 nyári szemeszterében heti öt órában a baseli egyetemen tartott. Ezeknek az előadásoknak a német nyelvű kiadása azért vált szükségessé, mert az előadások teljes jegyzetanyaga eltűnt W. Baumgartner professzor irodalmi hagyatékából. Ezt 1999 októberében tudtuk meg, amikor K. Seybold baseli professzor Magyarországon járt, és előadásokat tartott Debrecenben és Budapesten. Ő is ekkor értesült arról, hogy e sorok írójának ezekről az előadásokról bőséges feljegyzései vannak. Mindjárt meg is kért arra, hogy jegyzeteimet úgy dolgozzam fel, hogy német nyelven kiadható legyen. Ugyanis hol németül, hol magyarul írtam, úgy, ahogyan a jegyzetelés éppen egyszerűbbnek látszott.

Nagyon örülök annak, hogy a Debreceni Református Hittudományi Egyetem ezeknek az előadásoknak a kiadásával olyan hézagpótló szolgálatot végez, amelyre svájci (de biztos mondhatom, nem csak svájci) teológusok tartanak igényt. Hiszen a 20. század első harmadában még az a nézet uralkodott, hogy nem is kell ószövetségi teológiát írni, csak vallástörténetet. Ez a nézet a század harmadik éveinek a közepén W. Eichrodt (1933) és L. Köhler (1935) munkássága révén megváltozott. Mindketten híres és máig is jól használható ószövetségi teológiát írtak. Ettől kezdve egymás után jelentek meg a bibliai teológiai szakkönyvek. Ószövetségi vallástörténet nem is jelent meg egészen G. Fohrer (1969), R. Albertz (1992., 1996., 1997) és B. Janowsky-M. Köckert (1999) munkáig (utóbbiak mások dolgozatait gyűjtötték össze).

Mi a haszna az általános és a bibliai vallástörténet tanulmányozásának, a Biblia történeti megismerésének? Erre a kérdésre W. Baumgartner azt feleli, hogy a Biblia történeti megismerése sok olyan ismeretet helyesbít, amelyet a hagyomány tévesen őrzött meg. Hiszen az Ószövetség szerzői elsősorban nem történelemkönyvet vagy természettudományosat írtak. W. Baumgartner nagyon világosan tanítja, hogy az ókori keleti világképpel kapcsolatos ismeretek elavultak; védelmezésük céltalan fáradozás lenne. Ma már senki sem képviselheti azt, hogy a világmindenség "háromemeletes". Nem állíthatjuk azt sem, hogy a világ teremtése Kr.e. 4004-ben, más számítás szerint 4128-ban történt – írja később G. Fohrer is (Theol. Grundstrukturen des ATs. 1972. 195.old.).

A sort még hosszan lehetne folytatni. Az elavult ókori világkép szerint a föld oszlopokon nyugszik, amelyek a föld alatti óceán mélyén vannak megerősítve (Zsolt 24,2; 75,4). Senki sem gondolja ma már, hogy az akarat székhelye a szív, a titkok székhelye pedig a vese stb. A jobb megismerés tisztább hithez vezet – tanítja W.

Baumgartner. Ezt aztán alaposan ki is fejté, amikor arról tanít, hogy a honfoglaló izráeli törzsek a pusztai nomádok kultúrájától különböző, annál sok tekintetben magasabbrendű kultúrát ismertek meg Kánaánban. Át kellett venni a földműveléshez tartozó ismereteket, a városi kultúra egy részét és a Kánaánban évszázadok folyamán kialakult szokásjog egyes törvényeit. Ezek szorosan kapcsolódtak a kánaáni népek vallásos szokásaihoz. Ezért Izráel abban a veszélyben volt, hogy vallása beleolvad a baalizmusba! Izzalmasan érdekes azt vizsgálni, hogy Izráel mit vett át a kánaáni népektől, és mi az, amit visszautasított, ami ellen teljes erejéből harcolt? Sőt, az "átlagember" sokszor észre sem vette a veszélyt. Felemelő, amit W. Baumgartner a próféták tevékenységéről tanít. G. von Rad későbbi kifejezésével élve, "charismatikus eklektikusok" voltak. Egyáltalán nem volt könnyű dolguk! Olyan régi szokások ellen harcoltak, amelyek a nép körében nagyon is közkedveltek, a papok és a templomok számára pedig jövedelmezők voltak. Ilyen volt a tenyész-nyész istenek kultusza és az ezzel járó évenkénti ünnepek, amelyek orgiákkal és szakrális prostitúcióval jártak együtt. Hiszen az volt az általános nézet az ókori Keleten, hogy "szimpatetikus mágiával" kell az isteneket arra kényszeríteni, hogy egy újabb évre adják meg a föld, az emberek és a nyájak termékenységét. Milyen élet-halál harcot vívott Illés az Úr tisztelete érdekében!? Milyen világosan hirdették Ámóztól és Hóseástól kezdve a próféták, hogy a tiszta hithez tiszta erkölcs, tiszta társadalmi élet is tartozik!?

W. Baumgartnernek az izráeli vallás történetéről szóló előadásait sokan látogatták; sokkal többen, mint akár az írásmagyarázati előadásokat, akár a sémi filológiai előadásokat. Rabbik is megjelentek a hallgatóság sorában. Gyakran nem csak egyetemisták, hanem idősebb emberek is. Az előadások valóban érdekesek voltak. Előfordult, hogy a professzor úr finoman, de csípősen bírálta azokat, akik nem gyűjtötték össze a szükséges tárgyi ismereteket, és hiányosságaikat jó képzelőtehetséggel pótolták. Világos volt mindnyájunk előtt, hogy az ő módszere ennek éppen az ellenkezője: nem szólalt meg addig, amíg minden lehetséges ismeretet össze nem gyűjtött. Ezeket aztán nagyon egészséges kritikai érzékeléssel rendezte és értékelte. Az ókori keleti ember gondolkozásmódjának egy-egy furcsa vonását finom humorral szemlélte. Így pl. elmondta, hogy a pusztai nomádok kegyetlen szokása, a vérbosszú, vagy egy-egy háború következtében a férfiak nagy része meghalt. Ilyenkor elkezdhetetlen volt a többnejűség, az özvegyek feleségül vétele. Azonban "ez sem volt tiszta öröm". Európai ember számára az is különösnek látszik, hogy "aki áldani akar, annak sokat kell ennie". Jákób két kecskegidát fogyasztott el, mielőtt megáldotta fiát.

Walter Baumgartner (1887-1970) először ókori keleti filológiát tanult az egyetemen, és csak ezután iratkozott be a teológiai fakultásra. Sokszor emlegette professzorát, Jakob Hausheert, aki a Zürcher Bibel (egyik) tudós fordítója volt. Munkájából sokat merített Czeglédy Sándor, majd az új fordítású Biblia ószövetségi szakbizottsága is. Mint újdonsült teológiai doktor, W. Baumgartner az "Altmeister" H. Gunkelnél tett látogatást. H. Gunkel alaposan megvizsgáztatta őt, mielőtt barátságába fogadta. Erről később W. Baumgartner azt mondta, hogy a vizsgát azért tudta sikerrel letenni, mert őt J. Hausheer tanította. W. Baumgartner tehát nem csak az ókori keleti népek nyelvének és kultúrájának a tudósa volt, hanem a bibliai irodalomtörténetnek is. Elég belepillantani a L. Köhler-W. Baumgartner-féle lexikon irodalomjegyzékébe. De már az előszó is elgondolkodtató. Itt így ír L. Köhler W. Baumgartnerről, aki a szótár arám részét írta: "általam el nem ért mintaképe a gondosságnak, pontoságnak és teljességnek". Nem véletlen, hogy a lexikon harmadik kiadását L. Köhler halála után W. Baumgart-

nerre bízták. Ennek a nagy műnek már csak a kétharmadát tudta elkészíteni, mert akkor meghalt. Az sem véletlen, hogy a Biblia Hebraicában Dániel könyve gondozását bízták rá. Hiszen – többek között – az arám nyelvnek is elismert tudósa volt. Az ugarit irodalom kutatásában és bibliai vonatkozásainak kimutatásában is maradandó értékű tanulmányokat írt. Elmondható róla, hogy fiatal korában írt munkáitól kezdve (Ámós és Hóseás könyvéről, továbbá Jeremiás siralmainak könyvéről írt) minden tanulmányát máig is emlegetik. Cáfolatukkal még sehol sem találkoztam.

Megtudtam W. Baumgartner tanítványától és utódjától, E. Jenni professzortól, hogy W. Baumgartner nyolc-évenként tartott az izraeli vallás történetével foglalkozó előadásokat. Boldog vagyok, hogy egy ilyen előadásorozatot végighallgathattam. Szívvel remélem, hogy mind a református, mind az evangélikus lelkészek között érdeklődésre talál ez a könyv. Áldást kívánok a könyv minden olvasójának.

Dr. Karasszon Dezső

A MAGYARORSZÁGI REFORMÁTUS EGYHÁZ KÁLVIN KIADÓJA AJÁNLATA

„A teljes Írás Istentől ihletett, és hasznos a tanításra, feddésre, a megjobbításra,
az igazságban való nevelésre.” (2Tim 3,16)

BIBLIÁK (Magyar Bibliatársulat)

Jan de Waard - Eugene A. Nida:

Egyik nyelvről a másikra

Funkcionális ekvivalencia a bibliafordításban

Fordította: Pecsuk Ottó

A témakör nemzetközileg elismert tudományos alapelvet és a különböző bibliafordítások folyamatában szerzett, több évtizedes tapasztalatokat összegzik a kötet szerzői.

..... 2450 Ft

Ajánljuk még:

Lukács evangéliuma – Hat magyar fordításban (Káldi, új katolikus, Békés-Dalos; Károli/Vizsolyi, rev. Károli, rev. új fordítás). 2900 Ft

Képes Újszövetség – Lapszéli jegyzetekkel, gazdag képanyaggal 3800 Ft

Biblia magyarázó jegyzetekkel – Válogatás ... 2300 Ft

Új! Károli Biblia – „Nagy családi” méretű ... 2900 Ft

Új! Sue Graves: Ismered a Bibliát? – Színes bevezetés a Szentíráshoz gyermekeknek 1900 Ft

EGYHÁZTÖRTÉNELEM, VALLÁSTÖRTÉNET

Colin Chapman:

Kié az ígéret földje?

Elhúzódó válság Izraelben és Palesztinában

Fordította: Czapp Katalin

Vajon megoldható lesz-e valaha, és ha igen, hogyan, ez az egész Közel-Kelet életét, s közvetve a világpolitikát is meghatározó, félszázados konfliktus? 2200 Ft

Ajánljuk még:

Nagy Antal Mihály: *Örök szövetség* – Válogatott tanulmányok a zsidóság és a keresztyénség kapcsolatának témaköréből 890 Ft

Reinhard Thöle (szerk.): *Bevezetés az ortodoxia világába* (Válogatott tanulmányok) 2300 Ft

Gerd Theissen: *Az első keresztyének vallása* – Az őskeresztyén vallás elemzése és vallástörténeti leírása 1900 Ft

Sung-Kuh Chung: *Koreai református igehirdetők* – A prédikáció története a Koreai Református Egyházban 1500 Ft

Lukas Vischer: *A világot átfogó református család* – Református egyháztörténet dióhéjban 350 Ft

Új! Lukas Vischer: Kálvin öröksége és a református egyházak jelenkori szakadásai 380 Ft

Új! Theodor Béza: Kálvin János élete 310 Ft

Új! Papp Vilmos: Őrállók – 72 nevezetes, magyar presbiter rövid életrajza 990 Ft

Új! Tony Lane: A keresztyén gondolkodás rövid története – Teológusok és eszméik az apostoli atyáktól napjainkig 2200 Ft

BIBLIAI SEGÉDKÖNYVEK, KOMMENTÁROK, TEOLÓGIAI MŰVEK

Fazakas Sándor

Emlékezés és megbékélés

A múlttal való szembesülés egyházi és teológiai kritériumai

A Kelet-Közép-Európa társadalmait és egyházait egyaránt érintő probléma, közelmúltunk sajátosan protestáns értékelésekor a *megbékélés* hirdetése és kiabrázolása küldetésünk szerves részét és legsajátosabb feladataink egyikét jelenti, amennyiben célunk nem az ítékezés, hanem a kritikus közösségvállalás és elkötelezettség az egyház megújulása reményében. 1350 Ft

Jörg Zink

Egyetemes egyház, de mikor?

Fordította: Szabó Csaba

Az anyaszentegyház széttagozottsága összeegyeztethető-e Jézus Krisztus akaratával, a ránk hagyott bizonygatóval és misszióval? Ám a szerzőt és az olvasót vitathatatlanul már most „egyesíti” a Krisztus egyháza iránti féltő szeretet. 950 Ft

Margot Kässmann (szerk.)

Hit a terroron túl

Isten halhatatlanságáról, mindenhatóságáról

és erőtlenségéről

Fordította: Ódor Balázs

A kötet teológiai reflexió a 2001. szeptember 11. utáni „Jelki” helyzetre, melyben a „*Miért engedte Isten?*” kérdést járják körül a szerzők: Manfred Kock, Jürgen Moltmann, Michael Albus, Dorothee Sölle, Horst Hirschler, Eugen Drewermann, Eberhard Jüngel, Wolfgang Huber, Eugen Biser, Uwe Wolff, Maria Jepsen, Jörg Zink, Walter Klaiber 1200 Ft

Ajánljuk még:

Új! Bolyki János: János evangéliuma a görög tragédiák tükrében 1900 Ft

Dr. Tóth Kálmán: *Bibliafordítás, bibliamagyarázás* 650 Ft

Dr. Herczeg Pál: *Krisztológiai irányzatok a páli iratokban* 580 Ft

Szabó Andor: *Ha a Fiú megszabadít...* – Történeti vázlat az első század keresztyénségéről 720 Ft

Németh Pál (szerk.): *Magyar református önismereti olvasókönyv* – Válogatás a XX. sz. első felének református teológiai irodalmából. 1500 Ft

Willem van't Spijker: *Kálvin élete és teológiája* 1100 Ft

Klaus Douglass: *Az új reformáció* – 96 tétel az egyház jövőjéről 1800 Ft

Wolfgang Huber: *Az egyház korszakváltás idején* – Társadalmi átalakulás és az egyház megújulása ... 1800 Ft

Ára: 900,- Ft

Eduard Schweizer: *Mit tudunk valóban Jézus életéről?* – A XX. századi Jézus élete-kutatás eredményei . . . 790 Ft
Új! Christoph Klein: *Bosszú helyett megbocsátás* – A megbékélés teológiájának elméleti alapvetése. . . 1500 Ft
Új! Ingo Baldermann: *A Biblia a tanulás könyve* – A bibliai didaktika alapjai 990 Ft
Új! A. F. Knight: *Keresztyén hitünk középpontja: A testé lett Krisztus* 820 Ft
Új! Eduard Schweizer: *Teológiai bevezetés az Újszövetségbe* 1100 Ft

LLELKIGONDOZÁS, KATECHETIKA

Dizseri Eszter

Gyerekek a Miatyánkról

Interjúkötet 6-14 éves gyerekekkel arról, hogy mit gondolnak az Úri imádságban elmondott kérésekről, fogalmakról. A könyv végén Tomka Miklós vallásszociológus rövid tanulmányát olvashatjuk *Gondolatok a gyermekimáráról* címmel. 1100 Ft

Ajánljuk még:

Ferenczi Zoltán: *Drog és vallás* – Előéletek és előítéletek – Gyakorlati kézikönyv lelkipásztoroknak, diakónusoknak, gyülekezeti munkásoknak 690 Ft
Hézszer Gábor: *Miért?* – Rendszerszemlélet és lelkigondozói gyakorlat 590 Ft
Friedrich Schweitzer: *Vallás és életút* – Vallási fejlődés és keresztyén nevelés gyermek- és ifjúkorban. . . 1100 Ft
Tegez Lajos: „Tanítások meg ezeket fiaitoknak...”
– Gyermek-istentiszteleti tanítások négy esztendőre (I-II. kötet) kötetenként: 800 Ft
G. Twardella: *És te miért neveztetel keresztyénnek?* – Építőkövek a Heidelbergi Kátéhoz
Tanári kézikönyv 560 Ft
Munkafüzet 120 Ft

HITÉLET, PRÉDIKÁCIÓK, ÉLETRAJZOK

Dr. Victor János

Az egyház bűnei – Egyházi életünk válsága
Bűnbánati vizsgálódások

Az 1945-ben született első tanulmányában a Miatyánk kérései, míg a három évvel későbbi másik írásában a Heidelbergi Káté 54. kérdés-felelete alapján mutatott rá a tudós ígértető arra, hogy az egyház bűnei a mi bűneink, az egyházban mutatkozó válságjelenségek saját egyéni és közös életünk bajaira utalnak. De hol van a kiút számunkra? 690 Ft

Ajánljuk még:

Új! Molnár Miklós: „Csak légy egy kissé áldott csendben...” (Elmélkedések) 990 Ft
Rudolf Smend: *Keresztyén prédikációk az Ószövetségről* (Egyetemi prédikációk) 990 Ft
ifj. dr. Fekete Károly: *Egyházunk egyik ébresztője: Makkai Sándor* 750 Ft

Új! Dizseri Eszter: *Fülep Lajos élete* – Életrajz kortársak, barátok, dokumentumok alapján 1500 Ft

A KIADVÁNYOK MEGVÁSÁROLHATÓK:

A Kálvin Kiadó könyvesboltjaiban:

Központi raktár és bolt

Bp., 1113 Bocskai u. 35.

Tel/fax: 386-8267; 386-8277

Református (Zsinati) Könyvesbolt

Bp., 1146 Abonyi u. 21., Tel: 343-7870

Protestáns Könyvesbolt

Bp., 1096 Ráday u. 1., Tel: 217-7789

Vidéken az alábbi önálló könyvesboltokban:

Parakletos Könyvcsomagküldő Szolgálat és Nagykereskedés (Egyesült Protestáns Egyház)

6100 Kiskunfélegyháza, Wesselényi u. 7.

Tel: (76) 463-106; e-mail: parakletos@parakletos.hu

Református Könyvesbolt

4026 Debrecen, Piac u. 4-6., Tel: (52) 418-886

Azária Könyvesbolt

3950 Sárospatak, Rákóczi u. 9., Tel: (47) 311-185,

e-mail: azaria@externet.hu

Református Könyvesbolt

6000 Kecskemét, Szabadság tér 6., Tel: (76) 320-964

Pro Credo Keresztyén Könyvesbolt

4400 Nyíregyháza, Színház u. 12.

Tel: (42) 411-557, e-mail: procredo@axelero.hu

Kálvin Ház Református Könyvesbolt

3300 Eger, Markhot Ferenc u. 2., Tel: (36) 313-916

Református Könyvesbolt

(Gyermek- és Ifjúsági központ)

3525 Miskolc, Kossuth u. 15., Tel: (46) 404-453

Református Könyvesbolt

6721 Szeged, Kálvin tér 2., Tel: (62) 420-965,

e-mail: bozoki@reformatus.szeged.hu

Kálvin Antikvárium

6800 Hódmezővásárhely, Kálvin tér 7.

Tel: (62) 239-957

Keresztyén Könyvesbolt

2800 Tatabánya, Körösi Csoma S. tér 8-12.

Tel: (34) 309-102; e-mail: perjesi@perpeth.hu

Keresztyén könyvesbolt

4766 Pátyod, Kossuth u. 4., Tel: (44) 376-389

MEGRENDELHETŐK:

Minden református lelkési hivatalban, valamint közvetlenül a Kálvin Kiadótól:

1113 Budapest, Bocskai u. 35., Tel/fax: 466-9392,

e-mail: kalvin.kiado@mail.datanet.hu.

Postai megrendelést a Kálvin Kiadó kizárólag utánvétellel teljesít!

10% engedménnyel rendelheti meg kiadványainkat e-mailben vagy a honlapunkon:

www.datanet.hu/kalvinkiado/

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

„Adj innom!” (*meditáció*)

Szent tér, szent idő és feltámadás
a Jelenések könyvében

A teremtéstől ádventig

A karácsonyi evangélium háromféle
„kameraállásból”

A reformáció öröksége: Ige és Világ

A khalkédóni krisztológia múltja
és jelene

Kálvin és a demokrácia

Az európai integrációt segítő
teológia témái

Az ökumenizmus visszafordíthatatlan

Könyvismertetés

ÚJ FOLYAM (XLVII)

2004

3

THEOLOGIAI SZEMLÉ

2004. 3. szám

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség:

Ökumenikus Tanács Irodája
1117 Budapest,
Magyar tudósok körútja 3.
Telefon: 371-2690
Fax: 371-2691

Kiadóhivatal: A Magyarországi

Református Egyház
Kálvin János Kiadója
1113 Budapest, Bocskai út 35.
Telefon: 386-8267, 386-8277

Index: 26 842

ISSN 0133 7599

Felelős szerkesztő:

dr. Görög Tibor

Szerkesztőségi bizottság

elnöke: dr. Kádár Zsolt

tagjai: dr. Bodó Sára
dr. Cserhádi Sándor
ifj. dr. Fekete Károly
Háló Gyula
Kalota József
Karsay Eszter
dr. Reuss András
Szuhánszky Gábor

Olvasószerkesztő:

Tóth Lajos

Nyomás: ETO-Print Kft.

Felelős vezető: Balogh Mihály

Szedés, tördelés: Külalak Bt.

Előfizethető a kiadóhivatalban, posztalványon, vagy átutalással a Református Kálvin Kiadó 11711034-20856731 számlájára.

Előfizetési díj egy évre: 3600,- Ft

Egyes szám ára: 900,- Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

TARTALOM

SZÓLJ, URAM!

KARSAY ESZTER:

„Adj innom!” 123

TANÍTS MINKET, URUNK!

CZACHESZ ISTVÁN:

Szent tér, szent idő és feltámadás a Jelenések könyvében 124

SZABÓ ISTVÁN:

A teremtéstől ádventig 127

GÁNCSS PÉTER:

A karácsonyi evangélium háromféle „kameraállásból” 131

PÁSZTOR JÁNOS:

A reformáció öröksége: Ige és Világ 136

SÁNDOR BALÁZS:

A khalkédóni krisztológia múltja és jelene 145

EBERHARD BUSCH:

Kálvin és a demokrácia

(Ford: Jakab Bálint Mihály) 153

FAZAKAS SÁNDOR:

Az európai integrációt segítő teológia témái 165

CZÖVEK TAMÁS:

Mi köze a tűznek a vízhez.

avagy hogyan kerül James Barr és Don Carson

egy táborba? 171

KITEKINTÉS

TÓTH KÁROLY:

Az ökumenizmus visszafordíthatatlan 174

KÖNYVISMERTETÉS

LOMONT PÉTER:

Egy igazán hiánypótló mű

(Kustár Zoltán: *A Krónikák (I-II.) könyve*) B/IV

A Theológiai Szemle egyes számainak megjelenési ideje:

1. szám február 28.

2. szám május 31.

3. szám augusztus 31.

4. szám november 30.

KÉZIRAT NYOMDÁBA ADÁSÁNAK IDEJE: 2004. VII. 31.

A szerkesztőség közleménye

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy kézírataikat egy példányban, frögép betűkkel (erre minden szövegszerkesztő állítható: oldalanként 30 sor, soronként 60 leütés) a Magyar tudósok körútja címre küldjék. Megnyílt annak a lehetősége, hogy a szerzők írásait ezentúl E-mail-ben, vagy floppy-n is elküldhessék a szerkesztőségbe. E-mail címünk: okumenikus@lutheran.hu. Internet: <http://okumenikus.lutheran.hu>. Ha a dokumentum tartalmaz görög vagy héber írást is, úgy csatolják ezeket a betűtípus file-okat is az anyaghoz. Kérünk mindenkit, akinek lehetősége van erre, ezzel is könnyítse meg a szerkesztőség munkáját.

Az írás közzlése nem jelenti azt, hogy a szerkesztőség a szerzővel mindenben egyetért. Az aláírt kéziratok tartalmáért minden szerző maga vállalja a felelősséget. Kéziratok megőrzését, visszaküldését mi sem tudjuk vállalni.

„Adj innom!”

Olvasandó: János 4,6-26

Sok szempontból rendkívüli és ugyanakkor példaértékű történet Jézus beszélgetése a samáriai asszonnyal. Rendkívüli a részletessége, a hosszúsága, a drámai feszültsége, amely a gyönyörűen megszerkesztett párbeszédben érzékelhetően növekszik, s végül Jézus „En vagyok” mondásainak „Jegnyltabb” önkijelentéséhez vezet. Jézus senki másnak nem mondja ki ilyen egyértelműen, hogy Ő a megígért és várva várt Messiás. Példaértékű a beszélgetés-vezetése, amely minden lelki beszélgetésnek és lelkiigondozói találkozásnak esettanulmányaként áll előttünk. Mintát kapunk arra, hogyan lehet megszólítani, kibontani és katarzisa eljuttatni, sőt megtérésre segíteni egy bezárt lelkű, emberi kapcsolataiban többszörösen kudarcot vallott embert.

Ne egyszerűsítsük le ezt a történetet Jézus és egy bűnös asszony találkozására. Ha ezt tennénk, akkor eltolhatnánk magunktól azzal, hogy nem rólunk van szó. Ilyen súlyos bűnbe (öt házasság és egy élettársi viszony) mi nem jutottunk el. Olcsó dolog volna elítélni – és megbélyegezni: ez egy parázna nő –, mert többé nem volna közünk hozzá. Próbáljuk Jézus szemével nézni, hogy lássuk úgy: ez az én testvérem, barátom, rokonom, egy kicsit én magam is vagyok. Jézus itt nem beszél bűnről, nem ítélik, nem kárhoztat, „csak” gyógyító módon közeledik ehhez az asszonyhoz. Egyetlen szemrehányó szó sincs a történetben, egyetlen kioktató mondat sincs benne, csak szeretet, elfogadás és teológia. A következménye: találkozás Istennel, megváltás, gyógyulás az életre.

Ez az asszony nem keresi Jézust, nem kéri, hogy segítsen, nem hozzá megy, csak a napi feladatát akarja ellátni, napi terheit hordozza, a létéért és a fennmaradásáért küzd, tevékenysége: a víz-hordás jelképezi nehéz asszonysorsok millióit. Ha kitérítjük a történetet, sok mai nő sorsára gondolhatunk. Asszonyok, akik kiszolgáltatottjai családnak, társadalomnak, magányosan hordozzák terheiket Afrikában, Ázsiában, Dél-Amerikában. Naponta hordják a vizet gyalog, néha több kilométer távolságról, az élet-szomjúságukat azonban nem oltja a drágán szerzett víz.

Jézus fáradt és szomjas. Űl a déli melegben a forrásnál, de nincs vízmerítő edénye, rászorol arra, hogy valaki jön, megszánja és inni ad neki. De ilyenkor senki sem jár vízért. Azután Isten küld egy asszonyt. Zsidó férfi létére megszólítja a nőt, a samáriait: „Adj innom.” Azt kéri tőle, amit meg tud tenni. Arra van szüksége, amit ez az asszony tud adni, ott és akkor, senki más. Nem mennyei látomásban jelenik meg, hanem emberi alakban, emberi szükséglettel: Jézus azonosul a szükségben lévővel, és azt jelenti ki ezzel, hogy szüksége van ránk, emberekre. Így szólít meg minket is: szükségem van rád. Meglepi a nőt is a kérdés: ki az, aki nem ismeri őt? Ki meri megszólítani? Ki az, aki inna az ő tisztátalan korszójából? Isten nem személyválogató: értjük-e ezt a csodát? Ránk is szüksége van. minket is megszólít, minket is használni akar.

A második mondatban azt kínálja, amit Ő adhat nekünk. Ismerem a tévedéseidet, kudarcaidat, bűneidet – ismerd meg magad, és én megajándékozlak isteni szabadítással. Az „élő víz” nem az anyagi világ része, hanem Isten országának ajándéka, titokzatos jelképe az örök isteni életnek. Forrása az Isten, aki azt az ember szívébe helyezi, és nem apad ki, örökké buzog. Ez oltja az ember valódi szomjúságát. Jézus tudja, hogy mire van szükségünk, és azt ajándékozza nekünk. Hiszi a jót az emberben, ebben az asszonyban is: „ha ismernéd az Isten ajándékát, és hogy ki az, aki így szól hozzád: Adj innom! te kértél volna tőle, és ő adott volna neked élő vizet.” Csak tudatlanság az, hogy nem kérjük az élő vizet. Legfőbb fogyatékoságunk a tudatlanság. De meddig maradhatunk ebben az állapotban ártatlanok? Egy bizonyos kor után minden ember felelős a tudatlanságáért, mert az a bűn közös nevezője. Jézus a kereszten, amikor megfeszítették, így kéri a bocsánatot hóhérai számára: „Atyám bocsáss meg nekik, mert nem tudják, mit cselekszenek” (Lukács 23, 34)

Ki volt ez az asszony? (Az öt férj jelképe lehet a samáriaiak öt istenének, akikkel paráználkodtak? 2Kor 17,29 kk.) Nem tudjuk, csak azt, hogy élni akart, boldogulni, mint mindenki más. Keresett, próbálkozott és félresiklott az élete, megbukott. Abban az időben egy nő számára az egyetlen lehetőség a házasság volt, hogy álmait megvalósítsa. Ő kísérletezett, mert élni akart, és nem sikerült. Valami végzetes baj volt vele, - talán az, hogy gondolkodott, okoskodott, olyanok érdekeltek, amit a kor nem engedett meg neki, csak a férfiaknak, - talán ezért kapott tőlük válólevelet. Nem tudott élni, amíg nem találkozott Jézussal. Lehet, hogy az öt férj ma behelyettesíthető öt munkahellyel, öt baráti kapcsolattal, öt gyermekkel, akikkel megromlott a kapcsolat, ötszöri próbálkozással a változásra, gyógyulásra, és a hatodik sem hoz megoldást. Egy valószínű: az öt férj, a bűn mögött sok csalódás, szenvedés és boldogtalanság lehetett úgy, hogy végül bezárkózott sértettség, megalázottsága páncéljába reménytelenül. A hatodik élettárs sem hozhatott szabadulást.

Jézus az örök életet, az élő vizet kínálja, és milyen ellentmondás: az ember csak alamizsnát kér, kortyokat, cseppeket, hogy ne kelljen mindennap odamenni a kúthoz, ne kelljen dolgozni, hogy kényelmesebb legyen az anyagi élete. Jézus mindent ad, mi pedig csak a körülményeinket szeretnénk javítani: hogy müljön el a fájdalom, a pillanatnyi baj, a betegség, hogy több pénzünk legyen stb. Jézus a beszélgetés szintjét fokozatosan egyre magasabbra emeli, a fizikaiból a spirituális szintre. Az asszony megtapasztalja, hogy az, akivel beszél, nem átlagos ember, bizonyára próféta. hiszen ismeri az életét. De ez az asszony sem átlag ember, nem átlagos műveltségű nő, mert teológiai kérdésekre tereli a szót. Zseniális kibúvót talál, amikor Jézus az élete fájó pontjára tapint: mellébeszél, de istentiszteletről, liturgiáról beszél. Ha ürügyül tette is föl a kérdést, mert nem akarta részletezni élete szégyenletes kudarcait, házasságait, azért az komoly érdeklődést és nyitottságot mutat, hogy az Isten imádás helyéről és módjáról gondolkodik, és várja a Messiás eljövételét. Jézus belemelegy a teológiai beszélgetésbe. Csodálatos kijelentést ad neki: „Az Isten Lélek, és akik imádják őt, azoknak lélekben és igazságban kell imádniuk” (24). Végül kijelenti ennek az asszonynak önmagát: „En vagyok az (a Messiás), aki veled beszélek”. Azt élheti át az asszony, amit egykor Jákób, aki felébredve álmából rádöbben arra, hogy Isten beszélt hozzá: „Bizonyára az Úr van ezén a helyen, és én nem tudtam” (1Móz 28,16). Új élet születik ebben az asszonyban: ha itt a Szabadító, akkor minden egészen más, minden megváltozik benne. Nem számít a déli hőség, az emberek kerülése, a szegény, a víz, a korsó, csak az számít, hogy mindenki tudja meg: megtaláltam a Messiást. „Jöjjetek, lássátok azt az embert, aki megmondott nekem mindent, amit tettem: vajon nem ez-e a Krisztus?” (29) A Szabadító élő vízből mindenkinek innia kell!

Adunk-e a szomjazónak vizet Jézus nevében, vagy nekünk is kevés van, menjen ki-ki maga, és hozzon magának? „Ha megcselekedtél egyet, a legkisebbek közül, velem cselekedtél.” Tudunk-e a többről, az élő vízről hitelesen vallást tenni úgy, hogy a forráshoz is elvezetjük az örök életre szomjazókat? Vagy mi akarjuk osztogatni kortyonként a magunk tömlőjéből (ha egyáltalán vettünk belőle)?

Jézus azért jött, hogy lebontsa a válaszfalakat, amiket emberek építettek maguk közé, népek és nemzetek közé, önmaguk és Isten közé. Az Ő munkáját folytatjuk, vagy falakat építünk, szent, egyházi falakat a forrás köré? Feltételeket állítunk az emberek útjába, hogy csak rajtuk keresztül juthassanak el Istenig, vagy szélesre tárjuk a templomkapukat, a szívünket, hogy abba a bűnösök is beleférjenek?

Karsay Eszter

TANÍTS MINKET, URUNK!

Szent tér, szent idő és feltámadás a Jelenések könyvében

Az alábbiakban a Jelenések könyve néhány részét fogjuk közelebbről megvizsgálni. Kiindulási pontunk a könyv vége lesz (20-21. fejezetek), ahol a látók az utolsó ítéletről és az új Jeruzsálemről szólnak. Először a mennyi Jeruzsálem gondolatát állítjuk kortörténeti összefüggésbe, majd irodalmi, tipológiai megközelítéssel vizsgáljuk az idő és tér képzetét a Jelenések könyvében.

Jeruzsálem, a mennyi város

„Nincsen itt maradandó városunk.”¹ Nemcsak a Zsidókhoz írott levél szerzője vallja meg ezt az Újszövetség lapjain. Maga Pál apostol, aki pedig az Apostolok cselekedetei szerint római polgárjoggal rendelkezik,² magát és hittársait több ízben is egy mennyi város polgárainak vallja.³ Jövevényiségről beszél több helyen Péter első levele is.⁴

A földi városokban való gyökértelenség az újszövetségi kor jellemző életérzése a Római Birodalomban. A városállamok szabad polgársága ebben az időben egyik pillanatról a másikra veszíti el azt a méltóságot, amelyet a Nagy Sándor hódító és szervező munkája nyomán kialakult hellenisztikus hatalmi rendszer évszázadokig biztosított számára. A magisztrátusok és a népgyűlés intézménye merő formasággá válik attól kezdve, hogy a tényleges hatalommal mindenhol a római helytartók és hivatalnokok rendelkeznek. Ebben az időben válnak fontossá a szabad társulás más lehetőségei, a céhek és egyesületek (görögül: *synousiai*, *synergasiai*, *syntechniai*, *synedria*, *synodoi*, *thiasoi*, *eranoi*; latinul: *collegia*, *corpora*), mintegy pótlólagos lehetőségeket nyújtva a társadalmi szerepvállalásra a népgyűlésben és a városi vezetésben betöltött hivatalok helyett.⁵

De nemcsak ezek az egyesületek voltak hivatva biztosítani a városállamok polgárainak elvesztett önazonosságát. E helyi szerveződésekkel szemben új típusú, nagyszabású vallási és filozófiai rendszerek voltak kialakulóban, amelyek az egységes római hatalom által életre hívott „világpolgárság” eszméjére épültek, ám annak „világiasságával” szembehelyezkedve egy mennyi város polgárainak tartották híveiket.

Már Platón említi (Állam 592b), hogy talán létezik az égben az ideális állam mintája. Akik az erényre törekednek, azok ehhez a városhoz kötődnek, akár létezik már valahol, akár csak létezni fog. A sztoikus Zénón (i.e. kb. 333-262) egy olyan városról elmélkedett, amelynek csak az erényre törekvők a polgárai.⁶ Khrüsziposz (kb. i.e. 281-208) szerint „a bölcsök világa egy, benne istenek és emberek együtt laknak”.⁷ Alexandriai Philon (kb. i.e. 15-i.sz. 45) a külső jegyeken alapuló polgársággal szembeállítja azok polgárjogát, akikben értelem, bölcsesség, bátorság és igazságosság van.⁸ Lukianosz (kb. i.sz. 120-180) szerint, aki az erényre törekszik, az egy olyan város polgára kíván lenni, amelynek lakói (mint Philonnál) bölcsök, bátrak, igazságosak, értelmesek, kevéssel elmaradva az istenektől. Rablás, erőszak és csalás nincs a városban, lakói nem versengenek aranyért, élvezetekért és dicsőségért.⁹

Más forrásból táplálkozott a mennyi Jeruzsálem gondolata a zsidóságnál. A babiloni fogságban Ezékiel (kb. i.e. 593-571) látomása leírja az új, ideális templomot és a benne folyó istentiszteletet. Bár a templom a fogság után ténylegesen újjáépült, az új templom eszméje nem enyészett el. Tóbit imádságában így írja le a jövendő Jeruzsálemet (Tób 13.17):¹⁰ *Mert felépül majd Jeruzsálem, városá lesz az ő háza mindörökké. Boldog leszek, ha magom maradéka megláthatja a te dicsőségedet, és dicsérheti a mennyi királyát. Jeruzsálem kapui zafírból és smaragdból épülnek majd, és drágakőből lesz minden falad, Jeruzsálem tornyai aranyból épülnek, és bástyái szímaranyból, és Jeruzsálem utcái gyémántból és Szufir kővéből lesznek kirakva. És Jeruzsálem kapui örömekeket mondanak, és minden háza azt mondja majd: „Halleluja, áldott Izrael Istene!” És az áldottak áldják majd a szent nevet mindörökké.*

A qumráni iratok között megtaláljuk az új Jeruzsálem leírását.¹¹ A fennmaradt töredékekben a város leírása (többek között egy lakóházé) sokkal több figyelmet kap, mint a mintául szolgáló ezékieli látomásban.¹² A második templom pusztulása után keletkezett apokaliptikus iratokban új aktualitást kapott a végidőkben megjelenő templom, ill. Jeruzsálem gondolata.¹³

Míg a zsidó apokaliptikában és a qumráni töredékekben az új Jeruzsálem egy távoli ideál, Pál apostol és a Zsidókhoz írt levél egy, a jelenben létező a mennyi Jeruzsálemről beszélnek, amelynek a keresztyének polgárai. „De a mennyi Jeruzsálem szabad – írja Pál: ez a mi anyánk” (Gal 4,26). Részletesebben ír a mennyi Jeruzsálemhez tartozásról a Zsid levél: Ti ugyanis nem tapintható hegyhez és lángoló tűzhöz járultatok [...]. Ti a Sion hegyéhez járultatok, és az élő Isten városához, a mennyi Jeruzsálemhez és az angyalok ezreihez; az elsőszülöttek ünnepi seregéhez és gyülekezetéhez, akik felvannak jegyezve a mennyekben, mindenek bírójához, Istenhez és a tökéletességre jutott igazak lelkeihez; az új szövetség közbenjárójához, Jézushoz és a meghintés véréhez, amely hatalmasabban beszél, mint az Ábel vére (Zsid 12,18-24).

Noha az új templom és új Jeruzsálem hagyománya hatott a Jelenések könyvének leírására,¹⁴ az utóbbi mégis több szempontból eltér ettől a hagyománytól. Először is, a korabeli apokaliptikus iratok (valamint az újszövetségi levelek) csupán említik, de nem írják le az új Jeruzsálemet. Ami még fontosabb, a Jelenések új Jeruzsálemében, az ezékieli és qumráni leírásokkal szemben, János nem lát templomot: „Nem láttam templomot a városban, mert az Úr, a mindenható Isten és a Bárány annak a temploma” (Jel 21,22). A Jelenések mennyi Jeruzsálemében a legfontosabb Isten és az ember közelsége, a város lakóinak tisztasága: „tisztátalanok pedig nem jutnak be oda, sem olyanok, akik utálatosságot vagy hazugságot cselekszenek: hanem csak azok, akik be vannak írva a Bárány életkönyvébe” (Jel 21,27). A mennyi város leírása a Jelenések könyvében tehát nemcsak a zsidó apokaliptika motívumaiból merít, hanem (Pált és más újszövetségi

szerzőket követve) a görög filozófia azon hagyományából, amely szerint van egy mennyei (ideális) város, amelynek polgárai az erényre törekvők, ahonnan a bűnt száműzték, és ahol az emberek az istenek közelében élnek.

Ebbe a kortörténeti és kultúrtörténeti összefüggésbe illeszkedik a Jelenések könyvének nagyszabású látomása a mennyei istentiszteletről és a mennyei Jeruzsálemről, és ebben az összefüggésben kell megvizsgálnunk a feltámadás kérdését is a Jelenések könyvében. Sürgető és meghatározó körülmények adják meg ennek a látomásnak a drámai feszültségét. Nemcsak gyökértelenség és hontalanság, hanem üldözések, szenvedések és mártírimum is fenyegetik a jánosi keresztényeket.¹⁵

Támaszkodva rövid történeti kitekintésünkre, dolgoztunk további részében irodalmi, valláslélektani és tipológiai megközelítéssel fogjuk vizsgálni a Jelenések könyvét. Hol és mikor megy végbe a Jelenésekben látott feltámadás és ítélet? Hogyan ábrázolódik ki ebben az írásban a szent tér és a szent idő? Ez lesz az a két fő szempont, amelyeknek alapján a Jelenések vízióját megközelítjük.

A szent tér a Jelenések könyvében

A Jelenések könyve a feltámadásnak a zsidóság körében élő kétféle elképzelését szövi egybe.¹⁶ A régebbi nézet szerint (Ézs 25,6-8; 26,14-19) csak az igazak támadnak fel. Ez a gondolat jelenik meg a Jelenések könyvében az „első feltámadásban” (Jel 20,4-6), amelyet követően az üdvözültek ezer évig uralkodnak Krisztussal. Az újabb nézet szerint (1Énók 51,1-3; 2Ezsdrás 7,32k; 2Báruk 50,2) minden halott feltámad, hogy az utolsó ítélet elé álljon. A Jelenések 20,11-15 szerint ez a feltámadás második lépcsője.

Az újszövetségi kor zsidóságában többféle elképzelés élt a feltámadottak lakóhelyére vonatkozóan is. Az üdvözültek lakóhelye a földön vagy az égben, vagy a menny legszélső határán elterülő Paradicsom.¹⁷ A Jelenések könyvében ez a lakóhely a mennyei Jeruzsálem, és nem véletlenül.

Az üdvözültek lakóhelye, bármilyen formát vagy „földrajzi” elhelyezkedést tulajdonítottak is neki, nem más, mint a „szent hely” végső megjelenése. Az Édenkert, ahová Ádámot és Évát helyezte Isten, az Ábrahámnak ígért föld, a Dávidnak megígért jeruzsálemi templom, majd a fogság utáni második templom mind-mind megelőlegezi ezt a végső szent helyet, amelyet nem is lehetne szebben megjeleníteni, mint mennyei Jeruzsálemként.¹⁸

Mindezek a választott helyek a szent tér archetípusának megfelelői, annak a helynek, ahol az ember az Isten színe előtt, neki tetsző életet élhet. A mennyei Jeruzsálem archetipikus jellegét megfogalmazza a Zsidókhoz írott levél is (Zsid 8,1-5), amelyre tanulmányunk elején hivatkoztunk. A Zsidókhoz írott levél szerint Jézus Krisztus annak a mennyei szentélynek a szolgája, amelyet az Úr épített. A földi istentisztelet pedig ennek a mennyei valóságnak csupán árnyéka.

Platonikus hangzása miatt nem kell ezt a nézetet a zsidóságtól idegennek tartanunk. Az ókorban minden, ami a földön létezett és végbement, valamely égi valóság megfelelője volt. Ez volt az alapja a jóslásnak és a próféciának is. Az ókori ember azért akarta megismerni az égi jelenségeket, hogy megtudja belőlük az eljövendő földieket. A zsidó gondolkodás sajátosságát mégis

abban látjuk, hogy benne a jövő megtudakolásánál fontosabb volt a múlt, jelen és jövő összefüggésének megértése, amit modern szóval történelmi gondolkodásnak nevezhetünk. Éppen ennek fényében állíthatjuk biztonossággal, hogy a Jelenések könyve nem a jövő menetrendjéről akar szólni, hanem a történelem és az emberi lét szerkezetéről.

Szükségszerű volt, hogy a szent hely a végidőben a mennyei szférába tevődjön át. Ennek legfontosabb közvetlen oka a földi Jeruzsálem pusztulása volt. Ugyanakkor az elkövetkező évszázadok folyamán a rabbinikus zsidóságban háttérbe szorult az apokaliptikus gondolkodás. A modern történelem során pedig a zsidóság Izrael állam megalapításával egészen más választ adott Jeruzsálem elvesztésére: számukra a földi Jeruzsálem nem szűnt meg a szent tér centrumának lenni.

A szent térnek ez a középpontos szimmetriája az Éden kerttől fogva megfigyelhető: a kert közepén állott az élet fája és sugaras irányban áradt ki a négy ágra szakadó folyó (Gen 2,9-10). Az ember nem jutott el a centrumban álló élet fájához, hanem hamarosan kívül került az egész kerten, gyakorlatilag a szent téren kívül rekesztve (Gen 3,22-24). Megfelelt ennek az elrendezésnek az ígéret földje, amelynek középpontjába a templom került, ahol a legelső szentek szentje megint csak elérhetetlen volt az emberek számára.¹⁹ Sőt, a babiloni fogsággal megint a szent földön kívül rekedt a választott nép.

A mennyei Jeruzsálem a szent tér nagyszabású szintézise. Magában foglalja az Éden kertből az élet fáját és az élet vizét (Jel 22,1-2), amely már Ezékiel leírásában is a templomhoz tartozik (Ez 47,1-12). De nemcsak az Éden kert, Jeruzsálem és a templom összegződik a mennyei városban. Már a kortárs zsidó képzetekben is jellemző a földi és az égi térrészek összemosódása, ill. a világtér átrendeződése.²⁰ A Jelenések 21,1 szerint az utolsó ítéletet követően Isten újjáteremtí az eget és a földet, de egy sort sem olvassunk arról, hogy milyen lesz ez az új ég és új föld.

Itt valójában nem megújult földről és égről, hanem a világtér teljes átrendeződéséről van szó. Megszűnik a tenger, amely a régi világ jelentős részét alkotta, és amely a démoni erők származási helye és a Jelenések 20,13-15 szerint egyben veszítőhelye is volt. Megszűnése előtt a tenger a „tűz tavaként” jelenik meg, amelybe a Halál és a Pokol is belevetettek. Az új föld és az új ég nem kapnak a szövegben határozott névelőt, és ez mintegy elhatárolja őket a jelenlegi világtól. Nem „a föld” és „az ég”, vagyis a régi világ lett újjáformálva, hanem „új ég és új föld” (*ouranos kainos kai gé kainé*) lett.

Ebben az új világban azonban csak egyetlen hely, egyetlen tér létezik, mégpedig a mennyei Jeruzsálem. Megszűnik minden negatív dimenzió, nincs helye sem bűnnek, sem pokolnak, sem szenvedésnek, sem büntetésnek. A Jelenések teológiája tehát végső soron nem dualista, mert alapvetően csak egy örök princípiumot ismer el, a jót. A mennyei Jeruzsálem tehát nem a „külső sötétségtől” elválasztott menedékhely, nem a rossztól elzárt Éden kert, hanem az egyetlen hely az újjáteremtett világ-mindenségben. A Jelenések végső látomásában minden tér *szent térré* válik.

A város nemcsak a bibliai gondolkodásban a legvégső és legtökéletesebb világszerkezet. Romulusz és Rémusz mondájában, Platón eszményi városában, de a brahmanizmusban is, a város a világmindenség modellje.²¹ A város – és az épület – ugyanakkor a modern pszichoana-

lízis szerint a lélek szimbóluma is.²² A mennyei Jeruzsálem tipologikusan az újjáteremtett világmindenséget és benne az újjáteremtett emberi létezést jelenti.

A szent idő a Jelenések könyvében

A Jelenések könyve bizonyos értelemben fordított szerkezetet mutat a páli levelekben megszokotthoz képest. Míg Pál általában a hitbeli, elméleti kérdéseket veszi előre, és ezekből vezeti le gyakorlati intelmeit, etikáját,²³ addig a Jelenések bevezető látomása (1. fej.) után mindjárt az intelmek követésére a hét gyülekezetnek írott levelek formájában (2-4.), majd az ötödik fejezetről jön a mennyi istentiszteletéről és a végidő eseményeiről szóló tanítás.

A Jelenések könyve nagyobbik része ily módon egy átfogó elbeszélést tartalmaz, amelyben a mennyei liturgia menetébe szövődik a világ sorsának látomása, a választottak elpecsételése, a feltámadás, az ítélet és a mennyi Jeruzsálem születése. A mennyei liturgia megelőlegezi azt a szent történetet, amely a könyv végén az új Jeruzsálemben teljesedik ki.

Amint már megállapítottuk, a feltámadás sem egyik pillanatról a másikra megy végbe. Ebben a folyamatosan kibomló történetben egyrészt megmutatkozik a zsidó hiedelmek sokfélesége, másrészt pedig a végidő eseményei egészen a látomás jelenéig, az ótestamentumi időig, sőt a világ teremtéséig hatnak vissza. A mennyei liturgiában részt vesznek az üldözöttek minden nép közül (Jel 7,9-17), a választottak Izráelből (7,3-8), sőt az egész világmindenség (Jel 5,13). Vajon a mártírokkal azonosan ezek az üldözöttek, akik a „nagy nyomorúságból jöttek”, és fehér ruhában, kezükben palmaággakkal állnak és énekelnek a trónus és a Bárány előtt?²⁴

Fontosnak tartjuk leszögezni, hogy a Jelenések könyve nem szól és nem is szólhat a világtörténelem menetéről. Nemcsak arról van szó, hogy a világtörténelem fogalma és képzete a felvilágosodás utáni európai gondolat sajátja. Úgy véljük, hogy a Jelenések könyve nem éri el, de nem is célozza meg a történeti gondolkodásnak azt a szintjét sem, amely az Ószövetség történeti munkáira jellemző. De még csak nem is szól a Jelenések könyve országokról, népekről és birodalmakról sem, mint például Dániel látomásai.

A Jelenések nagy látomása ugyanis egy archetipikus elbeszélés.²⁵ Egy nagyszabású vízióról van szó, amelynek narratívája a mese, a mítosz, de leginkább az álom szabályai szerint szövődik, és nem a történetírás logikája szerint. A Jelenések ciklusai, a hét pecsét, a négy lovas, a hét trombitaszó és a többi, nem állíthatók össze egy elbeszéléssé. Végző soron mindegyikük ugyanazt a témát járja körül, a szent tér és a szent idő helyreállításának misztériumát.

A Jelenésekben minden időt teljes szám jelez. Általában hét, négy vagy három egységről van szó, de teljességet, nagyon nagy számot fejez ki az ezres is. Más esetekben a régebbi apokaliptikus hagyományból, a Dániel könyvből vett számokról van szó, ilyen a „három és fél idő”.²⁶ Ezek a „teljes idők” azután a modern regény technikájához hasonlóan egymásba csúsznak, és így adódik az események nehezen követhető szerkezete.

Nem feladatunk ezen a helyen a Jelenések részleteiből narratív elemzése, mégis említsünk meg ezzel kapcsolatban egy fontos nézetet. Jellemző ugyanis a Jelenések könyvének a kánonban elfoglalt helye. Meglehet, hogy a könyvnek az Újszövetség végére helyezése rész-

ben annak késői elfogadásából, ill. a tőle való félelemből adódott. Ám a könyv helyzete mégiscsak azt sugallja, hogy az a bibliai történet végállomása és összefoglalása, az üdvtörténet végpontja lenne.²⁷

A magunk részéről azonban csak annyiban tekintjük „végsőnek” ezeket az eseményeket, amennyiben a legvégző, legfontosabb valóságról számolnak be. Mint látomások, a leginkább alkalmasak arra, hogy a történeti eseményektől és helyzettől elvonatkoztatva a legtisztább, legelvonatbabb – és éppen ezért a legkevésbé kézzelfogható – módon számoljanak be arról, amiről az evangéliumoktól a levelekig a többi újszövetségi könyv is beszámol.

A magunk részéről tehát nem tartjuk járhatónak a Jelenések könyvében leírtaknak sem a világtörténelemre vonatkozó, sem pedig üdvtörténeti magyarázatát. Ebben az értelemben a feltámadást sem a történelem vagy az üdvtörténet egy állomásának tekintjük. A Jelenések nem a végidőkről, hanem a teljes időről szól, nem a történelem végéről, hanem a szent időről, amely a szent térhez hasonlóan az általunk hétköznapi értelemben elfogadott idősíkra mintegy merőlegesen helyezkedik el.

Szent tér, szent idő és feltámadás

Mit jelent mindezek fényében a feltámadás a Jelenések könyvében? Mit jelenthetett a szerző és a jánosi gyülekezet számára, és milyen jelentősége van számunkra? A teljesség igénye nélkül próbáljunk megfogalmazni néhány végkövetkeztetést!

A feltámadásba vetett reménység elsősorban biztatást ad az üldözött jánosi keresztyéneknek. Már a hét levél olyan dolgokat ígér a gyülekezeteknek a megpróbáltatásokban való helytállásért, amelyeket a leghelyesebben talán „zálogoknak” nevezhetünk: fehér kövecskéket, amelyekre egy „új név” van írva (Jel 2,17), fehér ruhát (3,4), beíratást az élet könyvébe (3,5) és így tovább. Más ígéretek valószínűleg mindjárt a mennybe való bejutásra vonatkoznak: az oszloppá tevés az Isten templomában (3,12), együtt ülés Krisztussal a trónuson (3,21).

A feltámadás és az ítélet során egy helyen felmerül a mérlegre helyezés képe (Jel 6,5k), a legfontosabb mégis az élet könyvébe való bejegyzés, hiszen a „második feltámadás” során ez az üdvösség egyetlen feltétele (13,8; 20,11-15). A Jelenések 20,12 szerint a halottak „cselekedeteik szerint” ítéltetnek meg: minden valószínűség szerint az üldözésekben való helytállásról és Jézus nevének meg nem tagadásáról van szó.

Láttuk azonban, hogy a Jelenések elbeszélése egy hosszabb folyamatról szól, amely a mennyi istentisztelettel kezdődik és a mennyi Jeruzsálem megalkotásával és benépesítésével fejeződik be. A mennyi istentisztelet viszont – úgy tűnik – nem kapcsolható semmilyen időbeli határhoz. Mint említettük, a szimbolikus számok és az archetipikus, álomszerű narratíva a mennyi istentisztelet eseményeit kiemeli a történeti idősíkból.

A mennyi istentiszteletben nemcsak az angyalok, nemcsak a feltámadottak, nemcsak a mártírok vesznek részt, hanem „minden teremtmény, amely a mennyben és a földön és a föld alatt és a tengerben van, és minden ami azokban van” (5,13). A mondat a háromrészes világmindenség minden egyes szintjét felsorolva, nyomatékosan – és pleonasztikusan – azt állítja, hogy minden létező részt vesz a mennyi istentiszteletben. A Jelenésekben egyaránt megtaláljuk tehát a legelítettebb mártír-teológiát és a leguniverzalisztikusabb természeti teológiát.

A szent tér hálója vonja így egybe a mennyei istentiszteletben a világmindenség háromrészes szerkezetét. A szent tér azonban nincs benne ebben a háromszintes modellben, mint ahogy nincs benne a modern világgépben sem. A szent tér valódi szerkezetét a Jelenések könyve a város metaforájával ábrázolja. A városban megjelenik az élet fája, amely mint vallási őstípus a világ három szintjét fogja össze,²⁸ és így ennek a legvégső szent térnek is a tengelye. A mennyei Jeruzsálemben helyreáll a földön elvesztett város, amely a hellenista ember számára az élet szerkezetét meghatározta, és helyreáll benne az emberi lélek teljessége a szent tér egységében.

A szent idő pedig a mennyei liturgiában ábrázolódik ki, amely nem feleltethető meg semmiféle történelmi folyamathoz, nem sorítható bele semmilyen kezdettel, konfliktussal, megoldással és végleg rendelkező narratívába,²⁹ mint az üdvtörténet vagy éppen a szekuláris metanarratívák.³⁰ Mégis a mennyei liturgia mintegy felveszi magába a földi történelmet – nem meghatározza és megjövendőli, hanem átértékeli azt.

A feltámadás a Jelenések könyvében tehát végső soron felvétel a szent térbe és a szent időbe, felemeltetés a földi nézőpontból a mítikus, lelki, mennyei nézőpontba, felvétel a szent birodalmába. A Jelenésekben így nem a látomás válik történelemmé, hanem a történelem válik látomássá és példázattá.

Czachesz István

Jegyzetek:

- ¹ Zsid 13.14; vö. 11.8-10 alább. A bibliai szövegek idézésénél felhasználom a protestáns revidált új fordítást (Budapest: Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1991).
- ² ApCsel 17.37; 22.25.
- ³ Fjl 3.20; Ef 2.19.
- ⁴ IPét 1.17; 2.5kk; 2.9.
- ⁵ E. Plümacher, *Identitätsverlust und Identitätsgewinn: Studien zum Verhältnis von kaiserzeitlichen Stadt und frühem Christentum*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1987, 13.
- ⁶ J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta I*, Lipsiae 1905, fragg. 222, 226. Vö. Plümacher, *Identitätsverlust*, 26-30.
- ⁷ J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta II*, Lipsiae 1903, frag. 636.
- ⁸ Philon, *Quod omnis probus liber sit* 158-159; cf. 1-11.
- ⁹ Lukianosz, *Hermotimos* 22-24; vö. Jel 21.27 és alább.

- ¹⁰ Fordítás: *Deutero-kanonikus bibliai könyvek*. Budapest: Kálvin Kiadó, 1998.
- ¹¹ Elsősorban 1Q32, 2Q24, 5Q15, 2Q24, 11QJérNov.
- ¹² J. Licht, „An Ideal Town Plan from Qumran. The Description of the New Jerusalem”, *Israel Exploration Journal* 29 (1979) 45-59.
- ¹³ 2Ezsdrás 13.35-36; 2Báruk 4.2-7; vö. *Paraleipomena Jeremioi* 5.35 és *passim*.
- ¹⁴ Ld. még 4Q1sa, amely Ézsaiás 54.11-12 kommentárja.
- ¹⁵ Vö. A.Y. Collins, „Persecution and Vengeance in the Book of Revelation”, in D. Hellholm, szerk., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1983, 729-749, kül. 732-736; uő., „The Book of Revelation”, 390-403, in J.J. Collins, szerk., *The Encyclopedia of Apocalypticism I*, New York: Continuum, 1998, 384-414.
- ¹⁶ Cf. G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge: Harvard University Press – London: Oxford University Press, 1972.
- ¹⁷ W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlicher Zeitalter*, Berlin: Verlag von Reuther und Reichard, 21906, 324-325.
- ¹⁸ Vö. 2Báruk 4.2-7.
- ¹⁹ Vö. B.J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Louisville: Westminster/John Knox, 32001, 5. fejezet.
- ²⁰ Bousset, *Die Religion des Judentums*, 324.
- ²¹ M. Eliade, *Vallási hiedelmek és eszmék története*, ford. Saly N., Budapest: Osiris Kiadó, 21997-1998, II 90, 156; I 195-197; vö. W. Müller, *Die heilige Stadt*, Stuttgart: Kohlhammer, 1961, kül. 93-114.
- ²² C.G. Jung, „A tudattalan megközelítése”, 52-53, in: C.G. Jung *et al.*, *Az ember és szimbólumai*, ford. Matolcsi Á., Budapest: Göncöl Kiadó, 1993, 17-104; J. Jacobi, „Egy egyéni terápia szimbólumai”, 306, in: *op.cit.*, 279-318. Vö. C.G. Jung, *Über Mandala-symbolik és Mandalas*, in *Gesammelte Werke 9/1*, Olten – Freiburg in Breisgau, 51985; uő., *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Zürich: Rascher, 1962, 201-203, 223-241 és *passim*.
- ²³ Pl. Gal 1-4 és 5-6; Kol 1-2 és 3-4.
- ²⁴ Vö. Jel 6.9-11 és 20.4.
- ²⁵ Az archetipikus elbeszélés fogalmához lásd E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, Freiburg: Walter Verlag, 1984, 187-200.
- ²⁶ Jel 12.14, vö. Dán 7.25 és 12.7.
- ²⁷ Vö. N. Frye, *Kettős tükrök. A Biblia és az irodalom*, ford. Pásztor P., Budapest: Európa Könyvkiadó, 1996, 285.
- ²⁸ Vö. M. Eliade, *Képek és jelképek*, Budapest: Európa Könyvkiadó, 1997, 55, 207-222.
- ²⁹ Vö. Arisztotelész, *Poétika* 7 (1450b-1451a).
- ³⁰ Pl. J.-F. Lyotard, „A történelem egyetemessége és a kultúrák közötti különbségek”, in: Bujalos István, szerk., *A posztmodern állapot*, Budapest: Századvég, 1993, 251-267. öt nagy történelmi elbeszélést azonosít a nyugati kultúrában: a kereszténység, a felvilágosodás, Marx, Hegel, és végül a kapitalizmus nagy elbeszélését, amelyek mind az emancipáció gondolatára épülnek.

A teremtéstől ádventig*

Sokszor halljuk: a karácsony a szeretet ünnepe. Az előadás ennek a közhelynek az eredetét és értelmét próbálja megvilágítani. Bemutatja, hogy a keresztyén világban a szeretetnek mely dimenziói kerülnek az előtérbe, beszél arról, hogy a szeretetet jelentő görög szavak közül vajon miért éppen az *agapé*-ra esett az Ószövetség fordítóinak választása, s hogy miben különbözik a szeretetnek ez a formája az érzéki vonzalomtól vagy a baráti érzésektől.

I. Miért beszélünk oly sokat a szeretetről?

Slágereket hallunk, s szinte minden másodiknak az a refrénje: *I love you*. Kutatók vizsgálják a szeretettel kapcsolatos emberi fizikai-biológiai folyamatokat. Erkölcs- és társadalomtudósok értekeznek róla. Olykor-olykor

még politikusok is ki merik mondani. Mindenki a szeretetről beszél. Pár napja megnéztem egy internetes keresőprogramot, s azt találtam, hogy angol nyelven több mint 180 millió olyan honlapot regisztráltak, amelynek témája a szeretet. Ez rettenetesen nagy szám. Szűkítettem a keresést: megnéztem, hány honlapon van szó szeretetről és agy kutatásról. Az eredmény 3,2 millió. Gyerünk tovább: szeretet és biológia? Az eredmény 6,7 millió. Szeretet és zene? 7,4 millió. Szeretet és computer? 4,8 millió.

A számok azonban nem annyira a bőséges és magabiztos tudást jelzik, hanem inkább azt, hogy zavarban vagyunk, amikor a szeretetről beszélünk. Részben azért vagyunk zavarban, mert nagyon keveset tudunk erről a nagy titokról, részben pedig azért, mert a szeretetet nem annyira mondanunk kell, mint inkább megélnünk. Az információ viszont még nem tudás, a tudás pedig még nem bölcsesség. És a bölcsesség még nem cselekvés. S éppen ezért kell a szeretetről beszélünk is, hiszen mindaz, ami

* Elhangzott a *Mindentudás Egyetemén*, 2003. december 22-én

a valódi szeretetre jellemző, nem velünk született képesség, hanem hosszú elsajátítási folyamatok és változások eredménye.

A keresztyénség par excellence a szeretet vallása

Sőt, ahogy Péter apostol levelében olvassuk: „egymást tiszta szívből buzgón szeressétek, mint akik újonnan születettek” (1Péter 1,23). Ez a különös kifejezés: „újjászületés”, gyökeres változást jelöl, valami olyasmit, ami nem következik az ember életéből. Ahogyan nem magunk adjuk magunknak életünket, aképpen ez az újonnan születés is ajándék, kegyelem. Spirituális dimenzióban megy végbe, ám az ember egész életvalóságát átható módon. A keresztyénség ennek lehetőségét és örömét hirdeti. „A keresztyénség tipológiájához elég egyetlen szó: szeretet. Ez onnan származik, hogy a keresztyénségben Isten mozdulata és az ember vele szemben tett mozdulata egylényegű: a szeretet az isteni hatalom mozdulata a világ felé, és a viszontszeretet: a világ mozdulata Isten felé. Más szó nem kínálkozik ennek kifejezésére. Az emberi szeretet az isteni szeretet visszatükröződése az emberben, illetve sokkal inkább: Krisztus „kiábrázolódása” az emberben” (Gerardus van der Leeuw, A vallás fenomenológiája, 560.o.). Közös előadásunk rám eső részében először a szeretet fogalmáról szólok, aztán Istennek a világ felé tett mozdulatáról és az ember viszontszeretetről, úgy ahogyan ez a kettő egyidejűleg és egylényegűleg Krisztusban kiábrázolódik, ahogyan Őbenne megszületett. Az ógyház nagyszerű hitvallása, a kalkedóni dogma úgy határozza ezt meg, hogy Krisztus istenségére nézve egylényegű (*consubstantialis*) az Atyával, s emberségére nézve egylényegű (*consubstantialis*) az emberrel (kivéve a bűnt). Krisztus valósággal Isten (*vere Deus*) és valósággal ember (*vere homo*).

II. Hogyan beszélünk a szeretetről?

Hogy mennyire nem könnyű a szeretetről hitelesen beszélni, annak példázására forduljunk egy klasszikus irodalmi alkotáshoz. Shakespeare: *Lear király* című tragédiájához. Az öregedő Lear király, mielőtt leányai közt felosztaná országát, azt firtatja, hogy melyikük szereti őt jobban. A két idősebb lány csodálatos szózuhatagokban beszél arról, hogy milyen nagyszerű az a szeretet, amellyel ők apjukat szeretik. A legkisebb lány, hallván nővérei öndicséretét, magában így szól: „Cordelia mit szólhat? Hallgat – s szeret.” Majd kicsit később: „Szegény Cordelia! S mégsem az! Mert gazdagabb szívem, mint nyelvem.” S mikor apja megérdezi, ő mit szól, így felel: „Semmit, Felség” (Mészöly Dezső fordítása). A király haragjában számúzi Cordeliát. S mégis, később majd ez a kitagadott lány bizonyítja, hogy szíve gazdagabb, mint nyelve, ő menti meg álnok nővérei által kiteszített apját. Mintha János apostol figyelmeztetését hallanánk: „Fiacskáim. ne szóval szeressünk, se nyelvvel, hanem cselekedettel és valósággal” (1János 3,18). Véletlen ugyan, de oly sokatmondó, hogy a kelta Cordelia név a latin szív (*cor*) szóra rímel.

Cordelia a hallgatásával leplezi le nővérei tetszelgését: a szeretet nem keresi a maga hasznát. S ugyanakkor a hallgatásával kikerüli apja lehetetlen kérését is, mert a szeretet nem kérkedik. Nem azért hallgat, mert nem tudna mit mondani, hanem mert szeret.

A szeretet néhány megnyilatkozása

Ha például két szerelmes találkozik, nagy odaadással, rajongással, bensőségességgel köszöntik egymást, s bol-

dogok, hogy összetartozhatnak. Szeretettel köszöntik egymást. A szeretetnek ez a dimenziója erotikus tartalmú. Vagy gondoljunk arra, amikor egy labdarúgó mérkőzésen a győztes gólt elérő játékost a társai túlradó lelkesültséggel köszöntik, vállukra kapják, csókolgatják, örömtáncot járnak vele. Szeretettel köszöntik. A szeretet bajtársias, egyáltalán társias jellege mutatkozik itt meg. Aztán ha családi találkozóra megyünk, átérezzük a közösség megújulásának örömét, az összetartozást: szeretettel köszöntjük egymást. A szeretet közösségi valósága tárul fel. Vagy amikor gyászban osztozva, méltósággal és részvétellel fordulunk a sírókhoz. Szeretettel köszöntjük őket. Itt a szeretet fájdalommal osztozó valóságával találkozunk. Ez a néhány példa talán jól bizonyítja: a szeretetnek sok-sok dimenziója van.

Ám a példák azt is jól érzékeltetik, hogy a szeretet különböző dimenzióit egymástól gondosan megkülönböztetve kell látnunk. A nevelés, az erkölcs, a jogalkotás, sőt, a tudomány világa, egész civilizációnk zűrzavarba kerülne ilyen megkülönböztetések nélkül.

III. A szeretet többféle fogalmáról – *erosz, filia, agapé*

A szeretet különböző dimenzióinak megkülönböztetésére akkor is törekednünk kell, ha nyelvünk nem minden tekintetben alkalmas rá. A latin nyelv legalább 6-7 kifejezést használ a szeretet valóságára, míg a német csak egyet, ahogy azt Joseph Pieper megállapítja. Mi most a klasszikus görög nyelvre térünk rá, amelyen az Újszövetség is íródott. Andres Nygren, svéd teológus egy nagyszerű könyvében (*Eros und Agape*) vizsgálja azt a különös tényt, hogy az Újszövetség írói következetesen nem használták azt a szeretetet, ill. szerelmet kifejező görög szót, mely szinte valamennyi más nyelvbe átkerült. Ez a szó az *erosz*, amellyel kapcsolatban Platón *Lakomá*-jában ezt olvassuk: „Minden embernek tisztelnie kell *erosz*-t, ezért tisztelem én magam is [...] s magasztalom most és mindörökké *erosz* nagyságát és hatalmát.” *Erosz* a vágy hatalma, amely arra készíti az embert, hogy beteljesülést keressen. Az ember akkor lesz boldog, ha megszerzi a jót. „Lényegében a jóra és boldogságra való vágyakozás nem más, mint nagy és fondorlatos szerelem.” Platón egy régi mítoszt is idéz, mely szerint egykor az istenek gömb alakú lénynek teremtették az embert – kezdetben nem vált szét egymástól a nő és a férfi –, majd büszkesége miatt azzal büntettek, hogy kettéhasították a gömböt, s azóta az ember újraegyesülésre törekszik. *Erosz* a törekvés hatalmát jelöli. Az emberi élet, kultúra, alkotóerő, egyáltalán az ember *erosz* kényszerítése alatt áll.

Az Újszövetség szeretetfogalma: agapé

Az Újszövetség szerzői viszont nem használták ezt a szót, pedig a Biblia is beszél arról, hogy az ember beteljesülésre vágyakozik, és ezt még a görögöknél is nagyobb realizmussal ábrázolja. Vajon miért kerülték ezt a kifejezést?

Az első ok az, hogy az Ószövetség görög nyelvre való lefordításakor, vagyis a Kr. e-i 2. században az *erosz* szó már oly mértékben szexuális tartalmú lett, hogy nem volt alkalmas az isteni és felebaráti szeretet tolmácsolására. Azt hogy „Szeresd az Istent és szeresd felebarátodat”, már nem lehetett ezzel szóval fordítani. A szeretet olyan szinonimáit sem lehetett ily módon visszaadni, mint például a könyörület, a hűség, az igazságosság,

méltányosság. Azután a görög nyelvben más kifejezések is használatosak a szeretetre. Arisztotelész például a barátság erényeiről írva a *filia* szót használja. *Erósz* azt fejezi ki: „szeretlek, mert szükségem van rád”. Vagy még egyszerűbben: „szeretlek, hogy szeress”. A *filia* azt fejezi ki: „szeretlek, mert szeretsz”. *Erósz* a hiányzatra utal, a *filia* viszont arra, amit szívesen tesz az ember. A *filia* szóból származnak az olyan, a magyar nyelvben is meghonosodott kifejezések, mint a filozófia, filatélia. Ám az Újszövetség szerzői nem a *filia* szót választották, hanem egy harmadik kifejezést, mely a korabeli görög nyelvben szinte teljesen jelentéktelen szerepet játszott. Ez a szó az *agapé*. Vannak tudósok, akik szerint mindössze a hangzásbeli azonosság miatt alkalmazták az *agapé* szót a héber Ószövetséget görögre fordítók. Héberül így hangzik a szeretet: „*ahaba*” – s máris halljuk mellette a görög szót: *agapé*. S mivel az Újszövetség írói nagymértékben támaszkodtak erre a fordításra, sőt idéztek belőle – egyszerűen átvették ezt a megoldást.

A helyzet azonban más. *Erósz* azt jelenti: kíván, vágyódik. *Filia* azt jelenti: nagyra becsül, ragaszkodik, baráti kapcsolatban áll. *Agapé* pedig azt jelenti: magánál többre tart valamit, megelégszik valamivel, elfogad. Nygrent követve a következőkben állapíthatjuk meg a döntő különbségeket: *erósz* – szerezni vágyik, *agapé* – adni akar. *Erósz* a hiányon alapul, és ez motiválja, *agapé* viszont szabad arra, hogy a magából adjon. *Erósz* fölfelé törekszik – ez az ember útja Isten felé, *agapé* fölülről érkezik – ez az Isten útja az emberhez. *Erósz* igyekszik megnyerni az életet, mégpedig – ahogy Platón utalt rá – isteni és halhatatlan formában. *Agapé* ezzel szemben az isteni életből érkezik, ezért van bátorsága mások érdekében veszíteni is. S. C. Lewis így fogalmaz: *erósz* a szükség-szeretet, *agapé* az ajándék-szeretet. A kulcsot azonban Nygren adja a kezünkbe, amikor azt mondja: *erósz* mindig arra irányul, amit jónak talált, *agapé* viszont mind a jó, mind a rossz iránt megnyilvánul, feltétlen, a forrása önmagában van, s a körülményektől függetlenül túllárad önmagán. *Erósz* felismeri az értéket abban, akit vagy amit szeret, és vágyik rá. *Agapé* szeret, és ezért értéket teremt abban, akit vagy amit szeret. *Erósz* azt mondja: szeretlek, hogy szeress. *Agapé* ezt mondja: szeretlek, mert szeretlek.

A szeretet: Isten világ felé tett mozdulata

S halljuk máris Jézus oly nehezen magyarázható és még nehezebben teljesíthető parancsát: „szeressétek ellenségeiteket [...] hogy legyetek a ti mennyei Atyátoknak gyermekei [...] ha csak azokat szeretitek, akik titeket szeretnek, micsoda jutalmát veszitek [...] legyetek tökéletesek, mint a ti mennyei Atyátok tökéletes” (Máté 5,44-48).

Ez a jézusi szó igazolja, hogy nem fordítási lelemény miatt került a keresztyénség középpontjába az *agapé* szó, hanem mert egyedül ezzel volt lehetséges kifejezni Istennek azt a szeretetét, amely minden hittapasztalatot átfog és meghatároz. Mik ezek a tapasztalatok?

Jézus azt mondja: legyetek a ti mennyei Atyátok gyermekei. Itt érkezünk el ahhoz, amit Istennek a világ felé tett mozdulatáról mondhatunk.

IV. Isten szeretetéből van a világ

A világot mint teremtményt a keresztyének Isten szeretetéből valónak látják. Isten a maga örökkévaló dicsőségét, hőlességét és jóságát nyilatkoztatta ki azzal,

hogy semmiből megteremtette a világot, mondja egy 17. századi református hitvallás (Westminster Confession). Az ógyház egyik nagy teológusa, Nüsszai Gergely pedig az emberi természetéről értekezve s az embert a kozmosz rendjében szemlélve azt állapítja meg, hogy Isten úgy alkotta meg a világot, hogy abban az embernek nem csak kitüntetett hely jutott, hanem úgy, hogy az emberben közvetlenül Isten alkotó szeretete ismerhető fel. Előbb azt mondja, a világ olyan, mint egy királyi palota, melyet Isten az embernek ajándékozott. Aztán azt mondja, a világ azért olyan gazdag, mert ezzel Isten az ember számára mint kedves vendége számára asztalt terített. Az emberről pedig a teremtés történetéhez kapcsolódva azt mondja, hogy mivel Isten szeretet, „a természet alkotója ezt tette meg a mi személyiségünkkel is”. Isten a maga képmására teremtette az embert, avégre, hogy Teremtőjével boldog életközösségben, szeretetközösségben éljen.

Isten szeretetét tükrözi a gondviselés

Isten szeretetét ismerjük föl abban is, amit Isten gondviselésének nevezünk. Például a 104. zsoltár a magasztos, dicsőséges, fenséges Istent, akinek egy szavára világok álltak elő, a világegyetemet fenntartó munkájáért magasztalja. A szenvedő Jóbról azt olvassuk, hogy amikor Isten megfelel neki, szenvedései okáról nem szól semmit, de fenséges gondviselőként mutatkozik be, s Jób elnémulva érti meg Isten titkát a világegyetem kozmikus rendjéből. Egy református hitvallás, a Heidelbergi Káté így fogalmaz erről: hiszem, hogy világot alkotó és fenntartó Isten nekem Jézus Krisztusért Atyám, aki minden szükségemet be fogja tölteni, sőt azt a rosszat is, amit rám bocsát, javamra fordítja, mert megteheti azt, mint mindenható Isten, és meg akarja tenni, mint hűséges Atya.

Valamiről azonban eddig nem szóltunk. Isten gondviselése már a Tőle elszakadt embert hordozza. Itt kell kiemelnünk, amit az *agapé* kapcsán mondtunk, hogy az *erósz*-szal szemben a jó és a rossz iránt egyformán megnyilatkozik. Jézus a Hegyi Beszéd előbb idézett részében utal erre, amikor kijelenti: Isten személyválogatás nélkül árasztja ki jóságát gonoszra és igazra. Ebből támadhat az a gyermeki bizalom, amelyre Jézus követőit szüntelenül buzdítja: „ne féljete”. Ezt a mély tapasztalatot fejezi ki költőien Babits Mihály *Zsoltár gyermekekhangra* című verse is:

*Az Úristen őriz engem
mert az ő zászlóját zengem,*

*Ő az Áldás, Ő a Béke
nem az harcok istensége.*

*Ő nem az a véres Isten:
az a véres Isten nincsen.*

*Kard ha csörren, vér ha csobban,
csak az ember vétkes abban.*

*Az Úristen örök áldás,
csíra, élet és virágzás.*

*Nagy, süket és szent nyugalma
háborúkat meg se hallja.*

*Csendes ő míg mi viharunk
békéjét nem bántja harcunk:*

*Az Úristen őriz engem,
mert az Ő országát zengem.*

*Az Ő országát, a Békét,
harcainkra siketségét.*

*Néha átkokkal panaszlom
De Ő így szól: „Nem haragszom!”*

*Néha rángatom, cibálok: -
tudja hogy csak őt kívánom.*

*Az is kedvesebb számára,
mint a közömbös imája.*

*Az Ūristen ōriz engem
mert az Ő zászlóját zengem.*

*Hogy daloljak más éneket,
mint amit Ő ajkamra tett?*

*Tőle, Hozzá minden átkom:
Hang vagyok az Ő szájában.*

*Lázás hang talán magában:
kell a szent Harmóniában.*

*S kell, hogy az Ūr áldja, védje
aki azt énekl: Béke.*

V. Isten törvénye a szeretet törvénye

Isten szeretete az üdvözítés történetében bontakozik ki. Isten szeretetét ismerjük fel a történelem megmagyarázhatatlan fordulataiban, Isten szabadító tetteiben is, amikor bekövetkezik az, ami lehetetlennek tűnt. Például a 105. zsoltár ebben a fényben mutatja be az ószövetségi nép életét: az egyiptomi rabszolgaságból való kiszabadulás, aztán a honfoglalás, aztán a megmaradás a zűrzavaros évszázadok során mindig úgy következett be, hogy a történelmi fordulatokat Isten könyörülő szeretetének kiáradása alapozta meg.

Isten szeretetét ismerjük fel abban, hogy e szabadítás közben törvényt, vagyis élhető életrendet adott népének, azzal az ígérettel: cselekedd ezt, és élni fogsz. Karl Barth svájci teológus mondja, hogy a tízparancsolat kőtáblái a szövetség ládájában voltak elhelyezve. Vagyis a törvény a szabadulás kegyelméhez és Isten szövetségi hűségéhez volt hozzákötve. A törvény az evangéliumban van elrejtve. A törvény beteljesítése szeretet. A prófétai és bölcsességi értelmezés szerint a törvény betöltésének a szabadulásért való hálaból kell fakadnia. A hálaból fakadó szeretet indít újra meg újra könyörületességre, irgalmasságra, szent életvezetésre. Árvát és özvegyet megsegíteni, a jövevényt és idegent befogadni, adósságot elengedni, a törvény paragrafusain túl a másik, vagyis a felebarát számára többletjogokat teremteni – nos, ez az isteni szeretetből fakadó törvény útja. Egy 20. századi bölcselkedő szerint a másik (ember) a pokol. Isten törvénye szerint a másik ember: szeretetem célja. „Szeretetet akarok, s nem áldozatot” – hirdetik a próféták mintegy Isten szavát összegezve (Hóseás 6,6). Jézus ezt így adja vissza: „Irgalmasságot akarok és nem áldozatot” (Máté 12,7), s máris oszlik minden hamis szentimentalizmus. A szeretet hosszútűrő, kegyes, a szeretet mindent elfedez, mindent eltűr, a szeretet nem örül a hamisságnak, de együtt örül az igazsággal.

*Isten ígéreteket ad szeretete végső beteljesítésére –
prófétai ígéhirdetés*

Isten szeretetéből valók azok az ígéreteket is, amelyek újra és újra felhangzottak az ószövetségi prófétáknál: szabadulást, vigasztalást, reményt hirdettek azoknak, akik a

bűn útjára tévedtek, történelmi katasztrófákat szenvedtek el, nyomorúságok közt éltek kiszolgáltatva. Pl. Ézsaiás próféta több száz évvel Krisztus születése előtt így jövendöl: „A nép, amely sötétségben jár, lát nagy világosságot, és akik lakoznak a halál árnyékának földében, fény ragyog fel fölöttük” (Ézs 9,2). Másutt ezt mondja: „Ímé a Szűz fogan méhében, és szül fiat. és nevezi azt Immánuelnek” (Ézs 7,11). Megint másutt pedig: „Származik egy vesszőszál Isai törzsökéből [...] akin az Ūr lelke megnyugszik” (Ézs 11,1-2). Ezekről a jövendölésekről összefoglaló értelemben ezt mondja a próféta: „A Seregek Ūrának buzgó szerelme művelendi ezt” (Ézs 9,7).

Ezeket és a még számos ehhez hasonló jövendölést a bibliai tudományok üdvpróféciaíknak nevezik. Olyan isteni ígéretetek ezek, melyek Isten nagyszerű történelmi tetteit, gondviselését, életrendet adó jóságát, hűségét felidézve arról szólnak, hogy Isten szabadítást, helyreállítást, megváltást hoz az ember számára. Ezek a kifejezések feltételezik, hogy az embernek gyógyulásra van szüksége. Istennel megszakadt kapcsolatát, összetört istenképét helyre kell állítani, a bűn rabságából ki kell szabadulnia. Pál apostol a Rómaiakhoz írt levelében (1-3. rész) foglalja össze az ember elesett állapotát: Isten dicsősége kiteszik a teremtett világból, gondviseléséből, áthatja az emberi lelkiismeretet és a történelmet. Az ember azonban nem fordul Istenhez, hanem megvonja Istentől imádatát, magára hullik vissza, megromlott természete megcsalja őt. Menhetetlen vagy, őh ember, bárki légy! – mondja az apostol (Rm 2,1). Az eredendő bűn ellenállhatatlan ereje elveszésbe sodorja az embert. Másképpen fogalmazva: az ember természetéből nem következik az *agapé*. Kálvin egyenesen így mondja: Isten megmentő szeretete, mely Krisztusban elérkezik hozzánk, szinte természetünk ellenére való. Az apostol ezért Krisztust új Ádámként írja le. Jézus személye, élete, halála, feltámadása új teremtést jelöl, mely azonban nem pusztá leváltása a réginek, hanem átforgató megváltása – csak így érthetjük helyesen, amit Aquinói Tamás mond: a kegyelem nem eltörli, hanem tökéletessé teszi a természetet.

VI. Jézus Krisztus teljesíti be az üdvösség ígését és a szeretet törvényét

Immánuel! – jövendöl a próféta. Olyan ez az ígélet, mint az éjszaka legmélyén felhangzó kiáltás: közeleg a naptámadat. Ez a próféták magvetése. S ugyanígy hangzik az angyal szava Józsefhez, Mária férjéhez is: Immánuel! – velünk az Isten! Isten új kezdetet nyit. Mária az a szűz, aki fogam méhében – ahogy a próféta jövendölte. S Mária engedelmessége, ahogy Iraencus egyházatya mondta, éppen a fordítottja, mint Éváié, az első asszonyé: Évái engedetlensége miatt elveszett az üdvösség, Mária engedelmessége által újra lehetővé lett. De többről kell szólnunk itt. A megmentő isteni kezdeményezés a világ peremén indul. Nem mintha az emberben nem lett volna vágyakozás megváltásra, új életre. Csakhogy különbség van aközött, hogy helyet készítünk Istennek: azaz erkölcsi, társadalmi, bölcséleti, politikai, sőt vallásos konstrukciókat építünk fel, s ezeken belül kijelöljük Isten helyét, megszabjuk, hol kell szeretetének hatnia; vagy pedig engedjük, hogy Isten belépjen életünkbe, vagyis nem helyet készítünk neki, hanem helyet engedünk neki, hogy szeretete szuverén módon érvényesüljön. A várandós Mária éneke, a *Magnificat* erről beszél. A megtartó Isten meglátta őt, az alázatost, elszélesztette a felfuval-

kodottakat, hatalmasokat döntött le trónjaikról, alázatosokat magasztalt fel, éhezőket töltött be javakkal (Lukács 2,46 sk). Pál apostol ezt visszhangozza, amikor azt mondja: amit az ember szíve meg nem gondolt, azt készítette Isten az őt szeretőknek.

Jézus élete, halála, feltámadása a törvény és az ígéretek beteljesedése. Jézus a Hegyi Beszédben azt a soha nem hallott kijelentést teszi, hogy ellenségeinket is szeretnünk kell. Jézus élete és halála tökéletes összhangban áll tanításával. Ugyanakkor Jézusban teljesedtek be Isten üdvígéretei is. Ézsaiás próféta jövendölései között egy szenvedő szolgárol olvasunk, aki elhordozza Isten bűn miatti haragját, engesztelő áldozatot hoz, és szenvedése folytán ledől a válaszfal Isten és ember között, hogy Isten szeretete szabadon áradhasson át az ember életébe. A keresztyén hit vallja, hogy Jézus egyidejűleg a próféták által megígért Messiás, Isten szabadító felhatalmazottja, az érettünk szenvedő isteni szeretet megtestesülése, s ugyanakkor Isten Fia, a Szentháromság második személye, aki Pál apostol szava szerint örök időktől rendeltetett az ember üdvözítésére. Immánuel – velünk az Isten. A megváltó üzenet így nemcsak Istennek a szenvedő emberrel való szolidaritását, hanem Isten teljes önfeltárukozását is hirdeti. Amint a prófétai üzenet, a bölcsesség belátásai, a vallásos élet rendje kiabrázolt előképe volt annak, hogy Krisztusban Isten Önmagát mondja ki, Önmagát közli és Önmagát áldozza az ember megmentésére. Jövel, jövel, Immánuel! – hangzik az adventi énekekben: a megoldásra, bűnök alól való felszabadulásra, új életre várakozó ember felismerte: várakozása felelet Isten ígéreteré. János apostol így mondja: az által lett nyilvánvaló Isten szeretete bennünk, hogy az Ő egyszülött fiát elküldte a világra, hogy éljünk általa” (1Jn 4,9). Canterbury Anselmus szép imádsága segíthet ezt az adventi váradalmat felismerni:

*Keresselek Téged vágyakozással,
Vágyakozom hozzád a kereséssel!
Találjalak meg a szeretéssel,
Szeressetek a találással!*

VII. Summázás

A figyelmes hallgató bizonytalannal megjegyyezte, hogy két magam által feltett kérdésre még nem adtam választ.

Dr. Szabó István

A karácsonyi evangélium háromféle „kameraállásból” *

A karácsony Krisztus születésének ünnepe, a keresztény világ legmeghittebb eseménye. A 2000 éves ünnep újszövetségi gyökereit vizsgálva azt látjuk, hogy a szeretet születéséről, a karácsony csodálatos titkáról az evangélisták különböző „kameraállásokból” adnak képet. Az előadás bemutatja, milyen közös és különböző jelentéseket ölt magára a karácsony Máté, Lukács és János evangéliumában.

Bevezetés

„Ő, jöjj, ó, jöjj, Immánuel...” – hangzik a 12. századi latin himnusz könyörgése.¹ Az Újszövetség első lapján,

Az első az volt: milyen szeretettel köszöntöttük a hallgatókat az előadás elején? Talán előadásunk végére érkezvén nyilvánvalóvá lett igyekezetünk. Isten páratlan szeretetével, mely Krisztusban megnyilatkozott, és amelyben a Szentlélek által részesedhetünk. Augustinus egyházatyja a Szentháromság titkáról értekezvén számos antropológiai jelenséget sorol fel, melyek mintegy analógiaként alkalmazhatók. Ilyenek az akarásban, az értelemben, az emlékezetben, az emberi kapcsolatrendszerekben, az erények világában felismerhető hármasságok. Ám ezek csak analógiák. „De amikor elérkezünk ahhoz a szeretethez, amely a Szentírás szerint maga Isten (1Jn 4,16), akkor felderengett a Háromság, ti. aki szeret, akire a szeretet irányul és maga a szeretet.”

A másik kérdés az volt, miképpen felel az ember Isten szeretetkezdeményezésére. Három egyszerű, de döntő vonatkozást említek:

Először is azt láttuk, Isten szeretete kezdeményező: ő az, aki eljön. Azt is láttuk, hogy az ember szabadítására jön el. Isten visszafogadja azt, aki elveszett és meghalt (ahogy a tékozló fiú példázatában halljuk). Elfogadja az elfogadhatatlant. Az első válaszuk tehát Isten megmentő kezdeményezésének elfogadása lehet – ez a hit nagy mozdulata.

Azután láttuk, hogy Isten szeretete teremt és újjáteremt. Jézus egy alkalommal egy bölcs ember kérdésére ezt felelte: „szükség újonnan születetnek”. Karácsony nagy öröme arra hív, hogy engedjünk Isten unszolásának, aki szeretete által új életbe akar vezetni bennünket. „Ha valaki Krisztusban van, új teremtés az!” (2Kor 5,17).

S végül láttuk, hogy Isten szeretete szent szeretet. Olyan életvezetésre, magatartásra készít, melyre egyetlen emberi törvény sem kötelezheti az embert. Immanuel Kant mutat rá az *apóriára*: hogyan lehet megparancsolni azt, ami nem kikényszeríthető? Ha valamit kényszerből teszünk, az nem nevezhető szeretetnek. De miért is kellene parancsolni a szeretetnek, amikor maga a szeretet parancsol. Azok értették meg jól Istennek ezt a feltétlen szeretetét, akik mintegy továbbélik azt a világban. Gyermekeim, mondja János apostol, ha ily nagy szeretetet adott nekünk az Atya, nekünk is szeretnünk kell egymást.

Máté evangéliumának első fejezetében pedig ezt olvassuk: „*Ime, a szűz fogam méhében, fiút szül, akit Immánuelnek neveznek, ami azt jelenti: Velünk az Isten*” (Máté 1. 23.).

Mielőtt a Máté szerinti evangélium karácsonyi történetének néhány jellegzetességében elmélyednénk, nem árt tisztázni, hogy az evangélium szó eredetileg nem bibliai iratot jelent, hanem magát az örömhírt Isten szabadító munkájáról, az üdvösségről Jézus Krisztusban. Az evangélium, a jó hír, tehát maga Jézus Krisztus, akinek már a nevében is világosan megszólal az örömhír. „Jézus Krisztus”: ez a két szó is több jelentést hordoz, mint annak a nevének, aki 2000 éve született. „Jézus” – a biblia héberben *Jósua* – ugyanis azt jelenti, hogy szabadító, a „Krisztus” pedig görög fordítása az ugyancsak héber „Messiás” szónak, ami azt jelenti: Felkent. A bibliai korban királyokat, főpapokat kentek fel olajjal ünnepélyes szertatás kereté-

* Elhangzott a *Mindentudás Egyetemén*, 2003. december 22-én (szerkesztett változat)

ben, de ilyen Felkentként várták a megváltót is. Jézus e várakozás beteljesedése miatt lehet „Krisztus”. Születésének körülményeiről Márk evangélista hallgat, sokat mond viszont könyve legelső mondata: „Jézus Krisztus evangéliumának kezdete”. Máté és Lukács sajátos kameraállásból tudósít, más és más részletekre közelít rá, míg a negyedik evangélista, János felülnézetből hatalmas összefüggéseket mutat meg nekünk.

I. Máté – evangélium a szeretet születéséről üdvörténeti és kozmikus kontextusban

„Eljöttünk, hogy imádjuk őt”
(Máté 2,2)

Máté, korábbi nevén Lévi, akit Jézus a hagyomány szerint a vámszedőasztal mögül hív el követésére, evangéliumával mindenekelőtt zsidó olvasókat akar megszólítani és meggyőzni arról, hogy Jézus valóban a Messiás. Ennek érdekében a már említett Immánuel-jövendöléssel együtt, ami Ézsaiás 7,14-ben gyökerezik, összesen kilenc őszövetségi helyet idéz bizonyítási szándékkal: 1,22-23; 2,15; 2,17-18; 2,23; 4,14-16; 8,17; 12,17-21; 13,35; 27,9-10. Hangsúlyozza, hogy Jézus Dávid Fia, akinek nemzetségtáblázatát Ábrahámig vezeti vissza (1,1-17).

Csillaglátó bölcsek

Máté specialitása, hogy az őszövetségi összefüggések hangsúlyozásán túl Jézus születését kozmikus kontextusba állítja. Az evangélisták közül egyedül ő tudósít az ún. „betlehem-i csillag” megjelenéséről, ami arra utal, hogy a „szerelem születése” nem csupán a választott nép belügye, hanem az egész világmindenséget érintő esemény. Ugyanakkor ennek is vannak őszövetségi előzményei, hiszen már Mózes könyvében arról olvasunk, hogy „Csillag jön fel Jákóbból...” (4Móz 24,17), a Jelenések könyvében pedig maga Jézus mutatkozik be így: „Én vagyok a fényes hajnalcsillag...” (Jel 22,6).

Az evangéliumban említett csillagászati jelenséggel már Johannes Kepler (1571-1630) is foglalkozik. Számításai szerint a Máté által feljegyzett égi tűnemény a Jupiter és a Szaturnusz konjunkciója, együttállása lehetett Kr. e. 7-ben. Mivel mindez a Halak csillagképében történt, ami a zsidóság csillagképe, a szakértő babiloni csillagászok, a mágusok úgy vélték, mindez egy új uralkodó születését hirdeti. Ennek akartak utánajárni, amikor – több mint ezer kilométeres utat megtéve – elértek a fővárosba, Jeruzsálembe.

Logikus módon a trónörököszt a királyi palotában. Nagy Heródes (Kr. e. 72-4) udvarában keresték, és ezzel nem kis pánikot okoztak a hatalmához görcsösen ragaszkodó uralkodónak. Nagy Heródes összehívatta a főpapat és írástudókat, akik végül Mikeás próféta könyvében találták meg a jövendölést a Messiás születési helyére vonatkozólag: „Te pedig, Betlehem, Júda földje, semmiképpen sem vagy a legjelentéktelebb Júda fejedelmi városai között, mert fejedelem származik belőled, aki leglettemi fogja népem, Izráelt” (Mt 2,6).

Máténál tehát itt is hangsúlyt kap, hogy Jézus születésével az őszövetségi próféciaik teljesednek be. De ezen túlmenően az is fontos üzenetet hordoz, hogy az egyetemes kinyilatkoztatásra figyelő emberi értelem csupán egy bizonyos határig tud eljutni Isten titkainak megismerésében. A természet jeleiből valamit megsejthetünk, de a végső útbaigazítást csak az igei kinyilatkoztatásból

kaphatjuk meg. A mágusokat végül nem a csillag fénye, hanem a mikeási prófécia Igéje vezeti el a betlehem-i jászolbölcsőhöz. S hogy ezek a csillagászok valóban megérdemlik a *bölcs* jelzőt, azt éppen azzal igazolták, hogy az igei vezetésnek engedve otthagyták a fővárost, Heródest, a királyi udvart a főpapokkal és írástudókkal együtt, és elindulnak a kis városka, Betlehem felé.

Micsoda keserű kritikája minden korok gögös írástudóinak az a szomorú tény, hogy akiknek ott a kezében a mikeási tekerces, akik ismerik a prófécia tartalmát, mégsem mozdulnak! A halott, meddő ismeret elretentő példája ez. Sajnos gyakran igaz, hogy a leghosszabb út a fejünktől a szívünkig vezető út. Hiába tudnak mindent pontosan a Messiás érkezésének lehetőségéről, a szívük kemény és hideg, a lábuk nem mozdul, hogy utánajárjanak Isten csodálatos dolgainak.

A bölcsek viszont bíznak a próféciaiban, és elindulnak Betlehem felé, ahová a csillag fénye is elkíséri őket, mígnem Máté szerint a csillag „megállt a felett a hely felett, ahol a gyermek volt. Amikor meglátták a csillagot, igen nagy volt az örömük. Bementek a házba, meglátták a gyermeket anyjával, Máriával, és leborulva imádták őt. Kinyitották kincsesládáikat, és ajándékot adtak neki: aranyat, tömjént és mirhát” (Máté 2,9-12).

A bibliai szövegben nem esik szó a bölcsek számáról és nevééről. Az ajándékok számából fejlődött ki a későbbi hagyomány, mely szerint hárman lettek volna. A 6. századtól már nevet is kaptak: Gáspár, Menyhért és Boldizsár. Az értékes ajándékokból alakult ki a 8. századra az a legenda, mely szerint valójában napkeleti, arabiai királyok hódoltak az új király jászolbölcsőjénél. A népszerűvé vált legenda létrejöttében talán az is szerepet játszott, hogy a „mágus” kifejezésben ott rejtőzött a varázsló, a pogány pap árnyéka is, ami nem igen fért bele az akkora már államvallássá nőtt kereszténység szótárába.

A bölcsek, vagy ha úgy tetszik a „háromkirályok”, hamar szimbolikus teológiai értelmet is nyertek. Eleinte három különböző életkort, majd egyre inkább a három akkor ismert világrészt: Afrikát, Ázsiát és Európát reprezentálták. Így lett pl. Boldizsárból a József Attila verséből is jól ismert „szerecseny király”. Andrea del Sarto firenzei festő (1486-1530) pedig még tovább fejlesztette ezt a teóriát, amikor az egyik királyt rézbőrű indiánnak festette meg az új földrész, Amerika felfedezésére utalva.

Természetesen a hozott ajándékok is hamarosan szimbolikus értelmet nyertek. Szent Ambrus milánói püspök (339-397) már 4. században azt tanítja, hogy az arany a királynak, a tömjén az Istennek, a mirha pedig a szenvedő, a halált is vállaló embernek szól. Az istentiszteleten a füstölőben parázsló tömjén füstje az ég felé szálló imádságot, míg a többek között holttestek balzsamozására használt mirha a romolhatatlanságot, az örök életet szimbolizálja.

A hatalom megszállottja – Nagy Heródes

Máténál a festők által annyira kedvelt, idilli jelenet drámai fordulatot vesz, a bölcsek ugyanis álmukban figyelmeltetést kapnak, hogy ne térjenek vissza Heródeshez. Így engedelmesen, más úton mennek haza. Az iga-
t okot az Ur anygala Józsefnek árulja el, aki álmában a következő parancsot kapja: „Kelj fel, vedd a gyermeket és anyját, menekülj Egyiptomba, és maradj ott, amíg nem szólok neked, mert Heródes halálra fogja keresteni a gyermeket...” (Máté 2,13).

El lehet mondani, hogy ezzel kezdődik Jézus szenvedéstörténete, passiója. Sorsa: fordított exodus. Már csemegeként hontalan üldözött. A hatalom szeretetének beteges imádatában szenvedő Heródes megpróbál leszámolni a megszületett, a testté lett szeretet hatalmával. Ennek a brutális kísérletnek lesznek áldozataivá a betlehemi kisgyermek. Az uralmát tébolyultan féltő zsarnok király ugyanis lemészároltat minden két évnél fiatalabb fiúgyermeket Betlehemben és környékén (Mt 2,16-18). Rájuk, katolikus szóhasználatnál az „aprószentekre” emlékezünk december 28-án.

Egy alázatos ács – József

A Máté szerinti karácsonyi történet sajátos háttérszereplője József, Jézus nevelőapja. A kereszténység egyetemes hitvallásainak egyik alapötlete, hogy Jézus valóságos Isten és valóságos ember, aki a 4. században keletkezett Apostoli Hitvallás szerint „fogantatott Szentlélektől, született Szűz Máriától”. A Niceai Hitvallás szavaival pedig „...valóságos Isten a valóságos Istentől, született és nem teremtett, az Atyával egylényegű, és általa lett minden. Érettünk emberekért és üdvösségünkért szállt a mennyből. Megtestesült a Szentlélektől és Szűz Máriától, és emberré lett...”

Ez a misztérium érthetően gondot okozott Józsefnek, akit Máté feljegyzése szerint így bátorított az angyal: „József, Dávid fia, ne félj magadhoz venni feleségedet, Máriát, mert ami benne fogant, az a Szentlélektől van. Fiút fog szülni, akit nevezd el Jézusnak, mert ő szabadítja meg népét bűneiből” (Mt 1,20-21). József engedelmeskedik a mennyei hangnak és alázatosan a háttérbe húzódik.

Ezt a magatartást jól szemlélteti például a 15. századi holland festő, Hugo van der Goes (1440-1482) karácsonyi képe, ahol József levetett sarokkal, imádkozó kézzel a sarokban állva imádja az újszülöttet.

Egy másik kortárs németalföldi művész, Gerard David (1460-1523) festményén József égő gyertyát tart kezében, utalva arra, hogy az ő feladata megóvni a kisgyermek életét. Ezt a küldetését tölti be akkor, amikor ismételen engedelmeskedik az égi parancsnak, és Egyiptomba menekíti Máriát és a Kisjézust, ahonnan csak Heródes halála után térnek vissza Názáretbe (Mt 2,19-23).

Az evangéliumokban „néma” József belső vívódását próbálja szavakba öltetni Reményik Sándor erdélyi evangélikus költő (1890-1941) *József, az ács, Istennel beszél* című verse.²

II. Lukács – evangélium a szeretet születéséről történelmi kontextusban

„Született néktek ma a Megtartó...”
(Lukács 2,11)

Lukács, Pál apostol munkatársa és útítársa – akit Pál a Kolossé levélben „szeretett orvosként” említ (Kol 4,14) – már evangéliumának ajánlásában jelzi, hogy mindennek pontosan utánajárt. A tudományosan képzett, művelt szerző Jézus születésével kapcsolatban is precízen utána jár mindennek. A karácsonyi evangélium pontos datálásával indul: „Történt pedig azokban a napokban, hogy Augustus császár rendeletet adott ki: írják össze az egész földet. Ez az első összeírás akkor történt, amikor Szíriában Cirénius volt a helytartó...” (Lk 2,1-2).

Jézus születése – az idő közepe

Lukácsnál a történelmi beágyazottság hangsúlyozása komoly teológiai üzenetet is hordoz. A harmadik evan-

gélium mellett neki köszönhetjük az Újszövetség ötödik történelmi könyvét, az Apostolok Cselekedeteit is, mely egyben az első egyház- és missziótörténelmi dokumentum. Míg Máté Jézusban a próféciák és az idők beteljesedését látja, addig Lukács új történelemszemléletet hirdet meg. Eszerint a történelem első szakasza a választott nép, Izráel korszaka, amely Keresztelő Jánossal zárul. Ezután lép a történelem színpadára Jézus Krisztus, akinek földi küldetése születésétől mennybemenetelig tart. Ezt követően, pünkösddel indul a történelem harmadik periódusa, az egyháznak, az evangélium terjedésének, a miszsióknak a története, amely napjainkban is folytatódik, és egészen Jézus végső visszajöveteléig tart. E szerint a lukácsi szemlélet szerint tehát Jézus eljövele az idő, a történelem centruma. Erre utal a német teológus, Hans Conzelmann (1915-) könyve, amelyet Lukács teológiájáról írt – *Die Mitte der Zeit* (Az idő közepe) címmel.

Ezzel a teológiai tézissel többé-kevésbé összecseng az a tény, hogy az időszámítást, a történelmet, világszerte két nagy szakaszra osztjuk: a Krisztus előtti és a Krisztus utáni korszakra. Amikor arról beszélünk, hogy „anno Domini 2003”, azaz: az Úr 2003. esztendejének karácsonyára készülünk, Krisztus-hitünkől függetlenül, valamilyen képpen tőle kiindulva számoljuk az éveket.

Ez még akkor is igaz, ha ennek a fajta keresztény időszámításnak a meghatározásakor köztudottan számítási hiba történt. Egy tiszteletreméltó római szerzetes, Dionysius Exiguus ugyanis megpróbálta kiszámolni Jézus születésének dátumát a 6. században, hogy ehhez igazítsa az időszámítást, ami akkoriban Diocletianus császár (245-313) trónra lépésétől datálódott. Sajnos ez a számítás pontatlanul történt. Mivel Heródes halála bizonyíthatóan Kr. e. 4-ben következett be, viszont a már tárgyalt Máté szerint is Jézus Heródes uralma idején született, így minden valószínűség szerint – kissé bizarr módon – Krisztus „Krisztus előtt” 5 és 7 között született. Mindezt neves csillagászok, közöttük Kepler számításai is alátámasztják, akik a bolygók már említett látványos együttállását, konjunkcióját Kr. e. 7-re datálják. Ezzel összhangba hozható a Lukács által feljegyzett népszámlálás is, amely szintén „Krisztus előtt” 7 körülre tehető. Ennek az összeírási parancsnak a következtében indult útnak Mária és József Názáretből Betlehembe, és ilyen módon, a prófétai jóvendöléseknek megfelelően, a Messiás Dávid városában, a júdeai Betlehemben született meg.

Az Úr szolgálóleánya – Mária

A születés előzményeivel Lukács annyiban foglalkozik, hogy feljegyzi Gábiel angyal szavait, aki Názáretben közli Máriával, hogy milyen kiváltságban lesz része: „Üdvözlégy, kegyelembe fogadott, az Úr veled van... Ne félj, Mária, mert kegyelmet találtál az Istennél! Íme, fogansz méhedben, és fiút szülsz, akit Jézusnak nevezd el...” (Lk 1,28-31). Az orvos-evangélista rögzíti Mária teljesen jogos kérdését is: „Hogyan lehetséges ez, mikor én nem ismerek férfit?” (Lk 1,34). Az angyal válasza egybecseng a Máténál is megtalálható misztikus magyarázattal: „A Szentlélek száll reád, és a Magasságos ereje árnyékoz be téged, ezért a születendőt is Szentnek nevezik majd, az Isten Fidének” (Lk 1,35). Erre hangzik el Mária ünnepélyes válasza, ha úgy tetszik, hitvallása: „Íme, az Úr szolgálóleánya: történjék velem a te beszéded szerint!” (Lk 1,38).

Ezzel a vallomással maga Mária határozza meg ön-maga üdvtörténeti küldetését. Ő az Úr kegyelmet talált, engedelmes szolgálóleánya, akit mi, protestánsok is tisztelünk.

Luther Márton (1483-1546) például így ír róla: „*Mária minden dicsősége egy szóban van összefoglalva, hogy tudniillik Isten anyjának nevezik. Senki se mondhat róla ennél nagyobbat, ha annyi nyelve volna is, mint a falevél és a fűszál, mint csillag az égen, homok a tengerparton. Csak szívvel lehet meggondolni, mi az, Isten anyjának lenni.*”

Hans Küng, ismert és vitatott katolikus teológus (1928-) így ír Máriáról: „*Mária nem kegyelmet osztó mennyei lényként jelenik meg az Újtestamentumban, hanem mint kegyelmet nyerő emberi lény. Nemcsak Jézus valóságos ember voltáról tesz tanúságot, hanem Jézus Istenben való eredetéről is. Innen származik Mária jelentősége a keresztény kegyesség számára: Jézus anyjaként ő példája és előképe a keresztény hitnek és prófétai tanúja Isten nagy cselekedeteinek.*”

Ez a biblikus mariológia, Mária önértelmezése szólal meg Mária hálaénekében, a híres *Magnificat*-ban, amit ugyancsak Lukács evangéliumában találhatunk meg: Lk 1,46-55. Az ötödik evangélistaként is emlegetett, evangélikus Johann Sebastian Bach (1685-1750) fenséges oratórikus zeneműben dolgozza föl a *Magnificat* teljes latin szövegét (BWV 243).

A pár éve elhunyt evangélikus diakonissza, költő, Túrmezei Erzsébet (1912-2000) *Mária* című költeményében őszintén vall arról, hogy mit jelent nekünk, protestánsoknak Jézus édesanyja.³

Evangélium a kitaszítottaknak – a pásztorok

Magáról a szülés eseményéről Lukács tömören csak ennyit ír: „*Amíg ott voltak, eljött szülésének ideje, és megszülte elsőszülött fiát. Bepólyálta, és a jászolba fektette, mivel a szálláson nem volt számukra hely*” (Lk 2,7).

A Máténál is jelzett „passió”-motívum Lukácsnál is megfigyelhető, aki hangsúlyozza, hogy már a születendő gyermek számára se akad hely. Később maga Jézus is megfogalmazza ezt a furcsa „hajléktalan” állapotot: „*A rókáknak barlangjuk van, és az égi madaraknak fészükük, de az Emberfiának nincs hová fejét lehajtanía*” (Lk 9,58).

A számtalan karácsonyi festményen ábrázolt vonzó, romantikus kép, ami a betlehemi istállót szinte oszlopos csarnokká tágítja, csupán a művészi fantázia szüleménye. A valósághoz sokkal közelebb állnak az olasz költő, író Giovanni Papini (1881-1956) sorai, aki így ír a betlehemi csoda színhelyéről: „*Egy istálló, egy valóságos istálló, az állatok háza, az állatok börtöne... Az istálló nem egyéb, mint négy durva fal, piszkos padló, gerendavázás cseréptető. Az igazi istálló sötét, piszkos, büdös; nem tiszta benne más, csak a jászol, ahová a gazda odakészíti a szénát és az abrakot.*”⁴

Ebben az összefüggésben tökéletesen beleillik a szociálisan érzékeny Lukács teológiájába, hogy a mennyei hírnök először éppen az akkori társadalmi élet peremére szorult, lenézett pásztoroknak adja tudtul a karácsonyi evangéliumot: „*Ne féljetek, mert íme, hirdetek nektek nagy örömet, amely az egész nép öröme lesz: Üdvözítő született ma nektek, az Úr Krisztus, a Dávid városában*” (Lk 2,10-11).

Ezen a ponton kitágul a kör. Lukács az egész embervilágnak szánja evangéliumát, s ennek megfelelően megnyílik az ég, angyalseregek lépnek színre, és megszólal a

fenséges glória: „*Dicsőség a magasságban Istennek, és a földön béke, és az emberekhez jóakarát*” (Lk 2,14). Szimbolikusan összeér a menny és a föld, a karácsonyi evangélium fénye elindul, hogy beragyogja az egész embervilágot.

Az örömhír követői – az angyalok

Máténál és Lukácsnál is a karácsonyi történet fontos szereplői az angyalok. A magyar szó a görög „*angelosz*” kifejezésből ered. Jelentése: küldött, követ, hírvívő, ami egyértelműen a szolgálatukra, nem pedig lényük titkára utal.

A Bibliát lapozgatva az angyalok háromféle tevékenységével találkozhatunk. Az első terület a mennyek országa, ahol Urukát dicsőítik és szolgálják. Gondoljunk például Ézsaiás könyvének fenséges „*sanctus*”-ára, ahol hatszárnyú szeráfok magasztalják a trónon ülő Urat: „*Szent, szent, szent a Seregek Ura, dicsősége betölti az egész földet!*” (Ézs 6,1-3).

Az angyalok másik szolgálati területe az emberek hétköznapi világa, ahol Isten gondviselő, védő és őrző szeretetének láthatatlan eszközei. Luther Márton ma is sokak által használt reggeli, illetve esti imádságát ezzel a mondattal zárja: „*Szent angyalod legyen velem, hogy a gonosz ellenség erőt ne vehessen rajtam*”. Ez egyben arra is utal, hogy az angyalok létével együtt valljuk, de nem hisszük (a hitre és bizalomra ugyanis egyedül Isten méltó!), hanem szomorúan tapasztaljuk az Isten ellen lázadó és lázító emberfölköti gonosz démoni hatalmát és romboló munkáját egyéni életünkben éppúgy, mint az egész teremtett világ életében.

Az angyalok harmadik, igen fontos feladata, hogy Isten kinyilatkoztatásának, sorsdöntő üdvtörténeti cselekedeteinek kísérői és tanúi. Ezért játszanak fontos szerepet már a Jézus születését megelőző eseményekben, Mária és József életében. Ezért vannak ott a betlehemi mezőn, de majd a nyitott húsvéti sírnál is (Lk 24,4-7), valamint Jézus életének olyan döntő állomásainál, mint a megkísértés története (Mt 4,11), vagy a gecsemáné-kerti tusa-kodás (Lk 22,43), egészen a mennybemenetelig bezárólag (ApCsel 1,10-11).

Az angyalok eredetére tömören utal a Niceai Hitvallás is az első hitágazatban: „*Hiszek az egy Istenben, a mindenható Atyában, a menny és föld, minden látható és láthatatlan Teremtőjében...*”. Az angyalokkal foglalkozó tudományág, az angelológia a teológia egyik határterülete. Karl Barth (1886-1968) vaskos dogmatikájában közel 200 oldalt szentelt ennek a területnek (Barth KD III/3. 426-623).

Ebben a sokak fantáziáját megmozgató kérdéskörben érdemes megemlíteni Nagy Gyula (1918-) dogmatikájának figyelmeztetését: „*...a mai teológia határozottan elutasít minden olyan régebbi és újabb spekulatív, pusztán értelmi próbálkozást, amely Isten Igéjén túl behatolni próbál az előlünk elzárt, láthatatlan szellemi világ jó és gonosz hatalmainak legmélyebb titkaiba (teozófia, antropozófia). Ugyanilyen idegen a keresztény hittől, az egyház tanításától és gyakorlatától minden olyan vakmerő emberi próbálkozás, amely közvetlenül próbál kapcsolatba kerülni az előlünk elzárt, láthatatlan szellemi világ jó és gonosz hatalmaival (okkultizmus, spiritizmus)*” (Nagy Gyula: Az egyház mai tanítása, 361-362).

Ezekkel a kísértésekkel szemben figyeljünk inkább a mártírhalált halt német teológus, Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) mély hitvallására, amelynek az új esztendő

közelsége is különös aktualitást ad: „Áldó hatalmak ol-
talmában rejtve csak várjuk békén mindazt, ami jó. Mert
Isten öríz híven reggel, este, Ő hű lesz, bármit hozzon a
jövő.”

III. János – evangélium a szeretet születéséről egzisztenciális kontextusban

„Az Ige testté lett...”
János 1,14

János a „szeretett”, a leghűségesebb tanítvány, a leg-
közelebbi szemtanú, hiszen ő az egyetlen, aki a golgotai
keresztben is elkíséri Mesterét. De mégsem vész el a rész-
letekben. Az ő karácsonya mentes a kedves és hangula-
tos szentesti szereplőktől. Nála nincsenek angyalok,
pásztorok és királyok, de még szent „szüle pár” se. János
evangéliumának prologusában nem csöndes és romanti-
kus az éj, hanem élesen hasít bele az éjszakába a tiszta,
csak a lényegre koncentráló Ige szava, az inkarnáció cso-
dáját fenséges tömörséggel summázó „karácsonykon-
centrátum”: „Az Ige testté lett, közöttünk lakott, és láttuk
az ő dicsőségét, mint az Atya egyszülöttjének dicsőségét,
telve kegyelemmel és igazsággal” (Jn 1,14).

János evangélista, szimbólumához, a sashoz méltóan,
felülről látja az eseményeket, nagy összefüggéseket tár
fölel és ugyanakkor szinte filozofikus mélységekbe vezet
el. Korunkban neves tudósok sora vallja, hogy az anyag
végső soron energia, amely visszavezethető a gondolá-
tig. Ha úgy tetszik, János erről a titokzatos összefüggés-
ről, szédítő csodáról tesz bizonyosságot, amikor arról ír,
hogy az isteni gondolat, a teremtő Ige, a Logosz testté
lesz Jézus Krisztusban.

De János ugyanakkor tud a karácsonyi passióról is,
anélkül, hogy jászolról és mögötte felsejlő keresztről be-
szélné, egyértelmű az utalás: Jézus „...saját világába
jött, és az övéi nem fogadták be őt” (Jn 1,11). Ez az in-
karnáció fájdalma, ahogy Túróczy Zoltán evangélikus
püspök (1893-1971) fogalmaz: „ez a karácsony isteni
fájdalma. Az örökkévaló belépett az időbe, s ezzel belé-
pett a halál jegyesei közé...”

Jánosnál a kozmikus, üdvtörténeti, kronológiai és
földrajzi beágyazottságnál, de a filozófiai mélységnél is
fontosabb azonban az egzisztenciális kontextus, a szemé-
lyes érintettség. Evangéliumát ugyanis így folytatja:
„Akik pedig befogadták, azokat felhatalmazta arra, hogy
Isten gyermekeivé legyenek; mindazokat, akik hisznek az
ő nevében” (Jn 1,12). A karácsony igazán meglepő aján-
dék, esélye, de ha úgy tetszik, kockázata is, hogy a test-
té lett Ige, az inkarnálódó szeretet bennünk is megszület-
het, és ezáltal Isten gyermekeivé lehetünk. Erről az egész
életünket átrendező egzisztenciális fordulatról Angelus
Silesius német költő (1624-1677) így ír: „Nézd a Szűz
Gyermekeit! A szűk jászolt tekintsed: / benne a föld s az
ég és száz világ pihent meg. / Bizony a szíved is kicsi já-
szol ha lenne, / újra eljönne az Úr, s Gyermekként meg-
születte. / Ha Krisztus százszor is születne Betlehemben,
/ elvesznél, hogyha nem jönne el a szívedben.”

János páratlanul speciális evangéliumát, azt a „kará-
csonykoncentrátumot”, amire a felhívított konzumára-
datban fuldoklóknak talán a leginkább szüksége van, a
már idézett Reményik Sándor hátborzongató látomásban
szólaltatja meg:

Összehajognak Máté, Márk, Lukács,
És összedugják tündöklő fejük

Bölcső körül, mint a háromkirályok,
Rájok a Gyermek glóriája süt

...
De János messze áll és egyedül,
Nem tud gyermekről és nem tud anyáról,
Nem születésről, nem fogantatásról,
Csillag, csecsemő, angyalok kara,
Jászol, jászol-szag, – József, Mária,
Rongy és pólya, királyok, pásztorok,
Induló végtelen karácsonyok:
Nem érdeklék – vagy mint rostán a szem
Kihull az ő külön történetéből,
Kihull mindez, és mindez idegen,
Apró, földízű, emberi dolog,
Nagyobb, nagyobb, ó nagyobb a Titok!

János, evangélista, negyedik
Külön áll, világvégen valahol,
Vagy világ-kezdetén, vad szikla-völgyben
S a fénytelen örvény fölé hajol.
És megfeszül a lénye, mint az új,
Feszül némán a mélységek fölé,
Míg lényéből a szikla-szó kipattan
S körülrobajlik a zord katlanokban
Visszhangosan, eget-földet-verőn,
Hogy megrendül a Mindenség szíve:

'Kezdetben vala az ige.
S az Ige testté lőn.'

(János evangéliuma, részletek)

V. Summázás – karácsonyi üdvözlőlapp helyett

Anélkül, hogy bárkit is szeretnék megfosztani a kará-
csony „apró, földízű” örömeitől, hadd kívánjak először is
minden kedves Nézőnek, Hallgatónak és Olvasónak egy-
szerű karácsonyt. Az egyszerű nem egyetlen a szegényes,
sívár ünnepléssel. Ellenkezőleg: egyszerű és egyben zse-
niálisan nagyszerű az, ami a Lényegre, az Egyre, az ün-
nep igazi Centrumára koncentrál. A karácsony nem em-
beri találmány, a karácsony Isten meglepetése, aki maga
a nekünk és értünk odaajándékozott Gyermek, a testté
lett Ige, a testté lett szeretet, Jézus Krisztus.

Totális identitás- és szerepavar, ha mi akarjuk ezt az
ünnepet jól megszervezni és elrendezni. Mindenekelőtt
tanuljunk meg gyermeki bizalommal újra elfogadni. Elin-
dulni a pásztorok és bölcsek őszinte kíváncsiságával és
nyitott bizalmával, ahogy Lukács evangéliumában olvas-
suk: „Menjünk el egészen Betlehemig, és nézzük meg: ho-
gyan is történt az, amiről üzent nekünk az Úr” (Lk 2,15).

Próbáljunk meg a napkeleti bölcsek alázatával lebo-
rulni, és ha még merünk, vagy ha már újra tudunk, hát
kezdjünk el énekelni és imádkozni, kommunikálni a test-
té lett, megszületett Szeretettel. Hermann Dietzfelbinger
20. századi német teológus Jézus Krisztus és a napnyu-
gati bölcsek című könyvében fölveti az izgalmas kérdést:
vajon mikor lesznek képesek leborulni a napnyugati böl-
csek is a betlehemi jászolbölcshöz? Olyan kérdés ez,
amit a Mindentudás Egyetem előadójának és hallgatójának
is érdemes komolyan végiggondolni és őszintén megvá-
laszolni.

Ebben segíthet Benczúr Gyula (1844-1920) oltárképe,
amelyet a farsori evangélikus templomban láthatunk. Az
egyik térdeplő bölcs alakjában a művész saját önarckép-
ét festette meg, így utalva arra, hogy ő személyesen is
térdet hajt Jézus előtt.

S a választól függően átélhetjük a csodát, Jókai Anna író nő kifejezésével élve: „pásztorlelkű bölcsekké” válhatunk, akiknek szívében otthonra találhat a karácsonykor testté lett isteni Szeretet.

Mit várjunk, mit kérjünk 2003 karácsonyától? Talán többet mi sem kérhetünk, mint azt az egyet, amiért Gerhardt Pál evangélikus énekköltő (1607-1676) könyörög: *Csak egyet, egyet kérhetek, egy égi jóra várok: / Hogy a szívemben végy helyet, ó, Jézus, bárhol járok. / Tedd jászladdá a szívemet! Jer, térd be, / és betér veled az öröm égi fénye!*

Egyszerű, pásztor-bölcs lelkületű, Jézusban gazdag karácsonyt kívánok!

Dr. Gáncs Péter

Jegyzetek:

¹ „Ó jöjj, ó jöjj, Immánuel. / Hadd szabaduljon Izrael! / Ím, fogságból kél sóhaja. / Mert távol Isten szent Fia. / Meglásd, meglásd, ó, Izrael. / Megszületik Immánuel. // Ó, jöjj el, Jessze vesszeje. / Ne ártsón sátián ereje! / Mentsd meg pokoltól népedet. / Hogy dicsérhessen tégedet! / Meglásd, meglásd, ó, Izrael. / Megszületik Immánuel.” (Evangélikus Énekeskönyv, 133. ének)

² Magasságos. / Te tudod, nehéz ez az apaság. / Amit az én szegény vállamra tettél. / Apja volnék, – és mégsem az vagyok. / Ez a gyermek... ha szemébe tekintek, / Benne ragyognak nap, hold, csillagok. / Anyja szemei s a Te szemeid / Istenem, a Te szemeid azok. / Gyönyörűség és szörnyű szemek, / Oly ismerősek, s oly idegenek... / Ez az ács-mű-

hely... ezek a forgácsok... / Mit tehettem érte?... mit tehetek? / Én tanítottam fogni a szerszámot. / Mégis rá fogják majd a kalapácsot. / Úgy félek: mi lesz? / Most is ki tudja, merre kóborog, / Tekintetéről tüzet fog a műhely. / Tüzet a világ, s egyszer ellobog. / Ó, jó volt vele, Jeruzsálemig, / S azután is óvni a lépteit. / Fel a templomig, Veruzsálemig, / Míg egyszer elmaradt... / Ó, jó volt, míg parányi rózsauja / Borzolta szürkülő szakállamat, / Ezüst nyomot hagyott már akkor is. / Komoly nyomot parányi rózsauja. / S most olyan más az útja... / Vezetném és Ő vezet engemet. / Csak azt tudom, a Te utadon jár. / Magasságos. / De ki tudja a Te ösvényedet? / Te vagy az arya, – én senki vagyok. / Az Evangéliumban hallgatok, / S hallgat rólam az Evangélium.

³ Szívemtől oly messze voltál, / názáreti lilioszáll, / míg Fiad elé hajoltál. // Őt ölelem át hitenemmel. / Őt dicsérem énekemmel. / Őt szeretem szeretemmel. // S kerültelek koronásan. / cífrahímű, szép palástban. / hogy Őt kisebbnek ne lássam. // Eliakaria fényesség / a tövist, a szegénységet. / s eltakart előlem – Téged. // De az ige fénye mellett / most már látlak, énekellek. / énekemmel átölellek. // Úgy, amint Értre vagy áldott, / s amint Te is Őt imádod, / szíveden sarjadt virágod. // Fiad alázatos, tiszta / tükre, ki fényét beissza. / hogy Reá vetítse vissza. // Nem vagy többé messze-távol. / Szöve fényből, napsugárból / példád előttem világol. // Kísérlek, mert Őt kíséred. / Dicsérlek, mert Őt dicséred. // Őbenne dicsérlek Téged.

⁴ v.ö. Evangélikus Énekeskönyv, 169. ének: „Jászolban a szalmán sehol sincsen ágy. Itt fekszik kis Jézus. lássa a világ! / Boldogan figyelnek égi fényjelek Szénaszalma ágat, alvó kisdedet. / Jászolban a szalmán sehol sincsen ágy. Itt fekszik kis Jézus. lássa a világ! // Rongyos istállóban pislákol a mécs. A gyermek fölébred, nem sír: egyre néz. / Tekints le az égből, mert szerettek én, Tartsd fölém kezecekd védőn, könnyedén! / Rongyos istállóban pislákol a mécs. A gyermek fölébred, nem sír: egyre néz.”

A reformáció öröksége: Ige és Világ

(Warfield Lectures IV. Princeton 1992.)

„Mert mint leszáll az eső és a hó az égből, és oda vissza nem tér, hanem megöntözi a földet, és termővé, gyümölcsözővé teszi azt, és magot ad a magvetőnek és kenyeret az éhezőknek; így lesz az én beszédem, amely számból kimegy, nem tér hozzám üresen, hanem megcselekszi, amit akarok, és szerencsés lesz ott, ahová küldöttem”.

Ézsaiás 55,10–11

Az előzőekben végigkísértük Isten kijelentését az Ige-események csodájában, annak munkáját a Bibliában és az Egyházban. Kifejtettük azt a meggyőződést, hogy az Egyház *creatura Verbi*, melynek feladata az őt létrehozó Ige – Aki végső fokon maga Krisztus – hirdetése és szolgálata. Ez a feladat nem csupán a prédikátoré, hanem Isten egész népéé. Az Ige aktivitásának a világ a színtere (θεατρον, 1Kor 4,9)¹.

I. A világ Isten dicsőségének színtere

I.1. A beszéd a kommunikáció egyik eszköze. Következésképpen rendes körülmények között nem vákuumban, üres térben, hanem adott helyzetekben szól. Nagy általánosságban mondhatjuk: ez a helyzet a Világ, a κοσμος, melynek fő jellemzője, hogy benne él az ember. Ez a jelenlét nem véletlen, hanem a teremtés rendjéhez tartozik. A bibliai látás szerint az embernek igen fontos szerepe van a világban, mely nélküle nem is lenne világ².

I.2. Az ember az, akit Isten megszólít. Az a tény önmagában, hogy Isten az emberrel való kapcsolatában a beszédet, a nyelvet választotta alkalmas eszközül, Istennek az emberhez való alkalmazkodási készségéről (*accommodatio*) beszél. Isten kegyelmesen alászáll, emberi szavakat használ, hogy emberekkel kapcsolatot építsen. A feljegyzés: „...monda nekik Isten...” (1Móz 1,28) a do-

log szívébe visz bennünket. Itt van valaki, aki a teremtés része a teremtett világban, akit Isten megszólít; akit ő készített fel arra, hogy elfogadja a szavakat és azokra válaszoljon. Heideggernek a nyelvről alkotott felfogása szerint a nyelv nem csupán kifejez gondolatokat, hanem azok fejlődéséhez is hozzájárul.³ Isten Igéjére vonatkozóan ez fokozott mértékben igaz. Isten szava, az Ige új világot hoz létre a megszólítottakban, mely által egzisztenciájuknak alapja is és központja is lesz a Teremtővel való viszony. Mindazonáltal Isten nem emeli ki a megszólítottat a világból, aminek az ő élete is szerves része. Így viszont a megszólított mintegy „transzcendálja” magát, önmagát önmaga fölé emeli, szívét felemeli az Úrhoz: *Sursum corda!*⁴ Ez által nyer világosságot a maga világban való helyzetére, amelyhez továbbra is hozzátartozik. Így nyer lehetőséget az ember arra, hogy a maga élményeit és a hitben előtte járókét az örökkévalóság világosságában (*sub specie aeternitatis*) szemlélje.

I.3. Mikor nyelvről beszélünk, akkor kultúráról is szó van. A kultúra *Daniel Jenkins* megfogalmazása szerint: „emberek közös vállalkozása egy bizonyos határozott életstílus megvalósítására, ami közös értékeken alapul.”⁵ „A kultúra a mesterséges és másodlagos (*secondary*) környezet, melyet az ember ráhelyez a természetre.”⁶ Olyan fogalom, ami különbséget tesz maga a természet és az ember ehhez való viszonyulása, alakítása, művelése kö-

zött. Ezért szoros viszonyul a történelemhez, mely a kultúrák fejlődését, azok egymással való kölcsönhatásiban is vizsgálja. „A történelem az ember döntéseinek és tetteinek összefüggéseit, az ember kulturális missziójának kérdéseit kutatja.”⁷ Nyilvánvaló, hogy a nyelv szerves és pótolhatatlan része a kultúrának, ami nélkül nehezen, vagy csak nagyon összezsugorodva létezhetne.

I.4. Isten Igéjének hirdetése mindig egy bizonyos kultúra kontextusában történik. Az a tény, hogy Isten embereket megszólít, magával hozza Istennek a kultúrába való bekapcsolódását is. Ismeretes, hogy *Karl Barth* a „kulturprotestantizmus” elleni lázadásában – különösen szolgálata korai szakaszában – világga kiáltotta, hogy az evangélium nem a kultúra produktuma, sőt hirdetése magával hozza annak krízisét. *H. Richard Niebuhr* kiegyensúlyozott álláspontot képvisel. Ő beszél a „függőségben való szabadságról”, ami szükségessé teszi a döntéshozatalt abban a tudatban, hogy a kultúra „a kegyelem világán belül” létezik.⁸ Az Inkarnáció ebben az összefüggésben azt jelenti, hogy a hirdetett Ige része a kultúrának, és ugyanakkor megítéli azt. A mennybemenetel nem jelenti Isten kultúrához való szoros viszonyának végét, mert a Szentlélek által alapított Egyházban, Krisztus Testében, ennek új, történeti földi megnyilvánulási formája⁹ valósul meg a kultúrákban, ami „Isten és ember közös történelme.”¹⁰

I.5. Mindebből következik, hogy a világba érkező isteni Ige szükségszerűen egy bizonyos kultúrába érkezik, amelyekben – és nem, ami felett – hirdetik, aminek része lesz, amit megítél és használ. Ennek dinamikus folyamatát végigkísérhetjük a Bibliában és az Egyház történetében egyaránt. Izráel története – ebben az értelemben – annak a története, hogyan szólalt meg köztük Isten szava; hogyan lett része a kultúrának, hogyan ítélte, formálta és használta azt; hogyan érintette mindez a környező népek kultúráját (Ézs 13–23.). Világos ebből, hogy minden kultúrának vannak sajátos és egyetemes elemei, melyek mind Isten Igéje ítélete és kegyelme alatt vannak. Mikor az idők teljessége elérkezett (Gal 4,4), és az Ige testté lett (Jn 1,14), az Ige aktivitásának területe kiterjedt az egész földre és annak sokféle kultúrájára.¹¹ Az alábbiakban Isten Igéjének ezt a dinamikus tevékenységét annak – a világot egy országra leszűkítve – magyarországi történetével illusztráljuk.

II. A Reformáció Magyarországon: Ige-esemény

II.1.1. A Reformáció a magyar egyházban valóban Ige-esemény volt, melynek során szinte az egész magyar egyházat megítélte és átformálta Isten Igéje. Ez az egyház, mely napjainkban is az európai kontinensen a református egyházcsalád legnépesebb tagja, nagyon sok megpróbáltatáson, szenvedésen és küzdelmen keresztül tartotta meg örökségét. Története – ami minden más egyház történetére is érvényes – tanulságos a többi egyház számára is. Sajnos a református egyháztörténetek jó része alig vette figyelembe a magyar reformáció történetét. Az európai reformációval foglalkozó könyvek közül a legtöbb nem is említi Magyarországot, vagy pedig a német reformáció történetének alfejezetében említi röviden. Egyetlen jelentős kivétel *Jean Henri Merle D'Aubigné*, a genfi egyetem tanára, akinek 1853-ban kiadott kitűnő monográfiája angolul is megjelent. Ő írja: „...annyi elnyomást, mint a magyarországi, egyetlen protestáns egyház sem szenvedett századokon át. Az elnyomás a reformáció idején kezdődött, és bizonyos mérték-

ben ma is (1853!) tart... Az evangélium nagy családjának ezt az ágát teljesen elfelejtették. Ezt a rossz magatartást – bármely soká is tartott – meg kell szüntetni.”¹²

Valóban, a magyarországi református reformáció kikerült a figyelem középpontjából. Pedig volt elég elérhető információ. Több magyar reformátornak voltak közvetlen kapcsolatai pl. *Kálvinnal* és *Bullingerrel*.¹³ *Szegedi Kiss István* – a magyar reformáció egyik jelentős alakja – könyvei közül többet kiadtak és használtak Svájcban és Nagy-Britanniában.¹⁴ A magyar gályarabokat nagy szeretettel és lelkesedéssel fogadták Rotterdamban és Zürichben egyaránt. Később nem maradt érdeklődés a magyar egyház ügyei iránt.¹⁵

II.1.2. Ezen elfelejtés okait keresve az alábbi megfontolások vehetők figyelembe: A Reformáció idején már megindultak a nagy tengeri utazások. A tengerparti népek a kontinens belseje helyett, az óceánok és a mögöttük lévő területek felé fordultak. Az ősi kereskedelmi utak, melyek Nyugat és Kelet között a Duna völgyén át vezettek. Kelet felé elveszítették gazdasági és politikai jelentőségüket. A másik lehetséges ok: Magyarország a nagykonstantinájeri keresztyén Európa, a *Corpus Christianum* határmezsgyéjén feküdt, ami mögött a barbárok, sőt a „Sátán” lakott. Az 1054-es Nagy Skizma előtt a keleti egyházak is beletartoztak a *Corpus Christianum*-ba. A szakadással, majd az Ottomán Birodalom térnyerésével ezek az egyházak is az ún. Pre-Chalcedoni egyházak – *Mar Thoma*, *Babylon*, *Ethiopia*, *Egyiptom* monofizita vagy nesztorianus egyházai – sorsára jutottak. Elfeledkeztek róluk.

A 16. században az Iszlám bevonult Európa szívébe a Kárpátok övezte Duna völgyébe. A Duna lett a választóvonal a keresztyén Európa és az Iszlám között. Az Ottomán Birodalom magyarországi hódításával az itt lakókat is keleti keresztényekhez hasonló sors érte: elfeledkeztek róluk. Életükre és tanúságukra a fent ismertetett kivételektől eltekintve nem figyeltek igazán.¹⁶

II.1.3. Most a szovjet pártállam összeomlásával bekövetkező új helyzetben, kénytelen vagyok bizonyos analógiákat felállítani. A világ vezető demokráciái a Yaltai Egyezményvel kiszolgáltatták Közép-Európát a világ egyik legkegyetlenebb diktatúrájának. Ez a terület újra elveszítette jelentőségét, és inkább szánakozó segítség tárgya lett. Voltak azonban olyanok is, akik komolyan odafigyeltek a mi dolgainkra.

A pártállam összeomlása után az ígért segélyek alig érkeznek hozzánk. A 2. világháború végén a győztes hatalmak óriási anyagi támogatással segítették Németországot talpraállítását. Németország fontos volt. Közép-Európa nem olyan fontos: népeinek maguknak kellett megharcolni harcukat magukkal hurcolva a szovjet idők gazdasági nyomorúságainak következményeit: óriási nemzetközi adósságot, leromlott ipart és mezőgazdaságot. Vannak viszont ígéretes jelek népünk józanságában. A gazdasági életben is mutatkoznak apró, mégis bizakodásra indító jelek.¹⁷

II.2.1. A magyar reformáció történetét áttekinthetővé kell mutatnunk néhány olyan eseményre, ill. azok egyes vonásaira, melyek nemcsak a mi számunkra, hanem az egyetemes egyház számára is tanulságul szolgálhatnak, amelyeket nem lehet figyelmen kívül hagyni közös veszteségek nélkül. Az alábbiakban ezekre a tanulságokra kívánunk rámutatni.

II.2.2. Magyarország krisztianizálására a 10. és a 11. században került sor. Első királyunk – a középkori egyház által kanonizált, *Szt. István* – a korszellem és szoká-

sok szerint királyi rendelettel és karhatalommal tette az országot keresztyénné. Mégis egyes misszionáriusok, majd középkori szerzetesek és kolostorok igaz keresztyén kegyesség jeleit mutatták. Mint a középkori egyházban mindenütt egyre több jel mutatta nálunk is, hogy az egyháznak reformációra van szüksége.

Magyarországon erőteljes huszita evangélizáció is történt. Luther tanításai is gyorsan elterjedtek. Az a terület, ahol első gyülekezeti szolgálatomat végeztem, már 1521-ben hallhatta a wittenbergi tanításokat. A reformáció elterjedése egybeesett az Ottomán Birodalom betörésével és uralmával az ország területének kb. egyharmadán 150 éven át. Az ország háromfelé szakadt. Északnyugat Magyarország, mint Magyar Királyság, az osztrák Habsburgok uralma alá került. Kelet-Magyarország pedig protestáns fejedelmek vezetésével korlátozott hatalmú államot alkotott az Ottomán Birodalom érdekkörében. Ez az ország rész mind bel-, mind külpolitikai ügyekben nagy önállósággal intézhette dolgai.

II.2.3. A reformáció mind a három területen terjedt. A törökök nem jöttek missziói lelkesedéssel. Vallási szempontból szabadságot tapasztalt a nép. Viszont a gyilkolások, gyermekrablás, rablás és pusztítás általános volt. Magyarország lakossága a 16. század elején megegyezett Angliáéval (kb. 4 millió). Kétszáz évvel később a sok gyilkolás és háború következtében felére csökkent. Közben Anglia 14 millióra növekedett.

A királyságban a Habsburgok már ekkor elindították Európa egyik leghevesebb és leghosszabban tartó ellenreformációját. Erdélyben tolerancia uralkodott. 1568-ban – a világtörténelemben először – a tordai országgyűlés kinyilvánította a vallás és lelkiismeret szabadságát.¹⁸ Erdélynek – melynek a magyar történelemben mindig különleges helyzete volt – nemcsak vallási, hanem gazdasági ügyekben is sikerült egy ideig stabilitást és békét teremtenie. Egyházi, sőt a magyar kultúra szempontjából az egyik legjelentősebb terület Erdély, valamint az ugyancsak a fejedelemséghez tartozó kelet-magyarországi területek – az ún. *Partium* – tele vannak a magyar egyház- és kultúrtörténet gazdag emlékeivel. A 17. századi külföldi években főiskoláiban még angol menekültek is tanítottak. Jelentős vezető közül *Bocskai István* fejedelem, akinek szobra a genfi Reformáció Emlékmű egyik alakja. Nagy jelentőségű uralkodók voltak még *Bethlen Gábor* és *I. Rákóczi György*.¹⁹

II.2.4. Ez volt tehát a *Sitz im Leben*, amelyben Isten Igéjét prédikálták. Az első reformátorok között több ferencrendi szerzetest találunk. Ezek a nagy megpróbáltatások idején nem menekültek el, hanem együtt maradtak a néppel. Velük mentek a mocsarak és nádasok közé, ahova a nép menekült. Ott is hirdették a frissen felfedezett Igét, örömmel. Isten ítéletét is a deuteronomista történetíró üzenetét követve hirdették, mint a nagy bajok Isten ítéletét a bűnös nép és vezetői fölött. Prédikálásukban gyakran hasonlították népüket Izráelhez. Ugyanakkor hirdették Isten ingyen kegyelmét és szeretetét, mely Krisztusban megjelent üdvösségükre.

Az emberek a szétszakított ország minden részében örömmel fogadták üzenetüket. Annak ellenére, hogy mindegyik területen egészen más helyzetben volt a reformációban megújult egyház: A Habsburg területen üldözték őket. A török hódoltság alatt nem volt muzulmán missziói nyomás. Bizonyos értelemben „szabad egyház” voltak a rab területen. Erdélyben és a Partiumban helyzetük „állam-egyház” jellegű volt a többi bevett felekezettel együtt.

II.2.5. Az Ige mindhárom területen hirdetetett és nem királyi rendeletekre, hanem prédikálás eredményeképpen ment végbe a reformáció. Ambár a nagybirtokos nemesesség egy része és a polgár városok vezetősége támogatta az egyházat. Szociológiai szempontból a reformáció népmozgalom volt, ami a hirdetett Ige hatására valóban újjá formálta az egyházat. Nem volt szó új egyház alapításáról, hanem a meglévő átformálásáról. A reformátorok gyülekezeti szinten kezdtek a munkát, és arra építették a középkori struktúrák felhasználásával az egyház szervezetét és életét²⁰. Ezért mondhatjuk összefoglalóan: a magyar reformáció mindenekelőtt Ige-esemény volt.

II.2.6. Ez az Ige-esemény jelleg azáltal is erősödött, hogy élénk kapcsolat volt a szétszakadt ország részei és a többi „nyugati” egyházzal is. A svájciakkal való kapcsolattartás²¹ különösen jelentős volt. Magyar történetesek kimutatták, hogy a református prédikátorok üzenete és magatartása óriási szerepet játszottak abban, hogy a magyar nép túlélt a török uralom és az ellenreformáció szenvedéseit, és megőrizte magyarságát, fejlesztette kultúráját és európai identitását.

II.2.7. A „református reformáció” magyar egyházának jelentős vonása volt az, hogy egységes maradt: a skót vagy a holland egyházakhoz hasonló egyházszakadás nem történt. Pedig a politika többször is szétszakította. A különféle ellentétek megbeszélése és feldolgozása mindig az egyházon belül történt. Ez annál inkább figyelemreméltó, mert a hosszan elnyúló ellenreformáció következtében 1881-ig nem volt lehetőség a Magyarországi Református Egyháznak, mint egységes, szervezett intézménynek a felállítására. A ellenreformáció heves, véres és erőszakos szakaszának befejezése után sokáig tartott az adminisztratív ellenreformáció. Ez alatt a Habsburg állam félig-meddig megtúrta az öt egyházkerületbe szervezett reformátusságot.²² A magyar reformátusság adminisztratív egysége azonban csak 39 évig tartott. 1920-ban a Trianoni „Béke”-diktátum Magyarországtól elszakította területének kétharmadát²³. Az elszakított területeken élő gyülekezetek nem tarthatták meg az anyaegyházzal szerves egységüket. Őt különálló református egyházat kellett formálni az utódállamok területein. Ennek következménye az, hogy egyházunk legfontosabb emlékei, helyek és intézmények jó része azóta más országok területén van. Ez a szétszakítás következményeiben még a török hódoltság okozta károkon is messze túltett. A közös örökség és az utóbbi évek során megnyílt kapuk és lehetőségek gyógyító hatásokkal összekapcsolnak bennünket.

II.2.8. Elmondhatjuk minderre az apostollal: „De mindezekben feletébb diadalmaskodunk Az által, aki minket szeretett”. (Rm 8.37). Velünk volt és maradt az Ige²⁴ Krisztus erőteljes hirdetésében és az elfogadók odaszánt életében. akik vállalták Krisztust, kimondhatatlanul nehéz helyzetekben. pusztítások, megszállások az ország szétszakításai és személyes tragédiák között, hitel és hűséggel. Ők vigasztalást és erőt nyertek sötét helyzetekben, hogy reménykedjenek a szebb és jobb jövőben. Azonban a jövő új kihívásokat hozott, melyekre az egyház belső elgyengülése következtében nem mindig az Ige erejével próbált felelni.

III. Racionalizmus, liberalizmus és megújulás a magyar egyházban

III.1. Sajnos a megpróbáltatások és szenvedések korszaka nagyon hosszú volt. Azonban a demokratikus intéz-

mények kiépítése minden újabb kudarc ellenére előrehaladt a 19. század magyar társadalmában. Ez új lehetőségek ajtaját nyitotta meg az egyház missziója számára. Ezeket az új lehetőségeket nem mindig tudta az egyház belső meggyengülése miatt megfelelően kihasználni. A 19. század liberális politikája lezárta az ellenreformáció hosszú korszakát, és teljes szabadságot hozott az egyház számára. A politikai liberalizmus üdvös hatásaival egy időben már elterjedt egész Európa protestáns egyházaiban és lelkész-képző intézeteiben a racionalizmus és a teológiai liberalizmus. Ez történt nálunk is. *Warga Lajos* egyháztörténész kifejezését használva „vulgáris racionalizmus” uralkodott, ami halálosan, sorvasztóan hatott az egyház életére. Ennek legfőbb jellemzője egy bizonyos, soha ki nem mondott, de csendben ható, *quasi unitarizmus*.²⁵ Az igaz Isten- és igaz ember-Krisztusból csak az ember-Jézus maradt. Ő is gyakran eltűnt a prédikációkból, vagy egészen a perifériára szorult. A krisztológia elsorvadása magával hozta az ekkleziológia eltorzulását is, ami mind a prédikálásban, mind a liturgiában megmutatkozott. Az ún. kultúrprotestantizmus uralkodott. Ez volt az időszak, amikor először maradtak el sokan az istentiszteletekről. A reformátorok megfogalmazása szerint az igaz egyház jellemzői az Ige tiszta hirdetése és a szentségek Isten Igéje szerinti ünneplése. Európa egyházainak jó része nem ütötte meg ezt a mértéket ebben a korszakban. A sákramentumok kiszolgáltatása megmaradt, de a hozzá kapcsolódó tanítás is eltorzult, és a gyülekezet peremére került. Mégis a sákramentumok továbbra is beszéltek Krisztus áldozatáról. Voltak azonban ebben az időszokban is néhányan, akik a tiszta Igét hirdették, és életük is világított.

III.2. Az európai egyházak belső életének ez az eltorzulása ránk is hatott. Egyebek között abban is, hogy a racionalizmussal szemben megjelennek az ellenhatások több irányból: angol-szász evangelizációs mozgalmak, a német pietizmus, a világ keresztyén diákjainak ökumenikus egyesülete, a holland neo-kálvinizmus, svájci vallásos szocializmus és sok más szellemi mozgalom hatásai érvényesültek a magyar egyházban is. A megújulási mozgalmak a két háború között erős gyökereket eresztettek. Az egész egyházat átfogó kibontakozásra azonban a második világháború után került sor. Ez időben egybeesett azzal, hogy a győztes hatalmak Magyarországot kiszolgáltatták a sztalin Szovjetunió kegyetlen rendszerének, ami a társadalmat alapjaiban megrengette. Ebben az időben a különböző kegyességi típusokhoz tartozók közösségre jutottak egymással, Jézus Krisztus személyének, üdvösségének ismeretében. Központi üzenetük volt Krisztus keresztyén hirdetése és a személyes döntésre való hívás. A személyes hívó életnek jellemzői lettek: Krisztussal való személyes kapcsolat, magános és közösségi Igére-figyelés, engedelmesség, és a missziói felelősség. Az üdvösség közösségi aspektusai nem kerültek előtérbe. Ennek egyik oka a kommunizmus beavatkozása az egyház életébe.

Volt azonban egy másik, mélyebben teológiai oka annak, hogy az üdvösség közössége szempontjai háttérben maradtak. A prédikálás Krisztus keresztyénjéről szólt. Azonban Krisztus személye tükörnek – az igaz Isten és igaz ember valóságának – a hirdetése elmaradt. Pedig eleinte nagy hangsúly esett a tanulásra is. Konferenciákon, bibliaiskolákban megindult a teológiai tanulási folyamat. A bekövetkező korlátozások azonban az egyházi munka gyülekezetekbe való szorítása nem tették lehetővé e közös tanulás folytatását. Így várattat magára a trinitárius krisztológiában való elmélyedés²⁶.

III.3. Már az ébredési években megvolt az igény a keresztyén tanításban való elmélyedésre. Ezt segítette az ébredési mozgalmakkal együtt a *Karl Barth* baráti körében az újreformátori teológia kibontakozása. A barthi *Deus dixit*, az élő Ige újra megszólalása hatott magyar teológusokra és gyülekezetekre is.²⁷ Minden akadály és nehézség ellenére megmaradt az élő kapcsolat a lelkész-képző intézetekkel, az azokban folyó alapos bibliakutatással. Mindez azzal járt, hogy a Magyarországi Református Egyház újabb Ige-eseményekkel meggazdagodva léphetett be történetének egyik legsúlyosabb korszakába.

IV. A kommunista uralom évei

IV.1. A kommunizmus módszerei az egyházakkal való viszonyukban

IV.1.1. Ahogy a II. világháború vége felé közeledett, Magyarország népei igazi szabadság után vágytak. Sajnos újra csalódnok kellett. Az ország történelmében egész sorozata van olyan eseményeknek, amikor demokratikus kibontakozást idegen hatalmak törték össze (1241, 1526, 1711, 1849, 1919–20)²⁸.

IV.1.2. A kommunista párt hatalomra jutása nem egyszerűen, hanem több évig tartó fájdalomra folyamatban történt. Lépésről-lépésre terjesztették ki hatalmukat a társadalom egészére.²⁹ A szovjet hadsereg és a titkosrendőrség brutális beavatkozása hatalmas propaganda hadjáratot járt együtt, mellyel azt akarták bizonyítani, hogy a kommunizmus a magyar népnek társadalmi igazságságra irányuló legnemesebb vágyainak megvalósítója lesz. Volt néhány magyar értelmiségi³⁰ – éppen úgy mint Oxfordban, vagy az amerikai egyetemeken, –, akik egy darabig elfogadták ezt a propagandát. Ezek közül sokan hamarosan csalódtak, és harcoltak a szovjet tankok ellen, 1956-ban. A fiatalabbak nyolcvanas évek ellenzéki mozgalmában küzdöttek a párt nagy Molochjának megdöntéséért.

IV.1.3. A pártnak az egyházakkal való bánásmódjában is együtt látjuk a brutális erőszakot és a propagandát. Egyes kiemelkedő egyházi vezetőket koholt vádak alapján (pl. *Mindszenty* bíboros, *Ordass* püspök) börtönre ítélték, vagy a szolgálat lehetőségeitől megfosztották (*Ravasz László* püspök), hogy az egyházakat meggyengítsék. Ugyanakkor úgy igyekeztek önmagukat bemutatni, mint akik tovább viszik a társadalmi felelősség és nemzeti függetlenség ügyét, aminek különösen a református egyház századokon át példája volt.³¹ Megpróbálták az egyházakat félrevezetni, és arra csalogatni, hogy támogassák a párt politikáját – úgymond – a szegényekért és társadalmi igazságosság megvalósításáért. Ugyanakkor minden területen alkalmazták az elnyomás módszereit. Az összes missziói és diakóniai jellegű vallásos egyesületet – SDG, KIE, MEKDESZ, cserkészlet, diakónissza anyaházak és egyesületek, könyvkiadók és nyomdák, egyházi iskolák – megszüntették.³²

IV.1.4. Az egyházi struktúrákat – így a református egyház esetében a lelkesi és nem lelkesi elem paritására felépülő egyházkormányzati egységeket – érintetlenül hagyták. Azonban mindent megtettek annak érdekében, hogy ezek az egyházi intézmények a pártprogram szolgálatában legyenek. A kommunista állam lényegéhez tartozott a hatalom abszolút centralizálása. Kényszerítették az egyház vezetőségét, hogy ezt kövesse. A zsinatpresbiteri rendszer formailag megmaradt, de nem funkcionálhatott szabadon³³. Igen gyakran a gumibélyegző sze-

repét töltötte be, hogy olyan intézkedéseket hagyjon jóvá, amelyeket nem a testület hozott. Azoknak, akik megpróbáltak tiltakozni, számolniuk kellett a következőkkel³⁴.

IV.1.5. Fontos figyelembe venni azt, hogy az elnyomó és csalogató módszereket párhuzamosan alkalmazták. Ez a furcsa keverék démonikus vonásokat öltött, melyekben hazugságok és tények hamis magyarázata megrontották a léghőmérsékletet. Miközben igyekeztek jó arcot vágni, valójában végtelenül ellenségesek voltak az egyházak felé. Első cél azok megerősítése, a társadalom peremére való szorítása volt a későbbi végső likvidálás előtt. Az *orwelli* „*doublespeak*” virágzott.³⁵

IV.2. Az Egyház a pártállami időkben

IV.2.1. A kommunistáknak megvoltak a fondorlatos terveik. Nem vették azonban figyelembe a legfontosabb tényezőt: Isten Igéjét, ami erő és hatalom a Szentlélek által népe életében. Számukra az egyház csupán szociológiai képződmény volt, igazságtalannak tartott társadalmi rendszerek produktuma nem pedig Isten Népe és megkezdés Krisztus Teste. Néha volt egy-egy magános vagy nyilvános megnyilatkozásuk, amikor kifejezést adtak csodálkozásuknak azon, hogy az egyház annyiféle társadalmi rendszert túlélt, és még a „létező szocializmus” idején is jelen volt. Ennek ellenére teljesen vakok voltak a maguk megátalkodott „materializmusában”, hogy a láthatók mögé nézzenek. Nem ismerték a világot Teremtő Igét, aki Krisztusban testté lett és egyházat alkotott, hogy hirdesse Krisztus Keresztjét, ami Isten hatalma az üdvösségre (Rm 1,16; 1Kor 1,18).

IV.2.2. Már az 1948-ban bekövetkező teljes kommunista hatalomátvétel előtt nyilvánvaló volt felelős egyházi vezetők előtt, hogy az Egyháznak nehéz időkkel kell szembenézni. Látták, hogy a Szovjetunióból importált párt végtelenül ellenséges az egyházzal és mindenféle vallással szemben. A marxista felfogás szerint ugyanis az elidegenedés és kizsákmányolás a vallás kitenyésztője, aminek felszámolásával a vallás eltűnik. Nyilvánvaló volt, hogy szándékuk az egyház elsorvasztása majd likvidálása. Ugyanakkor az egyházban sokan nem tudták elfogadni a marxista tételt, mely szerint az Egyház élete teljes mértékben függ a társadalmi viszonyoktól. Őket az a meggyőződés élte, hogy az egyház nem a társadalom kegyéből létezik, hanem Isten akaratából, aki azt az új szituációban is küldetésének (missziójának) betöltésére indítja. Sajnos olyanok is voltak az egyházban, akik önös érdekből vagy kényszerből vállalták a sorvasztás programját.

IV.2.3. Sokan vannak a Magyarországi Református Egyházban, kiknek véleménye szerint a negyven éves pártállami uralom maradék nélküli kudarc és veszteség. Egy fiatal teológus egy világi folyóiratban az egyház e korszakbeli létét két szóval foglalta össze: „Az igazság megtagadása és árulás”. Mások – nagyon helyesen – *Captivitas Babylonica Ecclesiae*-nek, babiloni fogságnak nevezték ezt az időszakot.³⁶ *George A. F. Knight*, a budapesti skót misszió volt lelkésze³⁷ írja a babiloni fogságról: „Izráel számára a test, a lélek, az értelem legyőzésének, a szinte teljes megsemmisülésnek és teljes megaláztatásnak az éveit jelentette, amikor meghalt Izráel egész vallásos élményvilága. Ugyanakkor született egy vallás a többi vallás között, ami tulajdonképpen nem is vallás, hanem az élet értelmének alapvetően más megjelenése, aminek lényege az Istennek való engedelmesség.”³⁸

Az Ószövetség tekintélyes résznek összeállítása, a deuteronomista történetíró, valamint a fogságban és a fogság utáni időkben keletkezett Iratok az Ószövetség összűzenetét alapvetően meghatározzák.

IV.3. Ige-esemény a fogság idején

IV.3.1. Hogyan történt mindez? Amikor Jeruzsálem városa és a Templom, s velük együtt Izráel reménysége is elpusztult, Isten megszólította a fogságban lévőket. Szólt Ezékielhez és a Deutero-Ézsaiásként ismert névtelen prófétahoz. Ezeknek az embereknek minden másnál hatalmasabb élménye az volt, hogy a nagy istenek és a kor szuper-hatalma világában, akik Jahve-nél hatalmasabbnak, az Úr legyőzőjének mutatkoztak, a dicsőséges Úr megszólította őket és Igéje és Lelke erejével új életet, vigasztalást és reménységet hozott számukra (Ez 37.). Ige-események sora következett a fogságban, melyek mindent megváltoztattak. Így az Úr képes volt arra, hogy a legnagyobb tragédiából áldásokat hozzon ki népe számára. Ezért, ha a fogság idejének hűséges magyarázóit vagyunk, szükséges arról dialektikusan – árnyaltan – foglalmazni. Valóban bűn, kudarcok, és gyalázat volt, amit Izráel magára hozott, amikor királyok, próféták és papok hűtlenségbe jutottak (Jer 5). Pusztulás és kétségbeesés ideje volt az, aminek hatásai életükben hosszú ideig érvényesültek. Ugyanakkor eschatologikus jelentőségű idő volt az, mert Isten Igéjével az örökkévalóság betört a száználmas jelenbe. És azt az örökkévalóság részévé tette, amikor Isten kijelentette akaratát és terveit *Izráel* és az egész emberiség számára.³⁹

A nagy nyomorúság kellős közepén meglátogatta őket a kegyelmes Isten, és megerősítette Izráel küldetését az egész embervilág felé.

IV.3.2. Lehetséges az utolsó 40 év magyar keresztyén tapasztalattal kapcsolatban analógiákat látni? Meggyőződésem, hogy ez lehetséges és szükséges. Csak így tudjuk a helyzet dinamikáját megérteni. Ez az időszak valóban teljes vereség és kudarc ideje volt, amikor a múlt hibáival és bűneivel szembe kellett nézni, és bűnbánatot tartani. Az eseményekben pedig Isten ítéletét ismerték fel ugyanúgy, mint Izráel a fogság idején. Ugyanakkor azt is látni kell, hogy a szovjet uralom a világ győztes nagyhatalmainak a 20. század egészén megmutatkozó rövidlátása következménye volt. Már a *Versailles-i* békek – köztük *Trianon* – elvetették a gyűlölködés és a következő háborúk magvait. A 40 év sokak számára hűtlenség és árulás ideje volt. Mások azonban odafigyeltek Isten Igéjére, ami még akkor is értelmet és küldetést adott nekik. Volt lehetőség ebben az időben is arra, hogy keresztyének Krisztusról tanúskodjanak. A zavaros, bonyolult események között is megnyíltak ablakok az örökkévalóság felé. Ezért ezt az időszakot is dialektikusan kell megítélni. Ítélet és próbatétel volt az egyház számára, mely ugyanakkor lehetőséget adott arra, hogy ellenséges környezetben Krisztus tanúja legyen. Ez pedig fontos kihívást jelent napjaink krízisekkel teli idejében az Egyetemes Egyház számára is.⁴⁰

IV.3.3. Magyarországon, mint előzőleg említettük, ébredés volt a kommunista hatalomátvétel idején. Sokak szerint a hatóságok brutális beavatkozása – egyházbeli kollaborátorok segítségével – megfojtották az ébredést. Valóban a hatalmas ébredési gyűléseket, evangélikációkat, konferenciákat leállították. Az egyházban szolgáló teljes munkaidejű evangélikátorok munkáját megszüntették. Megtiltották, vagy súlyosan korlátozták azt is,

hogyan egy lelkész szolgálati helyén kívül szolgáljon. „Az Isten beszéde – azonban – nincs bilincsbe verve” (2Tim 2.9b).

Amiképpen a háború utáni ébredési mozgalom Ige-esemény volt, az folytatódott a gyülekezetekben sok hűséges prédikátor és egyháztág szavaiban és a szavakat kísérelő életstílusban, életük bizonyoságátételében. Így történt az, hogy voltak, akik a pártállami időszakban szánták oda életüket Krisztus szolgálatára.

IV.3.4. Az Ige minden szolgálójának meg kell harcolnia a maga harcát. Minden lelképásztor óriási nyomás alatt élt. Rá akarták venni, hogy kövesse a párt politikáját még a szószéken is. Ezért a prédikátornak szembe kellett néznie az alapkérdéssel: Kinek a szolgálatában áll? Oda-szánta-e magát igazán az Ige szolgálatára? Ez a kihívás ugyanakkor megadta az alapvető mércét és tájékozódási pontot. Bizonyos dolgokban tehetett kompromisszumokat. Azt azonban tudnia kellett, hogy Isten Igéje hirdetésében semmiféle kompromisszum nem lehetséges, sem a prédikálás helye és ideje (alkalmas és alkalmatlan időben, 2Tim 4,2), sem annak tartalma szempontjából.

A magyar református egyházban százados, nemes hagyományai vannak a textuszerű prédikálásnak. A téma-prédikációk az egyház életének peremén helyezkedtek. Az igaz, hogy a vulgáris racionalizmus korában formális volt, és nem a textus hűséges elemzésére épült. A két háború közötti megújulásban kezdődött, majd az ébredésben folytatódott a textus alapos vizsgálatára épülő prédikálás. A bibliai tanszéken ezekben az években is igen alapos felkészítő munka folyt, amit a homiletikai gyakorlatok vittek tovább. Azok, akik odaszánták magukat az Ige szolgálatára, megkaphatták a szükséges eszközöket bibliai teológiában, exegézisban és gyakorlati teológiában egyaránt.

IV.3.5. Az Ige szolgálatára való odaszántáság egzisztenciális döntés volt, ami sokféleképpen megpróbáltatott. Ilyen próbát jelentett a templom karzatán ülő besűgő, vagy a korrupt egyházi vezető, aki rá akarta venni a lelkészt arra, hogy legyen „haladóbb”, vagy „bölcsebb”. Kaptunk körleveleket az egyházi központból ilyen „haladó” prédikáció vázlatokkal. Ez a kihívás és próbatétel hosszú évek során át folytatódott.⁴¹ Ezért a hűséges megállás ebből a szempontból nehezebb volt, mint a náciizmus alatt, ahol lehetett látni az alagút végét. Mi nem gondoltuk, hogy a nagy bálvány az elképzeléseknél hamarabb ledől.

IV.3.6. A textuszerű prédikálás minden más szempontból is nagy jelentőségű volt. A prédikátor készülése közben nem „témákat”, hanem textust, Igét keresett. Az ébredés nyomán az Ige-esemény bevonult a családokba, és a prédikátorok dolgozószobájába. Az a vágy, hogy semmi mást ne hirdessünk, mint Isten Igéjét, nyilvánvaló kiindulási pontot jelentett a nehéz helyzetben való hűséges szolgálatra.

Ha témákat prédikálunk, ki dönti el, milyen – esetleg politikailag terhes-kényes – témák kerüljenek a szószék-re? Prédikálják a diktatúrák hiábavalóságáról, vagy válasszunk „semleges” témákat, mint a megtérés és az újjászületés viszonya, a *via salutis* összefüggésében? Az utóbbi viszonylag érdektelen volt a pártemberek számára. Őket alig foglalkoztatta az a prédikálás, ami az embereknek kizárólag a belső világával (*Innerlichkeit*) foglalkozott. Vagy prédikálják kényesebb témákról, mint a teológia és természettudományok, vagy az egyház és a társadalom viszonya? Ha textust választok, az maga adja

meg a témát, ami abban nem *in abstracto* jelenik meg, hanem a contextus által elének adott dinamikus élethelyzetben, melyben Isten munkálkodik. Az Írás nem ad elének elvont fogalmakat, hanem az életről szól. Így szemlélve a dolgokat a prédikátor feladata a textus eseményének hirdetése: Isten cselekszik, és viszi véghez üdvözítő terveit emberekben és embereken keresztül, akik tevékenységében hittel részesednek. Isten használ azonban más eszközöket is. Tehát nem elméleteket hirdetünk, hanem eseményt, ami az Ige-esemény része.

IV.3.7. Az ébredés eredményeképpen magyar református nép újra naponta kezébe vette a Bibliát. Elterjedt egy – eredetileg a MEKDESZ⁴² által kiadott bibliaolvasó kalauz, mely három év alatt a teljes Bibliát – naponta egy ÓT fejezetet és kisebb ÚT-i szakasz szerint – végigolvassa. A Kalauz szerint ezek olvasták naponta az Igét. Az a tudat, hogy ugyanazt a részt olvassák széjjel az egész hazában, különösen növelte a közösségi szellem erősödését. Legtöbb prédikátor e kalauz valamelyik, a hét során olvasott részét prédikálta. Így kölcsönhatás fejlődött ki a prédikátor és a gyülekezeti tag között. A prédikátor számára a textus így kihívást jelentett: segítse a bibliaolvasókat a mélyebb igeértésben. A hallgatók pedig várhatták, mit hallanak a templomban az általuk is olvasott Igéről. A lelkész számára ez védelmet is jelenthetett. Ha bárki, ellenséges kívülálló megkérdőjelezte a mondanivalót, a válasz adott volt: Azt a könyvet prédikálta, aminek hirdetésére esküvel kötelezte magát. Ezek a helyzetek természetesen próbatételt és feszültséget jelentettek számára.⁴³

IV.3.8. A kalauz szerinti prédikálás nem mentette fel a prédikátort a lelki harcoktól. Az ötvenes évek során egy idősebb lelképásztor tartott előadást egyházmegyénkben a készülésről. Jákóbnak a 1Móz 28,24–32-be foglalt küzdelmét alkalmazta a prédikátorra. A lelki küzdelem elengedhetetlen. Ugyanakkor nem helyettesítheti a készülés technikai/professionális oldalát a textus és a contextus, valamint saját kora (*Sitz im Leben*) alapos vizsgálatát. Ez egyebek között arra is tanított, hogy nem fogadjunk el szakadást gyülekezeti prédikációs szolgálat és akadémiai tanulmányok között.

IV.3.9. Ilyen készülés közben azt a fontos felfedezést tettük, hogy az egyéni kegyesség és a hétköznapi közösségi élet legfontosabb kérdéseivel kellett szembenézni. Az igazi ige-eseményben – amit akkor tapasztalhatunk, ha a közösség tagjaként és szolgálójaként figyelünk az Igére, – az egyéni kegyesség és a társadalmi kérdések nem választhatók el egymástól, sem nem játszatók ki egymás ellen. Pedig erre sajnos sok példát láthatunk ma is, amikor egy lelkész kizárólag a „lélek”, üdvösségével, a másik pedig kizárólag a társadalmi kérdésekkel foglalkozik a prédikációban. A mi pártállami helyzetünkben a prédikátor nem tartott volna előadást a diktatúrák hiábavalóságáról, de végig prédikálhatta a *Dániel* könyvét, melyben „büszke birodalmak tűnnek el”⁴⁴, ahol van szó bőven öntelt uralkodók és birodalmak bukásáról, és az Úr birodalma örökké való voltáról, melyben egyes embereknek kellett szembeszállni az őket körülvevő nyomásnak.⁴⁵

Az Úr szava megszólított bennünket történelmünk azon kritikus napjaiban. Vezetett és bízott bennünket. 1956-ban történt az is, hogy az EVT Galyatetőn tartott ülése idején az EVT egyik elnöke, *John Baillie* edinburghi professzor abban a gyülekezetben prédikált, ahol e sorok írója szolgált.⁴⁶ Textusa a Jel 1. fejezete volt.

csodálatos volt, amilyen empátiával ráérezett a mi akkori helyzetünkre. 1956 augusztusának feszült napjaiban ez a prédikáció is Ige-esemény volt a szentendrei gyülekezet számára. Sok lelkesztésvérrel együtt tehetünk vallást arról, hogy a pártállami idők sötétségében is az Úr szava volt a világosságunk (Zsolt 119,105).

IV.3.10. Az Ige-esemény szerves része a hallgatók válasza. Sokan válaszoltak hittel a hallott ígére, és odaszánták életüket Krisztus szolgálatára. Az Ige táplálta, erősítette őket. Így válaszukkal, imádságukkal és tanúskodásukkal ők is részesei voltak az Ige-eseménynek. Életükkel és munkájukkal megjelenítették sok helyen Krisztust a társadalomban. Nálunk a fiatal nemzedékből sokan csak a sötétséget látják ebben a korszakban annak ellenére, hogy ők is akkor jutottak el Krisztus ismeretére. Ha figyelembe vesszük azt, hogy az egyik szuperhatalom minden erejével, erőszakkal, propagandával és adminisztratív intézkedésekkel mindent megtett az evangélium világosságának kioltására, látnunk kell az Ige hatalmát.

IV.4. A szolgáló egyház teológiájának vitatott kérdése

IV.4.1. Közelítsük meg a pártállami időkben az egyház helyzetét egy másik nézőpontból, a szolgáló egyház teológiájának kiértékelése szempontjából. Egy kitűnő fiatal teológus, Szabó István véleménye, – amivel nincs egyedül, – abszolút negatív: „A vitás pont...nem a teológiai reflexió, hanem az a teológiai retorikába burkolt egyházpolitika, amely egyfelől ideológiai segítséget nyújt az egyházi vezetés legitimálásához, másfelől pedig elmélyíti a MRE teológiai identitásának válságát.”⁴⁷ E retorika jellegzetességei: a.° Szabályozó elve nem teológiai, hanem az állam és az egyház viszonyához kapcsolódó politika. Ez pedig nem jelentős kérdés. b.° Módszere szelektív és szeparatista, mert egyes személyeket – e gondolatrendszer előfutárait – választja ki más⁴⁸ teológusoktól elhatárolja magát. c.° Nem is kidolgozott teológiai rendszer. hanem „deklaratív, quasi-teológiai beszédmód.”⁴⁹

IV.4.2. Érdekes lenne e kijelentések részleteit megvizsgálni. Erre azonban itt nincs lehetőség. Ezért arra szorítkozunk, hogy a szerző elemzéseit viszonyítsuk ahhoz, amit a 2. világháború utáni magyar egyházi élet Ige-esemény jellegéről mondtunk:

Ad a. Az egyház – azon belül az ébredési mozgalom, az egész magyar társadalommal együtt – tapasztalta az államnak olyan mértékű, pusztító jellegű beavatkozását az életbe, ami Észak-Amerika vagy Nyugat-Európa polgárai számára elképzelhetetlen. Egy magyar átélő mondotta: „A történelem bejött a hálószoobánkba.”⁵⁰ Az állam beavatkozó., romboló jelenléte egyházi és világi közösségekben minden szinten állandó tapasztalat volt. Nem lehetett mondani, hogy az állammal való viszonyunk nincs nagy jelentősége az egyház élete számára. Történelmi áttekintésben mondhatjuk, hogy az egyház és állam viszonyai mindig nagyjelentőségű volt a teológia számára az apostoli idők óta (ApCsel; Rm 13; Jel 13) elsősorban, de nem kizárólag a nagykonstantini periódusban. A magyar reformátusság számára pl. ez azt is jelentette, hogy századokon át nem kapott állami engedélyt egységes egyház formálására. Ez végül 1881-ben történt.

IV.4.3. Az új helyzetben a pártállam hatóságainak növekvő ellenséges magatartását tapasztalva egzisztenciálisan fontos lett az egyház missziójáról, sőt az egyház alapjairól és értelméről való elmélyült gondolkodás.

Voltak az egyházban, akik az evangélizáció szolgálatára szánták oda magukat. Ezek meg voltak győződve arról, hogy a vallásellenességgel teli társadalomban, új helyzetben szükséges a misszió új modelljének megtalálása. Így kezdett el *Bereczky Albert*, budapesti püspök a „szolgáló egyház látomásáról” beszélni. Ő előzőleg aktív részese volt az ébredési evangélizációs prédikálásnak. Eleinte a kifejezést negatív tartalommal töltötte meg: az egyház ne várjon privilégiumokat a társadalomtól, mert szolgálni kell, amiképpen az Úr sem azért jött, hogy neki szabadjanak, hanem hogy ő szolgáljon. Ezért meg kell szabadulnia attól, hogy a régi társadalmi helyzetet visszasírja. Ehelyett kizárólag Krisztusra és az ő szavára kell építeni. Az egyháznak Krisztus szolgálatában kell részesedni. Ez adja meg az épülés lehetőségét és erejét. Sajnos a későbbiek során *Bereczky* püspök elszakadva régi közösségtől az evangéliumtól idegen utakra tévedt. Az ő alakját is csak dialektikusan lehet megítélni.⁵¹

IV.4.4.1. A szolgálatnak, két teológiai tényezőnek az ideológikus torzításoktól megszabadított lényegét az alábbiakban summázhatjuk:

Keresztyénnek lenni azt jelenti, hogy Krisztussal együtt eltemettünk a keresztség által a halálba, hogy vele együtt feltámadván új életben járjunk (Rm 6,4). Ez az új élet Krisztusban való élet, a többi keresztyénnel együtt az Ő teste tagjaként az Ő életének dinamikájában – felkenetésében – való részesedés.⁵² Ő pedig nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem, hogy ő szolgáljon, és adja életet (Mk 10,45; Jn 13,1–16). Jézus Krisztusban, – aki Istenből való Isten, világosságból való világosság, igaz Istenből való igaz Isten – A Teremtő Isten jött, hogy embernek szolgáljon. Úgy szolgál nekünk, hogy életet adja, és beleolt minket a keresztségben Testébe.⁵³ Az úrvacsorában pedig Ő, az élet kenyere, testével és vérével táplál. Így megerősít abban, hogy az ő egyháza Testének tagja, szolgálatának részesei vagyunk. Így a szentségek ünneplésében lesz az Egyházban az Ige-esemény teljessége.

IV.4.4.2. Hangsúlyozni kell – mindenféle korabeli, önelégült propaganda beszéddel szemben – hogy ebben a gondolat rendszerben semmi sajátosan magyar nincs azon kívül, hogy az elnyomás idején a magyar helyzetben rákényszerült az egyház missziójának végzésére megfelelő bibliai modellt keresésére. Nem is kompromisszum a kommunizmussal szemben.⁵⁴ Ez az apostoli és korai egyház elfelejtett tapasztalatainak az újra felfedezése volt, ami arról beszélt mit jelent Krisztusban élni és róla vallást tenni ellenséges környezetben. Ennek alapja az ősegyház látása arról, hogy az ézsaiási 7117 7177 prófécia Krisztusban teljességek be⁵⁵. A nagykonstantini korban, amikor bibliai Krisztus kép a szenvedő és úgy győzelmes úr – (a Bárány és az Oroszlán Jel 5,5–6) képe a nagy imperátorok mintájára átváltozott, a szenvedő szolgáló vonása elhalványult.⁵⁶

Mikor a magyar egyház az ötvenes években e kérdéssel küzdött, ezt a világ református egyházainak közösségének segítségével tette.⁵⁷ Ha ideállítjuk a részesedés (*participatio*) páli-bibliai koncepciójának újra felfedezését, ami a szolgálatnak döntően fontos eleme⁵⁸, és felidézük a Heidelbergi Káté 32. feleletét, megmutatkozik, hogy a szolgálat koncepciójának tanulmányozására ökümenikus kontextusban került sor. A diktatúra éveit alatt történt az egész keresztyén teológiában az Öszövetség újrafelfedezése. Hosszú ideig az Öszövetséget a görög (hellenisztikus) filozófia hermeneutikai kulcsával való olvasása után, megfordult a sorrend. Az OT alapos tanul-

mányozása segített az Újszövetség megértésében. Az Ige (λογος) többé nem csupán, szó, ráció vagy princípium, hanem יהוה דבר, az élő Isten szava tette, aki Krisztusban Második Személye, az örök Ige, aki Krisztusban testté lett. Ennek következményeit le kell vonni az egyház életére és liturgiájára nézve. Akkor a sákramentumoknak, – melyek mint megcselekedett igék, elválaszthatatlanok a beszéddel való proklamálástól, – az egyház életének pereméről a központba kell helyet foglalni.⁵⁹ Hangsúlyozandó a Krisztusban és szolgálatában való részesedés, hogy mind a templomi mind a hétköznapi liturgiában megjelenjen ma a Krisztus. Óriási kihívás ez az egyház számára, hogy mélyebben értse Krisztus és az Egyház titkát (Ef 3,3–6). Ez Krisztus és az Egyház szolgálatának a lényegéhez tartozik. Abban igaza van Szabó Istvánnak, hogy nagy átfogó mű nem készült e témában, és sok megjelent szöveg a bibliai gondolkodástól idegen és politikailag terhelte.⁶⁰

IV.4.4.4. Eppen ezért fontos elmondani, hogy a „szolgáló egyház teológiájának” koncepcióját eltorzították, és így az elnyomás eszközüvé tették. Oroszországban tömegesen ölték meg a püspököket és a papokat. Nálunk inkább beplántált ügynökök, és kollaborátorrá tett egyházi emberek segítségével a belső korrumpáláson volt a hangsúly. Úgy alakították a szolgálat gondolatát, hogy abból „kiszolgálás” lett. Ennek bőséges irodalma van magyar nyelven.⁶¹ Nem csoda, hogy a teológusok fiatal nemzedéke erős kritikát gyakorol e torzítások felett. Azt nem szabad azonban elfelejteni, hogy igazi és tiszta bibliai gondolatokat torzítottak el, mint annyiszor az egyház története során.

IV.4.4.5. Mindebből azt a következtetést kell levonni, hogy a „szolgáló egyház teológiájának” vizsgálatánál is szükséges a dialektikus, árnyalt elemzés. Nem kétséges, hogy az egyház élete és szolgálata a korábban elveszített krisztológiai bázisa újra felfedezésében segítségünkre volt. Hangsúlyozta ugyanis az önvizsgálatnak, a bűnbánatnak és az alázatosságnak mindig szükséges voltát és fontosságát, valamint azt, hogy a privilégiumok keresése helyett odaszánt szolgálatban hirdethetjük Krisztust. Az egyház tiszta tanítását és életét mindig a ráakodott szenny letisztogatásával kell elvégezni az igazi kincs eldobása nélkül. Ha így teszünk, akkor rajta vagyunk a megújulás és a megtisztulás útján. A negyven esztendő tanulságainak ilyen megtisztított felhasználásával építhetjük az egyházat a prédikálásban is. A negyven esztendő legnagyobb példái között éppen a sok prédikátor munkásságában láthatjuk. Ezért a következőkben a prédikálás mai kérdéseivel fogunk foglalkozni.

Dr. Pásztor János

Jegyzetek:

- Ellentétben az I. előadás lábjegyzetében írottakkal néha szükségesnek bizonyult 1992 után megjelent írásokra való utalás.
- IMóz 26; 2,15; 5,1; Zsolt 8. Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, (München: Chr. Kaiser, 1973) 233–242; Helmut Thielicke, *Mensch sein – Mensch werden Entwurf einer christlichen Anthropologie* (München: R. Piper & Co., 1976) 274–276
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, (Tübingen: 1960) 588kk
- A szívek felemelése az egyetlen egyház úrvacsorai imáiban is benne van. Kálvin tanításának is egyik igen fontos eleme. Institutio III.20.4.
- Daniel Jenkins, „Culture” in: Alan Richardson (ed.), *A Dictionary of Christian Theology*, (Philadelphia: Westminster, 1969) 83
- H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, (New York: Harper Torschbooks, 1975) 32.
- Hendrikus Berkhof, *Christ the Meaning of History*, (London: SCM, 1966) 17

- Niebuhr, i.m. 241–256.
- „Die Gemeinde ist Jesu Christi eigene irdisch-geschichtliche Existenzform...” Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik IV/1* (Zürich-Zollikon: Ev. Verlag) 824kk
- Annamarie Aagaard, *Missiones Dei*, in: Vilmos Vajta, *Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973) 101.
- Közvetve már eddig is ismert volt az igény Isten szavának az egész földre való kizendülésére. Zsolt 98,2–3 etc.
- J. H. Merle D'Aubigné (ed.& transl. by J. Craig) *History of the Protestant Church in Hungary from the Beginning of the Reformation to 1850* (London: J. Nisbet, 1854) XXIV & XXVIII.
- Endre Zsindely, *Heinrich Bullinger: Briefwechsel. I. Band Briefe der Jahre 1524–31*, (Zürich:1973); Endre Zsindely, „Svájc–magyar kulturális kapcsolatok a történelemben” in: *Helikon*, 1984/2–4. 245–251; Barna Nagy, „Geschichte und Bedeutung des Zweiten Helvetischen Bekenntnisses in den osteuropäischen Ländern” in: *Glauben und Bekennen Vierhundert Jahre Conf.helv.Posterior* (Zürich: 1966) 109–141; Michael Bucsay, „Das Spectaculum des Istvan Szegedi und die Helfer seiner Ausgaben in Basel”, in: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, Band 73, 71–77.
- Stephanus Kiss de Szeged, *Theologiae sinceræ loci communes de Deo at homine*. (Basel: 1585) four editions. – uő. *Tabulae analyticae* (Schaffhausen: 1592); uő. *Spectaculum Romanorum Pontificum* (Basel: 1584; 1586; 1590; 1602); uő. *Assertio vera de Trinitate*. (Genève: 1573) + még egy kiadás.
- A pozsonyi véstörvényszék 41 lelkész ítélt gályarabságra 1675-ben. Őket – brit és holland közbenjárás után – Michael de Ruyter tengernagy szabadította ki. George A. F. Knight, *History of the Hungarian Reformed Church*, (Washington DC: Hungarica Americana, 1956) 60–67.
- D'Aubigné, i.m. 214–216
- Magyarország 24 milliárd dollár kölcsön terheit hordozza (1991). Közben az ország elveszítette piacának kb. 70%-át. A szomszéd Jugoszlávia összeomlása külön gazdasági terheket jelentett a déli kereskedelmi utak lezárulásával. 1989 óta kb. 300.000 menekült érkezett hazánkba. E sorok írása idején – 1991 szeptember – jugoszláviai menekültek érkeznek nagy számban.
- Révész & Knight, i.m. 40kk
- D'Aubigné i.m. 112–152.
- A 16. század végén majdnem az egész magyar egyház reformált volt. A későbbi századokban – amikor az egész ország Habsburg fennhatóság alá került – az ellenreformáció erőszakossága, és a török által kipusztított területekre római katolikusok betelepítése nyomán változott meg a helyzet. Legtöbb telepes német volt, de jöttek pl. dalmátok is.
- Ebben a reformátorokkal folytatott levelezés fontos szerepet játszott. Pl. Belényesi Gergely és Kálvin (Strasbourg 1543 és Genève 1544). *Basler Zeitschrift für Geschichte und Alterskunde*, 1973, 71–97.
- Hosszú időn át az egyház főnem tagjai, akik német-római birodalmi grófok lévén bejáratosak voltak a bécsi udvarba, képviselték a református egyházat. Ezek közül egyik jelentős személyiség Ráday Pál, aki hitéről, írásban is foglalt imádságaival és énekeivel is vallást tett. Pl. a „Lelki hódolás” c. imakönyv, és Énekeskönyvünkben található fordítások, vagy önálló énekek.
- Románia 104.000 km² területet kapott, ami nagyobb, mint a megmaradt Magyarország egész területe. Az utódállamokban élő református egyházakról v. ö. David Barrett, *The World Christian Encyclopedia*, (Nairobi–New York: Oxford University Press, 1982) címszavait. Trianon következményeit döbbenetesen illusztrálják napjaink eseményei Jugoszláviában és Csehszlovákiában.
- L. Makkai, „Peter Melius, the Hungarian Reformer” in: *Etudes historiques hongroises*, 1985. 1–19.; Peter Juhász Melios, *A Pál apóstal levelének, melyet a Colossabelieknek írt, predicáció szeréni való magyarázatja* (Debrecen: 1561). Új kiadás Révész Imre tanulmányával. Incze Gábor sorozatában Budapest, 1937.
- „...egyszerű, etikai unitarizmus” Alasdair I. C. Heron, *A Century of Protestant Theology*, (Guilford & London: Lutterworth Press, 1980) 37
- A történelem ironiája, hogy a trinitárius teológia hangsúlyozásában komoly impulzusokat kaptunk az ortodox egyházaktól. Ebben az időszakban indult el az orosz ortodox és magyar református dialógus sorozat, amit ma a Református Egyházak Világszövetsége az egész ortodoxiával folytat. Bár a leningrádi kezdetektől fogva részt vettek benne a nagy európai és amerikai ref. egyházak, valamint a Világszövetség, és más ortodox egyházak képviselői is. Mégis jelen volt a gyánú: „Jöhet-e bármi jó Moszkvából, vagy Leningrádból?”. Az ezekről az összejövetelekről megjelent a tudósításokat ma is nagy haszonnal olvashatja bárki a THEOLOGIAI SZEMLE évfolyamán.

- lyamaiban. V.ö. Tóth Károly (szerk.), *Debrecen V. Theological Dialogue Between Orthodox and Reformed Churches*, (Budapest: 1989); Thomas F. Torrance, *Theological Dialogue Between Orthodox & Reformed Churches*, (Edinburgh and London: Scottish Academic Press, 1985) Második kötet uo. 1993.
- 27 Magyar teológusok – köztük a különösen kolozsvári *Tavaszy Sándor* – átvették és továbbfejlesztették Barth gondolatait. A szentendrei gyülekezetben ahol 1952–1970 között szolgáltam közvetlen elődöm *Vajda István* (1913–1952) már a huszas években olvasta és használta bibliáorákon *Barth* írásait.
- 28 Ennek egyik oka az ország földrajzi helyzete. A Duna – amit a rómaiak aqua contradictionis-nak, az ellentétek vizének neveztek – évezredek óta birodalmak, rendszerek találkozási és ütközési helye volt. Elválasztotta a *Pax Romana* birodalmát a barbárokotól; majd a nyugati és a keleti kereszténység határvonala, a 16. században pedig az Iszlám és kereszténység ütközőpontja lett. V.ö. Ujházy György, *Európai magyarság*, (Budapest: Egyetemi Nyomda, 1946) Documenta Hungarica 6; Pásztor János, „God’s Glory and Humanity’s Future: A View from the Danube” in: *Pacific Theological Review*, Special Issue 1979. 17–26. Annak leírása, hogyan fojtották meg a szovjetek a bontakozó magyar demokráciát I. Ferenc Nagy, *The Struggle Behind the Iron Curtain*, (New York: MacMillan, 1948; Imre Kovács, *The Ninety and Nice*, (New York: Funk & Wagnalls, 1955).
- 29 Ezt nevezte az országra ráerőszakolt magyar sztalinista vezető, Rákosi Mátyás „szalámi taktikának.”
- 30 Az 1943-as szárszói Magyar Élet konferencián is voltak ilyen értelmiségek. A konferencia közhangulata eléltelte a náciizmust. Legtöbbször bizonyosra vették, hogy a szovjetek bejönnek az országba. Németh László intette a jelenlévő kommunistákat, viselkedjenek mérsékeltlen, ha hatalomra jutnak. Györfly Sándor és Pintér István (szerk.) *Szárszó 1943*, (Budapest: Kossuth, 1983).
- 31 A római katolikus egyházban is láthatunk a történelem során ugyanezen ügy szolgálatában álló püspököket és nem lelkészeket. Ilyen volt elsősorban II. Rákóczi Ferenc fejedelem, aki a felekezete közötti egységet és szerteket képviselője volt. Ez azonban nem volt olyan egyértelmű, mint Lengyelországban, ahol a római katolikus egyház volt a nemzeti egység fő képviselője és szimbóluma. Nálunk voltak a Habsburg politikát formáló és támogató püspökök. Kollonitsch Lipót bíboros írásba is foglalt terve volt a török háborúk után, hogy az országot megszállják, koldussá, majd római katolikusá tegyék. in: *Einrichtungswerk des Königreichs Ungarn*.”
- 32 A református egyháznak hatalmas iskolarendszere volt elemi iskolától, középiskolákon át főiskoláig. A különféle egyesületeket megszüntették. Végül két Teológiai Akadémia és egy gimnázium maradt. Azonban nem tettek kísérletet az egyház azonnali likvidálására. Ez a későbbi idők feladata lett volna.
- 33 A magyar reformátusok megtartották a püspöki tisztet, de nem az epizkopális egyházak értelmezése szerint. A püspök „első az egyenlők között” szerepet töltött be, akinek minden tevékenységéről számot kell adni, a felette *episzkopét* gyakorló közgyűlésnek. A pártállami időkben ez egészen formálissá vált.
- 34 A hagyományosan laikus kormányzású kisebb „szabad egyházak” is kényszerültek a centralizálás bevezetésére. Létre kellett hozniok a Szabad Egyházak Tanácsát, melynek elnöke volt a centralizált testület vezetője. Ők is tagjai lettek az ökumenikus tanácsnak, melynek elnöke a református egyház Zsinatának lelkes elnöke volt, akit az állam az összes protestáns „metropolitája”-ként kezelte.
- 35 Az Állami Egyházügyi Hivatal azért állították fel, hogy ezt a politikát – ellenőrzés, korlátozás, elnyomás – végrehajtsák.
- 36 Török István professzor használta ezt először. Átvette Szabó István tanulmányában: „A Long Period of Inner Bleeding, The Theology of Service as the Reflection of the Miseries of the Reformed Church in Hungary” in: *Kirchliche Zeitgeschichte*, 1989/1. 190–198. Magyarul: „A belső vérzés hosszú időszaka – A „szolgálat teológiája”, mint a Magyarországi Református Egyház nyomorúságának tükröződése.” *CONFESSIO*, 1990/1. 111–119. Szabó István nagy műve: *Egyházvezetés és teológia a Magyarországi Református Egyházban 1948 és 1989 között*; ez, előadás után 1994-ben jelent meg. Erre még nem lehetett hivatkozni.
- 37 Egészen 1941-ig, a Nagy-Britanniával való hadba lépés idejéig. Később az OT professzora lett a Chicago–Evanston-i McCormick Seminary-ban, majd más helyeken. Hatalmas irodalmi munkássága elsősorban OT bibliai teológia és kommentár irodalom körében. 2002. decemberében bekövetkezett haláláig kapcsolatba volt velünk. Tudomásom szerint a Kálvin Kiadó egyik műve kiadására készül *Keresztényen hitünk központja a Testté lett Krisztus* címmel.
- 38 George A. F. Knight, *I AM This is My Name The God of the Bible and the Religions of Man*, (Grand Rapids MI: Eerdmans, 1985) 5–7
- 39 Ézs 49.6; v.ö. G. A. F. Knight, *Isaiah 56–66 The New Israel*, (Grand Rapids MI: Eerdmans, 1985) XVII.
- 40 E sorok íróját kérte fel egy amerikai homiletikai folyóirat szerkesztője, hogy írjon tanulmányt „Prédikálás ellenséges környezetben” címmel, mondván, hogy még náluk is egyre ellenségesebb a környezet. Magyarul megjelent jelen sorok írója Homiletikájának 1994-ben a Ráday Nyomdában készült második kiadása függelékében. A Princetoni előadás óta jelent meg: Erskine Clarke kiadásában: *Exilic Preaching Testimony for Christian Exiles in an Increasingly Hostile Culture*, (Harrisburg Pennsylvania: Trinity Press, 1998. Prédikálás fogságban az egyre ellenségesebb kultúrában élő keresztyének számára.)
- 41 Az egyházmezejében, ahol én is szolgáltam 1952 és 1970 között – tudomásom szerint – senki nem prédikálta ezeket a kiküldött „prédikációkat”. Volt egy, amelyik az Ézs 5.1–7 alapján a szőlőnevelés és a tsz-be való belépés szükségességét hirdette.
- 42 Az angol szövegben a World Student Christian Federation név áll, aminek tagja a volt a magyar akkori teljes nevén PRO CHRISTO MEKDESZ. A Kalauz kezdeményezője és éveken át készítője *Karácsony Sándor* volt. Eredeti formájában és címmel – A TELJES ÍRÁS ISTENTŐL IHLETETT – ma is kiadja *Kontra* György professzor.
- 43 Ezt kívülről nem érthették. Pedig volt külön időm a mára való készülésre.” Még afrikai éveimben is elkísért a magyar Kalauz majdnem mindig aszerint prédikáltam. Komoly összekötő kapocs, volt ez, amit az akkor Szentendrán működő lelkes, *Bolyki János* rendszeres és alapos levelei tettek lehetővé. Prédikációim 1953 óta időrendben ma is elérhetőek.
- 44 Utalás egy angol énekre, melyben „proud empires pass away”, de az Úr dicsősége örökké ragyog.
- 45 1955-ben fogalmaztam meg 1956-ra vonatkozó prédikálási tervet. Nehémiás könyvét épen 1956-ban való prédikálásáról. Megrendítő volt ’56 csodás és megrendítő napjaiban ezt a könyvet a gyülekezetben magyarázni. A brit-francia szuezi intervenció megnyitotta az utat a szovjeteknek. A magyar forradalmat az orosz tankok számolták fel az USA hozzájárulásával. Az elnök speciális követet küldött Moszkvába: Jalta áll! Mikor az ENSZ-ben felhozták a magyar kérdést, azt nem az US , hanem a kubai korrupt *Battista* rezsim képviselője hozta fel.
- 46 Ő a Kálvin tére volt beosztva, de saját kérésére jött volt diákja szolgálati helyére.
- 47 Szabó István, i.m. 113
- 48 Szabó István, i.m. 116
- 49 uo.
- 50 Városok és faluk utcáin az ablakokra irányított hangszórók szórták a propaganda szövegeket sok helyen. Szinte nem lehetett elmenekülni. 1956-ban a forradalom leverése után minden este rendbe rakta feleségem a hálósobát: „Ha jön a rendőrség, ne lásson rendetlenséget.” Később fel kellett fedezni az elrejtett mikrofonokat lakásunkban. Nem mondhattuk, hogy az állam érintetlenül hagyott bennünket.
- 51 Ezt tette Charles C. West, *Communism and the Theologians: Study of an Encounter*, (Philadelphia: Westminster Press, 1958)
- 52 Heidelbergi Káté 32.
- 53 V.Ö. Kálvin, *Institutio* IV.15.1.
- 54 Így látja: Trevor Beeson, *Discretion and Valour Religious Conditions in Russia and Eastern Europe*, (Glasgow: Collins/Fontana, 1974) 243–244. A könyv második kiadásból ez a megjegyzés hiányzik.
- 55 G. A. F. Knight, *Isaiah*, i.m. 43. A korai eucharisztikus imádságok pl. A Didaché, Hippolytos imája: „... Jézus a te szolgád által...”, William D. Maxwell, *An Outline of Christian Worship*, (London: Oxford University Press, 1965) 23–24. Magyarul. Pásztor János, *Liturgika*, (Komárno: Calvin János Teológiai Akadémia, 2002) 150–154
- 56 Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, (München: Chr. Kaiser, 1973) 236
- 57 A Református Egyházak Világszövetsége (WARC) Sao Paoloban 1961-ben tartott Nagygyűlésének főtémája: „Az Úr a szolga és mi az ő szolgái.” A Princetoni Teológia egymás utáni két elnöke, John Alexander Mackay és James I. McCord e témában tartottak előadásokat Budapesten és Debrecenben. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, (Philadelphia: Fortress Press, 1977) 502–508. Ngyiaruzl: Pásztor Jáenos, *Munkafüzet az újszövetségi bibliai teológia tanulmányozásához*, (Fdebreccen: Ref. Teológiai Akadémia, 1981) 52–54
- 58
- 59 Karl Barth, *Homiletik Wesen und Vorbereitung der Predigt*, (Zürich: EVZ–Verlag, 1966) 42–47

- 60 Jelkele sorok írója foglalkozott e témával: a már idézett Liturgia. Homiletika és Munkafüzet c. könyveimben, valamint: „The Holy Communion as the Basis and Expression of the Christian Experience of Participation” in *Vriedenboek Festschrift in Honour of the Revered W. van Tricht*. (Amsterdam: 1983) 47–54
- 61 Erdei János, „A >szolgálat teológia< kezdetei”, in: Lendvai Ferenc, *A magyar protestantizmus* (Budapest: Kossuth, 1987); Vályi Nagy Er-

vin. *Minden idők peremén*. (Budapest/Basel: európai Protestáns Szabad-egyetem, 1993) 43–57; Vilmos Vajta, *Die >diakonische Theologie< im Gesellschaftssystem Ungarns*, (Frankfurt/M: Otto Lembeck, 1987); Kocsis Elemér, „Teológiai gondolkodás egyházunkban.” in: Bartha Tibor & Makkai László (szerk.) *Tanulmányok a Magyarországi Református Egyház 1967 és 1978 közötti történelméből* (Budapest: Ref. Zsinati Sajtóosztály, 1983) 563–599

A khalkédóni krisztológia múltja és jelene

I. A khalkédóni zsinat krisztológiája

450-ben Konstantinápolyban változás történt a császári trónon¹ és a patriarkai székekben² is, s ezek egyre sürgetőbbé tették Alexandria hegemoniájának megtörését, amelyet nemrég az efézusi rablózsinaton (449) szerzett meg. Az új császár arra törekedett, hogy a monofizitákat visszaszorítsa anélkül, hogy Nesztorioszt rehabilitálná, ezért nem csak új zsinatra, de új hitvallásra is szüksége volt. Leó pápa viszont zsinat nélkül szeretett volna elégtételt venni Dioszkuroszon, követeinek efézusi (449) megaláztatása miatt, s egyúttal Tomus-át is el akarta ismertetni. Végül is a közös érdek kompromisszumot hozott: legyen zsinat, s ott Leó pápa levelét, annak felolvasása után, de vita nélkül fogadják el. A zsinatot Niceába hívták össze 451. szeptember 1-re.³ Annak ellenére, hogy az ógyeházi zsinatok közül a legnagyobb számban itt képviseltették magukat a püspökök, a tanácskozások nehezen akartak elkezdődni: a római legátusok ragaszkodtak a császár jelenlétéhez⁴, és Dioszkurosz eltávolításához.⁵ Így a császár kénytelen volt áttenni a zsinatot Khalkédónba,⁶ ahol végre október 8-án megtartották az első ülést. A tanácskozások október 31-én fejeződtek be, tizenhét plenáris ülést tartottak, melyeken 28 kánont fogadtak el.⁷

Témánk a zsinat krisztológiai tanítása, ezért fontos az ott elfogadott végzés pontos szövegét megismerni. Ez egy hosszabb bevezetővel kezdődik, ami három alaptételre nyugszik. Először méltatja a megelőző egyetemes zsinatokat (Nicea 325, Konstantinápoly 381, Efézus 431), szó szerint idézve a niceai és a konstantinápolyi hitvallást, azzal a megjegyzéssel, hogy ezek elegendőek az igazság ismeretéhez. Ezek után elítéli a felvetődött krisztológiai tévtanokat (Nesztoriosz, Eutükhész), s végül megemlíti azokat az iratokat, melyek „az igaz hit megszilárdításának érdekében” íródtak (Kürillosz leveleit, Leó Tomus ad Flavianum-át).

A bevezetés után rátér a *ορος πιστεως*-ra, azaz a hit meghatározására. Nem hitvallásról van tehát szó, mert a tanítás összeállítói nem szánták művüket sem liturgikus, sem katekhetikus, sem szentségi, vagy kultuszi használatra. Ők csak egy definíciót adtak, ami a tévtanokkal szemben meghatározta az igaz hitet, és eligazítást nyújtott a két krisztológiai tévtanítás keresztüztüében.

A tanítás szövege a következő:

„A szent atyákat követve tehát mindannyian egybehangzóan tanítjuk, hogy egy és ugyanazon Fiúnak valljuk a mi Urunk Jézus Krisztust, aki tökéletes istenségében és aki tökéletes az emberi létben; igaz Isten és igaz ember, értelmes lélekből és testből való; istensége szerint az Atyával egylényegű, embersége szerint ugyanő egylényegű velünk, mindenben hasonló hozzánk, kivéve a bűnt. Istensége szerint az Atyától született az idők előtt,

ugyanő embersége szerint a végső napokban értünk és a mi üdvösségünkért az istenszülő szűz Máriától született. Egy és ugyanazon Krisztust, aki Fiú, Úr, Egyszülött, két természetben keveredés nélkülinek, változástól mentesnek, megkülönböztetés nélkül valónak és elválasztástól mentesnek ismerjük el. Az egyesülés által nem szüntette meg a természetek különbözőségét, sőt mindkét természet megtartotta a saját tulajdonságait, egy személybe és egy létmódba egyesült, nem két személyre osztva vagy megkülönböztetve, hanem egy és ugyanazon egyszülött Fiút Isten-Igét valljuk, az Úr Jézus Krisztust, amint hajdan szólottak felőle a próféták és amiképpen maga Jézus Krisztus tanította nekünk és az atyák hitvallása hagyományozta.”

A zsinat aktái⁹ részletesen beszámolnak a krisztológiai tanítás ezen khalkédóni formulájának megfogalmazásáról és annak nehézségeiről is. Ezt a közéletet választó tanbeli meghatározást 454 püspök írta alá és ezzel elfogadta sajátjának.¹⁰ A császárt és feleségét új Konsztantinoszként és új Helénaként ünnepelték, jelezve ezzel, hogy amilyen jelentős volt a 325-ös niceai hitvallás létrejötte a szentháromságtani vitákban, legalább olyan jelentős ez a khalkédóni meghatározás a krisztológia területén.

A formula szövege jól hagyományozott, nincsenek eltérő variánsok, sem töredékesség miatt fellépő értelmezési nehézségek. A forma, amelyet választottak a zsinati atyák, alázatot sugall, a kezdő és a befejező rész is arra utal, hogy ez nem egy új hittétel, hanem a hozzájuk áthagyományozott hit megerősítése a tévtanítókkal szemben. Ezért nem is hitvallás, hanem csak *ορος πιστεως*, vagyis a hit meghatározása. A görög szöveg egyetlen többszörösen továbbfűzött és kibővített körmondatként tárja elénk tanítását. Újra és újra hangsúlyozva, hogy még mindig ugyanarról a Krisztusról van szó. Ezáltal a szöveg stílusa nehézkessé válik ugyan, de az eredeti mondanivaló megértését mindenképpen elősegíti, és egyértelművé teszi, kizárva minden félremagyarázás lehetőségét.

A külső jegyek után még a részletes tartalmi elemzés előtt meg kell vizsgálnunk, hogy a krisztológiai meghatározást megelőzően, a bevezetőben említett három tézis¹¹ hogyan mutatkozik meg magában a szövegben. Vagyis mennyire hűséges saját örökségéhez, és hogyan cáfolja meg a hamis tanításokat.

Az egyetemes zsinatok tanításainak hatása

Az egyetemes zsinatok tanításainak hatása nyilvánvaló, nem véletlenül használták a *ομοουσιος*=egylényegű) és a *θεοτοκος*=istenszülő) kifejezéseket. A szentháromságtani terminusok közül a Niceában (325) és Konstantinápolyban (381) egyaránt elfogadott *ομοουσιος*=egylényegű), itt nemcsak azt jelzi, hogy a Khalkédónban összeült püspökök ismerték és tisztelték ezeket a hitvallásokat, hanem azt is, hogy annak értelmével is tisztában

voltak, és az azt megillető helyre tudták beépíteni a krisztológiai tanításba. Ez a méltó hely pedig nem lehet máshol, mint a tanítás elején, a szentháromságtani meg-alapozásánál. Itt kerül sor annak kifejtésére, hogy a test-ben közöttünk járt Jézus Krisztus azonos az örök Fiúval. Ezzel mintegy be is mutatták azt a gondolatmenetet, amelynek mentén a dogmatikai viták logikai sorrendben követték egymást. Nem lehetett ugyanis addig Krisztus testetöltéséről disputát folytatni, amíg nem tisztázták elfogadható módon istenségét; utána viszont szinte automatikusan jelentkezett ez a kérdés is. Érdemes azonban a két tanítás részletesebb egybevetését is elvégezni, mert akkor további érdekességekre bukkanunk. Szó szerint idézi, és ezzel utal a khalkédóni dogma a niceai hitvallásra a következő kifejezések használatával: „igaz Isten”, a már említett „egylényegű az Atyával”, „értünk és a mi üdvösségünkért”. Mindegyik idézetre érvényes mindaz, amit a *ομολογιος*-szal kapcsolatban elmondtunk. esetlegesen azzal a kiegészítéssel, hogy ezek ugyanannak az igazságnak a magyarázására és nyomatékosítására szolgálnak. Ha látjuk azt a kettősséget, ami a khalkédóni megfogalmazás ezen első részén végigvonul, és egy idő után szinte már visszhangzik is fülünkben: „istensége szerint” – „embersége szerint”, akkor megértjük, mit akartak ezzel kifejezni a zsinati atyák. Istensége szerint olyan, mint amelynek a niceai hitvallás vallja, emberségére nézve pedig olyan, mint a próféták megjövendölték, és amilyenek földönjárta idején láthatták az evangélisták. A 381-es konstantinápolyi hitvallásból még egy további szó szerinti idézetet emeltek be tanításukba: „az idők előtt az Atyától született”, ami egyébként ugyanezt a célt szolgálja. Vannak viszont beszédes utalások, melyek parafrázis, vagy kibővített idézet formájában jelennek meg. Ilyen például az „egy”, amely mindig lényeges megfogalmazások bevezetőjeként szerepel a szövegben, mint az Úr Jézus Krisztus jelzője. A niceai és a konstantinápolyi hitvallás Fiúról szóló szakasza ezzel a szóval kezdődik, s hogyan lehetne ez másként a khalkédóni krisztológiai tantételben. Ott is ezzel kellett, hogy kezdjenek, de szükségét érezték további bővítéseknek, hiszen éppen ez a rövid, jelentéktelnek látszó jelző került a támadások keresztútjába. Ezért bővítették ki az egyszerű jelzős szerkezetet ekképpen: „egy és ugyanazon Fiúnak valljuk a mi Urunk Jézus Krisztust”. Ezzel nem történt más, csak nyomatékot kapott az „egy” szócska, mégpedig a tévtanokkal szemben. A másik nem szó szerinti parafrázis az „értelmes lélekből és testből való” körülírás, amelynek helyén a szentháromságtani dogmákban még a „testet öltött”, vagy „emberré lett” formulák állnak. Ugyanígyen értelemben szerepel az „egyesülés” szó is később. Ennek az oka szintén a teológiai vitákban lelhető fel, ugyanis felvetődött, hogy Krisztusnak nem volt értelmes emberi lelke, hiszen azt a Logosz helyettesítette. Indoklásként a Ján 1,14 szerepelt: „Az Ige testté lett.”, ebbe az Igébe kapaszkodva Apollinarisz (+390) kifejtette, hogy ő a testetöltést (*σάρκωσις* – csak a hús-testre érti, lélek nélkül). Nem véletlen tehát ez a fajta szóhasználat, ami egyébként kifejezi a tanítás kiindulópontját is. Nevezetesen, hogy nem a megtestesülés folyamata van az érdeklődése középpontjában, hanem a megtestesült Ige személye. Tehát nem a két természetből rakja össze Krisztust, hanem a kijelentést hordozó emberré lett Isten Fiát tárja elének.

Az Efézusban (431) elfogadott *θεοτοκος* (istenszülő) jelző szintén bekerült a hitvallásba. Ez a kifejezés ekkor

még nem mariológiai jelentést hordozott, hanem krisztológiai tartalma volt, mégpedig a *communicatio idiomatum* szerepét tölti be. Itt is ilyen értelemben szerepel: Krisztus földi születésénél Mária jelzőjeként kifejezte azt is, hogy Betlehemben nem csak egy ember született erre a világra, hanem az az ember, aki a Szentháromság második isteni személye is. Ugyanígy állítható tehát az is, hogy Isten megéhezett, elfáradt, szenvedett és meghalt. További utalásokat találhatunk még az efézusi zsinat végzéséből: „tökéletes Isten”, „okos lélekből és testből való tökéletes ember”, „istenségére nézve öröktől fogva az Atyától, emberi létére nézve pedig az utolsó időkben érettünk és üdvösségünkért szűz Máriától született”, „istenségére nézve egylényegű az Atyával és emberi létére nézve egylényegű velünk”, „összelegyítés nélkül”. „egység”. Itt már megjelenik az a kettősség (istenségére nézve – emberségére nézve), ami a khalkédóni dogma elején fontos szerepet kap. Nyilvánvaló az Apollinarisz elleni betoldás is. Az „összelegyítés nélküli egység” kitétele pedig az antiochiai iskola vádjának veszi elejét, mert ők azzal gyanúsították meg Kürilloszt, hogy a két természet nála összekeveredik. Úgy tűnik a khalkédóni tanítás bevezetőjének megjegyzése, miszerint az első három egyetemes zsinat hitbéli állásfoglalásai elegendőek az igazság megismeréséhez, nem csak hangzatos elvként szerepelt, hanem a gyakorlat is azt mutatja, hogy ezeket ismétlik meg a szükséges kiegészítésekkel.

Tévtanítások keresztútjában

Az említett elengedhetetlen bővítések abból adódtak, hogy az utolsó egyetemes zsinat óta a nesztorianusokkal szembeni túlzásként megjelent az Eutükhész neve által fémjelzett monofizitizmus. Így, ha összehasonlítjuk a szentháromságtani viták által felvetett kérdéseket lezáró zsinati határozatokat (Nicea 325; Konstantinápoly 381) az előttünk lévő és az efézusi krisztológiai dogmával, akkor azt kell látnunk, hogy a makedóniánusok az igaz tanításhoz viszonyítva az ariánusok irányzatát fejlesztették tovább.¹² Ezért elég volt a niceai hitvallást Konstantinápolyban kiegészíteni a Szentlélekre vonatkozó cikkely bővítésével. Eutükhész viszont Nesztorisz ellenében fejtette ki tanítását, és így a másik oldalon hozott túlzásokat. Az utóbbi a két természethez szinte két személyt társított, míg az előbbi annyira eltúlozta a két természet egy személyben való egyesülését, hogy már a két természet is eggyé vált. Ezért Khalkédónban kevés lett volna egy újabb cikkely betoldása a felmerült kérdések tisztázására. Ott a már meglévő tanítást kellett párhuzamos toldásokkal ellátni, hogy kitűnjön Krisztus istensége és embersége is, de a kettő egy személyt alkosson.

Meglévő tekintélyek a zsinaton

A tévtanítások útvesztőjén nem előzmények nélkül akartak átkelni az ott jelenlévő püspökök, hiszen a zsinatot megelőzte egy több évtizedes párbeszéd, ezért ott már mindenkinek határozott elképzelése volt a vitás kérdésekről. A zsinat idején három tekintély útbaigazítását tartották mérvadónak:

- a Szentírásról nyugvó tanítás, mely a régi zsinatok határozataiban és az egyházatyák írásaiiban megfogalmazódtak,
- a krisztológiai vitákban az efézusi zsinat (431) óta kialakult egyetértések,
- a kortárs nem eretnek teológiai iskolák álláspon-tja.

Ezekhez újra és újra visszatértek, és igyekeztek megtalálni azt a megfogalmazást, amelyik mindegyiknek megfelel.

Az egyetemes zsinatok tekintélyének elfogadását már láttuk, most az egyház által elfogadott tanítók műveit vizsgáljuk meg. Tekintettel viszont arra a már említett tényre, hogy a krisztológia abban a korban aktuális kérdései korábban nem, vagy nem ilyen formában merültek fel, ezért csak a zsinatot megelőző egy-két évtized tanítói közül kerülhetett ki az, aki úttörő módon nyújtott eligazítást. Ez a tanító pedig Nesztoriosz ellenfele, az alexandriai teológia képviselője, Kürillosz, aki halála után is nagy tekintélynek számított. Művei közül a Nesztorioszhoz írt első és második levelét olvasták fel, valamint a 433-ban kelt körlevelét, melyben az antiochiaiakkal történt megegyezést hirdeti ki. Nem idézik a Nesztorioszhoz írt harmadik levelét, melynek függeléke a 12 anathematizmus, mert abban félreérthető szóhasználatával ενωσις φυσικη-ről beszél. Igaz ugyan, hogy itt is, és általában mindig ενωσις υποστατικη értelemben teszi ezt, de a monofiziták erre a kiélezett megfogalmazásra hivatkoztak, bár nem a szerző szándéka szerint. A zsinat a személyi egységet fogadta el, és a természeti egységet elutasította. A krisztológiai vitákban kialakult egyetértés több eredményét tartalmazza Kürillosz 433-as levele: ide tartozik a most említett személyi egység kérdése, és ezzel a μια φυσικη használatának kerülése, és a Krisztus személyében az egyesülés után a természetek megkülönböztetethezősege.

Általánosan elfogadottá lett az V. század közepére Nemesiosz, emeszei püspök 400. körül írt Περὶ φυσικῆς ἀνθρωπίνου című művének megállapítása, mely szerint az értelmes léleknek ουσια-ja van, s így az nem azonos Arisztotelész εντελεχεια-jával, ami csak a test egy tulajdonsága. A lélek testtel való egyesüléséről pedig azt mondja, hogy az ασυγχυτως, ἀπεριληπτως, ἀδιαφθαρως, ἀτρεπτως megy végbe. Az első, azaz a „keveredés nélkülség” megtalálható már az efézusi tantételek között; s az utolsóval, a „változástól való mentesség”-gel kibővülve bekerülnek a khalkédóni dogmába. A másik kettő helyett, amelyek arra vonatkoznak, hogy a test nem birtokolja, vagy tartja fogva a lelket, és az egyesülés veszteség nélkül megy végbe, Kürilloszi Theodorétosz a szenvedés mentességet (ἀπαθης) használja. A khalkédóni zsinat idejére tehát a Krisztusban lévő két természet egyesülésének módjáról kialakult egy konszenzus, amit a püspökök fel is használtak.

A nem heterodox hagyományokat őrző teológiai iskolák a következők voltak: az alexandriai, az antiochiai és a nyugati (ide tartozik Itálián kívül Észak-Afrika, Hispánia és Gallia is). Ők határozták meg a kor teológiai arculatát. Mind a három képviseltette magát Khalkédónban is, és kifejtették nézeteiket is egy-egy kérdést illetően. Alexandria, Kürillosz tekintélye által még annak ellenére is jelentősen volt képviselve, hogy Dioszkurosz patriarka a vádlottak padján ült, és később fegyelmi okokból meg is fosztották tisztétől. Antiochia álláspontját Kürilloszi Theodorétosz pregnánsan ki tudta fejezni, hiszen tőle származott a 433-as megegyezés szírek által elfogadható változatának kimunkálása,¹³ de ő volt az első, aki írásaiban Eutükhész tanításai ellen is tiltakozott.¹⁴ A püspökök között elenyésző kisebbségben voltak, akik a nyugati hagyományt képviselték, mert a népvándorlás zűrzavarában nem volt lehetőségük a távoli tájakraól a zsinatra utazni, és kelet ezen vitái őket nem is nagyon

érintették. Róma püspöke volt az egyetlen, akinek ebbe a disputába sikerült érdemben beleszólnia. Leó pápa Flavianosz patriarkához írt levelét többször is felolvasták a zsinaton. A latinul megfogalmazott terminológiák görögül elég félreérthetően szóltak. Leó ugyanis egy személyről (persona) beszél, melyben megmaradnak a két természet (substantia) sajátosságai. Ebben viszont görögül Nesztoriosz tanai csendülnek fel: két υποστασις egy προσωπον alatt. A magyarázat viszont elfogadható volt, hogy a két természet egymással közösségben (cum alterius communione) tevékenykedik, sőt utalt a tulajdonságok felcserélhetőségére (communicatio idiomatum) is. Ezért Kürillosz tanításával egybehangzóan fogadták el Leó Tomus-át. A khalkédóni tanítás szemléletmódját kiindulópontként tárja elénk, amikor nem általában az isteni természetről beszél, hanem a megtestesült Igeről, és annak személye felől közelít a természetek felé és nem fordítva.

Láttuk a zsinat menetét, a meghatározott tantétel szövegét, áttekintettük mindazt a kényszerítő erőt, amely befolyásolta a szöveg alakulását. Most viszont a dogma részletes elemzése előtt meg kell határoznunk annak egységes mondanivalóját, hogy a továbbiakban mindent ennek tudjunk majd alárendelni. Így elkerüljük azt a kísértést, hogy a részletekben elmerülve a lényeg felejtődjék el.

A hitvallás szerkezete

A tantétel szövegének szerkezete a következő képet mutatja:

Keret: Hivatkozás az elődök tanítására, majd a végén ez kiegészül a próféták és Jézus bizonyágtételével.

Főtétel: Egy és ugyanazon Fiút valljuk

1. Aki Isten és ember s mindkettőben
 - a) Tökéletes
 - b) Igaz
 - c) Egylényegű
 - d) Született
2. Aki a két természetben
 - a) Keveredés nélküli
 - b) Változás nélküli
 - c) Megkülönböztetés nélküli
 - d) Elválasztás nélküli
3. Aki egy személybe és egy létmódba egyesült.
 - a) A természetek különbözőségét meg nem szüntetve
 - b) Benne mindkét természet megtartja saját tulajdonságait.
 - c) Nincs két személyre osztva
 - d) Nincs benne két személy megkülönböztetve.

A fő mondanivaló tehát, amint a fentiekből világosan látszik, a következőképpen fogalmazható meg: *Egy és ugyanazon Fiút valljuk, aki az isteni és az emberi természetben egyetlen személyt alkot.* A Krisztus istenemberi egysége végig visszhangzik a tanításon, először a kiinduló mondatban szerepel, később a nyomaték kedvéért még kétszer majdnem szószerinti változatban megismétlődik, közben pedig többször felerősíti ezt az „ugyanő” kitétel. Mindháromszor egy-egy tétel pontosítja a főtételt, majd a további felmerülő kérdések megválaszolására négy-négy kiegészítés található.

A tanítás terminológiája

Most a szerkezeti felépítésnek megfelelően részletesen megvizsgáljuk a khalkédóni tantételt, hogy egy-egy terminológia milyen választ ad az eretnekségek által fel-

vetett kérdésekre. A keretet alkotó hivatkozások Jézus és a próféták bizonyágtételére, az egyház elfogadott hitvallásaira és az egyházatyák írásaira, amint láttuk nem csak alázatoskodásból, vagy elengedhetetlen kötelezettségéből, hanem tartalmat meghatározó tényezőként szerepelnek. Beszédes ez a két zsinatra való utalás abból a szempontból is, hogy a 431-es efézusi zsinat fentebb már említett hetedik kánonja értelmében nem lehetett új hitvallást sem megfogalmazni, sem a hit mércéjévé tenni, mert a niceai hitvallás az egyház egyetlen és mindenre elegendő hitvallása. A khalkédóni atyák ezért ezekbe az utalásokba és hivatkozásokba szinte „becsomagolták” tanításukat. Kiegészíti ezt még az, amit Meyendorff vet fel, hogy t. i. először Khalkédónban vonták össze a niceai és a konstantinápolyi hitvallást, s ezzel burkoltan arra céloztak „hogy az efézusi határozat csak *ad hoc* intézkedés volt, és egyáltalán nem függ össze a Khalkédónban tárgyalt ügygel”¹⁵

A *főtétel* a Fiú egységét hangsúlyozza, amit a különböző kiegészítések szimmetrikus szerkesztésével úgy bont ki, hogy egyértelművé teszi: „Krisztus egy a két természetben, másrészt a két természet egy személyben egyesül”¹⁶

Az *első tétel* Krisztus isteni és emberi természetének mibenlétét írja körül, de folyamatosan ügyel arra, hogy ne általánosságban beszéljen az isteni, vagy az emberi természetről, hanem mindig az örök Igéhez kapcsolódva. Ez a cikkely nem hoz új tanítást, mert terminológiája az előző zsinatokon már letisztult, itt csak a célnak megfelelően alkalmazták.

A *második tétel* a két természet egyesülésének módját járja körül. A Szentírásban erről nincs pozitív kijelentés, ezért csak azt mondja meg a dogma is, hogy mi az, amitől mentes ez az egyesülés. Ezzel az apofatikus krisztológiával¹⁷ ugyanolyan homályba burkolja a Fiúnak a megváltásunkért tett első lépéseit, mint amilyen homály borul az Atya által elkezdett teremtés kiindulópontjára. Ennek a cikkelynek nagyobb részét ekkor fogadta el először zsinat, de ennek ellenére egyik terminológiát sem magyarázzák meg egy-egy meghatározással. A zsinatot megelőző évek dialógusaiból viszont érthetőbbé válik mindegyik.

εν δυο φύσεσιν (két természetben) – ezzel szemben többen használták a zsinaton a „két természetből” és az „egy természet az egyesülés után” kifejezéseket. Ezeket viszont a római legátusok és az antiochiai iskolán felnőtt szírek nem tudták elfogadni, mert monofizita értelmezése is lehetséges. Magát a „két természetben” formulát Leó pápa Tomus ad Flavianum-ából vették, nyugaton pedig Agoston általánosan elfogadott öröksége volt.¹⁸

ασυγχυτως (keveredés nélkül) – a IV. században a Krisztus két természetének egyesülésére még a kappadókiai atyák is használták a *μιξις* és a *κρασις* fogalmakat, ez később nem kis zavart okozott. A keveredés nélkül kifejezés már a Nesztorioszt elítélő efézusi zsinat végzése bekerült, hogy az antiochiaiak gyanúját eloszlassa, mert ők félték attól, hogy a *communicatio idiomatum* által összekeverednek a természetek. Nyugaton pedig már Tertulianus használta a szentháromságtani vitákban az isteni személyekre, innen került be Leó pápa levelébe is.¹⁹

ατρεπτως (változástól mentesen) – a két természet az egyesülés folyamán nem szenvedhet változást. Mert akkor már nem lehet igazán két természetről beszélni. Az előző kifejezés értelmét nyomatékosítja és pontosítja.

αδιαιρετως (megkülönböztetés nélkül) – Nesztoriosszal szemben Kírilloosz hangoztatta a két természet

annyira szoros kapcsolatát Krisztus személyében, hogy azokat egymástól nem lehet megkülönböztetni. Ebből adódik a *communicatio idiomatum* lehetősége.

αχωριστως (elválasztástól mentesen) – a két természet egysége nem választható szét. Tehát sem a szenvedésben, sem a halálban, sem a feltámadásban, sőt a mennybemenetel alkalmával sem válnak el egymástól.

A *harmadik tétel* az egy személybe egyesült két természet titkát vizsgálja. Itt már minimális utalás sem található az első három zsinat tanítására, mert ez a cikkely már nem az eddig megcáfolt eretnekségek mellé teszi oda a másik oldal túlzásait cáfoló kitételeket. Hanem fordítva jár el, azaz az újonnan felmerült tévedés ellen védekezve emlékezik meg annak visszajáról.

ενωσις (egyesülés) – a krisztológiai viták során a következő kifejezéseket használták a Krisztusban való két természet egyesülésére: *μιξις* (keveredés), a kappadókiaiak használták; *ενανθρωπησις* (emberré létel), szintén az új alexandriaiak szóhasználata volt. *σαρκωσις* (testté létel), Apollinarisz és Eutükhész használta, egyikük sem értett alatta velünk egy lényegű embert, inkább azt akarták kifejezni vele, hogy amint a tűzben a vas annyira felizzik, hogy már nem lehet megkülönböztetni, hol a vas és hol a tűz, ugyanúgy Krisztusban is az isteni természet annyira átjárja az emberit, hogy az szinte már el is tűnik. *ενοικησις* (beköltözés, lakásvétel), az antiochiai teológia kedvelt kifejezése: az örök Ige úgy lakozott az emberi testben, mint Isten a templomban, következménye a megosztó krisztológia; *κενωσις*, *προσληψις* vagy *αναληψις*=kiüresítés – hozzáadás, vagy felvétel), a kappadókiaiak használták, majd Kírilloosz krisztológiájának és a nyugati krisztológiának egyik alkotóeleme volt. Bár nem került be a khalkédóni dogmába, de értelmezésénél felhasználták. Látható tehát, hogy ezekhez a kifejezésekhez képest a *ενωσις* (egyesülés) sokkal semlegesebb kifejezés, s a lényegét találóan hordozza szó szerinti értelmében is.

φυσις (természet) – ennél a kifejezésnél sem határozta meg pontosan, hogy mit értenek alatta, és milyen viszonyban áll más rokon értelmű kifejezésekkel. Ezért lehetett feltenni később olyan kérdéseket, hogy vajon minden természetnek van személyi valósága, vagy nincs; a *φυσις* és az *ουσια* milyen viszonyban van egymással?!

υποστασις (létmód) – fontos a létmód és a személy egymás mellett említése, mert így a kettő kiegészíti egymást. Ez a kifejezés Krisztus személyi egységére Kírilloosz szóhasználatából való, ha néha *φυσις*-t használt is helyette, de személyt értett alatta. Egyébként ennek a fogalomnak sem adták pontos meghatározását, ami később szintén gondot okozott.

προσωπον (személy) – az előző kifejezést egészíti ki, mégpedig az antiochiai teológia szótárából vett meghatározással, részletezése szintén hiányzik.

A zsinati döntés bibliai alapjai

Minden tantétel legfőbb mércéje a Szentírás. Ezért szükséges, hogy megvizsgáljuk a khalkédóni dogma biblikusságát is. Előtte viszont meg kell jegyeznünk azt a nyilvánvaló tény, hogy ha az Írás elegendő tanítást közölt volna a kérdéses témáról, akkor nem alakult volna ki vita, és nem lett volna szükség zsinati határozatra. Viszont az is bizonyos, hogy a túlzásba vitt kíváncsisággal olyan spekulációkig is el lehet jutni, amelyek már ellentétesek az Ige tanításával. Maga a khalkédóni tanítás általánosságban utal egyrészt a prófétákra, mintegy az

Ószövetség könyveire; másrészt arra „amiképpen maga Jézus Krisztus tanította nekünk”, értve ezalatt a teljes Újszövetséget. Konkrét igehelyre viszont nem hivatkozik, így ennek hiányában nekünk kell megkeresni azokat. Nem feladatunk most a tanítás teljes szövegének bibliai alátámasztása, és minden egyes kifejezés esetleges megkérdőjelezése. Az viszont elengedhetetlen, hogy lényegi mondandóját és – lehetőség szerint – terminológiáját is megmérjük az Írás mérlegén. A fő mondanivaló pedig így hangzott: *egy és ugyanazon Fiút valljuk, aki az isteni és az emberi természetben egyetlen személyt alkot*. Református dogmatikáink²⁰ a következő igehelyeket helyezik előtérbe ennek a tantételnek a tisztázására:

Ján 1,14: „Az Ige testté lett, közöttünk lakott, és látuk az ő dicsőségét, mint az Atya egyszülöttjének dicsőségét.”

Ef 1,9-10: „Mert úgy tetszett neki, hogy megismertesse velünk az ő akaratának titkát, amelyet kijelentett őbenne az idők teljességének arról a rendjéről, hogy a Krisztusban egybefoglal mindeneket, azt is, ami a mennyben, és azt is, ami a földön van.”

Fil 2,6-8: „Mert ő Isten formájában lévén nem tekintette zsákmánynak, hogy egyenlő Istennel, hanem megüresítette önmagát, szolgai formát vett fel, emberekhez hasonlónak lett, és magatartásában is embernek bizonyult; megalázta magát, és engedelmeskedett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig.”

A Szentírás Krisztus megtestesülését annak tényszerűségében tárja elénk. A dogmatikának is az a feladata, hogy ne felesleges spekulációkat gyártson, hanem a kijelentés alapján meg kell értenie, és lépésről lépésre nyomon kell követnie, még a legnagyobb titkokat is.²¹ A khalkédóni tantétel sem tesz mást, mint elejét veszi a felesleges eszme-futtatásoknak, biblikus mederbe terelve a vita folyását. A jánosí igehely egy olyan képet tár elénk, amelyben szinte felvillanni látjuk, hogy a testté lett Igén felragyog az Atya egyszülöttjének dicsősége, az emberi testen meglátszik isteni származása. A krisztológiai dogma sem tesz mást, mint visszhangozza újra és újra: „*Egy és ugyanazon Fiút valljuk!*”. S a nyomaték kedvéért többször odateszi isteni és emberi természetéről beszélve a kitétel: „*ugyanő*”. Az Efézusi levél tanúbizonysága szerint Krisztus mennyieket és földieket egyaránt egybefoglalt az üdvösség rendjében, de ezt csak úgy tudta megtenni, hogy „földivé” lett ő, aki a mennyből való, hogy minket magához vegyen. Tehát először saját személyében kapcsolta egybe a két természetet, hogy azután akiket egybekapcsolt, azok egyformán dicsőítsék a mennyi Atyát. Ezért mondhatja a tanításunk: „*két természetben*”, értve alatta Isten mennyei természetét, és az ember földi természetét. A Filippi levél himnuszának részlete kiegészíti a Ján 1,14-et, tisztázza ugyanis, hogy ott nem átváltozásról van szó, tehát az értelme annak nem az, hogy Isten átváltozott testté, és ilyen állapotában már nem volt Isten. Ellenkezőleg! Arról szól, hogy Istenként felvette az emberi testet, és e két természetben egy személyes valóságot alkotott, aki engedelmes volt a keresztenszenvedett halálig.

II. Értelmezése az évszázadok folyamán

A monofizita viták

A „két természetben” kitétel miatt, már a zsinaton jelezte több püspök, hogy ezt jó lelkiismerettel nem tudja aláírni, mert, ha hazamegy, gyülekezete az „egy termé-

szetben” kifejezést fogja védelmezni. Csak így látták ugyanis biztosítva hitüknek azt a meggyőződését, hogy Krisztus átistenítette a mi emberi természetünket önmagában, és az odaadó hívő lélekkel szintén ezt teszi. Egyiptomban és Szíriában a nép nem fogadta el a kinevezett khalkédóniánus püspököket, többet meg is öltek közülük, és helyükre monofizita vezetőket választottak. Őket viszont a császár száműzte, sőt üldözte a monofizita szerzeteseket, papokat, akik szenvedésükkel is bizonyították tanításuk igaz voltát; mondván, csak az általuk hangoztatott igazság adja meg a lehetőséget a lélek Istennel való egyesülésére (αποθεωσις) és az óember megöklésére. A 451-es krisztológiai dogmát nesztoriánusnak találták, azt tartották ugyanis, hogy nincs természet személy nélkül és így szerintük az, a két természet tanával, két személyt is állít Krisztusban. A császár érdeke az volt, hogy az egyház egysége helyreálljon, ezt eleinte megpróbálták a khalkédóni formula elfogadtatásával elérni, de amikor látták, hogy ez a nép kitartó ellenállásába ütközik, akkor újabb formulákat készítettek. Zénón császár 482-ben adta ki a Henótikont, ez közvetíteni próbál a két álláspont között.²² Utódja Anasztasziosz adta ki a Tüposzt, amely már nyíltan nesztoriánusnak nevezte a khalkédóni tanítást. Ráadásul Róma sem írta alá a khalkédóni zsinat aktáit azonnal, még a hitbeli tanításokat sem, mert a 28. kánon²³ hatalmi pozícióját veszélyeztette. Pedig Rómának ez a magatartása, mely egy szervezeti kérdést fontosabbnak tartott a hitbelinél, sokat rontott a keleti helyzeten, ott ugyanis joggal lehetett arra hivatkozni, hogy a nyugat sem fogadta el a khalkédóni zsinatot. Az viszont igaz, hogy a tanításához mindvégig makacsul ragaszkodott Róma, és ez szakadást is idézett elő közte és Konstantinápoly között 484-től 518-ig, amikor az uralkodó és a császárváros patriarkája közvetítő formulákat bocsátott ki és fogadott el.

A VI. század változást hozott az uralkodók hozzáállásában is, mert nyíltan újra Khalkédón mellé álltak. De újdonságot jelentett az is, hogy a neoplatonizmus bonyolult léthierarchiáját kezdtek kiszorítani Arisztotelész logikai írásai, ezzel egyre pontosabb definíciók jöttek létre és kialakult egyfajta preszkolasztikus teológia. S míg a khalkédóni dogmát védelmezők sorában az első évtizedekben csak egy jelentős név szerepelt: Küroszi Theodorosz, aki viszont közismert volt Nesztorioszhoz fűződő barátságáról, és tanításaiban inkább mestere Mopszvesztiai Theodorosz tételei csengtek vissza, mint Leó, vagy Kirilliosz nézetei. Addig a monofiziták táborában szaporodtak a vezető teológusok és ezzel az irányzatok is.²⁴ Bőséges anyagot gyűjtött ekkorra mind a két fél az egyházatyák írásából (florilégiumok). S találtak egy olyan közvetítő tételt, amelyet a mérsékelt monofiziták is el tudtak fogadni, ez pedig a *theopaszkhita* formula volt: „a Szentháromság egyik személye testben szenvedett”. Ezzel minden adva volt, hogy az ötödik egyetemes zsinaton, Konstantinápolyban, 553-ban Khalkédón tanítását érvényesítsék a krisztológiában.

A vita továbbgyűrűzött és újabb tévtanok ütöttek fel a fejüket. Ilyen volt a monotheizmus és a monergizmus, melyeket a VI. egyetemes zsinat (Konstantinápoly, 680) végzései ítélték el. Az arab hódítások miatt a krisztológiai viták megszakadtak anélkül, hogy sikerült volna egyértelműen és mindenki számára megnyugtatóan lezárni azokat. A császár fennhatósága csak a konstantinápolyi patriarchátus területére korlátozódott. A szír, a

kopt, az etióp és az örmény egyházak önálló életet kezdtek élni, ezek krisztológiájára a monofizita tanítás megcsontosodása jellemző.

A középkor

Keleten a khalkédóni tantétel körüli viták a monofizita harcok végeztével elcsendesedtek. Ahogy láttuk, nem oldódtak meg, hanem a frontok megmerevedésével, a párbeszéd lehetősége egyelőre megszűnt. A keresztyén hitre térő népek fiatal egyházai érdemben nem tudtak a tantételekhez hozzászólni, számukra azok elsajátításának és megértésének ideje köszöntött be.

Nyugaton a tudomány bezárkózik a kolostorokba, a vándorló germán törzsek egymás után adják fel ariánus hitüket és térnek át az egyetemes zsinatok által körülhatárolt igaz hitre. Nekik elég volt a tanfejlődésnek azt a néhány száz évet bepótolni, és a liturgiában élővé tenni. Hiszen az egyetemes zsinatokat elfogadó egyháztól 325-ben elszakadtak, saját hagyományaikba zárták be. Így egyelőre nem kérdőjelezték meg az egyetemes tanítást. Talán azért, mert a többség nem is nagyon értette igazán a tantételeket. Bizonyítja ezt a VIII. század végén a mozarab keresztyénség kebelén felmerült vita, ahol a khalkédóni tanítás hiányos ismerete hozott a felszínre eretnek tanokat. Elipandus (+809), toledói érsek Krisztusban megkülönböztette az egyszülött örök isteni Fiút, és az elsőszülött adoptív fiút. Tette ezt a Fiú megtestesülés előtti létének védelmében. A 794-es frankfurti zsinat ezt a kérdést tisztázta.

A reformáció

A XVI. században a patrisztikus örökség a zsinati határozatokkal együtt azt az ideális állapotot jelentette, amelyhez vissza kell térni, a hit megújulása érdekében. A reformátorok és a korabeli hitvallások is mind elfogadják a khalkédóni tantételt. Ami ellen küzdenek, az a felemás értelmezésből fakadó, Bibliával ellenkező gyakorlat: képtisztelet, érzéki miseáldozat.

Modernitás

A felvilágosodás után bekövetkezett változás a tudományban, mely által az ember, mint *egyén* került a középpontba, magával hozta a teológiában a történeti Jézus kutatását. Ezzel beállt az a fordulat, amely Harnack Khalkédont értékelő megjegyzéseiből is sugárzik: a krisztológiai viták során a történeti Jézus helyébe a hit transzcendens Krisztusa lépett; a modern teológiát ezzel szemben a történeti Jézus érdekelte, sokszor persze a hit transzcendens Krisztusát pótolta ezzel. Nem csoda, ha a khalkédóni dogma feloldására több kísérlet is született az elmúlt két században: Krisztus az istenes élet példája (Herrmann); Krisztusban Isten szimbolikusan van jelen (P. Tillich); Krisztus, mint közvetítő (E. Brunner); Jézus a Szentlélek hordozója (G. W. H. Lampe, W. Kasper); Krisztusban Isten megismerteti magát (J. Moltmann, K. Barth, Pannenberg); kenotikus krisztológia (G. Thomasius).²⁵

Khalkédón mai helyzete

A mai kor kihívásai közepette az figyelhető meg, hogy a különböző kényszerhelyzetek ugyanolyan hatást válthatnak ki a keresztyénekből. Az ökumenikus párbeszéd keresi a közös hit minimumát, és így egymás után adja fel az évszázadok során megszilárdult tantételeket. A zsidó-keresztyén párbeszéd szintén engedményeket

követel, leginkább a krisztológia területén.²⁶ A kisegyházak egyéni bibliáértelmezéseik, kijelentéseik és hitük révén szembehelyezkednek a hagyományokkal, a keresztyén örökséggel. A fundamentalizmus a modernitástól való félelmében a forrásokig menekül, keresztyénként a Bibliát szorongatják és megkérdőjelezzik az arra ráépült dogmákat. A pluralizmus eme dzsungelében a krisztológiai dogmák létükért küzdenek, de mint egy sakkjátszmában sokan feláldozzák a khalkédóni tantételt is vezéráldozatként. De vajon nyerne-e ezzel valamit!? Eleve nem szerencsés eltüntetni valamit, amire évszázadok gondolkodásmódja épült, s ha nincs helyette semmi, akkor még helyettesíteni sem lehet. A legelfogadhatóbb megoldás a dogma modern megfogalmazása, ami azt értetetővé teszi és megszünteti a tőle való idegenkedést.

Exkurzus

A Khalkédónban megfogalmazott tantétel következményeként keleten és nyugaton egyaránt érvényesült az a tendencia, hogy a két természet körüli vita elcsendesedtetével levonják a dogma liturgikus következményeit. A képi ábrázolások, elsősorban a Krisztus-ikonok körül zajló vita; az úrvacsoráról szóló tanítás középkori megfogalmazása mind a Megváltó kettős természetéről kialakított álláspont következményei.

A képekről

Szinte a krisztológiai viták záróakkordjaként, a két természetről folytatott tanácskozások megszűntével kezdetét vette Bizánban a képek létjogosultságához kapcsolódó élet-halál harc. A kérdés felvetése is krisztológiai: Hogyan lehet Krisztus isteni természetét kiábrázolni egy olyan portréban, amely emberi arculatát tárja elénk?! Hogy a választ megértsük, egy kicsit vissza kell kanyarodnunk Kürilloszhoz. Ő a Krisztusban meglévő két természet személyi egységének hangsúlyozásával megalapozta az ikon-teológiát.²⁷ Hitvalló Maximosz (580-662) az összetett személy fogalmának tisztázásával megvédi a khalkédóni tanítást korának újabb hereziseivel szemben,²⁸ és Krisztus arcán egyszerre tudja szemléltetni Isten emberszeretetét, az erre adható egyetlen méltó emberi válasszal Isten és felebarátaink szeretetével. Mert „ez az arc Isten és ember együttműködésének az élő pecsétje”.²⁹ A képek az első századok gyakorlatával szemben és a III-IV. század tekintélyes teológusainak képellenes állásfoglalását³⁰ figyelmen kívül hagyva egyre nagyobb számban készültek és egyre szélesebb körben terjedtek el, s ezzel együtt kultuszuk is mindinkább terebélyesedett. Ezen előzmények után a III. Leó (717-741) és fia, V. Konstantin (741-775), bizánci császárok által szorgalmazott, és támogatott képprombolási mozgalom ilyen kérdéseket vetett fel a kor keresztyénei számára. Maradéktalanul visszaadja-e a Krisztust ábrázoló ikon a megváltó személyét³¹ (υποστασις értelemben használja a προσωπον-t)? A személy ugyanis magába foglalja Krisztus mindkét természetét, amelyből az egyik körülírhatatlan! Hogyan tudja az ikon azt mégis megjeleníteni? A 754-es hierieiai zsinaton ki is mondják, hogy a képek készítői és tisztelői vagy monofiziták, mert Krisztus emberségében kiábrázolhatónak vélik isteni természetét is; vagy nesztóriánusok, mert Krisztus emberségének isteni természetétől független προσωπον-t tulajdonítanak.³²

A képek védelmezői közül érdemes kiemelni Germanoszt, Konstantinápoly patriarkáját (715-730), aki III. Leó császár képprombolási terveit az antikrisztus munkájának

tekintette, mert véleménye szerint a megtestesült örök Ige látható alakot öltött, s így testének rajzolata (χαρακτηρ) elkészíthető; aki tehát nem tiszteli az ikonokat, az tagadja az inkarnációt. Ciprusi Geórgiosz véleményén keresztül bepillanthatunk a szerzetesek által képviselt álláspontra lényegébe. Legfőbb érvek az előbb említett főpapi vélemény következményének levonásában áll: aki a császárnak engedelmeskedik a képekről szóló vitában, az Krisztussal helyezkedik szembe! Nem véletlen, hogy a képtisztelet szerzeteseket ezek után felségsértéssel vádolták.³³ Damaszkuszi János (675-749) munkásságával elkezdődik a vita során használt kifejezések és fogalmak meghatározása. Tisztázza azt, hogy mit lehet képmás alatt érteni, és annak fokozatait is bemutatja a mintaképtől való különbözőség nagysága szerint. Feltárja az imádat és a tisztelet közötti különbséget. Az anyag megbecsülésére³⁴ inti ellenfeleit is, mert Krisztus testet öltésével megszentelte azt. Viszont számára az ikon a kegyelemnek ugyanolyan hordozója, mint volt az, akit a képmás megjelenít, s aki a képmást szemléli, az azt a személyt látja, aki a képen van. Így a személyes találkozás eszköze az ikon, s a képnek szóló tisztelet magának az ábrázolt személynek szól. A 787-es II. niceai zsinat összefoglalja a képtisztelet teológusok érveit és megengedi a képek tiszteletét. A képmásolókat krisztológiai érveire azonban nem tudtak méltó választ adni. Niképorosz (750-829) tovább folytatja a fogalmi tisztázást: különbséget tesz a körülírható (περιγραπονται) és az ábrázolható (γραπονται) valóságok között; bevezeti az ikonra a mesterséges képmás fogalmát, amely lényege szerint különbözik az eredetétől. A képmás hasonlósági viszonyban van az ábrázolt személlyel. Tekintettel arra, hogy az ember természetének, lényegi fennállásának (λογος) nincs szüksége átváltozásra, de létmódja (τροπος) megújulásra szorul, ezért az ikon, ami Krisztust emberi alakjában ábrázolja, mintegy ennek a hitnek megpecsételője.³⁵ Theodorosz Sztuditesz megpróbált választ adni a képmásolókat krisztológiai érvelésére is. Abból indult ki, hogy a képek a személy vonásait örökítik meg, Krisztus esetében viszont személye magába foglalja emberi és isteni természetét is. Krisztus személye, ha nem is istensége, de embersége szerint körülírható és ábrázolható. A szemlélő a képi szemlélésen túl lelkiileg kell, hogy fölemelkedjék mennyei magasságokba és lássa az Urat, de ott is emberi alakban látja, mert testével ment fel az Atya jobbára. A IX. század elején a képmásolás újra császári támogatást nyer,³⁶ azután keletről végleg eltűnik.

Nyugaton a pápa mindvégig tiltakozott a császári önkény eme megnyilvánulása ellen, még akkor is, ha a külső ellenség Rómát és Bizáncot politikai szövetségre kényszerítette.³⁷ A felemelkedő Frank Birodalom és annak uralkodója, aki Bizánccal vetélkedve küzdött az „igaz hit védelmezője” címért, a II. niceai zsinat határozatainak latin fordítását, melyben a képeknek kijáró tiszteletet elég szerencsétlen módon az *adoratio* szóval adták vissza, a Libri Carolini bírálattal fogadta, és a 794-es frankfurti birodalmi zsinaton elítélték. Csak a pápa állásfoglalása enyhítette a képektől való egyre fokozódó elfordulást. Viszont soha nem alakult ki annyira személyes és bensőséges viszony a kép és a hívek között, mint keleten.

A szent jegyekről

A kép-vita után az úrvacsora sákramentuma került az érdeklődés középpontjába. Keleten ugyan nem alakult ki dogmatikailag rögzített tanítás az eucharisziáról, mert az nem egyszerűen csak egy dogmatikai cikkely, hanem

az údvösség misztériuma, annak teljességében.³⁸ Még a képmásoló császár, V. Konstantin is úgy vélekedett, hogy Krisztus igazi ikonja – számára ez egy lényegű képmást jelent –, az úrvacsora.

Nyugaton az arianizmusból katolikussá váló és a pogányságból megtérő törzsek fiatal egyházaiban kimaradt a klasszikus dogmaalkotási folyamat, ők azokat nem is nagyon értették, de a csodák és a szentségek világa kézzelfoghatóan jelen volt számukra. A krisztológiai dogmák következményei ezért elsősorban az úrvacsoratanban jelentkeztek. Ágoston nyomain haladva Paschasius Radbertus fejtette ki, hogy a történeti Jézus teste van jelen a szent jegyekben. Ezt Hrabamus Maurus mérsékelte azzal, hogy a szentségben jelenlévő test lényegileg (*naturaliter*) azonos azzal, amely Máriától született, de megjelenési formáját tekintve (*specialiter*) különbözik attól.³⁹ Ratramnus a történeti Jézus jelenlétét tagadja a szent jegyekben, a hangsúlyt pedig a lelki táplálásra helyezte.⁴⁰ A vitához a kor minden jeles teológusa hozzászólt, de zsinati döntés nem zárta le a IX. századnak ezt a kérdését. A XI. században viszont újra felszínre került a kérdés, ekkor Berengar kérdőjelezte meg Paschasius nézeteit, azt állítva, hogy az átváltozáskor a jegyekben csak Krisztus ereje lesz jelen. Vélemények ütköztek egymással, mégpedig a keresztyénség lényegét érintve, hogy azt szellemileg vagy érzékileg kell-e felfogni.⁴¹ A vitát 1215-ben a lateráni zsinaton döntötték el Paschasius javára. A zárás éppúgy, mint a kiindulás, a krisztológiához kapcsolódik, hiszen a zsinat hitvallásában a szentháromságtan és a krisztológia után, az úrvacsora következik.

Sándor Balázs

Felhasznált irodalom

- Altaner, Berthold – Stuiber, Alfred: Patrologie. 9. Auflage. Herder, Freiburg – Basel – Wien 1978.
- Bréhier, Louis: Bizánc tündöklése és hanyatlása. Fordította: Baán István, II. javított kiadás, in: Bizánc világa I., a Bizantinológiai Intézet Alapítvány kiadványa. Sorozatszerkesztő: Baán István, Budapest 1999.
- Chadwick, Henry: A korai egyház, Fordította: Ertsey Krisztina és Tornai Szabolcs, Osiris Kiadó Bp. 1999.
- Denzinger, Henric: Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Editio 31. Herder Barcinone – Friburgi Brig. – Romae, 1960.
- Félegyházi József: Az egyház a korai középkorban. Szent István Társulat 1967.
- Harnack, Adolf von: Dogmatörténet, Fordította: Gromon András, Szentendre, 1998.
- L'Huilier, Peter: The church of the ancient councils. St. Vladimir's seminary press New York 1996.
- Jedin, Hubert: A zsinatok története, Fordította: Víz László, Ecclesia Bp. 1998.
- Kocsis Elemér: Dogmatika, Debrecen 1987.
- A Magyarországi Református Egyház hitvallási iratai, MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya. Bp. 1989. IV. változatlan kiadás. Fordította: D. Erdős József.
- Mansi, J. D.: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Florenz 1759-től. VI.
- Alister E. McGrath: Bevezetés a keresztyény teológiába. Fordította: Zsengellér József, Osiris. Bp. 1995.
- Meyendorff, John: Birodalmi egység és keresztyény szakadások, fordította: Utry Gergely in: Varia Byzantina-Bizánc világa sorozat IV. Sorozatszerkesztő: Baán István, Bizantinológiai Intézet Alapítvány, Bp. 2001.
- Migne, J. P. (ed.): Patrologiae graecae cursus completus. Paris. 1844-66.
- Myz, Roman: Keleti egyházak, Fordította: Szabó Judit, in: Scientia Christiana 7. Agapé. Szeged 1999.
- Paschasius Radbertus – Ratramnus: Az Úr testéről és vérééről, Fordította: Rokay Zoltán, Paulus Hungarus – Kairoosz. Bp. 2001.
- Schönborn, Christoph: Krisztus ikonja, Fordította: Szegedi Iván, Holnap Kiadó, 1997.
- E. Schwartz: Acta conciliorum oecumenicorum. Berlin. 1927-től.
- Sebestyén Jenő: Református dogmatika. Iránytű Kiadó Bp. – Gödöllő.

1994. (Változatlan utánnomása az 1940-ben megjelent kiadásnak.) II. kötet
- Thöle, Reinhard (Szerk.): Bevezetés az ortodoxia világába, Fordította: Gromon András, Kálvin János Kiadó, Bp. 2001.
- Török István: Dogmatika, Free University Press, Amsterdam 1985.
- Vanyó László: Bevezetés az ókereszténykor dogmatörténetébe, Szent István Társulat 1998.
- Warga Lajos: A keresztény Egyház történelme, I. Kötet. In: Református Egyházi Könyvtár I. Szerkeszti: Antal Géza, Sárospatak 1906.
- Winkelman, Friedhelm: Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen, in: Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen 1/6., Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1980.

Jegyzetek:

- 1 II. Theodósziosz utód nélkül halt meg, nővére, Pulcheria hercegnő ragadta magához a hatalmat, s hivatalos érdekházasságra lépett Markianosz veterán tábornokkal, akit császárrá választottak. Száműzték Theodósziosz utócsadóját: Khrüszpioszt és Eutükhészt; a korábban száműzött püspökök visszatérhettek.
- 2 Flavianosz a száműzetési helyére már nem érkezett meg, mert útközben meghalt. Utódja Dioszkurosz segítségével Anatólioz lett, aki viszont igyekezett püspöki székének hatalmát növelni.
- 3 Ezzel szándékozták kifejezni a folytonosságot a niceai zsinattal.
- 4 Adalék a keletiek caesaropapismus-ához!
- 5 Ebben egyeztek meg ugyanis a zsinat meghirdetése előtt.
- 6 Khalkédón, mai megfelelője a Törökország területén fekvő Kadiköy. A Boszporusz keleti partján fekszik, Konstantinápolytól átellenben, annak mintegy a külvárosa.
- 7 Ezeknek a kánonoknak az volt a célja, hogy a hatalmi és tanbeli viszályokkal terhes zsinat előtti utolsó két évtized által előidézett kaotikus állapotokban megerősítsék a helyi püspök hatalmát a papság felett. Papot ezek után nem lehetett általánosan szentelni, hanem csak egy meghatározott közösség számára (6. kánon). A zsinat után nem költözhetek át önhatalmúlag a papok egyik helyről a másikra, és engedély nélkül nem is utazgathattak (5, 10, 11, 13, 20, 23. kánonok). Papok egymásközi peres ügyüket nem világi, hanem egyházi fórum előtt kellett, hogy intézzék (9, 21. kánon). Klerikusok nem folytathattak magán üzleti tevékenységet, és nem tölthettek be világi tisztséget (3, 7. kánon). A szerzeteseket és a monastorokat a püspök fennhatósága alá rendelték (4. kánon). A 28. kánon Konstantinápolyban Rómával azonos előjogokat adományozott, és hatalmát kiterjesztette Pontusz, Aszria és Thrákhia tartományaira.
- 8 A magyar fordítás elkészítésénél figyelembe vettem a következő fordításokat: A Magyarországi Református Egyház hitvallási iratai, MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Bp. 1989. IV. változatlan kiadás, Fordította: D. Erdős József, 199-200. p.; Vanyó László: i.m. 436. p. Friedhelm Winkelman: Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen, in: Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen 1/6., Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1980. 47-48. p.
- 9 Ez a többkötetes jegyzőkönyv az V. századi egyház életének egyik legbővebb forrása, hiszen magába foglalja a 448-as konstantinápolyi zsinat, és a 449-es efézusi zsinat aktáit is. A teljes szöveget hozza J. D. Mansi: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florenz 1759-től. VI. kötet; és E. Schwartz: Acta conciliorum oecumenicorum, Berlin, 1927-től.
- 10 A számadat John Meyendorff: Birodalmi egység és keresztény szakadások, fordította: Utry Gergely in: Varia Byzantina-Bizánc világa sorozat IV.; sorozatszerkesztő: Baán István, Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, Bp. 2001. 235. p. található.
- 11 Lásd a kriszológiai tanítás szószерinti szövegét megelőzően a zsinati határozat bevezetőjének ismertetését!
- 12 Áriusz Krisztus istenségét kétségbe vonó tanítását terjesztették ki a Szentlélekre.
- 13 Ezzel igazolja azt, hogy Nesztoriosz tanításainak túlzásaitól mentes kriszológiája, amit Khalkédónban meg kellett azzal is pécsetelnie, hogy barátjára, Nesztorioszra átkot kellett mondania. Viszont mindezek mellett és ezek ellenére sem vehetett részt aktívan a tanácskozásokban.
- 14 Művének címe: εραπιστης, amivel arra célzott, hogy a monofizita tévtan úgy szed össze, minden elhagyott eretnekséget, mint a koldus a rongyokat, hogy ruhát készítsen magának.
- 15 John Meyendorff: i.m. 227. p.
- 16 Vanyó László: i.m. 439. p.
- 17 Az αποστασις – tagadás görög szóval jellemzett teológiai gondolkodás fő jellemzője, hogy akár Istenről, akár valamely isteni személyről van szó, ismereteink csak arra korlátozódnak, hogy a tudomány által használt kategóriákkal nem írhatóak le. Egyik legjelesebb képviselője Nüszai Gergely, leginkább a keleti szerzetesség körében volt népszerű. Ellentéte a katafatisz teológia.
- 18 Henry Chadwick: A korai egyház, Fordította: Ertsey Krisztina és Tornai Szabolcs, Osiris Kiadó Bp. 1999. 191. p.
- 19 Vanyó László: i.m. 438. p.
- 20 Török István: Dogmatika, Free University Press, Amsterdam 1985. 308-311. p.; Sebestyén Jenő: Református dogmatika, Iránytű Kiadó Bp. – Gödöllő, 1994. (Változatlan utánnomása az 1940-ben megjelent kiadásnak.) II. Kötet, 58-63. p.; Kocsis Elemér: Dogmatika, Debrecen 1987. 190-191. p.
- 21 Török István: i.m. 309. p.
- 22 A Henótikon elítélte Nesztorioszt és Eutükhészt. Krisztus két természetéről nem beszélt, és Khalkédónra sem hivatkozott, de Kürillosz 12 anathematizmusát elfogadta.
- 23 Ebben juttattak Konstantinápolyban, mint az új Rómának, a régi Rómával azonos jogokat.
- 24 A különböző irányzatokban közös, hogy elutasítják a khalkédóni dogmát, és Kürillosznak a 433-as megegyezés előtti álláspontját fejlesztik tovább. Kriszológiai modellek találhatóak: Antiochiai Szeverosznál, Mabbugi Philoxenosznál, Szerugi Jakabnál.
- 25 Alister E. McGrath: Bevezetés a keresztény teológiába, Fordította: Zsengellér József, Osiris, Bp. 1995. 268-279. p.
- 26 Lásd erről a kérdéstről a Mérég 2001/3 számában megjelent Karl-Heinz Menke: Napjaink kriszológiája – áttekintés, című cikkét. 260-272. p.
- 27 Az ikon-teológia ugyanis Krisztus személyének kiabrázolásáról beszél, nem pedig emberi vagy isteni természetének megjelenítéséről. Ebből kifolyólag az ikon lehetővé teszi a Fiú személyével való találkozást.
- 28 A monofizitizmus mellett felüti fejét a monotheizmus és a monergizmus is.
- 29 Christoph Schönborn: Krisztus ikonja, Fordította: Szegedi Iván, Holnap Kiadó, 1997. 111. p.
- 30 Tertullianus, alexandriai Kelemen, Órigenész, cézarei Euszébiosz, ciprusi Epiphanosz, Serenus.
- 31 „Ahhoz, hogy valódi képmás legyen, egylényegűnek kell lennie a mintaképpel... avégett, hogy annak teljessége megőrződjék: ellenkező esetben nem lehet képmás.” Ez V. Konstantin egyik kritériuma a képmással szemben, amelyet idéz Schönborn: i.m. 126. p.; a másik az az, hogy „az ikon egy személy képmása”, u.o. 136. p.
- 32 Lásd: Schönborn: i.m. 137-138. p.
- 33 Kutatók ebben nem kizárólagosan a ceszaropapizmust látják, hanem ezen a ponton a paulikianusok szektájának hatása is felfedezhető, akik a szerzetesek öltözetét a „sötétség öltözetének” nevezték. Ld: Vanyó: i.m. 556-557. p.
- 34 A monofizitizmus hatására a hangsúly eltolódott a transcendens szféra felé, ezt a Konstantinápolyba V. Konstantin idején érkező paulikianusok dualizmusa méginkább kiélezte.
- 35 Ld: Schönborn i.m. 163-172. p., ahol a szerző megjegyzi, hogy Niképorosz a khalkédóni dogmát nesztorianizáló módon közelíti meg, azaz a két természetet túlságosan elkülöníti, ha az ortodoxia határán belül is marad.
- 36 V. Leó, II. Mihály és Theophilosz császárok nem nézték jó szemmel a képtiszteletet.
- 37 Például a longobárdok ellen V. Konstantint és Zakariás pápa között. Ld: Louis Bréhier: Bizánc tüdőklése és hanyatlása, Fordította: Baán István, II. javított kiadás, in: Bizánc világa I., a Bizantinológiai Intézeti Alapítvány kiadványa, Sorozatszerkesztő: Baán István, Budapest 1999. 85. p.
- 38 Bevezetés az ortodoxia világába, Szerkesztette: Reinhard Thöle, Fordította: Gromon András, Kálvin Kiadó, Bp. 2001. 72. p.
- 39 Félegyházi József: Az egyház a korai középkorban, Szent István Társulat 1967. 350-351. p.
- 40 Lásd most már magyarul is: Paschasius Radbertus – Ratramnus: Az Úr testéről és vérééről, Fordította: Rokay Zoltán, Paulus Hungarus – Kairosz, Bp. 2001.
- 41 Warga Lajos: A keresztény Egyház történelme, I. Kötet. In: Református Egyházi Könyvtár I. Szerkeszti: Antal Géza, Sárospatak 1906. 376. p.

Kálvin és a demokrácia

1. Előzetes a témához

Amikor századunk* első felében német teológusok a demokratikus létforma ellen érveltek, végső soron a kálvinizmusnak hányták szemére, hogy ezt az életformát elősegítette. Az igaz, hogy a modern demokrácia azokban az országokban fejlődött ki, ahol a kálvinizmus is elterjedt volt. A kutatások különféleképpen kimutatták, hogy ez nem véletlen, hanem ténylegesen pozitív összefüggés van a két „egység” között.¹ A téma *teológiai szempontból* azért érdemel figyelmet, mert ha ez a pozitív kapcsolat fennáll, akkor itt olyan bizonyítékokra találunk, amelyekből kiindulva a demokrácia – az egyházban és az államban egyaránt – keresztyénileg igenelhető. Az a teológiai érv, amit Németországban, abban az időben a kálvinizmus ellenében felhoztak, az emberi bűnre utalt. A bizonyítás jelentősége abban állt, hogy az ember fékezett kiélné bűneit, ha egy autoriter felsőbbtség keményen korlátok közt nem tartaná és anarchikus káosz következne be.² Ezért mondhatná az egyház sokkal inkább mint a világi felsőbbtség, hogy a hivatal a néptől mindig engedelmességet követelhetne és a felsőbbtség a gyepőt a kezében tarthatná, hogy az emberek ennek megfelelően engedelmeskedjenek és ezt akkor is tegyék, ha a hatalom birtokosai személyeikben a maguk részéről zabolátlanul élnek. Ellenben a demokrácia az emberben lévő jó vakhitéből élne és fenyegetne, mert a demokrácia az ilyen hivatalt megkérdőjelezi, ezáltal pedig káoszt idézne elő. Ebből a szempontból úgy tűnik, hogy a kálvinisták, akik a demokráciát pártolják, ezzel nem veszik komolyan az ember bűnét, és az államot romboló tevékenységet fejtenek ki. Vagy volt más, jobb, de mégis csak teológiai alap, amelyből kiindulva a fent nevezettek éppen ebben a kérdésben nem mondtak nemet, amikor néhányan nemet mondtak? Amennyiben közelebről megvizsgáljuk a témánkat, összetettebb, mint ahogy az az első benyomások alapján gyanítható volt. A korábbi kutatásokból két dolgot kell megelőlegezni. Először: pontosan a mi témánknál szokásos egy választóvonalat húzni Kálvin és a kálvinizmus közé. Bizonyos mértékben általában a kettő között különbséget tesznek, mivel Kálvin közel sem mérvadó tekintély a mégis csak róla elnevezett, a valóságban igenis sokszínű kálvinizmus mozgalmában.³ úgy ahogyan tekintély Luther a lutheránusoknak, aminek mellelleg vajmi köze van a témánkhöz, s ezért a reformátusok a kálvinizmust, mint önmeghatározást elvetik. De éppen a mi témánk kérdésében a kutatás Kálvin és az őt követő reformátusság mélyreható eltéréssével tisztában van. Mialatt a reformátusság nyitott volt a demokráciára, vagy legalábbis „előkészítette azt”⁴. Kálvinról nem mondható el, hogy pozitívan viszonyult volna hozzá. Ő, aki tekintélyelvűbb volt, mint Luther, és megvetően gondolkodott a „csöcselétről”, sokkal inkább egy „arisztokratikus kormányzást” igenelt és kívánt mind az egyházban, mind az államban.⁵ Ez a negatív ítélet igazából a részletekben fellazul, és ez a másik, amiről a kutatók idevonatkozóan szólnak: mialatt egyik csoport Kálvin vizsgálódásánál célzott módon a leghatározottabban állítja, nem demokrata voltát vagy demokrácia ellenségét, a másik csoport ennek az ellenkezőjét próbálja érvényesíteni,⁶ azzal az eredménnyel, hogy Kálvin mégis valami „konzervatív demokráciát”⁷ igenelt és elfogadott, ami azt jelenti, egy „aristocracy tempered by democracy”⁸ vagy fordítva, az arisztokrácia által „méréselt demokráciát”,⁹ ami igazából egyre megy ki. Témánk szempontjából gyakori negatív kép, ahogy a kutatások is mutatják, szemmel láthatóan variálható, de csak egy meglehetősen szűk játéktérben, mindaddig, amíg arra szorítunk, hogy itt csak Kálvin közvetlenül a politikához fűződő megnyilatkozását és saját gyakorlati magatartását értékeljük ki az akkori keresztyén és polgári közösségek viszonyában. Mindaddig valószínűleg, amíg alig tudunk valami újdonságot mondani ennek a játéktérnek a hatáiról, különösen nem érthetjük meg, milyen mértékben volt köze a demokratikusan nyitott kálvinizmusnak Kálvinhoz. Vagy mégis lehet erről valami kifelé mutatót mondani? Mindig feltűnik az, hogy ebben a dologban nem kevés kutató a maga gyakori negatív ítéletét végül ismétlen beszűkíti, és pedig: Kálvin nem „demokratikusan gondolta”, tényszerűen mégis „erősen hatott a demokratikus gondolkodásra” és a jelszavában eljutott a felismerésre: „a népen keresztül a népért”.¹⁰ Bár „Kálvin demokrata volt, nem a népszuverenitás ügyvédje ... és mégis félték már a kortársai is ... a genfi kálvinizmus demokratikus működésétől”, és nem igazatlanul, a valóságban „nem alábecsülendő járult hozzá a későbbi szabad, demokratikus eszmék kifejlődéséhez”.¹¹ Habár kevésbé akarta és gyakorolta a demokráciát, mindazonáltal az ő „seeds of liberty”-vel¹² alapvetően ennek készítette elő a talajt. De ez valóban elégséges-e az itt látható feszültségek ilyenszerű magyarázatára, ironikus módon egy rendszer eredményei igazolhatják-e azokat, amik feltalálójának szándékával teljesen ellentétben állnak?¹³ Igazából mást lehet és kell is mondani abban a tekintetben, hogy az embernek magának is ennél a jelentésnél még támogatást kellene megadni, amelyek ugyanilyen hatást idéznek elő, nem azért, hogy ellencsapást mérjen rá, ami itt bizonyára helytelen lenne.

Ezért inkább induljunk ki abból a feltevésből, hogy Kálvin „gondolkodásában” nyitott kapuk voltak, amelyek talán nem egyszerre vagy nem pontosan látott és nem lépett át azokon minden esetben, azokon a kapukon, amik azonban nyitva voltak, és amelyeken egyszer aztán át lehetett lépni. Lehetséges, hogy így ténylegesen nyertek vagy veszítettek azok abból, amit (Kálvin) az ő állapotában még képviselt, és amibe nagyon belátott, mindamellet azok, akik azon a kapun átléptek, olyan tanulságot is levontak, amit még addig nem, és ezt éppen Kálvintól vonhatták le.

2. Teológiai finomítások

Kálvin „gondolkodásában”, és ezt minden más dolog előtt tisztába kell tennünk, ami nagyon sok témánkkal kapcsolatos irodalomban nem tiszta, elsődlegesen és

* A 20. századról van szó (A fordító).

döntő módon Kálvin mindenekelőtt teológus és nem politikus volt és az ő politikához való hozzáállása függvénye, hozzájárulás a teológiához. De milyen értelemben? Nem abban az értelemben, hogy összekeveri a teológiát és a politikát, ez ellen nagyon határozottan elhatárolja önmagát (4,20.1).¹⁴ Ebből kifolyólag nem is abban az értelemben, hogy azáltal, hogy politikai nézeteit mint teológus formálta, így szentesíteni akarta volna. De ez azt sem jelenti, hogy politikai megnyilatkozásaiban a teológus öltözékét levetette, hogy ezt egy politikuséval cserélte volna fel. Benne perszonalunióban volt mind a kettő, Jézus Krisztus egyházának tagja és az állam közpolgára. De benne ez a kettő úgy volt együtt, hogy mindenekelőtt az első volt, aztán első renden a második is. Teológia és politika az ő számára precízen két különböző értelmet kapott, éspedig ő először keresztyén teológus volt, éspedig úgy, hogy a maga helyén a politikával nem hagyott fel teológusnak lenni. Ezért az állam vonatkozásában az első kérdés az ő számára nem az, hogy mi az állam? Mi az állam kívánatos berendezkedése és feladata? És én hogyan tudom magam mindebbe belehozni? Az ő első kérdése így hangzott: Mit jelent az Isten iránti engedelmség abban a tekintetben, hogy az egyház mellett és azon kívül egy állam található és hogy az egyháztagok az államnak is állampolgárai? Az ő számára nem az állam a fontos, ő nem az államból gondolkodik ki, hanem az állam „indítóok”, hogy azon keresztül Istenből induljon ki”.¹⁵ Ezt húzza alá az Institutio IV. könyvének a címében is, ahol a De politica administratione-ről beszél. Míg a IV. könyv kilencvenöt százaléka az egyházzal értekezik éspedig az ő tanulságának vezérfogalma alatt Isten Igéjének „szolgái” (ministerium), addig az államról elég szegényesen elmélkedik az administratio vezérfogalma alatt, ami természetesen a „kormányzást” jelenti, de amely fogalomnak a szószerinti jelentésével eljátszik: szolgálat másokért, segítségnyújtás. Itt nem olyan ostobaságra gondolt, hogy az állam az egyháznak szolgálna (habár ténylegesen így igaz, mert egy jogállamnak a léte az egyháznak egy szolgálatot nyújt, amit az állam, mint olyan, nem tud elvégezni és amelyért hálás), de arra igen, hogy az állam (másokért) szolgáló módon a „külső segítőeszközhöz és eszközökhöz” tartozik, „akkivel Isten minket Krisztus közösségébe (societas) hív és ott megőriz” (ez a IV. könyv teljes címe). Szemmel láthatóan Kálvint annyiban érdeklí az állam, amennyiben az egy ilyen administratio. De mit jelent ez? Valami ilyesmit: „Pour Calvin, Dieu est le seul souverain”, és éppen ezáltal nála már a kezdeteknél kizárt a demokratikus gondolkodás, „que le peuple puisse etre considéré comme le Souverain dont émane tout pouvoir”.¹⁶ A kutatásban ezek a gondolatok egy meghatározott módon annyira közjók, hogy H. Vahle figyelembe véve témánk irodalmát, a következő eshetőséget fogalmazta meg: „Aki a kálvinistáknál demokratikus elemeket vél felfedezni, az hajlik arra, hogy Isten szuverenitását odáig relativizálja, hogy az uralkodók (még) „Istentől” lennének ..., azonban végül mindig a szuverén nép „állítja” az uralkodóit. Aki mégis tagadja a demokratikus részleteket, az folyvást feltételezi az isteni szuverenitás kizárólagosságának teorémáját”.¹⁷ Ezek a mondatok mindenekelőtt, de találón, egyfelől csak a törvényszerűséget fedezik fel Kálvin és a kálvinizmus viszonyának interpretációjában, másfelől pedig mindkettő viszonyát a demokráciához. Ennek megfelelően jön lendületbe a de-

mokratabarát népszuverenitás, minél inkább a (Kálvin által) hangsúlyozott isteni szuverenitást beszűkíti és fordítva. Ezek az alternatívák ismét ráhangolódások egy amúgy még ma is uralkodó gondolkodásmódra, hogy annál inkább kibontakozhat az emberi szabadság, minél inkább „relatív” az Isten, hogy azt ne mondjuk, gyengének gondolják, mialatt az isteni feltétlen szuverenitás komolyan vételét az emberi szabadság terhének érzik. Mindezekben egyetlen alapvető kérdés rejlik, hogy a fenti lehetőségek nem a valós tényállás megértésének az útjában állnak? Megpróbáljuk ezt a kérdést valamivel közelebről megvilágítani és utánagondolni.

Kálvin teológiájának központi felismerését most az Isten szuverenitásának formulájával is jellemezhetjük.¹⁸ A fogalom ott van Kálvin belső szükségletei mögött abban, hogy az államhoz való viszonyában mindenekelőtt keresztyén és teológus. Ennek a fogalmazásnak a megértéséhez szükséges néhány dolog megvilágítása, hogy megláthassuk, hogy Isten szuverenitása és a nép szabadsága nem feltétlenül állnak szembe egymással. Először: Kálvinnál elsődleges Isten evangéliumának a szuverenitása és ezért abban nem egy absztrakt fölény és hatalom. Teológiájának ezért nem egy, hanem két gyűjtőpontja van, Isten „dicsősége” (igazságos szuverenitása) és az „ember üdvössége” (Isten kegyelme általi „megváltása”).¹⁹ Mindkettő feszültségben áll és marad egymással,²⁰ de egymásba kapcsolódnak. Ugyanis „Isten az ő végtelen jóságával úgy igazgat mindeneket, hogy semmi (!) se szolgálja az ő méltóságát, ami egyidejűleg nem üdvözítő a mi számunka”.²¹ Már jeleztük, hogy Kálvin meglátása szerint az állami uralkodás tartalmi feladata mindkettőt visszatükrözi, gondoskodás az Isten tiszteletéről, mi úgy mondanánk, gondoskodás az egyházi istentisztelet külső jogvédelméről²² és törődés a társadalmi humanitással a közösség javáért és mindenekelőtt a békéért (communis omnium salus et pax) (4.20.9.3).

Míg Kálvin teológiájában az első ponttal mindig a második is ott van, Isten szuverenitását nem egy kizárólagos, korlátlan uralomnak gondolja, habár az őt jogosan megillető, igazságos és parancsoló hatalma az ő hatalma, amit nem adhat fel, hanem összefonódott mindabban, amit Istenként tesz, de az ő hatalma olyan, ami nem áll ellentétben azzal, amit ő ténylegesen a bibliai történetekben megbizonyít, nem áll ellentétben kegyes jóindulatú akarásával és az ember megszabadításának munkájával. Ennek a kapcsolatnak az alapján az Isten szuverenitásának jelentése konkrét összefüggésbe hozható az első parancsolat ismereteivel anélkül, hogy Kálvin számára az Isten jócselekedete az emberi önszeretet (hamis) megbékélésben állna. Isten az ő szuverenitásban az első parancsolatnak megfelelően úgy mutatja magát, mint akinek teremtménye az ember és aki nem teremtménye az embernek. Ezekben világossá teszi Isten, hogy mi, a „salus hominum” nem magunknak, hanem egyedül Istennek tartozunk köszönettel. Kálvin teológiájának központjában a második gyűjtőpont megfelel a nála éppen sarkított ember-Istenhez való viszonyulásának az a hit, hogy az ember Isten tiszta irgalmasságából, kegyelmeiből szabadul meg cselekedetekre és érdemre való tekintet nélkül; a szabad, szuverén isteni méltóságnak az ember engedelmsége felel meg annak megfelelően, miszerint mert mi nem Isten teremtői, hanem teremtményei vagyunk, hozzá és nem magunkhoz tartozunk (nostri non sumus sed Domini), ezért az ember nem önmagá-

nak engedelmeskedik, hanem az előtte járó Istennek (Dominum praeunte sequi. 3,7.1; vő.2,8.14;4,10,7). De annak hangsúlya, amiben ez utóbbi ismeret az első parancsolat összefüggésében érthetően nem csupán azon van, hogy mi engedelmeskedünk, hanem, hogy Istennek engedelmeskedünk. Itt azonnal adódik a kérdés: Kinek engedelmeskedünk legitim módon? A felelet, miszerint legitim módon egyedül csak Istennek engedelmeskedünk, magában hordozza azt a felismerést, hogy minden embereknek való engedelmisség, ami az Isten iránti engedelmisséggel ellentétben áll, illegitim.

A református gondolkodásra egyáltalán a kezdetektől fogva jellemző, hogy az „ember üdvössége” szem előtt tartásának egy világos alternatívája érvényesül, egyedül csak Isten kegyelme által szabadulhatunk meg és nem munkáin érdeme által, de az emberi cselekvés szem előtt tartásának alternatívája az „Isten parancsa” és nem az „emberi rendelkezések”.²³ Kálvin számára mindez nem jelent szabad utat az emberi tekintély iránti tiszteletlenségre mert, amit tisztelünk, bizonyos tekintetben tudomást szerzünk arról, hogy nem „önmagunknak” engedelmeskedünk és elismerjük azt, hogy Isten nem munkálkodik rajtunk anélkül, hogy „jogát és dicsőségét átadná” (non ad eos ius suum honoremque transferando; 4,3.1). „Mintha Isten lemondott volna jogairól a halandók javára, mintha az emberi nemzetség vezetését átruházta volna” (4,20.32).²⁴ Ahogy Kálvin után mindenekelőtt (in primis) megfigyelhető, Istennel szembeáll minden földi uralkodó, többé nem úgy mint pusztá alattvaló (uo.). A parancsolat csak ennyi: Istennek engedelmeskedni. s ez szabadságlevél a földi tekintélyek elvetésére, csak annyit jelent azoknak szolgálata, ahová Isten behelyezte, s amelynek értéke az isteni autoritás és eredménye a nép jogainak megcsonkítása: igazából ez, amit Kálvin a „nép jogainak” nevez (populi libertas: 4,20.31). Azzal, hogy mindenkinek, uralkodónak és alattvalónak tekintélye az isteni autoritásnak alávetett, Kálvin nem számolja fel a földi autoritásokat, de nem is dicsőít. hanem bizonyos mértékig relativizálja a földi tekintély isteni tekintéllyel való azonosítását, kizárja és megakadályozza, mert az Isten iránti engedelmisséget pszichológiailag egy alattvalói mentalitás és a vak követés általános begyakorlásaként lehetne értelmezni „akárki és akármivel szemben”. Sokkal inkább fenyegető, hogy az Isten iránti engedelmisség csak mint földi, emberi igény jelenjen meg, ami nem egy alapvető tagadás, de azért olyan, hogy kívánság mindenki másétól alapvetően különbözik, és így minden mással való kritikus vizsgálódó kapcsolatának központjában áll.²⁵ Ennek megfelelően, hogy az összes keresztyén részt vehet Krisztus központi királyi hivatalában, a „liberté de conscience”-ben,²⁶ ami a lelkiismereti szabadság, ebben megalapozott az Isten iránti engedelmisség szabadsága minden földi igénnyel szemben.

Ha Isten embert megszabadító, üdvözítő akarata és az iránta való engedelmisség nem mondanak egymásnak ellent, akkor ezt az engedelmisséget nem érthetjük csupán úgy, hogy a „keresztyén szabadság” minden más engedelmisségi igénnyel szemben áll. Akkor nem lehetne az engedelmisség ilyen szabadság ezek ellenében, ha az Isten iránti engedelmisség, mint olyan, nem állna kapcsolatba a „keresztyén szabadsággal”, hogy maga az engedelmisség ne hogy vak alávetettség értelmet kapjon. A valóságban Kálvin hangsúlyozza, hogy Isten bennünk

való működése nem tudja, és nem akarja a mi személyes felelősségünket átvállalni (1,17.3.5; 1,18.2: optime conveniant hauc duo inter se). Ezért helyez hangsúlyt arra, hogy Isten kívánsága és a mi akarunk, hogy őt követni akarjuk, igazából nem jelent kényszerítést (2,8.14). A kényszerrel felcserélhető vagy kierőszakolható engedelmisség nem kívánt engedelmisség Istentől.²⁷ Isten iránti igazi engedelmisség ezzel közvetlenül nem lehetséges, hanem csak egy előre a szeretetben gyökerező bizalmi kapcsolatban. „Senki sem fogja és akarja alávetni magát Isten akaratának, aki nem érezte meg atyai szeretetét és nem az mozgatja, hogy őt szeresse és dicsőítse” (1,5.3). De itt nem az engedelmisség egy rafinált módszerét akarja, hanem az engedelmisség tetestől az isteni szeretetben, mert akkor „Jesz a mienk” az Isten iránti engedelmisség, ha mi szabadon alávetjük magunk, jókedvvel és örömmel követjük (Obsequendi alacritas 3,3.15) egy „önkéntes engedelmisségben” (voluntarium obsequium, 3,20.42). Így engedelmeskedik először Istennek és az ő akaratának a tudatunk, ha azt, amit tesz „ugyanakkor nem egy törvényi erőszak kényszeríti ki, hanem önkéntesen, megszabadulva a törvény jármától” cselekszi (3,9.4). Itt a szuverén Istennek nem felel meg a szuverén ember, először is az Isten és ember között egy megfordíthatatlan viszony áll fenn, ahol elől megy Isten és őt követi az ember. De itt Isten szuverenitása olyan módon van megfogalmazva, hogy az nem az emberektől, az ő vak alávetettségük elrendeléséből származik, hanem mint törvényes igény, a „szabad engedelmisség” megszabadító igénye. Ha a „szabad” szót komolyan vesszük, úgy a jelentése más, mint a megkötözött beleegyezése, aki amennyiben bilincseit nem tudja lerázni, akkor a szó kifejezi a viszony egyetlen, belátó, felelősségteljes igénylésének és elismerésének hitelességét, amelyben Isten előttünk megy és mi őt követjük.

Ahol vak az alávetettség, ott felelőtlen embertömeg van. De ahol igazi az engedelmisség, ott ennek az engedelmisségnek az alanya felelősségteljes és érett, amelynek a léte nélkül következetlen lenne azoknak is az Isten iránti engedelmisség lényeges megkülönböztetése az ő és mások igényei között a szabad Istennel szembe. Az így értendő isteni szuverenitás egy további megvilágítása azáltal lehetséges, hogy egy mélyreható különbséget teszünk az ún. „lelki hatalom” (regnum spirituale) és a „polgári rend” (civilis ordinatio) illetve a „politikai hatalom” (regnum politicum) között (4,20. 1; 3,19.15) Ennek kapcsán mondhatja Kálvin a páli terminológiára alapozva, hogy az előbbi a „belső”, az utóbbi a „külső embert” érinti. De azonnal hozzáteszi találóan ehhez a terminológiához, az első a „jövendő örök életre” (futuram aeternamque vitam), míg az utóbbi a „jelenlegi múlt életre” (praesentem fluxamque vitam) (4,20.1) vonatkozik. Sőt Kálvin azt is mondja, hogy ennek a különbözőségnek folytán „két világgal” van dolgunk, amelyben „különböző törvények és különböző uralkodók uralkodhatnak” (3,19.15). De mit jelent ez a különbség? Kétféle hatalom állampolgáiraivá teszi a keresztyéneket, akiknek belsőleg lelkileg és külsőleg testileg külön-külön más „urak és törvények” után kell igazodniuk?

A dolog összetettebb. Amennyiben a keresztyének mindenképpen tudnak egy eljövendő uralomról, felsejlik már náluk e csekély kezdet tudata (initia caelestis regni quaedam; 14,10.2). Ez a kezdet abban áll, hogy ők bizalommal és az uralom eljövételének reménységével a föl-

dön mozgékony zárandokokká (peregrinari super terram,uo.) válnak. Ez semmi esetben sem jelenti, hogy ők ezzel a földről kivonulhatnak vagy kivonulni akarnának. Amennyiben Isten maga tesz különbséget a „két birodalom” között, mindkettőt minősíti bizonyos módon, de nem vonul vissza az egyikből, hogy csak a másikban uralkodjon. Az ő minősítése ezzel az, hogy a politikai hatalom ideiglenes, időleges, múlandó, de érvényes és „nem iktatja ki a jelenlegi életet” (uo.). Isten csak mint ideiglenest akarja ezt a hatalmat elismerni. De ha ő így elismeri, azt akarja, hogy a keresztyének is ismerjék el, és akarják, hogy ebben olyan emberien történjék minden, hogy ha valaki ezt meg akarná szüntetni, az emberiséget szüntetné meg; ő tehát azt akarja, hogy míg e földi vándorlásunk tart ebben a „politikai közegben” az istentisztelet külső formájának megőrzése mellett a feladatunkat elvégezzük, hogy „életünk az emberi társadalomban folyjon, hagyományainkat a polgári igazság alakítsa, egymás mellett békében éljünk és egy általános béke és nyilvános nyugalom uralkodjon” (uo.). Amennyiben Isten e két hatalom közötti különbséget elismeri, nem von ki minket, embereket a „politikai hatalomból”, sem az ő parancsolatai alól, amely parancsolatoknak észrevételét feladatul adja. Ezért a keresztyének feladatukat az államban vállalhatják, és vállalniuk kell. De mert tudják, hogy az állami igyekezetenek alapvetően egy ideiglenes karaktere van, ismétlődően, szabadon és sohasem elkülönülve megfontolhatják, és meg kell fontolniuk, hogy milyen formában és módon tudja az állam ezt a feladatát viszonylag a legjobban betölteni. Ugyanez az ismeret ugyanakkor nyitva hagyja a kérdést a keresztyének számára, ahogy a polgári uralom tényszerű ténykedésében ezeknek vezetőit elismerje és támogassa, vagy szükséges esetben megtagadja. Ez az ismeret megakadályozza a keresztyéneket abban a vakságban, miszerint „Krisztus országát e világ dolgai között keressék, vagy ahhoz kapcsolódjanak” (4,20.1), azaz abban a vakságban is, mint ha az ő egyéni javaslataiknak és hozzájárulásuknak a politikai feladatok elvégzéséhez nem éppen egy ideiglenes és viszonylagos karaktere lenne.

Kálvin tudatosan nem következteti az „Isten szuverenitásából” a demokrácia jogát és kötelességét. Ő egyáltalán nem következtet egy meghatározott államforma kizárólagos szükségességére. De, és fontos látnunk mindenekelőtt, az Isten szuverenitásának nem feltelet meg semmifajta alattvalói gondolkodásmódot, sem az autoriter politikai uralkodók vallásos szankcionálását. Az Isten akarata iránti „szabad engedelmesség” megóvja attól, hogy ne azonosítsa az isteni igényt semmifajta földi igénnyel. Ez a nem azonosulás jelenti ez utóbbi viszonylagossá tételét. Ha ezt a földi igényt egyáltalán megszüntetnék (mialatt mi még zárandokolunk), hogy annak helyére azt a „lelki országot” hozzák létre, így ez azt jelenthetné, hogy ez az ország akkor vagy időlegesen viszonylagossá válna, vagy fordítva, egy „viszonylagost” abszolutizálna. A viszonylagos ideiglenes és időleges keretében az államnak legitim feladata van és az állam szerveinek legitim autoritása, amit a keresztyéneknek el kell ismerni, de amelyeknek a gyakorlása egyszerre és alapvetően viszonylagos, korrigálható és felülvizsgálható.

Anélkül, hogy a keresztyének a maguk részéről ezt a keretet elhagyhatnák, egy szabad játéktérük van, hogy részt vállaljanak a politikai feladatokban, lett légyen az

az állami rend támogatása és fenntartása, legyen az az államforma megjavításának kísérlete és feladatainak észrevetése, vagy szükség esetén bizonyos tiltakozások formája. Az eldöntendő pont mindig a szuverén Istenen keresztül mindenben a politikai feladatok és az állami tekintély elismerése a viszonylagosság feltétele alatt. Ennek a pontnak a lelkiismeretre bízásával Kálvin, ahogy akkor már ténylegesen politikailag szavazott és érvelhetett, egy olyan légkört teremtett, amelyikben az Isten helyébe tett felsőbbiség-állam lebontható: és ezzel a „demokratikus” gondolkodás előkészítése megtörtént.

3. Az egyház külső formája

Annak, miszerint Kálvin először teológus volt, s csak ezután polgár, megfelel, hogy a politikához való viszonyáról nem beszélhetünk anélkül, hogy az ő egyházáért és annak jogi formájáért való fáradozásáról ne beszéljünk.²⁸ A kérdés ilyenszerű felosztásában, ahol az egyház és az állam után tudakolózunk nem a fölény-érdek megóvására törekszünk, hanem annak belátására, hogy az egyház a legjobban akkor politizál, ha arról is gondoskodik, hogy az ő küldetésében és külső formájában egyház legyen, s mint egyház, rendben legyen. A reformátusok egyek voltak abban, hogy a látható egyház bizonyos rend és jogi forma nélkül nem létezhet. A római egyház elleni protestációban, ahol egyfelől úgy a püspökök, mint világi uralkodók felléphetek, ahol másfelől az egyházjogot, mint „isteni jogot” feladták, a lutheri és zwingliánus reformáció ezeken felül egyezett abban is, hogy az egyház az ő rendjét világi felsőségtől megkaphatja és meg kell kapnia, mert itt csak az egyház külső, világ számára látható megjelentése a tét, mert ők ténylegesen csak a „keresztyén felsőbbiséggel” számolhattak. Kálvin ehhez a megoldáshoz kritikusan viszonyult, igaz egy kellemtelen tapasztalatból tudta, hogy az egyházba az „állam-egyháznál”²⁹ az állam kellemtelenül „beleuralkodik”, de a hugenotta egyház szorultságát is figyelembe vette anélkül, hogy bárhogyan szervezkedett volna az állam ellen. Ezzel Kálvin lényegében arra a döntésre jutott, hogy az egyháznak önmagának kell rendjét megszabnia, egy olyan döntés volt, amelynek következményét aligha sejtette, mert végül is ez vezetett az egyház és egy „semleges világnézet” állam szétválásához. Ezt a következményt Kálvin bizonyára nem akarta, ő az államnak is feladatát látta abban, hogy gondoskodjon a Tízparancsolat első táblájának betartásáról, azaz az Isten-tisztelet védelméről. Mindazonáltal ezzel a döntésével úttörő volt. Mérvadó volt ismétlen egy teológiai alap, mely szerint az egyháznak ismernie kell és ismerheti Isten autoritását, hogy az „emberi rendelkezések” (humanae constitutiones) látható formájukban „először nem az azonnal látható, világi térben érvényes törvények”, hanem „az isteni autoritásban megalapozottak, és az írásból merítették azokat”. És ez úgy, hogy ezek a rendelkezések gondoskodnak arról, hogy éppen egyház az egyház és az ő külső megjelenésében az államnak nem függvénye, még egy olyan államnak sem, mint a világi állam; végül is az egyház a földön egy zárandoksereg. Ezért rendelkezései nem „isteni jog” (ius divinum), hanem éppenséggel „emberi rendelkezés”, nem szükségesek az üdvösséghez, nem megmásíthatatlan, hanem időleges, változtatható és korrigálható (4,10.30). Ezeket a mindenkori körülmények között megérthetők, de úgy hogy a két dolgot mindig

összhangba próbálják hozni: a szeretetben való együttélést és a lelkiismereti szabadság tiszteletben tartását éppen ezzel tanúsítva az Isten szuverenitására való irányultságukat.

Vajon nem az ilyen vélemények táplálták az elvárásokat, hogy az egyházi rend, amelyik úgy jelenik meg mint „emberi rendelkezés”, bizonyos változtatásokkal a polgári közösségek megtestesülésének előképévé válhatott? Kálvin véleménye szerint az egyházi rendhez mindenekelőtt közösség és kölcsönös szeretet akarása szükséges (ad communem usum ut communi officio alatur inter nos charitas, 4,10,28). Itt többről van szó, mint amit Kálvin higgadtan a személyes szabadság korlátozásának nevez, hogy egymással súrlódásmentesen és illedelmesen megtérjenek. Itt mindenekelőtt a szeretet figyelembe vételéről van szó (charitas ratio, 4,10,32). Az egyház külső formája annak kell megfeleljen, hogy az egyházban a kölcsönös szeretetnek és a társadalmi kommunikációnak teret adjon. „E rend szerint gyűjtetnek össze a szentek Krisztus közösségébe (societas), hogy jócselekedeteiket, amiket Isten tőlük elvár kölcsönösen megosszák (communicent) egymással... Másként nem történhet, ha meg vannak győződve arról, hogy Isten mindnyájuknak atyja és Krisztus mindnyájunknak feje, hogy mint olyanok, testvéri szeretetben össze vannak kötve egymással, hogy egymással kölcsönösen megosszák azt” (4,1,3). Ha továbbá belegondolunk, hogy Kálvinnak konkrétan az úrvacsora volt a kiindulás az egyház rendjének megalkotásában, így súlya van azoknak a mondatoknak, amelyekkel a gyülekezet együttélésében az úrvacsora jelentőségét írja körül: „Nem élhetünk ellenségeskedésben felebarátunkkal, anélkül, hogy ne lennénk ellentétben Krisztussal. nem szerethetjük Krisztust anélkül, hogy ne szeretnénk őt testvéreinkben. A gondokkal, amiket testünkben hordozunk, oda kell fordulnunk testvéreinkhez, akik testünk tagjai; és ahogyan nem lehetséges, hogy testünk bármely része a fájdalmat elhordozza anélkül, hogy a többieknek is ne kellene azt viselni, úgy mi sem viselhetjük el, ha egyik testvérünket bármilyen nyomorúság éri, mi magunk ne szenvednénk” (4,17,38). Innen érthető és képviselhető Erik Wolf tétele: „Egy testvéri alap-törvény... mint a keresztyén életközösség egyik alapkövetelménye mindenik kálinista szociális rendszerben meg kell jelenjen”.³⁰ Mindenesetre Kálvin után az egyház rendjének a társadalmi közösség dimenziójával és az egymásért hordozott felelősséggel ki kell tűnnie. E Wolf hozzáfűzi, hogy ez a „testvéri összefogás” Kálvinnál „minden egyes gyülekezeti tag önmagáért felelős közreműködésére... alapozott”. Csakhogy Kálvin itt is inkább felfedezett egy ajtót, ahelyett, hogy átlépett volna és ennek a felfedezésnek szervesen teret adott volna.³¹ Az azonban pontos, hogy elmozdult ebbe az irányba, amennyiben neki az egyház társadalmi dimenziói nem tagjai szabadságának árán kaphatnak hangsúlyt. Ha Krisztus az egyház „szabadítója” (liberator), akkor a „szabadság törvényétől (libertatis lege), nevezetesen az evangélium szent szavaitól kell (az Egyháznak) vezetettetni (regnatur)... amelyik többé nem tarthatja fenn a szolgálást, s nem verhet soha bilincsbe” (4,10,1). De ismétlen, ezt a keresztyén szabadságot, nem lehet csupán úgy érteni, mint fenntartást egy egyházi renddel szemben, hanem meg kell határozni az egyház rendjét és formáját, és először akkor fogja a közösség aspektu-

sa és a szabadság egymást kiegészíteni és szolgálni. Kálvin ténylegesen megnyitotta az utat erre, amennyiben minden keresztyén hitének folytán (tehát nem egy egyházi tisztség alapján és ezért nem mint segéd-tiszt, nem mint pap munkatársa) Krisztus hármasságában aktívan részt vesz, mint király, pap és próféta.³² Ebben a viszonyban egy keresztyén sem áll a másik felett vagy alatt, hanem mindnyájan ugyanabban a szabadságban egymás mellett állnak. „Krisztus az egyháznak egyetlen feje, akinek uralma alatt mindnyájan össze vagyunk kötve egymással” (4,6,9.). Ebben a pillanatban visszavezethetjük Kálvinra, amit Barth Károly a reformátusság zsinati hagyományairól mondott: „a (reformátusság) formális arisztokráciája képviselői demokrácia, összefüggésben Krisztus tekintélyével. Semmilyen tisztség, semmilyen klérus nem ékelheti be magát az egekben uralkodó Krisztus és a földön szuverén gyülekezet közé”.³³ Hogy Kálvinnak a keresztyén lét mennyire mindig érett keresztyéni létet is jelentett, mutatja az egyháztagság formális meghatározása: „azok igazi tagjai az egyháznak, akik hitük megvallása által (confessione), életük példáján keresztül és a sákramentumokban való részvétel által velünk együtt ugyanazt az Istent és ő Krisztusát megvallják (profitentur) (4,1,8). Hogy mire gondolt, megvilágítja egy a hite miatt Párizsban, fogságban lévő nőhöz írott levele: „és amikor ők a testből vagy külső indíttatásból indokot találnak, hogy egészen különös módon ellenünk jöjjenek (ugyanis látjuk, ahogyan asszonyokon és egyszerű kézműveseken csúfolódnak, mintha nekik nem lehetne Istenről beszélni és lelki üdvösségüket ismerni), úgy látnunk kell, ahogyan az asszonyok bizonyágtétele által naponta munkálkodik Isten és az ellenséget rombolja”. Mert tetszett Istennek, hogy titeket is elhívjon, mint a férfiakat (előtte nincs férfi vagy nő), így tennetek kell a kötelességeket... és nem lehetek... gyávák”. „S mert üdvösségünk van benne, mindnyájunknak, férfiaknak és asszonyoknak együtt kell az ő ügyét előre vinnünk”.³⁴

Bizonyára ismeri és pártolja Kálvin a gyülekezet vezetését is, mégis mindezt szigorúan zárójelben, mert Krisztusnak és az ő szavának van itt egyedül „uralma” (imperium): „Egyedül neki kell az egyházat uralni és vezetni (regere et regnare)” (4,3,1). Ennek lett a következménye, hogy az egyházi vezetőket nem mint egyházi felsőbbiséget, „hivatalviselőket”, hanem mint szolgákat (ministri) értelmezték. Meghatározó jele ennek, hogy Kálvin a gyülekezet vezetését nem csupán egyesekre, hanem egy testületre alapozta, és pedig amelyikben visszatükröződik Krisztus hármasságának az egymástól elválasztott feladatok hármasságában. Krisztus próféta tisztségének megfelel az igehirdetés és a tanítás feladata, a királyiaknak a presbitérium egyházvezetői szolgálata, és Krisztus papi tisztségének a szegényekről gondoskodó diakónia. A gyülekezeti tagok éppen ezért nem érezhetik idegen uralomnak a fejük fölött, amit az egyház vezetés e három funkciójában tesz, mert minden keresztyénnek egyidejűleg mint Krisztusban részesülők része van mindhárom feladatban, és ezeket magában egyesíti. A gyülekezet törvényes képviselőiben ismétlődően láthatóan működik a „hatalom-megosztás”.³⁵ Vagy inkább feladatmegosztás éppen azért, mert ez a három nem egy kézben egyesül. A gyülekezeti vezetés formális arisztokráciája a valóságban ezzel ténylegesen „Krisztus tekintélyének függvényé-

vé”, egy „képviselési demokráciává” válik. Ez nem egy légből kapott tétel. Ugyanis Kálvin tisztségekről szóló tanításában tudatosan munkálkodott a római rendszer mélyrehatóbb helyreigazításában, amelyekben az ő meglátása szerint a pápaságban, mint Krisztus látható helytartójában ez a három tisztség egy kézben összpontosul: a legfelsőbb papi tiszt (summus sacerdotum 4,6.2), a tekintély a hitigazságok megállapítására (authoritas dogmatum tradendorum, 4,8.1), és a törvényadó hatalom (potestas in legibus ferendis, 4,10-nek a címe), azaz röviden a papi tanítói és jogi hatalom. Egy súlyos következményekkel járó lépést jelentett Kálvin tanítása, (mivel az ellen foglalt állást), hogy ez a hármas „hatalom” kizárólag Krisztusé és nem birtokolhatja senki földi helytartó ügy, hogy a Krisztusban való hite által egyidejűleg mindenkinek része van az ő hármasságában, mialatt következetesen vitatja, hogy az egyház nyilvános képviselését a vezetőségben „egyetlen ember elláthatná” (hominum unum praesse). Egy ilyen „monarchia” a polgári világban teljesen abszurd lenne (absurdissimum), de az egyházban „teljes igazságtalanság” (insignis iniuria) Krisztus ellen (4,6.9). Hanem a nyilvános képviselésben azt a három tisztséget több kézbe kell letenni, aminek jele, hogy Krisztus mint az egyház egyedüli feje, nem helyettesíthető, de annak is, hogy a keresztyének szabadsága Krisztus hármasságában részt venni, nem szenvedhet csorbát. Ezáltal változhat mindenik „rendszer” figyelemre méltó módon. Mert egyfelől senki sem értelmezheti a három tisztség gyakorlását az erőszak kifejeződéséeként. „Az egyháznak nincsen hatalma, hogy erőszakot gyakoroljon (coendi potestas) és ezt nem is akarhatja (4,11.16). Másfelől módosul ezzel a három tisztség tartalmi jelentése, a dogma védelem felállításának és tanításának kényszere igehirdetői szolgálattá válik, (s hozzá igazított oktatás) a jogi hatalom a gyülekezeti ellenőrzés (mindenek előtt lelkipásztori) feladatává, ezzel „a test tagjai, mindenik összekapcsolódva egymással él a maga helyén” (14,12.1), a papi hatalom pedig a gyülekezet elesett tagjai iránti szeretetszolgálattá válik.³⁶ Így képviseli a gyülekezeti grémium a gyülekezet életének Krisztus által uralt sokféleségét.

Az, hogy az egyház magának szabja meg a rendtartását, de hogy ez a rendtartás a mindenkori viszonyoknak megfelelően változtatható, és joggal, mivel mindenben önmagát egy rugalmas zárandokseregként értelmezi, az, hogy a külső formája mindenkor meghatározott kell legyen, egyfelől a kölcsönösen összekapcsolódó tagok közössége által, másfelől a tagok ama szabadságával, amellyel részt vesznek Krisztus hármasságában, végül az, hogy a gyülekezeti vezetés a különböző feladatok elosztásával jellemezhető, mindezek az ismeretek egy további jellemzővé egyesülnek, ami a reformátusság arculatát a mai napig meghatározzák, az egy kalap alá nehezen vehető sokszínűség kifejeződése. Ez a sokszínűség nem esetleges, hanem szándékosan igenelt. Ez éppen az imént említett egyház szemlélet ismeretében mutatkozik meg, amely ismeret mindenek előtt előnybe részesíti a konkrét felelősséget, ezért úgy a helyi, mint a regionális átlátható rendszert elismeri. Valójában Kálvin azt hangsúlyozza, hogy az egyes gyülekezetek nem az egyház filiai, vagy hogy más gyülekezetekkel való egyesülés tené egyházzá, hanem „minden egyes gyülekezetnek teljes joga van az egyház névre és autoritásra” (4,1.9). Kálvin

az összreformátori ismeretekből vonja le a következtetést, hogy az egyház ott látható, „ahol Isten Igéjét tisztán hirdetik! És hallgatják, ahol a sákramentumokat Krisztus rendelése szerint osztják ki” (uo.). Éppen ebből a következtetéséből, miszerint egy konkrét helyen egybegyűlt egyház a legteljesebb mértékben egyház. Természetesen ismeri ő az „egyetemes egyház” fogalmát is: Az egyházak közössége, amelyek térben el vannak választva egymástól, de az isteni tanítás igazságában és ugyanannak az Istennek a tiszteletében össze vannak kapcsolva (uo.). Ezek az egyházak szabad és testvéri kapcsolatban állhatnak egymással. Túl ezen közös nyilatkozatot is kiadhatnak, de – és itt ez döntő – csak a lelkesi hivatalok küldöttei és az egyes gyülekezetek közös presbitériumi ülésén. A küldöttek találkozájának egy ilyen közös ülése azért lényegesen szükséges, mert csak ennek meglétében vihető keresztül az egyes gyülekezeteken az összekötő határozatoknak azon irányelvei, amelyeket Kálvin nagy körültekintéssel az 1559-ben kelt, a hugenotta egyházak számára összeállított „Discipline ecclésiastique” központjába állított, ami az ismeretek jogi hasznosítása, hogy az egyes egyházakat is teljes értékű egyház: „először igaz az, hogy egyetlen egyház sem követelheti magának az uralkodói minőséget és az uralmat egy másik egyházzal szemben”.³⁷

Ez a „zsinati elv” magja, amelyekben a területek fölötti összetartozás csak a „zsinat” útján valósulhat meg, amelyik „alulról” az egyes helyi gyülekezet alapjáról indul. Itt találjuk az „összes felsőbbség elleni” tipikusan református bizalmatlanság gyökereit, és itt találjuk a gyülekezeti felsőbbség és a rajta kívüli ellenőrzést végző hatalmi központok elleni bizalmatlanságot, (amik fölötté vanunk). De itt van a sajátosan „református” ökumenikus nyitottság gyökere is, mert innen nézve mindenkivel együtt lehet menni anélkül, hogy félni kellene, hogy azok uralkodnak rajtunk, de anélkül a kikötés nélkül is, hogy először a „többiek” egyetlen földel alá kell hozni.³⁸ Ide tartozik az a tulajdonképpeni tény is, hogy a reformátusok családja, maga is különböző régiókban sokszínű hitvallásosságot és egyházrendet hívott életre, még máig is lemondva egy összefoglaló református hitvallásról és egy egységes egyházi rendtartásról. Valószínűleg a régi reformátusság sehol sem gyümölcsozította a demokratikus gondolatokat és tapasztalatokat jobban, mint ebben a pontban, Kálvinig visszamenő koncepciójában az egyházi zsinati felépítéséről és az ettől átitatott mentalitásban.

4. Az államhoz való viszony

Mindezek után világos, és ennek a területnek a vizsgálatakor szem előtt kell tartani, hogy Kálvin számára a politikai tér viszonyának kérdése nem többet és nem kevesebbet jelent, mint kísérő jelenséget. Úgy tűnhetne, mintha ennek a kérdésnek semmi köze nem lenne a „bízó hit oktatásához, aminek elvégzésére vállalkoztam”. Így kezdődik az Institutio bevezetése (4,20.1). Ha mégis erre szükség lenne, akkor mindenek előtt két szempontból fenyegetne veszély, ami a hitet úgy érintené, hogy ellentmondás nélkül a hit tisztasága (fidei sinceritas) kárt szenvedne. Az egyik a keresztyénektől kiinduló, akik Isten elhívásának engedve elvetik az államot, ezzel még inkább Isten ellen fordulnak. A másik az állami uralkodóktól indul ki, akik hatalmukat olyan mértéktelenül gyako-

rolják, hogy ezzel más módon „az Isten uralkodásának ellenállnak” (Dei ipsius imperio opponere). Mert ezzel így vagy úgy végül is a hit tisztasága „a tét”, ezért mindenestre a „bízó hit utasítása” kerül ama kihívás elé, hogy ezt az egész kérdést megválaszolja. Kálvin úgy teszi ezt, amennyiben egy kettős mondatot állít fel és alapjában mindig ezt ragozza, hogy egy a mindenkori hitet érintő kettős veszélyt alapvetően kiiktat.

Először: Az állam nem lehet más, mint ami valójában, hogy a keresztyének benne engedelmesek maradhassanak Istenhez. Mert egyetlen állam – cselekedjen, ahogyan akar – sem akadályozhatja meg ebben az engedelmisségben. Olvasva Kálvinnak ebbe az összefüggésbe tartozó állításait, ebből a szempontból nézve, akkor kezdettől fogva világos, hogy nála első renden nem a bármilyen állam legitímálása a fontos, hanem a kivételes gondoskodás arról, hogy a keresztyéneknek ne kelljen megtagadni az állammal való bármilyen viszonyukban az ő keresztyénségüket. Ezért kell a keresztyéneknek önmaguk számára tisztázni, ha az állam vezetői Istennel közvetlenül szembeszállnak és ezzel az Isten iránti engedelmisséget megsértik, „hogy mi annak az engedelmisségnek, melyet Isten tőlünk elvár, eleget tegyünk, mert szívesebben minden elképzelhető elszenvédünk, csak hogy a jámborságtól el ne tántorodjunk” (4.20.32). Amennyiben szenvedünk az engedelmisségben és akkor nem harcolunk az állam ellen és nem állítunk másikat helyébe, ha az állam láttára és az államban – amelyik olyan, mint ebben a szélsőséges esetben – nincs okunk az Istennel szembeni hit engedelmisségétől eltérni. Pontosan erre az engedelmisségre nem mondhatjuk, először ha ezek vagy azok a politikai feltételek teljesülnek és az állam ilyen vagy olyan lesz, akkor lehetséges az engedelmisség. Semmilyen államforma nem állít ilyen feltételeket a hitből való engedelmisségnek. A jobb állapotokkal nem válik ez lehetővé, a rosszabbakkal sem lehetetlenül el. Ebben az értelemben vetíti előre Kálvin, hogy „Krisztus lelki királysága és a polgári rend két teljességgel különböző dolog” (4.20.1). Sőt, ebben az értelemben mondja mintegy provokatívan: „lelki szabadsággal” (uo.), ami nem a belső szabadságról és a külső szolgaságról felállított elviselhetőség és kombinálhatóság dogmája, hanem az, hogy az olyan szolgaság nem tudja a lelki szabadságunkat elrabolni, amelyekben engedelmesek vagyunk az Istennek. Ezt a szabadságot nem a politikai liberalizmusnak köszönhetjük, de a politikai liberalizmus ellensége sem tilthatja meg azt. Mert az megfigyelhető, hogy e kettős mondat első része sajátosan oszcillálódik. Egy részről egy igazi használható pragmatikus aspektusa van, amelyik megengedi és felhív a mindenkor adódó körülményekhez való alkalmazkodásra a céltalan vitatkozás helyett, amelyik átugorná „a kényelmetlen politikai állapotot, azon a helyen, ahol élünk” (4.20.8). Más részről, ugyanakkor egy alapvető kritikus aspektusa is van, mert nem elvont közönyösséget állít a politika ellenében (minden utána következő így ellentmondásba állna vele), hanem mert éppen „Krisztus lelki országa” alapvetően különbözik minden politikai rendtől, a politikai „status quo”-nak a vallási szankcionálás nem válhat részévé, mert lényegileg tagadják egymást.

Másfelől: komplementárisan az első mondatot kiegészíti a második, de az állam tekintetében és magában az államban a keresztyének számára ökörkérvényű, engedelmeskedni Istennek, éspedig inkább Istennek, mint az

embereknek. Kálvin szerint pontosan ez érvényes és pontosan akkor, ha a mondat normális körülmények között kimondja, hogy az embereknek is engedelmeskedni kell, azaz az állami tekintélyt elismerve és a törvényekhez igazodva. Rendes körülmények között. Mert Isten iránti engedelmisség nem zárja ki az állami tekintély iránti engedelmisséget, hanem megalapozza azt, így hát Kálvin ismétlen provokatívan beszélhet ezeknek érdekeiről, Ők „Isten igazsága szolgálóiként (ministri)” állítottak az „Isten igazságának eszközeiül (orgánum)”, igen „Isten helyetteseiként (vicari)” vagy „küldötteiként (legati)” (4.20.6). Tehát ez mégiscsak a politikai adminisztráció vallásos szankcionálása? De figyelem! Egy az első mondatához hasonló oszcilláció mutatkozik a másodikban is. Egyik oldalon: a politikai uralkodók isteni „kinevezése” mint Isten jótette (beneficium) köszönettel dicsőítendő (4.20.9.). Mert Isten jóakarata, hogy míg a földön zárandokok vagyunk a zárandoklásunk érdekében ilyen segítő eszközökre (subsidiis) szükségünk van. A politikai adminisztráció ilyen „subsídium”. Istentől nyújtott segédeszköz, tanács és védelem. Ezért pusztítanánk ki magát az emberiséget” ha ezt a „segítséget” megtagadnánk és az állami hatalomban részesülni akarnánk (4.20.2). Ezért a hatalom tényleges gyakorlása ellen kritikusnak lehet lenni, lehet ezt az állami hatalmat nem akarni az embernek nem figyelve az isteni jócselekedetre, ahol a „kinevezések” ilyen segítségek. A másik oldalon ugyanakkor az is igaz, azzal, hogy mindenféle állami autoritásnak engedelmeskedünk, még nem engedelmeskedünk Istennek. Hanem mindig fordítva, mert engedelmeskedünk Istennek, azért neki is, de csak egyedül Istenben (monissi in ipso) (4.20.32). „Bárcsak mindig figyeljénék arra... hogy minden itt az Isten tekintélyéért és az ő parancsolataiból történik. Ha mindenben (Isten) elől megy, akkor senki sem tévesztheti el az utat” (4.20.10). Ez az államot irányítók számára is azt jelenti, hogy ha a helyükön magukat Isten vikáriusainak tudják, nem zsarnoki akarataikat igazolják, annál kevésbé gonosz tetteiket gyakorolják, hanem fordítva, egy emberi „magas mérce” hívja ki őket, az „integritás, előrelátás, szelídség, mértéktartás, bűn nélküliség”, abban a tudatban, hogy gaztetteik nemcsak embernyúzás, hanem Isten megszegyenyítése (4.20.6). Ez az irányítottaknak ismétlen ezt jelenti, hogy nekik nem abszolút, hanem behatárolt elvárás kötelezettségeik vannak az irányítókkal szemben, és az egyház, amennyiben a magisztrátust, mint Isten vikáriusait elismeri, nem ugorja át jogosulatlanul a világi uralmat, ha általánosságban vagy egy meghatározott esetben ennek a köteletségnek a határait megélelti: „ha ők valamit ellene (mármint Isten ellen) parancsolnak, nem kell figyelembe venni, nem jelen semmit, és semmilyen módon nem lehetünk tekintettel a rangra, ami kijár a magisztrátusnak” (4.20.32).

Ahogy Kálvin használja, mindenik körvonalazott kettős mondat mögött egy sajátosságos ismeret áll, amit ő, mint korábban Zwingli, Platontól és Arisztotelésztől⁴⁰ egyszerűen átvett (4.20.8.). Adott három államforma: királyság, a legjobbak uralma (arisztokrácia) és a népuralom (demokrácia). Kálvin hozzáfűzi ezekhez személyes nézeteit, hogy a másodikat, vagy a második és harmadik keverékét tartja a legtöbbre, mert „a népnek ilyen szabadsága” egy illő „vezetést” (moderatio) tapasztalna meg, anélkül, hogy ez a szabadság „csökkenne” vagy még kevésbé „sérülne”. Fontosabb Kálvinnak és úgy

gondolom, hogy ténylegesen tovább vihető ez a szándéka, hogy a három államforma közül bármelyik a közönségre nézve elkorcsosulhat: a királyság zsarnoksággá, az arisztokrácia klikk-uralommá, a népuralom, társadalmi tagozódássá válhat. A gondolat ismétlen nyomatékosítja a mondatot, hogy a hitbéli engedelmisség mindenik államformában lehetséges, amelyik Isten előremutatása mellett különböző régiókban különböző lehet (uo.). A gondolat ugyanakkor magába rejt egy ebben a mondatban is ott rejlő kritikus erőt és a gondolatokat annak belátása irányába tereli, amelyek nézetem szerint, Kálvinnak különösképpen hozzájárulása a modern demokráciák létrejöttéhez: odairányítja az amúgy növekvő figyelmet – akkor mindenestre – a hitbéli engedelmisség kihívásainak pontjára, ahol a létrejövő, elviselhető államforma elviselhetetlen korcs-formává változik; elviselhetetlen, mert Isten jócselekedete, amellyel a polgári kormányzást odahelyezése elfajzotta vagy megtagadottá válik, akár az ilyen kormányzati forma felszámolásában, akár annak abszolút odahelyezésében, vagy ha ez támadás egy közösség ellen vagy akár a szabadság ellen az államban.

De mit lehet tenni ebben a helyzetben? Mert így végül is Isten jócselekedete vonható kétségbe a „politikai adminisztráció” kinevezésében, ezért az egyháznak ehhez hozzáfűzni valója van. Ez pedig: más mint a szó, nem áll rendelkezésre ebben a helyzetben, mert az egyháznak nincs és nem is lehet hatalmi eszköze (lásd fentebb). Mondani pedig egészen konkrét dolgot akar. Éspedig, elméletileg az állam minden államformában veszélyeztetett. De ez az elméleti veszély gyakorlatilag éberré kell tegyen, mert az állam állandóan ettől a veszélytől fenyegetett, és akkor az egyháznak, ha egy bizonyos módon a helyzet úgy hozza, nem egy általános államelméletet kell képviselnie, hanem ebben a bizonyos, talán különleges veszélyben a szavát felemelnie. Minden esetre legalábbis az öregező Kálvinnál úgy volt, és ez bizonyosan annyira áthatotta a reformátusságot, mint az ő általános tanácsai a „De politica administratione”-ban, hogy ő, aki állítólag lenézte a csócseléket, ténylegesen az államot nem alulról, hanem felülről, az uralkodók felől látta veszélyeztetve. Nevesítve, az 1561-es Dániel szövegmagyarázata⁴¹ lángoló vádbeszéd a monarchista zsarnokság ellen. Ámbár mégsem hív fel politikai ellenállásra. Nem fejt ki politikai ellenprogramot. Ezek tekintetében Istenben és az ő Krisztusában, a világ királyában reménykedik és abban, hogy ahogyan az eseteket felemeli, úgy a hatalmasokat nemcsak kinevezi, hanem le is taszíthatja (385 k, 394). De ebben a fényben kíméletlenül leplezi a hatalmat, az uralkodók rémuralmát, akik „örületükben a féket elengedik és azt gondolják, hogy nekik mindent szabad”, a jelszó, „szabad, ami jó”, amely küszöb fölött nem léphetnek át anélkül, hogy a „szabadság el ne múlta” (378). Ők, akik megvakultak a hatalmuk csillogásától, nagyzási hóhortba estek (400). Ők, akik ezzel azt a benyomást keltik, hogy egyszerűen a „király füttye szerint táncolnak”, ami tetszik a királynak egyet-érteneke vele, ha szükséges hangos helyesléssel” (409). Ők, akik minden „alattvalóval szabadon rendelkezhetnek” nem, mert megtehetik, mert mind szó nélkül hagyják (452).⁴² Ők azok, akik a „szenteket”, akik nem csinálják velük együtt, „zendülés vádjával illetik” (412), mert semmit sem nehezebb a királynak elviselni, mint parancsának semmibe vételét (413). Ők, akik végül a

vallást semmiből sem akarják nélkülözni, hanem a hatalmuk megerősítésére szolgálatukba állítják, ezért „nagy pazarlással” templomot építenek, és ha kérdezik, milyen elgondolás vezet, úgy azonnal kész a válasz: Mindezt az Isten dicsőségére tesszük! Pedig ezekben egyedül a saját dicsőségüket és egyéni magasztalásukat keresik (405). Kálvin számára világos, hogy az egyházi ellenvetést éppen az utolsó pontnak kell neki szegezni és az egyháznak a hatalom támogatásából ki kell szakadnia. Azoknak, akik ezeket az éppenséggel szabadság pátoszától áthatott és egyidejűleg a hatalom működését éleslátással kritizáló, az erről szóló kálvini kritikát olvasták,⁴³ tisztában kell lenniük azzal, hogy Kálvin állami magisztrátust, mint „Isten vikáriusait” kitüntetett gondolata, éppen ezzel nem akarta az állami hatalom élén a hatalomkoncentrációt, hanem helyesen értelmezve, kétségbe vonta azt. Így világos, éppen a bűn, „az emberi tökéletesség és fogyatékoság” bizonyítéka. és Kálvinnak nemcsak, hogy nem bizonyítotték egy autoriter monarchista állam mellett, hanem döntő arra nézve, hogy az államban több kormányosra van szükség (4.20.8).

De a mindegyik állam korrumpálhatóságának tétele további gondolkodásra kényszerítette őt, most közvetlen politikai döntésre, amely egy gyakorlati kezelési mód minden lehetséges korrupció ellen. Ezek után az állam lényege alapvetően háromféle képen különböztethető meg. A magisztrátus,⁴⁴ a polgári törvények (leges), amelyek szerint uralkodik, és a nép, aki ezeket a törvényeket teljesíti, és ennyiben a magisztrátust is követi (4.20.3). Ezzel a különbségtétellel elkülönül Kálvin az akkori lutheri hagyományoktól, ami a „felsőbbiséget” és a „törvény külső hasznát” (egyes szám) olyan szorosan együtt szemléli, hogy a felsőbbiség hatalma erejével a zabolátlan népet megzabolázhatja, mint olyan már (Isten) törvényét külsőleg megtestesíti. Ennek a törvénynek (lex) az ilyen-szerű értelmezésében benne van lényegében egy kényszerjelleg, ami a hatalommal való kapcsolatban, a végrehajtásban látható. Hogy Kálvin a „törvényeket” (többszám) mint egyet a három közül látta a nép és a magisztrátus mellett, döntő helyzetváltást jelent, ami egy teljesen más irányba mutat, mint az őt megelőző hagyomány. Ennek a differenciálásnak két nyilvános következménye lett.

Az első: Amennyiben a magisztrátus még a törvények szerint (secundum) jár el (uo.), de a működése nem felel meg a törvényeknek, előkerül a törvények tartalmi meghatározásának feladata. Mert nemcsak formája – hogy kényszerítenek – teszi a törvényeket törvényekké, amelyekkel a polgári közösség uralkodik és elviselhető együttélésbe szervezkedik, hanem a célszerűségük igazolják azok tartalmát. Ez azt helyezi előtérbe, hogy a törvények (leges) nem moshatók össze az isteni törvénnyel (lex), hanem emberi lévén, alapvetően korrigálható állítások, próbálkozások megfelelni az isteni törvényeknek. De éppen ezért nem elég csak, vagy először a törvénynek formális negatív karakterét megfigyelni, úgy, hogy következményeikben, amit kínálnak, elégségesek, ha azok az emberi zabolátlanságtól visszariasztanak, vagy a törvények attól jobbak, minél inkább visszariasztanak. Ezért ezeknél a próbálkozásoknál vagy megállapításoknál inkább a törvények pozitívuma a lényeges, amely az emberi közösségek elé üdvösséges értelmet állít. A törvények a közösségek „legerősebb idegei” (4.20.16) és annyira jók, amennyire valójában tagjaik együttélését

szolgálják, „a közösség javát és a nyilvános békét” (communi omnium salutis ac paci 4,20.9). Az az alapfogalom, amely szerint a polgári alaptörvényeket meg kell hozni, és amelyek alapján azokat le lehet mérni, Kálvin számára egyszerűen az „aequitas” cselekvése, ami „jogos és méltányos” (4,20.16), úgy is lehetne mondani, „az igazságosság örökkévaló mércéje” szerint emberi igazságosság (4,20.15).

Ez Kálvin számára két vonatkozásban érvényes, úgy, hogy a „keresztyének között az istentisztelet nyilvános külső formája létezik és hogy az „emberek között az emberiségnek (humanitás) állandósága van.” (4,20.3.) Ebben szabja meg magát az „emberiség” a polgárságban, pontosabban abban, „ahogy a szegényeknek és elcsúszottnak visszaadják a jogaikat” és ők „az elnyomás karmaiból kiszabadulnak” (4,20.9). tovább pontosítva ebben az összefüggésben érti Kálvin az államnak „kölcsonadott hatalmat” jó értelemben is: az államnak ez a vértete, képviselői ezzel védelmezik „a jó embereket a gonosz igazságtalanságaitól és szolgálatnak segítséget és védelmet az elnyomottaknak” (uo.). Az erőszak nem tartozik az állami törvények lényegéhez és politikai eszköztárhoz, hanem csak a magisztrátus határoz, de funkciója behatárolt a törvények keresztülvitelében, az illegitim, erőszakoskodó hatalmaskodás korlátozásában. Így válik érthetővé, hogy egy ilyen legitim állami erőszakra való lemondás, pontosan, mert nem „keménységben” (asperitas), hanem „szelídségben” (clementia), azaz a magisztrátus működésének a humanitásában kellene megmutatkozni, ami „igencsak kegyetlen humanitás” (crudelissima humanitas) lenne (4,20.10).

Ugyanakkor, és ebben a mi témánkra nézve döntő pontba futnak össze a korábban bemutatott szálak: ha tényleg úgy van, hogy egy polgári közösségben a legtöbbször ténylegesen a csúcson egy hatalomkoncentráció veszélyeztetet az uralkodók részéről, és ha ez a veszélyeztetettség abban áll, hogy „a szabadság a védettek számára még korlátozottabb lesz” fog vagy megsérül (4,20.8), ha továbbá igaz, hogy a törvényekben megtestesülő jog mint a harmadik hatalmi ág nemcsak a nép, hanem az uralkodók fölött is áll, s ha végül igaz, hogy ezekben a törvényekben bizonyos pozitív tartalom általánosan felismerhető és hogy az állami hatalomnak magában nincs joga az erőszak gyakorlására, hanem csak egy teljességgel meghatározott, behatárolt joga az erőszak elhárítására (a gyengék védelme az erősekkel szemben), akkor felmerül kéréselhetetlenül minden hatalom ellenőrzésének kérdése az államban. És itt nem a magisztrátus nép általi ellenőrzése a tét, és nem is az erősek ellenőrzése, hogy hogyan viselkednek az államban a gyengékkel szemben, hanem az igazi tét maguknak a hatalmat gyakorlóknak az ellenőrzése. akik legitim erőszakot fejtenek ki az államban. Amennyiben ez az elképzelés egy ilyen jogállamot feltételez, amelyben tartalmilag tisztán körvonalazott, mindenki által elismert „humánus” törvények uralkodnak, megnyitja ténylegesen az utat a polgári érettség lehetőségének, mely felülvizsgálja a hatalomgyakorlás összehangolását az állami törvényekkel. Ezzel ez az elképzelés a demokrácia irányába mutat, ahol az ellenőrzést a nép gyakorolja, legitim joggal az uralmon lévőket korlátozhatja és ezért választhatja is. Kálvin még nem vonta le ezeket a következtetéseket,⁴⁵ hanem beírta azal, hogy a kéréselhetetlenül felmerülő kérdés figyelembevételével egy megoldást találjon, mely az akkori hely-

zetben megfelelőnek látszhatott, habár ez nekünk ma egy köztes megoldásnak tűnik. Ő úgy gondolta, hogy „plures” (többen, különbözőek, sokan) kell kormányozzanak a kormányrúdnál, és hogy elégségesek lennének „különböző vigyázók és felügyelők” (plures censores ac magisteri), az önkényt féken tartani, amely mint jogsabb tolu előtérbe (4,20.8.).

Az, hogy a hatalomgyakorlás ellenőrzésének problémája világosan állott a szeme előtt, az is igazolja, hogy még egy kérdéstről gondolkodni kellett neki, amelynek pozitív megválaszolása különös mértékben a modern demokráciák kútfőjévé vált, az elviselhetetlen hatalommal szembeni ellenállás kérdése ez, azé a hatalomé, amelyik a „nép szabadságát”, az egyházi istentiszteletet, a szegények erősektől való védelme jogának gyakorlását lábbal tapossa (vö. 4,20.29). Joggal jegyezhető meg, hogy Kálvin ezen a ponton habozva nyilatkozott, gyakran csak egy „mellékes megjegyzéssel”.⁴⁶

Igaz azonban az is, hogy ő minden eddig megnevezett álláspontjában következetes volt, ahogyan ezt a kérdést önmagának feltette. Ugyan nem mondott többet, mint valójában akkor mondani lehetett. De itt nemcsak egy adott jogi lehetőség engedélyezett módját említi, hanem ebben a vonatkozásban egy, az ő egész gondolkodása összefüggéséből alapvetően és szükségszerűen felmerülő probléma keretében, kikövetkeztethetően az állami hatalom ellenőrzését. Tétovázását két figyelemre méltó alapvető ok magyarázza, mindkettő a lelünkre köti, hogy az esetleges ellenállás egy legitim, jogi aktus kell legyen és semmi esetben sem jogi vákuum, ahol tetszőleges önkény helyet kaphatna. Egyfelől a polgári kormányzat mögött ott áll mindig az isteni odahelyezés ténye, ezért jogtalan kormányzat láttán Istenre, s ne a saját „karizmunkra” nézzünk, Istenben legyen bízalmunk, aki nem mindegyik kormányzatot támogatja, de mindenképp előtt Benne, „aki királyokat helyez trónjaikra és taszít le onnan”,⁴⁷ de tényleg letaszítja, mégpedig úgy, hogy akkor ez nem önhatalmaskodás, ha a tőle elhívott „nyilvános megmentők fellépnek...hogy egy szegényekkel terhelt uralmat kérdőre vonjanak és az elnyomott népet megszabadítsák”.⁴⁸ Másfelől ennek az isteni jognak megfelel a jogtalan kormányzattal szembeni ellenállás emberi joga, vagy a kormányzat megbuktatása, de ez a jog nem az egyéni ököl cselekvése, hanem „jogsultság”⁴⁹ a mindenkor alarendelt politikai hatóságtól, és ez Kálvinnak akkor azt jelentette, „ahogy a dolgok ma állnak”. Mindazáltal nemcsak hatalmuk van ezeknek fellépni a „mértéktelen örület és a kisemberek kizsigerezői” ellen (4,20.31), hanem egyenesen kötelességük, ha nem „a nép szabadságát”(populi libertas) akarják becsapni. Ha ennél, ahogy a dolgok akkor álltak, nem minden egyes ember volt aktivizálható, ezzel az elviselhetetlen kormányzattal szembeni ellenállás joga észrevehetően megmarad és nem jelenti Kálvin szerint azt, hogy csak passzívok maradhatnak, mert akkor egy jogtalan hatalom igazságtalan parancsa iránti engedelmisséget tagadnának meg, kerüljön, amibe kerül (4,20.32). Kálvin tehát a magisztrátus ellenőrzésének kritikus állapotát nem a demokráciában, hanem az akkori állami viszonyokhoz mérten gondolta át. De amennyiben ennek jogi jellemzőjét emelte ki, amennyiben a mindenkor „viszonyok” polgári felelőssége jogi gyakorlásának az illetékességét mondta ki, és amennyiben a „nép szabadságát” ennél, mint az ellenállás és a kormányváltás jogának kritériu-

mát hozta be, egy olyan mozgalmat indított el, amelyikben az alávetettség gondolkodásmódból való kiszabadulás joga tudatosult egy napon a népben és az, hogy egy kormány Isten és nép előtti felelőssége és beszámoltatási kötelezettsége nem zárja ki egymást.

5. Összefoglaló megjegyzések

Az eddig elmondottakkal nem állítottuk, hogy Kálvin egy modern demokrácia képviselője volt. Ez nemcsak anakronizmus lenne. Ez ellentmondana annak a véleménynek, ami felfogásával összefüggő engedelmisség, amit Isten tőlünk elvár, amely konkrét helyzetre érvényes s nem egy ideális államot képzel el, hanem (az ő kérdése), hogyan lehet az „Isten iránti szabad engedelmisségben”, a gyakorlatban az államhoz viszonyulni a „most adott állapotokban”, ami akkor nem volt demokrácia. De nem is akarjuk Kálvinnról azt állítani, hogy Isten szuverenitása ismeretéből és annak igényéből, amit tőlünk ez a szuverenitás megkövetel, nem lehetett demokrácia. Éppen azt láttuk, hogy nála olyan vonalak mutatkoznak, amik ebbe az irányba mutatnak.⁵⁰ Láttuk, hogy ezek a vonalak egy pontra utalnak vissza, éppen ameddig elengedi Isten szuverenitásáról vallott felfogása, egy viszonylagos mérlegelésig. Ezért nem esetlegesek a demokratikus gondolkodás és cselekvés irányába mutató vonalak, viszonylagosan világosabban mutatnak gondolatai az egyház testet öltésére. Itt olyan ismeretek és megoldások gyűltek össze, amelyekből egy napon a profán állami közeg is példát vehetett. Ahogyan a Krisztus hívők Krisztus hármastisztségében való részvétel tana a felnőtt felelősség ismeretét mindenben erősítette és egyszer a formális beleszólás jogában mindnyájuknak részt kellett vállalni, úgy lehetett ismétlődően az egyházi tisztségek különböző feladatok közötti szükséges felosztásáról szóló tan a demokrácia hatalommegosztás gondolatának előkészítője. Végezetül a „zsinati elv”, amelyik a régiók fölötti összekötő döntéseivel az egyes gyülekezeteket nem uralhatta és ezért csak az alulról küldött küldöttek közös tanácskozása és végzése léphetett életbe, így üzent a parlamentáris gondolatoknak. A polgári közösségek felé azonban egyfelől kritika a csúcson létrejövő hatalom koncentráció ellen, másfelől a jog önállóságáról való tétel és a nép és annak kormánya részére tartalmilag körülírt törvények, amelyek a kormányon lévők jogilag biztosított ellenőrzése lehetőségének és szükségességének ismeretét megnyitotta, a demokratikus jóvendőbe mutatott. Mindezek figyelembe vételével az antidemokraták fair módon nem hivatkozhatnak Kálvinra. Azonban nem lenne elég, ha itt csak azt akartuk volna megállapítani, hogy ezek a dolgok 550 éve már olyan előre voltak, mint ma vannak. Ez egyenlőtlen harc lenne, amelyik előre kijelölné a győztest. És ez azért lenne gyümölcstelen tapasztalat, mert ennél talán a történelmi gyökereink tudatosulnának, de a végén nem tanulnánk semmit. Gyümölcsözővé először akkor válik, ha itt megfordítva, Kálvint engedjük kérdezni. Az elmondottakból tényleges kérdések fogalmazódnak meg ma irányunkba, amelyekből hármat formálunk írássá.

1. Figyelembe véve a teológiai alapvetést, nem érvényes-e a demokráciaigenlésünkben rejtve vagy nyíltan a Kálvin ellenébe érvényesített sarokigazság, hogy az egyének és a közösségnek csak annyi szabadságot íté-

hetnének oda, amennyire Isten szabadságát megtagadja és az ő szuverenitását korlátozza és relativizálja? Tudatában kellene lennünk Kálvin tiltakozásának, és ez a tiltakozás mindenképp előbb a kérdésbe tömörül, hogy ennek a sarokigazságnak a képviselésében vajon nem részben politikailag, részben pedig teológiailag gondolkodunk, és ezért a valóságban először polgári keretben s csak azután vázoljuk fel teológiánkban. Eközben Kálvinnak abban áll az erőssége, hogy először teológus volt és ezt a továbbiakban sem akarta elfelejteni. Így kap tiltakozása súlyt akkor is, ha nem tudjuk bizonyítani, hogy ő személyesen Isten szabadságát (szuverenitását) és az ember szabadságát gondolatilag nem tudta megfelelő összhangba hozni. Tiltakozása emlékeztet, hogy a mi keresztyén igenünk a demokráciára teológiailag töredékes, ha ezáltal kiárusítjuk azt, mert az ember szabadságát megnöveljük az Isten szabadságának rovására, ha nem sikerül inkább elismerni Isten szuverenitását és az iránta való engedelmisségben megalapozni a mi emberi szabadságunkat.

2. Figyelembe véve az egyház és az egyház külső formája értelmezését, nem uralkodik egyházunkban a (több-kevesebb) demokratikus rend ellenére egy gondolat és gyakorlat, amelyik olyan mértékben „hivatalközpontú”, az egyes lelkészi hivatalok révén igazgatottak, hogy az átlagos laikust tényleg laikusként és nem felnőttként kezelik, és ténylegesen csak az a funkciója, hogy szükség esetén egy a lelkészi hivatal körébe tartozó szolgáltatást igényeljen? Itt is hallani fogjuk Kálvin tiltakozását és még csak nem is úgy fog hangozni, „demokratikusan” kellene menjenek a dolgok az egyházban, hanem úgy szólna, hogy szemmel láthatóan egy működő egyházban nem veszik komolyan, miszerint a valóságban az egyházban csak egyetlen tisztséget viselő van, Jézus Krisztus, aki annak feje. Ha komolyan vennék, az abban nyilvánulna meg, hogy nem pazarolnák a szót a tisztségviselőkre, és nem összpontosítanak rájuk, ehelyett teljességgel és aktívan résztletnének minden hívőt Krisztus hármastisztségének megtestesülésében. Lehetséges, hogy Kálvin a gyakorlatban kevésbé tudott ezzel számolni, akkor is van tanulnivalónk: ha elméletileg és gyakorlatilag meg tudjuk jelölni minden keresztyén érettségének és együttműködése gyakorlásának a helyét, és teljesül, amiről már kátéjában így írt: csak az lehet keresztyén, aki magát keresztyénként vallja meg.⁵¹

3. Figyelembe véve a politikai demokráciánk működését, nem áll fenn nálunk a demokrácia csökkenésének veszélye egy többség mindenkorai megteremtésével és megállapításával, akik amúgy is egy növekvő médiahatalom által mindinkább manipulálhatóká válhatnak? Kálvin tiltakozása az ő bizonyításának szerezne érvényt, hogy ez az államforma is korrumpálható. Ez azért, mert egy ilyen, formálisan rendezett demokrácia nem garantálja a törvények humánus értelmének tartalmi teljesülését, és nem tesz meg mindent automatikusan az államban élők közösségéért és tagjainak szabadságáért.⁵² Hogy itt igazán egyidejűleg a közösségért és szabadságért gondoskodik, egyetlen pontban sem mutatkozik tisztábban, mint itt, ahol a szegények védelmet nyernek az erősekkel szemben. A demokrácia célja nemcsak a többség állítása, hanem akkor válik azzá, aminek lenni kellene, amennyiben a többség viszonya a kisebbséggel bizonyítottan elfogadható. Még pontosabban: a nép

többségének és véleményének megvannak a világos határai az igazi demokráciában, a jogban és különösen a kisebbségek védettek a jog által.⁵³ A mindenkori leszavazással különösen a kisebbség nem juthat messzire, azok, akik a társadalomban mindenkor „kívül”, vagy „alul” találják magukat, mivel a valóságban mindig leszavazzák őket, és az emberek így elnyomhatóak. Pontosan az, hogy a kisebbség számára az igazság valósággá válik, ez mutatja meg azt, amit Kálvin a demokrácia javairól tanított. Mert a „valódi igazságosság az esetetek iránti irgalmasság”.⁵⁴

Fordította: Jakab Bálint Mihály

Jegyzetek:

- ¹ Ennek áttekintését lásd J. Stadtké, *Demokratische Traditionen im westlichen Protestantismus*, in: uő. *Reformation und Zeugnis der Kirche*. Ges. Studien, hg. Von D. Blaufuss, Zürich 1978. 281-304. A kutatásról áttekintést nyújt: R.M. Kingdon/R.D. Linder (ed.), *Calvin and Calvinism: source of democracy?* Lexington, Mass. 1970; és H. Vahle, *Calvinismus und Demokratie im Spiegel der Forschung* in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 66(1975), 182-212.
- ² Ezzel kapcsolatosan két bizonyítékot mutatok, amelyek nem éppen „szélsőségesek”: H. Lilje, *Theologische Existenz und kirchliches Handeln*, in: *Junge Kirche*, 1 (1933), 145 k. „A nagy feladat, amit ma az egyháznak meg kell oldani: megmondani az államnak, hogy mi az állam és felsőbbség. Csak az egyház tudja ezt megtenni, mert csak ő ismeri az ember egyedi lényegét és a régi hibás elvet, miszerint az ember jó, s amin az áthagyományozott állami gondolkodás alapul – „ez csak az ember lényegének ismerete által haladható túl, ahogyan azt az egyházi hitvalló iratokban találjuk”. Ha az ember bűnös, akkor az állam „felsőbbség” kell legyen, amely „Isten rendjét a bűnös valóságban, mint figyelmeztetőt és bünbánati lehetőséget adja.” D. Bonhoeffer etikája szerint, *Ethik*, 4. Aufl. München, 1958, nem véletlen, hogy „az európai kontinensen sikerült egy keresztyén demokráciát megalapozni”, szemben a kálvinizusból származó angol-szász országok gondolkodásával” (43). Bonhoeffer szerint is keresztyénileg inkább mondható, ahol nem kockázatos felül lenni, és ahol nem szükséges abban hinni, hogy valaki alul van, ott a felül levő az ő hitelességét lent keresi, tehát ahol az apa az ő autoritását gyermeke bizalmából és a felsőbbség a magát a népszerűségéből (!) vezeti le, és ahol ennek megfelelően az alul-lét ... a felül levőknek robanóanyagának tűnik, ott betör az etikai káosz” (213). „A fent vagy lent igazi rendje a fentről történő küldetés hitéből él.... Egyedül ez a hit szünteti meg az alulról felnövekvő erőszakot” (225). Ezért a „felsőbbség isteni kegyelmének igazi megértése” a viszonylagosan legjobb államforma”, mert benne válik világossá, „hogy a felsőbbség fentről, az Istentől való” (275). Valószínűleg ilyen teológiai bizonyítékok hatására – A. és M. Mitscherlich tétele alapján, *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*, München 1967. – az akkori háború utáni Németországban a demokráciát gyakran csak kívülről jövő parancsra történő engedelmességként értelmezték, de ők maguk nem törekedtek erre.
- ³ Vö. O. Weber, *Art. Calvinismus*, in: *EKL I (1. Aufl.)*, Sp. 658 k.
- ⁴ Így E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Tübingen 1912. 702. Vö. uo. 703. : „Így lett a kálvinizmus a keresztyénség mind egyik formája közül az, amelyik a modern demokratizálódással tartalmilag is egybenőtt. Anélkül, hogy bármelyik vallásos eszményében sérült volna.”
- ⁵ Pl., Troeltsch, uo. 683. J.N. Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius 1414-1625*, 1907.106.; C. Mercier, *L esprit de Calvin et la Démocratie*, in: *Revue d histoire ecclésiastique* 30 (1934.), 5-53.
- ⁶ Pl. P. Mesnard, *L Essor de la Philosophie Politique au XVI.e Siècle*, 3. Ed., Paris 1969, 309 kk. Különösen felismeri W.S. Hudson, *Democratic Freedom and Religious Faith in the Reformed Tradition*, in: *Church History* 15 (1946.), 177-194. Kálvin gondolkodásában a „potential basis of democratic ideas” (179).
- ⁷ Troeltsch, uo. 671.
- ⁸ J.T. McNeill, *The Democratic Element in Calvin's Thought*, in: *Church History* 18 (1949.), 169.
- ⁹ Így J. Bohatec, *Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens*, Breslau 1937. 129.

Lényege szerint hasonlóan már E. Stahelin, *Leben und ausgewählte Schriften*, Bd. 1, Elberfeld 1863. 346. J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, London 1928. 66. szerint Kálvin arisztokráciájának a demokratizmus még csak a genfi alkotmány által feltalált demokratikus vonulat pusztá megalkuvása.

- ¹⁰ Troeltsch, im. 4. jegyzet 683. k. 687.
- ¹¹ Vahle, im. (1. jegyzet) 197. G. L. Pinette, *Freedom in Huguenot Doctrine*, in: *Archiv f. Ref. Gesch.* 50 (1959), 202 k. ezzel szemben úgy véli, hogy Kálvin reformációja demokratikus hatásának félelme megalapozatlan volt, azzal a fantasztikus érvel, hogy akkor nem volt király Európában, aki akkora hatalommal rendelkezett volna a saját országában, mint Kálvin, ami ellenében lenne hozzáfűzhető, vö. E. W. Monter, *Calvin's Geneva*, többek között New York 1967. 144.
- ¹² W.S. Stankiewicz, *Politics and Religion in Seventeenth Century France. A Study of Political Ideas from the Monarchomachs to Bayle, as Reflected in the Controversy*, Berkeley Los Angeles 1960. 11.
- ¹³ J.W. Allen, im. (9. jegyzet), 56.
- ¹⁴ A fenti szövegben, a következőkben zárójelbe tett számok mindenkor a Kálvin *Institutio christianae religionis* jelzései. Éppen a 4.20.1-ben magyarázza, „lényegében” (princípio) a kettőt nem „keverhetjük össze”, mert egymástól a „Jegmesszebbmenőkig különböző” dolgokról (*plurimum seposita*) van szó. A kettő közötti, dologilag feladhatatlan közös reformátori különbségnek – ami mindegyik reformátornál megtalálható – túlértelmezettsége a reformáció ellenes kifogással szembeni apologetikából adódik, a reformáció lázadást jelent, ezért a felsőbbséget ellene hangolták.
- ¹⁵ Így K. Barth, *Die Theologie Calvins* 1922. hg. Von H. Scholl, Zürich 1993. 293. Vö. továbbá H. H. Esser, *Demokratie und Kirche (am Beispiel Calvins)*, in: *Zs. F. Religionspädagogik* 26 (1971.) kül. 333.
- ¹⁶ M. E. Chenevière, *La Pensée Politique de Calvin*, Genève Paris 1937. 10.
- ¹⁷ Vahle, im. (1. jegyzet) 205.
- ¹⁸ Nem tartom bölcsnek, ahogy ez a témánkhoz található irodalomban sokszor előfordul, ebben az összefüggésben Kálvin predestinációtanát, mint központi felismerését előhozni. Az igaz, hogy inkább élt humanista környezetben, mint Luther, aminek alapján erről az oldalról az emberi „akarat szabadság” kifogásába néhány elkeseredett vita is belekeveredett ebbe a tanba. De tekintve azt a módot, ahogyan Kálvin az *Institútióban* ezt a tant az „üdvösség alkalmak” számos szempontja közt kezeli, lehetetlen azt, mint központi tanítását kiadni. Minden bizonnyal jellemző rá, de inkább azért, mert azt ragozza végig, amit éppen „Isten szuverenitásának” lehet nevezni.
- ¹⁹ Vö. pl. intő iratát V. Károlyhoz, M. Simon (hg.), *Um Gottes Ehre! Vier kleinere Schriften Calvins*, München 1924. 170.
- ²⁰ Nyilvánvaló ennél az a törekvés, hogy a kettőt, Isten szabadságát és Isten szeretetét ne úgy azonosítsa, hogy közben a fogalmak közül az egyik peremre szoruljon. Ezáltal Kálvinnál valóban ott van egy „nominális” veszély, hogy Isten az ő szabadságában másra képes, mint amit szeretetében tesz. A fenyegető feltevés ellenében, miszerint Isten szabadsága önkény (*potentia absoluta*) Kálvin azt tartja, hogy Isten az ő szabadságában sem kötetlen és gátlástalan, másképp nemcsak feszültségben, hanem ellentétben is állna a szeretetével: *Non deus ex legis, quia sibi ipsi lex est, et így ő legium omnium lex* (3.23.2). Így különbözik az emberektől. Csak az emberektől különböző, de ebben egészen igazságos az Isten, aki az embereket szereti.
- ²¹ Így Kálvin Genfi katekizmusában, Simon, im. 140.
- ²² Kálvin ezt az aspektust nem mindig ezzel a precizitással foglalja össze, az *Inst.* 4.20.3-ban mégis azt mondja, itt a *constituendae religionis cura*-ról van szó, azaz az egyházi istentisztelet külső formájának jogvédelmééről.
- ²³ Vö. H. Zwingli, *Eine kurze und christliche Inleitung*, in: *Zwingli Hauptschriften Bd. 1.*: Zürich 1940. 274. kk: Két felszabadítás van a törvény alól: a vádja alól és az emberek által hozott jogszabályoktól, továbbá: Heidelbergi Káté 91. kérdés.
- ²⁴ Vö. in: *Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift*, Bd. 11, *Die Apostelgeschichte*, übers. Von K. Müller, Neukirchen O. J., 106 k. Az *Ap Csel* 5.29-hez: „Csak annyiban kell figyelembe venni az előjáróságot, amennyiben Isten uralkodói felsőbbsege nem sérül.... Amint az előjáróság minket Isten iránti engedelmességünkben gátolna, harcot kezd az Istennel: ilyenkor korlátok között kell tartani, hogy Isten az ő autoritásával egyedül legyen nagy”.
- ²⁵ K. Barth érdekes magyarázata szerint (*Theologie Calvins*, 276) Kálvin ezért következetesen relativizál minden teológiai programot, többek között a sajátját is egy „helyes” irányba, még ha evangéliummal egyező „élet- és világalakítás - abban a felismerésben, hogy az

- a bizonyos utolsó mondat: Tedd ezt és hagj minden mást! - feltétlenül el kell hangozzék, (ez a „kell” sajátosan református!), de csak Isten maga mondhatja ki, mint saját szavát (ha a református teológia az etikára való irányultságával ezen valamit változtatni akarna, az el-távolodás lenne a reformációtól!). Aki a keresztyén vallásoktatásban egy programot vagy csak útmutatások rendszerét vár el... az nem fordulhat Kálvinhoz.” Ha ez igaz, ez azt jelenti, hogy az Isten igényével szembeni szigorú engedelmisség sem vezethet oda, hogy a mi akaratunkat Isten akaratával egyeztetnénk meg. Az én engedelmisségem nem Isten akarat, az én akaratom a mindig előttünk járó Istenét csak követheti. Az Istennek való engedelmisség, tehát mint olyan, mindig csak egy (viszonylagos) próbálkozás.
- 26 Genfi Káté, hg. Von W. Niesel, Bekenntnisschriften und Kirchenordnung der nach Gottes Wort reformierten Kirche. Zürich 1938. 7. 2. sor; vö. Heidelbergi Káté, 32. kérés.
- 27 Ha az állami életben ténylegesen ilyen erőszakolt engedelmisség található, úgy ez nem egy normális állapot, hanem az engedelmisségtől idegen, vö. 2.7.10.
- 28 Így szintén M. Geiger, Kirche, Staat, Widerstand. Historische Durchgänge und aktuelle Standortbestimmung, ThSt 124, Zürich 1978. 18 k.
- 29 Vö. Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen, hg. U. übers. Von R. Schwarz, Neukirchen 1961. 231. o.: Kálvin kritikája a berni államegyház felé, ahol az fenyegetett, hogy a szerint „beszélnek vagy hallgatnak, ahogy ő” – a magisztrátus – „fűtül”.
- 30 E. Wolf, Theologie und Sozialordnung bei Calvin, in: Archiv f. Reformationsgeschichte 42 (1951) 20.
- 31 Itt különös súllyal utal arra, hogy az 1561-es Genfi egyházi rendtartás szerint (Nieselnél, im. – vö. 26. jegyzet, 44.) a gyülekezet a lelkesválasztáson nem egy formális választással, hanem csak „par consentement commun” vett részt.
- 32 Genfi Káté, Niesel, im. 7.o.: Inst. 2.15.2.4.6.
- 33 K. Barth, Die Theologie und die Kirche. Ges. Vortr. Bd. 2, München 1928. 82.
- 34 R. Schwarz, Calvins Lebenswerk im. (29. jegyzet), 916.
- 35 Mindazonáltal meg lehetne kérdezni, hogy a modern demokráciához elválaszthatatlanul hozzátartozó hatalommegosztás – a törvényhozó, végrehajtó és ellenőrző – nem a gyülekezetvezetés hármasságának Kálvinra visszamenő tipikusan református hagyományában gyökerezik-e.
- 36 Figyelemre méltó nemcsak az, hogy Kálvin ezt, mint az egyházi felelősség sajátos funkcióját tekintette, és nem csak azért, mert ezt úgy értette, mint Krisztus megismételhetetlen egyszeri papságának egyetlen, az egyházban még érvényben levő analógiáját, hanem azért is, mert pontosan ezt a gondoskodói feladatot az egyházi pénzek kezeléséhez rendelte hozzá.
- 37 Niesel, im. (26. jegyzet), 75. „Primerement, que nulle Eglise ne pourra pretendre principauté ou domination sur l'autre.” A mondatot később sarkított formában a belga (holland) egyház átvette, mégpedig az autoriter spanyol hatalom elleni németalföldi szabadságharc idején, az 1571-ben Emdenben megállapított egyházrend első mondatában: „Nulla Ecclesia in alias, nullus Minister in Ministris. Senior in Seniores. Diaconus in Diaconis primatum seu dominatum obtinebat, sed potius ab omni et suspicione et occasione sibi cauebit” (Niesel, 279).
- 38 Említésre érdemes ebben az összefüggésben, hogy a 16. sz. közepén ezen a vonalon Kelet-Frizlandon, talán a reformáció korában egyetlen alkalommal, egy formálisan ökumenikus módszert dolgoztak ki. Vö. J. Weerda, Nach Gottes Wort reformierte Kirche, TB 23, München 1964. 76 k., kül. 115 k. Ezek szerint J. Laski, az ottani reformátor a református és lutheránus lelképásztorokat egy prédikátor – „coetus”-ban fogta össze egy olyan hitvallás alapján, amelyben a közös és az is, ami elválaszt, nesiveit volt, ahol az elsőt úgy értelmezték, mint az összetartozás alapját, annak ellenére, ami elválaszt, és az utóbbit, mint közösen továbbmunkálendő feladatot. – Ha a reformátusság egyébként a fent említett vonalon gondolkodna, tiszta koncepciót tudna kialakítani a mai „Európa” körüli vitákban: kooperatív nyitottság Európáért és túl Európán a centralizmus egyidejű elvetése átlátható, saját felelősséggel bíró „kis egységek” föderációja javára.
- 39 H. Zwingli, Erklärung des christlichen Glaubens (Expositio fidei), in: Zwingli, Hauptschriften, Bd. 11, Zürich 1948., 334 k. Továbbá: Huldrych Zwinglis Vorrede zu seinen Jesaja-Erläuterungen, in: Hg. Von O. Farnet, Aus Zwinglis Predigten zu Jesaja uns Jeremia, Zürich 1957. 295-308.
- 40 Vö. Platon, Nomoi 4. könyv 16. fejezet; főként Aristoteles, Politika, 3. könyv, 8. fejezet, aki már a Kálvintól fent kifejtetteket képviseli:

- hogy a három államforma közül mindegyik különleges módon elfajulhat, s ezért szükséges mindhárom felülvizsgálata, hogy a „jog mércéje szerint” a közös hasznosságot célozzák-e meg”, és az államot „mint szabad emberek közösségét” megőrzik-e. Az izgalmas kérdés az, hogyan viszonyul egymáshoz Kálvin felhívása a (bibliai) Isten iránti engedelmisségre és az államról való görög gondolkodás látszólag problémamentes átvétele. Természetesen nem egy azonosítás értelmében: arisztotelészi államelmélet = Isten iránti engedelmisség! Hanem fordítva: azért, mert az Isten iránti engedelmisség nem azonos egy meghatározott állam vagy államforma iránti engedelmisséggel, mivel annak elismerésében, hogy mi a mindenkori jogos és jogtalan sokkal inkább konkrét, gyakorlati, szabad megfontolásra és vizsgálódásra szorulunk, ezért a keresztyén, teológiai megfontolás ebben a görög elméletben – minden profanizmusa ellenére – használható segédeszköz lehet ennek a feladatnak megoldásában. Differenciált megfontolások ehhez a kérdéshez – összekötve a tiltakozással „a görögség elleni bizonyos, az utóbbi években, a teológiában megfigyelhető hajszát” ellen, amelyben többnyire félreismerik, „ezek a görög emberek... mint polgárok, hogyan tudtak a szabadságban egymással élni”- ezek megtalálhatók K. Barthnál, Kirchliche Dogmatik III/2, 341 k.
- 41 A következőkben az E. Kochs szerinti fordításból idézem: E. Kochs: Johannes Calvins Auslegung des Propheten Daniel, Neukirchen 1938. A fenti zárójeles számok ennek a kiadásnak a lapszámzását követik.
- 42 Ha Kálvinról tényleg igaz az „csöcselék megvetése”, akkor ezt a két utolsó mondatot nem lehet elhallgatni, amelyek elgondolkodtató betekintést nyújtanak, hogy az ilyen hatalmasságok által kiskorúnak tartott nép valóban csöcselékké válik, akár a hatalmon lévőknek vak tapsolásában, akár azok tetteiben való hallgatolagos részvételben.
- 43 Ez a kritika már az Inst. 4.20.8-ban is olvasható, hogy ténylegesen a monarchiából származhat a legnagyobb veszély az államra nézve. Ez véleményem szerint abban mutatkozik meg, hogy Kálvin 1536-os Institutio-kiadásával szemben az 1559-es kiadásban a felsőbbéskritikai vonulat lényegesen megszorodik.
- 44 A polgári kormányzást Kálvin alternatív módon az „administratio” vagy a „magisztrátus” megnevezéssel illeti, ami azokban az országokban, ahol a kálvinizmus elterjedt, mind a mai napig használatos. Én itt ezeket a megnevezéseket előnyben részesítem, mert nem ugyanazt fejezi ki, mint a német „Obriegen” (felsőbbésk) szó, amelynek mellelleg közvetlen megfelelője az angolban vagy franciában sincs.
- 45 Hasonló következetességgel tisztázza Kálvin a dolgokat: „Annak a szabadsága”, hogy a kormányhivatalok betöltőit az „egész nép választja” – nagyon ajánlott: nem lehetünk kényszerítve valakinek engedelmeskedni, akit erőszakosan ültettek fölénk”. A „népre kell bízni a választást”, hogy csak kipróbált emberek juthassanak hivatalokhoz (az 5 Móz 5.13) magyarázata, in: Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift in deutscher Übersetzung, Bd. 2, Neukirchen o. J., 202).
- 46 Így R. Nürnberger, Vahle alapján, im. (1. jegyzet), 202.
- 47 Calvin, Daniel, im. (41. jegyzet), 386. o.: vö. Inst. 4.20.29.30: Ad-dig, amíg nem taszítja le őket ahelyett, hogy Isten helyett önhatalmúlag lépnek fel, bűnbánatot kell tartanunk, „emlékezve a mi rossz cselekedeteinkre”. Ez a gondolat nem kell azt jelentse, hogy egy-egyét politikai problémáról eltereli a figyelmét egy másik, egyéni vallásosra (habár és amennyiben rejlik valami benne abból a mondatból, hogy a népek olyan kormánya van, amit megérdemel, hogy ezért egy igazságtalan kormányzat – Kálvin szerint - az Isten ítéletének jele). A gondolat sokkal mélyebb és élesebb jelentést hordozhat, hogy egy nép minél inkább jó lelkiismerettel bír egyéni tetteit illetően, annál jobban alássa a talajt annak a kormányzatnak a lába alatt, amelynek tettei miatt nem lehet jó lelkiismerete. A kutatás sokrétűen hangsúlyozza, hogy Kálvin nem a már a középkorban is ismert és a modern demokrácia kialakításában fontos társadalmi szerződés gondolatát képviselte abban az értelemben, hogy ha az egyik partner (a felsőbbésk) hűtlenné válik, a másik partner (a nép) szakíthat vele; vö. Staedtke, im. (1. jegyzet), 286 k. Igen, de ha a nép egy hűtlen uralkodó tekintetében az Istenre kell bízva magát, az annak felel meg, hogy Isten a magisztrátus, mint saját helyettesei odahelyezésével egyidejűleg szerződést kötött velük, amit nyilvánvalóan fel is bonthat, amennyiben „ledönti” őket.
- 48 Így a 4.20.30-ban – ahol a „megmentő” Kálvinnak nem egy elkápráztató isteni megjelenés, hanem a nép spontán méregkifőzésében mutatkozhatna meg, habár „másban is sántikálhat”, mint Isten dolga-it vigye. A különbség e között és az azonnal megnevezésre kerülő el-

lenállási lehetőség között nem az, hogy az első az emberek nélkül, a második pedig az emberek által vihető keresztül, hanem hogy az első „különleges”, a második „rendes” lehetőség. Ennél Kálvin két dolgot is ki akarhatott fejezni: Hogy ne következzen be a különleges ellenállási forma, a rendesnek működni kell; de azt is, ha a rendszeresen arra hivatottak csődöt vallanak, az Isten különleges „megmentőket” hívhat el.

⁴⁹ Azt a tételt képviselném, hogy a működő kormányzat elleni ellenállási jog igénye a demokrácia kútfeje, csak a Kálvin által azonnal érvényessé tett, ténylegesen megalapozott „tétovázásban” lehetett. Mert azon probléma iránt tesz érzékeny, hogy egy humánusabb, többé nem zsarnoki rend létrehozásakor nemcsak az a veszély fenyeget, miszerint a meglévő rend szabályaival a *jogot* is felfüggeszthetik egy, a saját jó szándék igényével fellépő *önkény* javára. Egyidejűleg és főleg ekkor a vakság veszélye fenyeget, hogy az erőszakos uralom *leküzdésére* tett próbálkozás a hozzá hasonló, szintén erőszakos eszközök igénybe vétele mellett nem annak leküzdéséhez, hanem meghosszabbításához, ill. egy új erőszakos uralom létrehozásához vezethetne. Ez utóbbi veszélyre érzékenyen a református hagyomány kritikával reagál az erőszakos uralomra, és kritikával az *ellenőrizhetetlen* földi ellenőrzésekre is. Ez utóbbi volt pl. 1917-ben L.

Ragaz döntő vallási és szociális kifogása az orosz bolsevizmus ellen; hasonlóan szintén K. Barth, Der Römerbrief, Bern 1919. 368. k.

⁵⁰ D. Bonhoeffer, im. (2. jegyzet), 42. k. jól látja itt: „minden földi hatalom korlátozása az Isten szuverenitása által – ez ’a kálvinizmusból származó gondolat’ alapozta meg az amerikai demokráciát”.

⁵¹ Genfi Káté, Simon-nál, im. (19. jegyzet), 163.

⁵² K. Barth, Eine Schweizer Stimme 1938-1945. Zürich 1945. 165. erre a pontra teljesen kálvinista szellemben utalt: „Szégyen, hogy erre a rendre nincs jobb szavunk, mint a demokrácia. Mert nálunk sem a nép uralkodhat, vagy kell uralkodnia, hanem a jog, a közösség kötelessége, valamint a szabadsága; csak hogy a választással és szavazócédulákkal... a népet tesszük ennek a jognak újraállításáért és megtartásáért felelőssé”.

⁵³ Míg ezt írom, ezalatt folynak a német viták a szövetségi alkotmánybíróóság feszület-féleletéről, amelynél nem értem, miért hagyta az egyház magát hamis vágányra terelni egy vitában a kereszt képének értelméről és annak jelentéséről, mint nyugati szimbólumról, holott itt egyszerűen a demokráciában a többség és kisebbség viszonyának kérdéséről volt és van szó, s mindez nem az egyházon belülre, hanem a politikai térre vonatkozóan.

⁵⁴ Calvin, Daniel, im. (41. jegyzet), 437.

Az európai integrációt segítő teológia témái

1. Elvi tisztázások

1.1. A kérdésfeltevés és a teológiai előfeltételek

A cím egyszerre ígéretes és provokatív. *Ígéretes*, mert napjainkban az olyan fogalmakkal, mint Európai integráció, Európai Unió vagy röviden EU mindent fel lehet címkézni. Közel a kísértés a társadalmi és egyházi köznyelvben egyaránt, hogy amiként szó esik napjainkban euro-konform polgárról, euro-konform jogrendről és gazdaságról, ugyanezt elvárjuk az egyháztól és a teológiától is: euro-konform egyház, euro-konform teológia? E megjelölés jól hangzik, de vajon nem inkább a „konformista” jelzőre szolgál rá egy olyan egyházi gyakorlat és teológiai tudomány, amely újból időszerű, modern és alkalmazkodó akar lenni, az éppen aktuális politikai-társadalmi trendnek megfelelően? Itt jelentkezik a cím *provokatív* éle, legalábbis a „teológiai hallással” rendelkezők számára. Mert mennyiben adhat témát és szabhatja meg a teológia tárgyát egy politikai-társadalmi-gazdasági folyamat? Vajon nem a teológiai józanság és a mértéktartás hiányát jelzi a tény, amikor egy-egy társadalmi-politikai fordulatban Isten Országának eljövételét hirdetjük és ünnepeljük – ahogyan az gyakran megtörtént 1989 után, és az Európai Unióhoz való csatlakozás küszöbén? Török István szavai e vonatkozásban is aktualitást nyerne: „Azt senki sem kívánhatja tőlünk, hogy a népi demokráciának rendjét Isten Igéjével azonosítsuk... Meg kell gondolnunk, hogy még egy olyan széleskörű és alapos bibliai indoklást nyert egyházi döntés sem azonosítható Isten Igéjével, mint amilyen a reformáció. ...Jézus Krisztusban következett be az emberi történelem páratlan és semmi mással össze nem hasonlítható fordulata. Ő az *absolut novum* a történelemben.”¹

A kérdés a következő: vajon *igényli-e* az Európai Unió az egyház hozzájárulását az egységesülés folyamatához? Adam Smith aggodalma, miszerint isteni gondviselés és beavatkozás nélkül a gazdaság a káoszba zuhanna, már a múlté..., de ha lenne is igény ilyen közreműködésre, vajon nem áll-e fenn a veszély, hogy az egyház nyílt vagy burkolt lobbytevékenységbe kezd, ill.

teljes „teológiai komolysággal” ismételteti azokat a jel-szavakat, amelyek a politikai retorikát uralják? A másik kérdés: *szabad-e* az egyháznak mindebben véleményt nyilvánítani, vagy pedig engedje át a gazdasági-társadalmi-politikai folyamatokat és változásokat az öntörvényűségnek? Vajon nem túl világi, nem túl ellentmondásos, nem túl zavaró az Európa-téma, nem kellen-e megmaradni a sajátos egyházi élettevékenység meghitt szférájában?

Mi lenne az egyház és a teológia *hozzájárulása* Magyarország európai integrációjában? (Erre utal a cím is...) Szerintem erre a kérdésre a válasz azért nem egyszerű, mert a hozzájárulás lényegének meghatározása tulajdonképpen a társadalom és a világ számára *idegen tartalom*ban van: ez Isten kiválasztása, ill. Isten Országának reménysége. Itt található a gyökere mindannak a félreértésnek, gyanúsítgatásnak és kritikának, amely a múltban az egyházat érte és ma is érheti, de innen ered az a belső differenciálódás is, amely az egyház világban való szolgálatának és politikai felelősségének megítélése körül alakul ki. Viszont ha az egyház kiválasztásának célja nem önmagában van, hanem Isten *igazságának* és *békességének* az emberiség számára való felmutatásában, akkor az egyház szolgálata nem választható el a társadalmi kérdésektől – még akkor sem, ha a „megváltás szociálpolitikai aspektusa”² még nem kézzel fogható valóság, hanem a reménység tárgya. Az egyház eszkatológiai dimenziójának és szociálpolitikai elkötelezettségének feloldhatatlan feszültségéből olyan nélkülözhetetlen tapasztalatok születhetnek, amelyekre érdemes odafigyelni. Ezek: kritikai valóságértelmezés, társadalmi problémák iránti nyitottság, a jelen iránti felelősségvállalás és a jövőre tekintő perspektíva felmutatása.

1.2. Európa – mítosz és trend között

Az egységes Európa gondolata – és ezt határozottan le kell szögezni – nemcsak politikai vagy gazdasági jellegű. Ami viszont az európai tudatról és az európaiságról ma elmondható és megragadható, az a *politikai jelszó és a mítosz között* lebeg. Kétségtelen, hogy a po-

litikai jellegű egységtörekvés látványosabb és benne az a második világháború utáni „politikai projekt” látszik megvalósulni, amely Németország és Franciaország II. világháború utáni történelmi megbékélésével vette kezdetét, és amelynek napjainkra már a „közös gazdasági cselekvés kényszere” a mozgató rugója.³ Van azonban ennek egy kevésbé látványosabb, megfoghatatlanabb, de az ökonómiai kategóriáktól különböző dimenziója: a lelki, szellemi és kulturális alapon történő vágyódás a közös Európa iránt. E kettő keveredéséből jön létre az az Európaról alkotott *mitologikus* kép, amely ellensúlyozni próbálja az egzisztenciális félelmek, a gazdasági-racionalizálási kényszerpályák, pénzügyi nyomásgyakorlások által kiváltott Európa-ellenes averziókat. „Meg kell őrizni az európai örökséget!” – hangzik a jelszó.⁴ De mit kell megőrizni, ha ez sem világos, hogy mit kell érteni e fogalom alatt: Európa? Egyes elemzések szerint arra a kérdésre, hogy vajon pontosan körülhatárolható-e Európa, egyértelmű nem a válasz. Földrajzi tekintetben talán meghúzhatók a határok, de kulturális-civilizációs értelemben a behatárolási kísérletek teljesen önkényesek.⁵ Az egyes régiók közötti különböző, történelmi fejlődéséből származó strukturális különbségek akkor látszódtak meg igazán, amikor feloszlott a hidegháború politikailag és ideológiailag motivált kétpólusú rendszere (Kelet- és Nyugat-Európa). Nyilvánvalóvá vált, hogy a megosztottság sokkal mélyebb gyökéretű, mint az ideológiai szembenállás és hogy az egységes Európa gondolata – legalábbis kulturális-civilizációs tekintetben – fikció... vagy mítosz? Kitekintve a földrajzi Európa határain túlra úgy tűnik, hogy pl. „az amerikai mítosz” és ezzel együtt az amerikai identitás egyértelműbb, körülhatároltabb. Amerika legendája a földrészt Kolumbusz általi felfedezésével kezdődött (1492) és az idegen föld birtokba vételével folytatódott. Azóta az amerikai kultúra egyet jelent a korlátlan lehetőségek szabadságával, és abban az álomban fejeződik ki, amely szerint a mosogató fiúból dollármilliárdos is lehet.⁶ Nem kevésbé ideologikus, de egyértelműbb az afrikai mítosz is, amely a rabszolgaság végleges felszámolásáról és a politikai függetlenségről szól. Az egykori gyarmatosító hatalmakkal szemben a politikai és gazdasági autonómia megteremtése évtizedek óta első számú törekvése az afrikai államoknak. Az „európaiság” lényegi meghatározása az előbbi példákkal ellentétben sokkal nehezebb, filozófikusabb, a kezdetektől tragikusabb és minden elmondható róla, csak az nem, hogy egyértelmű lenne. Dárius perzsa király álmától Platón politikai szabadságról szóló elmélkedésein keresztül, Rotterdami Erasmus és Luther Márton, Stuart Mária és Napóleon, Goethe, Tolsztoj és Wagner stb. nevével összekapcsolt eszmeiség, szellemi tartalom vagy politikai gondolat mind azt bizonyítja, hogy Európára elsősorban a sokarcúság a jellemző, az európai szellem globális igényének és a lokális realitásoknak a keveredése. De éppen a szellemtörténeti áttekintés bizonyítja: Európaról nem lehet beszélni a keresztyénség és a keresztyén egyház meghatározó szerepének tudatosítása nélkül. A probléma ott válik akuttá, ahol Európa lelki-szellemi-kulturális egységéről politikai kontextusban kezdenek beszélni... Eppen ezért, aki az európaiságot a politikai kategóriákon és a divatos jelszavakon túl meg akarja érteni, kénytelen szembesülni ezzel a mítosszal, kény-

telen belevágni az egyház és a nemzet, az európai történelem és a keresztyénség kapcsolatának tisztázásába – ha úgy tetszik „mitológiátlantításába”.

II. Az „Európa-teológia” témái

A fentiek ismeretében most szeretnék néhány olyan kérdésre kitérni (a teljesség igénye nélkül), amelyek tárgyát képezhetik a teológiai eszmélkedésnek, előre bocsátva, hogy az Európa-téma eredetileg nem rendelkezett teológia tartalommal, hanem a politika világából származó „jövevény-szónak” minősült. Napjainkra inkább a „kihívás” és a „felelősség” fogalmi határozzák meg az egyház „Európa-retorikáját”, bizonyosságául annak, hogy a kérdés teológiai megközelítése többnyire a politikusok által felvetett metaforák és képek (pl. Európai Ház, Európa szíve és lelke) recepciójában mutatkozott meg, ennek alapján keresve a sajátosan protestáns teológiai topozokat és egyházi aktivitás területeit az egységesülő kontinens lelki-szellemi arculatának megrajzolásához.

II. 1. Evangéliumhirdetés – az Istenről való beszéd nyilvánossága

Az első próbálkozás az Európa-kérdés teológiai reflektálására nézve, Barth Károly nevéhez fűződik. 1946-ban megfogalmazott írásában („Keresztyén igehirdetés a mai Európában”)⁷ az egyház központi feladatáknak az Evangélium hirdetését nevezi meg, rámutatva arra, hogy a II. világháború utáni világban az ú.n. keresztyén nyugat, mint „orientációs és cselekvési keret” végérvényesen felbomlott, a nyugat szelleme, jogrendje és vallási igényei iránti tájékozódás elvesztette minden jogalapját. Az Istenről való beszéd már nem hivatkozhat a keresztyén tradíció kapcsolódási pontjaira – csakis Szentírásra, mint az Isten és az ember megismerésének forrására. Az Istenről való evangéliumi beszéd Isten üdvakarátát hivatott közölni a világ számára – és szükséges, hogy ezt az üzenetet a világ érthető és közölhető formában kapja. Európa pedig olyan teret, ill. keretet kell, hogy jelentsen, amelyben az Isten szabadító üdvakarátának nyilvános hirdetése nemcsak elhangzik, hanem visszhangra is talál (Europa = Echoraum). Ezt a fonalat veszi fel Eberhard Jüngel, amikor 1992-ben Budapesten, az Európai Protestáns Nagygyűlésen arra emlékeztet, hogy a protestantizmus elsőrendű feladata a megváltozott és politikai-társadalmi felszabadulásokat megtapasztaló Európában az Evangélium hirdetése lehet.⁸ Jüngel analógiát állít fel a vasfüggöny lehullása és Isten Országa között, és azt mondja: a történelmi tapasztalatként megélt szabadulást a bibliai-reformátori szabadítás-történet felől kell szemlélni. A szabadulásról ott lehet beszélni hitelesen, ahol a „világ textusa” a Szentírás textusai által kerül betűzgetésre, és ahol Európa-kérdés filozófiai, politikai és történelmi értelmezésére az *Isten jelenvalósága* felől kerül sor. Európa (újra)felfedezése a protestáns teológiát arra kényszeríti, hogy átgondolja és továbbgondolja, mit jelent az *Istenről való beszéd nyilvánossága*.

Az Istenről való beszéd elsődleges helye az istentisztelet, ezen belül is az igehirdetés. Látszólag ennek nem sok köze van az Európai integrációhoz, a társadalmi-politikai változásokhoz – de csak látszólag. Mert, amit a világ (sőt a politika) vár és elvár az egyházaktól, az első renden nem a szakmaiság nyelvén megfogalmazott gazdasági-politikai útmutatások sora, hanem az, amit világ

máshol nem talál meg és önmagának nem képes megadni: Isten szabadító kegyelmének igazságát. Nos, ezt az igazságot kell az igehirdető egyháznak lefordítania a közéleti felelősség, a kulturális diakónia, a vallásoktatás és az erkölcsi útmutatás nyelvére. De ez a tényállás ad lehetőséget az egyháznak arra, hogy bizonyosságot tegyen: Isten úgy szabadító, hogy közben a világ Ura. Az Istenről való nyilvános beszédnek nem lehet célja a valóság keresztyén „uniformizálása”, sem pedig fundamentalista-önigazoló elzárkózás a világ dolgaitól. Viszont ez a bizonyágtétel nyilvánvalóvá teheti a következőket:

- az Istenről való beszéd *detronizálja* a gazdaság, a tőke és a pénz (vagy éppen a nemzet) isteneit és helyére teszi őket: használható és szükségszerű eszközökké „minősíti vissza”, amelyre szükség van az egységesülő Európa társadalmi jólétének és békéjének érdekében;
- az Istenről való beszéd nyilvánvalóvá teheti: nem egy ú.n. civil vallásosság, vagy quasi vallási értékek iránti igény konszenzusa képezi a társadalmi *együttélés alapját*, hanem *Isten örök törvénye*;
- az Istenről való beszéd kilátásba helyezi a „*végző ítéletet*”, amely előtt mindenkinek meg kell állnia, s számot kell adnia cselekedeteiről vagy mulasztásairól;
- az Istenről való nyilvános beszéd *deszakralizálja* a politikát és *profanizálja* a világot;
- Barth szavaival összegezve: az Istenről való beszéd felmutatja ennek a világnak (beleértve az integrálódó Európát is) „istenei nem létezését” (amely a világnak tiltakozásba, könnyekbe és vérbe kerül) és megteremtheti a „józságnak szigeteit” egy olyan világban, ahol társadalmi-politikai változások, gazdasági döntések ideológiai köntösbe öltöztetnek...

Ezzel tulajdonképpen az egyház „prófétai tisztének” és „örállói szerepének” kérdése előtt állunk. Az egyház számára elengedhetetlen ez a profétai dimenzió, nem azért, hogy Isten létét elméletileg bizonyítsa, hanem, hogy Isten nevében megfossa hatalmától a világ hamis autoritásait.⁹ Sajnos a jelenlegi egyházi és az társadalmi realitásokat figyelembe véve meg kell állapítanunk, hogy a „prófétai dimenzió” már nem meghatározó sem az egyházi tisztségek értelmezésében, sem az egyházak közszolgálatában.¹⁰ A „langymeleg”, ünnepi keresztyénység és az egyházi „szolgáltatásokat” igénylő polgári valóság a lelkipásztori-gyülekezeti egzisztencia „jóváhagyó-bólogató” gesztusaiban érdekelt. Pedig a történelmi folytonosság és legjobb keresztyén-egyházi hagyományaink pásztori őrzése mellett, igen nagy szükség lenne az egyház világgal való „kritikai szolidaritásvállalására” és az Isten igazságosságának „hirdetésére” – különösen egy olyan korban, amikor a „prófétai kritika” kívándorolni látszik az egyházból a kultúrába, s ezen belül is a média világába...

II.2. Nemzeti identitás – idegentől való félelem

Az egyesült Európa megteremtésének gondolata erősítette a nemzeti identitás elvesztésétől való félelmet. Főleg a kommunizmus bukásának talaján kialakult új nemzetállamokban, de bebocsátására váró országokban is egyre erősebb a nemzeti kultúrák védelmében való kiállás. A gazdasági iránya és a globalizáció az egységesüléssel ellentétes hatást indukál: a lokális identitások meg erősödését, a nemzettudat elvesztésének félelmét.

Az a református egyház, ill. azok a protestáns egyházak, amelyek a múltban nem egyszer a nemzeti identitás védőbástyái voltak, vagy ma is kénytelenek felvállalni ezt a történelmi feladatot, különösen veszélyeztetettek e kérdésben. Úgy tűnik, aggasztó jelek is arra utalnak, hogy a trón és az oltár történelmi frigyének helyére a nemzet és a szószerző szövetsége lépett... Kérdés: Hogyan építsük le az idegentől és a jövevénytől való félelmet, őrizzük nemzeti önazonosságunkat, és egyengessük a békés egymás mellett élés vagy az egymással való közösséggyakorlás útját úgy, hogy közben ne kerüljön az egyház igehirdetésébe és bizonyágtételébe a Krisztus-központ mellé egy „mellékközpont” – ahogy Török István figyelmeztetése szól. Mert a „mellékközpont” egy idő után növekedni kezd és a főközpontot is szolgálatába állítja, vagy mint már túlhaladottat, egyszerűen elveti. Ilyen mellékszempont lehet... a *faji eszmére épült nacionalizmus* vagy a diktatórikus szocializmus. Bukott háborúk után a leverte népek körében” – és tegyük hozzá, társadalmi változások idején – „egyik vagy másik -izmus lesz a kapaszkodó, az újraeledés, a felemelkedés reménysége, s ez a remény vallásos szintre emelkedik. Mint valláspótlék, a vallás örökébe lép. Nekünk mind a két -izmusból kijutott... Oltárán embermilliókat áldoztak fel.”¹¹ Ez az elvárható és elvárando józság még nem relativizálja a nemzettudat létjogosultságát, sőt azt is elismeri, hogy a leszakított nemzet- és egyházrészek sorsában (a trianoni határokon túl) a „nemzettudat edénye volt a hittartalomnak”¹², és ma is az. Sőt, ki kell mondani: van minőségi nemzettudat, mint amely a reformáció „terméke”, és hogy az egyházi-teológiai, valamint a társadalmi-nemzeti lét síkjai nem választhatóak el egymástól. De nem a nemzeti eszme kell meghatározni az egyház mondanivalóját, hanem az evangélium szempontjainak kell érvényesülnie az élet valamennyi területén, a nemzet életében is.

De mi legyen az idegenekkel? 2002 decemberében közzétett közvéleménykutatási eredmények arról tanúskodnak, hogy a felnőtt magyar lakosság 54%-a félelemmel tekint arra a nem kívánt, de várható állapotra, amikor az Európai Unióhoz való csatlakozás következményeként Magyarország migrációs célország lehet, 66% gondolja úgy, hogy a bevándorlás által növekedni fog a kriminalitás az országban, s mindössze 6% számít „idegenbarátnak”.¹³

Úgy gondolom, nem tévedek, ha azt állítom az *idegengyűlölet* és a *jövevénytől* való félelem újabb kori kihívásának teológiai reflektálásával mindez idáig adós maradt a protestáns teológia és egyház. Az ilyen irányú próbálkozások¹⁴ viszont arra figyelmeztetnek, hogy bibliai-teológiai és rendszeres teológiai alapon a kérdés taglalása nem lehetetlen vállalkozás. Már az egyes bibliai hagyománykörök fényében is megállapítható, hogy az idegentől való félelem és az idegengyűlölet megítélése nem egysíkú. Egyrészt az ószövetségi Izrael történelmi tapasztalatai alapján az idegen népek kultúrája és kultusza fenyegetettséget jelent a monoteista Jahve-hit számára, az idegen az ellenség kategóriájában kerül megítélésre – de már az Ószövetség idején ismert az idegen átutazóknak kijáró vendégszeretet, sőt fokozatosan kialakul az idegenek jogállása a választott nép sorain belül, el egészen az idegenek és jövevények szeretetének parancsáig („szeressétek a jövevényt, mert ti is jövevények voltatok Egyiptom földjén”; 5Móz 10,18). Az Írás egészét

szem előtt tartva viszont kiderül, hogy az idegentől való félelem – amely az ellenségeskedésig is elmehet – nem pusztán antropológiai, hanem elsősorban *teológiai probléma*. Nemcsak az ember-ember kapcsolatáról van itt szó, hanem Isten-ember viszonyáról: jóllehet az ember Isten képére és hasonlatosságára teremtett – Isten az ember számára olykor megközelíthetetlen, elérhetetlen, haragjában rejtőzködő, egyszóval *idegen* marad. Az „idegen Isten” képzetének az újkorban az ember önmagával szembeni elidegenedése felel meg, az a tapasztalat, miszerint az ember korántsem rendelkezik olyan hatalommal és képességekkel, mint amilyenekkel szeretne – a kívülről támadó és elhárítandó „idegenség” pedig nem más, mint az „Én” ön-projekciójának a produktuma, amelyet az ember legyőzhetetlennek és félelmetesnek tapasztal meg – elsősorban önmagában és önmagán. A Biblia ezt az idegen hatalmat a bűn hatalmaként ismeri. Az idegen és a jövevény elsősorban ezt a félelmet és szorongást testesíti meg az egyén számára – az idegen idegensége nem önmagában, hanem inter-perszonális viszonyulásban mutatkozik meg. Ennek a szorongásnak vallási dimenzióit Rudolf Otto ismertette fel, és a „Numinózum” fogalmának újbóli bevezetésével kívánta leírni a „Szent” megközelíthetetlen, megfoghatatlan, félelmet keltő hatalmát. R. Otto ezt a titkot „az egészen más” kategóriájában kívánta rögzíteni. Ezt a gondolatvezetést követve és azt kritika alá vonva Barth Károly a Biblia Istenét illeti az „egészen más” jelzővel, aki felette áll minden istenképzetnek és kivonja magát minden olyan próbálkozás alól, amely ezt a távolságot, idegenséget, másságot, isteni szuverenitást emberi oldalról relativizálni óhajtja (Barth szerint minden vallás arra tesz reménytelen kísérletet, hogy az „egészen más” kiszámíthatatlanságát mérsékelje...). Viszont az ember természeténél fogva és félelméből kifolyólag hajlandó ezt az „egészen más idegent” ellenségesen szemlélni – vagy dogmatikusan fogalmazva: hajlandó az Istennel való ellenségeskedésre. A Jézus Krisztus világból való kirekesztésével, a világ világosságának kioltásával az egészen más Istent taszítja el magától. Azt az Istent, aki hajlandó ezt az idegenkedést megszüntetni, a vele ellenségeskedő emberrel megbékélni (Róm 5.). Az Isten emberré válásának következményeként, vagyis az inkarnáció fényében leszögezhető: az idegen emberrel való találkozásnak az Isten és a tőle elidegenedett ember találkozásához van köze, az idegentől való elfordulás pedig az emberré vált Isten elutasításával lesz egyenlő (Mt 25,40.45). Viszont, ha egy jövevény vagy idegen befogadásra sor kerül, az egészen más Isten kerül befogadásra – nem csupán külsőleg. Ez által az egyén egy olyan új valóságnak lesz részese és megtapasztalója, amely legyőzi a félelmet és előítéleteket. Ezzel a megállapítással még nem szegődtünk el valamely édeskés „idegen-romantika” szolgálatában, és az ellenségeskedés ténye sem került bagatellizálásra. De a hívő ember felismerheti az idegenben és az ellenségben önmagát – önmagát, az Istennel ellenségeskedő embert, aki rá van utalva a könyörületre. Ezen a ponton derül ki, hogy a sokat hangoztatott *tolerancia* az új idők új kihívásai alatt nem elégséges. Pál apostol nemcsak egymás eltűrésére inti a különböző eredetű és származású hívőket, hanem megadja Krisztusban való élet tartalmát: „egymás terhét hordozzátok: és így töltsétek be a Krisztus törvényét” (Gal 6.2). Az egyház és a teológia tehát biznyságát adhatja az egységesülő Európában annak,

hogy a toleranciától el lehet és el kell jutni a *konviven-cióig* – azért, hogy az idegenkedés ellenségeskedésbe ne csapjon át, mert ez utóbbi nemcsak a másikat semmisíti meg, hanem a saját identitást is!

11.3. Emberi jogok

Ennél a kérdésnél nem az elsőbbségért folytatott harc kell, hogy lekösse az egyház és a teológia figyelmét. Jóllehet az ember istenképűségének és teremtettségéből származó méltóságának teológiai toposzai alapján azt gondolhatnánk, hogy az emberi jogok kérdése sajátosan keresztyén gondolat, ennek ellenére a protestáns teológia viszonylag későn, a '70-es évektől kezdve fedezte fel a témát (bár az ökumenikus mozgalom témái között kezdetektől ott szerepel az emberi jogok kérdése). Másrészt az is hozzátartozik a történelmi igazsághoz, hogy az egyházak a múltban nem mindig voltak képesek pozitív módon viszonyulni a kérdéshez, mert az egyházak befolyását relativizáló modernizmus szellemét sejtették benne. Az emberi jogok újkori értelmezése nem annyira a keresztyénségben, mint a francia forradalom eszmeiségében és a pozitívista jogfilozófiában keresi gyökereit. Ennek ellenére kimutatható, hogy társadalmi és vallási hovatartozásától független emberi *méltóság* gondolata éppen a humanizmus és a reformáció következményeként jutott korábban nem ismert érvényre. A reformátori teológia értelmezésében pedig szoros összefüggés van az ember *üdvbizonyossága* és *méltósága* között: Isten bűnöst megigazító kegyelme által az ember olyan méltóságra tesz szert, amely nem köthető semmilyen előzetes teljesítményhez és semmilyen világi hatalom által nem kérdőjelezhető meg. Továbbá a hitgyakorlás és a lelkiismereti szabadság érvényének követelése szintén nem elhanyagolható hozzájárulás volt a reformáció részéről az újkori emberi jogok értelmezéséhez. Igaz, éppen a reformáció politikai következményei, a konfesszionális színvonalú polgárháborúk tették lehetetlenné e jogrend vallásos dimenzióinak és bibliai-teológiai megalapozásának későbbi elismerését (H. Grotius: *etsi Deus non daretur*). Az *emberi jogok* előállításának és történelmi fejlődésének további vizsgálatára e helyen nem kerülhet sor.¹⁵ de a teológiai dimenzióira való eszmélkedés hozzásegítheti az egyházat ahhoz, hogy keresztyén-teológiai alapról *korrektív* módon tudjon hozzászólni kérdéshez. Ehhez a következő szempontokat kell figyelembe venni:

- Az emberi jogok nem *szabadság* előfeltétele, hanem annak *következménye*. A szabadság nem a politikai cselekvés következményeként áll elő, hanem Isten szabadító tetteinek hitben való felismerése által.
- Az emberi jogok *antropológiai szükségszerűség* – az emberi jogok kérdésének megítélésénél nem az emberről alkotott absztrakt képet, hanem a konkrét embert kell szem előtt tartani: testi-lelki-szellemi valóságában, személyes és szociális kapcsolataiban.
- Az emberi jogok területe nem a kijelentés forrása, hanem a *hit megélésének a helye*: a keresztyén embernek tudnia kell, hogy az emberi jogok is az utolsó előtti dolgok kategóriáiba tartoznak, korrekcióra szoruló és korrigálható kell, hogy legyen mindaddig, amíg a meg nem váltott világ struktúrái között élünk.
- A hit *ellenállhat* az emberi jogok *ideológizálódásának* – ha az emberi együttélés még oly tökéletes is, nem igényelheti magának az „abszolút rend” titulus-

sát. A bűn valóságára való emlékeztetés az ilyen igényeket mitológiátlaníthatja, mert az emberi jogok kérdése mindig az „egyszerre megváltott és bűnös” emberi egzisztencia függvénye marad.

- Katalógusok felállításá helyett *prioritások* megállapítása szükséges – balgaság lenne pl. sajtószabadságot követelni egy analfabéta társadalom számára. Itt más a fontos. Ahol az ember pusztá léte veszélyeztetett, ott másképp kell elhelyezni a prioritásokat mint egy jóléti társadalomban.

Az emberi jogok kérdésének teológiai reflektálása – W. Huber szerint – „paradigma” lehet arra nézve, hogyan lehet teológiailag kezelni olyan problémákat, amelyek nem feltétlenül teológiai eredetűek.¹⁶ – a közös gyökerek felfedezése viszont nem legitimálhat, hanem motíválhat a kérdésben való állásfoglalásra.

II.4. Diakónia

A Maastrichti és Amsterdami Szerződések értelmében az egységesülő Európában egyre nagyobb hangsúly esik a szociális ellátás kérdésére: a szociál(is)politika és az egészségügy kérdése az Európai Unió három tartóoszlopán belül van számon tartva (a három oszlop: 1. Közös kül- és biztonságpolitika; 2. Európai Közösség; 3. Bel- és igazságügyi együttműködés). A szociálpolitika és egészségügy internacionalizálódása viszont komoly kihívást jelent az európai egyházak diakóniai munkája számára, amely a különböző országokban és egyházakban különböző szinten és színvonallal van jelen (a profizmustól a helyi gyülekezetek próbálkozásáig). A közös projektekkel való próbálkozás, a diakóniai munkák közötti együttműködés keresését jelzik: az egyházak kezdik megérteni, hogy a jövőben, ha nem is lesz minden kivitelezhető (az egyre szűkülő anyagi források következtében) az új társadalmi-gazdasági-politikai keretek között a *segítő szolgálat* az egyházak *legalapvetőbb* feladatai közé fognak tartozni. Az egyházpolitikai kompetenciák kifejlesztése és a lobbytevékenység elsajátítása mellett (amely szintén elengedhetetlen lesz a non-profit tevékenységet végző szervezetek piacán), szükség van azoknak az elvi-teológiai szempontoknak az átgondolására is, amelyek, ha nem is hoznak több „pénzt a konyhára”, az egyház önértelmezését és missziói felfogását átgondolásra készíteti. Minden örvendetes diakóniai kezdeményezés és jól működő szeretetotthonok megbecsülésre méltó munkája mellett látnunk kell: az egyházi diakónia színtere a gazdaság, a piac, a verseny, a teljesítmény és a reklám által uralt *világ*. Olyan világ, ahol nemcsak a vallási és kulturális sokszínűség jellemző, hanem az egyes ember szociális izoláltsága, lelki-szellemi meghasonlottsága, egész népcsoportok peremre szorítottsága. Amikor egy-egy gazdasági-politikai eszme ideológiává torzul, amikor az emberi gondolkodás gazdasági kategóriák rabja lesz, akkor az egyház szolgálatának, s amasokat emlegetett misszióinak ki kell lépnie beszűkült, hagyományos praxisából pl. evangélizációk a diakónia és a lelkigondozás tapasztalatai felé. De fordítva is igaz: a lelkigondozás és a diakónia fel kell, hogy fedezze szolgálatának *hitre hívó* és *hitre segítő* aspektusát.

A *diakónia* az evangéliumról való bizonyágtétel azon formája, amelyik egy pluralisztikus társadalomban a legdemonstratívabban képes átlépni a gyülekezet határait, hogy elérje a *felebarátot* és az *idegent*. Itt lesz nyilvánvaló, hogy a missziói egyház nem érheti be az „abszt-

rakt” evangéliumhirdetéssel, hanem közösséget vállal az evangélium címettel. De ha ez a szolidaritás nem hordozza arcan Jézus diakóniáját és exkluzívan értelmezi mandátumát, nem lesz rá szükség a társadalom „szekuláris üdvösséget” kínáló intézményeivel szemben – pedig a jóléti társadalmak egyre inkább megmutatózó krízise és a világ megosztottsága újabb lehetőséget adna számára, hogy bizonyítsa: a „másokért élő egyháznak” (D. Bonhoeffer) vagy a „másokkal élő egyháznak” (Th. Sundermeier) van létjogosultsága a világban.

II.5. Megbékélés

Teológiai tartalmát tekintve legsajátosabb és leginkább protestáns hozzájárulás az egységesülés folyamatához a *megbékélés* lehet. Az Európai integráció lehetőségének és következményeinek igazán *teológiai* síkon történő *értelmezésére* elsőként a Holland Református Egyház tett kísérletet 1996-ban, amint azt zsinati dokumentumuk is bizonyítja.¹⁷ A dokumentum megállapítása szerint nem egy „keresztény-Európa” megteremtése az elsődleges cél, hanem lehetővé kell tenni, hogy politikai, szociális, gazdasági és kulturális törésvonalakat áthidalva az Evangélium központi üzenete kerüljön hirdetésre, minél konkrétabban és közvetlenebbül – a kontinens keleti és nyugati részén egyaránt, szolidaritást vállalva az itt élő népekkel. Ehhez viszont arra van szükség, hogy a *megbékélés* és az *igazságosság* teret nyerjen. Kelet-közép-Európa egyházainak második világháború utáni történelmét tekintve pedig értelemszerűen adódik a kérdés: hogyan lehet az egyház múltban megtett útját önkritikusan szemlélni, miként kapcsolódik össze az *újrakezdés* és a *bűnbánat* fogalma, hogyan lehet a „múlttal való szembenézés” fájdalmas kötelezettsége és az emlékezés közösséget gyógyító és identitásteremtő forrássá? Éppen az 1989-es kelet-közép-európai rendszerváltozásokat követően a „történelmi bűnökkel” való szembesülés egyházi és társadalmi igénye figyelmeztet arra, hogy nem a „felejtés”, hanem az „emlékezés” teheti jövőképesé az együttélést egykori áldozatok és tettesek vagy társadalmi csoportok között. Hogyan szembesüljön az egyén, ill. a szűkebb és tágabb közösség a tegnapi (ÁVH-s, Stasi-s, Securitate-s) hatalomgyakorlók és kollaboránsok sorával, vagy éppen a korábbi hatalmi struktúrákban való saját szerepvállalásával Több mint egy évtized után sem vesztette aktualitását a kérdés, különösen akkor

- amikor az erőszakmentes és vérontás nélküli átalakulások, forradalmak *hozadékát* kell újból mérlegre tenni: a jogállamiság és a demokratikus öntudat megszilárdulásának feltételeit;
- amikor politikai-gazdasági érdekek *tegnapi funkcionáriusokat* újból hatalmi pozíciókba lendítenek;
- amikor *tegnapi jogsérelmek nem kerültek orvoslásra*, amikor egykori tettesek és áldozatok ugyanolyan felállásban találják szembe magukat;
- amikor dokumentumokból nyert információk és részgazságok újból politikai érdekek mentén *instrumentalizálódnak*, és a bűnbakkeresés, ill. médiaszenzációt szolgáló „leleplezések” nehezítik a tisztánlátást.

A megbékélés fogalma napjaink politikai retorikájában már-már történelmet ír, de ökumenikus nagygyűlések is szívesen tűzik e fogalmat zászlójukra.¹⁸ Nekünk viszont különbséget kell tenni a megbékélés *politika-etikai* és *teológiai* értelmezése között. Politikai vagy általá-

Etikai értelemben a megbékélés konfliktusmegoldást, politikai érdekellentétek közötti kiegyenlítést, az „árkok betemetését” jelenti és a politikai önazonosság-kereséshez van köze a diktatúrából a demokráciába való átmenet útján. Ehhez a feltétel: a múlt rendszer büneiért felelős személyek *büntetőjogi* felelősségre vonása vagy átvilágítása, történelmi igazságtétel, rehabilitáció. A kérdések általában akkor nyugszanak meg, amikor megtörténik az illetékesek elszámol(tat)ása, kiderül az igazság, a tettesek pedig elnyerik méltó büntetésüket. De éppen ezen a ponton mutatkozik meg a megbékélés politikájának határa és korlátja, és itt jelentkezik a teológiai értelmezés többlete.

A „megbékélés” teológiai értelemben az Isten-ember kapcsolatának és ebből következően az ember-ember viszonyának rendezését jelenti. Akkor, amikor az írott és elektronikus média a történelem ítéltőszékének szerepében tetszeleg és a köz ítélete összetéveszti magát az Isten fórumával, az egyház és a teológia számára elérkezett az idő, hogy újból átgondolja a *bűn, bűnismeret, bűnbánat, irgalom és megigazítás* fogalmak teológiai tartalmát és felmutassa a világ számára a megváltás szociális-közéleti relevanciáját. Az egyház csak az *Úri Ima 5. kérésének* összefüggésében, a „*megigazulás*” bibliai-reformatori tanításának fényében szemlélheti a kérdést. A teológia e kérdésben két dolgot tarthat szem előtt:

– az *áldozatok* felemelését, méltóságuknak helyreállítását;

– a *bűnösök* megtérését, társadalmi reintegrációját;

Ez nem jelenti azt, hogy a múlt vétkeinek büntetőjogi és politikai feltárására és a felelősség megállapítására ne kerüljön sor. De „olcsó” az a kegyelem és hiteltelen az a megbékélés, amely szembehelyezkedik az általános jogrenddel. De azt az igazságot mégsem hallgathatja el, hogy az áldozatok méltóságának helyreállítása és a bűnösök számonkérése csak a szabadság és a bűnbocsánat jegyében lehetséges.

A keresztyén hit a megbékélés ügyét Krisztus keresztyénje alatt szemléli, a bűnöket pedig Isten előtt kívánja megismerni és megnevezni. Csak a keresztyén felől éri el a bűnről való beszéd azt a szintet, amely nem ö, nem csak elmarasztal, nem csak elszámoltat, hanem felmutatja a kegyelemből való élet lehetőségét.

A *megbocsátás* – teológiailag nézve – az *egyetlen lehetőség* a bűn további terjedésének meggátolására. A megbocsátás megszakítja a bűn „pro-cessus”-át, továbbgyűrűzését, a gonoszság beláthatatlan láncolatának sorát –, hisz’ az el nem intézett múlt és történelmi bűn további igazságtalanságokhoz vezet. Ezzel a tettes és az áldozat, a megbocsátásra ráutalt és a kárvallott személy között egy különös kapcsolat és kötelező viszonyulás jön létre. Nem arról van szó, hogy a megbocsátó „jócselekedete” diadalmaskodik az örök hálára kötelezett bűnös felett – hiszen mindketten egy felsőbb igazság és rend érvénye alatt állnak. De a megbocsátást gyakorló kettős értelemben is „helyettes” lesz a vétkes számára: egyrészt a másik számára *elenged* valamit, amit az amúgy sem tudna jóvá tenni, s ennek deficitjét kénytelen maga *elhordozni*, másrészt a megbocsátó *reprezentánsa* lesz annak a felső „hatalomnak”, amely őt a megbocsátásra készítette. Innen nézve a keresztyén (Krisztus keresztyénje) az irgalom forrásává válik a bűnös ember számára, a megbocsátó ember pedig Isten *eszköze* a bűnösök megigazításában. Az önmagát Isten eszközeként értelmező keresztyén em-

ber és egyház minden lehetőséget meg kell hogy tegyen az áldozatok felemelésére, ill. az *áldozatokat követelő struktúrák megváltoztatására*. Az ebből adódó konfliktusokat pedig az egyház egészének kell elhordozni a hatalom mindenkori hordozóival szemben. Ez bizonyos szempontból egyet jelent az árral való szembeúszással, de mint ilyen „történelmi szerep vállalásával” is egy olyan világban, ahol a gazdasági-társadalmi és politikai struktúrák mindig (újabb) áldozatokat követelnek. Itt lesz nyilvánvaló, hogy a *megbékélés* nemcsak a múlt, hanem a *jelenre és a jövőre* tekint – hisz’ nincs és nem is lesz olyan emberi cselekedet (beleértve az integráció politikai-gazdasági-társadalmi cselekvéssorozatait), amely ne lenne ráutalva a bűnbocsánatra.

Az emlékezés és a megbékélés fenti értelmezése esélyt adna nemcsak a múlt önreflexív áttekintésére, a „sebck behegedésére”, de olyan közös *etikai normák* feletti „közmegegyezésre” is, amely alapját képezhetné a demokratikus jogállami intézmények megszilárdításának. Pillanatnyilag társadalmaink nem büszkélkedhetnek a megbékélésnek ilyen fórumaival. A keresztyén egyház viszont a maga teológiai és etikai-szakmai kompetenciával nem szűnhet meg egyrészt *kérletleni* (2Kor 5,20) és meghívni a megbékélésre, másrészt a megbocsátás-megbékélés belső dinamikáját *megélni*, ill. bizonyítani. Ez által az egyház *paradigma* lehetne az említett fórumok megteremtésében, ahol keresztyének és nem-keresztyének számára egyaránt megtapasztalható lenne: a *megbocsátás* lehetősége magában hordozza egy új közösség ígéretét.

III. Összegzés

Az egyház és teológia hozzájárulása az Európai integráció folyamatához nem „additív” hozzájárulás: nem valaminek egy meglévőhöz való odaillesztése. A hozzájárulás tartalma sokkal inkább a meglévő átminősítésében áll, bibliai szóhasználattal élve a „só és a kovász” kifejtett hatásának analógiájára. Teheti az egyház ezt úgy, hogy *meghagyja relatív érvényét* annak a politikai-társadalmi-gazdasági valóságnak, amelyben ő is él, s közben *kritikus szolidaritás-vállalásával, Isten jelenvalóságában hirdetésével*, aktív közreműködésével vagy paradigma-szerű cselekvésével fáradozik azon, hogy az ember számára jobb és igazságosabb életfeltételek jöjjenek létre ebben a változó világban. Eközben maga az egyház is nélkülözhetetlen *változáson* mehet át: alkalma nyílik arra, hogy átgondolja önmaga feladatát, struktúráját, küldetését és misszióját, nem feledve azt, hogy ebben a szolgálatban és formálódásban kinek tartozik végső elszámolással.

Dr. Fazakas Sándor

Jegyzetek:

- 1 Török István: *Keresztyénségünk a szocializmus történelmi korszakában*. Előadás egy lelkeszkonferencián. 1958. május 29. Kézirat.
- 2 Dietrich Ritschl: *Zur Logik der Theologie*. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken. Chr. Kaiser Verlag, München. 1984. 174.
- 3 Ralf Hoberg: *Der europäische Protestantismus zwischen 20. und 21. Jahrhundert*. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Institutes Bensheim 5/99. 83.
- 4 Pl. az Európa Tanács 50 éves fennállásának jubileumi ün-

- nepségén, 1999. májusában, Straßburgban. Idézi: R. Hoberg: u.o. 83.
- ⁵ Rostoványi Zsolt: *Identitás és Integráció*. Kulturális és strukturális törésvonalak Európában. In: *Világosság* 1999/12. 3-22.
- ⁶ Ralf Hoberg: *Protestantismus und Europa*. Erwägungen für eine Kirche der Konfessionen. Wichern-Verlag. Berlin 1999. 12.
- ⁷ Karl Barth: *Die christliche Verkündigung im heutigen Europa*. In: *Theologische Existenz heute* 3/1946. Zürich 1946.
- ⁸ Lásd: *Europa und der Protestantismus* – Ein Arbeitsheft mit Dokumenten und Beiträgen, Hrsg. Von Beatus Brenner, Eberhard Jüngel, Reinhard Frieling u. Lothar Ullrich. Göttingen, 1993.
- ⁹ Michael Weinrich: *Kirche in der Skularisation*. In: *Die Kirche im Wort*. Arbeitsbuch zur Ekklesiologie. Hg. von Eberhard Mechels/Michael Weinrich. Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn 1992. 244.
- ¹⁰ Úgy tűnik, mintha a „profetikus elem” kivándorolva az egyházból, szekuláris formát öltött volna és a művészetek, az audio-vizuális produkciók, „civil kezdeményezések” vagy éppen a politika köntösében szólaltatná meg az emberi egzisztencia veszélyeztetettségének és a teremtett világ fenyegettségének vészharangjait.
- ¹¹ Török István: *A megújulás teológiai feltétele*. In: *Confessio* 1/1990. 122-124.
- ¹² Kozma Zsolt: *Magyarország az Európai Unió küszöbén, ennek következménye református identitásunkra nézve*. In: *Önazonosság és küldetés*. Tanulmányok. Kolozsvár 2001. 165.
- ¹³ TÁRKI és a Migrációs Kutatás Nemzetközi Központjának felmérése. In: www.mti.hu/12.12.2002.
- ¹⁴ Ulrich H.J. Körtner: *Fremdenangst und Feindesliebe*. Theologische Bemerkungen zur Xenophobie. In: *Die Zeichen der Zeit* 3/2000. 6-8.
- ¹⁵ Lásd ehhez: Ulrich H.J. Körtner: *Evangelische Sozialethik*. Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1999. 146-152. – Fazakas Sándor: *Der Dekalog und die Menschenrechte*. Religion und Normativität. Interdisziplinäre Überlegungen zum Dekalog damals und jetzt Die dritte Konferenz der Mittelsüdeuropäischen und niederländischen Theologischen Fakultäten. Groningen 29.4-3.5.2002. (Megjelenés alatt).
- ¹⁶ Wolfgang Huber/H. Eduard Tödt: *Menschenrechte*. Perspektiven einer menschlichen Welt. Stuttgart 1978. 10.
- ¹⁷ *Hart en ziel voor Europa?* Rapport van de Generale Synode der Nederlandse Hervormde Kerk. Zoetermeer 1996.
- ¹⁸ „Versöhnung“ – *Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens*. Graz '97. Zweite Europäische Ökumenische Versammlung. In: *epd-Dokumentation*. 37/1997.

Mi köze a tűznek a vízhez, avagy hogyan kerül James Barr és Don Carson egy táborba?

*Az egész modern világ konzervatívokra és haladókra osztotta ketté magát.
A haladók dolga, hogy hibát hibára halmozzanak.
A konzervatívok dolga, hogy megakadályozzák a hibák kiigazítását.*¹

(Chesterton)

Az első emberpárhoz hasonlóan az ember keresztyén pályafutását ártatlanul kezdi: nem tudja, mi a különbség jó és rossz közt. Ahhoz, hogy megtudja, el kell veszítenie ártatlanságát, azonosulnia kell valamilyen rosszal. Elkezd tehát teológiát tanulni, s nem telik bele sok idő, ártatlan tudatlansága már csak a múlté, csatlakozott a két tábor egyikéhez: vagy konzervatív, vagy liberális lett.

A hozzáértők azt mondják, a 45 évi szocializmusnak voltak előnyei is, nemcsak hátrányai. Közgazdászok szerint például a bankrendszer átléphetett néhány fejlődési fokot. A számítástechnikában és közlekedésben elkerülhettük a környezetszennyező vagy elavult technikákat és fejlődési fokokat. Hogy a magyar teológiai életben is ilyen hatása volt-e a 45 évnek, nem egyértelmű. A '80-as évek végén teológiai tanulmányaink során az ószövetségi tudományban a Graf-Kuenen-Wellhausen-elméleten túl ritkán merészkedtünk, az Újszövetségben Cullmann és Bultmann után nemigen született jelentős teológus, a történet-kritikai módszereken kívül másról nem hallottunk, s a teológiai és egyházi életre egyaránt jellemző volt a meglehetősen zárt kegyességi-teológiai táborok szembenállása. Ugyanakkor a teológiai könyvkiadásra vetett futó pillantás felemás érzést eredményezhet a teológusban. Egyrészt az utóbbi néhány év tanúja lehetett jelentős hézagok pótlásának. Gondolok itt többek közt von Rad ószövetségi, Bultmann újszövetségi teológiájának az Osiris, Wolff ószövetségi antropológiájának a Harmat általi megjelentetésére; Ó- vagy Újszövetséget e munkák nélkül nem lehet tanulmányozni. Am nem minden megjelent teológiai könyv ilyen hiánypótló. Hogy ne kerül-

gessem tovább a forró kását, az ürügyet az írásra T. Boman könyve, *A héber és a görög gondolkodásmód egybevetése* szolgáltatta, mely a Kálvin Kiadó gondozásában jelent meg 1998-ban. Hogy Boman értekezése konzervatívnak vagy liberálisnak minősítendő-e, nem tudom (s igazság szerint nem is nagyon érdekel). A felemás érzéseket viszont a következők miatt érzem. Először is, mindenképpen üdvözlendő, ha egy teológiai könyv, ha megkésve is, Magyarországon megjelenik. Az örömben azért vegyül némi öröm, mert e könyv Németországban 1954-ben jelent meg 2. kiadásban (az első kiadás évét nem sikerült kinyomoznom), tehát a magyar kiadásra majd félévszázados késéssel került sor. De ez önmagában még nem szolgáltatott volna elegendő okot az írásra. Az igazi ok az azóta eltelt 50 évben keresendő, mely időszak alatt Boman és az általa képviselt Kittel-iskola olyan súlyos kritikákat szenvedett el több oldalról is, hogy könyvének kiadása nem pusztán idejétmúltnak, hanem ha van ilyen kategória az illetenban „teológiai illetlenségnek” is hathat.

Az első megsemmisítő kritikát a neves skót liberális ószövetséges, James Barr zúdította korszakalkotó akadémiai tanulmányában, a *The Semantics of Biblical Language*-ben a Kittel-iskolára, s kritikája szemléltetéséhez nem utolsósorban Boman használta. Sietve jegyzem meg, hogy a „liberális” és „konzervatív” szavakat nem értékítéletként, hanem teológiai áramlatok jelölésére használom. Barr említett munkája 1961-ben jelent meg az Oxford University Press kiadásában, a kiadó hatszor nyomta újra; ezt 1983-ban a liberálisnak mondható, ran-

gos SCM Press változatlan formában kiadta, kétszer újranyomta, míg végül, szintén változatlan formában, 1996-ban az SCM-hez tartozó XPRESS REPRINTS gondozásában is megjelent.² Kevés akadémiai könyv dicselkedhet ilyen életúttal. Még kevesebb teológiai könyvnek a hatását lehet Brevard Childs tömörségével összefoglalni (ha jól emlékszem a forrásra): Nem sok tanulmány járult hozzá ekkora teológiai felépítmény összeomlásához. Hogy pontosan milyen felépítményről beszélt Childs, arra rövidesen ki fogok térni. Maga Barr szerint a bírált módszer szellemi státusza 1966-ra kudarcot vallottnak tekinthető.³ Barr munkájának népszerűségét és fontosságát jelzi, hogy nemcsak biblikusok, hanem rendszeres teológusok is hivatkoznak rá.

Ezzel már érintettem is a legfontosabb pontokat, melyek mentén a következőkben haladni kívánok. Ezek pedig: a tanulmány kritikájának jellege és hatása; a szerző teológiai irányultsága (azaz „liberális” vagy „konzervatív”); a tanulmány jellege: akadémiai vagy népszerűsítő.

Barr kritikájának jellege és hatása

1. Barr munkája alapvetően nyelvészeti-hermeneutikai, s kritikájának a céltáblája az a korábban mindenképpen meghatározó, de némely „elszigeteltebb” területen makacs túlélőképességet tanúsító teológiai felfogás és módszer, mely szerint héber vagy görög szavak önmagukban teológiai-világnézeti tartalommal rendelkeznek, vagy hogy a héber (vagy görög) gondolkodásmód különleges és a kijelentés céljaira megfelelőbb lenne. Ez a felfogás valóban olyan „felépítményt” eredményezett, melynek legkiemelkedőbb akadémiai eredménye a Kittel-lexikon, ám népszerűsítő formában, bibliamagyarázatokban és ígéhirdetésekből bukkan fel. Barr szerint ez a gondolkodás téves: a szavakat nem szabad összefüggésükből kiszakítva vizsgálni, és valójában nem szavak a jelentés hordozói, hanem a nagyobb nyelvi egységek, mint amilyen a mondat. „Így Barr képes volt annak bizonyítására, hogy sok minden, mely a biblikai-teológiában teológiának adta ki magát, felelőtlen és az elszigetelt szavak értelmezésének hamis módszeréből következik.”⁴ Barr könyvének hatása szinte felmérhetetlen. Amíg a bibliamagyarázat területén korábban az elszigetelt szavak diakronikus, szófejtő elemzése volt az uralkodó, ha az nem is szorult ki teljesen, de már nem kizárólagos. Mellette a szavak szinkronikus, azaz egy írásműn belüli vizsgálata szintén teljes polgárjogot vívott ki magának, melyet az újabb szinkronikus, irodalomkritikai írásmagyarázati módszerek (*rhetorical criticism, structuralism, close reading*) tanúsítanak. Ez a módszer a sheffieldi *The Dictionary of Classical Hebrew*-ban csúcsosodik ki, mely szemlélettől függően kiegészíti vagy ellensúlyozza a túlnyomórészt diakronikus szótárakat, mint a Gesenius, a Brown-Driver-Briggs vagy a Koehler-Baumgartner.

2. Ahogy említettem, Barr tanulmányának második kiadója a liberális SCM Press volt, s Barr legtöbb munkáját, köztük életművét, a *The Concept of Biblical Theology*-t is ez adta ki. Barr liberális volta legerőteljesebben talán a fundamentalizmust élesen bíráló tanulmányaiban kap hangot. Mint ilyen, konzervatív, fundamentalista teológusokat, ill. tekintélyelvű nézeteket gyakran jogos, máskor elfogult bírálattal illet. Konzervatívabb olvasóknak mégis az lehet a benyomásuk, hogy a bibliai nyelvek szemantikájáról írt könyvében Barr nemigen kíméli a li-

berális teológusokat. Én magam nem gondolom, hogy ennek a benyomásnak van alapja, de a fundamentalista-konzervatív gondolkodás keretein belül ez a vélekedés, ha nem is megalapozott, valamelyest érthető.⁵ Barr konzervatívokkal szembeni álláspontját Walter Brueggemann így jellemzi: „Barr jelentős energiákat áldozott a fundamentalizmus mértéktelen és tekintélyelvű állításainak cáfolására. Ez a hangsúly mindig is azt jelentette, hogy Barr különösen is érzékeny mind a teológiai értelmezés totalitárius hajlamára, mind az ilyen totalitárius kijelentések tekintélyelvű megfogalmazásaira, amiből ő nem kér.”⁶ S ha igaz van Brueggemann-nak abban, hogy a teológia tudománya az akadémiai önállóság, ill. az egyházi-hitvallási tekintély közti harc színtere, akkor Barr kétségtelenül az előbbi zászlaját lengetve az utóbbi ellen küzd.⁷ Ezzel korántsem azt akarom mondani, hogy Barr teológiai munkásságának semmi következménye és haszna sincs a gyülekezeti munkára vagy kegyességi életre nézve. Meggyőződésem, hogy az ellenkezője igaz. Ráadásul kevés teológusról mondható el, hogy olyan közerthetően fogalmaz, mint Barr. Amit állítok, az pusztán annyi, hogy az ún. liberális teológusok, szabadelvű értékrendjüknek megfelelően, munkásságukat és az akadémia elsősorban a teológiai vélemény-nyilvánításra használják, az egyházi-hitvallási elkötelezettség legtöbbször csak másodlagos (tisztelet a kivételnek).

3. Érdemes megjegyezni, hogy szemben más jelentős teológusokkal és megint más teológusokhoz hasonlóan, James Barr kizárólag az akadémia írója, az általa idézett művek szinte kizárólag akadémiai írók. Népszerűsítő formában, gyülekezeti-kegyességi igényeket címezve tudomásom szerint soha nem is írt (eltekintve talán a fundamentalizmust bíráló munkájától, mely két kiadásban, egy akadémiai és egy népszerűsítő formában is megjelent). Talán ezzel magyarázható stílusa. Annak ellenére, hogy írásai igen olvasmányosak és követhetők, Barr soha nem ragadtatja el magát, végig tárgyilagos marad, elannyira, hogy véleményét gyakran még csak sejteni sem lehet. Ami azért is meglepő, mert későbbi írásaiban olykor finom iróniával fűszerezve mond véleményt másokról. Tárgyilagosságát tekintve nem csoda hát, hogy más teológusok róla szóló méltatásait gyakran kénytelen ezzel visszautasítani: „Én ezt nem állítottam, nem gondoltam”. De ez minden bizonnyal stílus és vitakultúra kérdése, nem pedig a vélemény hiányának jele.

A Kittel-iskolát azonban nemcsak ószövetségesek bírálták. A kritikusok táborát az újszövetségesek is gyarapítják, mint amilyen Don Carson, az illinois-i Trinity Divinity School Újszövetség-professzora. Ő 1996-ban írt egy tanulmányt *Exegetical Fallacies* címmel, melyben írásmagyarázati tévedések és téveszmék csinos kis gyűjteményét adja. Ez hasznos kézikönyv, mely hamar igen népszerű lett, úgyhogy 2001-ben új, némileg javított és bővített kiadásban is napvilágot látott.⁸

Az alábbiakban ezt a tanulmányt is a fenti három szempont alapján fogom vizsgálni.

Carson kritikájának lényege és hatása

1. E tanulmány gyakorlatilag nem más, mint egy kézikönyv, mely exegetikai téveszméket (szavakhoz kapcsolódó, nyelvtani-mondattani, logikai, előfeltevésekben rejlő és történeti téveszméket) vizsgál. A könyv a rossz érvelés és gyenge érvek kilűnő példatára. „A példaként felhozott írásmagyarázati téveszméket liberálisok és

konzervatívok, kálvinisták és arminianusok munkáiból egyaránt idéztem. Viszonylag ismeretlen szerzőket éppúgy említék, mint világhírűeket” (25). Talán mégsem cáfolom Carson, ha azt állítom, hogy az idézett és bírált nézetek javarésze a népszerűsítő és „félakadémiai”, egykét alkalommal pedig a kegyességi irodalomból származik, tehát mintha inkább a konzervatívokat bírálná. Ez első pillantásra mehökkentőnek tűnhet egy olyan teológustól, aki a konzervatív újszövetségi teológia egyik legjelentősebb amerikai képviselője, s akinek tollából olyan könyv származik, mint a *The Gagging of God*,⁹ mely a teológiai pluralizmusnak igen éles bírálata. Ám Carson már az elején világossá teszi: noha hermeneutikai vonatkozása is van tanulmányának, elsődleges célja exegetikai és gyakorlati. Ilyen minőségében pedig természetesnek vehetjük, hogy elsősorban a kegyességi irodalomban, népszerű bibliamagyarázatokban, ígéhirdetésekből felbukkanó közkeletű téveszmékkal vívja harcát, bár, amennyiben okot szolgáltatnak, kevésbé konzervatívok is számíthatnak bírálataira.

2. Carson könyvét a meglehetősen konzervatív amerikai kiadó, a Grand Rapids-i Baker adta ki az angliai, inkább evanglikáknak minősíthető Paternosterral karöltve. Ha Barr-ról elmondható, hogy munkássága célja a tekintélyelvű és megalapozatlan állítások cáfolása, s mint ilyen az akadémia önállóságát az egyházi-kegyességi tekintéllyel szemben kívánja érvényre juttatni, Carsonról valószínűleg az ellenkezője az igaz. Noha ő is tisztában van a megalapozatlan tekintélyelvű nézetek tarthatatlanságának, a fő veszélyt általában mégis inkább az akadémiai önállóságban, azaz az egyházi-hitvallási elkötelezettség hiányában látja. Talán ezzel is magyarázható, hogy könyve utolsó fejezetében „félvállról” intéz el olyan jelentős kérdéseket, mint „A jelképes és szó szerinti megkülönböztetésének nehézsége”, vagy olyan, már az első kiadáskor is meghatározónak számító módszert, mint a strukturalizmus, melyre 2, azaz kettő sort veszteszt. Nemcsak teológusokat, de „mezei hívőket” is valószínűleg a „nesze semmi, fogd meg jól” érzése tölthet el az olyan fontos és korántsem könnyű kérdések tárgyalása után, mint pl. miként használja az Újszövetség az Ószövetséget vagy az *argumentatio a silentio* nehézsége (egy-egy rövid bekezdés). S a kérdés horderejére és bonyolultságára való tekintettel a „Műfajjal kapcsolatos nehézségek” csaknem egy oldalas megvitatása távolról sem mondható kimerítőnek. Kérdés, hogy az ezekhez hasonló nehéz kérdések kerülése, időnkénti tekintélyelvű elintézése, vagy az újabb irányzatok (pl. strukturalizmus) gyanakvással való fogadása nem kilógó konzervatív lóláb-e, melyet a szerző a szakszerűség vagy tárgyilagosság köpenyével sem tud eltakarni. Ezt annak ellenére helyénvalónak tartottam megjegyezni, hogy Carson a Bevezetésben említi, ezekkel a kérdésekkel többet kellene foglalkoznia.

3. Carson stílusára korántsem mondható el, ami Barr könyvéről: Carson ritkán mulasztja el, hogy véleményét egyértelművé tegye. Ez önmagában még nem lenne baj. Ám annak módja már időnként zavaró. Bár sokszor sikerül megőriznie tárgyilagosságát, véleményalkotását időnként a gúny hatja át, stílusa pedig igen gyakran polemikus és/vagy öngigazoló. Ez akkor a legnyugtalanítóbb, mikor olyan dolgokat bírál, amikben aztán ő maga is híjával találhatik.¹⁰ Nem hiszem, hogy ennek egyetlen oka, hogy könyvét nem akadémikus tanulmánynak szán-

ta, hanem gyülekezeti használatra, amolyan kézikönyvnek. Annál inkább kellett volna a mondanivaló és megfogalmazás világos és érthető voltára ügyelnie, ám az angol szöveg gyakran nem felel meg ennek a követelménynek. Carson „mindenütt jelenlevő” véleményével más formában is találkozunk. Tekintve, hogy az ember mindig a saját írásait ismeri a legjobban, megbocsátható azon hajlama, hogy magát idézze. Amikor azonban ez már túlzott méreteket ölt, vagy érvét egy másik hivatkozás jobban alátámasztaná, kezdünk gyanút fogni: pusztán kísértésnek enged, vagy annál többről, egyfajta „személyiségvonásról” van szó? Carson könyvének hatását még korai lenne méltatni. Azt azonban reméljük, hogy amennyiben a könyv 3. kiadásban is megjelenik, abban az említett felületességek (és a nem említett hibák) ki lesznek már igazítva.

Az említett sajátosságok Barr és Carson nézetének, stílusának, hozzáállásának és gondolkodásának különbségeit sok tekintetben kibékíthetetlené teszik. Mondhatnánk, az egyik egy liberális, a másik konzervatív. Ám vannak meglepő egyezések is. Mind Barr, mind Carson szívügyének tekinti, hogy a Biblia ideológiáktól és „pártpolitikai” felhangoktól mentesen szólaljon meg. Ezért mindkét tanulmány hasznos módszertani olvasmány, s mint ilyen minden írásmagyarázattal foglalkozó embernek a polcán a helye. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy konzervatívok jól teszik, ha Barrt olvassák, liberálisok pedig haszonnal forgathatják Carson. Mindkét teológus el tudja fejezteni teológiai (liberális ill. konzervatív) irányultságukat, ha egyetemesebb kérdésekről van szó. Végül, de nem utolsósorban: mindkettejüknél hangsúlyos egy-egy állítás igazolásának vagy cáfolásának, közhelyszerűbben fogalmazva, az igazságnak a kérdése (s konzervatív és liberális igazság ugyebár nincs). Mind Barr akadémiai, mind Carson nem kevésbé akadémiai, de legalább ennyire gyülekezeti irányultságú munkáját a vizsgált kérdésre adható megalapozott válasz keresésének őszinte vágya hatja át. Ha nem is így fogalmaznak, szintén közös mindkettőben, hogy arról, ami megfellebbezhetetlen keresztyén, biblikus igazságnak adja ki magát, kritikájuk nyomán gyakran kiderül, nem sok köze van a Bibliához, hanem inkább keresztyén idealizmus, ami pedig nem más, mint *contradictio in adiecto*. S abban is egyek, hogy ennek felfedezésére kíméletlen következetességük, kérlelhetetlen kritikai készségük révén válnak alkalmassá. S hogy az igazság kiderítésében Barr és Carson bizonyos mértékben képes megfelekedezni hovatartozásáról, mindenképpen üdvözlendő, hiszen azt bizonyítja, hogy időnként a közös ügy és józan ész szembenállókat is szövetségre készíthet.

Írásom végén jó tiszta vizet önteni a megbélyegzések poharába. Fentebb Barrt többször is liberálisnak, míg Carsont konzervatívnak minősítettem. Noha ez megegyezhet sok Barrt és Carsont olvasó benyomásával, semmiképpen sem pontos, s ha Carson nem is tiltakozna a megjelölés ellen, maga Barr aligha venné magára. Aminek oka abban keresendő, hogy az irányzatok közti határok elmosódtak: Barr legalább annyira kérdésben fordul szembe a liberalizmussal, mint amennyiben magát büszkén szellemi jogörökösnek tekinti. S ha ez nem is mondható el ilyen mértékben Carsonról, őt sem ritkán érhetjük konzervatív nézetek és dogmák bírálata. Ebből is látszik, hogy ezek a kategóriák nem mindig működnek és meglehetősen idejétmúltak.

Budapesti teológiai tanulmányaim végére elbizonytalanodtam, konzervatív vagyok-e vagy liberális. Németországi, amerikai és angliai tanulmányaim alatt nemhogy tisztult volna a kép, hanem ha lehet, még zavarosabb lett. Vettem tehát magamnak a bátorságot, és egy cambridge-i ösztöndíjas találkozón felvettem a kérdést: Ki számít konzervatívnak, ki liberálisnak? Az Antarktisz leszámítva a világ minden földrészéről voltak jelen doktoranduszok, mégis meglepően hamar egyetértésre jutottunk: Megértjük, hogy a nyugati világban az ilyen megjelölések az önazonossághoz és irányzatok megkülönböztetéséhez fontosak, ám a világ más sarkaiban nem alkalmazhatók minden fenntartás nélkül.

A hidegháborúnak vége, a kétpólusú világ nem működik. A végső kérdés nem az, hova tartozik valaki, milyen csoporttal azonosul, hanem: *igaza van-e*. Szakszerűbben fogalmazzva: módszerét és következtetéseit tekintve *igazolható-e*, amit állít. Mihelyt ez a kérdés „pártpolitikai” kérdések mögött háttérbe szorul, az igazság kompromittálódik és elhomályosul. Ha egy angol klasszikustól vett idézettel kezdtem, hadd fejezzem be egy másik angol klasszikust, Coleridge-et idézve: „Aki úgy kezdi, hogy a keresztyénséget jobban szereti az Igazságnál, saját szek-táját vagy egyházát jobban fogja szeretni a keresztyén-ségnél, míg végül saját magát fogja mindennél jobban szeretni.”¹¹

Czövek Tamás

Jegyzetek:

- 1 „The whole modern world has divided itself into conservatives and progressives. The business of progressives is to go on making mistakes. The business of conservatives is to prevent the mistakes from being corrected.”
- 2 A sors iróniája (vagy a kiadó belátása), hogy Barr könyvét az az SCM Press adta ki újra, amely 1960-ban Boman könyvének angol fordítását megjelentette. Reménykedjünk, hogy hasonló helyesbítésekre Magyarországon is sor kerül.

- 3 Barr, J. „Athens or Jerusalem? – The Question of Distinctiveness”, *Old and New in Interpretation: A Study of the Two Testaments*. New York: Harper & Row, 1966, 34-64.
- 4 Brueggemann, W. *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress Press, 1997, 96.
- 5 Aminek a „liberális, konzervatív” kifejezések értékítéletként való ideologikus használata az oka.
- 6 Brueggemann, W. *Theology of the Old Testament*, 96.
- 7 Szóbeli közlés.
- 8 Magyar fordításban megjelent a közelmúltban: Carson, D. *Írás-magyarozati téveszmék*. Budapest: Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, 2003.
- 9 Carson, D. *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995.
- 10 A 3. fejezetben a „Tisztán érzelmi ráhatások”-at így vezeti be (133K): „Máskor az érzelmekre való ráhatás finomabb formájával találkozunk, amikor például ezt olvassuk: 'Meglepő módon, Kovács professzor nem veszi számításba azt a tényt, hogy...' Időnként természetesen, amit Kovács professzor számításba vesz vagy elmulaszt abba venni, valóban meglepő. Ha például azt állítja, hogy egy újszövetségi szónak minden előfordulási helyét feltüntette a listáján, ám valójában több fontos helyet kihagyott, akkor természetesen ez meglepő. Ha azonban nem állítja, hogy a lista teljes, akkor azt felhozni, hogy a lista hiányossága meglepő, kissé manipulatív.” Carson kevéssel lejjebb példát is hoz erre: „Igen tisztelt kollégám, Wayne Grudem példám listáját hibásnak találja: 'Meglepő módon, [Carson] nem tér ki több, fentebb említett pozitív igeszakaszra.' Ez azonban nyilvánvalóan nem teljesen igaz így: én nem adtam sem a pozitív, sem a negatív példának kimerítő listáját, és nem is állítottam, hogy a példák teljes listáját nyújtanám. A 'meglepő módon' ebben az esetben érzelmi ráhatás.” Carsonnak igaza van. Ám amikor néhány sorral lejjebb Lawrence O. Richards-ot méltatja, az érzelmi ráhatás eszközeként használt ugyanazon kifejezéssel él: „Mindennek eredményeként a kérdéses igeszakaszokat Richards úgy értelmezi, hogy azok (minő meglepetés!) pontosan az ő 'szolga-modelljét' támasszák alá” (134). Ha más esetleg nem is, a mód mindenképp vérszen emlékeztet arra, amit fentebb bírált.
- 11 „He who begins by loving Christianity better than Truth will proceed by loving his own sect or church better than Christianity, and end by loving himself better than all.”

KITEKINTÉS

Az ökumenizmus visszafordíthatatlan*

Az elmúlt év nagyon gazdag ökumenikus eseményei-nek tömkelegéből különösen két témát ragadok ki, amelyek a szűkebb és tágabb ökumenizmussal függenek össze. Az egyik az Európai Unió új Alkotmányáról még mindig folyó vita. A másikban a háborúnak a globalizált világban megjelent új, növekvő félelmet keltő tragédiáira figyelünk. Az iraki háború sajnos nem ért véget, sőt az öngyilkos bombamerényletek száma tovább nő. Így az Ökumenikus Tanulmányi Központot is első rendben ezek foglalkoztatták.

I.

Az Európai Alkotmány és a keresztyények

Az Európai Unió nagyarányú bővítésének küszöbén állunk. Ez a rendkívül összetett és szerteágazó esemény

olyan téma hazánkban is, hogy alig van ember, akit ez így vagy úgy ne érintene. Mi itt most az egyesülő Európának a keresztyénséget, az egyházakat érintő aspektusával foglalkozunk. Az új európai alkotmány preambulával kapcsolatos vita tovább hullámszik. A nagy kérdés még mindig az, *hogyan történjék a keresztyén lelki örökség érvényesítése az immár egységes Európában?* Van ennek egy sajátos pikantériája is. Az, hogy az Európai Unió több mint 50 évvel ezelőtt elkezdődött kiformálódásában a keresztyénségnek – általában a vallásoknak – a szerepe tulajdonképpen az egykori szocialista országokban végbement politikai, gazdasági rendszerváltozás után lett igazán kérdéssé. Majdnem egy félévszázadon át a „keresztyény” európai civilizáció nem számolt – legalábbis úgy, mint a rendszerváltozás után – a keresztyén egyházak jogos, de némelyek által vitatott igényével, miszerint Európa egységének nem lehet egyedüli célja a politikai-gazdasági tovább fejlődés. A rendszerváltás után erősödött fel az Európai Unióban az a hang, hogy

* Elnöki beszámoló az Ökumenikus Tanulmányi Központ közgyűlésén 2004. március 11-én.

„Európának lelket kell adni”. Elgondolkoztató és az európai kereszténységet mély önvizsgálatra, bűnbánatra és alázatra kényszeríti, hogy a vitathatatlanul keresztény kultúr háttérű Európa mennyire visszaretten a 2000 éves kereszténység által is erőteljesen – egyszerre pozitívan és negatívan – formált Európa lelki-szellemi örökségének egyértelmű elismerésétől.

Mindennek ellenére nem volt eredménytelen az európai keresztény egyházak e vonatkozású – sok esetben el-entmondásos – ökumenikus fáradozása. Igaz ugyan, hogy az Európai Unió Alkotmány-tervezetének előszava (preambulum) csak általánosan említi „Európa kulturális, vallási és humanista” örökségét, de az alkotmány-tervezet 51. cikkelye az alaptörvény részévé teszi „az egyházak és világnézeti közösségek státuszának elismerését”. Az alkotmány-tervezetnek első részéből a következő idézzük: „a) Az Unió tiszteletben tartja és nem sérti az egyházak és a vallási szervezetek vagy közösségek nemzeti jog szerinti jogállását a tagállamokban; b) Az Unió ugyanígy tiszteletben tartja a világnézeti szervezetek jogállását; c) Elismerve identitásukat és különleges hozzájárulásukat az Unió nyílt, átlátható és rendszeres párbeszédet tart fenn ezekkel az egyházakkal és szervezetekkel.” A második részben pedig kimondja, hogy „mindenkinek joga van a gondolat, lelkiismereti és vallásszabadsághoz” (Európai Füzetek (külön szám), VI/51. 26. és 32. old.).

Az új Európai Alkotmányról folytatott vitához három megjegyzést fűzök:

a) Nem az egyházakra vonatkozó szöveg körüli vita akadályozta meg az új alkotmánynak az eredeti tervek szerinti elfogadását. Ennek az elmúlt év decemberében meg kellett volna történnie, ámde az egyeztetés reménye teljesen továbbfolyik. Egy másik igen nehezen megoldható kérdés: az új Unióban érvényes szavazás módjáról kell még dönteni.

b) Az Unió Miniszteri Tanácsában viszont egységre jutottak (2003. november 27-én) „a vallásokkal folytatandó dialógus és szociális együvé tartozás intézményének létrehozása tekintetében” (Europa-Informationen, Brüsszel, Január/Február, 2004.). Ez a döntés kimondja: „az erőszak és a terrorizmus által veszélyeztetett helyzetben létre hozzák a különböző vallási és világnézeti közösségekkel folytatandó nyílt és transzparens dialógus intézményeit”.

c) A fenti idézetekből nyilvánvaló, hogy az Európai Alkotmány érintetlenül hagyja a tagországokban az egyház-állam kapcsolatait szabályozó jogrendet. Továbbá a pluralista társadalom világnézeti sokszínűségét elismeri, amivel a vallási toleranciát vallja. Létrehozza az egyházakkal, vallásokkal való dialógusok rendszerét az európai lelki értékek biztosítása céljából.

„Anélkül, hogy az elmúlt évben napvilágot látott nagy számú ökumenikus nyilatkozatok összefoglalására és értékelésére vállalkoznánk, arra kell rámutatni, amit a „Charta Oecumenica” kapcsán úgy fogalmazzunk meg, hogy az európai integrációért felelős politikusok – akik nemcsak a gazdasági és biztonsági szempontokat látják – nyitottak és hangsúlyozzák „az európai egyházak hozzájárulásának szükségességét: ennek nem megosztottan, külön-külön, hanem a katolikus, a protestáns és az ortodox hagyományok trinitása hármasságban kell megtörténni” (R. Frieling: Mit einer Stimme, in

Materialdienst des konfessionkundlichen Instituts, Bensheim – továbbiakban: MD – 4/2003.). Ebből lehetetlen nem kihallani az ökumenikus missziói elvárásokat. Kétségtelenül úgy tűnik, hogy a politikusok rugalmasabbak, készebbek az államok szuverenitásának kis részéről lemondani, amíg a felekezeti-egyházi struktúrák merevebbek.

II.

Három időszerű kérdésről

A világ nyilvánosságát igen erőteljesen foglalkoztató másik téma is alázatra intő ökumenikus figyelmeztetéseket tartalmaz. A heidelbergi Konfliktuskutató Intézet ez év elején nyilvánosságra hozott jelentése szerint az elmúlt évben 80 véres háborús eseményre került sor a világon. Ez a nagy szám magában foglalja az államközi összeütközéseket, a belháborúkat és a terrorista cselekményeket. Hogy ezeket mélyebben elemezhesük, három egymással összefüggő kérdést kell feltenni:

a) Mi a szerepe a vallásoknak a társadalmi valóságban, különösen a nacionalista konfliktusok gerjesztésében?

b) Igazolhatók-e hagyományos teológiai érvekkel a háborúk a 21. század globalizált technikai fejlettségének jelenlegi fokán?

c) Lehetséges-e a „világnézeti semlegesség”?

Az utolsó kérdésre keresve először a választ, lehetetlen nem említeni a világnézeti semlegességet már egy évszázada alkalmazó Franciaország példáját, ahol a legutóbbi események, mint a „fejkenő-törvény” köztudottan nagy társadalmi indulatokat váltottak ki. A Francia Protestáns Egyházzövetség (a nem római katolikus kisebbségi egyházak közössége) világosan fogalmaz: „A Protestáns Egyházzövetség az állam világnézeti semlegességének (laicitás) pártján áll, amely garantálja, hogy valamennyi vallási közösség egyenlő elbánásban részesüljön. Mindenkit ugyanaz a szabadság illessen meg és mindenkire ugyanazon törvények vonatkozzanak”. A „nyílt és generózus” világiasságról (laicitás) beszélő nyilatkozat mégis kételkedik abban, hogy „a vallásokat érintő társadalmi feszültségeket sietve törvényekkel szabályozni lehet” (Debat sur la laïcité” Le Messenger, Strasbourg, janvier, 2004.).

Ezzel már a rendszerváltás utáni társadalmak legkényesebb témájánál vagyunk, mert megállapítható, hogy szinte lehetetlen – erre évszázadok óta szüntelenül kísérletet tesznek – az egyházak (vallások) társadalmi szerepe tekintetében meghúzni a határvonalat az egyház és a mindenkorai államhatalom között. Sőt még azt is kimondhatjuk – különösen a legutóbbi tragikus események látán –, hogy minden vallási jelenségnek megvannak, némelykor többszörös áttételben a társadalmi-politikai vonatkozásai. Ennek fordítottja is igaz: minden politikai áramlatnak valahol a dolgok legmélyén vallási gyökerei is vannak. A szociológusok kezdik felfedezni, hogy nagy hiba lenne elfeledkezni a vallás pervazív (mindent átható) jellegéről. Itt csupán annyit jegyezzünk meg meg, hogy a vallásnak és a vallástalanságnak – miként jól tudjuk – széles skálája van időben és térben egyaránt.

Még mélyebbre ásva, a kérdést így tegyük fel: mit jelent a semleges (laikus) állam? Egy amerikai filozófiai iskola irányzata a választ így vélte megtalálni: „Értékválasztás nélküli állami döntések vagy azok elmaradása

lehetetlenség... Egyetlen liberális kormány sem lehet semleges, mert a hatalmat gyakorolva dönti el, hogy mit tekint jónak.” A jogtudósok és teyüök hozzá, a teológusok is, megállapítják a „világnézeti semlegesség meghatározásának nehézségeit, mivel a mindenkori döntéshozó értékítélete kikerülhetetlen. A kifejezés ambivalenciája álcázhatja a fogalom használójának politikai nézeteit” (The Incoherence of Neutrality by D.N. Cinotti in Journal of State and Church, New York, 4/2003.).

Ez a felismerés persze korántsem új. Széles skálája létezik mind a barátságos, mind az ellenséges szellemű semlegességnek. A világnézeti semlegesség az egyház és állam elválasztásában jelentkezik. Ebben kifejezésre jut a széles néprétegek „vallási kötöttségei” és a hatalmat gyakorló politikai elit szemlélete közötti eltérés. A társadalom nagy része így vagy úgy hisz Istenben. Sajnos kisebb arányban gyakorolja ugyan hitét, mégis úgy érzi, hogy „a jogi, politikai és személyes értékek történelmileg vallási tanításokban gyökereznek” (I.d.). Ezen ellentmondásokból adódik az állandóan megválaszolendő kérdés, hogy a vallásosság hasznos, vagy ellenkezőleg, káros a társadalomban? Vagyis, hol húzódik a határ a magánügy és a közösségi felelősség között? A modern pluralista társadalom elválasztja a közösségi és a magánszférát. Ennek van nagy előnye, mert a hatalom így nyilván nem gyakorolhat nyomást lelkiismereti, világnézeti kérdésekben. De van hátránya is, mert tagadható-e ily módon a vallási közösségek közéleti jelentősége? Az egyház-állam elválasztásával megszűnik-e a valóságban az egyházaknak és a vallási közösségeknek társadalmi hatása? Ezeknek a mindennapokban nálunk is megtapasztalt ellentmondásoknak hosszú sorát nem tagadhatjuk. Ha az egyházak (vallás) értékeket hordozó közösségek (ahogyan azt a magyarországi 1990/IV. törvény megfogalmazza), akkor a társadalom javára élni kell azokkal.

De hogyan biztosítható az egyenlő elbánást követelő „semlegesség”? A vallástalanok értékesebbek-e, mint a vallásos állampolgárok, vagy fordítva? A privát és a közösségi szféra merev elválasztása nem természetes emberi folyamat, hanem történelmi kategória. Ha a semlegesség alatt a világiasságot, a szekularizáltat értjük, akkor a laikus értékesebb-e a religiózussal szemben? Súlyos tévedés áldozata lenne az, aki e fogas kérdés megfogalmazásából az egyházak számára előnyöket, valamiféle triumfalizmust, vagy éppen privilégiumok igényét vélne kihallani. Mi mindnyájan történelmi hagyományaink foglyai vagyunk. De képesek lesznek-e az egyházak és a vallások e hagyományoknak a „béklyóját” lerázni vagy az ellenségeskedések forrásait szaporítani?

III.

Az öngyilkos merényletekről

Ezzel eljutottunk a válságövezetekben naponként megtörténő, ártatlan áldozatokat követelő, öngyilkos merényletek vallási gyökereihez. Annál is inkább, mert az európai-amerikai kultúrkörben az iszlámról harcias, erőszakos, vérengző kép él. Tovább bonyolódik a kérdés, mert az iszlám teológusok azt állítják, hogy a „szentháború” elmélete a kereszténységben jóval az iszlám megjelenése előtt alakult ki az „igazságos háború” teológiájában. De az is igaz, hogy a kereszténység államvallássá nyilvánításáig (313) – az ősegyház három évszázada alatt – a ke-

resztény teológia tagadta a háborút, mint a közéleti konfliktusok megoldásának eszközét. Az „igazságos háború” (iustum bellum) tételei emelték be a háborús konfliktusok igazolását a keresztény teológiába. A II. világháborúban a technikai rombolóképeség azonban olyan magas fokra jutott – és ma már ezt is túlszárnyalta –, hogy a háború teológiai igazolása túlhaladottá lett. Gondoljunk csak az első rakétákra (német V-1) londoni tömegbombázásaira (1940), vagy a szövetségesek drezdai szőnyegbombázására (1944), vagy a Hirosimára és Nagaszakira elsőként ledobott atombombákra (1945. augusztus), amelyek a civil áldozatok százezreinek életét oltották ki. A klasszikus „iustum bellum” elmélet túlhaladottá lett, mert a katonai összecsapások civilek százezreit pusztítják el és a „megelőző csapások” sem igazolhatók.

A „iustum bellum” iszlám változata azonban él. A Korán mondja: „Ne gondold azokról, akik megölettek Allah útján, hogy halottak! Élők ők az ő Uruknál és égi eledellel vannak ellátva. Örülnek a kegynek, amit Allah adott nekik és örvendeznek.” (3. szúra, 169). „Allah... olyan bejáraton fogja beengedni őket, amely tetszésükre lesz” (szúra 22, 59; Korán, fordította: Simon Róbert, Helikon, 1985). A „jihad”, a szentháború értelmezése vitatott ugyan, még a mohamedánok között is, ámde nem történik említés a „shahadat”-ról, amely az öngyilkos merényleteknek még fokozottabban képezi vallási háttérét. A „shahadat” mártíriumot jelent. A Koránnak e tanítása szerint, akik mártíromságot vállalnak, nem halnak meg, hanem „kiemelkedő jutalmat kapnak a túlvilágon” (szúra, 259). A Korán is tiltja ugyan az öngyilkosságot, de a mártírokat nem tekinti öngyilkosoknak, sőt hősöknek nyilvánítja. Az iszlám szerint a mártír, a „shahid” önmagát feláldozhatja, de ártatlan emberek pusztulását nem okozhatja. (A. L. Silverman: Just war, Jihad und Terrorism” Journal of State and Church, New York, Winter 2002, 72-92. old.)

A terroristák a fanatikus iszlám megújulási mozgalmak „hívei”. Szemléletük nagyon leegyszerűsített: gyűlölnék mindenkit, aki nem muzulmán. A történelemfordító amerikai tragédia (2001. szeptember 11.) minden elkövetője ilyen „vallási mozgalom” híve volt. Nem a legszegényebbek köréből, hanem főleg fiatal iszlám intellektuális rétegekből kerülnek ki. Keresztényellenességük igazolása az, hogy a keresztény teológiában is elválaszthatatlan volt az összefonódás a politika és a vallás között. (A szomorú történelmi példák hosszú sorából leginkább a kereszties háborúkat emlegetik!) A modern felvilágosodás „egyházellenessége” is hivatkozik erre. Ez a hátere Európa idegenkedésének és ellenállásának a kereszténység lelki és szellemi öröksége iránt. Ez tükröződött az új Európai Alkotmány-tervezet körüli vitában is. Sajnálatos, hogy eltorzult. elhalványodott, sőt háttérbe szorult a kereszténység és a politika összefonódásának sok pozitív vonása (kulturális fejlődés, iskolarendszer, nemzeti államok kialakulása stb.).

A terrorizmus elleni harc joggal lett politikai jelszóvá. De erősödik az a meggyőződés is, hogy a terrorizmust nem lehet katonai-hatalmi eszközökkel legyőzni. A lelkek mélyén dúló küzdelemben nagy felelősséget hordoznak az egyházak (és vallások) is. Súlyos hiba lenne „terroristáknak” bélyegezni azokat, akik a nemzeti önrendelkezésért és függetlenségért küzdenek. A felgyorsult globalizáció ugyanis messze nem oldotta meg a szegény-

ség gondjait. A szegények száma ugyan csökken, de a világ össznépe ssége szaporodásához képest számuk mégis nőtt. A Világbank adatai szerint például már három évvel ezelőtt 2 milliárd ember élt abszolút szegénységben, naponta egy dollárból (220 Ft). A demokrácia és a gazdasági növekedés a leghatásosabb eszköze a terrorizmus elleni harcnak, ez már általános felismerés lett.

Eljött az ideje az iszlám árnyaltabb megközelítésének, aminek hatékony eszközeként kínálkozik a keresztény-iszlám párbeszéd. Mind a római katolikus egyház, mind az ökumenikus mozgalom (EVT) ilyen irányú erőfeszítéseinek elfogadása nélkül ma már nem lehet ökumenizmusról beszélni. Még akkor sem, ha ez félreértésekhez vezet. Mert a megosztott kereszténység is csak lassan mozdul előre a krisztusi egység látomás útján, de már elérte – az egység a sokféleségben – keresztény ökumenizmusát. De párbeszédbe bocsátkozhat-e a kereszténység az iszlámmal? Most már az európai és az arab világ területének eseményei ezt a meghökkentő kérdést teszik fel az ökumenizmusnak.

IV.

A nyugati és keleti kereszténység ökumenikus útja

A fentiekben röviden vázolt háttérrel kell látni a legnagyobb keresztény egyház, a római katolicizmus ökumenizmusának alakulását. Ennek vonásai napjainkra még élesebben kirajzolódtak. Kiváló alkalom volt erre II. János Pál pápa pontifikátusának 25. jubileuma (2003. október 18.). A pápaság történetében ő immár a második, aki leghosszabb ideje ül Szent Péter trónján. A kimagasló egyházfő ökumenizmusát különösen három vonás nyilvánvalóvá teszi, amit külön ki kell emelni:

a) Nyitottságát, amelynek alapjait elődei rakták le. Különösen XXIII. János pápa „Pacem in Terris” enciklikája 1963-ban, melynek a 40. évfordulójáról az elmúlt évben emlékezett meg nem csak a római katolikus egyház.

b) Centralizmusának számos jelét is látnunk kell.

c) Ökumenicitása ellentmondásos és ambivalens, de hiteles.

ad. a) II. János Pál pápa nyitottságának egyik nyomós bizonyítéka, hogy ecclesiológiája (egyháztan) koncentrikus körű. A II. Vatikáni Zsinat határozatait (1962-1965) és az azokat követő pápai enciklikákat teljességgel nem lehet felsorolni (Unitatis Redintegratio –1964, vagy az Ut Unum Sint –1995. stb). Hat rövid utalás mégis helyénvaló: 1) a nem római katolikus egyházak lelki gazdagsága elismert lett, ahogy ezt Walter Kasper bíboros, a Pápai Egységtanács elnöke egyik legutóbbi beszédében így fogalmazta meg: „A római katolikus egyház nincs abban a helyzetben, hogy az egyház egyetemességének (katolicitásának) teljességét konkrétan megvalósítsa” (M.D. 4/2003, 68-75. old.). 2) II. János Pál pápa ökumenizmusa azért is hiteles, mert idősen és betegen is számos pásztori látogatásával (ezeknek a felsorolásától szintén el kell tekintenünk) *nemcsak tanítja, hanem cselekszi is az ökumenizmust*. Még az elmúlt évben megvalósított pápai látogatások során is, különösen az orthodox kereszténység egyházaival folytatott dialógusok mélyültek el. 3) A protestantizmus irányában tett lépéseit az ausburgi „Római Katolikus-Evangélikus Közös Nyilatkozat” (1999) pecsételte meg. 4) A római egyházfő a judaizmus és az iszlám felé is merészen tágitotta az öku-

menikus együttműködés köreit. 5) A protestantizmus számára legkényesebb kérdé sről, a pápaság intézményéről elsőként II. János Pál pápa hajlandó dialógust folytatni. 6) Ökumenikus nyitottságát mutatja a kereszténység történelmi emlékezetének megújítására szólított felhívások (Purificatio memoriae) hosszú sora, amelynek további bővítésére és elmélyítésére nagy szükség lenne a kereszténység hitelessége érdekében.

ad. b) Konzervativizmusát kifejező megnyilvánulásokra is rá kell mutatni. Ebbe a kategóriába sorolják a Hittani Kongregáció híressé vált (Dominus Jesus) nyilatkozatát (2000. szeptember 5.) és a „Testvéregyházakról” szóló tanítást. Az Európai Unióval kapcsolatos „Egyház Európában” című vatikáni iratot némelyek – főleg protestáns körökben – a konzervativizmus jelének fogják fel, pedig összecseng a Charta Oecumenica üzenetével, amely közös keresztény hangként szólalt meg (2001. április 22.) és kiegészíti az Európai Egyházak Konferenciája legutóbbi nagygyűlése (2003. július 2.) üzenetét is.

ad. c) Az ambivalenciák és az ellentmondások végig húzódnak ugyan a pápa negyedszázados pontifikátusán, de a mérleg mégis egyértelműen az egységkeresés elkötelezettségét mutatja. Az *ökumenizmus „visszafordíthatatlan”* – szinte ez a hívó szava – a római egyházfő minden megnyilatkozásának. Korszakos szemléletváltás tanúi vagyunk, hiszen pár évtizeddel ezelőtt még elképzelhetetlen lett volna a testvéri együttműködésnek ez a készsége. Ma már az ellenségeskedések hátat fordító, az egymást becslő lelkület az ökumenikus dialógusok alapeleme. Az ellentmondásokból – *contradictio*kból – az egymás értekeit kiegészítő – *complementaritasok* – lettek. Már megkockáztatható kimondani, hogy a modern ökumenikus mozgalom közelebb hozta a „szent egyetemes egyház” látomását úgy, ahogyan azt valamennyi keresztény felekezet a Credoban, az Egyetemes Hitvallásban kifejezésre juttatja. Ezért is nagyon megszívlelendők, sőt miszsiói figyelmeztetések a Pápai Egységtanács elnökének az egyházak egységéről mondott szavai: „Aki ma az ökumenikus mozgalomról rosszat mond, vegye fontolóra, hogy ezt a nagy fordulatot vissza akarja-e csinálni? Aki ezt megpróbálja, azt nemcsak a jóakarát, hanem a Szentlélek is elhagyta” (W. Kasper bíboros, Gegenwärtige Ökumenische Situation und künftigen Perspektiven der Ökumene” in M.D. 4/2003. 68-75. old.).

Az ökumenikus mozgalom másik erővonala a keleti kereszténység, az orthodoxia. Nyugat-Európában és nálunk is a római katolikus egyház, a többségi felekezet, de a környező szomszédos országok magyar kisebbségei, köztük a római katolikus közösségek is, zömében orthodox többségű országokban élnek. Ezért számunkra kiemelkedően fontos a keleti kereszténység ökumenizmusa.

Az orthodoxiát négy vonással jellemezhetjük:

- 1) tan tekintetében: az első hét évszázad nagy ökumenikus zsinatok tanításaihoz szilárdan ragaszkodik;
- 2) nincs egységes struktúrája, ezért országonként változó a más felekezetek irányába tanúsított viszonya és magatartása;
- 3) a politikai rendszerváltás mélyebben hatott a keleti orthodoxiára, mint a többi egyházra;
- 4) a konfesszionalitásnak a nemzeti érzéssel való összefonódottsága még erősebb, mint máshol.

Viszont különleges jelentőséggel bír az, ami az Egyházak Világtanácsában az orthodox egyházaknak a

mozgalomban betöltött szerepével kapcsolatosan törté-
nik. Bár az orthodoxok nagy többségének az Egyházak
Világtanácsa megalakulásakor (1948) távol kellett
maradniok (kivéve az emigrációban élt egyházakat és a
görögöket), de ezt követően hamarosan (1961) az Egy-
házak Világtanácsa Új Delhi-i nagygyűlésén a nagy
orthodox egyházak (mint az orosz, a román stb.) bekap-
csolódtak az ökumenikus mozgalomba. Részvételük fe-
letti öröm azonban elhomályosította a teológiai fenntar-
tásaikat, amelyek most felerősödtek. Röviden kifejezve:
mindig „feszélyezve érezték magukat a protestáns teoló-
gia és ecclesiológia gyakran bántó túlsúlya miatt” (G.
Limouris: *Orthodox Visions of Ecumenism*, 1994.
Genf).

A politikai rendszerváltás következtében szabadabb lett
orthodox egyházak és az Egyházak Világtanácsa közötti
feszültségeknek ezek a mélyre nyúló gyökerei. A keleti
orthodoxia egyházainak évszázados kötöttségei megne-
hezítik ugyan a pluralista társadalmaknak a vallássza-
badtság tekintetében kialakult nézeti tisztázását, de eb-
ben a folyamatban rendkívüli jelentőségű az ökumenikus
párbeszéd folytatása. A különbségeik ellenére egy
ponton egységesek – amit az EVT-Orthodox Közös Bi-
zottság – kompromisszumos eredményeinek elfogadása
is bizonyít: nem szakítottak az ökumenikus mozgalom-
mal, sőt nagyobb magabiztossággal akarják folytatni di-
alógusaikat (*Orthodox Participation in WCC. Ec.
Review*, October, 2003. 295-312.).

V.

Nemzedékváltás az ökumenében

A modern ökumenikus mozgalmat megtestesítő Egy-
házak Világtanácsáról szólva, ebben a nagy jelentőségű,
ámde némelyek által hevesen vitatott szervezetben nem-
zedékváltásra került sor. A múlt évi Központi Bizottsági
ülésen. Genfben (2003. augusztus 28.) választották a fő-
titkári tisztelet betöltő Konrad Raiser német evangélikus
lelkész helyére a kenyai metodista teológust, Samuel
Kobiat, aki már hosszabb ideje a genfi központ vezető
munkatársa volt. Ezzel a Lutheránus és a Református Vi-
lágszövetségek után az Egyházak Világtanácsában is afri-
kai lett a főtitkár. A nemzedékváltással a globális világ-
helyzetnek megfelelő szemléletváltás is együtt jár.
Konrad Raisernak, a távozó főtitkárnak megfogalmazása
szerint „az ökumenikus mozgalmat ma érő legnagyobb
kihívás a kereszténység új helyének meghatározása a
vallási pluralizmusban... A kereszténység hegemoniájá-
ról szólt álmódóznak vége. Pedig erre épült az ökume-
nikus mozgalom előző nemzedékeinek gondolatvilága.
Most ez véget ért. Ha ez a mentalitás akarná formálni az
egyházak magatartását a jövőben, akkor többé nem a vi-
lág veszélygócái oldásának, hanem azok okozása eszkö-
zeinek fogják tekinteni az egyházakat” – mondotta (ENI.
January 21, 2004.). A felekezeti különbségek elvesz-
tették korábbi jelentőségüket, ami nem jelent teológiai
relativizmust vagy éppen hitelvi feloldódást, hanem
most az egyetemes emberi etikai kihívások kerülnek elő-
térbe: a szegénység, a faji megkülönböztetés, az antisze-
mitizmus, a szexuáletika, a nők egyenjogúsága.

Korunk ökumenikus kihívásának része lett a vallások
egymáshoz való viszonyának dialógusok útján történő
tisztázása. Az ökumenizmus immár nem csak a keresz-

tény felekezetek közötti párbeszédékből áll. „A keresz-
ténység nem mutogathat az iszlámra – jegyezte meg az
új főtitkár –, mert benne éppen úgy megvan és megvolt a
fundamentalizmus és a fanatizmus, mint a nem keresz-
tény vallásokban” (ENI, January 21, 2004.). A genfi
nemzedékváltás tükrében látni kell, hogy a keresztény
egységet érintő kihívások mennyire felerősödtek. Ez ab-
ban az igényben jelenik meg, amit ma a korszerű keresz-
tény bizonyágtételnek a közélet lelki és társadalmi szol-
gálatában jelentkező feladatai támasztanak. Ma már az
egyházaktól elforduló ember lelkéhez a társadalomban
végzett hasznos munka útján lehet eljutni. Ezért az egy-
házaknak, mint a civil társadalom részének elismerése
egyre erőteljesebb követelményként szerepel a közélet-
ben. Nincs olyan szociológiai, politikai irányzat, amely
ne igényelné a „nem hivatalos” társadalmi formációkat.
„Ma az emberek azt várják el, hogy a pluralista társada-
lomban kiépüljön egy „szilárd erkölcsi közszellem és az
egyházak mozdítsák elő a morális konszenzus kultúráját,
amely áthatja a szigorúan vett politikai és gazdasági
adottságokat”. Ahogy találóan megjegyezte az új EVT
főtitkár (ENI January 21, 2004.).

VI.

Mi történt nálunk?

A hazai ökumené némi késéssel ugyan, de természet-
esen követi a fentiekben érintett egyszerre biztató és el-
lentmondásos folyamatokat. Egyrészt tovább él és erősö-
dik a reménység: olyan hazai ökumenikus fejlemények-
nek vagyunk részesei és szemtanúi, amelyekről félszázá-
zada, vagy akár csak negyedszázaddal azelőtt még csak
álmódózni sem lehetett. Másrészt jelen van a megtorpa-
násokból és ellentmondásokból fakadó türelmetlenség,
sőt a kiábrándultság, vagy éppen a méltatlan hangú eluta-
sítás, mintha az „ökumenikus tétl” jött volna el. Ebben
a bonyolult helyzetben került sor nálunk is az egyházak-
ban nemzedékváltásra. A többségi egyház élén és a má-
sik két „történelmi” felekezetben is fiatalabb személyek
álltak a kormányrúdhhoz. Amikor megköszönöm dr.
Paskai László bíboros testvéremnek meleg szeretetét, ál-
dást kérek dr. Erdő Péter bíboros érsek, dr. Szabó István
református, Gáncs Péter evangélikus püspökök szolgálá-
tára és más vezető testületekben felelős állásokba került
fiatalokra. Öröm töltötte el a szívünket, amikor a beikta-
tások ünnepi alkalmain kölcsönösen megjelentek és szól-
tak. Ez történt Esztergomban (2003. január 11.), ez tör-
tént Kecskeméten (2003. február 22.). Különösen fel-
emelő volt a nálunk is tovább bontakozó ökumenikus
imahét nyitó alkalma ebben az évben a Deák téri evangé-
likus templomban (2004. január 18.). Éppen ilyen jó új-
ra tudatosítani, hogy a Charta Oecumenicát a magyar
egyházak vezetői írták alá Európában először (már 2002.
október 1-jén) és, hogy a Magyarországi Egyházak Öku-
menikus Tanácsa közgyűlésén (2003. október 25.) ki-
emelkedő jelentőségű méltatást kapott a „Katolikus-
Evangélikus Közös Nyilatkozat”.

Most azonban e sok áldás említése után, egy bíráló
megjegyzést is teszek. A magyar egyházak közös véle-
ménynyilvánítása tekintetében továbbra is nagyok a tár-
sadalmi elvárások. Ezért kérdés, hogy a még törekeny
egység megnyilvánulások oltárán nem kerül-e feláldo-
zásra a társadalmi nyilvánosságot foglalkoztató gon-

dokban az *együttes és világos keresztény szó?* Az Európai Unióban annyira szükséges keresztény lelki örökség igényének hangsúlyosabb megfogalmazására még mindig szükség van. A gyűlöletbeszédet, az antiszemitizmust, a szexuáletika kérdéseit érintő erőteljesebb társadalmi megnyilatkozások sajnos megelőzik az egyházi hangokat. Úgy tűnik, ebben a vonatkozásban is igaza van a Szentírásnak, amikor ezt mondja: „e világ fiai a maguk nemében okosabbak, mint a világosság fiai” (Luk 16,8).

De mit tettünk mi, mint Ökumenikus Tanulmányi Központ?

a) A beszámolási időszak figyelmét és erejét első helyen és nagymértékben lekötötte „A magyar egyházak és uniós csatlakozásunk” témában (még 2002. december 19-én) tartott konferenciánk anyagának szerkesztése, kiadása és terjesztése. Ez a merész vállalkozás meglepő „sikert” hozott. A nagy példányszámban nyomtatásra került kiadvány az egyházi struktúrák útján eljutott minden egyházközséghez, sőt az izraelita közösségekhez is. Itt külön köszönetet mondok ezért. A válasz anyagiakban sem maradt el, ami a pénzügyi jelentésből kitűnik. Ez jól mutatja azt, hogy az egyház népe választ ad minden ökumenikus kezdeményezésre nálunk is, ha valóban sokakat érintő ökumenikus témákhoz nyúlunk.

b) Kisebb horderejű, de éppen ilyen fontos lépés volt az Európai Egyetem által kért és elkészült összefoglalásunk a magyarországi vallási helyzetről. A politológusokkal folytatott dialógusunkban arra a kérdésre kerestük a választ (2003. október 11.), hogy hol van a helye az egyházaknak a magyar társadalomban. (Egyelőre ennek az eszmecserének nem adtunk nyilvánosságot.) Ez is biztató és reményteljes kezdetnek tekinthető.

c) Folytatódott a gyümölcsöző és építő együttműködésünk a németországi Felekezettudományi Intézettel (Bensheim), melynek konferenciái, gazdagító eszmecseréi évtizedek óta kifejezésre juttatják ökumenikus kapcsolatainkat. Ugyanez mondható el a strasbourgi „Ökumenikus Kutató Intézetről” és az Ökumenikus Tanulmányi Központozhoz hasonló, a világ számos országában és egyházában működő ökumenikus intézeteket összefogó „Societas Oecumenicaról”.

d) Bizonyos tekintetben hiánypótló, de legalábbis kiegészítő munkát végzünk teológiai és egyházi lapjaink ökumenikus jellegű tájékoztatásával. Az elmúlt évben tettük közzé azt a széles körű felmérést, amelyet a „Credo” című evangélikus folyóirat közölt teljes terjedelemben a magyar vallási helyzetről (2003. 1-2. szám, 7-17. old.). Ez a dolgozat német nyelven is megjelent és külön lenyomatként terjeszti a „Berliner Dialog” a vallási irányzatokkal foglalkozó tekintélyes német központ.

e) Végül, de nem utolsósorban, kisebb mértékben ugyan, mint a korábbi esztendőkből, folytattuk a „Terra Sacra” zárandoklatot. Legutóbb (2003. szeptember 28.-október 3.) Egyiptomba vezetett az út, ahol a gazdag program magában foglalta az ottani mohamedánok nagy többségében élő, de jelentős keresztény kisebbség, a kopt egyház és a Közel-Keleti Egyháztanács felkeresését. Azzal is „dicsekedhetünk”, hogy a mi csoportunk volt az – tudomásunk szerint az egyetlen –, amely így vette fel a kétoldalú párbeszéd fonalát az egyiptomi keresztények képviselőivel. A zárandoklat „pre-evangelizációs” lehetősége és szükségessége sem elhanyagolható. Ez a téma külön napirendi pont.

f) Irodánk működését kénytelenek voltunk tovább szűkíteni. Pénzforgalmunkról külön jelentés kerül az ez évi költségvetési tervezettel együtt a közgyűlés elé. Itt is szükséges azonban bejelenteni, hogy a nemzetközi ökumenikus segítők zöme ebben az évben megszűnik. Nagy gondunk, hogy a „Nemzeti Civil Alapprogram” nem jól látja az ÖTK-hoz hasonló „paraeccezasztikus”, a nem hivatalosan egyházi, de egyházi kötődésű társadalmi szervezetek sajátos helyzetét. Ebben a tekintetben is úttörő munka vár ránk. Meggyőződésem szerint mindez jó értelemben vett missziói feladat is, mert teljességgel tisztázatlan az a kérdés, hogy hazánkban, a rendszerváltozásokon átment közép- és kelet-európai térségben különösen, a hivatalos egyházak mennyiben „civil szervezetek” és hol kezdődik „az egy szükséges dologról” (Luk 10,42) szülő bizonyoságtétel feladata, amely a keresztény közösségeket sajátosan „mássá” teszi a civil társadalmat képező szervezetek között.

VI.

Gyász és reménység

Gyászolva hajtjuk meg fejünket azokra emlékezve, akik tudták, hogy „Bizony porba hanyatlik lelkünk, a földhöz tapad testünk” (Zsolt 44,26), de hitték velünk együtt, hogy Krisztusban „lesz feltámadásuk a halottaknak, mind igazaknak, mind hamisaknak” (ApCsel 24,15). A legutóbbi közgyűlésünk óta eltávozott az élők sorából dr. Hans Schaffert (Zürich), a Svájci Egyházak Segélyszervezetének (HEKS) hosszú éveken át volt igazgatója és Joshyaki Toeda, a Japán Missziói Tanács elnöke. Mélyen megrázott bennünket Borisz Trajkovski macedón államelnök halála, aki 1995-ben igen tevékenyen részt vett a Kecskeméten tartott első nemzetközi ökumenikus konferenciánkon. Hűséges külföldi barátokat vesztettünk el bennük. Hazai pártfogóink sora is megritkult. Istentől, az élet és halál Urától kértünk vigasztalást, amikor Denke Gergely református lelképásztor, Szabó Dániel és Komjáthy Aladár nyugalmazott esperesektől búcsúztunk. Hisszük és valljuk, hogy „az örökkévaló Isten nem feledkezik el cselekedeteitekről” és tudjuk, azok közé tartoznak „akik hit és hűségesség-tűrés által öröklék az ígéreteket” (Zsid 6,12).

* * *

Befejezésül azzal az allegóriával élek én is, amelyet az ökumenéért fáradozók közül többen megfogalmaznak válaszul az „ökumenikus telet” hangoztatók kétségeire: az „ökumenikus tavasz” virágai lassan elhervadnak, de tavasz után sohasem a tél jön, hanem a nyár, amely a fagyosszettekkel kezdődik, és heves viharokkal jár. Az ökumenében még nem a gyümölcsöt érlelő ős következik, hanem a sok és fáradságos munkát követelő nyár időszaka közeledik. Ez a nagyobb fáradozásokra kész és megújuló reménységeket tápláló ígéret töltsön el bennünket most is.

Dr. Tóth Károly

HELYREIGAZÍTÁS!

A Theológiai Szemle 2004/2. számában megjelent „Mivel álljak az ÚR elé?” – Mikeás 6 történet-kritikai exegézise c. dolgozat szerzőjének neve helyesen: Kovács Zoltán. – A szerk.

KÖNYVISMERTETÉS

Egy igazán hiánypótló mű

Kustár Zoltán, *A Krónikák (I-II.) könyve, A mű előállása, tanítása, szövegállományának és kanonikus forrásainak szinopszisa*, A DRHE Ószövetségi Tanszékének tanulmányi füzetei, 2, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2002

Az Ószövetség könyvei közül ritkán kerül az érdeklődés középpontjába a Krónikák első és második könyve. Ezért is nevezhetjük hiánypótló műnek a Dr. Kustár Zoltán tollából megjelent *A Krónikák könyve, A mű előállása, tanítása, szövegállományának és kanonikus forrásainak szinopszisa* címet viselő kötetet. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem tanszékvezető professzorának e munkája többszörösen is méltó mind a Szentírás tudományosan megközelítők, mind pedig azt hitük megerősítésére forgatók figyelmére.

A magyar teológiai szakirodalom, habár fejlődésnek indult az utóbbi néhány évben, még mindig nem nevezhető bőségesnek. Különösen is hiányosnak mutatkozik még a bibliai tudományok területe. Kustár professzor a Krónikák könyvéről több mint egy esztendeje megjelent munkája ezen a helyzeten igyekszik javítani. Az oldalakon keresztül sorolt bibliográfia között csupán elvéve akadunk magyar kutató munkájára. Ez semmiképpen nem azt jelenti, mintha a szerző negligálta volna a hazai kutatók munkáit. Sokkal inkább mutatja a szerző teljesre való törekvését, ugyanakkor a hazai szakirodalom szűkösségét is. Az egyetlen magyar kommentár azonban mégis is magára vonja az irodalomjegyzéket böngésző olvasó figyelmét: A szerző méltatlanul mellőzött édesapja. Dr. Kustár Péter egyik publikálatlan kézírata a *Krónikák első és második könyvének magyarázata* (Kisléta). Az olvasó ezen a ponton sejtí, hogy a könyv szerzője – saját szakterületétől, a prófétai irodalomtól elkalandozva – ezzel a munkájával apja szellemi örökségét kívánja folytatni. Mégsem csupán folytatója az elkezdett munkának, hanem sajátos megközelítési módjával újat, és bizonyos értelemben többet is kíván nyújtani olvasóinak.

A könyvben két nagy részt lehet elkülöníteni: az első főrész a Bevezetés. Ebben többek között a Krónikák szerkesztéről, a kánonban elfoglalt helyéről, az ún. Krónikás történeti műről, mint befoglaló nagyobb egységről, a mű különböző forrásairól, keletkezésének idejéről és sajátos teológiai mondanivalójáról kapunk lényegre törő magyarázatot. Ez nemcsak bevezetőt ad a könyv második feléhez, de egyben bevezetést és kiindulási alapot ad az olvasónak egyéb, a Krónikák könyveivel foglalkozó tanulmányokhoz, melyeket szinte kizárólag a teológia világnyelvein lehet ma még elérni. (E sorok írójának csendes reménye, hogy egyre többen kapnak kedvet – látva a hazai irodalom szűkösségét – saját tanulmányaikkal, monográfiáikkal gyarapítani a magyar teológiai irodalmat, vagy modern külföldi teológiai szakirodalom magyar nyelvre fordítására.)

A tárgyban kevésbé avatott olvasó számára sok kérdést vet fel a Biblia olvasása során a Krónikák első és második könyve. Miért van szükség Sámuel és a Királyok könyvei mellett még a Krónikák könyveire is? Hogyan lehet a sok hasonlóság, azonosság mellett a nyil-

vánvaló eltéréseket, ellentéteket értelmezni? Mivel oldhatók fel az ellentmondások, és fel kell-e azokat egyáltalán oldani? Ezekre és még számos egyéb szükségszerűen felvetődő kérdésre kapunk választ a tanulmányt olvasva, miközben eloszlanak esetleges korábban szerzett téves képzeink a Krónikák könyvét illetően.

Az igen bőséges irodalom feldolgozása után a szerző nem engedett annak a kísértésnek, mely a részletek hosszas és bonyolult elemzése felé vitte volna. Ezt nem tekintette céljának. Ezzel szemben erre a munkára egyszerűre jellemző a Krónikák és forrásai közti legapróbb különbségek meglátása, és az áttekintő szemlélet. Mindezekből pedig időről-időre levonja a következtetéseket az eltérések okait és céljait illetően, míg végül az olvasóban egy határozott kép alakul ki, milyen volt valójában a „Krónikás”.

„Maga a Krónikás sem csupán egy epigon, vagy jobb esetben egy ügyes kezű szerkesztő, hanem egy önálló koncepcióval és jellegzetes stílussal rendelkező történetíró” (16. o.). E mondatban megfogalmazott két nemleges és két pozitív állítás bizonyítandó tézisként jelenik meg a könyv elején. Ugyanakkor egy megelőlegezett végkövetkeztetésként, a tanulmányban megfogalmazott teológiai állítások összegzéseként is értelmezhető, mely a számos igei utalásból egyértelműen következik.

A könyv második felében egy szinopszis tanulmányozásában mélyedhetünk el. A szerző két hasábra rendezve a Krónikák könyvével párhuzamba állítja annak a Szentírásban belül található forrásait. Ettől csak ott tér el, ahol a Krónikák könyvének nincs párhuzamos megfelelője. Ez a megoldás rendkívül megkönnyíti az érdeklődő olvasó feladatát, ugyanis a Krónikák könyvét olvasva a szöveg mellett azonnal láthatja, hogy más, korábban keletkezett bibliai könyvekben hogyan vannak az adott szövegek megfogalmazva. Ezzel Kustár Zoltán lehetőséget kínál az olvasónak, hogy a Bevezetésben megfogalmazott állításokat a szöveg teljes összefüggésében görcső alá vegye. Ezért különös gondot fordított arra, hogy a szövegek tipográfiája önmagában is jelezze egymáshoz való viszonyukat. Így külön jelzi az eredeti héberben megegyező szövegeket; más betűkép mutatja azokat a szövegrészeket, melyek tartalmukban egyezést mutatnak. de a forrásul szolgáló szöveget szabadon átfogalmazva találjuk meg a Krónikákban. És látható az is, ahol a Krónikák és forrásának szövege teljesen eltérő.

A könyv szinte hibátlan nyomdai megjelenése is méltó hordozója a tartalomnak. Szóhasználatában, megfogalmazásában törekedett a közérthetőségre és a tudományos igényre egyaránt. Kerüli a szakkifejezések indokolatlan használatát, ezért ezt a könyvet bátran ajánlhatom nemcsak a szakemberek számára, hanem azok számára is, akik mind hitükben, mind ismeretükben gyarapodni kívánnak.

Loment Péter

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

Imádság az Ószövetségben

A verbális befolyásolás művészete
– az imádság, mint vallástörténeti
jelenség

Hellenista diaszpóra-zsidók
az őskeresztyénség bölcsőjénél

Hettita hatások a Bibliában

Lélektől születés, vagy halál

A bűn és a gonosz kérdése
az I. Hénókh apokalipszisében

A reformáció öröksége:
Ige és prédikálás

Zsidómissziótól a Messiást valló
zsidókig

Bocskai és a vallásszabadság

A középkori exemplumok új
megközelítése

ÚJ FOLYAM (XLVII)

2004
4

THEOLOGIAI SZEMLÉ

2004. 4. szám

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség:

Ökumenikus Tanács Irodája
1117 Budapest,
Magyar tudósok körútja 3.
Telefon: 371-2690
Fax: 371-2691

Kiadóhivatal: A Magyarországi

Református Egyház
Kálvin János Kiadója
1113 Budapest, Bocskai út 35.
Telefon: 386-8267, 386-8277

Index: 26 842

ISSN 0133 7599

Felelős szerkesztő:

dr. Görög Tibor

Szerkesztőségi bizottság

elnöke: dr. Kádár Zsolt
tagjai: dr. Bodó Sára
dr. Cserháti Sándor
ifj. dr. Fekete Károly
Háló Gyula
Kalota József
Karsay Eszter
dr. Reuss András
Szuhánszky Gábor

Olvasószerkesztő:

Tóth Lajos

Nyomás: ETO-Print Kft.

Felelős vezető: Balogh Mihály

Szedés, tördelés: Külalakk Bt.

Előfizethető a kiadóhivatalban, posztalványon, vagy átutalással a Református Kálvin Kiadó 11711034-20856731 számlájára.

Előfizetési díj egy évre: 3600,- Ft

Egyes szám ára: 900,- Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

TARTALOM

SZÓLJ, URAM!

PAPP JÁNOS:

Válaszolnunk kell a mindent megpróbálni,
megérezni, megízlelni akaró „világ-érzésre” 183

TANÍTS MINKET, URUNK!

HODOSSY-TAKÁCS ELŐD:

A verbális befolyásolás művészete 184

KUSTÁR ZOLTÁN:

Imádság az Ószövetségben 187

NIKOLAUS WALTER:

Hellenista diaszpóra-zsidók az őskeresztyénség
bölcsejénél

(ford.: Kókai Nagy Viktor) 193

KARASSZON DEZSŐ:

Hettita hatások a Bibliában 202

DIETER SCHNEIDER:

Lélektől születés, vagy halál

(ford.: Szabó Csaba) 207

FEHÉR NORBERT:

A bűn és a gonosz kérdése az I. Hénókh
apokalipszisében 212

PÁSZTOR JÁNOS:

A reformáció öröksége: Ige és prédikálás 218

CZÍRIA JÁNOS-JOCHANAN:

Zsidómissziótól a Messiást valló zsidókig 228

TONHAIZER TIBOR:

Bocskai és a vallásszabadság 238

A Theológiai Szemle egyes számainak megjelenési ideje:

1. szám február 28.

2. szám május 31.

3. szám augusztus 31.

4. szám november 30.

KÉZIRAT NYOMDÁBA ADÁSÁNAK IDEJE: 2004. X. 30.

A szerkesztőség közleménye

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy kézírataikat egy példányban, írógép betűkkel (erre minden szövegszerkesztő átállítható; oldalanként 30 sor, soronként 60 leütés) a Magyar tudósok körútja címre küldjék. Megnyílt annak a lehetősége, hogy a szerzők írásukat ezentúl E-mail-ben, vagy floppy-n is elküldhessék a szerkesztőségbe. E-mail címünk: okumenikus@lutheran.hu. Internet: <http://okumenikus.lutheran.hu>. Ha a dokumentum tartalmaz görög vagy héber írást is, úgy csatolják ezeket a betűtípus file-okat is az anyaghoz. Kérünk mindenkit, akinek lehetősége van erre, ezzel is könnyítse meg a szerkesztőség munkáját.

Az írás közzlése nem jelenti azt, hogy a szerkesztőség a szerzővel mindenben egyetért. Az aláírt kéziratok tartalmáért minden szerző maga vállalja a felelősséget. Kéziratok megőrzését, visszaküldését mi sem tudjuk vállalni.

SZÓLJ, URAM!

Válaszolnunk kell a mindent megpróbálni, megérezni, megízlelni akaró „világ-érzésre”

„Mert az embernek Fia sem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon, és életét adja váltságul sokakért.”

Márk 10,45

Nemrégiben hallottam egy felmérésről, amelynek *bizalmi index* a neve. Arra a kérdésre keresték a választ a felmérők, hogy az emberek kikben, milyen mértékben bíznak meg. A lista elején – tehát a leginkább bizalmat ébresztve – az orvosok álltak. A lista végén a politikusok. Bennük bíznak meg az emberek legkevésbé. A listán közösen helyezkedtek el a papok, lelkipásztorok. Mondhatnánk, nem is rossz eredmény. Azonban csak közepes.

Érdekes kérdés, hogy ha Jézus Krisztus földi életében, szolgálata során készítettek volna egy ilyen felmérést, vajon ő hol állt volna a listán. Meggyőződésem, hogy valahol nagyon az elején. Miért?

Azért, amit a felolvasott Igében egyértelművé tesz Jézus Krisztus: *Ő szolgálni jött.* Nem vagyont szerezni, nem hatalmaskodni, nem azért, hogy dicsérgessék. Szolgálni, életét adni jött.

Ő a példája a mai hívőknek, lelkipásztoroknak, gyülekezeti munkásoknak. Jézus Krisztus ma is él. Bennünk is ő él. Rajtunk keresztül is ő akar szolgálni, életét és áldásait megosztani!

Természetesen nem az a cél, hogy kiszolgáljuk a folyton változó igényeket, de szolgálnunk kell a valóságos szükségeket.

Nem az emberek közötti népszerűséget kell keresni, de keresetté kell válni segítő, figyelmes szolgálattal. *Ő ma is kész tenni – rajtunk keresztül is – a szegénységükben küszködőkért, vagy a gazdagságukban kiüresedőkért. Kész segíteni a társatlanoknak éppúgy, mint a társukkal régóta hadakozóknak. Ő tud utat mutatni a jövőjükben bizonytalanoknak, és segíteni tud a túlhajszoltaknak. Ő szolgál ma is. Úgy, ahogy akkor tette.*

Életét adta értünk. Ezért jött. Úgy segített, hogy behalt. A kommunizmus egyik nagy hazugsága az volt: Van ingyen kenyér! Nos, nincs ingyen kenyér. Valakinek fizetni kell! Bűneink miatt is valakinek fizetni kell. Vagy mi, vagy valaki

más. Ő lett ez a valaki más. Ő halt meg azért, hogy nekünk új, tiszta életünk lehessen.

Egy énekünk így mondja ezt el:

*Gyermekként jött égi lény,
Glória nélkül érkeztl.
Te szolgáltál minékünk,
Haláloed által élhetünk.
Íme, az Úr, szolgál Király,
Most minket hív, kövessük hát!
Hozzuk elé szívünk hódolatát,
Imádjuk a Szolga Királyt!*

Nem az emberek közötti népszerűséget kell keresni, de keresetté kell válni segítő, figyelmes szolgálattal. *Ő ma is kész tenni – rajtunk keresztül is – a szegénységükben küszködőkért, vagy a gazdagságukban kiüresedőkért. Kész segíteni a társatlanoknak éppúgy, mint a társukkal régóta hadakozóknak. Ő tud utat mutatni a jövőjükben bizonytalanoknak, és segíteni tud a túlhajszoltaknak. Ő szolgál ma is. Úgy, ahogy akkor tette.*

Bennünket, lelkipásztorokat, papokat, hívőket, az egyházat így hívott el a mi Urunk. Életét adta értünk. Ha ezt elfogadtuk, az a felelősségünk, hogy Jézus Krisztus rajtunk keresztül folytassa munkáját ebben a világban. Mert ő él, és ma is szolgálni akar. A különböző korokban különböző – néha negatív – hangsúlyt kapott a szolgáló élet és egyházi szolgálat kérdése. Ugyanakkor társadalmunkban, amely egyre nagyobb mértékben fordul el az egyházaktól, a keresztyén hittől, komoly szerepe lehet a szolgáló élet megvalósításának. Válaszolnunk kell a mindent megpróbálni, megérezni, megízlelni akaró „világ-érzésre” azzal, hogy Jézus Krisztus szeretetének, szolgálatának megtapasztalhatóságát visszük közel embertársainkhoz saját életünkön, szolgálatunkon, önzetlenségünkön keresztül.

„Éreztétek és lássátok meg, hogy jó az Úr...”

Amiképpen mi átéltük, hogy nekünk szolgált Urunk, s az ő küldetésében sokan, úgy legyünk készek mi is szolgálni másoknak önfeláldozó módon!

Papp János

TANÍTS MINKET, URUNK!

A verbális befolyásolás művészete

– avagy: Gondolatok az imádságról, mint a vallástörténet jelenségéről

Elképzelhető-e az ember, az emberi lény vallás nélkül? És: elképzelhető-e az ember imádság nélkül? Amennyiben helytálló a vallástörténet tudományágának kiindulópontja, miszerint „embernek lenni – vagy inkább azzá válni – azt jelenti: ‘vallásosnak’ lenni”¹, akkor a kérdést szinte fontolóra sem kellene vennünk. Régi felismerés, hogy archaikus szinten, az emberi lét legarchaikusabb szintjén elképzelhetetlen volt a vallás nélküli élet (és valójában most is az). Egykoron az egész élet, annak valamennyi eleme szakralitással rendelkező valóság volt, a táplálkozás és a munka csakúgy, mint a szexualitás, a születés vagy a halál. „Emberként élni vallásos cselekedet volt” – írja M. Eliade.² A vallástörténész volta-keppen egy hihetetlenül egyszerű dologgal foglalkozik: számára a *szent*, annak valamennyi megnyilvánulása képezi vizsgálat tárgyát. A szenté, ezé a furcsa-definiálhatatlan valamié, ami (Rudolf Otto³ óta tudjuk) egyszerre rémületes, irracionális és vonzó, mely előtt retteg az ember és melyet mégis megismerni vágyik, mely vonz és taszít. A *szent más*. A szent különbözik a megfoghatótól, a hétköznapitól, a racionálistól, a profántól. A szent megérezhető és megtapasztalható. Az ember pedig, aki találkozik vele, legkülönbözőbb módokon reagál. Mint Jákób, aki álmában látja a földre állított, égig érő létrát, tetején az Úr áll, az Isten angyalai pedig fel-le mászkálnak rajta. Mi más lehetne a reakciója annak, akit a korábbi történetek alapján leginkább csak „anyuci kedvencének” nevezhetünk, mint a rettegés? Jákób megretten: „Milyen félelmetes ez a hely!” (1Móz 28:17), meghódol (18. v.), de fogadalmat is tesz, melyben benne van a kérés: „ha velem lesz Isten, ... és békességben térek vissza apám házába, akkor az Úr lesz az én Istenem” (1Móz 28:21). Jákóbnak egészen másfajta megtapasztalásban volt része, mint a villámlástól rettegő archaikus embernek, de motivációja hasonló a barlangrajzok készítőihez. Szigorúan vallástörténeti (és nem teológiai!) megfogalmazásban a vele történeteket így tudjuk jellemezni: megtapasztalta a szentet, és ez a találkozás felkeltette benne a befolyásolás vágyát. A „szent” esetleg befolyásolható, hát Jákób megpróbálkozik ezzel a befolyásolással – talán sikerül az, amire nincs remény, hisz mi esélye lenne a békés visszatérésnek, pláne, ha egy magányos, és rettenetes éjszakát kellett eltöltenie? Jákób befolyásolni próbálta a szentet, és ehhez azt használta fel, amit tudott: olajat, egy egyszerű követ, és ami a lényeg: saját szavait. Ez lehet kiindulópontunk. Az ember vallásos lény, aki lépten-nyomon megtapasztalja a szentet, és szükségszerűen megpróbálkozik annak befolyásolásával. Ezért ha nincs vallás nélküli élet, akkor imádság nélküli élet sincs. Az, hogy ez az imádság nem feltétlenül ugyanazt jelenti, amit a mi keresztyén szóhasználatunkban, már más kérdés. Imádság és varázslás, átokmondás és áldás, kötött szövegű himnusz és a sámán éneke – mindez *szent* szó, vagyis olyan beszéd, mellyel a halandó a „szent” előtt

megáll.⁴ Ez a találkozás az, ami valóban mássá teszi az Isten elé állás szavait a hétköznapi szavaktól. Gondoljunk bele: az istentiszteleten kívül létezik-e más hely, ahol egyáltalán felmerülhet archaikus nyelv, vagy éppen idegen nyelv használata évszázadokon át „fogyasztói igényként”?

A fentiek végiggondolása alapján helytálló lehet G. van der Leeuw definíciója: „az imádkozás a hatalom gyakorlása.”⁵ Az imádság hathatós szó, az ember szava, melyben az ember kiált szükségben és örömben, vagy éppen a tudatlanság állapotában, melyben jelet, kijelentést, választ vár. Vagy éppen könyörög valakiért, vagy áldást, esetleg átkot mond valakire – ezért aztán pontosan fogalmaz. Még véletlenül sem téveszthet nevet, helyet vagy időt (ld. a héber ósatyák áldás történeteit - 1Móz 27., 48. stb.) Aiszkhülosznál olvashatjuk, hogy az imádság annyit tesz: megmutatjuk szánk erejét valaki érdekében.⁶ A varázsima lételeme a pontos szövegmondás, és a varázslás sikere áll vagy bukik a pontosságon.

De nem csak a varázslás és más gyanús hangzó kultuszi praktika lételeme a kötött jelleg. Az ókori Mezopotámiában a himnuszoknak és más állandó, formális imádságoknak meghatározó szerepe volt a templomi kultuszkor folytatásakor. Még a sumér irodalmon belül is (Kr.e. 3. évezred!) meghatározóak azok a himnuszok, melyek segítségével a különböző istenségeket megszólíthatták. Ezek között érdekes csoportot alkotnak azok a „királyhymnuszok”, melyekben az isten magasztalásának célja, hogy a megistenülő (ill. megistenült) király jólétéért könyörögjön. Mágikus, és gyógyítást célzó rituálék is gyakran imádságok kísérték, melyeket vagy a „mágus”, vagy a beteg mond el. A hettita világban volt jellemző, hogy számos imádság eleve a király számára készült, ezeket a királynak kellett elmondani.⁷

De hiába a pontosság, ha célt téveszt az imádság írása – ezért tudunk ősidők óta a kultikus felkiáltásokról, melyek valahol félúton helyezkednek el a ráolvasás és az ima között.⁸ Ilyen kultikus felkiáltás az őskeresztyén *maran atha* is; de a jól ismert Illés történet (1Kir 18) is eszünkbe juthat, igaz ott, mivel az ellenfél-istenségről van szó a felhang negatív. Baál papjai kiáltoznak, nagyon hangosan kiáltoznak. már az ön-vagdosától sem riadnak vissza, ma azt mondanánk transzban őrjöngnek – igaz hiába. Az isten nem felel, a bibliai magyarázat szerint ennek oka egyértelmű: mivel nincs, nem létezik. De természetesen Baál papjainak a szempontjából ez, mint lehetőség nem jöhet számításba. Az imádsággal nagyon ritkán fordul elő, hogy pusztán hangulattükröző lenne, az imádságnak célja van, ha nem is mindig olyan közvetlen és egyértelmű, mint a fenti történetnél. A cél pedig egy válasz, felelet elérése. Ez a felelet lehet szó, de lehet jel is, mindegy: de az ima eredendően párbeszédre törekvő műfaj, melyen keresztül az ember befolyásolni igyekszik Istent / ill. istenét. Ostromolja kérdéseivel és kéréseivel,⁹

és közben átlép egy vékony mezsgyét, mely után szava még a hatalmi szó szintjén mozog, mégis túl van a varázsláson és ráolvasáson: imádság lett. Ehhez azonban kell a személyesség, valamint a megismerés: a hatalom alakjának és szándékának ismerete.¹⁰ Mennyivel könnyebb egy nép adott ügyért felelős istenét megszólítani, mint pl. az ismeretlen-félelmetes erőt befolyásolni! Még egy bibliai példa. Jákóbnak volt alkalma a fent említett személyes megismerésre, tusakodásakor, még jobban is, mint szerette volna. Mélyebb volt az ismerete, és így messzebb is mehet a pusztá kérésnél, ő kikényszeríti a feleletet, mely esetében egy áldás: „*Nem bocsátlak el, amíg meg nem áldasz engem!*” (1Móz 32:27). Kikényszerített felelet, de eredményes párbeszéd. Nagy kérdés ugyanakkor, hogy az ilyen kikényszerítés meddig lehet sikeres. Ismerjük az áldozás egyik klasszikusnak nevezhető motivációját, *do ut des*, de tudjuk azt is, hogy ez a motiváció sok sikerrel nem gyakran kecsegtet. Amennyiben a hatalom, a szent előtt áll az ember, tudomásul kell vennie, hogy ő mégiscsak a profán világhoz tartozik. De igaz az is, hogy az imádkozó kilép énjéből, az elmélyült imádság lényegéhez a szent közösség is hozzátartozik. Viszont igazán elmélyült imádság, legalábbis keresztyén szóhasználatnál csak akkor lehetséges, ha az ember tudatában van, hogy a hatalom magasabb rendű nála, tehát a teljesítés az ő jóakarattól függ. Talán legcélszerűbb ezért, ha ezen a ponton köztes fogalmazást alkalmazunk: az imádság meghallgatásának, és ebből adódóan a válasz kikényszeríthetőségében való bizakodásnak beteljesülése erősen kétesélyes.

Ókori keleti feliratok alkalmasint szólnak az imádság meghallgatásáról. Ennek szép példája a Zakur-felirat, egy arám nyelvű szöveg a 8. századból.¹¹ Zakur Hamat királya volt. A felirat elején így vall magáról és istenéhez fűződő viszonyáról: „*Én vagyok Zakur, Hamat és Luat királya. Alázatos ember vagyok. Be'elshamayn [megsegített engem] és mellém állt. ...*” Ezt követi egy háborús összecsapás leírása, melyből, ahogy azt megszokhattuk, a fantasztikus diadal bontakozik ki. A szöveg átokmondással zárul egy sor isten nevében – mindenki átkozott legyen, aki elmozdítja a feliratot és ily módon galádul eltitkolja az eljövendő nemzedékek előtt Zakur tetteit. Mi teszi számunkra most érdekessé ezt a feliratot? Zakur arról számol be, hogy amikor a legjobban ostromolták, amikor a legnagyobb volt a baj, „*felemeltem kezeimet Be'elshamayn felé, és Be'elshamayn meghallgatott engem. Szólt hozzám, látók és jósök által, és ezt mondta nekem: ne félj, mert én tettelek királlyá, és én foglak megszabadítani [mindezekről a királyoktól] akik ostromot kezdtek ellened.*” Tehát bár maga a mód, ahogy a király istenét megszólította, nincs előttünk, a szöveg mégis egy hatásos közbenjáró imádságot sugall számunkra. Ebből tökéletesen kibontakozik az isten ismerete és a párbeszéd, a hathatós kérés és a nem késlekedő felelet egyaránt.

A *misztikus imádság* viszont épp fordítva hat, megint csak az áldozatbemutatás egyes motivációihoz hasonlíthatóan. Ahogy egyes kultuszokban az áldozat célja az istenség jóllakatása, úgy a szent szó kategóriáiban is megfordulhat a hatalmi viszony, és egyszerűen az istennek lesz szüksége az imádságra. A bizalmas párbeszéd pedig lassan egyidejű beszéddé válik, melyben isteni és embe-

ri szó először egybecseng, majd egybe folyik, végül merev meditációvá lesz. Egy idő után pedig már megszólítottá sincs szükség, nem kell címzett, hisz ott van az imádkozó magasabb, benső énje. Akár megtörténik ez az utolsó váltás, akár nem, itt már nincs szó másról, mint egyszerű monológrol, mely a párbeszéd helyére lépett. Az elmélyedés tehát, melynek során a misztikus felolvas istenében, tulajdonképp célt veszített, nem imádság többé, hisz nincs meg benne a „verbális befolyásolás művészete”.¹²

Már említésre került, hogy meg kell különböztetnünk az imádság különböző formáit. A befolyásolásban egy negatív kicsengésű forma az átokmondás. Átok esetén a gonosztevő, a hamis, a lator fejére kérnek átkot, büntetést, pusztulást. Ez nem csak privát sérelmekkor fordul elő: a hellén környezetben még az állam is kért átkot olyan bűnösre, aki sikerrel menekült el az igazságszolgáltatástól. Athénben kikiáltó mondott a népgyűlés színe előtt átkot a hazaárulóra, ami újabb ékes példája a civil világ és a szakralitás ókori elválaszthatatlanságára, még a kifejezés, a verbalitás terén is. Ha pedig valaki sírbrablásra vetemedett szintén nem kerülhette el az átkot, ilyenkor – magától értetődik – az alvilág isteneit hívták fel bosszúállásra. De meg kell jegyeznünk, hogy a görög-római kultúrkörben más specifikumot is megfigyelhetünk az imádság és annak meghallgatása, a dialógus terén. „Könyörgő imában ritkán fordulnak az istenekhez; a classicus népeknél különben is hiányzott az égi hatalomba vetett bizalom, az imát követő megnyugvás és remény.”¹³ Már láttuk a személyesség, a megismerés szerepét – annak hiánya pedig azzal a következménnyel járt, hogy jellemző módon gyakran fogadalmat tettek, vagy már régebben bemutatott áldozatokra hivatkoztak a görögök és a rómaiak egyaránt. Ugyanakkor „jámbor” emberek hathatós, tehát az istenekre hatást gyakoroló imákat tudtak mondani. Mindenesetre nem volt ritka alkalom az imádság, melyeket általában a papokra bízta, fontos eseményeket, pl. népgyűlést vagy hadba vonulást, ima előzött meg, de ez így történt ünnepek, törvényszéki tárgyalások, stb. előtt is. Természetesen a kérelem tárgyától függött a megszólított isten személye – kinek-kinek hatalmi köre szerint. Jellegzetes volt az istenek megszólításakor az imádkozó testtartása, mely szintén a megszólított istenhez igazodott: ha égi istenhez könyörgött valaki az ég felé tárta kezeit, ha tengeri istentől remélt valamit, az imádság a tenger felé vízszintesen kiterjesztett karral történt. Ha valaki alvilági istent kívánt megszólítani arca borult, vagy lábával dobogva hívta fel magára az istenség figyelmét; természetesen a templomokban adott volt az imádság iránya.¹⁴

Az elmélyült imádság mintája: a *szalát*.

A föltre boruló muszlim, akárcsak az imakendőbe temetkező ortodox zsidó – kép, amely világosan egyetlen dolgot jelez. Ez az ember egyedül van, pontosabban a közösségen belül is kettesben van. Csak ő és az Isten, akit magasztal, aki előtt földre borul. A hívő muszlim számára az imádság kötelesség, de sokkal több is annál – a hit alappillére. Nem egyszerűen kötelességét teljesíti tehát, hanem valódi énjét rendeli oda Allah színe elé, teszi ezt naponta ötször, előírászerűen, a műezzin imára hívó hangjának engedelmességgel. Napjában ötször

hív szalátra a müezzin, az imára hívó, először még napfelkelte előtt, majd délelőtt, délután, napnyugtakor és este. Az *adhán* („hirdetés” – imakiáltó hívása) az alábbi rend szerint hangzik: négyszer elismélik: „Alláh a legnagyobb”; majd kétszer: „Tanúsítom, hogy nincs isten Allahon kívül”; megint kétszer: „Tanúsítom, hogy Mohammad Allah küldötte”. Ezt követi a felhívás (kétszer): „fel a szalátra!”, „fel az üdvösségre!” (ez is kétszer hangzik). A síták ezen a ponton még egy felszólítást mondanak: „Fel a legjobb cselekedetre!” Már csak annyi van hátra, hogy ismét elhangozzon, de most már csak kétszer a nyitó mondat: „Allah a legnagyobb”: majd pedig egyszer ez hangzik fel: „nincs isten Allahon kívül!”¹⁵

A pontos imaidő egyébként az iszlám országokban is leginkább megegyezés kérdése, a Korán nem határozza meg azt pontosan a hívek számára. Tehát az ima idején, még a szalát megkezdése előtt a hívek először is megmósakodnak, különben az imádkozótól elvárható rituális tisztaság szenvedne csorbát. Hetente legalább egyszer, pénteken délben a muszlim a mecsetbe siet, ez alkalommal prédikációt is hallgat – de lehetőség szerint minél többször a mecsetben, közösen vesznek részt az imán. Sokan azonban otthon, vagy épp ahol vannak, imaszőnyeget terítenek le, ezzel is a tisztaságot biztosítják. A szabály annyi, hogy pénteken délben minden hívő muszlim férfinak a mecsetbe kell gyülekezni; ott legalább negyven főnek kell jelen lenni.

Maga Mohamed a leborulás irányát először Jeruzsálem felé adta meg, majd később (624 februárjában) került sor a Mekka felé fordulás előírására, miután a medinai zsidók nem fogadták el Mohamedet Ábrahám vallásának megújítójaként. Minden mecsetben a *qibla*-falón, lévő bemélyedés (*mihráb*) jelzi az előírás szerinti irányt – még a legegyszerűbb épületeken is. Tudunk róla, hogy egyes esetekben mecset sincs, csupán egy fal, mely előtt a hívek felsorakozhatnak – az imairány viszont itt is félreérthetetlenül jelezve van. Közös imádság esetén egy vezető, az *imám* mozdulatait követve folyik az imádság – a nagyobb mecsetekben mindig találunk egy dobogót, mely vizuális hangosbeszélőként szolgál, itt mutatják, jól látható helyen, a végrehajtandó mozdulatokat. Az imám szerepét bármelyik muszlim átveheti, ez nem hivatal, nem hivatal, de még csak nem is rang, a lényeg: ő nagy tudású és tekintélyű tagja a gyülekezetnek.

Az ima kezdetére tehát a muszlimnak fel kell készülnie, minden tekintetben tisztaként áll egyenesen Allah elé. Ekkor, még álló helyzetben két karját a füle magasságába emeli és kimondja: *Allah akbar* – Allah a leg hatalmasabb. Ezt követően a Korán első, „A megnyitó” (*al-Fatihá*)¹⁶ szúróját recitálja:

1. Allah, a Könyörületes és az irgalmas nevében.
2. Dicsőség Allahnak, a teremtmények Urának,
3. a könyörületesnek és az irgalmasnak,
4. aki az Ítélet Napját uralja!
5. Néked szolgálunk és hozzád fordulunk segítségért.
6. Vezess minket az egyenes úton,
7. azoknak az útján, akik iránt kegyesnek mutatkozótál, s ne azokén, akiket haragvásod sújt, sem a tévelygőkén!

(ford. Simon Róbert)

Ezt egy vagy több Szúra recitálása követi, illetve a jól ismert elemek – meghajlás, föld homlokkaal történő érintése, sarkakra ülés.¹⁷ Miben rejlik ennek az imádságnak a hihetetlen ereje? A következő (kétségkívül felettebb szubjektív) elemeket tudjuk megfogalmazni: (1) az imádság tömeges, és közösségi jellege. Amikor egy-egy arab nagyváros fölött a mecsetek minaretjeiből felszáll a müezzinnek hangja, a látogatónak valóban olyan érzése van, hogy az ima lebeg, úszik a város felett, megállíthatatlanul. (2) Hiába naponta ötször *kell* imádkozni, mégis itt a példa: fel lehet készülni az imádságra. Amikor a muszlim tisztálkodik, imaszőnyeget igazítja, a kellő irányba tájolja magát és az első leborulásra készül, mintegy valóságosan is elszakítja magát a világ dolgának addigi folytatásától. (3) Amikor a muszlim homloka a földet érinti, megvalósul az Istenre való mélységes koncentráció igazi lehetősége. (4) Az iszlám magyarul ennyit tesz: megadás, odaadás; a muszlim pedig az, aki magát Allahnak megadja, odaadja – ebben az imagyakorlatban mindez megtestesül.

Dr. Hodossy-Takács Előd

Jegyzetek:

- 1 Eliade, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története* (Osiris, 1995) I. 7.
- 2 Eliade, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története* (Osiris, 1995) I. 7.
- 3 Ld. Magyarul is: Otto, Rudolf: *A szent* (Osiris, 1997), valamint Eliade, Mircea: *A Szent és a profán* (Európa, 1996.)
- 4 Ld. Varga Zsigmond máig érvényes osztályozását; Varga Zs.: *Általános Vallástörténet* (Debrecen, 1932) 253-254.
- 5 Leeuw, G. van der: *A vallás fenomenológiája* (Osiris, 2001.) 368.
- 6 Ld. Leeuw, G. van der: *A vallás fenomenológiája* (Osiris, 2001.) 368. 332. jegyzet. Aiszkhülosz: *Áldozatvivők 721. így szól: „Rabnői e háznak, ti derék nők / a mi szánk ereje / ád-e Oresztésznek erőt már”.* (Ford. Devecseri Gábor, in: *Aiszkhülosz drámái*, Európa 1985.)
- 7 *Dictionary of the Ancient Near East* (szerk. Bienkowski, P. – Millard, A.; PENN 2000.): *Hymns and Prayers*
- 8 Leeuw, G. van der: *A vallás fenomenológiája* (Osiris, 2001.) 370.
- 9 Ld. A hamis bíró példázatát – keresztyének számára szinte követelmény Isten „ostromlása”. Lk 18:1-8
- 10 Leeuw, G. van der: *A vallás fenomenológiája* (Osiris, 2001.) 371.
- 11 ANET 501-502 (*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, szerk. Pritchard, J.; Princeton, 1950. 1955)
- 12 Vö. Leeuw, G. van der: *A vallás fenomenológiája* (Osiris, 2001.) 373.
- 13 Ld. az 1902-ben kiadott *Ókori Lexikon*: Ima címszavát (szerk. Pecz Vilmos; 1-2. kötet)
- 14 *Ókori Lexikon*: Ima címszava (szerk. Pecz Vilmos; Budapest, 1902.)
- 15 Bellinger, Gerhard J.: *Nagy valláskalauz* (Akadémiai kiadó, 1993.) 218.
- 16 Bellinger, Gerhard J.: *Nagy valláskalauz* (Akadémiai kiadó, 1993.) 220.
- 17 Részletesen mind a kilenc elemet ld. Bellinger, Gerhard J.: *Nagy valláskalauz* (Akadémiai kiadó, 1993.) 218.: Watt, W.M.: *Az iszlám rövid története* (Akkord kiadó, 2000.) 92-96.

Imádság az Ószövetségben

I. Az imádság fogalma

Meglepően hangozhat, de az imádság fogalma korántsem tisztázott az ószövetségi szakirodalomban. A bevezetőtanok és a bibliai lexikonok gyakran tesznek egyenlőségjelet az ima/imádság és a zoltár fogalma közé, imádságként definiálva minden olyan vallásos tartalmú, költői formában megírt szöveget, ami nem papi vagy prófétai kijelentés, és ami valamilyen formában a kultuszhoz köthető. Ennek megfelelően az „imádság” legfeljebb a prózai műfajok között jelenik meg önállóan¹, nincs azonban jelen a tárgyalt költői műfajok között, a lexikonok „imádság” címszava alatt pedig néhány egyéb, majd általunk is tárgyalt kívánt kérdéskör mellett, a zoltárköltészet klasszikus műfajainak ismertetésére kerül sor².

Márpedig az „ima” vagy az „imádság” a Magyar Értelmező Kéziszótár szerint „Istenhez vagy más, túlvilági-nak képzelt lényhez szóló, tőle valamit kérő, neki hálát adó (kötött) szöveg.”³ Azaz az imádság Istenhez intézett emberi szó. Az imádkozó nem csak Istenről beszél, hanem magához Istenhez⁴, szavaiban egyetlen, de elengedhetetlen és félreismerhetetlen formai jellegzetességként egyes szám második személyben megszólítva őt. Így szólítja meg az ember Istent a bajban vagy az örömben, így könyörög hozzá, ostromozza őt felháborodásában, vagy ad neki hálát a megtapasztalt szabadulásért – hol prózai, hol pedig költői formát választva mondanivalójához. Westermann a maga teológiájában az Isten tetteire adott emberi válasz kategóriájába sorolja be az imát⁵: s ez igaz is, amennyiben minden esemény és történet végző mozgatórugójának, *casus primus*-ának magát Istent tekinthetjük.

Az Ószövetség legtöbb imádságát a Zoltárok könyvében olvassuk. Fontos azonban hangsúlyozni azt, hogy a fenti definíció értelmében korántsem minden zoltár imádság. Nem imádság az Isten titkain elmélkedő bölcsesség-zoltárok többsége (Zsolt 1; 39; 49; 112; 127; 128; 133), a király-zoltárok egy része (Zsolt 2; 45; 110), az ún. prófétai zoltárok némelyike (Zsolt 50; 81) és nem imádság az Istent magasztaló himnuszok zöme sem (Zsolt 29; 46; 47; 87; 96; 98; 100; 103; 105 stb.). Ezek a zoltárok ugyanis Istenről, de embereknek, a gyülekezetnek szólnak.

A Zoltárok könyvén kívül is gyakran olvasunk imádkozásról, és találunk az elbeszélésekben prózai, vagy a zoltárokra emlékeztető költői imádságokat (lásd pl. Gen 18,22kk; 20,7.17; 24,12–14; 25,21; 32,10–13; Ex 8.5.24.26 stb.; 10,17k; Num 21,7; Bír 7,15; 1Sám 1,3.12.19; 1Kir 8; 2Kir 19,14–19; 20,2k; Ézs 38,9–20; Jón 2; Dán 2,17–23; 6,11kk). A történeti könyvek, a zoltárok és a prófétai iratok közös tanúsága szerint tehát az imádság az ószövetségi kegyesek mindennapi hitéletéhez, „leghétköznapiabb” vallási megnyilvánulásaihoz tartozott.

II. Az imádság

– a vallási élet egy le nem szabályozott területe

Bár az imádság igen gyakori az Ószövetségben, annál feltűnőbb, hogy az ószövetségi törvények sehol sem térnek ki rá. Két, kötött imádság szövegétől eltekintve (Deut 26,5–10.13–15)⁶ Mózes öt könyvében egyetlen tör-

vény sem foglalkozik az imádkozással: sem a módjával, sem a tartalmával, sem az idejével, sem a teológiájával, sem a hozzá ajánlott vagy előírt testtartással.

Ezzel függ össze egy másik megfigyelés is: A fent említett két kivételtől eltekintve az imádságnak sehol sincs kijelölt helye az istentisztelet liturgiájában! Egyetlen állat-áldozat bemutatásakor, egyetlen zárandókünnepben, de még a nagy engesztelés napján sincs kötelezően előírt imádság vagy imádkozás – sem kötött, sem szabad szöveggel. Mózes öt könyvéből nem ismerünk egyetlen papok/lévíták szájából elhangzott imádságot sem – de ilyet az Ószövetség más részeiben is csak elvétve találunk.⁷ Majd részleteiben is látni fogjuk, hogy a hagyomány megteremtí a helyét és a formáját az imádságnak a liturgiában – de a Törvény ezeket a szokásokat soha nem emeli a parancsolat szintjére. Mennyire feltűnő ez, különösen, ha az áldozatbemutatás és a papi öltözék aprólékos leírására, vagy éppen a kultikus tisztasági törvények és az étkezési tilalmak részletes szabályozására gondolunk!

Az imádsággal kapcsolatban tehát az ószövetségi törvények nem rendelkeznek. Nincsenek kötött előírások. Csak szokások, megszokások léteznek; évszázadok alatt kikristályosodott formák, amiket az Ószövetség mint természetes adottságokat megemlít, vagy amire mi az Ószövetség leírásaiból és gazdag példatárából következtetni tudunk. Ezért erről – akármilyen meglepő is első hallásra – Pál apostol szavait idézve csak ezt mondhatjuk: „*nincs rendelkezésem az Úrtól, ... legfeljebb tanácsot adhatok.*” (1Kor 7,25). Nincs kijelentés, örök norma, csak gazdag példatár – esetenként korhoz kötött formákkal, rítusokkal, esetenként pedig az egész Szentírás mérlegén megmérve is helytálló, számunkra is útmutatást adó mintákkal és interpretációkkal.

III. Az imádság kifejezésére használt fogalmak, kifejezések

Az imádság, illetve az imádkozás kifejezésére a bibliai héberben sokáig nem volt egységes terminológia, ezt a tevékenységet a legváltozatosabb kifejezésekkel tudták körülírni. A kérő imádságra használt kifejezés volt a „szólni”, „száját megnyitni”, „a szívet/lelket Isten elé önteni”⁸, „Istenhez kiáltani” (*zá‘aq, cá‘aq, qará’ ‘el Jahveh*), vagy „Isten nevéért segítségül hívni” (*qará’ ‘et sém Jahveh*)⁹. A hálaadó imádságot jelölték a következő kifejezések: „dicsőíteni” (*hll*), „áldani” (*brq*), „hálát adni” (*jdh*), „ujjongani” (*rnn*), „énekelni” (*sjr*), „zengedezni” (*zmr*) az ÚRnak¹⁰. Az imádságot az alábbi főnevek jelölhették: *ℓ^efilláh*, *tódáh* vagy *ℓ^ehilláh*.

A fogság alatt és után aztán egyre inkább két ige fejezte ki az „imádkozás” és az „imádság” fogalmát. Az egyik ezek közül a *pll* ige Hitpaélja, és az abból képzett főnév, a *ℓ^efilláh*. Ez az ige összesen 79-szer fordul elő az Ószövetségben, a belőle képzett *ℓ^efilláh* „imádság” főnév pedig 77-szer.

A *pll* tő a sémi nyelvek közül bizonyosan csak a héberben fordul elő¹¹. A szó etimológiája sokáig vitatott volt¹². Ma azonban a kutatók egyetértenek Goldziher megállapításával, aki szerint a *pll* ige a jogi élet területéről származik. A *p^elílím* főnév „bírságot” jelent (Ex 21,22), a *p^elilláh*, illetve a *p^elilijáh* szavak a „bírói dön-

tést”, illetve az „ítéletet” jelölik (Ézs 16,3 és 28,7), a *p^{el}lil* jelző pedig azt jelenti, hogy „a bíróra tartozó” (Jób 31,11.28). A *pll* ige ennek megfelelően Piélben azt jelenti, hogy „döntőbírónak lenni”, illetve „valakiért közbenjárni, valakinek a peres ügyét mások előtt képviselni” (1Sám 2,25; Ez 16,52; Zsolt 106,30). A szónak ezt az eredeti értelmét megőrizte a közép-héber is, amiben a *pll* Piélje a „megvitatni, megvizsgálni”, Hitpaélje pedig a „valakiért közbenjárni” értelmet hordozza¹³.

A legtöbb kutató szerint a héberben az „imádkozni” ige elsődleges jelentése a fő eredeti jogi értelmének megfelelően az, hogy „közbenjárni valakiért”, „valakiért Istenhez közbenjáró imádsággal fordulni.” Ezt támasztja alá az a megfigyelés is, hogy a *pll* ige a 79 elfordulásból kb. huszonöt igehelyen, tehát az összes igehely kb. 1/3-án valóban egy közbenjáró imádságot jelöl¹⁴. Később, amikor a szót már általános értelemben mindenféle imádság jelölésére használták, a Hitpaél alaknak reciprok jelentést tulajdoníthattak: „valakivel közösen bírói döntést hozni”, egy ügyet valakivel „megvitatni”. Ebben az értelemben a szó azt juttatja kifejezésre, hogy az imádkozás során az imádkozó Istenhez fordul, vele megbeszéli az ügyét, és tőle várja, vagy vele együtt meghozza ügyében a döntést. Elméletileg a Hitpaél igealakot lehetne persze reflexív értelemben is fordítani: valaki „önmagában meghány-megvet valamit”, illetve „bíróvá teszi magát” egy ügyben¹⁵ – de ezt a jelentést az ige állandó szóösszetételei kizárják: A *pll* ugyanis a legtöbbször az *'el* prepozícióval és Isten valamelyik megnevezésével áll együtt (24-szer): az imádság tehát Istenhez szól¹⁶. Hét-szer szerepel az ige a *lifné* „előtt” prepozícióval: Ez a szerkezet azt fejezi ki, hogy az imádság Isten színe előtt, az ő jelenlétében folyik. Ugyanezt a szemléletet juttatja kifejezésre a 2Krón 7,14 is, ami szerint az imádkozás egyet jelent azzal, hogy „Isten orcáját keresni” azaz Isten színe elé járulni, hozzá folyamodni.

Az imádság kifejezésére használt másik héber ige az *'atar*. Ez azonban jóval ritkább szó, az Ószövetségben összesen csak hússzor fordul elő. Meglepő módon ez az ige eredetileg szintén a másokért való közbenjárást¹⁷, a másért való könyörgést, sőt esedezést jelölte. Nifalban az ige logikai alanya mindig Jahve; a szó itt azt jelenti, hogy a „könyörgésnek engedni, valakinek irgalmazni”. Így könyörög Izsák a meddő feleségéért (Gen 25,21), vagy Mózes a fáraóért és Egyiptomért (Ex 8,5.24.26 stb.; 10,17k). Általánosságban „imádkozni” értelemben az igét csak ritkán és viszonylag későn használják.

Nem furcsa ez a számunkra? Az Ószövetség fogalmai szerint az imádság elsődleges tárgya nem mi magunk, nem a mi érdekeink, nem a mi kéréseink, sérelmeink vagy hálánk kell hogy legyen. Nem, az imádság elsődlegesen kifelé, valaki másért – és valaki máshoz – irányul!¹⁸

IV. Közbenjáró imádság

Talán ezek után nem meglepő, ha az egyes imádságok fajtáinak az ismertetését a közbenjáró imádsággal kezdjük. Sokan és sokféle okból imádkoztak az Ószövetségben másokért. Így imádkozott Mózes, Sámuel, Elizeus, Ámósz, Jeremiás vagy Nehémiás a népéért¹⁹. Így imádkozott Ábrahám Sodomáért (Gen 18,22kk), Abímelek király háza népéért (Gen 20,7.17), Mózes az aranyborjú bűnében felelősnek talált Áronért (Deut 9,20), Józsué a vereséget szenvedett népért (Józs 7,6–9), egy névtelen

proféta Jeroboám királyért (1Kir 13,6), a deportált zsidó a pogány környezetükért (Jer 29,7), a nép a saját királyáért (Zsolt 72,15), majd a perzsa uralkodóért (Ezsd 6,10); Elizeus egy halott ifjúért, majd a szolgáláért (2Kir 4,33; 6,17), Ezékiás a gyülekezet kultikus szempontból tisztátalan tagjaiért (2Krón 30,18), Ézsaiás a nép maradékaért (2Kir 19,4 par. Ézs 37,4), Jób a fiaiórt, majd a száználmas vigasztalóknak bizonyult barátaiért (Jób 1,5; 42,8.10), s végül így imádkozott a hívő ember a beteg testvéreiért (Zsolt 35,13), vagy éppen ellenfeleiért (Zsolt 141,5).

Ha áttekintjük, hogy kik szerepelnek itt közbenjáróként, akkor azt látjuk, hogy a régebbi szövegekben általában különleges Isten-kapcsolattal rendelkező személyek, a legtöbbször proféták: Ábrahám (vö. Gen 20,7), Mózes (vö. Deut 18,15–22); Sámuel (1Sám 12,23), Ámósz (Ám 7,2.5) és Jeremiás. Őket kéri a nép, hogy járjon közbe értük, mert nyilván tőlük remélik, hogy ezt eredményesen meg is tudják tenni. Nyilvánvalóan itt még a mágia halvány nyomai is felderengenek: a különleges személyek a maguk varázserejével el tudják hárítani a bajt, és befolyásolni tudják az Isten akaratát (vö. Ex 9,33)²⁰.

Később azonban egyfajta vallási demokratizálódás játszódik le Izráelben, s így a közbenjárás mindenki kiváltságává válik. Így mond maga a nép közbenjáró imádságokat – a királyáért (Zsolt 20, 21; 72), a beteg felebarátjárt (Zsolt 35,13), vagy éppen a pogány környezetéért (Zsolt 72,15; Jer 29,7). Az izráeli gyülekezetben tehát ha nem is az egyetemes papság, de az „egyetemes profétaság” elve ezen a speciális területen hamar megvalósult.

A mi egyházi gyakorlatunkban az istentiszteleti imádság elsősorban a lelkes feladata. E szokás mellett komoly elméleti és gyakorlati érveket lehet felsorakoztatni, de vigyázzunk: a közbenjáró, és általában bármiféle imádság az Ószövetség szerint mindenkinek joga, sőt feladata.

Közbenjárni mindenkiért lehet. A fent említett igehelyeken a közbenjárás tárgya általában Izráel, vagy annak egy része, illetve a nép egyes tagjai. Nagyon fontos azonban észrevennünk azt, hogy a közbenjáró imádságok sorában ott szerepel a királyért, egy pogány uralkodóért, a kegyes ember ellenfeleiért, illetve egy pogány, Izráelt megszálló és tagjait deportáló népért mondott imádság is! Olyan vonalai ezek a kijelentés-történetek, amelyek az Újszövetség felé vezetnek bennünket (vö. Mt 5,44; Lk 6,28; Ef 6,18; Kol 4,3; 1Tessz 5,25; 2Tessz 3,1; Jak 5,14kk).

V. Kérő imádság

Az Ószövetségben szám szerint többségben vannak azonban azok az imádságok, melyekben az imádkozó nem valaki más, hanem a maga ügyét viszi Isten elé. Ezek között az imádságok között is az ún. kérő imádságok alkotják többséget: Olyan egyéni vagy közösségi imádságok ezek, melyekben vagy a nyomorúság feletti panasz, vagy az abból való szabadulás iránti könyörgés áll a középpontban.

Ebben az értelemben áll a *pll* ige kb. húsz esetben (a 79-ből), a belőle képzett *l^{el}filláh* szó pedig az esetek többségében a kérő vagy panaszkodó imádságot jelöli. Az egyéni panaszénekekben az imádkozó a legtöbbször azt kéri, hogy Isten hallgassa meg a könyörgését (17x, lásd pl. Zsolt 4,2, 17,1, 39,13 stb.), a bizalom-motívumaként a meghallgatás bizonyosságát vallja meg (Zsolt 6,10), illet-

ve a hálaénekben köszönetet mond a bajban mondott imádság meghallgatásáért (Zsolt 65,3; 66,19k; 102,18; Jón 2,8)²¹. Így válik a *šfilláh* szó az egyéni panaszének műfajának megnevezésévé a zoltárfeliratokban²², illetve jelöli a kollektív panaszénekeket is, amit Izráel²³, vagy annak képviselői²⁴ a külső bajok esetén mondtak el²⁵.

S hogy Izráel kegyesei miért imádkoztak, mi volt könyörgésük tárgya? A szellemi javakért, lelki kincsekért való imádság ugyan előfordul az Ószövetségben, de ez meglehetősen ritka: így imádkozhatott a zoltáros az Istennel való közösségért, az igaz úton való járásért (Zsolt 19; 119), a törvénynek megfelelő életért (Zsolt 25), vagy éppen a templomban Isten közelségéért, a vele való lelki közösségért (Zsolt 84).

A földi javakért és a földi nyomorúságokból való szabadításért elmondott ima azonban sokkal gyakoribb. Még a bűnbocsánatért mondott imákat is ide sorolhatjuk, hiszen a bűnbocsánattól a büntetésként értelmezett csapások végét remélték²⁶. A leggyakoribb témák az ellenségtől való védelem, betegségből való felgyógyulás, az ellenség megbüntetése, a népet sújtó katasztrófák elmúlása. Ennek oka a zsidó népnek a halálról alkotott, sokáig uralkodó elképzelése volt: eszerint a halállal minden véget ér; az ember elszakad Istentől és minden öröm lehetőségétől. Isten hűségét és szeretetét ezért már, és még itt a földi életben szerették volna megtapasztalni²⁷. A „mennyei kincsekben” való reménykedés egy-két kései zoltárban jelentkezik csak: A Zsolt 63,4 szerzője ki tudja mondani, hogy Isten kegyelme többet ér, mint az élet (vö. még Zsolt 16). Ezen is túlmegy a 73. zoltár szerzője, aki lelki tusakodásai közben megérti, hogy a földi javaknál, a betegségéből való felépülésénél sokkal nagyobb ajándék Isten közelsége, aminek a halál sem vehet majd véget²⁸.

V. Hálaadó imádság

A hálaadó imádság legtöbbször egy fogadalom beváltásához kapcsolódik. A szenvedő ember a bajban elmondott könyörgő imádságában fogadalmat tett Istennek arra az esetre, ha megszabadítja. (vö. 2Sám 15,7k; Zsolt 22,26; 56,13; 66,13–15; 116,14.17k; Jón 2,10). Amikor aztán ez a szabadulás bekövetkezett, az istenfélő ember felment a templomba, ahol a hálaáldozat és az ahhoz kapcsolódó kultikus lakoma keretében nyilvános imádságban köszönte meg Istennek a szabadítást (pl. Zsolt 30, 32, 40, 116, 138; Ézs 38)²⁹. A nyilvános imádság egyben bizonságtétel és az „egymás hite által való épülés” eszköze is volt a gyülekezet számára: A hívő ember elmondta szabadulásának a történetét, ezzel biztatva társait a kitartásra, az együtt örövendezésre és Isten magasztalására (vö. Zsolt 22,23–27). Egy nagyobb katasztrófától vagy ellenséges támadástól megszabadulva az egész gyülekezet közös imádságban fordult Istenhez és adott hálát a megtapasztalt kegyelemért és szabadításért (Bír 5; Zsolt 68, 124; 127)³⁰.

Ezzel kapcsolatban két dolgot hadd emeljek ki. Az egyik az, hogy a hálaadó imádság formailag ugyan megszólítja Istent, de tartalmában, tanítói és építői szándékával legalább annyira igyekszik szólni az emberekhez, a gyülekezethez, mint magához Istenhez. A tanítói imádság műfaját ezen példák alapján tehát mi is bátran felválalhatjuk – ahogy az istentiszteleti elő- és utóimáinkban gyakran meg is tesszük. Fontos azonban az, hogy ezeket az imádságainkat a krisztusi keretek közé és a páli mér-

legre tegyük: Mindennek van létjogosultsága az istentiszteleten, ami nem a farizeusi maga-mutogatásra (Mt 6,5–8), hanem a gyülekezet épülésére szolgál (1Kor 14).

Másodjára azt hadd húzzam alá, hogy a nyilvános bizonságtételre szükség van a hitünk erősítéséhez. Mi, református keresztyének gyakran ózdkodunk e műfajtól, és kiutasítjuk, vagy átengedjük azt más felekezeteknek vagy kiségyházaknak. Ha nehezebb is azonban valamit jól csinálni, mint betiltani vagy agyonhallgatni, akkor is érdemes a megfelelő módját megkeresni istentiszteletünkben a „hálát adva tanító” laikus imáknak és bizonságtételeknek is.

VII. Az imádság formája

Az Ószövetség elbeszélő könyveiben gyakran találkozunk rövid, prózai formában megfogalmazott imádságokkal. Ezek a spontán imádságok legtöbbször a bajba jutott ember szájából hangzanak el. Nem a templomban mondták őket, nem kísérte őket különleges testtartás vagy különleges taglejtés: a szó legmagasztosabb értelmében a hétköznapi élet természetes elemeként jelentek meg ezek³¹. Az ilyen rövid imádság gyakran csak egy sóhajszerű fohász, mint pl. Dávid szavai: „*Kérlek, Uram, hiusítsd meg Ahitófel tanácsát!*” (2Sám 15,31), de ilyen Sámson szemrehányó panasz is a Bír 15,18-ban: „*Te ilyen nagy szabadítást vittél végbe szolgál által, mégis most szomjan kell meghalnom, vagy a körülmetéletlenek kezébe kell esnem!*”³²

A másik forma a költői imádság, a zoltár. Ezeket a legtöbbször a Szentélyben mondták el, illetve adták elő úgy, hogy a templomban szolgáló lévíták segítségével a megfelelő szituációra megkeresték az odaillő zoltárt. Itt fontossá válik a megfelelő testtartás és a kísérő kultikus aktus: ezeket az imádságokat gyakran fogadalmi- vagy hálaáldozatokkal igyekeztek nyomatékosítani.

A harmadik forma kései, minden bizonnyal csak a fogság után, a második templom gyakorlatában jelenik meg: ez a gyülekezet nevében egy kiemelkedő személy, egy előimádkozó által mondott hosszú, prózai imádság, amely a legtöbbször a bűnbánati imádságok sorába tartozik, és Isten haragjának, a nép megpróbáltatásainak a végeért könyörög (Ézsd 9, Neh 9, Dán 9, vö. 1Kir 8).

Bár ugyanazt az imádságot a templomban többen is elmondhatták, az istentiszteleti liturgia egyes pontjaihoz kapcsolódó és kötött szövegű imádságot a bibliai időből azonban két kivételtől eltekintve nem ismerünk³³. E két kivétel a tizedet felajánló ima (Deut 26,13–15), illetve az első termés felajánlásokor elmondott hitvallás, ez utóbbit az utolsó mondata emel imádsággá (Deut 26,5–10). A kötött imák majd csak a júdaizmus korában jelennek meg; ekkor születik meg majd pl. a nagy *šémá'* válogatása, a *hallél* vagy a tizennyolcas imádság.

VIII. Az imádkozás formája

Az imádkozás kiemelt helye a hívők számára a templom udvara volt, hiszen a templomot Isten lakóhelyének, palotájának tekintették, s így az ott, személyesen hozzá intézett imádságot különösen is hatásosnak gondolták (lásd Gen 12,7kk; 1Sám 1, majd Zsolt 5,8; 138,2; Ézs 56,7). A templom udvarán ennek megfelelően a szentély felé fordulva mondták el az imájukat; ez Jeruzsálem esetében a tájolás miatt a szentély nyugati falát (a mai Sira-tófalat) jelentette (Zsolt 28,2; 134,2)³⁴.

Általában azonban az imádság meghallgatása nem volt a helyhez kötve: Izráel fiai otthon, útfélen, a városon kívüli kútnál, vagy a Jabbók gázlójánál, bárhol imádkozhattak³⁵. A rendszeres napi imának a helyszíne azonban lehetőleg a csendes, nyugodt emeleti szoba volt (vö. Dán 6,11; illetve Tób 3,11, Judit 8,5). Csak nagyon kései szövegekből értesülünk arról, hogy az imádságnak kötött tájolása lenne, s hogy a templomon kívül elmondott imádságok esetében Jeruzsálem (1Kir 8,29k.35.42.44 par. 2Krn 6,34.38; Dán 6,11) vagy legalábbis a Szentföld felé (1Kir 8,48) kellett fordulni az imádkozás során.

Az imádság kötött idejéről sem olvasunk az Ószövetségben. A Zsolt 55,18 alapján ugyan föltételezik, hogy Izráelben naponta háromszor imádkoztak, de lehet, hogy ezen a helyen a zsoltáros egyszerűen csak azt akarja kifejezésre juttatni, hogy a meghallgatás reményében ő éjjel-nappal Istenhez imádkozik. A naponkénti három imára történő első utalás a Dán 6,11-ben olvasható – de még itt sem világos az, hogy ez a háromszori imádság minden zsidó számára kötelező volt, vagy csak Dániel különleges hitét és imaéletét akarta vele a történet szerzője érzékelteni.

A 4. zsoltár egy esti imádságnak tűnik, az 5. zsoltár pedig megemlíti a reggeli imádságot (Zsolt 5,4). Tudjuk hogy a szentélyben ebben a két időpontban mutatták be a napi áldozatokat³⁶: úgy tűnik, hogy e két kitüntetett időpontot különösen is ígéretesnek találták a sikeres imádság meghallgatásához (Ézsd 9,5; vö. Zsolt 22,26k; 54,8; 116,17kk; 141,2; Jón 2,10)³⁷. Az otthon elmondott imának azonban az Ószövetség korában nem volt kötött időpontja – és főleg nem volt kötelezően előírt napi penzuma.

A gyülekezet előtt elmondott imádság során az előimádkozó praktikus okokból állt (1Kir 8,22; Jer 18,20; vö. Zsolt 134,1; 135,2), egyébként ez a testhelyzet rendhagyónak számított (vö. 1Sám 1,9.26)³⁸. A királyi ház és a papok kiváltsága lehetett a templomban a sarokra ülés (2Sám 7,18, lásd Zsolt 24,7; 84,5)³⁹. Az egyszerű hívők számára a megszokott forma a térdelés (1Kir 8,54; Dán 6,11; Zsolt 95,6), vagy a földre borulás volt (Ézs 44,17; 45,14; Ézsd 10,1; Zsolt 95,6). Ez utóbbiak mögött az Isten előtti megalázkodás és a teljes álvetség demonstrálásának szándéka állt, lásd explicite a 2Krn 7,14-et⁴⁰. Az Ókorból fennmaradt ikonográfia ezeket a testhelyzeteket gazdagon illusztrálja⁴¹.

Imádság közben az Ószövetségi korban a kezeket felémelték (Ex 17,11kk; Zsolt 28,2; 44,21; 141,2) és tenyérrrel kifelé kitérték az ég felé (1Kir 8,22.38.54; Ézs 1,15; Zsolt 88,10, vö. 1Tim 2,8). Ez eredetileg nem annyira a segélykérés, mint inkább az áldás, a tisztelet, de egyben a védekező távolságtartás gesztusa volt⁴². A kezek összekulcsolását a korai Sumérból ugyan ismerjük, de az Ószövetségben erre nem találunk utalást. A hívő az imádkozás során – ha nem borult a földre –, nem sütötte le a szemét, hanem egyenesen fel, Isten mennyei lakóhelye felé nézett (Zsolt 25,15; 123,1, vö. 121,1; 141,8). Az imádságot általában hangosan mondták, így a halk imádság feltűnő, sőt megbotránkoztató volt (1Sám 1,12k)⁴³.

IX. Az imádság teológiai alapjai

Körbejártuk az imádság fogalmának, formáinak, az imádkozás külső jegyeinek a kérdését, de még nem tettük fel a teológiai kérdést: Egyáltalán miért tudott Izráel hitelt Jahvéhoz imádkozni? Vagy szakavatottabb teológus-

ként megfogalmazva ugyanezt a kérdést: Mik a Jahve-hitnek az imádsághoz szükséges teológiai előfeltételei?

a) Először is az, hogy az Ószövetség szerint Jahve az ő nevét és lényét feltárta a népe előtt (Ex 3,15). Ő kinyilatkoztatta magát az emberiségnek, és benne Izráelnek. Megmutatta magát, megadta a nevét, hogy megszólítható és imádságban elérhető legyen. Istenhez azért lehet imádkozni, mert Isten kész fogadni az emberi imádságot.

b) Másodszer azért, mert Jahve olyan Isten, aki „*enged a könyörgésnek*” (Gen 25,21). Terve nem megmásíthatatlan, hanem az ember kérésére hajlandó szándékán és rendelkezésén változtatni. Az Ószövetség nem ismer sem determinizmust, sem vak fatalizmust. A Zsolt 50,15-ben Isten maga bízta meg az imádságra a híveit, felvázolva benne Isten és ember örök munkamegosztását: „*Hívj segítségül engem a nyomorúság idején! Én megszabadítalak, és te dicsőítesz engem.*”

c) Harmadszor azért lehet Istenhez imádkozni, mert ő mindent tudó Isten. Ő neki van füle és hall vele, van szeme és lát vele – szemben a pogány bálványokkal, amelyek képtelenek híveik nyomorúságát meglátni és imáit, jajkiáltását meghallani (vö. Zsolt 115; 135,15–18; Ézs 44,9–20). Ezért vallhatja meg a zsoltáros bizalommal: Igen, Uram, tudom, hogy te hallasz és látsz engem! (vö. Zsolt 13,6; 22,25k).

d) Negyedszer azért van értelme az imádságnak, mert Isten mindenható Isten: Ő neki van hatalma arra, hogy beavatkozzon a teremtett világ rendjébe, és van hatalma arra, hogy a történelem menetén is fordítson. Sőt, igazából erre csakis ő képes. Ő tehát nemcsak ismeri bajainkat, ő nemcsak szívesen segítene rajtunk, ő nemcsak segíteni akar, hanem tud is segíteni a bajokon (vö. Ézs 40–48).

e) Ötödször azért van értelme Jahvéhoz imádkozni, mert ő igazságos Isten. Ő nem egy kiszámíthatatlan démon vagy gonosz szellem. Az ő döntései erkölcsi alapon állnak. A bölcsességirodalom szerint a világ alapvetően jó, és abban az emberek élete erkölcsi tetteik tükrében alakul. Ennek az erkölcsi rendnek Isten az őre. Hozzá bátran fordulhatnak az igazak, nála oltalmat és jutalmat remélhetnek. Ugyanezt fejezi ki a próféta irodalom a szövetség gondolatával. Isten szövetségben kötelezte el magát népe mellett arra, hogy kiszámítható Isten lesz. Átkot és áldást ígért a népének – és ez az ígért imádságban rajta számon is kérhető. Ezért van az, hogy a panaszkodó imádság gyakran egyenesen Isten elleni vádakba mehet át, szemrehányó, számon kérő kérdésekbe⁴⁴. De ezért van az is, hogy Izráel annyi esetben megtapasztalhatta, hogy Isten meghallgatta imádságát. Ő a hozzá kiáltó népet kihozta Egyiptomból (Ex 2,24; 6,5; Deut 26,6kk), s róla a 22. zsoltár szerzője a legnagyobb bajban is azt tudja mondani:

„*Benned bíztak őseink, bíztak, és te megmentetted őket. Hozzád kiáltottak segítségért, és megmenekültek, benned bíztak, és nem szegyenültek meg.*”

Ez az „ősbizalom” Istennel szemben, ami pl. a 23. zsoltár szerzőjének „*a halál árnyékának völgyében*” is erőt ad megmaradni Isten oldalán (Zsolt 23,4, lásd még 27,10; 46,2–4; 91).

X. Meg nem hallgatott imádságok

De ha mindez így van, akkor miért nem teljesül minden imádság? Mert az, hogy nem minden ima nyer meghallgatást, az a mi, és az Ószövetség emberének közös

tapasztalata. Tudjuk, hogy számos panaszének hirtelen hangulatváltással ér véget, mert a megtapasztalt szabadság után a panaszéneket kiegészítették a hálaadással⁴⁵ – a panaszénekek többségének a végén azonban nincs ilyen záradék (az arány 26:13)⁴⁶. Azt is megfigyelhetjük, hogy a Zsoltárok könyvében a 39 egyéni panaszénekekkel szemben – a himnuszokat most nem számítva – csak 10 egyéni hálaéneket olvashatunk⁴⁷. Ennél a mi imádságaink beteljesülése esetén sem jobb talán az arányok.

Mit mond az Ószövetség: Miért van ez így? Először is azt, hogy Isten az imádságok meghallgatását nagyon gyakran erkölcsi követelmények teljesítéséhez köti. Ő, mondja a Példabeszédek könyve, a becsületesek imádságát kedveli: Péld 15,8, (csak) az ő imádságát hallgatja meg (Péld 15,29), aki viszont „elfordítja a fülét, és nem hallgat a tanításra, annak még az imádsága is utálatos.” (Péld 28,9). Akik tehát elutasítják Isten feddését, elutasítják tanácsait, azokkal Isten az ítélet idején nem törődik: „Akkor majd kiáltanak hozzám, de nem válaszolok, keresnek engem, de nem találják meg.” (lásd Péld 1,23–33, idézve ebből az 1,28). Ézsaiás próféta azt írja: Az imádkozók a bűnnel beszennyezett kezeiket hiába emelik Isten felé, nem hajlandó meghallgatni őket (Ézs 1,15). Jeremiásnak pedig egyenesen megtiltja az Úr, hogy közbenjáró imádságot mondjon a bűnös népért (Jer 7,16; 11,14; 14,11; 15,1), és megfogadja, hogy a nép bőjtjére és esedezésére többé nem lesz tekintettel (14,12; ugyanígy Mík 3,4). Az imádsággal tehát együtt kell járnia a bűnbánatnak és a megtisztulás utáni vágyakozásnak.

Van azonban Istennek egy tulajdonsága, ami erősebb az igazságosságánál, s ami a gyarló és bűneit gyakran fel sem ismerő embert is reménységgel töltheti el: ez pedig Isten atyai jósága. Hozzá a bűnös ember is odafordulhat imádságban, mert szeretete és az ígéreteihez való hűsége erősebb az igazságosságánál. A Zsolt 25,6k ezt így fogalmazza meg:

„Gondolj, Uram, irgalmadra és kegyelmedre,
melyek öröktől fogva vannak.
Ifjúkorom vétkeire és bűneire ne emlékezz!
Kegyelmesen gondolj rám, mert te jóságos vagy,
Uram!”

A másik szempont, ami miatt Isten a jogos haragját korlátozza, az a „jó hírneve”. Őt a világ kegyelmes, szerető Istennek ismerte meg, aki a népéért mindent képes és hajlandó megtenni – a megérdemelten kiosztott ítélet és ideig-óráig tartó elvettetés ellenére is. Ezért ő meghallgatja az imádságot minden emberi gyarlóság ellenére „az ő (nagy) nevéért” (Zsolt 23,3, 25,11; 31,4; 79,9; 109,21).

Mit tehetünk tehát a bajban, ha úgy érezzük, hogy Isten nem hallgatja meg az imádságunkat? Izrael népének tagjai is gyakran érezték úgy, hogy Jahve alszik, és nem jön segítségre, amikor kellene (Zsolt 44,24; vö. Zsolt 60, 83, 85, 89). Úgy érezték, hogy Jahve elrejti arcát hívei elől (Zsolt 13,2; 22,25; 27,9; 30,8; 44,25; 69,18 stb.), amire csak egyetlen kérdéssel felelhetett az ember: „Meddig még?” (Zsolt 6,4, 10,1, 13,2, 22,12.20; 27,9 stb.). Az Ószövetség embereinek azonban az a tapasztalata, hogy aki nem adja fel, aki Istenhez könyörög töretlen hittel és reménységgel éjjel-nappal, az előbb-utóbb megtapasztalja Isten szabadítását, akár a 22. zsoltár szerzője, aki a legmélyebb elhagyatottságból és szenvedésből Isten szabadító kegyelmének köszönhetően végül kiutat talált. A történeti könyvek és egyéb zsoltárok is arra

buzdítanak minket: hittel, gyakran, sokáig, kitartóan kell kérni Istent – az eredmény felől mit sem kételkedve (1Sám 7,8; Zsolt 55,18; 88,2; 92,3; Neh 1,6).

Persze, még így is maradhatnak meghallgatatlan imádságok. De ne higgyük, hogy ez az imádság, vagy az imádkozó hibája. Isten bölcsessége számunkra felfoghatatlan. Gondolatai nem a mi gondolataink, és útjai nem a mi útjaink (vö. Ézs 55,8–11). Jób könyvének örök nagy tanulsága az, hogy Isten egyetlen életben sem mutatja meg a maga teljességében önmagát.

S ezzel el is érkeztünk ahhoz a ponthoz, ahol az Ószövetség vizsgálatában elengedhetetlenül az Újszövetség tanítása felé kell előretekintenünk. Jézus és az apostolok nemcsak a kitartó és hittel elmondott imádságra adnak szép példákat és mértékadó tanítást (Mt 6; Jn 16; Róm 12,12; Kol 4,2; 1Tessz 5,17; Jak 1,6; 4,3; 5,13). Tőlük azt is megtanulhatjuk, hogy Isten jobban tudja, mikor és mire van szükségünk, és nem mindig a mi akaratunknak kell teljesülnie, hanem elsősorban az övének (Mt 26,39; 2Kor 12,7kk). De ez már egy másik, önálló tanulmány témája kellene, hogy legyen.

Dr. Kustár Zoltán

Elhangzott a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen az „Imádság mint paradoxon” c. előadás-sorozat keretében 2003. októberében

Felhasznált irodalom:

- ALBERTZ, R., Szócikk *Gebet. II: Altes Testament*, in: TRE 12, 1984, 34–42.
- AP-THOMAS, D.R., *Notes on some terms relating to prayer*, VT 6 (1956), 225–241.
- CLEMENTS, R.E., *The Prayers of the Bible*, London, 1986.
- EICHRODT, W., *Theologie des Alten Testaments*, Teil I, siebente durchgesehene Auflage, Berlin, 1963.
- GERTSENBERGER, E.S., *Der bittende Mensch. Bitritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament* (WMANT 51), Neukirchen-Vluyn, 1980.
- GERSTENBERGER, E.S. und MÜLLER, P.-G., Szócikk *Gebet*, in: M. Görg und B. Lang, *Neues Bibellexikon*, Band I. A–G, Zürich, 1991, 739–742. hasáb.
- HAAG, H., Szócikk „*Ima, imádság*”, in: Herbert Haag, *Bibliai Lexikon*, Budapest, 1989, 684–690. hasáb.
- HERRMANN, K., Szócikk *Gebetshaltung*, in: M. Görg und B. Lang, *Neues Bibellexikon*, Band I, A–G, Zürich, 1991, 746. hasáb.
- , Szócikk *Gebetsmantel*, in: M. Görg und B. Lang, *Neues Bibellexikon*, Band I, A–G, Zürich, 1991, 746. hasáb.
- , Szócikk *Gebetsrichtung*, in: M. Görg und B. Lang, *Neues Bibellexikon*, Band I, A–G, Zürich, 1991, 746–747. hasáb.
- , Szócikk *Gebetsriemen*, in: M. Görg und B. Lang, *Neues Bibellexikon*, Band I, A–G, Zürich, 1991, 747. hasáb.
- , Szócikk *Gebetszeiten*, in: M. Görg und B. Lang, *Neues Bibellexikon*, Band I, A–G, Zürich, 1991, 748. hasáb.
- KAISER, O., *Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments. Band 3: Die poetischen und weisheitlichen Werke*, Gütersloh, 1994.
- KEEL, O., *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament am Beispiel der Psalmen*, Göttingen, 5. Auflage, 1996.
- LABUSCHANGE, C.J., Szócikk *qr' rufen*, in: E. Jenni und C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Band II, München/Zürich, 1976, 666–674. hasáb.
- PREUSS, H. D., *Theologie des Alten Testaments. Band 2. Israels Weg mit JHWH*, Stuttgart, 1992.
- RAD, G. VON, *Az Ószövetség teológiája*, I. kötet, Budapest, 2000.

- REVENTLOW, H. GRAF, *Gebet im Alten Testament*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1986.
- RÓZSA H., *Az Ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe*, II. kötet, 2. átdolgozott kiadás, Budapest, 1996.
- SOGGIN, J. A., *Bevezetés az Ószövetségbe*, Budapest, 1999.
- STÄHLI, H.-P., Szócikk *pll hitp. beten*, in: E. Jenni und C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Band II, München/Zürich, 1976, 427–432. hasáb.
- TÓTH, K., Szócikk *Imádság*, in: Bartha Tibor (szerk.), *Keresztény Bibliái Lexikon*, I. kötet, Budapest, 1993, 644–645.
- VETTER, D., Szócikk *'tr beten*, in: E. Jenni und C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Band II, München/Zürich, 1976, 385–389. hasáb.
- WESTERMANN, C., *Az Ószövetség teológiájának vázlatja*, Budapest, 1993.
- , Szócikk *Gebet II. Im AT*, in: RGG, 3. Auflage, II. Band D–G, Tübingen, 1958, 1213–1217. hasáb.

Jegyzetek:

- ¹ TÓTH, *Bevezetés*, 63; SOGGIN, *Bevezetés*, 92k.
- ² Így pl. RÓZSA, *Bevezetés*, 335kk; KAISER, *Einleitung*, Band 3, 15kk; másrészt pl. HAAG, *Ima, imádság*, 684kk. hasáb; TÓTH, *Imádság*, 644k.
- ³ Magyar Értelmező Kéziszótár I. kötet, Kilencedik, változatlan kiadás, Budapest, 1992. Szócikk *ima*, 588.
- ⁴ Hasonlóan SOGGIN, *Bevezetés*, 92k. Másképp GERSTENBERGER–MÜLLER, *Gebet*, 743, akik szerint az imádság kommunikáció az Istennel/istenséggel, azaz alapvetően kétirányú folyamat. s TÓTH, *Bevezetés*, 63, aki szerint az imádság „az Isten előtt álló ember megnyilatkozása”.
- ⁵ WESTERMANN, *Az Ószövetség teológiájának vázlatja*, 153kk.
- ⁶ Ezekhez lásd majd lentebb.
- ⁷ Az Ószövetség legrégebbi irataiban és a papi törvényekben a pap nem imádkozik a népéért, és nem mond előimát a nép nevében. Az ismert kivételek mind késői fogság utáni szövegekben találhatóak, és a második templomban a klérusnak a laikusok rovására megerősödő kultikus kiváltságairól tanúskodnak. A Neh 9-ben lévita előimádkozókról olvasunk, az Ezsd 9 szerint a papi származású Ezsdás mond a népe nevében – de talán még nem mint pap, hanem karizmatikus vezető (vö. 1Kir 8!) – előimát. Az 1Kron 16-ban a lévíták által előadott himnuszról, nem pedig imádságról olvasunk, amire a nép egy ámennel és egy rövid áldással felel. Úgy tűnik, hogy a papok szerepe eredetileg inkább az áldás- és átokmondás (vö. Num 6,22–27; Deut 27,9kk), valamint a laikusok által elmondott imádság meghallgatásának deklarálása lehetett, vö. 1Sám 1,17, valamint a „Ne félj!” formulával bevezetett papi üdvösség hirdetés műfaját, ez utóbbihoz lásd pl. JSir 3:57; Ézs 41,10.13.14; 43,1.5 stb.
- ⁸ HAAG, *Ima, imádság*, 684. hasáb.
- ⁹ Összesen 89x, lásd LABUSCHAGNE, *qr' rufen*, 672k. hasáb.
- ¹⁰ HAAG, *Ima, imádság*, 684. hasáb.
- ¹¹ Egyedül talán az újpun nyelvben fordul elő az abból képzett „imádság” (*tplt*) főnév, lásd STÄHLI, *pll hitp. beten*, 427. hasáb.
- ¹² Wellhausen az arab *falla* = „bevág” ige alapján úgy gondolta, hogy a szó azt jelenti: „bevágni, behasogatni”, Hitpaélben: „önmagán bevágásokat ejteni”, s ehhez paralleként az 1Kir 18,28-ra hivatkozott, ahol Baal papjai a Karmel-hegyi istentélet során az imádságukat önszobíttással nyomatékosították. Ott azonban nem a *pll*, hanem a *gdd* ige Hitpaélje szerepel. Ahrens a szót a *náfal* = „leborulni” ige egyik mellékformájának tekintette (A kérdéshez lásd STÄHLI, *pll hitp. beten*, 427k. hasáb.)
- ¹³ Lásd STÄHLI, *pll hitp. beten*, 427. hasáb.
- ¹⁴ Az igeből képzett *l^cfilláh* főnév közbenjáró imádságot jelöl az alábbi helyeken: Zsolt 35,13; 84,9; 2Kir 19,4 par. Ézs 37,4; Jer 7,16; 11,14, lásd még talán Zsolt 109,4.
- ¹⁵ Az ige az 1Sám 2,25-ben a Piél mellett Hitpaélben is előfordul, s ott a Hitpaél forma azt jelenti, hogy „döntőbíróvá teszi magát”.

- ¹⁶ Az ige csak egyszer áll az 'al (1Sám 1,10), és egyszer a *l^c* (Dán 9,4) prepozícióval.
- ¹⁷ Lásd VETTER, *'tr beten*, 385k. hasáb; PREUSS, *Theologie*, 267.
- ¹⁸ Az Istenhez imádkozás kifejezéseként az Ószövetség nem tesz különbséget a terminológiában a Jahvéhoz mondott imádság, és a pogány istenekhez, illetve bálványokhoz mondott imádság között, az utóbbiakhoz lásd Ézs 16,12; 44,17; 45,20 (lásd még Ézs 45,14, ahol a pogányok Izraelhez imádkoznak). Az igaz és a rossz imádságot tehát nem a technika vagy a szakkifejezés különbözteti meg egymástól, hanem az imádság címzettje, illetve szándéka.
- ¹⁹ Ex 5,22k; 32,11kk.30kk; 33,12k; 34,9; Num 11,2.11–15; 12,13; 14,13kk; 21,7kk; Deut 3,23–25; 9,26; 1Sám 7,5; 7,9; 12,9.23; 2Kir 6,18; Ám 7,2.5; Jer 7,16; 11,14; 14,11; 18,20; 37,3; 42,2.4.20; Neh 1.4.6.
- ²⁰ Feltűnő jelenség azonban az, hogy a közbenjáró imádságot – Ezsdás imáját leszámítva (Ezsd 9) – egyetlen helyen sem papok mondják. Ők a kultusz eszközeivel, az áldozattal és a nagy engesztelés napján a vér-rítussal szereznek engesztelést a nép bűneiért – de imádságról ebben az összefüggésben sem olvasunk velük kapcsolatban. A kérdéshez lásd már fentebb a . l. ábjegetet.
- ²¹ Lásd ugyanígy a prózai egyéni imádságokat, vö. 2Sám 7,27; 2Kir 20,5 par. Ézs 38,5, 2Kron 33,19k.
- ²² Zsolt 17,1; 86,1; 102,1; 142,1; Hab 3,1, lásd főleg Zsolt 102,1.
- ²³ 1Kir 8,45.49 par. 2Kron 6,35.39; Zsolt 80,5; JSir 3,44; vö. Zsolt 90,1; Ézs 1,15.
- ²⁴ 1Kir 8,28k. par. 2Kron 6,18k; Dán 9,3.17.21; Neh 1,6.11.
- ²⁵ Néhány parallel kifejezés szintén a szónak ezt a jelentését erősíti, lásd *l^chimmáh* „könyörgés” (1Kir 8,28.38.45.49.54; 9,3; Zsolt 6,10; 55,2; Dán 9,20), *tah^anúním* és *tah^anúnót* (Zsolt 86,6, 143,1; Dán 9,3.17), *rinnáh* „panaszkiáltás” (1Kir 8,28; Zsolt 17,1; 61,2; 88,3), *saw^aáh* „segélykiáltás” (Zsolt 39,13; 102,2), *dimáh* „sírás” (2Kir 20,5 par. Ézs 38,5; Zsolt 39,13).
- ²⁶ Egyéni bűnbánó imádság: Zsolt 31; 51; 103; 130, kollektív bűnbánó ima: Ezsd 9; Neh 9; Dán 9; Zsolt 78. Ez utóbbiak mögött egész bűnbánó istentisztelet állhatott a maga liturgiával, vö. Ézs 63,7–64,11; Jer 14; Jóel 1k; Ám 4,4–13.
- ²⁷ Lásd KÁLLAI K., *Az Ó-testamentum felfogása a halál utáni életéről. Bibliái vallástörténeti tanulmány*, Theologiai Szemle, 1925–1926, 586–677; SZATMÁRI S., *A reménység etikája*, Budapest, 1990, 9–58.
- ²⁸ Az 1Sám 8,6-ban az imádkozni szó a lelki tusakodást jelöli: Sámuel tanácstalan, hogy mit tegyen a királyt követelő nép kérésével, ezért fordul imádságban Istenhez, s kapja majd meg a kijelentést. A *pll* Hitpaél jelentése itt tehát az eredeti jogi „bírói döntésért közbenjárni” értelemez nagyon közel áll. Egy tervezett vállalkozás sikeréért imádkozik Nehemiás (Neh 1,4) és Illés (1Kir 17,20).
- ²⁹ RÓZSA, *Bevezetés*, 338.
- ³⁰ RÓZSA, *Bevezetés*, 338.
- ³¹ WESTERMANN, *Az Ószövetség teológiájának vázlatja*, ezt a fajta imádságot az ima történetének korai stádiumába sorolja. Számomra azonban kérdéses, hogy itt valóban egy túlhaladott formáról van-e szó – csak azért, mert a történeti könyvek múltbeli eseményekről tudósítanak.
- ³² Vö. még Jákob kérő imáját az Ézsauval való találkozás a előtt (Gen 32,10–13), vagy Józsué szemrehányó kérését (Józs 7,7–9), Illés kifakadását (1Kir 18,36k). és Num 12,13; Bír 13,8; 16,28 igeverseket.
- ³³ Ez igaz az egyéb kötött liturgikus szöveg hiányára is (vö. mindenesetre az Deut 6,21–25-öt).
- ³⁴ Vö. ehhez az Ez 8,16-ot, ahol Isten felháborodottan rója fel a népének, hogy a felkelő napot imádó hitehagyott zsidók a hátukat, illetve az ülepüket fordítják az ő szentélye felé. A mai jeruzsálemi Siratófal a szentély nyugati falának egy része – innen e helynek a zsidó imádságban máig betöltött kiemelkedő szerepe.

- ³⁵ Nyilván Izrael hitéletében kezdettől fogva ott volt a templomban elmondott ima mellett az egyéni ima is, hiszen erről számos bibliai elbeszélés beszámol. Számos kérő ima, pl. a beteg emberek imája nem hangozhatott el a templomba, ahová talán fel sem tudtak menni, de oda belépni a kultikus tisztálanság miatt biztosan nem tudtak (vö. Zsolt 42–43, Ézs 38,1–3). Így GERSTENBERGER, *Der bitende Mensch*, 134, ellen PREUSS, *Theologie*, 266. Az elbeszélő történetek a templomon kívül mondott egyéni, prózai imát is ugyanúgy *í'filláh*-nak nevezik, mint a templomban elmondott zsoltár-imákat (vö. 2Sám 7,27; 2Kir 20,5).
- ³⁶ Ex 29,38k; 30,7k; Num 28,3k; 2Krn 13,11.
- ³⁷ Éppen ezen ígehelyek miatt még a rabbinikus korban is vitatott volt, hogy mennyi legyen a napi kötelező ima: kettő vagy három, lásd GERSTENBERGER-MÜLLER, *Gebet*, 748. há-sáb. A qumráni közösség egy reggeli és egy esti imát ír elő a szentélyen kívül, az Újszövetség viszont mintha három imádságot feltételezne naponta, lásd ApCsel 10,9 és 3,1. Néhány ígehely arra utal, hogy az imádság egyenesen e napi két áldozat helyére lépett: e szent idők megtartása tehát az áldozat helyettesítését szolgálta (Zsolt 141,2; vö. Zsolt 40,7; 50,14k; 51,18k).
- ³⁸ Így PREUSS, *Theologie*, 267. Másképp GERSTENBERGER-MÜLLER, *Gebet*, aki szerint az alaphelyzet az állás volt, lásd

- a Lk 18,11-et és a tizennyolcas ima másik nevét: *'amidáh*, azaz „állva (mondott ima)”
- ³⁹ KEEL, *Bildsymbolik*, 292k.
- ⁴⁰ Vallástörténetileg nézve a két gesztus mögött a halottnak tetetés reflexe áll, lásd KEEL, *Bildsymbolik*, 289.
- ⁴¹ Lásd KEEL, *Bildsymbolik*, 287kk.
- ⁴² KEEL, *Bildsymbolik*, 290k.
- ⁴³ A speciális imaköpeny/lepel az Ószövetségben még nem fordul elő, a Num 15,37kk-ben és a Deut 22,12-ben előírt ruhahabotok eredetileg minden öltözetre, s nem speciálisan az imaruhára vonatkoztak. Az imaszíjak és a homlokpánt szokása ugyan a Deut 6,4kk-ből nőtt ki, de ezen imakellékek használata irodalmilag először Arisztész leveléből (Kr.e. 150–100), régészetiileg pedig Qumránból (Kr.e. 150–Kr.u. 71) bizonyított. A kérdéshez lásd HERRMANN vonatkozó szócikkeit.
- ⁴⁴ Lásd Jób könyvében túl Ex 5,22k; Zsolt 10,1; 22,2.12.20; 35,22; 38,22; 71,12 stb.
- ⁴⁵ Lásd Zsolt 7,18; 13,6b; 22,23–27; 26,12b; 28,6kk; 31,20–25; 35,27k; 54,8k; 56,13k; 57,8–12; 59,17k; 71,22–24; 109,30k.
- ⁴⁶ Az egyéni panasz-zsoltárok számához és felsorolásához lásd RÓZSA, *Bevezetés*, 335.
- ⁴⁷ Az egyéni hálaénekek számához és felsorolásához lásd RÓZSA, *Bevezetés*, 338.

Nikolaus Walter

Hellenista diaszpóra-zsidók az őskeresztyénség bölcsőjénél*

Az őskeresztyénség a zsidóságból ered. Ennek a kétségtelenül helyes mondatnak két arca van. Egyrészt közli: az őskeresztyénség a zsidóságból származik, abban gyökerezik. Ez már csak a názáreti zsidó Jézus személyére és első tanítványaira való tekintettel sem gondolható másképp. Másrészt azt is elmondja: a keresztyénség a zsidóságból fejlődött ki, így egy bizonyos időponttól nem tartozott hozzá, többé nem lehetett zsidóságon belüli résznek, ágának, irányzatnak, vagy csoportnak tekinteni. Természetesen a korai keresztyénségen belül is voltak különböző ágak, volt, amely az „Úr testvére” Jakabhoz kapcsolódott és hangsúlyozottan a zsidóságon belül kívánt maradni, messianisztikus Jézus-prédikációja is a zsidókat célozta meg és adott esetben a nem zsidóktól körülmetélkedést, tehát a zsidóság felvételét, mint előfeltételt követelte a Jézus-tanítványsághoz. Ez a szó legszorosabb értelmében vett „zsidókeresztyénség” végezetül megszakított minden kapcsolatot az őskeresztyénség pogányokra is nyitott ágával.¹ Ezzel szemben az az ág, amely később egyre magától értetődőbben pogányokat is bevett Jézus gyülekezetébe. anélkül, hogy tőlük a zsidóvá válást megkövetelte volna, magát idővel, mint az őskeresztyénség egyetlen világtörténelemben is ható irányzatát igazolta. Ez egy olyan irányzat volt, amit inkább a „pogányokhoz” soroltak és melynek kapcsolata a zsidósággal kívülálló számára (ld. pl. Kelsos!) már alig látható, az időközben rabbinikussá centralizálódó zsidósággal pedig már egyáltalán nem mutatható ki a II. sz.-ban.

Az őskeresztyénség ezen ágára alkalmazott „pogánykeresztyén” megjelölés ugyanennyire problematikus.

Megtévesztő lehet, mivel úgy is értelmezhetjük, mintha egy egészen más keresztyénségről lenne szó, amely eredetire nézve „pogány”, anélkül, hogy a zsidósághoz bármilyen valós kapcsolat fűznék, tehát bizonyos fokig egy egészen új kezdeményezése a pogányságnak. Ez esetben a „pogánykeresztyénséget” szó szerint pogánynak értenénk és megalkotóját, Pált vagy dicsőítenénk, vagy kritikusan szemlélnénk, néha talán tényleg megértenénk. De ez az elképzelés téves. Mert az őskeresztyénség ezen ágának, amelyből azután kifejlődött a keresztyén egyház, mint immáron önálló tényező – eredete is a zsidóságban található, ennek kezdeténél is zsidók állnak, mégpedig olyanok, akik nem „hitzsegők” voltak, hanem az „atyák” örökségének, Izrael örökségének voltak elkötelezve.

I. A Jézus tanítványainak két csoportja Jeruzsálemben – és a „hellenisták”

Mikor és mi által lett az őskeresztyénség egy önálló alakulat először a zsidóságon belül, majd pedig azon kívül? Mi volt az oka a „zsidóságtól” való elhatárolódásnak, ill. a zsidóság részéről a kiközösítésnek (eltérően a qumráni közösségtől, amely, mint protestáló csoport a zsidóságon belül keletkezett, de soha nem lett zsidóság mellett, vagy azon kívül levő alakulat, hanem végezetül mint zsidó csoport tűnt el)? Mi volt és azután mi lett a zsidóságtól véglegesen megkülönböztető keresztyén jelleg az őskeresztyénségben?

Nyilvánvalóan egyedül a hitvallás Jézus mint Messiás mellett *még nem*. A keresztyéneket nem elegendő csupán „messianisztikus zsidókként” definiálni. A zsidók szorgalmazására megfeszített Názáreti Jézus, mint Messiás melletti hitvallás miatt Jézus hívei éppen konfliktusba kerülhettek a „normatív zsidósággal” (vö. Jézus nevé-

* Megjelent: P. Borgen/S. Giversen. *The New Testament and Hellenistic Judaism*, Aarhus: University Press, 1995. 37–58.

ben való szólás megtiltása ApCsel. 4. 5.), de ettől még egy zsidó csoport maradhattak volna. Hiszen rabbi Aqiba is, annak ellenére, hogy Simon bar Kozibát tévesen a „csillag fia”-Messiásnak hirdette, a rabbinikus tradícióban, mint jelentős rabbi elismert maradt. És amikor az I. évsz. vége fele a „mínim”-ek kiátkozása a *semone ‘eszrēben* bevezetésre került, az bizonyosan nem csupán a Jézus híveire, de rájuk is vonatkozott, ez pedig az őskeresztységnek éppen csak a „zsidókeresztény” ágára vonatkozhatott, amely magát még ebben az időben is mint egy zsidóságon *belüli* csoportot értelmezte.

A név „Khristianoi” ezzel szemben az ApCsel 11,26 szerint egy olyan összefüggésben fordul elő, ahol a zsidó Isten népének határát nem csupán véletlenszerűen és koránt sem akaratlanul lépték át, hanem ezt *tudatosan* hajtották végre. Tehát most már alkotórésze volt az őskeresztység ezen iránya missziós (és így teológiai) *programjának* (ApCsel. 11,20).

A Húsvét utáni Jézus-hagyományból kiderül, hogy Jézus tevékenysége során csak kivételes esetekben (Lk 7,1-10 par.) és akarata ellenére győzetik meg a nem zsidóknak is a *basileia tou theou*-hoz tartozásáról (Mk 7,24-30). A hagyományban persze azt is megtaláljuk, hogy Jézus a rituális tisztaság gondolat megkérdőjelezésével (Mk 7,1-23 – bizonyosan történeti maggal a Mk 7,15-ben) megteremtí a teológiai előfeltételt Izrael határának átlépéséhez (Márk a 7,1-23 verseket bizonyára szándékosan helyezte a 24-30 elé.)

Péternek is – Lukács ábrázolása szerint (ApCsel 10. és 11,1-18) – át kell esnie egy intenzív tanulási folyamaton, hogy elsőként ő maga megértse, majd a jeruzsálemi „apostolokkal és testvérekkel” is meg tudja értetni, hogy a pogányok felvétele Jézus gyülekezetébe megfelel Isten akaratának (ApCsel 11,1). Mindenesetre a szerző, Lukács tudatában volt e döntés forradalmi erejével zsidók és zsidókeresztények részéről, különben nem lett volna szükség másfél rész annak igazolására. Történetileg persze feltehetjük a kérdést, hogy a „történeti Péter” ezt az új szemléletet belsőleg teljesen elfogadta-e (viselkedése az ún. „antiochiai konfliktusban” a Gal 2,11-14 szerint felvet néhány kérdést ezzel kapcsolatban).

Azután a Krisztus üzenetét hirdető zsidó prédikátorok is, akik Ciprus és Círene diaszpóráiból származtak, elhatározták magukat, hogy az Antiochiában levő pogányoknak is (itt bizonyosan görögül beszélő szírek) hirdetik az evangéliumot és őket fenntartás nélkül bevezetik Jézus gyülekezetébe. Ez nyilvánvalóan az antiochiai tanítványcsoportnak is igazán forradalmi újdonság lehetett, mivel eddig a Jézus Krisztusról szóló prédikáció csak a diaszpórában élő zsidóknak szólt (11,19-20). Nyomban nyilvánvalóvá vált, hogy az ily módon kibővült csoporttal valami egészen új állt elő az őskeresztység történetében, úgy hogy a csoport többé nem volt integrálható az antiochiai diaszpóra-zsidóságra, ezért „a tanítványokat először Antiochiában nevezték keresztényeknek” (ApCsel 11,26).

Ezek a Krisztust hirdető új „programjukkal” indirekt módon a Jeruzsálemből elüldözött István körüli csoport-hoz kapcsolódtak, legalábbis Lukács szerint (ApCsel 11,19).

Ma az már általánosan elismert érvényű, hogy az *István* körüli „hetek” csoportja történetileg nem egy Péter körüli a „tizenkét Apostol” által felállított és alájuk rendelt csoport volt, mint ahogy azt Lukács az ApCsel 6,1-7-ben érteni szeretné. Hanem egy önálló, missziós tevé-

kenységében – és látszólag szociálisan is – különálló csoport volt, amely teológiai tételeiben is különbözött a Péter-csoporttól. Mindaz, amit róluk Lukács az ApCsel 6,8-ban elmond amellett szól, hogy különösen a hivatalos zsidóság részéről már megítélés alá esett mindkét csoport: Míg az egyiknek (a Péter körülinek) megtiltatik a prédikálás, a másiknak nem sokkal később – miután István különös Krisztus hirdetése miatt megöletett – halálos veszélyben Jeruzsálemből menekülnie kellett (ApCsel 8,1.4, 11,19). Ennek a csoportnak nem sokkal Pünkösöd után kellett alakulnia, természetesen kapcsolatban álltak Péterrel és a többi Jézus-tanítvánnyal, de homály fedi, hogy ez a kapcsolat milyen jellegű volt és egyáltalán közelebről hogyan keletkezett az István-csoport. Amit erről Lukács tud, azt valószínűleg az antiochiai gyülekezet (szóbeli?) hagyományából ismerhette, ennek az István körüli csoportnak az eredete feltehetőleg már számára sem lehetett egészen világos (úgy tűnik, hogy a diaszpórából származó özvegyasszonyok szolgálatáról szóló vitát ő a jeruzsálemi tanítványi körön belüli vitának tartotta – feltehetőleg így kell értelmezni az ApCsel 6,1-6-ot, akkor is, ha ez nincs egyértelműen kimondva, az én véleményem szerint,² ez történetileg nem helytálló). Nem világos tehát e csoport eredete a Jézus mozgalmon belül, de háttéréről több mindent el lehet mondani: „hellenisták” voltak, tehát Lukács terminológiája szerint nem görögök (hanem pl. zsidók, vagy szírek), akiknek a görög a közvetítő nyelv volt, így tehát az ApCsel. 6-ban: a diaszpórából Jeruzsálembé hazatérő görögül beszélő zsidók, akiknek ott is saját zsinagógájuk volt (ApCsel 6,9).

Ha az újszövetségi szakirodalom a jézusi István-csoportot továbbra is egyszerűen, mint „hellenistákat” jelöli, az nem felel meg Lukács szóhasználatának. Ez a hibás terminológia az oka (vagy következménye) annak a fel-fogásnak, hogy az ApCsel 6,1-ben egy a jeruzsálemi tanítványi csoporton belüli viszályra gondolnak, de ez az értelmezés nem felel meg a szövegnek. Sokkal inkább egy az arámul beszélő zsidó többség és a görögül beszélő zsidó kisebbség közötti vitára lehet gondolni, amelyikbe azután az István körüli csoport belekeveredett. A lukácsi szóhasználat szerint a „hellenisták” azok a nem görögök, akik görögül beszéltek pl. az antiochiai szírek is (ha az ApCsel 11,20 Nestle-Aland 26. kiadása által megszabott olvasata helyes). Ez a megjelölés vonatkozhatott olyan diaszpóra zsidókra is, akik teljesen más álláspontot képviseltek a Tórával, a Tempломmal és egyáltalán Jézussal kapcsolatban, mint az István csoport, ahogyan ez az ApCsel 6,9-10-ből kiderül, ahol Istvánnak hozzá hasonló emberekkel kell elkeseredett vitát folytatnia (persze itt nem találkozunk a hellenista kifejezéssel) és ugyan ez derül ki az ApCsel 9,29-ből, ahol Pálnak hasonló módon, „hellenistákkal” kell vitatkoznia.

II. Mi a „hellenista diaszpóra zsidóság”?

Az elmondottakból már kiderülhetett, hogy „a” hellenista zsidóság egységes tényezőként, egységes elgondolással a zsidóság alapjáról és annak valós teológiai „tartalmáról”, nyilvánvalóan nem létezett. Ezek ellenére, vajon beszélhetünk-e a hellenista zsidóság esetében egy egységes „profil”-ról, vagy az csak sokszínű „paletta”-ként írható le?

Természetesen a válasz erre a kérdésre bizonyos mértékig már adódik abból, hogy miképpen definiáljuk a fogalmat „hellenista diaszpóra zsidóság”. Ha az ember a

definíciót valamelyest precízen és ezzel egyben leszűkítve adja meg, – amint az nekem is szándékom – úgy rögtön hozzá kell tennie, hogy a Palesztinán kívüli diaszpórák között volt olyan is, ami a „hellenista” zsidóságnak ebbe a szűk értelmezésébe nem fér bele. Így tehát az összes diaszpórában élő zsidók sokszínűsége szélesebb körű, mint az, amit én (szűk értelemben véve) „hellenista” zsidóságnak jelölök.

Én itt egy olyan zsidóságra gondolok, melynek jellegzetessége volt, hogy saját gondolkodásában a hellenista gondolkodás és életérzés, vagy hellenista „világkép” – részben tudatlanul, de nagyobb részt tudatosan –, láthatóan megjelent. Egy olyan zsidóságra, mely a késő antik interkulturális találkozásában öntudatával jelentkezik és azt semmi esetre sem tagadja meg. Egy olyan zsidóságra, amely tehát nem volt az általános hellenista korbefolyásnak többé-kevésbé erősen, vagy észrevétlenül kiszolgáltatva és ezzel alárendelve, hanem attól kifejezetten elhatárolódott és attól lehetőség szerint szabad maradt. Több lehetőség is elképzelhetőnek tűnik számomra – nyilván adott esetben ezek ellentmondásosak is lehetnek –, hogy miként őrizték meg ezek a csoportok idegenben saját vallásos és nemzeti identitásukat.

Itt mellőzöm a hellenista befolyás kérdését a palesztinai zsidóságra – anélkül, hogy egy ilyen befolyást tagadnék. Nyilvánvalóan a zsidó anyaországban a hellenista befolyásra messzemenően nyitott korszak után – mindekelőtt a templomi papság korai szakaszában, amikor a papok a hellenista polgárjogot szorgalmazták maguknak³ –, a Makkabeusok hatására ez erőteljesen visszasett, anélkül persze, hogy a politikai gyakorlatot, a kereskedelmet és életmódot, a gyakorlati mindennapokat és a vallási művészetet (építészet, pénzverés, figurális művészet) idővel a hellenista befolyástól szabadon tudták volna tartani.⁴

Hiszen a teljes elzárkózás még később a rabbiknak maguknak sem sikerült, pedig ők ezt *quasi* program szinten kezelték⁵.

Sokkal inkább az alexandriai zsidóságra gondolok, ahol a „hellenista zsidóságról” szóló forrásanyag a legkedvezőbb és számomra a legmegbízhatóbb. Más centrumaiból a zsidó diaszpóráknak a hellenisztikus-római területekről (hogy Babilonról ne is beszéljünk) néhány belső iraton kívül nem maradt semmi. Így aligha tudjuk, hogy a zsidók miként gondolkodtak pl. Antiochiában, vagy Tarsusban, Efezusban, vagy Athénban, vagy Rómában.

Természetesen ez Alexandriában is nagyon differenciált. Az teljesen világos, hogy Alexandriai Philo, vagy bátyja Alabarch (Arabarch) Alexandros, aki a Jeruzsálemi Templomnak gazdag ajándékot adott, nem reprezentálhatják a több százezer alexandriai zsidó lakos szellemi és kulturális színvonalát, és vallási magatartását. Emellett teljességgel hallgatnak a környező területeken élő több százezrekről, el egészen Leontopolisig, zsidó templomával. Néhány másik csoportosulásról és irányzatról szerzhetünk információt Philo irataiból. Ő maga nyilván szimpatizált az un. „terapeutákkal”, ezzel az exkluzív, nyilván magas szellemiségű, esszéus-jellegű, társasági közösséggel. Más alkalommal említi az un. „allegoristákat”, akik – mint ő maga is (és már előtte Pseudo Aristeas) – a tóra kultikus-rituális előírásait allegorikusan értelmezték, ezen felül ezen előírások gyakorlati alkalmazását sem tartották fontosnak, amiért Philo meg is feddi őket. De mindezek a csoportok bizonyosan csak egy vé-

kony, intellektuális jellegű elitréteget reprezentáltak. Ezért joggal kérdezhetjük⁶, hogy Philo szombat-homíliai a biblikus szövegekről hány zsinagógába járóknak tetszetek, ill. azokat hányan voltak képesek csak megérteni is.

E mellett Philo ismert volt, mint a „politikai gyakorlat embere” is – persze akarata ellenére, mert másokat zavart az exegetikai íróasztalnál végzett tudományos munkája (*Spec.* 3.1-6) –, de mégiscsak teljes erővel és semmi esetre sem kockázat nélkül. Tehát nem lett szellemi elit beállítottságának világuidegensége a következménye.⁷

Jehosua Amir és mások ezzel szemben mindenekelőtt az *Oracula Sibyllina*⁸ gyűjtemény zsidó részeire utalnak, melyek figyelembe vehetők, mint egy más típusú és feltehetőleg az alexandriai zsidóság egy populárisabb formájának dokumentumai, de ennek esetében is meg kell tennünk azt a kikötést, hogy a több évszázad távlatában frott „Oraculumok” szerzőinek is görög iskolai képzésben kellett részt venniük. Ez tette lehetővé számukra, hogy nagyobb fáradság nélkül és többé-kevésbé tudatosan Homérosz nyelvén megfogalmazzák a hexameterek szavait, ill. a már előttük levő pogány Sybilla-mondásokat. Tehát ez is bizonyos értelemben hellenista zsidóság, méghozzá összekapcsolva egy teljesen más szellemi és vallásos beállítottsággal, mint Philo. A hellenista képvilággal való intenzív kulturális kapcsolat ellenére náluk a „pogányokkal” szemben egy elég változó, elutasító magatartás volt az uralkodó, ez mindennek előtt azt jelentette, hogy szemben álltak a pogányok „istentelen” regimentjével. Eszkhatológikus reménységüket részben konkrétan politikailag értelmezték és minden katasztrófához, amelyek tirannikus hatalmakként lettek megjelölve, hozzákapcsoltak egy földi-reális új *aiónt*. A 3. könyvtől (Kr. e. 2. évsz.) a 13. könyvig (Kr. u. 3. évsz.) terjedő részek szerzői minden filozófiai-transzcendentális spiritualizálástól távol álltak. Vajon Alexandriából származó zsidók azok, akik gyűlöletüket és reménységüket hexameterben megfogalmazták? Vagy – mint azt J. J. Collins feltételezi, legalábbis a 3. könyv esetében – az Egyiptomba menekült Onias (IV) környezetében lévő, tehát a Leontopolisban a Kr. e. II. évsz.-ban letelepített zsidók? Mindenesetre könnyen elképzelhető, hogy ilyen jellegű gondolatok és váradalmak az egyiptomi zsidóságon belül szélesebb körben találhattak visszhangra – mondjuk a Ptolemaiosok elnyomása idején –, mint Philo magas röptű allegóriái. Mindazonáltal figyelemreméltó, hogy még ilyen próféciákhoz is a görög irodalmi tradíció irodalmi formáját használták, tehát író és olvasó tudtak ezzel a tradícióval banni.

Mindenesetre ma már világosabban kezdjük látni, mint mondjuk 25 évvel ezelőtt, hogy az alexandriai zsidók körében nem csak Philo idejében, hanem már jó 200 évvel korábban létezett egy aktív és intenzív elsajátítása a görög iskolai képzésnek. Származzanak a legrégebb zsidó *Sybillák* a Kr. e. 2. évsz. közepéről, úgy ebben az időben, vagy egy kicsit később egy *Ezekielos* megírja drámáját Mózesről és az egyiptomi Exodusról, egy olyan nyelven, mely éppen úgy meg van tűzdelve aiskhülosi és euripidesi fordulatokkal, mint olyanokkal, melyek tartalmi forrásából, a Septuagintából származnak. Kr. e. 100-ban, vagy korábban az *epikus Philo* is ír egy Jeruzsálem-eposzt, ami ma is nehéz diónak tűnik, még a hellenisztikus epika speciális ismerőinek is, annak ellenére, hogy felfedezhetjük benne Bené Rhianos-tól és Rhodosi Apollonios-tól kölcsönzött elemeket.⁹ Ez köztudott volt a hellenista római Alexandros Polihistor-ról fennmaradt

könyvének szövegrészletekből: „A zsidókról”, mely ismét csak Eusebius által maradt fenn töredékesen. Persze ez is már századokkal később történt. Ezekkel Jacob Freudenthal foglalkozott példászerű vizsgálatában 1874/75-ben és azt Emil Schürer ennek megfelelően regisztrálta alapművében.¹⁰ Ezek a szövegek, leszámítva e kört, évtizedekig nem találtak érdeklődésre, kivált a klasszikus filológusok látásmódját határozta meg éveken át e produktumairól a hellenista időnek egyfajta értékelés, mely a „dagályos és mesterkélt”-től kezdve, át az „együgyűn”, el egészen a „középszerű”-ig terjedt.¹¹ Csak a hellenisztikus irodalom általános és ezen belül a hellenisztikus költészet újraértékelésének áramlatában tanultuk meg látni, hogy ezek a zsidó-hellenista szerzők is megütötték a kor színvonalát és a kortárs kultúra kereit belül egyáltalán nem mutattak rosszul.

Ugyan ez érvényes a populáris irodalomra is, amelyekből részben ugyan úgy, csak töredékek maradtak fenn Alexandros Polyhistor és Eusebius által, ezek kb. Kr. e. 100-ból származnak: így *Artapanos*, aki egy mérész és fantáziadús Mózesről szóló regény szerzője, vagy a szerző nélkül hagyományozódott regény a „*József és Aszenth*”, vagy az ún. „*Jób testamentuma*”. Populáris körben mozgunk a zsinagóga-prédikációkkal is pl. *Sámsónról és Jónásról*, melyek csak örmény fordításban maradtak fenn és 1826-ban B. Awgorean latinul, majd 1980-ban F. Siegert németül jelentettek meg.¹² Egy a populárfilozófiából és kegyes mártírregényből származó kevert színvonalú művel találkozunk a „*4. Makkabeusok könyve*” címen ismertté vált traktátusban „traktátus az ítélőképességről, mint az indulatok feletti uralkodónőről”. Ezekhez hozzávehetjük még a hénoki apokalipszis hellenista variációját, az ún. „*Szláv Énókh könyve*”-t (2. Énókh), továbbá a pseudepigraphák sokszínű próbálkozásait, hogy zsidó-hellenista teológiát, vagy etikát versekbe szedve adtak egyes klasszikus görög szerzők szájába – mindenesetre ez is egy kifejeződése a zsidó fáradozásnak, hogy az interkulturális kapcsolatban megkíséreljék a hellenista kultúra szellemi közegébe magukat betagozni, anélkül azonban, hogy zsidó identitásukat feladnák.¹³

Ezeknek az irodalmi forrásoknak a jelentőségét csak részleteiben vitathatjuk. Számomra mindez elsődlegesen azt a célt szolgálta, hogy megmutassam: Philo, mint a zsidó hellenizmus reprezentánsa semmi esetre sem egyedülálló, hanem sokkal inkább az alexandriai zsidóságban a hellenista képzésre való törekvés hosszú előtörténete áll mögötte. Másodsorban pedig azt, hogy legalább jelezsem az alexandriai zsidóság a hellenista képzéshez és irodalomhoz fűződő kapcsolatának észlelhető kiterjedését (ehhez még hozzá kéne tenni legalább a felvázolását azoknak a kapcsolatoknak, melyek a hellenista filozófia különböző válfajaihoz fűzték őket), hogy így valamivel világosabbá váljon a hellenista zsidóság szellemi háttere az őskeresztység keletkezésének idejében.

Továbbra is fontos az a megállapítás, hogy a hellenista diaszpóra-zsidóság a maga részéről Jeruzsálemben ismét „filiát” képezett, tehát egy „visszaimportált” zsidóságot a zsidó anyaországban. Ez a zsidóság azonban nyilvánvalóan visszatért ellenére az idegenben felvett jellegzetességeket nem hagyta el (illetve nem is tudta elhagyni), hanem itt is megmaradt „hellenista” zsidóságnak, mégpedig messze felette az általános hellenizálódás fokának, amiből Jeruzsálemben senki sem vonhatta ki magát. Így tehát, ha valaki általánosságban egy „hell-

enizálódott” zsidóságról beszél Jeruzsálemben belül is, úgy számomra a megjelölés: „hellenista” zsidóság nem csupán az általánosan munkálkodó korbefolyásnak való passzív alávetettséget jelenti. Mindenesetre az őskeresztység idejében (természetesen már Jézus idejében is) voltak Jeruzsálemben olyan zsinagógák, amelyekben a legközismertebb nyelven, görögül beszéltek, de még igencsak messze álltak a valódi hellenizálódástól. Az ApCsel 6,9-ből – bizonyára megbízhatóan – kiderül, hogy Jeruzsálemben kettő, vagy akár öt zsinagóga is diaszpórából származó „külföldiekből” állt: „libertinusokból” (?), cirénebeliekből, alexandriabeliekből, ciliciából valókból és ázsiából valókból, tehát bizonyos fokig egy észak-afrikai és egy kis-ázsiai csoport a honfitársi körben szervezett gyülekezeteiket.¹⁴ (Itt nyitva hagyhatjuk a kérdést, hogy a libertinusok zsinagógájának van-e valami köze a Kr. u. 100-ból származó Theodiceon-zsinagóga-feliratához, vagy itt a libertinusok esetében egy hagyományozási hibáról van szó és az eredetileg „líbiai” volt. Ez jól illene a többi észak-afrikai tájmegjelölés mellé – mindenesetre Líbiában is volt egy zsidó diaszpóra.) Lukács az ilyen diaszpórából hazatérő zsinagógákhoz tartozókat nevezi „hellenistának”, és ezzel azt akarja kifejezni, hogy, habár nem voltak görögök, mégis a görög nyelvet használták és ezzel mindenféleképpen közelebb álltak a hellenista kultúrához, mint jeruzsálemi környezetük.

Valószínűleg a hazatérőknek lehetetlen volt a re-integrálódása az anyaországi viszonyokba és ez tükröződhetett a szociális háttér nélkül, Jeruzsálemben élő hellenista özvegyasszonyok konfliktusában is (ApCsel. 6,1). (Ennek előzményeihez fel tudunk hozni mai példát is: gondoljunk csak a törökökre, akik évtizedes európai tartózkodás után ismét hazatérnek. Sem ott, sem itt nem érzik magukat igazán otthon, mert már jobban beszélik a vendéglátó ország nyelvét, mint a törököt és részben már a hazai életkörülményektől is elidegenedtek, ennek ellenére öntudatos törökök maradtak.) Ilyen konfliktus nem csak speciálisan a Jézus-tanítványok körében játszódhatott le, hanem ez egy generális problémája lehetett a jeruzsálemi „szociális hálóknak” – és ez nem csak az én véleményem. Most Jézus hellenisták közötti követői hajtották végre tervüket¹⁵, eléggé elképzelhetetlen, hogy ez előtt az eset előtt a jeruzsálemi gyülekezeten belül a szociális segélyszolgálatnak a jeruzsálemi összgyülekezethez kapcsolódó első Jézus-tanítványok körében egy önálló szervezete lett volna. Az antiochiai Jézus-gyülekezet tradíciójában nyilván ez volt az előzménye az első emlékezetes eseménynek, amikor csoportjuk szervezetten önállóvá vált.

Így, vagy úgy: A kép a jeruzsálemi „hellenistákról”, úgy, amint az az ApCsel-ből (6,1/-8-14. és 9,26-29) adódik, megerősíti még egyszer – mondhatjuk, a jeruzsálemiek szemszögéből –, hogy a görögül beszélő diaszpóra-zsidók sehogyan sem tudtak egymás között teológiai egységre jutni. István, mint egy ilyen hellenista, mint vezetője egy gyakaratú csoportnak, heves vitákat folytatott a templomi kultusz és a törvény relativizálásáról más „hellenistákkal” – éppen a hazatérők zsinagógájából némelyekkel, akik között bizonyára alexandriaiak is voltak –, amely vita miatt végezetül meg is ölték (mindenesetre Lukács a 6,1-ben nem úgy állítja be az előzményeket, mintha „héberekéről” lenne szó, akik el akarták érní István halálát.) Ugyan ez érvényes kevéssel később Pálra, aki, mint keresztényen, az István-csoport nyomdokaiba

lép, és úgy Damaszkuszban (ApCsel. 9,22), mint Jeruzsálemben (ApCsel. 9,29) más „hellenistákkal” kell vitatkoznia – valószínűleg olyan emberekkel, akik hasonló pozíciót képviseltek, mint ő, keresztyénné válása előtt, farizeusként képviselt, mely miatt akkoriban az „Isten ekklesiájának kiirtására” törekedett (Gal. 1,13). Éppen ilyen heves ellenségeskedéssel találja szemben magát kis-ázsiai missziós tevékenysége során is, többször kerül halálos veszedelembé (ApCsel. 9,29-30. 20,3. 21,27-30), amit csak meneküléssel (9,30), vagy útirányának megváltoztatásával (20,3), végezetül a római védelem igénybevételével (21,31-36) kerülhetett el. (vö. ehhez 2Kor. 11,22-30. 6,4-10. stb.) Különösen instruktív az ApCsel. 21,27-30 (és 23,12-15), mert ebből kiderül, hogy az efezusi diaszpóra zsidók, akik egykor Pállal együtt Jeruzsálemben voltak (ez levezethető az ApCsel. 20,3-ból: semmi esetre sem véletlenül!) tevékenységét Efezusban és kritikával szemlélték, hogy ne mondjam, üldözték és Jeruzsálemben, amikor esélyük nyílt rá, halálra adták. Tevékenységét nem tudták másként értelmezni, mint olyan igehirdetést, amely eltért az igaz Isten tiszteletéről. Az tulajdonképpen közömbös, hogy Pál diaszpóra-kollégái valamely jeruzsálemi autoritás felkérésére, vagy saját vallási buzgóságtól hajtva kémkedtek-e utána¹⁶, mindenesetre jelentik Jeruzsálemben tóra és kultusz relativizáló tevékenységét és ezzel halálos veszélybe sodorják őt. (Ez csak abból vált nyilvánvalóvá, hogy a pogányok Isten-népéhez tartozását anélkül hirdette, hogy a körülméltelkedést és más tóra-szabályok megtartását tőlük megkövetelte volna). Mindez ebben az összefüggésben csak még egyszer alátámasztja a hellenista diaszpóra zsidóság belső sokszínűségét.

Ahogy az Pál önábrázolásából azokból az időkől, amikor még nem hívott el Krisztus evangéliumának tanújául, kiderül, ő egy erősen obszerváns farizeus volt (Fil. 3,4-6) és egyidejűleg a görög nyelvet is kiemelkedő szinten használta (ahogy ezt levelei eléggé bizonyítják)¹⁷, úgy bizonyosan az alexandriai zsidóság is alapjában véve tórahű, hovatovább „orthodox” zsidó volt. (Hogy ez mennyiben felelt meg az „orthopraxisnak” a farizeusi, vagy akár a kései rabbinikus tóra-obszervancia értelmében, azt nehéz megmondani, de *doxa*-juk, alapbeállítottságuk a tórahűség volt.) Ez éppen úgy érvényes Philo-ra, mint a *Sapientia Salamonis* szerzőire és a 3. 4. *Makkabeus* könyvek szerzőire éppen úgy, mint a zsidó *Oracula Sibyllina* szerzőire. Persze beállítottságuk a nem-zsidókkal szemben és fordítva nagyon különböző, ami természetszerűleg összefügg azzal, hogy egykor hogyan éltek át a nem-zsidó környezet velük szembeni viselkedését.

Az *Oracula Sibyllina*, ahogyan már említettük, igazán erőteljes elhatárolódást mutat a pogányokkal szemben és csak egy kívánsága van velük kapcsolatban, az eszkatológiai megsemmisítésük. Ugyan ilyen határozottan megkülönbözteti magát környezetétől a 3. és 4. *Makkabeus* könyv is, különösen a hellenista uralkodótól. Hogy a *Sapientia Salamonis* az általa kipellengérezett istentelenek és bűnösök alatt inkább pogányokat, vagy hitszegő zsidó hellenistákat ért, az számomra nem egyértelmű (a *Sapientia Salamonis* általánosan elfogadott, a szent-kérdésben és az eszkatológiai reménység kérdésében tanúsított „individualista” jellege megengedi ez utóbbi feltételezést is). És mégis a szerző elkerüli, hogy egyértelműen közölje olvasójával zsidó identitását (amennyiben a feliratot nem tekintjük eredetileg a műhöz tartozónak,

hanem a 9,1-12-ből utólagosan kikövetkeztetettnek). „Stílusán a hellenista világ internacionális képeinek eszközeivel”¹⁸ dolgozott a szerző és könyvét láthatólag a hellenista olvasóknak szánja, mint „általánosan érthető” olvasmányt. Ez egy sajátos keverék az erőteljes, szenvedésre is kész tórahűségből és mégis egy világra nyitottságból, azzal a világos igénnyel, hogy a tóra tartalmazza az isteni bölcsességet minden ember számára.

Ez a tendencia más zsidó-hellenista szerzőknél még világosabban felfedezhető, kiváltképpen ott, ahol egész egyértelműen függővé teszik a görög filozófiát Mózes-től, mint a legnagyobb filozófustól az emberek között, ahogyan azt *Aristobulos*¹⁹ is tette Kr. e. 150-ben. E szemlélet háttérében, mint annak alapja az a tézis áll, hogy a Tóra nem csak az egy, kiválasztott népnek, hanem az emberiség minden népe számára alapvető jelentőséggel bír - és semmi esetre sem olyan értelemben, mint egy okirat, amiből a pogányoknak csak elvettetése, csak az isteni megsemmisítő ítélete lenne kiolvasható. *Aristobulos* művében, (mely irodalmi formáját tekintve fikatív akar maradni) az általa megszólított Ptolemaiosnak – feltehetőleg VI. Philometor Ptolemaiosra gondol- és vele együtt az összes képzett embernek azt ajánlja, hogy a tórát, mint az emberiség javát szemléljék és azt úgy olvassák, mint aminek filozófiailag „igazolható”, akceptálható jelentése van. Mindezt anélkül teszi, hogy bárkitől megkövetelné, vagy akárcsak elvárná, hogy zsidó legyen. Hasonló a *Pseudo-Ariszteasz levél* mondanivalója is. Hiszen ennek az állítólagosan nem zsidó szerzője éppen egy a tóráért lelkesedő nem zsidót kíván példaképpül elének állítani. Így csak igazán joggal ábrázolja magát *Philo* egy évszázaddal később hasonló intenzitással a tóra magyarázójának és egyben olyan gondolkodónak, aki a hellenista kultúrával szuverén módon jár el (pl. akkor, amikor gyakorta görög „klasszikusokat” idéz). Ezért lesz számára a héber Tóra isteni ihletettséggű görögre fordításának a befejezése egy évenként ünneplésre méltó boldog nap és nem csak neki, hanem vele együtt természetesen az alexandriai zsidóságnak és egyáltalán a (görögül beszélő) emberiségnek (2Móz 12-44). Figyelemre méltó e derűs nyitottsága a tórának minden ember számára (ez éppen ellentéte a kései rabbinikus szemléletnek, mely szerint az a nap, amikor a pogányok számára is hozzáférhetővé vált a lefordított Tóra – szerencsére csak annak írott formája – Izrael gyásznappja). Ugyancsak figyelemre méltó a környezet, hiszen *Philo* átélte az alexandriai zsidóságot ért legkeményebb támadásokat úgy a görög polgártársak, mint a római felsőbbség részéről (lásd fentebb) – mondhatjuk, hogy *Philo* a „legjobb védekezés a támadás”-ba menekül? Úgy gondolom, hogy ő maga ezt visszautasítaná.

A tórahű hellenista zsidók palettájához tartoznak még a *Philo* által oly nagyra tartott „*therapeuták*”, erősen liturgikus színezetű tórakegyességükkel a nyilvánvalóan magas intellektualitás mellett (*contemplatio*), míg a másik oldalon a *Philo* által „könnyelműségük” miatt megfeddett „*allegoristák*” állnak (Migr. 89-90), a liberálisok, akiknek – bizonyos mértékig feltehetőleg hasonló intellektuális mozgalom, mint a *therapeutáké* – a felfogásuk az volt, hogy a tórának csak az allegorikus, szellemi értelmezése tekinthető valóságosnak, míg a mindennapi gyakorlati Haláká szerinti viselkedést vélhetőleg a környezetüktől való szükségtelen elhatárolódásnak találhaták és azt többé nem gyakorolták. Az, hogy *Philo* őket nyilvánvalóan elutasította, nem szól véleményem szerint

az ellen, hogy mindemellett a tóra magyarázathoz fűzött saját szellemi kiegészítéseiben távol állt volna tőlük. Mégis irtózik attól, hogy lemondjon a kívülállóknak is nyilvánvaló jeleiről zsidó identitásának. (Természetesen nehéz meghatározni, hogy Philo mindennapjaiban milyen szinten élte meg az „orthopraxist”. Jelzéseknél többet nem vehetünk ki a 2Móz 21-22-höz írtakból sem, ami a *sabbat* megtartásáról szól.)

A paletta színesebbé válna, ha a D. Georgi által említett²⁰ karizmatikus tórahű, hellenista területen aktív, első renden zsidó missziós tevékenység konstrukciója igaz lenne.

De számomra nem tűnik egyértelműen megválaszolhatónak az a kérdés, hogy beszélhetünk-e a tórahű zsidóság részéről egy aktív, szervezett, tervszerűen irányított prozelita reklámról. Mt. 23,15-ben még egy adalékot találunk a Kr.u. I. sz. végéhez: a hely tükrözhetné éppen antiochiai perspektívából a pogány-keresztyén gyülekezetek zsidóvá tételének Pál ellenes kampányát Kis-Ázsiában, Görögországban (el egészen Rómáig?). Így a szöveg bizonyító ereje visszanyúlna egészen az I. sz. közepéig, de ebben az esetben a zsidó misszió az őskeresztyén misszió következménye lenne, nem pedig annak előzménye és példaképe. Érzésem szerint a Mt 23,15 értelmezése sajátos rokonságban áll a páli polémiával galatai ellenlábasaival szemben (Gal 5,1-10)²¹.

III. A hellenista zsidóság jelentősége az őskeresztyéniség formálódása szempontjából

Az előző vázlatból adódik, hogy a hellenista zsidóság a diaszpórán belül nem képviselt – éppúgy, ahogy az anyaországi zsidóság belül sem – egy egységes erőt, hanem sokrétű, különböző féle pozíciót mutat az idegének közötti zsidó identitást megőrző törekvések keretén belül. Ez a sokrétűség a források elégtelen volta miatt sem teljességében, sem pedig részleteiben nem írható le exakt módon, mindazonáltal a források utalásaiból kikövetkeztethető. De amennyiben a hellenista zsidóság jellegzetességei és törekvései nem hozhatók közös nevezőre, úgy ennek a zsidóságnak a hatásait az alakuló őskeresztyéniségre sem szabad csupán egyoldalúan leírni.

1. Felismerhető az ApCsel ábrázolásából részben direkt, részben (ahogy Pál leveleiből is) indirekt módon, hogy bizonyos csoportjai a hellenista zsidóságnak is (és éppen annak) – azok a tóra és templomhű irányzatok, akiknek a tóra és a templom, mint a zsidóság alapelemei, Izrael különös jellegzetességei szemben a „népekkel” és a népek között zsidó voltuknak elengedhetetlen részét képezték – a kialakuló és a pogány világon belül terjedő őskeresztyéniséggel szemben aktív ellenségeskedést tanúsítottak. Ebből rögtön kiderül, hogy a keresztyén prédikátorok, jóllehet általában zsidók voltak, némely alapelemeket relativizáltak (legalábbis úgy tűnt, hogy relativizálták), azok korlátlan és örök érvényességét megkérdőjelezték, vagy azokat, akár mint „megszűnt” dolgokat proklamálták.

Ilyen aktív ellenségeskedések, ahogy azt láttuk, már István vértanúsága óta voltak, ez kísérte Pál tevékenységét megtérése pillanatától kezdve aktív missziós tevékenységében Kis-Ázsiában és Görögországban, el egészen fogságáig Jeruzsálemben és Cézarában és azon túl is feltehetően egészen Rómáig – ahol a közelebbi körülményekről, melyek halálához vezettek nem tudunk semmit. Mégis számomra bizonyosnak tűnik, hogy minde-

nekelőtt tevékenysége utolsó szakaszában aktív ellenpropagandával volt dolga, mely őt követte, hogy az általa alapított keresztyén gyülekezeteket megtorpedózza, vagy utólagosan azokat zsidó prozelita gyülekezetekké változtassa. Még egyszer jegyezzük meg, hogy az ilyen ellenségeskedés ugyan abból a hozzáállásból fejlődött ki, ami Pált magát is – mielőtt keresztyénné lett volna – az István csoport missziója által alapított Jézus-gyülekezet ellenségévé tette. Tehát nincs okunk csodálkozni látva bizonyos zsidó irányzatok ellenséges beállítottságát a misszióknak azzal a formájával szemben, amelyet éppen az István csoport és később Pál is gyakorolt.

2. Ezen kívül nyilvánvalóan volt a hellenista diaszpóra-zsidóságnak egy irányzata, amely saját, a hellenista műveltséggel folytatott (pozitív) vitájából származó beállítottságát a korai Jézus-tanítványokhoz való csatlakozása után is, új impulzusokkal tovább követte: az István körüli csoport a „hét” vezetésével (ApCsel 6,5). Ők talán korábban meg sem fogalmazták alapvetően azt a véleményüket, hogy a tóra és a templom szolgálata másra nem alkalmas, mint hogy a zsidóságot a többi ember közül kirekessze, de az a felfogás már győzedelmeskedett, hogy a Tóra, ha isteni eredetű, úgy minden Isten által teremtett emberre tartozó kéne, hogy legyen. Most Jézus tanítványaival való találkozásukból Húsvét után – és ezt segítették elő Jézus üzenetének impulzusai is, melyeket nekik is továbbadtak – felfogásuk addig fejlődött (megmaradva Jézus elhívásában), hogy eljutottak egy most már programszerűen is kimondott és éles vitákban is képviselt (ApCsel. 6,9-10) relativizálásához a Tóra és a Templom szolgálatának, mely nem minden embernek szükségszerűen a megszentelődés útja (ApCsel. 6,13-14). Ezt a felfogást a másik oldalról úgy értelmezték, mint Istent gyalázó elárulását a zsidóság alapjainak.

Az világos, hogy az e fejlődés hátterében feltételezett motívumok, melyek az egész Jézus-mozgalmat egy lépéssel továbbvezették a Péter és az eredeti Jézus-tanítványok álláspontjától, hipotetikusak és azok is kellene, hogy maradjanak. De az eredmény megfelel annak a képnek, amelyet – a szükséges kritikai megkérdőjelezésekkel – a Lukács által képviselt, az antiochiai gyülekezet elő- és korai történetéről szóló tudósításokból nyerünk (ApCsel 6,1-15; 7,54-59 és 11,19-26). Ha pedig maga Lukács is hangsúlyt fektet azon megállapítás közlésére, hogy az István ellen felhozott bírálatok (ApCsel 6,11-14) hazugságok voltak, ezt szándékozik hangsúlyozni az István szájába adott beszéd is (ApCsel 7. – jó okunk van feltételezni, hogy a szöveg lényegi részeinek eredete a hellenista zsidóságban keresendő), úgy félreismerhetetlen, hogy ez a csoport István körül Jézusról, mint Krisztusról szóló hirdetésében mást tartott fontosnak, mint az első tanítványok Péter körében. Azt megállapíthatjuk, hogy a tóra és a templom relativizálásának irányába ható impulzusok abban a formában, ahogyan azokat István képviselte nem vezethetők vissza közvetlenül a Názáreti Jézusra és az ő első tanítványaira. Számomra az tűnik a legésszerűbb magyarázatnak, ha az István-csoport hátterében egy a világra nyitott, a hellenista világkultúrával pozitív kapcsolatban álló, diaszpóra zsidóságot látunk. Ez a zsidóság már maga átgondolta miként lehetne áthidalni az ellentétet, mely a minden ember Egy Istenébe vetett hit és a Tóra-propaganda minden formájában jelen levő nacionalista, partikularista hatás között fennáll, mely éppen a tórával kívánta megerősíteni Izrael megajándékozottságának kizárólagosságát. Így

mivel a körülmetélkedést és a szabbat konzekvens megtartását – melyek nyilván a legismertebb és legláthatóbb jelei voltak a zsidóságnak a késő Ókorban – egyáltalán nem tartották minden „pogánytól” megkövetelhetőnek, ebből elkerülhetetlenül következett az a tendencia, mely relativizálta a tórának ezeket és más elhatároló jellegű megállapításait, amelyek gátolták az Izrael Istenébe vetett hit átalakulását egy új stílusú „világvallássá”. Másrészt az is érthető, hogy a zsidók, akik nem osztották a hellenisták véleményét, őket, mint az atyák hitétől elpártolókat szemlélték és ezért aktív ellenségeskedéssel reagáltak – ahogyan azt először Pál is tette.

A hellenista zsidó-keresztyénségnél István követésében kifejtést nyert és alapvetővé vált mindaz, ami Jézus és első tanítványainak felületes nyitottságában csak potenciálisan volt jelen. A hellenista zsidók, akik csatlakoztak a Jézus-mozgalomhoz, Jézus odafordulásában a vallásilag kirekesztettekhez és deklasszáltakhoz a zsidó népen belül (ez is csak alkalomszerűen és Jézus tevékenységének peremén), a náluk már látenszen jelenlevő gondolat feloldhatatlan impulzusait látták, hogy Isten odafordulása minden teremtményéhez, minden népben, nem végződik a nemzeti és kultikus-rituális határainál az egyénnel és a Tórával kitüntetett kiválasztott néppel. Valójában sokkal inkább minden embernek ugyan úgy, ugyan olyan joggal javára kell, hogy váljon. Ezért azt mindenkihez a missziós prédikációban közel kell hozni.

Joggal tart igényt a megemlézésre, hogy Lukács sem kelti azt a benyomást, mint akinek ez a – bár irodalmi műve szempontjából is alapvető – meggyőződés az őskeresztyénségnek, Jézus hirdetésének első napjától kezdve kézenfekvő lett volna és megjelent volna missziós aktivitásában. Sokkal inkább egy több lépcsőből álló fejlődési folyamat jelenik meg az olvasó előtt: személyi (Péter–István–Fülöp–Barnabás–Pál), földrajzi (Jeruzsálem környéke–Samária–Ciprus–Antiochia stb. feltűnő, hogy nem világos Damaszkusz besorolása) és embercsoportok szerinti (zsidók–istenfélők–pogányok). Ez az utolsóként említett fejlődés még egyszer differenciáltabban előjön az ApCsel 11,19-26-ban: A Jeruzsálemből jövő, onnan elüldözött Istvánhoz tartozók megérkeznek Föníciába, Ciprusra, Antiochiába és ott elsőként csak a zsidók előtt szólnak, csak ezután kapcsolódnak be a missziói munkába a ciprusi és cirénei diaszpóra-zsidók, akiket újonnan megnyertek a Krisztus hitének (ehhez tehát bizonyos fokig a hellenista diaszpórák köréből még egy új lendületre volt szükség), ők kezdenek el prédikálni a hellenista nem zsidóknak Antiochiában. Úgy gondolom, ahogy azt már fentebb jeleztem, hogy Lukács itt teljesen annak a híradásnak a tartalmát követi, amit az antiochiai gyülekezettől kapott, attól a gyülekezettől, amely magát először Khrisztianoi-nak nevezte (vagy annak nevezték), mert a zsinagóga-gyülekezetbe többé nem tudott integrálódni.²²

IV. „Praeparatio evangelica”

Ha fontolóra vesszük az őskeresztyénség eme irányának hatását a világtörténelemben, úgy túlzás nélkül beszélhetünk a szó legszorosabb értelmében a hellenista zsidóság korszakalkotó jelentőségéről. Pontosabban: minden az emberiségre nyitott irányzata a hellenista zsidóságnak nagy szolgálatot tett az őskeresztyénségnek és ezzel a keresztyénségnek és egyáltalán a pogány-keresztyén egyháznak.²³

Eusebius egyik fő művének ezt a címet adta „*Euangeliké proparaskeuē*” ebben a Krisztus hit előkészítését ábrázolja az Őszövetség Istene által – ehhez különös hangsúllyal a görögül beszélő zsidóság bizonyágtételét is igénybe veszi. Az volt a meggyőződése, hogy ezzel a nyomára akad Isten cselekvésének a történelemben, mint a szent-történet vonulatára. Erre támaszkodva M. Hengel és Hermann Lichtenberger²⁴ joggal nevezték *Praeparatio evangelica*-nak azt, amit a hellenista zsidóság az őskeresztyénségnek és ezzel a népegyháznak nyújtott. Gondoljuk át a lehetőséget (vagy talán sokkal inkább emlékezzünk arra), hogyan vonatkoztatták az Izrael népének adott isteni kijelentést az egész emberiségre, és pedig nem az emberiséget „judaizáló” program keretén belül, tehát intenzív prozelita reklám által (tehát egyfajta variációja a „népek” Sionhoz zarándoklásának), hanem a tórának egy olyan értelmezésében, mint világtörvény (tehát – hogy megfeleljen az előbb használt képnek – a „Sion” képét kozmikusán kiterjesztették). Mellőzve a Tóra mindazon bölcsességeit, melyek úgymond Izrael nemzeti ismertetőjeleit ábrázolták ki a népek között. Ez jól mutatja a hellenista-zsidóság jelentős teljesítményét, amely igazi „praeparatio”-ja volt a Krisztus evangéliumának hirdetésének minden nép számára. Ez jól látható a hazáját tekintve antiochiai Máté evangéliumának programos végzavában, amit a Feltámadott, mint feladatot ad tanítványainak (Mt 28,18-20). Úgy gondolom, hogy a Pál előtti és ennek megfelelően a Pál utáni pogánymisszió gyakorlati végrehajtása nem írható le a hellenista zsidóság ezen előzetes teljesítménye nélkül, ha csak nem akarjuk a keresztyén egyház kezdeti történetének e nyilvánvalóan meghatározható komponensét figyelmen kívül hagyni.

Utólagos megjegyzések

Nem ok nélkül hagytam figyelmen kívül fentebb a héber iratok görög fordításának szerepét, tehát a Septuaginta szerepét a kezdeti (csak a Pentateuchosra gondolva) és későbbi (a korai egyház számára megfogalmazott teljes „Őszövetség”) értelmében. Természetesen a hellenista zsidóság fejlődése elképzelhetetlen lenne e fordítás, mint háttér nélkül, e szellemi teljesítmény nélkül, melyhez nem találunk hasonlót (itt persze az első teljes fordításról beszélek – még akkor is, ha ez nem egy időben történt – egy „keleti” irodalmi corpus fordításáról egy „nyugati” nyelvre). Kérdés persze, mennyiben tekinthető ez a fordítás a zsidó gondolkodás hellenizálódási folyamata részeként.

Úgy gondolom, hogy a Tóra fordítása görögre (és később a többi héber irat) *mint olyan* nem számottevő bizonyítéka az alexandriai zsidóság hellenizálódási folyamatának. Egyrészt a kutatás ma inkább számol a lehetőséggel, mint korábban, hogy ez a fordítás a Ptolemaiosok ösztönzésére jött létre, tehát inkább közigazgatás-politikai alapjai voltak, hogy a zsidó *ethos*-nak Alexandriában lehetővé tegyék az „atyák törvénye” szerinti életet, így azonban a nem zsidók számára is (pl. közigazgatási hatóság) görög nyelven hozzáférhetővé kellett válnia.²⁵ Másrészt mondhatjuk talán – Robert Hanharttal²⁶ –, hogy a Septuaginta a Tóra lehető legpontosabb visszaidása görög nyelven, amelynek semmi más célja nem volt, mint hogy a Tóra tartalmát lehetőleg pontosan, csak éppen görög nyelven reprodukálja. (Persze már Jézus Sírak unokája világossá teszi olvasói számára a Példabev-

szédek fordításának prologusában, elérhetetlen ideának számít, hogy ez a szöveg pontosan megfeleljen az eredetinek, miközben ugyan ebben a kérdésben az alexandriai zsidóság, mint Aristobulos és Philo sohasem kételkedtek.) Mindenesetre az igaz, hogy a görög „*nomos*” éppen a görögül beszélő alexandriai zsidóknak a zsidókhöz kapcsolódó Sínai-szövetség, Tóra és kiválasztás *nomos*-át akarta kifejezni.

Ennek ellenére már a kezdet kezdetétől a gyakorlati hellenizmusok elkerülhetetlenek voltak. Gondoljunk csak a héber Isten-név fordítására az Ex. 3,14-ben. Kévsébé bizonyító erejük ezzel szemben (és nem is maradéktalanul kifejtettek) az antropomorfizmusok elkerülései a Septuagintában, mivel egészen hasonló jelenségeket vehetünk észre az egyidejű és későbbi palesztinai exegézisben, illetve a Targum fordításban. Jóllehet az Ibis megnevezése a tisztátalan állatok között (Lev. 11,17. Dt. 14,16) azt mutatja, hogy a fordító akkori környezetét szem előtt tartotta, de „hellenizálásról” semmi esetre sem beszélhetünk. Persze valódi hellenizmusokkal is számolnunk kell, annál inkább, mennél hosszabb ideig tart a fordítás folyamata – amennyiben az fokozatosan terjedt ki a tórával kezdődően a többi iratokra. Itt iratról iratra, vagyis jelen esetben fordítóról fordítóra különbséget kell tennünk, amint ehhez már az idevágó kutatás meghozta eredményeit.²⁷ De sehol sem ismerhető fel a Septuagintában, hogy a fordítók arra hajlottak volna, hogy a zsidóság nemzeti identitását a lefordított Tóra egész világra való érvényességének érdekében háttérbe szorították volna.

Ez a fordítás viszont létével megalapozta a „pogányok” felé való szellemi nyitás folyamatát némely olvasónál és magyarázónál. Attól függően, minél inkább foglalkoztak ezek a görög filozófiai gondolkodással és váltak annak természetes befogadóivá. Ennek függvényében a Septuaginta is, mint fordítás kiváltó okként részese ennek a folyamatnak, mely később az őskeresztyénség számára oly fontossá vált.

Éppen ezért a Septuaginta bevonása (a szó tágabb értelmében) a keresztyén egyház bibliai kánonjába logikus és nélkülözhetetlen, főleg akkor, ha a keresztyén egyház a héber Biblia Isten-népéhez való kapcsolatát nem akarja elfelejteni, pláne nem letagadni. Nem ennyire érthető az a III. században megkezdett, leginkább Hieronymus által szorgalmazott igyekvés, hogy a keresztyén Bibliának, illetve az Ószövetségnek terjedelmét harmonizálják az egyidejű héber Biblia időközben meghatározott terjedelmével. Ez az igyekezet azt a célt tűzte ki maga elé, hogy így a kánon terjedelméről szóló rabbinikus döntést – mely a Tórára, mint központra koncentrált – tegyék a keresztyén kánon terjedelmének mértékévé is.²⁸ Ami a kánon terjedelmére érvényes, az ugyan úgy, sőt még inkább érvényes a nyelvezetre is: Legalább is ugyan olyan joggal kell a keresztyén egyház számára a görög tóranak és az egyéb iratok görög szövegének kanonikusként érvényesülnie, mint a héber szövegnek. Mivel ez a legtöbb ószövetségi iratra tekintettel filológiai és történeti értelemben maradandóan eredeti szöveg, és mint ilyen természetesen a keresztyén exegézis és teológia számára is megtartja érvényességét.

Magától érthető, hogy a zsidóság és vele együtt a zsidó teológia is e kérdésről másképpen gondolkodik. Mivel a zsidóság a pogányokra való nyitásnak nem lett részese, pontosabban mondva ezt a lépést 70 után a saját „formatív” fázisában a későbbi évszázadokra visszafogta és nyo-

matékosan megakadályozta. A pogányok felé való nyitás és a további hellenizálódás megszüntetésének legegységelműbb bizonyítéka az a tény, hogy a Septuagintát és egyáltalán az egész görög nyelvű zsidó irodalmat a zsidó tradíció folyamatából kikapcsolták. A keresztyén egyház tradíció-ápolásába való átmenet nélkül gyakorlatilag nyom nélkül eltűntek volna. Még Josephus műveiből is – akit csak feltételesen tarthatunk számon a szoros értelemben vett „hellenista” zsidó szerzők között – csak a *Zsidó háború* „Hegesippus” neve alatt futó latin összefoglalása (IV. sz.), a VI. századból származó latin Josephusfordítás (mely „Cassiodorus” nevével kapcsolódik össze), csakúgy, mint az úgynevezett „Josippon” (amely ugyan csak Joseph ben Gorion nevével hagyományozódott, a X. században megfogalmazott Izrael története Ádámtól a 2. Templom lerombolásáig) és hasonló történeti művek maradtak fenn. De már ez sem lehetett volna lehetséges a keresztyén Josephus-hagyomány nélkül.²⁹

Az, hogy ez a „tradíció-vesztés” nem elnézésből, vagy véletlenül történt, hanem tudatos döntés eredménye, megmutatkozik magában a rabbinikus hagyományban, amely tudatában volt annak, hogy az „iratok” görög fordítása végül is Izrael hagyományának a „népek” felé való nyitását jelentené. A 370 körül (vagyis a Római birodalom krisztianizálódása idején) Palesztinában élt rabbi Jehuda ben-Sálómtól maradt fenn a következő haggada (Pesiqta Rabbati 5/14,b/): Mózes azt kívánta, hogy neki adassék meg a Misna is írásban (ahogy a Tóra), ezt Isten megtagadta tőle, mert előre látta, hogy a népek (!) a misnát is lefordítják akkor görögre (Izraeltől elvéve azt): azt mondanák, hogy a zsidók nem is az igazi Izrael. Sokkal inkább azt állítanak (már csak azért is, mert a kezükben lenne a Tóra görög fordítása): Mi vagyunk (az igazi) Izrael, mi vagyunk Isten gyermekei. Csak egy biztosítéka lehetne Izraelnek, mint ellenérv: a Misna szóbeli tradíciója, amely egyedül rá bízott és ezt nem osztotta meg a népekkel.³⁰ A IV. századi rabbinikus tanító nézete szerint tehát csak a szóbeli Tóra marad az egyedüli garanciája Izrael identitásának, mivel az írott tóra lefordíthatóságának és görög nyelvre való lefordításának ténye miatt a „népek” egyetemes tulajdonává lett, gyakorlatilag a keresztyén egyházaké. A görög nyelvű Tóra lezárásának napja, amelyet az alexandriai zsidóság boldog napként évenként ünnepelt, így a zsidó identitás megkérdőjelezésének napjává és gyásznappá vált.

Ford.: Kókai Nagy Viktor

Jegyzetek:

¹ C. Colpe javasolta a differenciáltabb meghatározását annak, amit a „zsidókereszténység” kifejezés történelmileg jelenthet („Das deutsche Wort ‘Judenchristen’ und ihm entsprechende historische Sachverhalte” /1978/, uő., *Das Siegel der Propheten /Arbeiten zur neutestamentl. Theologie und Zeitgeschichte*, 3, Berlin: Institut Kirche und Judentum 1990/, 38-58, különösen 46-51). Megpróbáltam bizonyos mértékig pontosan körülírni, én hogyan alkalmazom ezt a kifejezést.

² Hogy itt valójában nem különböző nyelvű, Jézushoz kapcsolódó tanítványok vitájáról van szó, hanem különböző nyelvcsoportok vitájáról a jeruzsálemi zsidóságon belül egyáltalán, már előttem („Apostelgeschichte 6,1 und die Anfänge der Urgemeinde in Jerusalem”, NTS 29 /1983/ 370-393) N. Hyldahl is feltételezte (Undefor og indenfor. Sociale og økonomiske aspekter i den ældste kristendom /Kopenhagen: Gad, 1974/) Egy egészen sajátos hipotézist képvisel K. Löning az István-kör keletkezéséről („Der Stephanuskreis

- und seine Mission", Die Anfänge des Christentums /kiadó: J. Becker és mások, Stuttgart: Kohlhammer, 1987/ 80-101, spec. 84-86). A kutatástörténethez: H.-W. Neudorfer, Der Stephanuskreis in der Forschungsgeschichte seit F. C. Baur (Gießen: Brunnen, 1983).
- ³ Vö. ehhez M. Hengel alapművét, Judentum und Hellenismen. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh. v. Chr. (WUNT 10, Tübingen: Mohr, 1969)
- ⁴ S. Safrai "nyelvtisztító" elképzelése értelmében (vö. ehhez G. Mayer, "Zur jüdischen Geschichte", ThR 55/1990/1-20, spec. 4-5. 10. 16-19), ide vehető M. Hengel, "The 'Hellenization' of Judea in the First Century after Christ" (London-Philadelphia, Pa: SCM, 1989) és ide sorolható az én recenzióm is a ThLZ-ben 118 (1993) 394-396.
- ⁵ Vö. ismét R. Meyer munkája, Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie (BWANT 74, Stuttgart: Kohlhammer, 1937), ugyancsak S. Lieberman, "How much Greek in Jewish Palestine?", uő., Biblical and other studies (ed. A. Altmann, Cambridge, Mass., 1963), 123-141, uő., Hellenism in Jewish Palestine (New York: Jew. Theol. Seminary, 2. kiadás., 1962), spec. 47-82 és 100-114. Visszafogottabb ezzel szemben L. H. Feldman, "How Much Hellenism in Jewish Palestine?", HUCA 57 (1986) 83-111.
- ⁶ Valahogy úgy, ahogy Y. Amir tette, "Die messianische Idee im hellenistischen Judentum", Freiburger Rundbrief 25 (1973) 195-203, vö. M. Hengel, "Messianische Hoffnung und politischer 'Radikalismus' in der 'jüdisch-hellenistischen Diaspora': Zur Frage der Voraussetzungen des jüdischen Aufstandes unter Trajan 115-117 n. Chr.", Apocrypticism in the Mediterranean World and the Near East (ed. D. Hellholm, Tübingen: Mohr, 1983) 655-686 (Hengel ebben különösen az Oracula Sibilla V. könyvével foglalkozik).
- ⁷ Vö. ehhez H. Hegemann, "Das griechischsprechende Judentum", Literatur und Religion des Frühjudentums (edd. J. Maier J. Schreiner, Würzburg: Mohr, 1973) 328-368, ugyan ő, "Philo von Alexandrien", id. 353-369, spec. 366-368 ("Philon als Mann der politischen Praxis").
- ⁸ A 6. lábjegyzetben említett munkákon kívül vö. még D. S. Potter, Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire: A Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle (Oxford: Clarendon, 1990) (a Szibillának 13. könyvéről, mint a Kr. u. 3. évszázad tanúja), csakúgy, mint J. J. Collins összefoglalása, The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism (SBLDS 13, Missoula: Scholars Press, 1974), uő., "The Development of the Sybilline Tradition", (ANRW II: 20/1, Berlin: de Gruyter, 1987) 421-459, és kommentárja az Oraculum Sibyllinához a The Old Testament Pseudepigrapha-ban, I (ed. J. Charlesworth, Garden City, N. Y.: Doubleday, 1983) 317-472, spec. 322-323, 354-357.
- ⁹ Ezekielosról, a görög tragédia írójáról gondos utalásokat találunk J. Wineke-nél (Ezechiels Iudaei poetae Alexandrini fabulae quae inscribitur EXAGWGH fragmenta /Münster: Aschendorff, 1931/) vö. ezen kívül B. Snell, "Die Jamben in Ezechiels Moses-Drama", Glotta 44 (1966) 25-32, újabban H. Jacobson, The Exagoge of Ezekiel (Cambridge: Cambridge University Press, 1983) 24-25. – Az epikus Philo kapcsolatát úgy Rhodosi Apollonioshoz, mint Bené Rhianoshoz egy olyan mű írja le, ami sajnos kiadatlanul maradt J. Atwell-től és J. Hansen-től (Seminar Paper, Cambridge, Mass., 1970), vö. továbbá. N. Walter, "Fragmente jüdisch-hellenistischer Epik" (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, 4:3 /ed. W. G. Kümmel, Gütersloh: Mohn, 1983/, 141-142).
- ¹⁰ J. Freudenthal, Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerke, I-II (Breslau: Skutsch, 1874/75), E. Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 3 (Leipzig: Hinrichs, 1909) 497. Vö. fordításomat németre: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit (ed. W. G. Kümmel, Gütersloh: Mohn) 1:2 és 3:2 és 4:3, csakúgy, mint az angol fordítások H. Attridge-től és másoktól: The Old Testament Pseudepigrapha, 2 (ed. J. Charlesworth, Garden City, N. Y.: Doubleday, 1985) 781-919.
- ¹¹ E. Schürer szerint (lásd fentebb 10. lábjegyzet 498. o.) az epikus Philo versei "valóságos kigúnyolása a görög prozodiának" és azok dictionja "az érthetelenség dagályos és mesterkélt" – ahol a részleges érthetelenség megállapítása valamelyest jogos: a töredékek bármilyen nyelvi zártságoz túl rövidek, hogy azokat interpretálni tudnánk. De ez is hozzátartozott az akkori "modern" hellenista epikához. Mint "kicsiny hasznút" értékelte F. Blaß az „Oracula Sibyllina"-t kuszasága miatt (Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments /kiadója E. Kautzsch, Tübingen: Mohr Siebeck, 1900/, 2, 180). Irodalmi és esztétikai nézőpontból szabad talán úgy megítélnünk az Oracula Sibyllina-t: nagyon értékes adalék a hellenista zsidóság belső sokoldalúságának megismeréséhez.
- ¹² F. Siegert, Drei hellenistisch-jüdische Predigten, I: Übersetzung aus dem Armenischen und sprachliche Erläuterungen (WUNT 20, Tübingen: Mohr Siebeck 1980), ehhez most: 2: Kommentar nebst Beobachtungen zur Vorgeschichte der Biebelhermeneutik (WUNT 61, Tübingen: Mohr 1992). Egy az I. kötetben szereplő három prédikáció közül ("Über die Gottesbezeichnung 'wohltätig verzehrendes Feuer'") stilisztikailag és tartalmilag olyan közel áll Philo homíliáihoz, hogy joggal tartják Philo művének. Időközben F. Siegert mintegy kommentárt elkészítette az örmény szöveg visszafordítását görögre (Philon von Alexandrien: Über die Gottesbezeichnung "wohltätig verzehrendes Feuer" /De Deo/, WUNT 46, Tübingen: Mohr Siebeck, 1988). gy marad még két prédikáció (és egy töredék) az egyébként ismeretlen szerzőtől, aki már csak azért is nagyon érdekes, mert a hellenista zsidóság Biblia értelmezésének egy egészen új formáját ismerhetjük meg nála.
- ¹³ Vö. bevezető megjegyzésemet a JSZRZ-ben (lásd fenn a 9. lábj.) 4:3 (1983) 175-181.
- ¹⁴ Vö. (további irodalmi utalásokkal) W. Schrage, TWNT 7 (1964) 835-836. A. Weiser szerint "legalább három tájegység szerinti zsinagógára" gondolt Lukács, ahol "szabados" irányítókát éppen úgy láthatunk, mint Rómából hazatérteket. (Die Apostelgeschichte. 1-12 részek /ÖTK 5,1 Gütersloh: Mohn, 1981/ 172). Valószínűleg a szöveg tartalmának e három részre osztása nehezebben igazolható, mint a kettő, vagy öt részre osztás. Éppen ezért jogos a fordítási hiba feltevése a "libertinusokra" vonatkozólag. (lásd fent).
- ¹⁵ Lásd fentebb a 2. lábjegyzetet.
- ¹⁶ Joggal kell számolnunk a Galaták között Pál ellen agitáló prédikátor esetében azzal, hogy itt nem krisztushívő zsidókról van szó, akik Pál szemére vetették, hogy meg kellett volna féltúton állnia (már azzal is elárulta a zsidóság alapjait), míg ők a Tóra megtartásának követelései által a páli missziót – szerintük egyetlen helyes mederben –, a prozelita misszió medrében tarthatták volna. Vö. N. Walter, "Paulus und die Gegner des Christusevangeliums in Galatien", L'Aptre Paul. Personnalité, style et conception du ministère (ed. A. Vanhoye, BETL 73, Leuven: University Press, 1986) 351-356.
- ¹⁷ Vö. M. Hengel, "Der vorchristliche Paulus". Paulus und das antike Judentum (kiadó M. Hengel és U. Heckel, WUNT 58, Tübingen: Mohr Siebeck, 1991) 177-293.
- ¹⁸ D. Georgi, "Weisheit Salamos", Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, III/4, (Gütersloh: Mohn, 1980) 391.
- ¹⁹ Aristobulos azonban semmiképp sem az első, vagy az egyetlen a korai zsidó-hellenista szerzők között, aki ezt a szemléletet képviselte: Vö. N. Walter, Der Thoraausleger Aristobulos (TU 86, Berlin: Akademie-Verlag, 1964) 43-51.
- ²⁰ D. Georgi, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief (WMANT 11, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1964) 83-187.

- ²¹ Vö. fentebb a 16. lábjegyzetben. Mégis néhány kutató abból indul ki, hogy a (diaszpóra-)zsidóság által végzett programatikusan és aktív prozelitamisszió az őskeresztény misszió előtt és mellett folyt, így pl.: D. Georgi (lásd az előző lábjegyzetet), de C. Bussmann, *Themen der paulinischen Missionpredigt auf dem Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur* (Europ. Hochschul-Schriften XXIII. 3: 2. kiad., Bern: P. Lang, 1975).
- ²² Itt nem lehet bővebben kifejteni a vitát a Lukácsnál levő "antiochiai forrás"-ról. Alapjában pl. az A. Harnack által képviselt felfogást tartom megfelelőnek, de hagyjuk nyitva, hogy az "antiochiai forrás" alatt egy összefüggően megfogalmazott irodalmi művet, vagy inkább (szóbeli, vagy írott) egyes tradíciókat kell-e értenünk.
- ²³ P. Borgen írása "The Early Church and the Hellenistic Synagogue" (*ST* 37 /1983/ 55-78), amely címe alapján szorosán véve az itt levő témával foglalkozik, mégis más kérdésfelvetést követ. B. a hellenista zsinagógák kapcsolatának analógiájára egyrészt a hellenista gyülekezetről (a zsidó diaszpórák környezetében), másrészt a hellenista kultúráról és mindennapi életéről (különösen a vallásos környezetet figyelembevételével) szól. abból indul ki, hogy a korakeresztény gyülekezetek kapcsolataikban messzemenőig a diaszpórazsinagógáknak prozelitákhoz való kapcsolatát, ill. a prozelitáktól megkövetelt viselkedést tartották szem előtt, természetesen bizonyos differenciálódásokkal.
- ²⁴ M. Hengel und H. Lichtenberger, Die Hellenisierung des antiken Judentums als Praeparatio Evangelica", *Humanistische Bildung* (1981) 4. füzet, 1-30.
- ²⁵ Így pl. E. Bickerman, "The Septuagint as a Translation" (1959), *Studies in Jewish and Christian History*, I (Leiden: Brill, 1976) 167-200 (spec. 171-175), ahogyan – Bickermanra utalva – K. Schubert, *Die Kultur der Juden*, I: *Israel im Altertum* (Handbuch der Kulturgeschichte, Wiesbaden: Athenaion, 1970) 120, 141-143.
- ²⁶ A némiképpen idevágó munkáit említeném itt meg R. Hanhartnak: "Fragen um die Entstehung der LXX", *VT* 12 (1962) 139-163, és "Die Bedeutung der Septuaginta für die Definition des 'hellenistisches Judentum'", *Congress Volume Jerusalem* 1986 (ed. J. A. Emerton, VTSup 40, Leiden, Brill, 1988) 67-80.
- ²⁷ Vö. E. Tov kutatástörténeti áttekintését, Die „griechischen Bibelübersetzungen“, *ANRW* II, 20/1 (Berlin: de Gruyter, 1987), 121-189, különösen 135-151; csakúgy mint uő., „The Septuagint“, *Mikra. Text Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Israel and Early Christianity* (ed. M. J. Mulder; CRINT 2:2, Assen, 1988), 161-88.
- ²⁸ Ehhez vö. az tanulmányomat: „'Bücher: So nicht der Heiligen Schrift gleich gehalten...'? Karlstadt, Luther – und die Folgen“, in: *Tragende Tradition* (Festschrift M. Seils, ed. A. Freund, U. Kern és A. Radler, Frankfurt: P. Lang, 1992), 173-97.
- ²⁹ Ehhez és a szláv Josephus-fordításhoz is vö. L.H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, (Berlin-New York: de Gruyter, 1984), 40-74.
- ³⁰ Vö. (H.L. Strack)-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, (München: Beck, 1922), 219-220. Vö. továbbá a Széfer Tóra rabbinikus véleményeit a Septuagintához (1-8), valamint a korai rabbinikus böjti tekeres függelékének véleményét (Megillat Ta'anit) P. Billerbeck-nél, IV (München: Beck, 1928), 408 ill. 414. Ld. még K. Müller, Die rabbinischen Nachrichten über die Anfänge der Septuaginta, in: *Wort, Lied und Gottesspruch*, I, *Beiträge zur Septuaginta* (FS J. Ziegler; fzb 2) Würzburg, 1972, 73-93, s legújában: G. Veltri, *Eine Tora für den König Talmai*. Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Literatur (TStAJ 41, Tübingen: Mohr 1994), 2. 14-18. 240. (Müller és Veltri a többi rabbinikus kijelentést is összegyűjtik a Septuagintáról, amelyek egyáltalán nem mindig negatívak.) A böjti tekeres említéséhez ld még: G. Veltri, Der Fasttag in Erinnerung an die Entstehung der Septuaginta und die Megillat Ta'anit Batra, *Frankfurter Judaistische Beiträge* 19 (1991-1992), 63-71.

Hettita hatások a Bibliában

Mi köze van a Bibliának a hettitákhoz? Hiszen a hajdan erős hettita birodalom, amelynek a hadserege Kr.e.. 1600 táján még Babylon városát is elfoglaltata, éppen abban az időben omlott össze, amikor az izráeli törzsek honfoglalása megkezdődött (Kr.e. 1200 táján). A hettiták nem is Kánaánban laktak, hanem Kis-Azsiában. Fővárosuk, Hattusa Boghazköi nem a Földközi-tenger partvidékén volt, hanem bent az ország közepén. Kultúrájuk is más volt. Ők már a Kr. e. II. évezred első felében városlakók voltak, az izráeli törzsek pedig korábban nomád életformában éltek. Mindezek alapján azt gondolhatnánk, hogy a teológusnak nem is kell foglalkoznia a hettitákkal, hiszen ezek aligha gyakoroltak hatást a bibliai kijelentés kialakulására.

Azonban a történelem nem mindig a logika szabályai szerint alakul. Gregory McMahon, Anatólia történelmének kutatója ezt írja: „Bár Hattusának, a fővárosnak a pusztulása a hettita birodalom végét jelezte, a birodalom területén megmaradt sok város azután is megtartotta hettita jellegzetességét, hogy a hettita birodalom megszűnt”.¹ Ha egy birodalom összeomlik, az nem jelenti azt, hogy minden és mindenki elpusztul. Bár a pusztulás bizonyára a fővárosban volt a legnagyobb, számolni kell azzal, hogy nemcsak a vidéki városokban maradtak em-

berek, hanem sokan el is menekültek az országból. Így pl. a Bibliában nyomai vannak annak, hogy Kánaán területére is kerültek hettiták. Ismételen olvasunk azokról a kánaáni népekről, amelyeket a honfoglaló izráeli törzseknek ki kellett pusztítaniuk. Ezek között vannak a hettiták is (Ex 13,5; 23,23.28; 34,11; Num 13,29; Deut 7,1; 20,17 stb.). Dávid leghűségesebb vitézei között is voltak hettiták: Ahimelek (1Sám 26,6) és Uriás (2Sám 11-12.rész). Salamon feleségei között is voltak hettita nők (1Kir 11,1). Ezékiel próféta így jellemzi Jeruzsálemet: apád emóri, anyád pedig hettita (Ez 16,3). Még Ezsdrás idejében is olvasunk hettitákkal kötött vegyes-házasságokról (Ezsd 9,1k.).²

Azok a textusok, amelyeket idéztünk, évszázadokkal a honfoglalás kora után keletkeztek. A honfoglalás idején még nem volt lehetséges Kánaán őslakóinak a kiirtása. Dávid és Salamon is még csak a kánaáni népek és Izráel szimbiozistát valósította meg. A kánaáni kiirtásának a gondolata csak a vallás tisztaságának a védelmére vonatkozik. Azzal azonban ténylegesen számolnunk kell, hogy a hettiták jelen voltak az országban. Ha pedig jelen voltak, magukkal hozták kultúrájukat is. Ennek a Bibliában is maradtak nyomai. Joggal tehetjük fel a kérdést: Mit köszönhet a Biblia a hettita kultúrának? Mi az az örökség, amit a

Biblia a hettitáktól vett át? Ezeknek a kérdéseknek a vizsgálatát segíti az a kb. harmincezer (!) agyagtábla is, amelyet Hattusában találtak. Ez az ókori keleti népek legnagyobb archívuma. Természetesen nem mindegyik agyagtábla ép. Mégis sok fontos szöveg maradt ránk: királyi annalesek, vallásos dokumentumok, diplomáciai levelezés és (állam)szerződés.³ Ez a sok írásos emlék mindenképpen megérdemli, hogy a teológusok foglalkozzanak vele. Jelentőségüket a hettita szövegek egyik híres fordítója így határozta meg: „A hettiták kulturális jelentősége eleven történelmi-politikai tudatukban (államszerződések és annalesek), jellegzetes jogi gondolkodásukban (istenek előtt tett esküvések és bünbánati imádságok) rejlik. Ezzel a Közel-Kelet területén a politikai egyensúly kialakulását segítették”.⁴ Ez a felsorolás rövidsége ellenére is hatalmas kutatási területeket nevez meg. Nem lehet itt valamennyi területet áttekinteni. Ezúttal csak két tárgykörrel szeretnék szólni: az annalesekről és a szerződésekről.

I. A hettita és a bibliai történetírás

Gregory McMahon a következőképpen ír a hettita történetírás maradandó értékéről: „A hettitáknak tulajdoníthatók az annalesek legkorábbi ismert példányai, a történetírásnak az a formája, amelyet később alaposan felhasználtak az asszír királyok”.⁵ Pl. II. Mursilis király tíz év történetét írja meg úgy, hogy külön-külön hírt ad mindazokról a hadjáratokról, amelyeket egymás után tíz évig végzett. A *Palace Chronicle*, a királyi palota krónikája azokat az eseményeket és anekdotákat tartalmazza, amelyek a királyi palotában történtek. Ez pedig – az események időrendben történő felsorolása – immár nem a ciklikus történetírás dokumentuma, hanem a lineáris történetnézet általunk ismert legrégebb bizonyítéka.

A. Kirk Grayson⁶ először is különbséget tesz az asszír és a babiloni történetírás között. Az asszír történetírás számára a királyok harci tevékenysége, hódításai a fontosak. Az asszír évkönyvek általában a király harcait sorolják fel. A babiloni történetírás ezzel szemben a király békés tevékenységét, béke idején végzett építő munkáját dicséri. A történetírás célja az isten(ek) értesítése arról, amit a király tett: templomokat épített és renovált, öntözőcsatornákat ásott. Mind az asszír, mind a babiloni történetírásról elmondható, hogy őszinte, tárgyilagos és elfogulatlan. Nem csupán a sikereket, a diadalokat írja meg, hanem a vereségeket is. „A számérok, az asszírok és a babiloniak számára a múlt, a jelen és a jövő az égi és a földi események állandó folyamata” – írja A. Kirk Grayson. Ezek a népek tudatában voltak annak, hogy hosszú múlt áll mögöttük.

Ezeket a gondolatokat a bibliai történetírással hasonlítja össze Thomas Th. Thompson.⁷ Az a bibliai-teológiai irányzat, amely a Szentírást a megváltás történetének tartja, azt tanította, hogy Izrael történetnézete egyedülálló az ókori Keleten. Egyedülálló benne az időről szóló bibliai szemlélet és Izraelnek Istennel való, senkihez sem hasonlítható kapcsolata. Isten irányítja népe sorsát, Ő ítéli meg az emberi tetteket. Izrael történetnézete dinamikus és lineáris. Eszerint az események láncszerű összefüggésben, ok- és okozati kapcsolatban vannak egymással. Ezzel szemben az ókori Kelet történetnézete statikus és ciklikus. Eszerint a múlt állandóan visszatér, évenként újra ismétlődik a jelenben. Hiszen a természet őszi elhalásával együtt az istenség is meghal, a

természet tavaszi feléledésével pedig ő is feltámad. Ennek a folyamatnak az évenkénti biztosítását célozza a kultusz. Az ember a kultuszban óriási áldozatokat mutat be azért, hogy a világ rendjét, a föld és az élőlények termékenységét újra biztosítsa egy esztendőre. Azonban – tanítja Th. Thompson – ez a sztereotip gondolkodásmód ma már tarthatatlan. Hiszen az ókori Kelet nagy részén is ismerték az események közötti okozati összefüggés és a lineáris haladás gondolatát. Hasonlóképpen ismerték azt a meggyőződést is, hogy az istenek beavatkoznak a földi eseményekbe. Ők irányítják az eseményeket, ők jutalmazták meg a jókat és ők büntetik meg a bűnösöket. Az ő kezükben van a természet élete is, ők adják meg a föld termékenységét, a népek és a nyájak szaporodását. Gondoljunk pl. Mesa híres feliratára, amely Móáb több évtizedes leigázását Kámós haragjának, az Izrael felett aratott győzelmet pedig e harag elmúlásának és Kámós jóindulatának tulajdonítja. Ugyanígy a fentebb említett II. Mursilis hettita király is minden egyes megnyert hadjárat után megjegyzi, hogy a diadalt úrnőjének, Arinnának, a napistennőnek, továbbá a hatalmas viharistennek (Arinna férje, a hettita pantheon főistene) leányuknak, Mezzulla istennőnek és az összes istennek köszönheti. A hettiták vallása az ezer istenség vallása volt.⁸

Itt két megjegyzést lehet tenni. Az első az, hogy ha elő is fordul az ókori Keleten a lineáris történetnézet, koránt sem olyan mértékben és koránt sem olyan következetességgel mint a Bibliában. Igen, egy-egy hadjáratban kérték és remélték az istenek segítségét. A Bibliában azonban Isten Ábrahám öreg szolgájának az imádságára is figyel. G. von Rad tanítása szerint a Bibliában már megjelenik a „csendes vezetés” története is. Isten a legkisebb kunyhóba is kész betérni. Másrészt az ókori Keleten mégiscsak általános a ciklikus történetnézet. Egészen bizonyos, hogy abban az időben is folyt a meghaló és feltámadó istenek kultusza, amikor II. Mursilis a maga híres krónikáját írta. Ez a kultusz a Bibliából nyomtalanul eltűnt. A Biblia szerint Isten nem azonos a természettel, nem része a teremtett világnak, hanem teremtő Ura és megtartója.

II. A hettita vazallus-szerződésektől az Újszövetségig

Ennek a kérdéskörnek az ismertetését is *The Anchor Bible Dictionary* segítségével kívánom elvégezni. Itt a „szövetség” (*Covenant*) címszót a kérdés nemzetközileg is közzismert szakértője, G. E. Mendenhall írta (társszerzője G. A. Herion).⁹

A cikk igen óvatos megállapítással kezdődik. „A bronzkor volt az, amely az internacionális szerződések legfejlettebb struktúráját fejlesztette ki. Bár ezek a szerződések elsősorban hettita forrásokból ismeretesek, nincs okunk azt hinni, hogy a hettiták hozták létre ezt a szerződés-formát”. A szerződés az ókori keleti népek közös tulajdona volt. G. E. Mendenhall kutatásai alapján egyelőre csak azt tarthatjuk bizonyosnak, hogy a hettita vazallus-szerződések évszázadokkal régebbiek, mint az asszír-babiloni szerződések. De nem lehet kizárni azt a lehetőséget, hogy az ásatások folyamán máshonnan is előkerülhetnek hasonló államszerződések, olyanok, amelyek még a hettita vazallus-szerződésekénél is régebbiek. Ugyanis számolnunk kell azzal a lehetőséggel is, hogy a hettita királyi annaleseknél régebbi annalesek is előkerülhetnek az

ásatások folyamán. Mostani ismereteink szerint azonban a hettita dokumentumok a legrégebbiek, mind az annalesek, mind a vazallus-szerződések tekintetében.

A hettita vazallus-szerződésekkel való részletes foglalkozáshoz leginkább G. von Rad ószövetségi teológiájából indulhatunk ki, amely először is pontosan ismerteti ezeknek a szerződéseknek a felépítését¹⁰, majd részletesen kifejti, hogy a Deuteronomium egész szerkezete a hettita vazallus-szerződések szerkezetét tükrözi, és az időnként megtartott szövetség-megújítási ünnep tartalmát határozza meg¹¹. Ismeretes az is, hogy Kálvin számára is mennyire központi jelentőségű volt a Bibliának a szövetségről szóló tanítása. A következőkben G.E. Mendenhall alapos tanulmányát kívánom ismertetni, amely 1992-ig dolgozza fel a szövetségről szóló kutatást.

1. A hettita vazallus-szövetség jellegzetes vonásai

a) A nagykirály jótettei a vazallussal. A nagykirály már régóta jóindulatot tanúsított a vazallussal szemben. Ő emelte trónra, sőt már a vazallus apját is ő tette királlyá. A vazallus halálos bűnt követne el, ha más nagy hatalommal, esetleg a nagykirály ellenségével is szövetséget kötne. A Bibliában ennek Isten kizárólagos tisztelete, más istenek tiszteletének a tilalma, a monoteizmus felel meg.

b) A történeti bevezetés felsorolja a nagykirály egyes jótéteményeit a vazallussal szemben. A Bibliában ennek Isten szabadító tettei felelnek meg: az Egyiptomból történt szabadítás, a vörös-tengeri átkelés csodája, a honfoglalás harcaiban adott segítség. Ezek Izráelt hála és engedelmessegre, a szabadító Isten akaratának teljesítésére kötelezik.

c) Az egyes parancsolatok (stipulatiók). A vazallusnak a nagykirály ellen irányuló mindenféle lázadást meg kell torolnia.

d) A szerződés szövegét el kell helyezni a helyi istenség templomában (deponatio), és meghatározott időközönként nyilvánosan fel kell olvasni, ki kell hirdetni (publicatio). Hiszen a szerződés nem csupán a királyt kötelezi, hanem a nép tagjait is. A publicatio évenként 1-4 alkalommal, nagy ünnepeken történik. Ennek a Bibliában is van nyoma: Deut 31,9-13 szerint Mózes törvényeit ünnepi összejövetel alkalmával fel kell olvasni az egész nép előtt.

e) A szövetség tanúi. Ezen a ponton: az ókori keleti államszerződésekben az istenek hosszú sorának a nevei következnek. Sőt isteneknek számítanak a hegyek és a folyók is. Az istenek gondoskodnak a szövetség megtartóinak a megjutalmazásáról és a szövetség megszegőinek a megbüntetéséről. A hettita vazallus-szerződésekben nemcsak a hettita istenek szerepelnek, hanem más ókori keleti népek isteneinek a nevei is: sumér, akkád, egyiptomi, hurrita, ugarit stb. istennevek is. Az istenek tanúul hívása a Bibliában nem lehetséges. Ezt a bibliai monoteizmus nem engedi meg. Legfeljebb az eget és a földet hívják tanúul (Ézs 1,2; Deut 32,1; Mik 6,1k.). Természetesen itt már nincs szó arról, hogy szövetségesség esetén a tanúk, az ég és a föld fogják megbüntetni Izráelt. Az ítélet az Úr kezében van (Mik 6,2k.). Figyelemreméltó azonban, hogy a hettita vazallus-szövetségekben a szövetség megtartását nem a nagy hatalmak bosszújától való félelem indokolja, hanem az istenfélelem.

f) Áldások és átkok. Az istenek hatalmában áll áldást (hosszú életet, jó egészséget, termékenységet) adni. Ugyanők bocsátanak a szövetség megszegőire átkot (betegséget, természeti és történelmi csapásokat). Ennek a bibliai megfelelője Lev 26 és Deut 28.

g) A ratificatio, a szerződés érvényesítése nem az írásba foglalás vagy a kihirdetés által történt meg, hanem ehhez rítusra volt szükség. Ennek a rendje helyenként változott. De mindenképpen hozzátartozott az áldozat bemutatása. Ha a vazallus megszegi a törvényt, úgy fog járni, mint az áldozati állat. Így tehát a szerződéskötés alkalmával az istenekre tett eskü – feltételes önelátkozás.

h) Az átkok végrehajtása emberi úton ellenőrizhetetlen. Gyakorlatilag a nagykirály hajtotta végre a büntetést úgy, hogy megtorló hadjáratot indított a vazallus ellen, és elpusztította országát.

A következőkben G.E. Mendenhall összehasonlítja a hettita vazallus-szerződéseket a későbbi (a vaskorból származó) asszír királyi államszerződésekkel. Megállapítja, hogy az asszír szerződések praeambulumában nincs szó a nagykirály múltbeli jótéteményeiről, amelyeket a vazallus iránti jóindulatból hajtott végre. Itt tehát elmarad a hála érzése, amely a vazallust a nagykirályhoz köti. Marad az érdek, meg a nagykirály harci erejétől, a megtorló hadjáratból való félelem. A vazallus csak a kapituláció vagy a megsemmisítés között választhatott. Itt már nem transzcendens morál, nem valami magasrendű etikai alapvetés áll a háttérben, hanem a nagyobb katonai erőttől való félelem.

A bibliai szövetség-gondolat mögött nem az asszír államszövetség, hanem a hettita vazallus-szövetség áll. A Sinai-szövetség ún. történeti prologusa az Úr jótéteményéről szól. Ő a nép minden érdeme nélkül szabadítást adott Egyiptomból (Ex 20,2; Deut 5,6). Luther Márton még azt gondolta, hogy a Tízparancsolat bevezetése nem tartozik igazán a Tízparancsolathoz, hiszen ez nem „törvény”, hanem evangélium. Luther Márton még nem ismerhette a hettita vazallus-szövetségek szerkezetét. Mi nagy jelentőségűnek tartjuk azt a tényt, hogy a Biblia nem az asszír államszerződések szerkezetét választotta, hanem a hettita vazallus-szövetségek szerkezetét. Isten jótéteményéről beszél, amely Isten népét hála kötelezi. Igaz ugyan, hogy a Tízparancsolat nem tartalmazza a hettita vazallus-szövetségek valamennyi elemét, azonban meg kell gondolni, hogy a késői bronzkorból származó hettita szerződésekben is gyakran hiányzik egyik vagy másik alkotórész. Ha a Tízparancsolatban nincs is meg a hettita vazallus-szövetség valamennyi eleme, ezek az Ószövetség más részeiben mégis megtalálhatók. Megtalálható a szövetség deponálásának a gondolata Józs 24,25-ben: Józsué az Úr szentélyénél helyezte el a törvénykönyvet. A szövetség ládáját később a két kőtábla állandó helyének tartották (Deut 10,1-5; 1Kor 8,9). A publicatio, a szövetséghez tartozó stipulatiók, követelmények kihirdetése már igen korán, a késői bronzkorban szokás volt (Deut 27,1-26; áldások és átkok a Garizim-hegyen, ill. az Ebál-hegyen). Ha istenekről mint a szövetség tanúiról nem is lehet szó a Bibliában, tanú az a kő, amely „hallotta az Úrnak minden mondását” (Józs 24,27; v.ö. Gen 31,51-54). Sőt, tanúk az izráeli törzsek tagjai is (Józs 24,22). Áldások és átkok részletes felsorolása található Lev 26-ban és Deut 28-ban is. Ratificationnak számít az, hogy a nép hangosan elkötelezi magát a szövetség megtartására (Ex 19,8; 24,3; Józs 24,23). A szövetséghez tartozó stipulatiókat tartalmazza a szövetség könyve (Józs 24,25).

Summázva a Sinai-szövetség jelentőségét, G.E. Mendenhall megállapítja, hogy a Biblia több helyéről összegyűjthető formai ismertetőjegyeken kívül olyan lényegbeli, tartalmi vonások is vannak, amelyek összekötik a Bibliát a hettita vazallus-szerződésekkel. Ilyenek: az Is-

ten iránt érzett hála, Isten szeretése, amely Istennek tetőző cselekedetekben, a szociális igazság gyakorlásában nyilvánul meg. Ide tartozik Isten haragja, igazságos ítélete is, továbbá megbocsátó irgalma, szövetségi hűsége, az általa kínált üdvösség, az ő jelenléte népe életében. Mindez új perspektívákat tárt a honfoglaló törzsek elé. Az, hogy Isten népévé lettek, igen nagy lépést jelentett számukra: „Hallj meg, Izráel! Ma lettél Istenednek, az Úrnak a népévé!” (Deut 27,9). Isten parancsolatai mindenkinél rendezett, kiszámítható, civilizált életet biztosítanak. Ez az értékrend jobb akár a nomádokénál, akár az ókori keleti nagyhatalmak imperialista törekvéseinél.

2. Szövetségek az Ószövetségben

A következőkben Mendenhall három szövetségekötésről beszél: a. a dávidi, b. a noéi és c. az ábrahामी szövetségről. Ezeknek az a közös vonása, hogy az esküvel megerősített isteni ígéret mindhárom esetben egyoldalú.

a) A Dávidnak szóló ígéret legrégebbi dokumentuma Nátán próféciájában hangzott el. A bevezetésben arról a jóindulatról van szó, amelyet az Úr gyakorolt Dáviddal. Majd „az áldások és átkok” helyén szó van Dávid királyi házána az építéséről és arról, hogy ha Dávid utódai nem fognak engedelmeskedni az Úrnak, akkor az Úr megbünteti őket. Arról is olvasunk, hogy előbb a déli törzsek képviselői, majd az északi törzsek képviselői is szerződést kötöttek Dáviddal és felkenték őt királyukká (2Sám 2,4; 5,1-3). Dávidnak sikerült Júdát és Izráelt egyesítenie, bár nem szűnt meg a közöttük levő feszültség. Az egyesítés fontos eszköze volt az új főváros, Jeruzsálem. Ide vitte Dávid a szövetség-ládát, a Sinai-tradíciók régi jelképét. Az ország politikai fővárosát ezzel a vallási élet centrumává tette! Sőt, a kánaáni lakosságot is bevonta az izráeli tradíciók hatása alá.

b) Az ábrahामी szövetség gondolata a dávidi szövetség hatására keletkezett. A királyság előtti időkben még nem Ábrahám számított a nép ősatyjának, hanem Jákób (Gen 49; Num 23,21.23; 24,5.17; Deut 26,5). Az ország birtoklásáról szóló ígéret a dávidi birodalom legitimitása! Később, a babiloni fogságban kapta a nép azt az ígéretet, hogy Ábrahám magváé lesz az ország. Az ábrahामी szövetség jele a körülmetélés; ez különbözteti meg Ábrahám magvát a körülöttük élő idegen népektől.

c) A noéi szövetség már az egész emberiségnek és az egész világnak szól. Eskü nincs, csak jel van. A szövetség jele a szivárvány.

d) A próféták igehirdetésében világosan felismerhetők mind a dávidi szövetségből, mind a noéi szövetségből származó gondolatok. Amósz, Hóseás, Ézsaiás, Mikeás és Jeremiás a Sinai-szövetség alapján áll. Ég és föld a tanúja annak, hogy a nép megszegte a szövetséget. Nem adott méltó feleletet az Istentől kapott sok jótéteményre. Nem engedelmeskedett Isten akaratának. A baj olyan nagy, hogy azt nem lehet kultikus úton, még több és még drágább áldozatokkal helyrehozni (Ézs 1,11kk; Mik 6,6k). Hiszen megszakadt a szövetségi kapcsolat Isten és népe között, Izráel nem Isten népe többé: „Nem vagytok az én népem, én sem vagyok a tiétek”; Hós 1,8). Egy út van még: engedelmeskedni kell Isten akaratának, és pedig szociális téren, Istennek tetsző cselekedetek által (Ézs 1,17; Ám 5,24; Mik 6,8).

A Dávid házából származó királyok csalódást okoztak, nem teljesítették be az uralkodásukhoz fűzött reménysegeket. De Isai törzsökéből új vesszőszál sarjad ki.

Az Úr „Dávid” által fog kormányozni (Ézs 9,1-6; 11,1-10; Mik 5,1; Ez 34, 23k; 37,25). Csodálatos új szövetséget köt megítelt népével az Úr (Jer 31,31-34). A babiloni foság azt jelenti, hogy a szövetségsgző népen beteljesedett az „átok”. Az új szövetségben már nincs szó Isten korábbi jótéteményeiről. Nincs szó az áldásról sem (hosszú élet, jó egészség, a föld termékenysége, az ország ígérete, utódok sokasága). Nincsenek tanúk, nincs szó az új szövetségben foglalt törvények deponálásáról, publikálásáról és ratifikálásáról. Nincs szó parancsolatokról és tiltásokról (stipulatiók). Nem lesz többé szükség a törvények kihirdetésére és megtanítására, hiszen Isten törvénye be lesz írva az emberek szívébe. Így Isten maga fogja vezérelni az embereket.

e) Mendenhall még két olyan szerződést említ, amelyek az ószövetségi időkben keletkeztek. Egyik a jósiási szövetség (Kr.e. 622). Ez nem új szövetség, hanem reform, visszatérés a Sinai-szövetséghez. Alapja az a felismerés, hogy a nép megszegte a szövetséget, nem tartotta meg a mózesi törvényeket és nem szüntette meg az országban az idegen istenek kultuszát (Deut 12,1-14). Ezért most Isten átka fenyegeti a népet. Ha a nép folytatja bűneit, az Úr elveszi az országot, az ígéret földjét! Ezen csak az segíthet, ha a nép megtér Istenhez, és fogadalmat tesz az igaz istentisztelet gyakorlására. Azonban a jósiási reform nem tartott sokáig. Jósiás beavatkozott a nagypolitikába, és ezért az életével fizetett. Utódai pedig nem tartották meg a szövetségkötés alkalmával tett fogadalmat.

A fogság utáni időben Nehémiás, a perzsa király helytartója kezdeményezte a szövetségkötést. A szövetség prologusára emlékeztetnek azok a jótétemények, amelyeket Isten Ábrahámval tett (Neh 9,7 kk). Majd kihozta népét Egyiptomból, és a Sinai-hegynél helyes törvényeket adott neki (Neh 9,13). De a nép már a pusztában vétkezett Isten ellen. Folytatta hűtlenségét a honfoglalás után is (Neh 9,24kk). Ezért érte utol az „átok”: a nép idegen nagyhatalmak uralma alá került. Ezért kell most esküvel megfogadni, hogy a nép hűséges lesz Urához, megtartja törvényét (Neh 10,30). Így lehet reménykedni abban, hogy az Úr irgalmat gyakorol népével, és visszaadja népe politikai önállóságát.

3. A Biblia utáni fejlődés

A zsidóság ebben a korban nem volt egységes. Számos szekta alakult ki, és mindegyik az igaz Izráelnek tartotta saját magát. Kiemelkedő fontosságú mégis a farizeusok mozgalma. Ők a vallási tisztaságot, az idegen népektől és vallásaiktól való elkülönülést tartották fontosnak. A vegyesházasságok ellen küzdő Esdrás követői voltak ők. A Sinai-szövetség alapjának a Tórárt tartották. Elutasították a szövetség prófétái és eschatologikus értelmezését, a dávidi Messiásról szóló jövendöléseket. Ehelyett az ábrahामी szövetség fontosságát hangsúlyozták. Ennek locus classicus Gen 17: az ábrahामी szövetség jele a körülmetélés. Így ez a szövetség csak Ábrahám utódainak szól.

4. Ószövetségi hatások az úrvacsora történetében

Az úrvacsora szereztesési Igéinek a vizsgálatát Mendenhall a *sacramentum* szó magyarázatával kezdi. Ennek a szónak a kevésbé ismert (a Finály Henrik-féle szótár szerint második) jelentése: eskü a zászlóra. „*Dicere sacramentum alicui*” annyit jelent, mint a vezérnek

(királynak) hűséget esküdni. Ez az őskeresztyénség idején a császárra tett hűségesküket jelentette. Aki azonban az úrvacsorában részesedik, nemet mond a császárra, és az Úr Jézus Krisztusra tesz hűségesküket! Ezzel párhuzamos az *eucharistia* szó használata is. Ez a szó ebben a korban a római birodalomban a császárnak szóló hálaadást fejezte ki; a Bibliában pedig az Istennek szóló hálaadást azokért a jótéteményekért, amelyeket Krisztus által adott. Bár a Római Birodalom vezetőinek meglehetősen homályos fogalmak voltak a keresztyénség lényegéről, annyit mégis megértettek, hogy a keresztyének nem a római császárt ismerik el uruknak, hanem Jézus Krisztust. Ezért üldözték a keresztyén gyülekezet tagjait.

A kenyér és a bor a szövetségi lakomához tartozik. Ilyen már az asszír szerződésalkalmával is volt. Egyik asszír szöveg szerint, „ahogyan a kenyér és a bor bemegy a belsőtökbe, úgy vigyék be az istenek ezt az esküt a belsőtökbe”.¹³ A „megemlékezni” ige (*zakar*) szintén esküvést fejez ki (lásd 2Sám 14,11 héber szövegét). Ezt a szövegösszefüggés is bizonyítja: a tékoai asszony kérésére a király tényleg megesküszik az Úr nevére. Az eskü a szövetségkötéshez tartozik. Az Ószövetség népe a Sinai-szövetségre esküdött meg, emlékezve az Egyiptomból történt szabadításra. Az újszövetségi gyülekezet számára Isten legnagyobb jótéteménye Jézus Krisztus engesztelő halála. Eskü alkalmával erre emlékezik a gyülekezet. Egyúttal az eskü fogadalomtételt is jelent: a gyülekezet tagjai az eljövendő cselekedeteikkel fognak válaszolni a kapott jótéteményre.

Jézus az úrvacsorát az új szövetséggel azonosítja: „Ez az én testem, ... ez az én vérem” (Mk 14,22-24par). A gyülekezet tagjait az úrvacsora Jézussal mint áldozati bárányal egyesíti: „Többé nem én élek, hanem Krisztus él bennem” (Gal 2,20). Ez megfelel az ókori keleti szerződéseknek. V. Assurnirari asszír király és Mati'ilu arpad király szerződésében ez olvasható: „Ha Mati'ilu ... vétkezik ez ellen a szövetség ellen, amelyet az istenekre tett esküvel kötött, akkor (járjon) úgy, mint ez a tavaszi bárány ... Ez a fej nem egy bárány feje, ez Mati'ilu feje, ez fiainak a feje, tisztjei feje, országa népének a feje ... Ahogyan ennek a báránynak a feje leszakítatik, ... úgy szakíttassák le Mati'ilunak, fiainak ... a feje is. Ez a váll nem egy tavaszi bárány válla, ez Mati'ilu válla, ez fiainak a válla, tisztjeinek és országa népének a válla. Ha Mati'ilu vétkezik ez ellen a szövetség ellen, akkor éppen úgy, ahogyan ennek a tavaszi báránynak a válla kiszakíttatik, szakíttassék ki Mati'ilunak, fiainak, tisztjeinek és országa egész népének a válla is”.¹⁴

Az Újszövetség szerint az egyház Krisztus teste (Róm 12,4k; 1Kor 6,15-20). A hívek Krisztus Lelkében is részesülnek. Ezért jelennek meg életükben a Lélek gyümölcsei (Gal 5,22-25). Magatartásukat nem törvénykönyvbe foglalt normák irányítják, hanem az Úr Lelke (Gal 3,3). Ha a sacramentum esküvést jelent arra, hogy a hívek alávetik magukat Krisztus uralmának, akkor ez nem csak a szív mélyén valósul meg, hanem kézzelfogható módon, interpersonális területen is.

Végül Mendenhall azt vizsgálja, hogy az Újszövetségnek a szövetségről szóló tanítása mennyiben tükrözi a hettita vazallus-szövetség gondolatát. A hettita vazallus-szövetség praecambulumában levő jótetteknek, amelyeket a nagykirály a vazallussal tett, megfelel-e az a sok jótett, amelyet az Úr Jézus hajtott végre. Ezekről az Újszövetség az Ószövetség szavaival beszél (Ézs 35,5k; Lk 4,16-

21; 11,4-6; 7,20-23: vakok látnak, sánták járnak, leprások tisztulnak meg, süketek hallanak, halottak támadnak fel, a szegényeknek az evanélium hirdetik). Jézus nem uralkodik, hanem szolgál (1Kor 12,4.7-10; Mt 20,25-28; Mk 10,42-45). Isten legnagyobb jótéteménye, amit Fia által végzett el, a bűnök bocsánata (Jer 31,31-34). Éppen úgy minden emberi érdem nélkül valósul meg Istennek a haláltól megmentő szeretete, mint hajdan, a Sinai-szövetség alkalmával, amikor Egyiptomból szabadította meg népét.

A stipulatiók tekintetében az Újszövetség nem az esdrási hagyományok alapján áll. Nem írott törvények aprólékos és pontos megtartásáról van itt szó, hanem – bár Jézus hangsúlyozza a törvény érvényességét –, annak megtartásában magasabbra helyezi a mércét, mint a farizeusok (Mt 5,20). Nem elég az sem, ha emberek magatartásához igazodunk, és úgy cselekszünk, ahogyan szeretnénk, ha velünk cselekednének. Jézus követelményei szigorúbbak. Ő nemcsak a gyilkosságot és a házasságtörést mondja bűnnek, hanem már a szívben levő haragot és bűnös kívánságot is, amelyet csak Isten lát (Mt 5,21-26.27-30). Jézus a korai hagyományokhoz tér vissza. Isten népének a tetteit Isten jótéteményei, Isten akarata, Isten karaktere szabja meg! „Legyetek tökéletesek, mint ahogy mennyei Atyátok tökéletes!” (Mt 5,48). Vegyék fel a keresztet, ahogyan Jézus felvette (Mt 10,38; 16,24; Mk 8,38; Lk 9,23; 14,27). Legyetek készek megbocsátani, mint ahogy Isten megbocsátott nektek! (Mt 6,12). Vagy a tízezer talentummal adós szolga története (Mt 18,21-35). Vagy: „Ahogyan én szerettelek titeket, ti is úgy szeressétek egymást” (Jn 13,34). Az őskeresztyénségben a szövetség deponálása Krisztus követőinek a szívében történik. A Zsidókhoz írt levél Jer 31,31-34-et idézi: „törvényemet elméjükbe adom, és szívükbe írom azokat” (Zsid 8,10-12; 10,16k). Az Újszövetség Jer 4,4 alapján a szív körülmetélését hirdeti (Róm 2,29). Aki a Lélek gyümölcseit termi, „az ilyenek ellen nincs törvény” (Gal 5,23). A tanú az Újszövetségben Jézus Krisztus kereszthalálának és feltámadásának a tanúja, és bár-mikor vértanúvá válhat. A jutalom és a büntetés helye az eljövendő világ.

A konkluziót G.E. Mendenhall abban látja, hogy a késő bronzkori hettita vazallus-szövetségből nemcsak formai elemeket őrzött meg a Biblia, hanem lényeges tartalmi vonásokat is. Az emberek közti kapcsolatokat immár nem az érdek vagy a túlerőtől való félelem határozza meg, hanem az Isten jótéteményeiért érzett hála. Így ezek a kapcsolatok magasabb szintre emelkednek.

Ehhez hozzátehetjük C. Westermann tanítását. Túl vagyunk azon a koron, amelyben a Bibliából csak azt értékelték, ami abban egyedülálló, minden más vallás tanításától különbözik. Azok a gondolatok is értékesek lehetnek, amelyeket nem a Biblia mondott ki először. Arra azonban mindig számítani lehet, hogy a máshonnan átvett gondolatokat vagy kifejezéseket a Biblia új, magasabb tartalommal tölti meg. Különösen is igaz ez oly módon, hogy az idegen népektől vagy az Ószövetségből átvett gondolatok a Krisztus-esemény fényébe kerülnek. A teológus nem kerülheti meg azt a reformátori követelményt, hogy a forrásokig kell visszamenni. Isten kijelentése az ókori keleti népek körében és gondolati kategóriáiban hangzott el.

Dr. Karasszon Dezső

Irodalom:

- E. und H. Klengel, Die Hethiter und ihre Nachbarn, Leipzig, 1968.
- H. Ringgren, Die Religionen des Alten Orients. ATD Ergänzungsreihe Sonderband. Göttingen 1979.
- W. Beyerlin, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament. ATD Ergänzungsreihe I. Göttingen 1975.
- Bo Reicke-L. Rost, Biblisch-Historisches Handwörterbuch I-IV. Göttingen 1962-1979. (BHH)
- The Anchor Bible Dictionary I-VI. New York 1992. (ABD)
- J.B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Princeton 1969. (ANET)
- O. Kaiser (Herausgeber), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments 1983 ff. (TUAT)

Jegyzetek:

- ¹ ABD I. 233. old., s.v. Anatolia 228-240.old.
- ² Gregory McMahon, SBD III. 231-233.old., s.v. Hettites in the OT.
- ³ Philo H.J. Houwich ten Cate, ABD III. 220.old., s. v. Hittite History, D. Excavations and Discoveries.
- ⁴ BHH II. 714.old.

- ⁵ Gregory McMahon, ABD III. 229.old. s. v. Hittite Texts and Literature 8/1 Historical Texts.
- ⁶ A. Kirk Grayson, ABD III. 205-206. old. s. v. Mesopotian Historiography.
- ⁷ Th. Thomas Thompson, ABD III. 206-212. old. s. v. Israelite Historiography.
- ⁸ H. Martin Kümmel, Die Zehnjahr-Annalen Mursilis II. TUAT Band I. Lieferung 5. Historisch-chronologische Texte II. 473kk. old.
- ⁹ G. E. Mendenhall-Gary A. Herion, ABD I. 1179-2002. old. s.v. Covenant.
- ¹⁰ G. von Rad, Theologie des Alten Testaments. München 1962. I.146. old.
- ¹¹ Uo. 232-244.old..
- ¹² G.E. Mendenhall-Gary A. Herison, ABD I. 1197.old., s.v. Covenant and Early History.
- ¹³ Erica Reiner, The Vassal-Treaties of Esarhaddon. ANET 539.old.
- ¹⁴ Erica Reiner, Treaty Between Ashurnirari V. of Assyria and Mati'ilu of Arpad.. ANET 532-533. – Rykle Borger, Der Vertrag Assurniraris mit Mati'ilu von Arpad. TUAT Band I. Lieferung 2. Staatsverträge 1983. 155-158.old.

Dieter Schneider

Lélektől születés, vagy halál

A Szentlélekről – János evangélista szemszögéből*

Adolf Schlatter János kommentárjában a 3,1-21 szakasznak ezt a címet adta: „A rabbinak szóló evangélium”, és pedig, mint a 2,13-25 folytatása, amely fölé ezt írta: „A papnak szóló evangélium”. A zsidó írástudó személyében Jézus a Szentírás magyarázatának szakemberével találja magát szembe – éppen ezért is részletezi itt János evangélista az új üdvkorszakról szóló (Kánaai menyegző) és a megtisztított Templomról szóló üdvüzenetet teljes mélységéig. A rabbin ugyanis csak az segíthet, ha valami egészen új dolog történik vele. Arra mindig kész volt, hogy gyarapítsa Isten felőli ismereteit, s arra is, hogy az Ő útját kövesse. A nagy kérdés azonban az, hogy Istenismerete egzisztenciális valósággá válik-e életében?!

Újjászületés felülről, Lélek által (Jn 3.)

A beszélgetés három szakaszát követhetjük nyomon az 1-3; 4-8; 9-21. versekben: Mindig Nikodémus kérdez valamit, Jézus pedig válaszol, szavait a „bizony, bizony, mondom néked” fordulattal kezdve: Kövesük-nyomon beszélgetésüket.

Jézus és Nikodémus beszélgetésében találkozunk először azzal, hogy mit jelent konkrétan Keresztelő Jánosnak az a kijelentése, amely szerint Jézus „Szentlélekkel kereszttel”. Azonnal nyilvánvaló ugyanis, hogy belső összefüggésnek kell lennie a Lélek keresztsége és a Lélektől születés között. Elébe vágva annak, amit később még részletezni kell majd, itt csak annyit állapítsunk

meg: az Ószövetség felől látva a dolgokat világos, hogy a „Lélek” és a „szabadítás” ügyszólván parallel fogalmak. Ha tehát Nikodémus, a rabbi Lélektől újjászületik, akkor részesedhet a szabadításban.

A szabadítás pedig – mondja e szakasz – nem kevesebbet jelent, mint újjáteremtést. Nem tévedünk, ha itt felismerjük az utalást Jézus testté lételére is (1,14): amiként Jézus nem történetietlen eszményi, isteni jelenség, úgy az ember, aki Lelkében részesedik, „testté lett lelki teremtmény”. A Lélektől születés ugyanis nem testetlen lelki lényé teszi az embert. A 6b. fordulata: „ami Lélektől született, lélek az”, ne vezessen félre bennünket.

„Azonnal kiviláglik, hogy a 3,3 és a 3,5 párhuzamos versek. „Újjá (vagy 'felülről') születni” ugyanaz, mint „víztől és Lélektől születni”. Tegyük fel a kérdést, hogy mit jelent az első fordulat, és milyen viszonyban van az utóbbival?

Jóllehet az „újjászületés” fogalma úgy hangzik, mint ha a hellenista misztériumi kegyesség speciális kifejezése lenne, amelynek keretében érzéki jellegű, kultikus cselekmények keltették azt a benyomást, hogy végrehajtottok „rokonságba” kerültek az istenséggel, helyesebb e fogalom jelentését zsidó képzetekből és szokásokból levezetni. Karl Heinrich Rengstorf utal 'gennaó' (nemzeni) szócikkében (ThWNT I, 665k. o.) arra a zsidó szóhasználatra, amely „újjászületésnek” nevezi azt, ha valaki körümetékedés révén válik a zsidóság tagjává. A zsidó írástudói felfogás szerint „a prozelita akkor lesz igazán emberré, amikor belép a zsidóság tagjai közé – addig csupán egy 'teremtmény' a többi közül”. Az „új” kifejezés itt „a prozelita új státusának elhatárolását jelenti addigi életétől”. A régiút teljesen el kell szakadni. Új környezetében a prozelita valóban olyan, mint egy új-

* Két fejezet Dieter Schneider „Anwalt in bedrängter Zeit” – Der Heilige Geist aus der Sicht des Johannes, (Neukirchen-Vluyn, 1994, 39-52. old.) c. könyvéből.

szülött, akinek ráadásul se apja, se anyja, se testvére. Szó szerint érvényes rá, amit, ha más értelemben is, Pál mond a 2Kor 5,17-ben: „a régi elmúlt, és íme: új jött létre”. Innen érthető, hogy Jézus Nikodémusnak, a rabbinak az újjászületés kérdését magyarázza, hiszen az – mivel kötelessége volt a nem-zsidók misszionálása! – járatos kellett, hogy legyen a kérdésben.

A rabbi, mint minden kegyes izraelita, várta a Messiás eljövendő országát. Jézus ehhez a váradalomhoz is kapcsolja mondanivalóját; feltűnő ugyanis, hogy kétszer is szerepel az „Isten országa” fogalma (a 3. és az 5. versben). Ebből következik, hogy összefüggésnek kell lennie a „felülről születés”, a „víztől és Lélektől születés” és az „Isten országa” között. A három fordulat egymásmellettiségéből azonnal ráébredünk: az újjászületésről való beszéd elzárkózik minden egyoldalúan individualista szemlélet érvényesítésétől, mintha itt egyetlen ember kvalitatív minősítéséről volna szó. A mondanivaló lényege egy cél meghatározása, amely felé az újjászületés élménye fordít. (Hogy mennyire összekapcsolódik egymással az Isten országa fogalma és az újjászületés, azt tanúsítja az is, ahogy Jézus a Mt 19,28-ban kapcsolja össze az újjászületést az eljövendő világ váradalmával.)

Isten országát, amelyről a zsidó ember úgy gondolja, hogy azt a Törvény iránti engedelmség révén érheti el, csak Istentől való újjászületés folytán lehet „meglátni”, és elnyerni. Mit jelent azonban ez a titokzatos esemény? A felülről (Istentől) születés, a párhuzamos mondat szerint „víztől és Lélektől” megy végbe. Itt nem a keresztre kell gondolnunk (legalábbis nem elsősorban). A megfogalmazás egyértelműen Ez 36,25-27-re utal. Ezt interpretálva Jézus azt akarja mondani a rabbinak, hogy:

- itt az ember teljes megtisztulásáról van szó, ami csakis a bűnbocsánatot jelentheti;
- új gondolkodásmódról van szó;
- újfajta engedelmségről van szó.

Kálvin következőket írja János kommentárjának 3,5 verséhez fűződő magyarázatában: „A víz tehát csupán képe a belsőleg munkálkodó, megtisztító és életet adó Léleknek. Ezt erősíti meg, hogy két fogalom összekapcsolása esetén a második általában az első magyarázata. Ezen kívül, véleményem szerint, ez következik az összefüggésből is – nem sokkal később ugyanis, amikor Jézus arról beszél, hogy miért szükséges újjászületnünk, megemlíti, hogy a víz nem használ semmit, új életet csak a Szentlélek teremthet. Ebből következik, hogy a Lelket és a vizet nem választhatjuk szét egymástól, a kettő egy és ugyanaz.”

Ez 36-37-re figyelve mindehhez még azt tehetjük hozzá: a felülről születés egyet jelent a halálból feltámadással, amelyre azért van szükség, mert Izrael népe az idegenben, bűnei következményeként át kellett, hogy élje: népközösségként immár nem életképes. Ilyenformán a halálból feltámadás gondolata is kizárja a pusztán individuális értelmezést. János evangéliumának összefüggéseire tekintve elmondható: az újjászületés a bűnbocsánaton alapul (1,29), és beletagol a tanítványi közösség új Isten-népébe, amelynek létét a szeretet határozza meg (13,34).

Akit a Lélek feltámaszt a halálból, annak reális és testi létet ajándékoz. Az Ószövetség felől tekintve teljességgel lehetetlen volna a Lélektől születés olyan értelmezése, mintha az csupán valamilyen rejtett, belső, felismerhetetlen esemény lenne. Az újjászületettek léte valószínűségi *létezés*, amely olyan reális, mint a szél, amelyhez a

8. vers hasonlítja („hallod a zúgását”), ugyanakkor ez az új a semleges szemlélő számára nem érzékelhető, nem mérhető, nem definiálható („de nem tudod, honnan jön, és hova megy”). Ugyanez a gondolat jelenik meg Jézus főpapi imájában (17,14): „nem a világból valók, mint ahogy én sem vagyok a világból való”. Létük realitását ugyancsak világosan megfogalmazza a 17,11: „...de ők a világban vannak”, amint a 3,12 is, amely az újjászületést a „földi dolgok” közé sorolja.

Összefoglalva: az újjászületésről szóló képes beszéd azt húzza alá, hogy az embert Isten országa számára egyedül Isten cselekvése szabadítja meg. A születés lényegi jellegzetessége ugyanis, hogy azt az ember csak átélheti, de maga nem viheti végbe. Az újjászületés nem idegeníti el az embert a világtól, de nem is teszi annak részévé. Mivel a Lélektől születettek *felülről teremtettek, felülről is élnek*. Tanítványként Urukhoz kötődnek, aki azt mondta: „...az Atyához megyek”, valamint, hogy „amikor felemeltem, mindeneket magamhoz vonzok”. Nikodémusnak tehát vállalnia kell az elidegenedést, azt, hogy senkivé lesz mindenkinek, végül önmaga előtt is! – az újjá akar születni. Tárgyi szempontból tehát János evangélista ugyanazt mondja, amit a szinoptikus jézusi kijelentés: „Mert aki meg akarja menteni az életét, elveszti, aki pedig elveszti az életét érterem, megtalálja” (Mt 16,25), és a páli Ige: „Ezért ha valaki Krisztusban van, új teremtés az” (2Kor 5,17).

A „víz és Lélek” tematikája ezzel koránt sincs kimerítve, amint arra a János evangéliuma 4. és 7. része kapcsán rá fogunk térni. Ugyanakkor Jézus, a Nikodémus rabbi-val folytatott példázatos beszélgetésével megmagyarázta, hogy mit jelent a prólókus mondata: „Aki pedig befogadták, azokat felhatalmazta arra, hogy Isten gyermekeivé legyenek”, és rámutatott, hogy a felülről újjászületés a Szentlélek minden mást megelőző munkája, amely egyúttal a Lélekkel való megkeresztelést is jelenti – következőképp a Lélek keresztsége sohasem az újjászületést követő, valamiféle „második aktus”. Az evangélium ezután következő részének voltaképpen lehetne ezt a címet adni: Lélektől születés, vagy halál.

Láttuk, hogy Jánost a kiélezett apokaliptikus szituáció megtanította, hogy ő is kiélezetten érte és formálja át a Jézusról szóló üzenetet. Felismerte, hogy a végső idők nyomorúságai közepette, amely minden értéket és mértéket megsemmisít, csak egy valami biztos: hogy az Isten Lelke által megújított és elpecsételt élet, amely erőt nem önmagából meríti, érheti el a célt, Isten örök városát. Ezért írja első levelében: „Tudjuk, hogy aki Istentől született, nem vétkezik, sőt aki Istentől született, az vigyáz magára, és a gonosz meg sem érinti. Tudjuk, hogy Istentől vagyunk, és az egész világ a gonosz hatalmában van” (1Jn 5,18-19). „Nem vétkezni”, mint az a 2,1-ből kitűnik, nem azt jelenti, hogy az ember bűn nélkül való, hanem, hogy megmarad Krisztusban. Így tartja meg a Lélek az Istentől és ugyanezen Lélektől újjá születteket az örök életre. „Mert minden, ami Istentől született, legyőzi a világot” (1Jn 5,4).

Lélek által élni – Lélekben imádni (Jn 4. és 7.)

Jézus tehát az Isten világából eredő, Isten eljövendő világáért (Isten országáért) való életet kínálja Nikodémus rabbinak; az „újjászületés” fogalmának jelentéstartalmához ugyanis kétséget kizáróan hozzátartozik a moz-

gás és a célra irányultság mozzanata. A Lélektől születés viszont egyet jelent a megdicsőült Emberfiában való hitel (3,14kk). Ebből következik, hogy Jézus kereszt általi megdicsőülése nélkül nem volna lehetséges az új élet. A tényállás tehát a következő: annak, hogy emberek „felülről” születhessenek, vagy fogantathassanak, az a feltétele, hogy „felfelé” nézzenek. Ez a „fent” viszont nem más, mint a megdicsőült Emberfia, akinek megdicsőülése magában foglalja keresztjét, feltámadását és mennybemenetelét.

Ilyenformán tehát János evangélista Nikodémus és Jézus példázatértékű találkozásának leírásában az „újjászületés” vezérszavával egy mozgásba lendülő új élet kezdetének lehetőségét hirdeti. A mozgásnak ez az aspektusa, amellyel Isten Lelkének teremtő munkája ajándékoz meg, még nyilvánvalóbban ismerhető fel az evangélium 4. részében, amely Jézus és egy, a samaritánus népet képviselő asszony találkozását írja le. Az „örök életet” adó „élő vízről” szóló képes beszédet, valamint Isten „Lélekben és igazságban” való imádásának fogalmát, amelyhez Jézus és az asszony beszélgetése elvezet, összefüggésében, egy egységként kell kezelni és értelmezni. Már itt felsejlik a Jel 21-22. üzenete, ahol ugyancsak az élő vízről van szó, amely az Isten trónusából buzdog, és együtt szerepel Isten imádásával, mint ami Isten üdvörtörténetének végső célja! A samáriai asszony történetének elejét a „víz” szó kapcsolja össze a megelőző szövegrészekkel. A víz a 2,6-ban a megtisztulás eszköze, a 3,5-ben az Istentől származó élet jelképe, itt, a 4. részben pedig (akárcsak a 7-ben) a mozgás szimbóluma – egyszerűen: maga az élet.

Fel kell vázolnunk néhány vonással a samaritánus-kérdés problematikáját. A zsidók és a samaritánusok közötti ama feszültség, amelyet az Újszövetségből oly jól ismerünk, lényegét illetően abból ered, hogy Izráel déli és északi törzsei között már Dávid korában (sőt, már azt megelőzően is) rivalizálás alakul ki. A fogság utáni kor történelmi viszonyai között Jeruzsálem egy „kis-izráeli megoldásra” törekedett (Haacker, i.m. 43. old) Jeruzsálemmel, mint kultikus központtal, az északi, perzsa tartomány, Samária keverék-népe viszont úgy vélekedett, hogy a Garizim-hegyén működő kultuszi centrum történetileg régebbi, és ezért legitimitása egyértelműbb Jeruzsálemnél. Kr.e. 128-ban a Makkabeus Hyrkanos János lerombolta a Garizim-hegyi szentélyt, és ezzel véglegessé tette a szakadást a samaritánusok és a zsidók között. Utóbbiak kétségbe vonták a samaritánusok Jahve-hitének valódiságát, és bálványimádónak bélyegezték őket. Vitatták a zsidók azt is, hogy a samaritánusok az ősatyák vér szerinti leszármazottai volnának, amire pedig azok nagy súlyt helyeztek (amit a Jákób kútjánál megjelenő samáriai asszony története is jól példáz). Mivel a samaritánusok csak Mózes öt könyvét ismerték el szent könyvként (ráadásul ezt is olyan változatban, amely mintegy 6000 helyen eltért a zsidókétól!), nem a dávidi ígéretet szerinti Messiást várták, hanem egy, az 5Móz 18,15 értelmének megfelelő prófétát, akit ők *Taheb*-nek neveztek. Tőle várták, hogy újraegyesíti a zsidók és samaritánusok kettészakadt népét, s hogy vezetésével „az egész nép visszatér Garizim-hegyének egyedül legitim szentélyéhez” (Haacker, i.m. 45. old.).

Mindent összevéve elmondható, hogy a nemzeti és kultikus elszakadás nyomorúsága a samaritánusokat fájdalommal érintette, mint a farizeizmus által meghatározott zsidóságot. Ez a samaritánus asszony történetéből is egyértelműen kilálglik.

Jézus, Isten testté lett Igéje a „saját” felségterületére jön, és áttör minden vallási korlátot, amikor Samárián átutazva szándékosan hosszan időzik egy forrásnál. Itt kezd *odafordulni* azokhoz, akik a Jákób kútjához kötődnek, oly módon, hogy *ő kér segítséget*: egy ital vizet. A samaritánus asszony álmélkodó kérdését, hogy *ő* ezt, mint zsidó, megteheti-e egyáltalán, úgy válaszolja meg, hogy titokzatosan céloz rá: neki arra is van lehetősége, hogy „élő”, azaz friss forrásvizet adjon a ciszternák állott vize helyett. „Ha ismernéd az Isten ajándékát, és hogy ki az, aki így szól hozzád: Adj innom!, te kértél volna tőle, és *ő* adott volna neked élő vizet.” A továbbiakban pedig arról beszél, hogy aki abból a vízből iszik, amelyet *ő* adhat, többé nem szomjazik meg: „aki abból a vízből iszik, amelyet én adok neki, soha többé meg nem szomjazik, mert örök életre buzdog víz forrásává lesz benne” (14.v.).

Mi lehet az oka, hogy Jézus és a samáriai asszony beszélgetésnek ebben a fázisában el sem hangzik a „Szentlélek” neve, holott nyilvánvalóan róla van szó? (Ugyanezt kérdezhetjük a 7,37-38 párhuzamos szövegével kapcsolatban is, ahol csak a redaktor utal rá, hogy a víz a Szentlélekkel azonos, Jézus csak a beszélgetés egy későbbi szakaszában kezd a Szentlélekről beszélni, s akkor is másként, mint Nikodémusnak.

Kellő elővigyázatossággal közelítve a kérdéshez, a következőre gondolhatunk: Nikodémust, a rabbit, megbénítják ismeretei, ezért azt, hogy szüksége van a Szentlélek által munkált egzisztenciális fordulatra, Jézus azonnal és kertelés nélkül közli vele. Az *ő* problémája nem az volt, hogy valami bűnt követett volna el, hanem a kegyes elzárkózás Isten munkája előtt, ezt a zárat pedig kizárólag Isten Lelke törheti fel. A samaritánus asszony helyzetét viszont az határozza meg, hogy megszegte Isten konkrét parancsait. Jóllehet arra is gondolhatunk, hogy Jézus prófétikus szavai – „öt férjed volt, és akivel most élsz, nem férjed” (4,18) – rejtetten a samaritánusok bálványimádására utal, zsidó szemszögből nézve, a szöveg egyértelműen az asszony csillapíthatatlan életszomjáról beszél, ami férfi-kapcsolatainak váltogatásában nyilvánul meg. Míg a rabbi lába elé szinte súlyos göröngyökként veti oda Jézus az újjászületés lehetőségének evangéliumát, addig az asszonyt előbb kíváncsívá teszi, és a szomjúságot végleg eloltó élő vízről szóló képes beszédet arra használja, hogy az asszonyból további kérdéseket váltson ki. Többről is szó van azonban: a Szentlélekről való nyílt beszéd bizonyos esetekben arra készíthet embereket, hogy visszaélés-szerűen, saját, amúgy is meglévő életszükségeiknek gyarapítása érdekében kívánják a Szentlelket. Az asszony esetében így a Szentlélek csak arra szolgált volna, hogy elfedje a régit – rajta magán azonban nem segített volna semmit. Az asszony volta-képpeni problémája a hitbeli tévelygés. Jóllehet a zsidók sincsenek még ott, ahol Isten szándéka szerint lenniük kellene, mivel kegyességi életük túlságosan a jeruzsálemi Templomhoz kötődik, nekik Jézus nem hitük tévedéseit, hanem azt rója fel, hogy hitük *képmutató*. Ezért két dologra van szükség: fel kell tárnai a bűnt, és meg kell határozni, hogy miben áll az igaz istentisztelet. És csak most, ebben az összefüggésben, amikor Isten saját akarat szerinti imádásáról van szó, s miután a személyes bűn is lelepleződött, esik szó a Szentlélekről. Éppen ezért az, hogy mit jelent Istent „Lélekben és igazságban” imádni (24. v.), ami ennek a szakasznak kétségtelen csúcspont-

ja, nem érthető a megelőző jelenet nélkül. Ami önmagában, elvontan és szinte filozofikusan hangzik, az a szövegösszefüggés közelebbi vizsgálata nyomán konkrét bibliai és lelkigondozói hangsúlyt kap.

Részletezve: az asszony, akinek kíváncsiságát Jézus lépésről-lépésre felcsigázta, végül így szól: „Uram, add nekem azt a vizet...!” (15.v.). Jézus így válaszol: „menj el, hívd a férjedet, és jöjj vissza” (16. v.). Nem olvassa a fejére, hogy parázna és házasságtörő, nem követeli, hogy tartson bűnbánatot stb. Ellenben lehetőséget ad rá, hogy őszinte legyen, és ebben a szabad lelkigondozói légkörben az asszony megvallja, hogy nincs férje. Jézusnak abban a csodálatos módszerében, ahogy az emberekkel bánt, nem lehet nem felismerni, hogy megkereszteltetett Szentlélekkel.

Fel kell idéznünk ezen a ponton János evangéliumának prologusát, ahol az 1,17-ben azt olvassuk, hogy „a kegyelem és az igazság Jézus Krisztus által jelent meg”. Jézus az igazság megtestesítője – ez itt abban a teljhatalomban nyilvánul meg, amellyel felfedi az asszony helyzetét. Szembesíti őt, akinek kíváncsiságát felébresztette az élő víz iránt, saját életével, de úgy, hogy ő maga nem ítéli el (v. ö. Jn 8,11). Más szóval: mivel Jézus már felajánlotta neki az élő víz ajándékát (10.v.), a samaritánus asszony, akinek „igazsága” napfényre került, részese a kegyelem ígéretének.

Hogy az asszony ezt a leleplezést nem megszegyenítésként éli meg, hanem az igazság üdvös és előre mutató feltárásaként, azt abból is láthatjuk, hogy népe tagjainak minden szegyenkezés és zavar nélkül számol be Jézus leleplező, prófétikus szavairól. Tehette volna-e ezt, ha e szavakban nem érezte volna meg a megbocsátás szándékát? Az asszony már itt és most átéli, ami a 8,32-33-ban minden tanítványnak szóló ígéretként fog elhangzani, hogy ugyanis Jézus, aki elhozza az igazságot, szabadá tesz.

Ezt követően ismét fordulat következik be a beszélgetésben, és pedig a 20. versben, ahol egy pillanatra úgy tűnik, mintha a személyes dimenzió teljesen eltűnne. A samaritánus asszony egyszerre csak a két kultuszhely: Jeruzsálem és a Garizim-hegy közötti konkurenciáról kezd beszélni. Nem szabad azonban azt gondolnunk, hogy az asszony a minden lelkigondozó által jól ismert „vallásos fecsegésbe” menekül, ami fenntartja ugyan a beszélgetés folytatásának látszatát, valójában azonban csak arra szolgál, hogy eltussolja a valóságos szituációt. Ha komolyan vesszük a szövegösszefüggést, abból az következik, hogy az asszony csak akkor kaphatja az élő vizet, amely feloldozza erkölcsi nyomorúsága alól, ha egyúttal elnyeri Isten helyes imádásának ajándékát is. Emlékezzünk rá, hogy aki a Lélekről beszél, az az új kezdetről beszél, és aki ezt felismeri, annak szólnia kell a lelki egzisztencia további fejlődéséről is. Aki pedig erről a fejlődésről beszél, annak látnia kell a célt is, tudniillik Isten országát. Aki pedig ezt a célt tartja szem előtt, az nem keresheti az üdvösséget tetszése szerint itt, vagy ott, hanem a színről-színre látás, az igazságban való örök istentisztelet felé kell törekednie. Gondoljunk továbbá arra, hogy maga János is a jeruzsálemi istentiszteleten „volt otthon”, és bizonyára ez is közrejátszik abban, hogy amikor az örökkévalóság felé tekint, akkor azt hangsúlyozottan úgy látja, mint Isten színe előtti tisztá, és szünet nélküli szolgálatot, amint azt a Jelenések könyvének végén röviden bár, de hatásosan leírja.

Egy rövid időre szakítsuk meg a Jákób kútjánál történt események vizsgálatát. Ahhoz, hogy jól érthessük az oly fontos 24. verset, a következőket kell szem előtt tartanunk (Oscar Cullmann, „Der johanneische Kreis” c. írásának gondolatmenetét követve): Meglepő hasonlóság ismerhető fel a Jn 4,20kk és aközött, amit az ApCsel 7. része szerint István diakónus prédikál a zsinagógában. Az ittenihez hasonló módon ő is relativizálja a jeruzsálemi Templom jelentőségét, azzal az indokkal, hogy Isten Fia megjelent. Szinte bizonyosnak tekinthető, hogy megkövetése után diakónusársai Samáriában tovább folytatták ezt a Krisztusról szóló „nem kultikus” biznyságtételt. „A dicsőség, a *doxa*, a *sekinah* ugyanis, amely a zsidók számára a Templomhoz kötődött, függetlenné vált a kultuszhelytől, s immár 'közöttünk van' Krisztus személyében” (i. m. 46. old.). Cullmann ebből azt a következtetést vonja le, hogy a „János evangéliuma a legszorosabban kötődik István köréhez” (i. m. 47. old.). Következésképp a Jn 4. és az ApCsel 8. kapcsolódik egymáshoz: „Krisztus végezte a vetést, az igazi aratásra azonban csak halálát követően került sor” (i. m. 51. old.). Sőt, ezt figyelembe véve, sajátos színt kap a 4,38 logionja is („Én elküldtelek titeket, hogy azt arassátok, amiért nem ti fáradtatok: mások fáradoztak érte, ti pedig az ő munkájukba álltatok be”), amelyben az evangélista a múlta visszatekintve Jézus egy prófétai mondását adja tovább, amivel egyúttal előre is tekint a misszió ApCsel szerinti bő aratására. – Cullmann mondanivalójából kiindulva, engedjünk meg magunknak még egy további feltételezést. Közismert az a sajátos körülmény, hogy az ApCsel 8. szerint a samáriaiak csak egy, a megkeresztelkedésüket követő második aktus során részesülnek a Szentlélekben, az apostolok imádsága és kézrátétele révén. A samaritánusok tehát egy egyedülálló esemény kapcsán szoros kapcsolatba kerülnek a jeruzsálemi ösgyülekezettel, a Szentlélek ajándéka pedig egyúttal felhatalmazza őket a Templomtól független, igaz istentisztelet gyakorlására. Csak a Lélek teszi lehetővé ennek az évszázadok óta az igaz istentiszteletért küzdő keveréknépnek, hogy valóban eljusson Istenhez. Mi más ez, ha nem Jézus szavainak beteljesedése: „az Isten Lélek, és akik imádják őt, azoknak Lélekben és igazságban kell imádniuk?” Csak ez az ApCsel 8,17-ben leírt esemény oldozza fel a samaritánusokat tévelygéseik alól – mert eljött a Lélek, aki közvetíti számukra Krisztus igazságát – Krisztusét, akin immár az isteni *sekinah* nyugszik.

Az asszony, ott a Jákób kútjánál, népe képviselőjében már most megtapasztalja az „igazságot”, mint az eljövendő teljesség előlegét. A tévhit és a szexuális tévelygés, amelynek ki volt szolgáltatva, összefonódott egymással (mint azt az ószövetségi prófécia lépésről-lépésre leleplezi). Csak Isten „Lélekben és igazságban” való imádása szabadítja meg végleg mind személyes, mind vallási nyomorúságából. Ezután a samaritánusok is részesülnek az „élő vízből”. Mindez azonban egyelőre csak ígéret – a Jn 7,37 összefüggése nem hagyható figyelmen kívül.

Újabb nehézséget jelent azonban a megelőző 23. vers sajátos fordulata: „De eljön az óra, és az *most van*, amikor az igazi imádói Lélekben és igazságban imádják az Atyát”. Mit jelent az „és az *most van*” mondat? Vajon azt-e, hogy az asszony, a maga töredékes hitével már

most igaz, lelki módon imádja Istent? Vagy arról van szó, hogy az evangélista ezen a ponton, amikor mély bepillantást nyer Jézus életének egy mozzanatába, és arra reflektál, egyúttal hálát ad azért is, hogy gyülekezete már részesült a Lélek ajándékában? Ez esetben ahhoz hasonló reflektáló mondattal van dolgunk, mint amilyen a 7,39. Avagy azt fejezi ki a fordulat, hogy a Lélek munkája megtapasztalható már végleges eljövetele előtt is? Határozott válasz a kérdésre nincs, bizonyos csak annyi, hogy Jézus maga a szövetség igazi „sátra”, akire alászállt a dicsőség, a *doxa*, amint azt már az 1,14 magasztaló szavai is kinyilvánították. Jézus, mint a Lélek hordozója tehát „már most” méltó az asszony, és egész népe imádatára (41-42. v.).

Ha a 24. versből kiindulva még egyszer végig gondoljuk az egész történetet, akkor az „Isten Lélek” fordulattal kapcsolatban a következő felismerésre jutunk: Isten nem nyugati, elvont értelemben „Lélek”, azaz nem minden földi realitást nélkülöző valóság. Ha Jézus az, aki az igaz, lelki istentisztelet lehetőségét ígéri, és ilyen módon adja az „élő vizet”, az annyit jelent, hogy a Lélek meghatározott kapcsolatban van Jézussal. Akkor az alászálló Lélek Jézusnak azt az aláhajló habitusát viseli magán, amelyet nyilvánvalóvá tett, amikor kimerülten és szomjasan, mint bármely más ember, leült a kút szélére, és lehetővé tette az asszony számára, hogy megkínálja egy ital vízzel. Hogy tehát az Isten Lélek, az azon a magatartáson ismerhető fel, ahogy Jézus mint ember, és mint Isten Fia, az emberi kérdésekkel és az emberi nyomorúsággal szemben viseltetik. Röviden: az, hogy Isten Lélek, az testté lett Fiának irgalmasságában válik nyilvánvalóvá.

Exkurzus: Ezen a helyen természetesen mind a héber *ruah*, mind a görög *pneuma* eredeti jelentése érvényesül. Míg mi, nyugati emberek a „Lélek” fogalmához a nyugalom, a szemlélődés, a „lényeg”, a „kvintesszencia” képzetét társítjuk, a két fenti kifejezés eredetileg „mozgásban lévő levegőt” jelent. Gondoljunk a „tajtékra”, a habzó vízre, ahogy a szél a hullámokat a parti sziklához csapkodja. Hartmut Bruckner etimológiai magyarázata („*Geist*” szócikk, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, München, 1973, 537 kk old.) is ezt támasztja alá: „Az, hogy valakiben 'Lélek' van, azt jelenti, hogy önmagán kívüli, zaklatott, felcsigázott állapotban van... Önmagán kívül nyilvánvalóan az van, ami nem képes önmagában megmaradni, és aki nem képes ugyanaz maradni, mint aki önmagán kívül-léte előtt volt”. Ennek alapján a Jn 4-re, de a bibliai kijelentés egészére is tekintve, úgy lehet fogalmazni: Isten annyira szereti a világot, hogy Jézusban kilép önmagából, elhagyja örök nyugalmat, és „eksztatikus” létformát vállal magára közöttünk. Isten kilép önmagából az evangéliumban, hogy – mintegy erre válaszképpen – mi is kilépünk önmagunkból, hitben és az Ő követésében. Mindez együtt azt jelenti, hogy: Isten Lélek, s egyúttal azt is, hogy Isten Lelke a miénk.

A Jn 7. befejező versei (37-39.) egyrészt összefoglalják a 4. részben foglaltakat, másfelől az evangélista (vagy a redaktor) kiegészítése révén előre mutatnak a húsvét utáni időre, amire viszont a 14-16. rész búcsúbeszédei készítenek fel. Ehhez járul még a 6. részhez kapcsoló tartalmi összefüggés: az élet kenyéréhez (6. rész) hozzátartozik az élet vize (7. rész). A 6. és 7. rész Jézusnak a zsidókkal folytatott párbeszédét írja le kimerítő

részletességgel. Mivel Jézus kenyérrel kapcsolatos beszéde kiélezi a helyzetet, s mivel emberré lételemének titkát nem fedheti fel, elkerülhetetlenül számolnia kell vele, hogy üldözni fogják.

És éppen ezen a ponton kerül sor mindarra, amiről a 7. rész számol be. Jézus először nem szándékozik a lombsátrak évente ismétlődő ünnepére Jeruzsálembe záródni, majd rejtélyes módon mégis feltűnik a városban. A 7. rész lényegében Jézusnak a zsidókkal folytatott viaskodását írja le, s a zsidókét Jézussal, annak a kérdésnek a kapcsán, hogy mi a különbség közte és Mózes között. Jézus leplezi saját személyének titkát – és mégis, állandóan erről beszél. A zsidók szándéka, hogy megöljék, kudarcot vall, mert „még nem jött el az ő órája”. Jézus magasabb megbízást teljesít, s felőle csak magasabb fórum határozhat – embereké nem. Ezért utal egy titokzatos mondattal megdicsőülésére, ami zavarba hozza ellenfeleit, és tanácstalan kérdéseket vált ki belőlük: mit jelent az, hogy „ahol én vagyok, oda ti nem jöhettek”?

Láttszólag minden átmenet nélkül folytatódik a szöveg a 37. verssel: „Az ünnep utolsó nagy napján felállt Jézus, és így kiáltott: 'Ha valaki szomjazik, jöjjön hozzám, és igyék!'” Mégis, tegyük fel a kérdést, vajon nem függ-e össze ez a vers – és ezzel együtt a Szentlélek kitöltését meghirdető 38. vers – a megelőző résszel?

Exkurzus: A „sátrak ünnepe” a három zarándokünnep közül az utolsó, amelyen az őszi betakarítás első zsongéját ajánlották fel ünnepélyesen Istennek (2Móz 23,14kk). A nagycsalád férfi tagjai ilyenkor ágakból készített ideiglenes sátrakban laktak (Neh 8,14kk), ilyen módon emlékezve arra, hogy Izráel, miután megszabadult Egyiptomból, ehhez hasonló átmeneti szállásokon lakott (3Móz 23, 42-43). Ez egyúttal arra is emlékeztette Izráelt, hogy Isten ott volt a vándorló néppel a szent sátorban (2Sám 7,6). Izráelnek nem volt olyan ünnepe, amelyen ne Istennek népe története során véghezvitt nagy tetteire emlékeztek volna. Ezért tartja Jézus Jn 7,14kk szerint megfelelőnek az alkalmat a „tanításra”, az Isten országáról szóló üzenet hirdetésére. A hetedik napon ágakat vagdaltak az ünnepi bokréthához, a papok pedig ünnepélyes körmenetben járták körül az égőáldozati oltárt. Az oltárra minden nap víz-áldozatot öntöttek, hogy így érzékletes módon könyörögjenek esőért a következő tenyészidőszakra. Az írástudók emellett megfogalmazták azt a gondolatot is, hogy az égőáldozati oltár „szent sziklájából” az élet és az áldás folyamata árad Izráelre, sőt, az egész világra. Joachim Jeremias („*lithos*” szócikk, in: ThWNT IV. 281k) rabbinus szövegeket idézve, a következőket írja: „A lombsátrak ünnepén nem egyszerűen csak vizet merítettek, a víz egyúttal a Szentlélek ajándékának szimbóluma is volt. Miért nevezték a helyet a 'merítés helyének'? Mert ott a Szentleket 'merítették', Ézs 12,3 értelmében: 'örvendezve fogtok vizet meríteni a szabadulás forrásából'. Innen érthető, hogy a lombsátrak ünnepének vízmerítési szertartása már igen korán a messiási végidőkre is utalt, amikor az Ez 47,1kk-ben megjövendőlt áldás-folyam ki fog áradni a szentek szentjéből, azaz a szent sziklából, az egész világra. És akkor beteljesül az ígélet: ahogy az első szabadító (Mózes) vizet fakasztott (amikor meghasította a sziklát a Hórebbe (2Mót 17,6), úgy fog vizet fakasztani a végidők szabadítója is, amint az Írás mondja: 'forrás fakad az Úr házából' (Jóel 4,18)”.

Jézus tehát élete kockáztatásával tanít a lombsátrak ünnepén, s erre az ünnep utolsó, nyolcadik napját választja, amelyet különösen pompázatosá tesz a fáklyák fénye. (Ez a háttérre annak, hogy Jézus a 8,12-ben úgy beszél önmagáról, mint a „világ világosságáról”). Ezékiel 47 és Jól 4 jól ismert Igéit idézi („ahogy az Írás mondja”), azzal, hogy azok jövendölései benne teljeseztek be („aki hisz énbennem”). Egyúttal, mint oly gyakran máskor is, meg is változtatja az Írás szavait, úgy, hogy új hangsúlyt ad nekik. Ahogy Jn 2,21-ben beszélt „testének templomáról”, úgy beszél itt „szent szikla” helyett arról, hogy a benne hívők „belsejéből” ömlenek „az élő víz folyamai”.

A görög szövegben egyébként ezen a helyen nem a *szóma* szó szerepel, mint várnánk, hanem a szokatlan *koilia*. Ez utóbbit Pál (pl. 1Kor 6,13-ban) az emésztőrendszer szerveire használja, s így semmilyen lelki jellegű jelentésárnyalata nincs. Ugyanakkor a Septuaginta, az Ószövetség görög fordítása az ember bensejét, illetve személyiségének középpontját a *koilia* szóval is kifejezi. A szó szoros értelmében véve a kifejezés „üreget” jelent. Jézus tehát arra a bibliai váradalomra utal, amely szerint a Templom sziklájából életet adó víz folyama fog fakadni (v.ö. Jel 22,1-el is), és azt úgy módosítja, hogy a víz a hívő ember személyiségének középpontjából fog kiáradni. Az ember benseje tehát többé nem hozzáférhetetlen magánterület, hanem az isteni élet folytatására Istentől kiválasztott forráshely. „A hívő, akinek szomjúságát Jézus lecsillapította, azt az ígéretet kapja, hogy felüdült *benseje* maga is a felüdülés forrásává lesz, és amit kapott, azt áradó bőségben kell továbbadnia másoknak” (Johannes Behm, „*koilia*” szócikk, in: ThWNT III. 789. old). Jézus ezt már akkor megígérte, amikor a samaritánus asszonnal beszélgetve a Jákób kútjánál azt mondta, hogy „aki abból a vízből iszik, amelyet én adok neki, soha többé meg nem szomjazik, mert örök életre buzgó víz forrásává lesz benne” (Jn 4,14).

Jézus 7,37-38-ban elhangzó szavait a 39. vers úgy értelmezi, hogy azok a Szentlélekről szólnak, akit a benne hívők meg fognak kapni. Az élet vize tehát a Lélek. Ő teszi lehetővé, hogy Isten beavatkozzék az ember személyiségének *centrumába*, munkálva egyúttal ennek az életnek a továbbadását is. Ezen a ponton a Szentlélek egy

lényegi tulajdonságát ismerjük fel: úgy van jelen, hogy egyúttal tovább is adatik. Nem nyugalmi állapotban lakozik az emberben. Jézus maga sem csak azért kereszteltetett meg Szentlélekkel, hogy annak mindörökre birtokában legyen, hanem azért, hogy továbbadja: „Akire látod a Szentlelket leszállni, és megnyugodni rajta, ő az, aki Szentlélekkel keresztel” (1,33).

A Lélek munkája tehát egyértelműen kötődik az ószövetségi ígéretekben való hithez. Az ószövetségi írások tudósítanak róla, hogy a Lélek milyen módon munkálkodik. Nem személytelen természeti erőként, hanem megnyitva az ember személyiségének bensejét, ilyen módon téve lehetővé a Teremtőnek, hogy szabadon hozzáférjen az ember lényének centrumához, úgy, hogy ezt az ember maga is akarja. S a hívő ember ilyen módon átalakult bensejéből árad azután az élet vize a világra. Vagyis Isten teremtő Lelke, mint az élet Lelke, az emberen át vezet „kerülő utat” használja.

Látjuk, hogy az a *séma*, amelyet János evangéliumának felépítéséről röviden felvázoltunk, beigazolódnak: a hívő ember küldetésstudata magába foglalja *cselekvőkészségét* is, anélkül azonban, hogy ezt megengedhetetlen módon, magának tulajdonítaná. A 39/b pontosítja az 1,33-at (a Szentlélek kereszttségének mibenlétét) is: a Lélekben részesedés Jézus keresztje és feltámadása által végbement megdicsőülésének következménye. A sajátos megfogalmazás: „még nem adatott a Lélek, mivel Jézus még nem dicsőült meg”, jelzi a Lélek tevékenységének idejét és módját is. „Még nem adatott a Lélek”, mivel előbb még egybe kell gyűjtenie Jézus keresztjének és feltámadásának gyümölcseit, hogy azután szétszathassa őket. Üdvtörténetileg tehát még nincs jelen – a létezés értelmében azonban igen.

Ez végül jelenti azt is, hogy a samaritánus asszonyoknak, és mindazoknak, akik az élet vizére szomjaznak, először „át kell menniük” Jézus keresztjén és feltámadásán, s csak azután részesülhetnek a Lélektől származó életben. Általánosan fogalmazva: akiben ott van a Lélek, az előzőleg várta Őt, az ígéret Igéjének hatása alatt állt. Váradalma pedig beteljesül, mihelyt Jézus üdvösségszerző munkája keresztjében és feltámadásában végbemegy.

Fordította: Szabó Csaba

A bűn és a gonosz kérdése az I. Hénokh apokalipszisében

Hénokh könyve nem egységes mű. Őt témájában, eszmei mondanivalójában, stílusában elkülönült könyvből áll. Emiatt *Hénokh Pentateuchosának* is szokás nevezni. A Pentateuchos elnevezés nem csak a formára áll, hanem bizonyos teológiai koncepciókra is, amelyeket később fogok tárgyalni. A teljes mű, ahogyan az ma előtünk áll, etióp nyelven maradt fenn, annak is a Ge'ez nevű változatában. Emellett görög és arám nyelvű fragmentumok is átérték az idő viharait. A nem etióp nyelvű töredékek segítséget jelentettek a filológusoknak a szöveg történetének megrajzolásában. A kéziratokat két fő csoportra oszthatjuk, amely csoportokat *alfa és béta* betűkkel jelöljük. Az alfa csoport feltehetőleg jobban elénk adja az eredetit.

Az I. Hénokh' könyveinek létrejötte

Az öt szövegről kiderült, – a qumráni leleteknek köszönhetően – hogy azok nem tömörültek szoros egységbe, hanem külön-külön is közkézen forogtak már igen korán. Az öt könyvet később egyesítették. A qumráni korpusz Hénokh könyvének kutatásához még két fontos ténnyel járult hozzá. Egyrészt Hénokh könyvének második része a Messiási Könyv² (The Book of Parables, vagy The Book of Similitudes) még töredékekben sem található a qumráni tekercsek közt, tehát ez egy későbbi hozzáadás lehet. Másrészt pedig találtak töredékeket egy olyan szövegből, amely a Hénokh könyvéhez kapcsolódhatott. Ez a könyv, Az Óriásiok Könyve (IQ23-24;

4Q203; 4Q530.531; 6Q8, EnGiants)³, amelyet feltehetőleg az Angyalokról Szóló Könyv (The Book of Watchers) kiegészítéseként írtak.

Az eredeti, arám nyelvű Hénoch könyve ismeretlen volt a Qumránban történt feltárásokig. Az etióp nyelvre fordított változatot 1773-ban egy Etiópiában lévő barlangban találták meg. A tekereseket James Bruce hozta Európába, és Richard Laurence fordította le angolra 1821-ben.⁴

Hénoch könyve a következő részeket tartalmazza:

- Az Angyalokról Szóló Könyv 1-36. fejezet
- A Messiási Könyv 37-71. fejezet
- Az Asztronómiai Könyv 72-82. fejezet
- A Történelem Könyve (The Book of Dreams) 83-90. fejezet
- Az Intelmek Könyve (The Epistle of Enoch) 90-108. fejezet.

A könyvek keletkezési sorrendje azonban más. A legkorábban az Asztronómiai Könyvet írták. E könyv az univerzum részletes leírása, melyet Hénoch túlvilági utazása során látott. A Hénoch által bejárt világegyetem struktúrája, valamint a Nap járása a 364 napos Nap kalendáriumot támogatja, amely meglehetősen új dolog volt a Kr. e. harmadik században. Az egész Asztronómiai Könyv a kalendárium mellett még másban is sok görög hatást tükröz⁵. Ezt a kalendáriumot támogatja a Jubileumok könyve (Jub 6), és a qumráni közösség iratai is. A könyvet úgy vezeti be írója mint Hénoch beszédét fiához, Matuzsálemhez. A kínos pontossággal megírt könyv célja más nem lehetett, mint megóvni az olvasót, illetve a hallgatót az ünnepek helytelen napon történő megtartásától.⁶ Keletkezési időpontja a Kr. e. III. szd.-ra esik.

Az I. Hénoch talán legérdekesebb és legmozgalmasabb könyve az Angyalokról szóló könyv. E könyv három fő részre oszlik: 1-5. fej. bevezetés; 6-11. fej. az angyalok bukásának története; 12-36. fej. Hénoch túlvilági utazása. A bevezetés a végítéletéről és a világ rendjéről szól. Az angyalok bukásáról szóló történet elmondja, hogyan kívánták meg az angyalok a földi nőket, és miként nemzettek óriásokat, valamint azt, hogyan tanítottak az embereknek mennyei titkokat, és hogyan vitték bűnbe az egész földet. Az angyalok okozta bűn válik a vízözön kiváltó okává. Hénoch túlvilági utazása pedig azt írja le, hogy mi módon viszi el Hénoch az angyalok levelét Isten elé, és hogyan járja be a másvilág fontos helyeit. Az Angyalokról Szóló Könyv valószínűleg a templom beszennyezése (Kr. e. 167) előtt íródott valamikor a III. és a II. szd. fordulóján. A könyv árulkodik görög hatásról⁷, azonban az angyalok története ótestamentumi gyökéretű (1Móz 6,1-4). A könyv motivációjára sok elmélet született már. Collins szerint a hellenista elnyomást fejezi ki a Vigyázók története.⁸ Nickelsburg szerint a hellenista diadochosok háborúi tükröződnek a történetben.⁹ Sutter úgy véli, hogy a papi családok tisztaságának beszennyezéséről ad hírt az angyalok asszonyok által történt beszennyezése.¹⁰ A sok elmélet mellett viszont az tény, hogy ez a történet teljesen másképpen tekinti a bűn eredetét, mint az Ótestamentum, és ebben novumot vagy egy kevésbé ismert tradíciót hozott a napvilágra.¹¹

A Történelem Könyve két álm leírását tartalmazza, amelyek közül az egyik az úgynevezett Állat Apokalipszis (Animal Apocalypse). Az Állat Apokalipszis voltaképpen egy komplex allegória, amelyben a világ törté-

nelmét szemlélhetjük. A világtörténelem szereplői mind állatok, az izráéliek juhok, a pogányok általában különböző tisztátalan vadállatok. A könyv a világtörténelmet a Makkabeus forradalomnál fejezi be, így a keletkezés dátumát meglehetősen pontosan meghatározhatjuk. Utal Júdás Makkabeusra, de nem szól már a haláláról. Tehát Kr. e. 166. és Kr. e. 160. áprilisa között keletkezett ez a könyv.

Az Intelmek Könyve a legkésőbb keletkezett a Qumránban megtalált Hénoch részletek közül. Feltehetőleg Kr. e. 100. körül íródott. E könyvben található egy meglehetősen elkülönülő rész (93,1-10; 91,11-17) a Hetek Apokalipszise (The Apocalypse of Weeks). A Hetek Apokalipszisében a szerző a világtörténelmet tíz hétre osztja fel. Az első 7 hét a szerző koráig, a „*hűtlen nemzedék*”-ig tart (I. Hén 93,9) a fennmaradó három pedig már a végidőkbe nyúlik, egészen az ítéletig. Az Intelmek könyvének fennmaradó része Hénoch fiához, Matuzsálemhez szól. Hénoch int az igazságosságra, a bűnök elkerülésére, és természetesen itt is szó esik a bűnösök ítéletéről. Ez a prófétai stílusban megírt testamentum, talán késői keletkezése miatt, nem csak formailag, hanem tartalmilag is elüt Hénoch I. Könyvének többi részétől.

A Messiási Könyvet, bár Qumránban nem találták meg, Collins szerint a hasonló motívumok és a fogalmazás miatt feltehetőleg egy a qumráni közösséghez hasonló helyen és megegyező korban írták.¹² Három képes beszédre oszlik e könyv. A képes beszédek voltaképpen Hénoch mennyei utazásait adják elő. Hénoch az elragadtatások alkalmával az ítéletet, és a menny szimbolikus helyeit látja. Látomásaiban megjelenik az Ember Fia is, aki – ha követjük az Állat Apokalipszisben alkalmazott szimbolikát¹³ – egy mennyi lény, a földi „*igazak*” mennyi reprezentánsa. Ha az „*igazak*” hisznek az Ember Fiában, akkor a végidőktől nem kell tartaniuk. Igen nagy hatással lehetett az Ember Fia képzet az Újtestamentumra¹⁴, azonban a motívumok hasonlósága, vagy az esetleges textuális azonosságok túllépnek e tanulmány keretein. Mindenesetre, aki elolvassa a Messiási Könyvet rengetegszer eszébe jut az Evangéliumok fogalmi készlete.

A bűn és a gonosz kérdése Hénoch I. könyvében

A bűn problémája mindig foglalkoztatta az embereket. Mindig próbáltak választ adni arra, hogy mi tulajdonképpen a bűn. Mi a meghatározása, mi hozta létre, honnan ered, a régiek bűnösök voltak-e?

A bűn mindig egy *határátlépés*¹⁵. Ha ezt vesszük alapul, akkor, ahol bűn van, ott mindig találhatunk egy határt is, amit a vétkes átlépett. Ezek a határok a vallástörténet folyamán legtöbbször isteni eredetűek voltak. E határokat megszabó dokumentumok éppen ezért mindig nagy tekintéllyel bírtak. Ilyen a teremtés rendje, amelyet az ember nem hághat át büntetlenül (1Móz 11,1-9) vagy a Törvény.

Az intertestamentális korban a Tóra kezdett egyre nagyobb jelentőségre szert tenni. A zsidók a kezükben tartották a Törvényt, ami megszabta kisebb-nagyobb szigorral az élet minden területét. Ha a Hénoch I. könyvét vizsgáljuk, akkor rá kell jöjjünk, hogy ebben a könyvben sok tekintetben más a bűn és ebből kifolyólag a törvény értelmezése. A törvény Hénoch I. könyvében nem a mőzesi törvény. Ha a bűn kerül előtérbe, akkor az nem a

Mózes által adott törvénnyel áll szemben, hanem mindig valami mással. Többek között ezért is üt el annyira ez a könyv a héber Bibliában lévő könyvektől.

Lássuk tehát az előállítás sorrendjében, hogy mit mondanak a I. Hénokh könyvei a bűnről, a bűn okairól.

Az Asztronómiai Könyv

E könyv, amint a bevezetésben említettem az univerzum pontos leírását tartalmazza. Leírja a Nap pontos járását, a hónapok rendjét. A Nap útjának leírása matematikai pontosságú, a Holdról viszont csak empirikus megjegyzései vannak a szerzőnek. Ráadásul a Holdat legtöbbször csak a Nap relációjában említi, amelynek minden mozgása a Naptól függ, ahhoz igazodik. Fénye pedig egy hetede a Napénak. Mit szolgálhat ez a helyenként unalmas leírás? E kérdésre maga a könyv adja meg a feleletet: „*És most, fiam, Matuzsálem, elbeszéltem neked mindezt és írd fel magadnak (...) Órizd meg fiam, Matuzsálem, az atyád kezétől származó könyveket, és add át a világ következő nemzedékeinek! (...) boldogok azok, akik az igazságosság útján járnak, és nem vétkeznek, mint a bűnösök minden napjuk számában, mely megváltoztatja a Napot az égen...*” (I. Hén 82,1-4). Tehát az a könyv célja, hogy mindenki megtudja a könyvben leírt dolgokat és megelőzze a véteket. A bűnösök vétké pedig napjuk számában van, amelyek megváltoztatják a Napot. Tehát a bűn itt a helytelen naptár használatban rejlik. Az Asztronómiai Könyv a 364 napos naptárat javasolja (I. Hén 72; 82,6), amely szemben állt az akkor használatos egyéb naptárakkal, amelyek pontatlanságuk miatt igen bizonytalanok voltak, és így évről-évre hetekkel tolódtak a mezőgazdasági szezonok időpontjai. „*A bűnösök napjaiban meg fognak rövidülni az évek, vetésük késlekedni fog földjeiken és mezősegeiken (...) az eső elmarad (...) késni fognak majd a föld gyümölcsei...*” (I. Hén 80,2-3). Természetesen a 360 és 354 napos kalendáriumot használók iktattak be szökőhónapokat, azonban rendszerük így is labilis lehetett.¹⁶ Az egész rendellenesség az Asztronómiai Könyv szerint a kozmikus mozgásokat irányító Khiliarkhák (ezer felett állók, voltaképpen ezer csillag felett állók) elpártolnak parancsolatuktól, ez okozza a felfordulást. Ezek miatt tévednek el az emberek és később még isteneknek is tartják e mennyei lényeket. Az eltévelyedésnek azonban meglesz a büntetése. „*A bűnös azonban a bűnössel együtt fog meghalni, az elpártoló az elpártolóval együtt süllyed majd el.*” (I. Hén 81,8).

Tehát Az Asztronómiai Könyv a bűnről azt mondja, hogy az egy helytelen naptár használatából fakad, és milderre bizonyos csillagok (Khiliarkhák) készítették implicit módon az embereket. Adott a világegyetem Isten által teremtett rendje, amelyet a Khiliarkhák megváltoztattak, és félrevezettek sok embert. A bűn más relációban nem fordul elő a könyvben.

Az Asztronómiai könyv a hénokhi korpusz legkorábbi darabja. Éppen ezért van nagy jelentősége e könyvnek, mert, amint látni fogjuk, egy bizonyos forrás-, illetve tekintélyértékkel bír a későbbi könyvekben, főleg az Angyalokról Szóló Könyvben. Mielőtt tovább lépnénk érdemes tisztázni egy fogalmat, ez pedig a Khiliarkhák alakja.

Mint említettem ezek ezer csillag felett álló lények, feltehetőleg csillagok voltak. Minden okunk megvan arra is, hogy angyaloknak gondoljuk a Khiliarkhákat. Két bibliai passzus is a segítségünkre van ebben az elgondo-

lásban. Az egyik a Bír 5,20: „*Az égből harcoltak a csillagok, pályájukról harcoltak Siserával*”. A történetben arról van szó, hogy az Úr megsegíti Barákot Siserá ellen, és ennek eszközei Debóra éneke szerint a csillagok, vagyis minden bizonyossággal az angyalok voltak. Az angyalok és csillagok azonosításának egy másik Bibliából vett példája a Jób 38,7: „*amikor együtt vigadoztak a hajnali csillagok, és ujjongtak mind az istenfiak*”.

Az Angyalokról Szóló Könyv

Az Angyalokról Szóló Könyv a bűn eredetét illetően komplex leírást ad. A hagyományanyag nem homogén, mégis jól illeszkednek egymáshoz a különböző tradíciók.¹⁷

E könyv, hasonlóan az Asztronómiai Könyvhöz, a bűn eredetét nem az embereknek tulajdonítja. Az 1Móz 6,1-4-et alapul véve egy mitologikus történetet ír le a szerző a mennyei angyalok, „*az ég fiainak*” földre jöveteléről. Az angyalok motivációja az volt, hogy megkívánták a szép földi lányokat. Bemennek a nőkhez, és fiakat nemzenek maguknak, akik háromszáz könyök magasságú óriások voltak. Ezen kívül még különböző mennyei titkokat is tanítottak, pl.: jóslást, varázslást, orvostudományt, fémmegmunkálást, szépítőszerek használatát. Az óriások felemésztették az emberek minden vagyonát, húst ettek, és vért ittak, majd egymásra támadtak. Végül a négy arkangyal viszi az Úr elé mindazt a panaszt, amelyet a föld lakói mondtak az óriások pusztítása ellen. A végső megoldás a lázadó angyalok megkötözése, és az özönvíz volt. Azonban ezzel nem pusztult el minden bűn és minden gonosz transzcendentális lény, mert egyrészt az óriások testeiből gonosz démonok szálltak ki: „*Az óriások szellemei gonoszt fognak cselekedni, erőszakos tetteket hajtanak végre, romlást kezdeményeznek, támadnak, harcolnak, pusztulást okoznak a földön...*” (I Hén 15,11). Másrészt pedig megmarad mindaz a tudás, az a mennyei titok, amelyeket az angyalok tanítottak az embereknek.

Összesen 200 angyal jött le a földre és volt 20 vezetőjük. A két legfőbb vezető, akik tulajdonképpen két hagyományt képviselnek, Szemjasza és Azazél. Az Azazél hagyomány angyalai tanították a különböző fémműves mesterségeket, és a szépítkezés praktikáit. A szöveg felsorolja név szerint a 20 angyalvezért. Neveik nagy része meteorológiai és asztrológiai jelenségekkel vannak kapcsolatban.¹⁸ Nickelsburg véleménye szerint az egész hénokhi korpuszban előfeltételként szerepel a bukott angyalok ismerete, kivéve az Asztronómiai Könyvet¹⁹. Úgy vélem, hogy az Asztronómiai könyvvel is kapcsolatban van a bukott angyalok serege. Talán a Khiliarkhák alakjának és az 1Móz 6,1-4 összekapcsolásának a feldolgozott változata a bukott angyalokról szóló történet.

A bűn fogalma tehát igen összetett az Angyalokról Szóló Könyvben. Bűnös tett az angyalok határátlépése a mennyei és földi szféra között. Az angyalok voltaképpen beszennyezték magukat a földi nőekkel. A mennyei világ és a földi világ közötti határátlépés a titkok felfedése is, azonban ennek a vétek csoportnak van egy másik relációja is, mégpedig a mózesi törvény, amely határozottan tiltja a varázslást és a jóslást. Azonban a mózesi törvény csak implicit módon jelenik meg. A vétek fő vonása a teremtett határok átlépése. Nagyon érdekes következtetéseket vonhatunk le, ha belegondolunk abba, hogy mikor keletkezett ez a könyv. A mózesi törvény ignorálása, és

helyette a természeti törvény hangsúlyozása eléggé különös a Kr. e. III. szd. végén. Két magyarázat lehetséges a Tóra mellőzésére. Az egyik az, hogy a pseudepigráf könyv írója igazán belehelyezte magát Hénokh korába, és ennél fogva nem is tudhatott Mózes törvényéről. A másik pedig az, hogy nem is akart tudni erről a törvényről, mert előtérbe helyezte a hénokhi kinyilatkoztatást. A kérdést majd alább az egész I. Hénokh összefüggésében fogom tárgyalni.

Megjelenik Hénokh utazásának leírásában az Éden kert, valamint a jó és rossz tudásnak fája is: „*Ez a bölcsesség fája, melyről agg atyád és idős anyád evett, aki előtted volt; akkor megismerték a bölcsességet, és szemek felnyíltak, és felismerték, hogy meztelenek, és kiűzték őket a kertből.*” (I. Hén 32,6). Ennél a passzusnál konkrétan szó sem esik a bűnről – a kiűzetés tényéből érezhető, hogy rosszat tett az első emberpár –, csupán egyfajta mennyei földrajzba illeszkedik.

Az angyalok és minden bűnös ember végső ítélete majd csak az eschatonban jön el, addig is az angyalokat megköltözve tartják egy pusztában lévő mélyedésben, hogy még fényt sem láthatnak. Majd a világ összes generációja után egy tüzes tóba vetik őket. (I Hén 10,6) A meghalt emberek szellemei pedig a túlvilágon különböző üregekben várják a végső ítéletet. Külön üregekben a jó életet éltek szellemei, külön üregekben a rosszaké. (I Hén 22)

A Történelem Könyve

A Történelem Könyvén belül az Állat Apokalipsziszre érdemes pillantást vetni, mert ez a részlet utal a bűnre és a bűn forrására. A világtörténelem állat szereplőkkel történő leírása érdekes szimbolizmussal bír. A történelem negatív szereplői mind sötét színűek, és gyakran tisztátalan állatok. Kain például fekete marha, Noé három fia közül csak Sém fehér, az egyiptomiak farkasok, a görögök fekete hollók.

A bűnt mindig a juhok vakságával fejezi ki, és ez a vakság egyre gyakoribb, ahogy a szerző korához közeledünk.

A könyv voltaképpen azt a történelmet hivatott leírni, amely a világ teremtésétől fogva eltelt. A történelem első krízise a szerző szerint Kain testvérgyilkossága volt. Azonban nagyobb, sőt világméretű pusztítást vittek végbe az angyalok. Az angyalok földre jövetelét a következőképpen írja le: „...*íme, egy csillag hullt alá az égből (...)* az égre pillantva láttam, hogy sok csillag hullt le, és az égből leszáadtak ahhoz az első csillaghoz, és tulokká lettek azok között a marhák között (...) láttam, hogy mindannyian megnyújtották szeméremtagjukat, mint a paripák, és meghágták a tulkok teheneit (...) Aztán nekiálltak, hogy felfalják a tulkokat (...) és a föld kiáltani kezdett.” (I Hén 86,1-87,1). Az angyalok történetének átirított változata tovább folytatódik, de ebből a kis példából is látszik, hogy eszmeileg mennyire függött a Történelem Könyvének írója az Angyalokról Szóló Könyvtől. Az is világossá válik, hogy az angyalok csillagokként való ábrázolásának feltételezése itt már bizonyos.

A történelem folyamán Mózeshez érve a szerző bőven ecseteli a történeteket, azonban a törvény adásáról egy szót sem ejt, ami azt mutatja, hogy bizonyára azt nem tartja fontosnak. Így van a fogság után felépült templommal is, hiszen tisztátalannak mondja azt: „*ismét asztalt kezdtek teríteni a torony elé; de a rajta lévő összes kenyér szennyes és tisztátalan volt.*” (I Hén 89,73).

A bűn vakságától leterhelt világ itt is az *eschatonban* szabadul fel, amikor a Messiás megjelenésekor, mindenki látni fog.

Az Intelmek Könyve

Az Intelmek Könyve bár az I Hén 10-et dolgozza fel, teológiáját tekintve sok mindenben szakít az Angyalokról Szóló Könyvben és az Asztronómiai Könyvben leírtaktól. A Hetek Apokalipszisében nem esik szó az első héten a bukott angyalokról. Csak a más szerző tollából származó befejezésben történik utalás az angyalokra. (I Hén 106, 13-14) Az Intelmek könyve valószínűleg más miliőben keletkezett, mint a hénokhi korpusz többi tagja. Mózes törvényéről nem hallgat a szerző, és a bűn tekintetében is egészen más az álláspontja. Ebben a könyvben az emberi bűnök konkrétan szerepelnek, leginkább szociális igazságtalanságokra leszűkítve. Az itt szereplő bűnök természete miatt e könyv a bűn felelőségét nem bukkott angyalokra hárítja, hanem a következőket írja: „*Es-küszöm nektek, ti bűnösök: amint egy hegy nem rabszolga, sem azzá nem lesz, és amint egy domb sem lesz egy nő cselédjévé, úgy a bűn sem küldetett a földre, hanem az emberek maguk alkották, és ezért nagy kárhoz jutott osztályrészül azoknak, akik elkövetik.*” (I Hén 98,4). Úgy tűnik, hogy ezen a helyen szándékosan, és az I. Hénokh többi könyvét ismerve teszi meg kijelentését a szerző. Az angyalokat ugyanis a hegyek és dombok jelképezhetik, akik nem lennének önként sokkal alacsonyabb rendűek. Az angyaloknak a Hetek Apokalipszisében csupán pozitív szerepük van.

A Messiási Könyv

A Messiaszi Könyv hűen tükrözi a bűnről és gonoszról szóló teológiai koncepciókat, amelyek a korábbi hénokhi könyveket jellemezték. Nemesak utal ezekre e gondolatokra, hanem tovább is fejleszti azokat, és sajátosan értelmezi őket.

Az úgynevezett természeti törvényt ismeri el mint az ember Istenhez való viszonyulás alapját. Amit Isten megalkotott, az szent és annak az áthágása bűn, akár ember, akár angyal követi el ezt az áthágást. A Mindenható dicséretrekor így ír erről a könyv szerzője: „*válaszfalat húzott a fény és a sötétség közé, felosztotta az emberek szellemeit, és az igazak szellemeit igazságossága nevében megerősítette. Hiszen sem angyal, sem erőszak nem képes ezt megakadályozni...*” (I Hén 41, 8-9). Utal tehát az angyalok szándékára és határátlépésére, sőt még az óriások által okozott vérontásra is. Ebből az következik, hogy az a bűnös, aki ezt a természeti rendet meg próbálja változtatni, legyen az rossz naptárat használó ember, vagy akár erőszakos hódító, aki talán a kulturális és a vallási rendet akarja felbontani.

Továbbá megjelenik ebben a passzusban az elve elrendelt lelkek gondolata is, ami a qumráni közösség irataiban is megtalálható²⁰. A Közösségi Szabályzatban lévő elképzelés abban különbözik a hénokhitól, hogy abban még megvan a jó és a rossz közti választás lehetősége. Mindenesetre ez a jelenségbeli hasonlóság is utalhat arra, hogy a két szerző szellemi gyökérzete közös.

A Messiási Könyv többször utal a bukott angyalokra. Leírja azt a tüzes völgyet²¹, ahol szenvednek az angyalok, sőt ír a kínzószerszámokról is, amelyeket a számukra készítenek. Az I. Hén 52, 6-ban olvashatunk hat fémhegyről, amelyek elolvadnak a Szellemelek Ura előtt „*mint a vi-*

asz a tűz színe előtt”. A fémhegyek jelképezik mindazt a tudományt, amellyel az angyalok vétkezni tanították az emberiséget, és tudjuk, hogy ezek közül az egyik a fém-művesség volt. E passzus után a fém megjelenik, mint több vétkesnek az okozója. Fémmeleg készítének mellvértket és fegyvereket, és ónt meg ólmot használnak a kereskedéshez is. A Szellemek Ura mindezeket megsemmisíti, amikor eljön a Választott, aki az Ember Fia.

Az igazak ellenfeleinek tábora a Messiási könyvben a megelőző hénokhi könyvekhez képest kibővül. Azazal mellett a királyok és hatalmasok is megjelennek, és továbbá vétkes angyalok nevével találkozhatunk.²² Ezek az angyalok voltak, akik voltaképpen a bukott angyalokat a földre jövetelre rávették, így ők az első bűn okozói. Ezeknek az angyaloknak az eredete ismeretlen, így nem kizárt, hogy spekuláció útján kerültek a könyvbe. A szerző ugyanis bevonta a később bekerült angyaloknak a felelősségi körébe Éva vétkét is, az ősbűnök sorát így kívánta teljessé tenni.

Megjelenik továbbá az Ótestamentumban is szereplő két ósállat a Leviatán és a Behemót. „Azon a napon két szörnyeteget fognak felosztani: egy nőneműt, amelyet Leviatánnak hívnak, hogy a tenger mélyében a víz forrásai felett lakjon; a hímneműt pedig Behemótnak hívják, amely mellével egy Dendain nevű beláthatatlan sivatagot foglal el...” (I. Hén 60, 7-8). Feltehetőleg a kánaáni mitológiából eredő két szörny²³ tehát a Messiási Könyvben is jelen van, mint megsemmisítendő ellenség. Említésükön kívül semmi bővebbet nem olvashatunk róluk.

Végül pedig meg kell említenünk az I. Hén 42-ben található bölcsességről szóló passzust, mely szerint a bölcsesség próbált helyet keresni magának a földön azonban nem talált, így a mennybe költözött, az Ember Fiához. Ez, ahogy Nickelsburg írja a Sir 24 és a Báruk 3,9-4,4 paródiája.²⁴ A két „kortárs” apokrif iratban ugyanis a bölcsesség megtalálja a helyét a földön, mégpedig Izraelben, a törvényben. Ilyen összefüggésben nyilvánvaló a törvény kritikája, és egy teljesen más bölcsesség keresése, ami nem a törvényben van.

Konklúzió

Összességében mi mondható el tehát az I. Hénokhban leírt bűnökről, és a gonosz a könyvben megjelenő formációról? A kiindulópont az Asztronómiai Könyv, amely meghatározott egy irányt, amely talán egy hagyomány elindítása volt, vagy talán egy csoport első megnyilvánulása. E könyvben a földi gonoszság az égből ered, mégpedig azért, mert az emberek nem tartják meg a helyes naptárt és a Khiliarkhákra hallgatva eltévelyednek. Ennek a könyvnek a motívumai folytatódnak és kerülnek kidolgozásra más hagyományanyagok bevonásával az Angyalokról Szóló Könyvben. Itt már sokrétű a bűn, amelyet a felvigyázó angyalok okoztak, azonban az a határ, amely miatt cselekedetük bűn, az a természet teremtet határa, a természeti törvény. A Történelem Könyve megerősíti az Angyalokról Szóló Könyv koncepcióját. Az Intelmek könyve távol áll attól a teológiai irányvonalától, amelyet az Asztronómiai Könyv kezdett el, ugyanis e könyv a bűnt csakis embereknek tulajdonítja, és a bűn meghatározása is „földhöz ragadt”, a szociális bűnök hangsúlyozásával. A legkésőbb keletkezett Messiási könyv pedig újra felveszi a fonalat és gazdagon, sokféle hagyományanyag bevonásával még jobban

elmélyíti a többi hénokhi könyv eszméit, megkoronázva az Ember Fia képével, aki a bűnre konkrét megoldást nyújt.

Tanulmányom elején tettem említést a Hénokhi pentateuchos problémájára. Nincs textuális bizonyíték arra, hogy ez az öt részből álló gyűjtemény – esetleg az Intelmek Könyvének a Qumránban talált Óriások Könyvének kicserélésével – valóban egy mózesi pentateuchost helyettesített volna bizonyos körökben. Azonban bizonyos tények nyilvánvalóvá teszik, hogy a hénokhi korpusz szerzői az izraeli valláson belül egy világosan elkülönült úton jártak. Több ponton elvetik az izraeli vallás eszméit és alapjait. Elsőként kell említenünk a kevésbé lényegesnek tűnő naptárt, amelyről már részletesen szoltam. Egy olyan csoport volt a szerző, amely eleinte csak más naptárt használt. Aztán a II. szd. elejétől már a mózesi törvényt is egy korábban élt „szent ember” Hénokh ki nyilatkoztatásával helyettesítették, vagy párhuzamosan használták azt, ami tulajdonképpen az Isten által teremtet természeti törvény. Izrael központi kultuszhelye is veszít e csoport szemében jelentőségéből.

Hénokh apokalipsziséét olvasva egy a Bibliában található eltérő vallásosságának lehetünk tanúi. Ennek a vallásosságának pedig egyik sarkalatos, önmeghatározó pontja volt a bűnről alkotott teológiai elképzelés. Hogy kik voltak ezek az emberek, arról nagyon sok feltételezés alakult ki. Véleményem szerint egy eleinte még nem elkülönült, belülről kritizáló csoport, amely végül talán a qumráni közösséghez hasonlóan kivonult a társadalomból. Írásaik közkézen foroghattak, hiszen az Újszövetségben is található sok olyan elemet, ami megegyezik a Hénokh Könyvében találhatóakkal, sőt Júdás levele idézi is az I. Hén 1,9-et.

Végül pedig az Újszövetségben előforduló, sátánnal és bukott angyalokkal kapcsolatos képek mind Hénokh I. könyvét juttatják eszünkbe: „Menjete el előlem, átkozottak, az örök tűzre, amely az ördögnek és angyalainak készítetett.” (Mt 25,40); „Láttam a sátánt villámlásként leesni az égből” (Lk 10,18); „Vagy nem tudjátok, hogy angyalok fölött is ítélkezünk majd” (1Kor 6,3); „Mert az Isten nem kímélte meg a bűnbe esett angyalokat sem, hanem az alvilág sötét mélységébe taszította őket, hogy őrizetben maradjanak az ítéletig” (2Pét 2,4). És végül hadd idézzek egy elgondolkoztató passzust Pál apostoltól: „Ézért tehát kötelessége az asszonynak, hogy méltóságának jelét viselje a fején, az angyalok miatt is” (1Kor 11,10). Még lehetne jó pár nehezen érthető szakaszt idézni az Újszövetségből, amely a Hénokh könyvének figyelembe vételével világosabbá válik.

Minderre a motívumbeli azonosságra két magyarázat adható véleményem szerint.

Ha Hénokh Könyve – és a hasonló eszmei körhöz tartozó intertestamentális könyvek, pl. Jubileumok Könyve – általánosan ismert és olvasott volt az Újszövetség kialakulásának idejében, akkor érthető az Újszövetséggel való eszmei azonosság.

Ha viszont Hénokh I. könyve csupán egy szűkebb körben forgott, akkor azt kell feltételeznünk, hogy az Újszövetség írói kapcsolatban voltak ezzel a körrel, ami persze nem azt jelenti, hogy tagjai is voltak e csoportnak.

Úgy gondolom, hogy e két lehetőség észben tartásával is, rájöhethünk arra, hogy Jézus Krisztus és kortársai sem csak az Ószövetség által befolyásolt, „steril” emberek voltak, hanem ők is benne éltek a világban, élénk kapcsolat-

ban voltak fizikai és szellemi környezetükkel. Ők is elcsodálóztak a bukott angyalok történetén, és megboroztak a kénköves, tüzes tó hallatán.

Fehér Norbert

Bibliográfia:

1. Apocalypse Henochi Graece. Edited by Black, M. Leiden: E. J. Brill, 1970.
2. Milik, J. T. The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4. Oxford: Clarendon Press, 1976.
3. Hanson, Paul D. "Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemistic Heroes in I Enoch 6-11." In Journal of Biblical Literature. Vol. 96, No. 2. Missoula, MT: Society of Biblical Literature, 1977. 195-233.
4. Nickelsburg, George W. E. "Apocalyptic and Myth in I. Enoch 6-11." In Journal of Biblical Literature. Vol 96, No. 3. Missoula, MT: Society of Biblical Literature, 1977. 383-405.
5. Knibb, Michael A. The Ethiopic Book of Enoch. Oxford: Clarendon Press, 1978.
6. Hanson, Paul D. "A response to John Collins' 'Methodological Issues in the Study of I. Enoch.'" "In Society of Biblical Literature Seminar Papers 1978. vol. 1. Missoula, MT: Scholars Press, 1978. 307-311.
7. Nickelsburg, George W. E. "Reflections upon Reflections: A Response to John Collins' 'Methodological Issues in the Study of I. Enoch.'" "In Society of Biblical Literature Seminar Papers 1978. vol. 1. Missoula, MT: Scholars Press, 1978. 311-315.
8. Collins, John J. "Methodological Issues in the Study of I. Enoch: Reflections on the Articles of P. D. Hanson and G. W. Nickelsburg." In Society of Biblical Literature Seminar Papers 1978 vol. 1. Missoula, MT: Scholars Press, 1978. 315-323.
9. Dimant, Devorah. "I. Enoch 6-11: A Methodological Perspective." In Society of Biblical Literature Seminar Papers 1978. vol. 1. Missoula, MT: Scholars Press, 1978. 323-341.
10. Stone, M. E. "The Book of Enoch." In The Catholic Biblical Quarterly. Vol. 40. Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 1978. 479-486.
11. Collins, John J. "Towards the Morphology of a Genre." In Semeia 14. Missoula, MT: Scholars Press, 1979. 1-21.
12. Collins, John J. "The Jewish Apocalypses." In Semeia 14. Missoula, MT: Scholars Press, 1979.
13. Suter, David. "Fallen Angel, Fallen Priest: The Problem of Family Purity in I. Enoch 6-16." In Hebrew Union College Annual. Vol. 50. Cincinnati: Hebrew Union College-Jewish Institution of Religion, 1979. 115-135.
14. Newsome, Carol A. "The Development of I. Enoch 6-19: Cosmology and Judgement." In The Catholic Biblical Quarterly, Vol. 42. Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 1980. 310-330.
15. Vanyó László: Ókeresztény írók II. kötet. Apokrifek Budapest. 1980.
16. Baker, Margaret. "Some Reflections upon the Enoch Myth." In Journal for the Study of the Old Testament. Vol. 15. Sheffield: University of Sheffield, 1980. 7-29.
17. Nickelsburg, George W. E. Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah. Philadelphia: Forteress Press, 1981.
18. Nickelsburg, George W. E. "The Books of Enoch in Recent Research." In Religious Studies Review. Vol. 7. Hanover, PA: Everybodys Press, 1981. 210-217.
19. Collins, John J. "The Apocalyptic Technique: Setting and Function in the Book of Watchers." In The Catholic Biblical Quarterly. Vol. 44, No. 1. Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 1982. 91-112.
20. Black, Matthew: The twenty angel dekadarchs at I Enoch 6.7 and 69.2. In Journal of Jewish Studies 33.1-2 (1982) 227-235 p.

21. Brown, Raymond E. "Apocrypha; Dead Sea Scrolls; Other Jewish Literature." In The New Jerome Biblical Commentary. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990. 1055-1082.
22. Sacchi, Paolo: Jewish Apocalyptic and its History. England: Sheffield Academic Press Ltd. 1990.
23. Davidson. Maxwell J. Angels at Qumran. Sheffield: JSOT Press, 1992.
24. Vanderkam, James C. Enoch, a Man for All Generations. Columbia: University of South Carolina Press, 1995.
25. Baranyi József. Konkordancia a Károli Bibliához. Budapest, 1995.
26. Vermes Géza: A zsidó Jézus. Budapest. 1995.
27. Martinez, Florentino Garcia. "Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls." In The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol. 1. New York: Continuum, 1998. 162-192.
28. Collins, John J. The Apocalyptic Imagination. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1998.

Jegyzetek:

- 1 Tanulmányom alapjául talán az egyetlen autentikus magyar szöveget használtam, ami az Ókeresztény Írók sorozat második kötetében jelent meg Baán István fordításában. A terminológia is e fordításból ered. Például az általánosan használt *Énök* helyett *Hénokh*-ot formulát részesítem előnyben. Vanyó László: Ókeresztény írók II. kötet. Apokrifek Budapest. 1980.
- 2 A hénokhi korpuszt alkotó öt könyvet más névvel jelöli az angolszász tudósok nagy része, mint a magyar fordítás címei. Jőmagam a magyar fordítást használom, azonban első említésükkor zárójelben megjegyzem az angol nyelvű terminusz technikust is.
- 3 A qumráni szövegek magyarul. A bevezetőt írta, fordította, a jegyzeteket készítette: Fröhlich Ida. Piliscsaba-Budapest. 2000. 290-295. p.
- 4 <http://www.channel8.net/heaven/writings/enoch.htm> 2000.11.15.
- 5 Görög hatásnak mutatkozik az alvilágjárásra emlékeztető túlvilági út, a naptár szimmetrikus és matematikai pontossággal megszerkesztett volta, és az év a hagyományosan palesztinai kettő helyett négy évszakra (I. Hen 82,14) való felosztása. Bővebben ld. Beckwith, Roger T.: The earliest Enoch literature and its calendar; marks of their origin, date and motivation. In *Reveu de Qumran...* 365-403 p.
- 6 Beckwith ezt a könyvet tartja az első pre-esszénus könyvnek. Éppen a 364 napos kalendárium az, ami miatt ősi esszénus iratnak gondolja. Véleménye szerint az esszénusok azért kívánták bevezetni az akkoriban használatban lévő 354 napos hold és más rendszerű 360 napos nap-kalendáriumok helyett ezt, mert ez jóval pontosabb volt és nem kellett szöködhőnapot beiktatni. Azért volt szükségük erre a pontosabb kalendáriumra, mert csak így lehetett pontos időben megülni az ünnepeket, az ekkorra már nagy jelentőségre szert tett szombatot, paskát, hetek ünnepét, lombsátrak ünnepét, és nem utolsósorban a jubileumi évet. Beckwith: The earliest... i.m.
- 7 Bővebben ld.: Nickelsburg, George W. E.: "Apocalyptic and Myth in I. Enoch 6-11." In Journal of Biblical Literature. Vol 96, No. 3. Missoula, MT: Society of Biblical Literature, 1977. 383-405.
- 8 Collins, John J.: The Apocalyptic Imagination. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1998. 48-59 p.
- 9 Nickelsburg, George W. E. Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah. Philadelphia: Forteress Press, 1981. 52. p.
- 10 Suter, David.: "Fallen Angel, Fallen Priest: The Problem of Family Purity in I. Enoch 6-16." In Hebrew Union College Annual. Vol. 50. Cincinnati: Hebrew Union College - Jewish Institution of Religion, 1979. 115-135. p.

- ¹¹ A I Móz a bűn eredetét az első emberpár esetére vezeti vissza, ahol jelen van egy enigmatikus figura a kígyó, azonban nem olvashatunk explicit módon túlvilági erőkről. Ezzel szemben a I Hénoch az angyalok vétkének tárgyalásakor arról tudósít, hogy a bűnnek egyértelműen túlvilági eredete van, sőt a jelen démonjai is ebből a bűnesetből erednek (I Hénoch 15).
- ¹² Collins: *The Apocalyptic Imagination...* i.m. 191. p.
- ¹³ Az Állat Apokalipszisben az emberek mind állat formájában jelennek meg, és az emberek mennyei lényeket jelentenek. Például amikor Izrael pásztorairól van szó, akkor az a mennyei patrónus angyalokra vonatkozik. Ugyanígy az Izraeli történelem jelentős alakjai (Noé; Mózes) emberré változnak, tehát mennyei lényeket kapnak.
- ¹⁴ A tónon ülő Ember Fia és a vele együtt uralkodó hívők megtalálhatók Máté evangéliumában, nagyon hasonló formában. (Mt 19, 28; 25, 31 – I. Henok 61-62). Vermes Géza azzal érvel, hogy az *ember fia* kifejezés egy arám szófordulat, semmiképpen sem messiási cím, és ő az, aki a I Hénoch Messiási könyvét a többi kutatóval ellentétben sokkal későbbre datálja. Vermes Géza: *A zsidó Jézus*. Budapest. 1995. 222-227 p.
- ¹⁵ Erre a tényre utal az angol *trespass* kifejezés is, amely egyszerre jelent birtok-határátlépést és vétkezést is.
- ¹⁶ Ld. Beckwith: *The earliest...* i. m.
- ¹⁷ A hagyományanyag eredetéről, jellegéről, és redakciójáról ld.: Hanson, Paul D. "Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemistic Heroes in I Enoch 6-11." In *Journal of Biblical Literature*. Vol. 96, No. 2. Missoula, MT: Society of Biblical Literature, 1977. 195-233. p. és Nickelsburg, George W. E. "Apocalyptic and Myth in I. Enoch 6-11." In *Journal of Biblical Literature*. Vol 96, No. 3. Missoula, MT: Society of Biblical Literature, 1977. 383-405. p.
- ¹⁸ Az első név az arám változat a második pedig a magyar fordításban szereplő. Szemjasza: a név, amelyet Isten lát; Urakib: a föld fenséges; Arameél: Él égő hamuja; Akibeél: Él csillaga; Tamiél: Él tüze; Ramuél: Él villáma; Danél: Él bíró; Ezekeél: Él tűzgolyója; Szarakujal: Él világítója; Azaél: Él alkotta; Armsz: a Hermonról való; Batraal: Él esője; Anani: Él felhője; Zakebel: Él tele; Szamszafeél: Él Napja; Szartaél: Él holdja; Tumaél: Él bevégezte; Turél: Él hegye; Jomjaél: Él tengere; Araszjal: Él ragyogása. Matthew Black: *The Twenty Angel Dekadarchs*. Érdekes szimbólikus fogalmazása van Hénoch elragadtatásának, amikor a bukott angyalok kérvényét akarja az Úr elé vinni. Ha figyelembe vesszük az angyalok neveit akkor úgy tűnik, mintha ők ragadnák az égbe. „*Ime, a felhők hívtak látomásban, és a kód szólított; a csillagok és a villámok futása üzött és hajtott, és a szelek szárnyat adtak látomásban és felemeltek.*” (I Hén 14,8). Black, Matthew: *The twenty angel dekadarchs at I Enoch 6.7 and 69.2*. In *Journal of Jewish Studies* 33.1-2 (1982) 227-235 p.
- ¹⁹ Nickelsburg, George W. E. *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*. Philadelphia: Fortress Press, 1981. 49-50 p.
- ²⁰ „*Ő teremtette az embert is, a földkerekség uralmára, és két szellemet helyezett eléje, hogy azokban járjon, vizsgálatának kijelölt idejéig. Ezek: a hűség szelleme és az állhatatlanságé. A Fény lakhelyén van a hűség családfája, és a Sötétség forrásából származik az állhatatlanság családfája.*” (IQS III. 17-19) később pedig ezt olvashatjuk: „*Ebben (a két szellemen) van a családfája minden emberfiának, és ezek csoportjai szerint részesednek minden seregeik, és ezek útjain járnak. És gyakorlatuk minden cselekedete csoportjaikban, mindenkinek az örökrésze szerint van: sok vagy kevés, örök periódusokra. Mivel Isten egyenlő részekre különítette el őket...*” (IQS IV. 15-16).
- ²¹ A tüzes völgyet többször is látja Hénoch túlvilági útjain, és mindig úgy szerepel ez a hely mint a bukott angyalok számára előkészített börtön. A tüzes völgy képzete az Ótestamentumból ered. A Hinnon völgyben végezte Manassé a gyermekáldozatot és mindenféle bálványimádáshoz kapcsolódó dolgot. A passzus feltűnő párhuzamot mutat az angyalok által felfedett mennyei titkokkal: „*A fiait is elégette áldozatul a Ben-Hinnon völgyben. Varázslást, jelmagyarázást, és igézést üzött, halottidézőket és jóvendőmondókat tartott.*” (II. Krón 33, 6). Ennek a völgynek transzcendentálissá válása ment végbe a két testamentum közti időben, és ebben nagy mértékben hozzájárulhatott a Hénoch Könyve is. Az Újtestamentumban, már mint egy túlvilági hely szerepel a tüzes völgy gyehenna néven (Mt 5, 22. 29. 30; Mt 10, 28 stb.), és az Újszövetség apokalipszisében a Jelenések Könyvében is előfordul, mint kénköves tüzes tó (Jel 19, 20). Az I. Hén 67, 6 összekapcsolja a föld alatt lévő Seolt, mint a halál utáni rettenetes helyet a tüzes völgygel: „*...az angyaloknak az a völgye, akik tévútra vezették az embereket, a föld alatt tovább ég.*”.
- ²² Jekun hozta le az angyalokat a földre. Azbeél adott gonosz tanácsokat az angyaloknak. Gadreél tanította meg a fegyverek készítését, és Évát is ő vezette félre. Penemué az édes és a keserű közti különbséget tanította meg az embernek, és ő mutatta meg az embereknek a bölcsességet, valamint az írást. (I. Hén 69, 4-9)
- ²³ Palesztina földrajzi fekvéséből ered a két ellenség képe. Ugyanis nyugatról a mély, sós tenger határolja (Yam), keletről pedig a száraz sivatag (Mot). E két természeti ellenség között fekszik Palesztina. Ha megvizsgáljuk az Ótestamentumot akkor láthatjuk, ha nem is nevezik meg, de jelen van negatív tényezőként a tenger és a puszta. Dániel könyvében, valamint a Jelenések könyvében is a tengerből a végidők szörnyei jönnek elő.
- ²⁴ Nickelsburg, George W. E. *Jewish Literature...* i.m. 216. p.

A reformáció öröksége: Ige és prédikálás¹

(Warfield Lectures V-VI. Princeton 1992.)

I. A gyülekezeti közösség részvétele az Ige hirdetésében

I.1. Az Isten Igéje különböző viszonyulásainak elemzésénél nyilvánvaló volt, hogy az Isten Igéje – minden más beszédhez hasonlóan – szó, amit ki kell mondani.² Az Ige-Esemény középpontjában egy-egy személlyel kapcsolatos történésről van szó. Legyen az egy ószövetési próféta, vagy maga Jézus Krisztus a, Testté Lett Ige;

az Ige egy felszentelt szolgája (*Verbi Dei minister*); vagy egy bizonyágtévő hívő ember, szavakat mondanak, melyek Isten szavát – Igéjét – hordozzák. Ezért a szavak érthető kiejtése nagyon fontos. Ugyanakkor ezeket az Isten népe életének kontextusában, és a szent cselekményekkel való egységben kell kimondani. Ezért a prédikálás kérdéseivel foglalkozva szólunk arról, hogy ebben a szolgálatban is fontos szerepe van az egész gyülekezetnek. A gyülekezet élete – az egész közösségé valamint

egyres tagjaié – része Krisztus hirdetésének a társadalomban (Fil 2,15-16; 1Thessz 1,8). Ezért foglalkoznunk kell az egyetemes papságról szóló tanítással is.

I.2. Az Egyház népe a hívő emberek egyetemes papsága³. A „választott nép, királyi papság, szent nemzet, megtartásra való nép”. Feladata, hogy hirdesse „... annak hatalmas dolgait, aki a sötétségből az ő csodálatos világosságára” hívta el” (1Pt 2,9). Ezt a hirdetést végzi pusztá létével. Már az Ószövetségben van egy nép, melynek eredete nem faji összetartozás, hanem Isten hívó szava (2Móz 19,5-6). Ezek voltak Ábrahám leszármazottai közül azok, akik elfogadták Isten Mózesen keresztül küldött Igéjét, és kijöttek a többi – *habiri* – rokonnép közül.⁴ Pusztá létük azt hirdette, hogy van Isten, aki a szabadtás Istene.

Mikor a Feltámadás után megjelent az Egyház, ez a tény ugyancsak arról beszélt, hogy Isten népet hozott létre a nemléből (Rm 4,17b), mely kezdettől fogva hirdeti Isten szabadító szándékát. Ily módon mind Izráel, mind az egyház pusztá létével megélte és hirdette az őket megszólító igét.⁵ Az egyetemes papság alapjelentése tehát nem az, hogy minden hívő prédikátor – ámbár a prédikálás charizmája nemcsak felszentelt lelkésznek adatik –, hanem együttes, közösségi tanúskodást, bizonyágtételt (*corporate witness*) jelent. „Izráel kiszabadítása így Isten, minden nép felé kiáradó szeretetének sákramentális jele”.⁶ A prédikátor feladatát ebben az összefüggésben kell szemügyre venni.

I.3. A z Egyház életének bibliai mintája különösen szépen van előtűnk az ApCsel 2,42-47-ben. Az író szándékának és könyv struktúrájának megfelelően itt áll előtűnk az egyházi élet mintája, követendő példája.⁷ Itt van a testé lett Ige, Krisztus abban a kiváltképpen való népben, mely elhívást nyert a Szentlélek ereje, valamint Péter által prédikált és a Tizenkettő bizonyágtételében is megszólaló ige által. Már a keresztség által eltemetettek Krisztussal együtt a halálba, hogy vele együtt feltámadván új életben járjanak (Rm 6,2-8). Immáron Krisztusban vannak: Krisztus részesei (Zsid 3,14). A háromezer új tanítványnak ez a közössége (κοινωνία) az Atyával, a Fiúval és egymással a Szentlélek által valósul meg. (1Jn 1,3). Lukács előadása szerint ezt a közösséget mozgás, aktivitás jellemzi:

i. Figyelnek az apostoli tanításra (διδασκαλία), ami az Ige-Eseményről – az Úr keresztségéről és feltámadásáról – szól.

ii. Megtörik a kenyeret, úrvacsoráznak és hálát adnak (ευχαριστία).

iii. Imádkoznak (προσεύχη).

iv. Törődnek egymással. különösen a bajban lévőkkel (διακονία).

Ez a négy tevékenység szorosan összetartozik. Átjárják és részben átfedik egymást. Az ima válasz a prédikálásra.⁸ Az imádság az Úr előtt való hódolás és a másokért való könyörgés együtt, szorosan összetartozik az Isten szeretetét továbbhirdető jócselekedetekkel. A diakónia a kenyér megtörésének folytatása a hétköznapi liturgiájában. A Krisztus-hirdetés nemcsak szavakkal történik. Egyebek között ezért adatott az Úrvacsora, ami Krisztusnak a szó és tett egységében való hirdetése⁹. E négy „cselekmény” dinamikus kölcsönhatása a gyülekezet teljes egzisztenciával való Krisztus-hirdetése, a prédikáció kiteljesedése. Ha bármelyik hiányzik a gyülekezet programjából, súlyos hiányossággal van dolgunk.

I.4. Az Egyházak Világtanácsának Hit és Egyházszervezet Bizottsága „Keresztség, Úrvacsora, Lelkeszi Szolgálat” c. híres dokumentumával¹⁰ kapcsolatban egyes református teológusok kifogásolták, hogy a dokumentum felborítja a prédikáció és a sákramentum közti egyensúlyt a sákramentum javára.¹¹ A dokumentum szövege azonban világossá teszi, hogy a szeretetési igék olvasása és a prédikáció a liturgia szerves része. A választás nem az, hogy van-e prédikáció az úrvacsorai istentiszteleten, hanem hogy a teljes vasárnapi istentisztelet magában foglalja-e az úrvacsora ünneplését, vagy sem. Való igaz sokak véleménye szerint az úrvacsora nélküli istentisztelet tipikusan református hagyomány. Ez azonban totális ellentétben van az Újszövetség és Kálvin és tanításával.¹² Bibliai teológiai kutatások egyértelműen nyilvánvalóvá tették, mennyire központi jelentősége van az Úrvacsorának az Újszövetségben.¹³ Ennek következtében egyre több református egyház tér vissza a Bibliához az úrvacsora történelem során elvesztett értelmének újra felfedezésében és a liturgiai konzekvenciák levonásában.¹⁴

Fontos, hogy világosan lássuk: itt nem a prédikálás jelentőségének kisebbsítéséről, sőt inkább kiteljesítéséről van szó. *Karl Barth* tanítja: „...nem is láthatjuk a prédikáció jelentőségét annak teljes mélységében a sákramentumok ismerete nélkül. A prédikáció a maga teljes jelentőségében arra való, hogy kísérje és magyarázza a sákramentomot.”¹⁵ Ez pedig arra mutat, hogy bibliai értelemben a prédikáció szavai és a sákramentomi cselekedetek együtt alkotják a Krisztus-hirdetés teljességét. Ebben tehát a szóval és tettel való tanúskodás egységet alkot. „Az Eucharisztia megcselekedett prédikáció.”¹⁶ Ez a szerves összetartozás – az ApCsel 2,37-47 összefüggéseire utalva magában foglalja az imádságot és a diakóniát is. Ezért mondja Szt. Pál, hogy a thesszalonikai gyülekezet életéből „kizendült”¹⁷ az Úr beszéde.

I.5. Itt tehát az ige hirdetésében a prédikátorral együtt, benne van az úrvacsorában részesdő egész gyülekezet. Ezért szükséges szoros egységben látni a gyülekezet kollektív ige hirdetését és a prédikátor szolgálatát, ami nem merül ki a kenyér és a bor elkészítésében, felajánlásában, szétosztásában, a kezek azok felé való kinyújtásában és azok elfogadásában. Az istentisztelet hátterében ott van a prédikátorért való imádság és beszélgetés is.¹⁸

I.6. Az egész közösségnek ez a dinamikus hatása – a kizendülés – azt is jelenti, hogy a közösségen belül kapott és elfogadott apostoli üzenet kifelé is hangzik. Azért hívta Isten létre ezt a közösséget, hogy egész lényével hirdesse az egész embervilágnak az Eseményt: Isten Krisztusban megjelent szabadítását. Itt is érvényes, hogy a missziói – tehát Krisztushoz való megtérésre hívó – prédikálásban benne van a közösség egész élete. Pl. Kenyában a *Kikuyu* földön, ahol ma erőteljes egyházi élet folyik, az első misszionáriusok előbb beszéltek életükkel, gyógyításukkal, gondoskodó szeretetükkel, mint beszéddel. A nyelvet ott kezdték megtanulni. Minden igazi misszió így megy végbe. Ez a missziói, evangélizáló prédikálás nem jár együtt az úrvacsora ünneplésével, de benne van az üzenetben a prédikáló, úrvacsorázó, imádkozó és diakóniát gyakorló egész istennépe. A gyülekezet élete a közösség, (κοινωνία) amelyikből a prédikálás kizendül. Krisztus-Esemény ezen kizendülése magára a gyülekezetre is visszahat, és a gyülekezet épülését (οικοδομηση) munkálja.

I.7. Az ApCsel tanúskodik arról is, hogy a kifelé folytatandó missziót is a gyülekezet indította.¹⁹ Az épen adódó körülmények között végeztek missziót az apostolok, vagy a gyülekezet tagjai.²⁰ A gyülekezet istentisztelete – kivéve az üldözések időszakait – nyitva volt az érdeklődők számára. Így az ott hangzó prédikálás megszólította az érdeklődő „vendégeket” is. *Aranyszájú Szent János* ma is használt liturgiája, őrzí az ősi gyakorlatot. A katechumenokat kiküldik az úrvacsora előtt. Napjaink szekularizált-pluralista világában nem lenne kívánatos, vagy lehetséges az érdeklődő kívül valókat kiküldeni istentisztelet közepén. A mai prédikátornak tudnia kell, hogy minden istentiszteleten lehetnek kívülről állók.²¹

A kifejezetten missziós-evangélizációs összefüggésekre nézve, amikor a prédikálás nem a megszokott liturgia keretein belül történik. Elengedhetetlen azonban az, hogy a gyülekezet hangját megszólaltató Krisztus-hirdetés, Róla való tanúskodás legyen, mely komolyan veszi az a világot, kontextust, melyben a hallgatóság él. ezen megállapítások vezetnek el a prédikátor személye problémáinak vizsgálatára.

II. A prédikátor az Igére figyelő közösség tagja

II.1. A prédikátor személyével kapcsolatban az alapvető tény/követelmény, hogy ő, Isten igéjének szolgája (*Verbi Dei Minister*), Krisztusba beoltott személy, aki teljes egzisztenciájával része annak a közösségnek, amiről az ApCsel 2,37-47 beszél. Ebben hallotta a hívó szót. Számára a gyülekezetben testet öltött igében való élet egzisztenciájának alapvető és döntő meghatározója.²² Befogadta az ígét, és azzal annak rendszeres tanulmányozásával, kutatásával és mások tanúságára való odafigyeléssel táplálkozik.²³ Személyes hívó életre és ezen belül a szolgálatra való megszólítottasága az ige tudományával való foglalkozásban elmélyül és kiszélesedik. azaz megszólítottasága ebben bontakozik ki. Más szavakkal: a prédikátornak teológusnak kell lenni.

II.2. A prédikátor Isten igéjével táplálkozik önmagáért és másokért (1Tim 4,16). Önmagáért nem önzésből, hanem a másokért való szolgálat érdekében. Benne élve a Szentírás világában, olvasmányainak egy része szinte kínálkozik a továbbadásra. Hétköznapijában találkozik problémákkal, melyek kiáltanak megoldás után. Ő tudja, hol kell keresni a választ. Tulajdonképpen mindkét „világban” otthon van: a Bibliában és saját kora problémáiban. Időrendben nehéz lenne eldönteni, egy textus, vagy a kérdés jön előbb. Hiszen mindkét világ életének szerves része. Ezért minden életében tapasztalt esemény viszonyul az Ige-Eseményhez, Krisztushoz. Belső kényszer hatja – nem csupán a szolgálati felelősség, ami önmagában is döntő jelentőségű –, hogy a kapott világosságot tovább adja azoknak, akik között él. Amikor a problémával találkozik előbb, keresi azokra az ige választát.

II.3. A prédikációra való felkészülés szempontjából, a prédikátornak két lehetősége van. Kiindulhat az Írásból, mely világosságot ad az emberi egzisztencia kérdéseire; vagy az élet problémái között élve látja, hogy azok keresik az ige választát. Mindkét esetben kétféle megoldás lehetséges. Egyik a textus alapos kibontása és követése. Ez

textusszerű prédikálás. A másik lehetőség a tematikus prédikáció, ahol a téma uralkodik, amihez keresi a választásban a Biblia segítségét.

III. A tematikus prédikáció kérdése

III.1. Annak ellenére, hogy *Karl Barth* teológiai alapon a leghatározottabban elveti a tematikus prédikációk jogosultságát,²⁴ szembe kell néznünk azzal a ténnyel, hogy századokon át nagyon sok tematikus prédikáció született. Azt sem lehet kimondani, hogy ezekben nem volt Jézus Krisztusról való hathatós bizonyágtétel. Éppen ezért meg kell vizsgálni ezt a problémát.

III.2. Mindenekelőtt itt is hangsúlyozni kell, hogy a prédikátor Krisztusba beoltva a $\kappa\omicron\upsilon\iota\omega\nu\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ -ban, a gyülekezet közösségében él. Ha ez nem így van, az megmutatkozik szolgálatában. Viszont arra is sok történelmi és mai példa van, hogy a mesterséget megtanul egyházi szónokok mondanivalóját Isten Lelke megelevenítette (Fil 1,18). Mindenesre lehetséges bibliai tények és gondolatok felhasználásával dogmatikailag is kifogástalan előadásokat készíteni, amelyek előadások maradnak. Ez lehetséges textusszerű, minden homiletikai szabály betartásával készült prédikációk esetében is. Nincs tehát kizárva az a lehetőség, hogy valaki „versengésből, ... nem tiszta lélekkel” (Fil 1,16) prédikál, és Isten Lelke mégis felhasználja szavait.

III.3. A tematikus prédikációk egyik csoportja az, amit múlt század első felének nagy magyar homiletikusa, *Ravasz László* „szintetikus” prédikációnak nevezett.²⁵ Ezek a prédikációk bibliai és egyéb források gondolatainak szintézisből keletkeztek, ellentétben – az ő kifejezése szerint – analitikus prédikációkkal, melyek a textus elemzésére épülnek. A szintetikus prédikációkhoz a retorika szabályai szerint, a téma belső logikájának megfelelően állítja össze a prédikátor az összegyűjtött anyagot.

Témái lehetnek: „megtérés”, „kegyelem”, vagy „szerelem”. A kegyelemről prédikálva a következőképpen osztja fel anyagát: 1. Mi bűnösök távol vagyunk Istentől lázadásunkban. 2. Isten ennek ellenére szeret bennünket. 3. Nekünk vissza kell térni Hozzá. E felosztásban elrendezheti a prédikátor a Bibliából és az egyház életéből gyűjtött anyagot. Már itt megjegyezzük, hogy textusszerű prédikálásban ugyanezek az elemek a textus belső dinamikájának megfelelően, annak belső logikája szerint (logos-szerűen) kerülnek sorra.

III.4. Téma prédikációk összeállításának másik módja esetén a kiindulási pont az emberi élet kérdése(i), az egzisztenciális kérdések, amire a Bibliában keresi a prédikátor a választ. Ez tulajdonképpen *Paul Tillich* alapvető szisztematikai tanításának alkalmazása a prédikációra.²⁶ Ha a választ a teológia tudománya adja előadással, vagy – liturgikus keretben – szintetikus prédikációval van dolgunk. Ha kérdéssel egy adott textushoz fordulunk, az eredmény textusszerű prédikáció lehet, melyben a kérdés a prédikátor előzetes élményeiből (*preunderstanding*) származik.

III.5. *Bultmann* és a hermeneutikai iskola hangsúlyozta, hogy a szöveghez nem lehetséges közeledni bizonyos „elő-megértés” (*Vorverständnis, preunderstanding*) nélkül.²⁷ Ezt valamennyiünknek tudomásul kell vennünk. Saját kultúránk, hagyományaink, a környezet, melyben élünk hatnak ránk. Krisztus gyülekezetéhez való tartozás saját elő-megértésünk egyik legjelentősebb tényezője.²⁸

Ez szükségszerűen befolyásol bennünket, amikor kinyitjuk a Bibliát, hogy választ keressünk egy problémára. Ezért is elengedhetetlen, hogy a prédikátor a κοινωνία része legyen, amelyben Isten igéje és Lelke uralkodik, és segít abban, hogy az elő-megértés egyéb hatásait kiegyensúlyozza. Az ige minden kultúrát megítél és ugyanakkor felhasznál. „Minden népnek az ő nyelvén.”²⁹

III.6. A magyar történelem tele van drámai tapasztalatok leírásával, hogyan szólt Isten népünkhöz – akár a török, akár a szovjetek által előidézt – nagy viharok idején. Időnként a helyzet szinte elviselhetetlen volt, amikor prédikátor és a nép választ keresve kiáltottak, és fordultak problémáikkal az Írás felé. Ílymódon a közösség igényelte, hogy a prédikáció foglalkozzék a nép és a társadalom dolgaival. Ebből alakult ki az a szép szokás, hogy nemzeti emlékünnepeinken istentiszteleteket tarunk. Hitben való elgyengülés idején ez a szokás kitermelte populista jelszavak szószerű vitelét. Ugyanezt elmondhatjuk a vulgáris racionalizmus korának formálisan textuszerű prédikációival kapcsolatban is.³⁰

III.7. Társadalmi és nemzeti kérdésekkel foglalkozó téma-prédikációk különös óvatosságot és figyelmet igényelnek. Könnyű beleesni a populista/nacionalista demagógia csapdájába, ami nem épít, hanem rombol. Feltétlenül szükséges, hogy az Írás válaszait a prédikátor hűen adja tovább. Ezekre a témákra a Szentírásban igen gazdag anyagot találhatunk, amiből lehet szintetikus prédikációt felépíteni. A prédikátor, aki benne él a Biblia világában igen sok szituációval találkozik, melyek hasonlóságot mutatnak saját korával.³¹

III.8. A prédikáció témái lehetnek a társadalmi kérdések, drogok használata, népek közti feszültségek és háborúk. Lehetséges, hogy szükségesnek mutatkozik a gyülekezet tanítása egyes fontos keresztyén dogmák ismertetésével. Ezekre leginkább előadás-szerű összejevetel alkalmas, de lehetséges ezeket is az ige fegyelme alatt a szószerűre vinni. Mind társadalmi, mind dogmatikai kérdéseknél az az alapvetően fontos, hogy a prédikációnak minden esetben Krisztus hirdetésének, Ige-Eseménynek kell lenni. Ez segít a problémákat gyökerükben, való megragadásában, és az erőforrásokra való rámutatásban.

Sokunk tapasztalat azonban az, hogy ilyen problémák esetén is eredményesebb a textuszerű prédikálás, mint a Bibliából való „szintetikus” anyaggyűjtés.

III.9. Az Egyesült Államokban, ahol a téma prédikációknak erős hagyománya van, gyakran lehet nagyon intelligens, jó helyzet-analízis alapján készült előadás-szerű prédikációkat hallani társadalmi kérdésekről, anélkül, hogy azokat a Krisztus-Eseményhez közvetlenül viszonyítanák. A másik végletet azok képezik, akik Krisztust az egyéni üdvösség kategóriáiban a történelmi szituáció figyelmen kívül hagyásával hirdetik. Az egyén így a saját életének összefüggéseiből kiragadva viszonyul az evangéliumhoz. Ezt nevezték nálunk „steril evangélium” hirdetésének.³²

A társadalmi kérdések, vagy a steril, egyéni-üdvösség kérdések egymással harmóniába állításához a legmegfelelőbb út nem témák önkényes kiválogatása, hanem a textus alaposan exegézise. Így nyílik meg az út a saját kor társadalmi problémáinak vizsgálatához.

III.10. Mielőtt azonban a textuszerű prédikálás kérdéseivel részletesebben foglalkoznánk rá kell arra mutatni, hogy van egy sajátos református téma prédikálás,

amit Európában, kátémagyarázatnak, nevezünk. A magyar reformátusok között több százados hagyomány a vasárnap d.u.-i istentiszteleteken a Heidelbergi Káté és a II. Helvét Hitvallás magyarázata. Ezeket az istentiszteleteket kátémagyarázatos, katechizációs istentiszteletnek, felnőtteknek szóló tanításnak, „vasárnapi iskolának” nevezzük.³³

A kátémagyarázatra kétféle módszer ismeretes. Mindkettőre van példa Magyarországon is: 1.* A káté feleletei képezik a mondanivaló *quasi* „textusát”. Ebben az esetben is olvas bibliai textust a prédikátor, hogy kifejezze a Káté Bibliának alávetett jellegét.³⁴ 2.* A Káté szöveg a téma, vagy kérdés, amivel szemben a Bibliából keressük a választ. A tapasztalatok azt mutatják, hogy a kátémagyarázatoknak a gyülekezet építésében jelentős szerepe van.

III.11. Összefoglalva elmondhatjuk: Bármennyire is elismerjük, hogy téma prédikálás történt és történik az egyházban azt hangsúlyozni kell, hogy ezek hitelességét is a Szentírás adja meg. Minél inkább odafigyel a prédikátor az ige üzenetére és annak aláveti magát, annál elevebb, hitelesebb és relevánsabb lesz a prédikálása. El-lentmondás szerűen mondhatjuk: akkor igazi a téma-prédikáció, ha nem a téma, hanem az ige uralkodik, és mondanivalója a textusra, épül.³⁵

IV. A textuszerű prédikálásról

IV.1. A téma prédikációkkal való foglalkozás gondolatmenete elvezetett bennünket a textuszerű prédikálás kérdéseire. Határozottan le kell szögezni a keresztyén prédikálás elmélete és gyakorlata a textus minden más gondolatrendszer felülhaladó fontosságát mutatja. A textuszerű prédikálás pedig alapvetően a textus kibontása és hirdetése. Tény az, hogy az Egyház történetének nagy prédikátorai *Aranyszájú Szent János, Szent Ágoston, Clairvauxi Bernát, Luther, Kálvin, Spurgeon, F. W. Robertson, Karl Barth, Walter Lüthi, James S. Stewart, Rudolf Bultmann, Helmut Thielicke* és sokan mások a textust prédikálták.

II.2. Az európai liberális-racionalista korszak jellegzetessége volt, hogy a textus, – ha egyáltalán olvastak egyet – ugródeszkának tekintették. *Klaus Harms* szerint a textus kényszerzubbony, *Alexandre Vinet* véleménye szerint egyetlen textus sem tartalmazza a teljes evangéliumot. Ezért helyesebb textus nélkül prédikálni.³⁷ *Karl Barth* az 1932/33-as tanévben adott elő homiletikát. Ebben a prédikációnak két egymás kölcsönösen meghatározó definícióját is adja. Az elsőben hangsúlyos, hogy a prédikáció – mint a II. Helvét Hitvallásban (I.3.) is – Isten igéje. A második definíció szerint a hangsúly az elhívott szolgán, az emberi tényezőn van, akinek feladata szabad beszédben elmondani, amit maga Isten mond a ma emberének. A találkozási pont, a két definíció között a textus, ami nemcsak nagyon fontos, hanem elengedhetetlen *Barth látása* szerint.³⁸ A textus kapcsolja össze mind a prédikátort, mind a gyülekezetet a Bibliával. Nemcsak liturgikai szempontból fontos tehát a textus.³⁹ Az egész Szentírást nem lehet egyszerre „átölelni”. A válogatás-versek vagy félversek kigyűjtése – veszélyes, mert magával hozza a manipuláció lehetőségét. Tehát egy bizonyos bibliai részlet, a textus az, ami hitelesen tanúskodik Isten szabadító munkájáról.

IV.3. A textussal foglalkozva az Egy Krisztus-Esemény egy részletével kerül a prédikátor kapcsolatba. Az már az ő feladata, hogy imádságban folytatott komoly egzegézissel, kutatással felfedezze, miképpen kapcsolódik textusa az Egy Eseményhez. Így nyer maga is világosságot és vezetést. A textussal való erőszakos, manipuláló bánásmód lehetősége a textussal kapcsolatban is fennáll. Különösen akkor, ha a textust kivesszük irodalmi és történeti összefüggéseiből. Manipulációval bármit be lehet bizonyítani a Bibliából, és az ellenkezőjét is. A Biblia azonban nem igazol mindent.⁴⁰ A manipuláció kísértése⁴¹ ellen alázatos imádságban a Lélek vezetésének kérésével lehet küzdeni: „Szólj Uram, mert hallja a Te szolgád.” (1Sám 3,10). A próféta és a prédikátor nem manipulálhat. Nem használhatja a textus saját gondolataira átformálva. Ő az az ember, akit Isten igéje és Lelke megragadott

*„Rávetvél, Uram, engem, s rávétettem,
megragadtál engem, és legyőztél!
...az Úr szava mindenkori gyalázatomra
és csúfságomra lett nekem
Azért azt mondom: Nem emlékezem róla,
sem az ő nevében többé nem szólok;
de mintha égő tűz volna szívemben,
és csontjaimba rekesztve, és erőlködöm,
hogy elviseljem azt, de nem tehetem.”*
(Jer 20,7-9)

Épen ezért tudja Jeremiás ugyancsak mondani:

*„Ha szavaidat hallattad, én élveztem azokat;
a te szavaid öröömre váltak nekem és
szívemnek vígasságára;
mert a te nevedről neveztetem
oh, Uram, Seregeknek Istene!*
(Jer 15,16)

IV. 4. Így tehát Jeremiás és a többi próféta személy szerint is részeseivé lettek az Ige-Eseménynek (Ámós 3,8). Láthatunk itt egy közvetlen analógiát a reformáció Ige-Eseményével és a mai prédikátor lehetőségeivel és kötelességével. Kísértéseinknek, – melyek a textus felett uralkodásra és öndicsőítésre és/vagy emberek tetszésének elnyerésére csábítanak, – lehet nemet mondani. Erre maga az ige hatalmaz fel bennünket, mely Illésnek is erőt adott az ellenség haragjával szemben megállni ((1Kir 19,12). Ez azonban úgy és akkor lehetséges, ha a prédikátor ma is meghallja az igét, azaz megadatik neki a saját Ige-Eseménye. Fontos ezen a ponton hangsúlyozni, hogy az imádságos igére figyelés nem helyettesítheti a textus kutatására adott eszközök használatát, hanem azal szorosan összetartozik. Minél alaposabban megismerem textusom irodalmi szerkezetét és az elhangzás korának történelmét – *sub conditione Spiritus Sancti* –, annál közelebb kerülhetek annak teljes megértéséhez.

IV.5. Azzal a ténnyel kapcsolatban, hogy a prédikátornak az ige hatalmába kell kerülni arra is rákell mutatni, hogy a Biblia nem filozófiai, vagy történelmi tankönyv, hanem gondolatok, tanítások és történetek, – különböző irodalmi formákban előadott – gyűjteménye, melyek mind Isten tetteihez, az Ige-Esemény(ek)hez viszonyulnak, és azokon elmélkednek, tanítanak és proklamálnak. Vannak olyan irodalmi formák a Szentírásban – pl. a bölcsesség irodalom –, amiről nem látszik közvetlenül ez az összetartozás. Mintha ezek közül egyik-másik

időtlen igazságokat fogalmazna meg. Azonban az Ószövetség egészének kontextusában a „nemzetközi” forrásokból is összegyűjtött bölcsesség irodalom szerves része lesz annak az esemény sorozatnak, amit Izrael történetének nevezünk.⁴² Ezért hangsúlyos az Ótestamentumban a teremtéssel együtt Isten szabadító munkája. Benne a Teremtő Isten a Megváltó.⁴³ Az események középpontjában Isten érkezése van, amihez minden egyéb esemény viszonyul. Textusunkban benne lehet az esemény egy része, vagy azon való elmélkedés. A prédikátor feladata, hogy felfedezze az eseményt – vagy a reformáció analógiáját használva, – felfedeztessék általa, és annak hatalmába kerüljön.

IV.6. A textusszerű prédikálás gyakorlati kérdéseire tartozik a textus kiválasztása. Ennek négyféle módja lehetséges:

IV.6.1. A *lectio continua*. Így prédikáltak a nagy teológusok Szt. Ágoston, Aranyászájú Szt. János, Clairvauxi Szt. Bernát, Kálvin, és sokan mások a történelem folyamán. Napjainkban ez egyre ritkább, mert kevés prédikátornak van lehetősége minden nap találkozni a gyülekezettel. Ezért végig prédikálni az egész Bibliát könyvről könyvre vasárnaponként, szinte lehetetlen vállalkozás. Modern prédikátorok vasárnapi istentiszteleteken egy-egy könyvet vettek végig.⁴⁴ Egy-egy könyv végigpredikálása mind a lelkész mind a gyülekezet számára hasznos lehet abban is, hogy egy könyv világával alaposabban megismerkedhetnek. A *concursum divinum* csodája, hogy az előre kiválasztott részletek közvetlen világosságot és vezetést adnak a bekövetkező eseményekkel.⁴⁵

IV.6.2. Másik textusválasztási mód az ógyházi vagy egyéb perikópák követése. Ezek végig kísérik az ógyházi éven át Jézus Krisztus útját adventtől a Paruziáig. A legtöbb perikópában 3 Ige rész található: i. ószövetségi; ii. apostoli levél; iii. evangélium.⁴⁶ Kizárólag használata azonban hátrányos, mert gazdag bibliai anyagok maradnak a látószögön kívül. E perikópák mintájára magunk is készíthetünk egy-egy évre ilyen összeállítást.

IV.6.3. Egy egy egyház vagy közösség saját bibliaolvasó kalauzájának igéi is szolgálhatnak textusul. A gyülekezet tagjai által naponta olvasott igék közül egynek kiválasztása nyomán eleven kölcsönhatás fejlődhet ki a gyülekezet és a prédikátor között. A prédikátor számára kihívás a tagok által olvasott részek magyarázata. A tagok várják a vasárnapot – vagy hétközi istentiszteletet –, hogy magyarázatot kapjanak az otthon már olvasottakhoz. Az ilyen prédikáció ösztönöz az otthoni bibliaolvasásra, és egészséges viszonyt teremt az egyéni és közösségi kegyesség alkalmi között. Ráadásul egy nagyobb közösség által olvasott Igék, mi pl. a MRE Bibliaolvasó Kalauza kohéziós erőt jelent.⁴⁷

IV. 6.4. A negyedik textusválasztási mód az, amikor az élet egy-egy problémájára keresi a prédikátor a választ.⁴⁸ Itt u.i. az esemény jelenti a kérdést, amire a Bibliából kereshetjük a választ.

IV.6.4. Fontos a textus hosszúságának kérdéseiről is beszélni. AZ USA gyülekezetiben járva alig tapasztaltam a mienkhez hasonló rövid textusválasztást. Nálunk ugyanis hagyománya volt a rövid textusról való prédikálásnak. Ez a racionalista korban terjed el, amikor a rétor művészete volt a legfontosabb. Ő képes egy rövid textusról „hatalmas” prédikációt készíteni. Az utóbbi évtizedekben – az ébredési mozgalom hatásaira – egyre jobban terjed a hosszabb textusok választása.⁴⁹ Természetesen a

textus hosszúságát nem lehet rőffel mérni. A rövid textus csapdája az, hogy az kikerül a kontextusból, és manipulálható lesz még abban az esetben is, ha valóban teljes üzenetet hordoz.⁵⁰ Az egyházatyák és Kálvin versről versre mentek a magyarázatban. *Walther Lüthi* János evangéliumáról prédikálva felolvass egy egész fejezetet, és annak egy-két versét rendező elvként alkalmazva magyarázza az egész fejezetet. *Barth* és *Bohren* azt hangsúlyozza, hogy a textus élő test, ami mozog. E mozgás felismerése jelenti a textus dinamikájának felfedezését, és hív az annak való engedelmességre. Itt mutatkozik meg igazán a rétor és a prédikátor közti különbség. A *rétora anyagának, a prédikátor szolgája a textusnak*.

IV.7.1. A textusválasztással kapcsolatban külön kell szólni az Ótestamentum prédikálásáról és annak fontosságáról. A magyar református prédikálás erőteljes túlsúlyt mutat az Ószövetséggel szemben az Újszövetség prédikálása javára. Miért kell az Ószövetséget prédikálni, amikor itt van az Új? – hangzik néha a kérdés. Azt is el kell mondani, hogy Európában van hagyománya – ellentétben a reformáció utáni két évszázaddal az Ószövetség elhanyagolásának. A 19. század uralkodó irányzatai ezt elméletileg is megfogalmazták. *Adolf Harnack* „az Ószövetségnek, mint keresztyén könyvnek a teljes elvetését javasolta.⁵¹ Még a Szentírást nagyon tisztelő – a missziói társaságokban aktív – evangélikusok között is vannak olyanok, akik az Újszövetséget az Ószövetséggel szemben előnyben részesítették.⁵²

IV.7.2. Az Ószövetség prédikálása életfontosságú az Egyház számára, mert az Új arra épül, ígéreteinek beteljesítése, az Eljövendő megjelenése. Ezen alap nélkül eltorzult, időtlen gondolatrendszerre lesz – és gyakran lett – a keresztyénség. Isten bánásmódja választott népével, nemcsak háttér és forrás az Egyház számára, hanem élete annak folytatása, hiszen abba oltatott be. Ugyanazon Isten cselekszik az ÓT-ban és az ÚT-ban. Tetteiről való híradás tele van analógiákkal, melyek az életben való útkeresés szempontjából igen fontosak. Utoljára, de nem utolsósorban az Ószövetség kutatása, hirdetése elengedhetetlen az Írás princípium alapján. (*Sola Scriptura*) E nélkül lehetetlen a kiegyensúlyozott Biblia – értelmezés. A teljes Írás önmagát magyarázza (*Scriptura sui ipsius interpres*).

IV.7.3. A történelem során azonban az Ószövetség időtlen magyarázatára – sőt teljes elvetésére (*Marcion*) is – találunk példákat. Mások a hellénizmus dualizmus segítségével allegorikusan magyarázták. E magyarázatok alap feltételezése az, hogy az anyag és a történelem, melyben emberek mozognak és az anyaggal bánnak vagy jelentéktelen, vagy egyenesen gonosz. *Origenes* szerint az 1Móz 1-2 az ideák teremtéséről beszél. Az „anyagossítás” a bűneset következménye (1Móz 3,21).⁵³ Azt is látni kell, hogy sokszor ez a dualista spiritualizálás a számunkra botrányosnak tűnő – *Bonhoeffer* által „bántó”⁵⁴ történetek magyarázatára használták. A *cherem*-mel kapcsolatos emberölést is a bűnökre, az óembert megöklöklésére vonatkoztatják. Az allegorizálás rokona, amikor az ÓT-ot az ÚT képes kiabrázolásának tekintik. Az Ígéret Földje nem analógiát ad a Mennyek Országára, hanem kizárólag arról beszél. Itt a teremtés és a megváltás elválik egymástól, mint a gnózisban.

Az allegorizálás olcsó megoldás. A vallástörténeti iskola álláspontja is rövidzárlatos megoldás, mely szerint az ÓT keresztyénség alatti (*subchristianus*) ideái és gya-

korlata az egyetemes vallástörténeti fejlődés szerves része.⁵⁵ Ezeknél a megoldásoknál sokkal több erőfeszítés és kutatást igényel a történeti magyarázat nehéz útja.

IV.7.4. A prédikátornak soha nem szabad elfeledkezni az Írás, a két testamentum egységéről. A Teljes Írás tanúskodik a teremtés és a megváltás egységéről. Az Új-testamentum nem helyezi az ót hatályon kívül, és nem is használja a spiritualizálás eszközeit. Jézus Krisztus nem azért jött, hogy a Törvényt és a Prófétákat eltörölje, hanem hogy betöltse (Mt 5,17). Ha teljes Írást egy könyvként olvassuk az anyagi és a nem anyagi, jelenvaló és az örökkévaló, a test és a lélek szerves egységét láthatjuk Isten teremtő, és megváltó tetteiben és szándékaiban. Épen ezért – a gnózissal szemben is – helyezték a korai egyházatyák az úrvacsorai liturgiába együtt a teremtésért és megváltásért való hálaadást. Ha az ember így tanulmányozza a Szentírást akkor megszabadul attól a szemlélettől, melyben a az evilági és steril lelki témák egymás mellett futnak, de soha nem találkoznak. Krisztus Keresztje alatt a jelenvaló és az eljövendő világ találkozik, és szerves egységet alkot.

IV.7.5. *Barth* az általa tapasztalt Ige-Eseményben világosan látta a két Testamentum egységét. E felfedezésből származó következtetéseket *Wilhelm Vischer* igyekezett levonni mindenekelőtt annak hangsúlyozásával, hogy a két Testamentum egysége Jézus Krisztusban van, aki az ÓT-nek is alapköve.⁵⁶ Az általa megfogalmazott kihívást ószövetséges tudósok egész sora vette át *Gerhard von Rad* hangsúlyozta a két testamentum „strukturális analógiáját”.⁵⁷ *Bonhoeffer* is vallotta az ÓT krisztológiai megértésének fontosságát. Látása szerint Krisztus jelen van az ÓT-ban, melyet Krisztus Keresztjének és Feltámadásának fényében kell olvasnunk.⁵⁸

IV.7.6. Térjünk vissza *von Rad* tanításához. A strukturális analógia lényege: Mindkét Testamentum tanúskodik Istennel való találkozásokról, aki elrejt és kijelenti magát. Isten cselekedetei ítélet és kegyelem, melyben a kegyelem győzelmeskedik az ítélet felett. A kölcsönös megfelelés viszonyáról (*Entsprechungsverhältnis*) van szó. Ezért lehetséges Isten emberekkel való bánásmódjának típusait felfedezni az ÓT-ban is. Ez a bibliai tipológia alapja. Az ősi Keleten jól ismertek egy bizonyos tipológiát, melyben az elképzelt mennyei valóság és a földi közti megfelelést, párhuzamosságot láttak. Ez a tipológia misztikus és spekulatív. Ezzel szemben a próféták igehirdetésében történeti/eschatológiai tipológiával találkozunk, ahol a földi valóság van analógiában az eschatológikus időkkel. Volt egy történelmi Kivonulás Egyiptomból, és lesz egy eschatológiai vonulás a menny felé. Volt egy történelmi Dávid, és van a Fiú, aki Isten Fia és Dávid Fia. Volt az Úr szenvedő Szolgája, és eljött az utolsó időkben a Kereszteszenvedő Krisztus. József története különösen tele van ilyen típusos megfelelésekkel.

IV.7.7. A tipológiának egy bizonyos fajtája az Írás allegorikus magyarázata, melynek különösen az alexandriai iskola volt figyelemre méltó művelője. Ezzel kapcsolatban éppen az Írás megértése szempontjából szükséges különbséget tenni tipológia és allegória között. A tipológia történetben szereplőkkel és tetteikkel foglalkozik. Az allegória lényegében az agorán, a gyűlésen való mástmondás (αλλο-αγορευω), valamiről vagy valakiről, a beszélő szándékai szerint. Így az allegória történetitlen.

A szöveg kikerül az összefüggéséből, amihez a beszélő, önkényesen értelmet, magyarázatot kapcsol. Ha viszont az igazi eseménynek megfelelően hangzik a *más*, akkor nem is más-mondásról, hanem igazi elemzésen alapuló tipológiáról van szó.

Erre talán legjobb példa a Gal 4,21-28, ahol Pál apostol saját szavai szerint allegorizál, mást mond. Itt azonban valóságos antitézist magában foglaló analógiával van dolgunk: Hágár és fia Izmael szolgaságban voltak, Izsák pedig az ígéret gyermeke. Ehhez jön a Sinai hegy, ahol a Törvényt adták, – amit Pál napjaiban hamisan értettek és magyaráztak Jeruzsálemben (Gal 2,16 etc) – és a földi Jeruzsálem, amivel szemben áll a mennyei Jeruzsálem, ahol már nincs könny, rabság és halál, hanem teljes élet. Így tehát az általunk alkalmazott nyelvhasználat szerint Szt. Pál nem allegorizál, hanem típusokról beszél.⁵⁹

IV.7.8. Ószövetségi textus prédikálására előkészülve eszünkben kell tartani, hogy a textusszerű prédikálás mindig két pólusú vállalkozás. Az egyik pólus maga a textus és annak alapos exegézissel való tanulmányozása, ami mind a történelmi, mind az irodalmi-formai tényeket komolyan veszi. A másik pólus az Egyháznak adott mandátum: Jézus Krisztus hirdetése (1Kor 2,2; 2Kor 4,5; Rm 1,15-16). Ez mind a két Testamentum prédikálásánál elengedhetetlen. Az ÓT esetében azonban nem minden textusnál mutatkozik azonnal a Krisztushoz vezető gondolatsor. Ezért meg kell vizsgálni: hogyan viszonyul az adott textus Jézus Krisztushoz? Jelen van textusban mint ígéret, vagy előre kiábrázolás (*praefiguratio*) egy-egy típusban, vagy a negatív tanúskodás egy olyan helyzetben, ami a Megváltó után kiállt.⁶⁰ Ebben a vizsgálódásban *Bonhoeffer* fentebb említett tanácsa⁶¹ különösen segít bennünket: Fel lehet tenni a kérdést: hogyan gazdagítja meg textusunk jelentését az a tény, hogy Krisztus meghalt és feltámadott?

IV.7.9. Bárhonnan való textus vizsgálatánál emlékezni kell arra, hogy a Bibliában mindig Ige-Eseményről, tehát cselekvésről, Isten tetteiről van szó. Az üzenet nem egy gondolat, hanem a cselekményről szóló híradás. A központi Krisztusi Esemény Ige-Események sorozatának a teljességre jutása. A rész esemény és annak a Kereszthez és a Feltámadáshoz való viszonya a textus tanulmányozása közben felfedezendő. Ezen eseménysorozat felfedezése együtt jár a textus dinamikus mozgásának a felfedezésével. Ennek tisztán látása érdekében beszélnünk kell a prédikálás és a retorika egymáshoz való viszonyáról.

V. Prédikáció és retorika

IV.1. Fenomenológiai szempontból minden prédikálás nyilvános beszéd, melynek célja tartalmának megértése. Ezért a nyilvános beszéd alapvető szabályait nem lehet figyelmen kívül hagyni a megértés veszélyeztetése nélkül. Ugyanakkor a prédikáció sajátos jellege – szemben mindenféle egyéb nyilvános beszéddel – hangsúlyozandó. A prédikálás hosszú története tanúskodik arról, hogy a rétori és teológiai gyakorlat és nézőpontok között volt feszültség. Időnként a retorika győzött: a krisztusi Ige-Esemény és annak hírül adása háttérbe szorult vagy eltűnt. Ilyenkor a prédikáció – keresztyén színezéssel bár, – de lényegében rétori teljesítménnyé változott. A racionalizmus korában a prédikálás tekintélyes része ebbe kategóriába került. Találkozunk ezzel napjainkban is, ahol a modern „retorika” egyes fajtái –pl. az

„elektronikus evangélium” – kerülnek nagy publicitással előtérbe, amelyikben a *media* lelkülete és módszerei kerülnek az Ige és a Szentlélek vezetésének helyébe. Az Ige és a Lélek uralmával ellenkezik az is, amikor prédikátorok valami ezoterikus, csak az egyház konzervatívabb rétegei között ismerős „kánaáni” nyelvet használnak, ami nem érthető vagy félreérthető. Fontos tehát arra vigyázni, hogy a retorika szabályai ne torzítsák, vagy ne hallgattassák el a Krisztus szabadításáról szóló jó hír továbbadását.

V.2. A kérdés tehát az, hol van a határ? Mennyiben szükséges és lehetséges a prédikátornak a retorika szabályait figyelembe venni? A döntő különbség – meggyőződésem szerint – engedelmesség kérdése⁶². A rétor uralkodik anyagán, és azt saját belátása szerint alakítja. Tudja, hogyan kell anyagát az emberek elé tárni. Ismeri a téma belső logikáját. Tud szórakoztatni, érzelmekre hatni, felizgatni, jó vagy rossz cselekvésre buzdítani, vagy megnyugtatni. A lényeg az, hogy ő végig uralma alatt igekezik tartani a beszédet és a hallgatóságot.⁶³ Tud játszani az érzelmekkel. Az igazság kérdése itt háttérbe szorult. Van rá okunk, hogy gyanakodva tekintünk rá. A prédikátor pedig – hangsúlyozzuk ebben az összefüggésben is – az Ige szolgája (*Minister Verbi Dei*).

Azt tudnunk kell, hogy a retorika rendkívül fontos tartó oszlopa volt a görög-római kultúrának. *Platon* és mások is kapcsolatba hozták a retorikát nemcsak a logikával, hanem az etikával is. Ő azt tanította, hogy a nyilvános beszéd célja a közösség (πολιτεία) javának szolgálata. *Vigh Árpád*, a magyar retorika művelője a diktatúra oldódásának kezdetén, – amihez műveivel ő maga is hozzájárult – írta a retorika és a társadalom kapcsolatáról, hogy beteg társadalomban szükségszerűen erkölcstelen a retorika is. A retorika mindig erkölcstelen, ha félre akarja vezetni az embereket. Ez utóbbi a diktatórikus rezsimeknek különösen, de sajnos nem kizárólagosan, jellemzője volt.⁶⁴

V.3. Mindez természetesen analógiát képez az Egyház és a prédikálás viszonyához. A keresztyén közösség spirituális állapota tükröződik a retorika és a prédikáció egymáshoz való viszonyában. Ha az egyházban alapjaitól idegen importált ideák uralkodnak, – amikor pl. a racionalitás és az emberi szabadság uralkodik az Ige és a Lélek helyett, – a prédikátor is feljogosítva érzi magát, hogy témája vagy textusa felett tetszése szerint uralkodjék. Ha azonban az Ige és a Lélek ereje belevonta őt az Ige-Eseménybe, nem uralkodásra, hanem engedelmségre vágyik: „*Domine, quis me vis facere?*” – „Uram, mit akarsz, hogy cselekedjem.” (ApCsel 9,6). Az Igére figyelés engedelmségében, megkapja a mércét (κωνων) a retorika helyénvaló eszközkénti alkalmazására nézve is.

V.4. Közép-Európa térségében – beleértve Magyarországot is – különösen virágzott a retorika mértéktelen használata a racionalizmus korában. Magyarul is egymás után jelentek meg a „vallásos-egyházi” beszédek kötetei, melyekből hiányzik a krisztocentricitás. Ezek alapját a kor uralkodó vallástörténeti szemlélete képezi, mely nem lát minőségi – legfeljebb fejlődési-fokozati – különbséget keresztyénség és a többi vallás között. Számukra az Írás nem Isten önkijelentő munkásságának a dokumentuma, hanem emberek gondolatai Istenről. Számukra a homiletika nem más, mint „alkalmazott retorika”,⁶⁵ melyben az erő a retorika művészetéből és a szónok ké-

pességéből származik. *Schleiermacher* teológiája az embernek a trascendenstől való „függőség-tudatára” épít. Szerinte a prédikációban a gyülekezetnek ez a függőség-tudata jelenik meg, amit azonban a gyülekezetben Bibliával való dialógus alakít. A Szentlélek vezetése alatt álló gyülekezetben szólal meg az ige (belélegzés és kilélegzés) *Schleiermacher*nek ez a látása határozott, lépést jelent a kijelentésre való odafigyelés felé.⁶⁶

V.5. Ez volt az a szituáció, amelyikben *Karl Barth* krízis teológiája áttörést jelentett azzal, hogy az emberi tényezőket félreállítva a felülről érkező Igére figyelt és azt tanította. Az emberi tényezőnek a kezdeti teljes kiiktatása túlzás volt, amit az egyensúly helyreállítása érdekében *Barth* maga is korrigált. Nézzük ezt kissé részletesebben.

V.5.1. *Barth* homiletikai hozzájárulása rendkívül fontos. A teológiája kibontakoztatásakor a kiindulópont az a vágy volt, hogy valami valóságosat mondjon a gyülekezetben az első világháború krízisei között. Ebből a küzdelemből fejlődött ki az Ige-teológiája. Ezzel együtt megmarad prédikátornak mindvégig mind a tanteremben, mind a szószéken. Kezdetben a kor teológusainak immanens gondolkodásával szemben egyoldalúan hangsúlyozza, hogy az Egészen-Más-Isten szólal meg, és nincsen semmiféle összekötő kapocs az Ige és a kultúra között.⁶⁷ Ez nem jelentette azt, hogy a nyilvános beszéd alapvető szabályait – az anyag elrendezésére és belső összefüggések szerint előadására vonatkozóan, – ne vette volna komolyan kezdetétől fogva. Az inkarnáció komolyan vétele nyomán Isten humanitásának⁶⁸ hirdetésére nagyobb hangsúly került a későbbi években.

V.5.2. *Barth* azt tanítja, hogy a prédikálás a textus hirdetése. A textus pedig, mint egy test saját belső mozgástörvényei szerint szerves egységet alkot. Az a prédikátor feladata, hogy ezt a belső dinamikát, a textus mozgását (*Bewegung*)⁶⁹ felfedezze, és kövesse. Itt tehát nincs szó „hármass felosztásról”, ami egyes homiletikusoknál olyan jelentős szerepet játszik, és a Szentháromságra való hivatkozással kap hangsúlyt. A prédikátor feladata a textusban lévő Egyetlen Dolog „utána mondása” (*nach-sagen*). „Az egyetlen dolog Isten ígéje, aki Jézus Krisztus”.⁷⁰ A textus organikus jellege szerint kétséges annak ún. „válogatott versekre” való erőszakos, manipulálható felbontása.

V.6.1. *Barth* homiletikai üzenetére is odafigyelve levonhatunk néhány következtetést.

Ha a textus szerves egység, a prédikáció feladata e szerves egység meghirdetése. A prédikátornak ezt az egységet, annak dinamikáját fel kell fedeznie. A prédikáció a testhez hasonlóan egymással is szervesen összetartozó tagokból áll. Maga a test mozog. Mozgásának állomásai vannak. Ez a felfedezés a lényeghez tartozik, mert ebben kiderül, miről, milyen eseményről beszél a textust. Ugyanakkor megmutatkozik a mozgás logikus felosztása is. Ez is nagyon fontos, mert jó – nem kívülről a textusra erőszakolt – felosztás nélkül szétesik a prédikáció. *Barth*nak idevonatkozó üzenetét továbbviszi *Rudolf Bohren* és mások.⁷¹ A textus dinamikájának felismerése tehát a prédikáció számára mind a tartalmát, mind a felosztását megadja.

V.6.2. Ez a felismerés megszabadít bennünket a prédikáció hármass felosztásának kényszerétől. Ugyanakkor komoly szellemi küzdelemre hív a textus engedelmes megértése érdekében. „Mint szolgák szemei uruknak

kezére... úgy néznek szemeink az Úrra, a m Istenünkre...” (Zsolt 13,2) Ez az engedelmes várakozás együtt jár a kutatás makacsságával. Nyugtalanná tesz, mindaddig, amíg világosság fel nem gyullad. Ez a bibliai spiritualitás koncepciójának és gyakorlatának a prédikátorra való alkalmazása. Ebben a Szentlélek aktivitása a döntő. A Lélek azonban nem a görög műzsák módjára hat. Nem számolja fel az egyéniséget és a személyiséget nem teszi rabbá. Nem züllesztí az embert mások hangját továbbadó hangszóróvá. A Szentlélek az ember intellektuális tevékenységét és érzelmeit is szabadságban ragadja meg. A Lélek nem anti-intellektuális, hanem gondolatainkat és indulatainkat az Úr általunk szabadságban elfogadott, uralma alá viszi. (2Kor 10,5) Így megadatik az elengedhetetlen bizalom Isten és az ő ígéje iránt, aki Krisztus, és aki az ember és a világ egyetlen megváltója.

* * *

Bízom abban, hogy sikerült továbbadnom azt a meggyőződésemet, mely szerint mi, – Isten ígének szolgái – elnyertük azt a kiváltságot, hogy az Ige-Esemény részévé lehet az életünk. Ez teszi lehetővé, hogy minden prédikáció Ige-Esemény legyen. Ige-Esemény, ami az Inkarnáció folytatását jelenti az igazi apostoli szukcesszióban: az apostolok, a középkori szerzetes-prédikátorok, a reformátorok, sok sok hűséges szolga munkásságában kis magyar falvakban, Oregon hegyei között és nagyvárosok katedrálisáiban. Ennek az eseménynek vagytok ti is, aki a szent szolgáltra ezen Intézmény falai között készültök. Ezért készülésetek is már az Ige szolgálatának, az Ige-Eseménynek a része. Az Úrra figyelve máris az Ő szolgái vagytok, ahogy az apostol is int mindannyiunkat:

Minden imádsággal és könyörgéssel imádkozván minden időben a Lélek által, és ugyanezen dologban vigyázzván minden állhatatossággal és könyörgéssel minden szentekért, Én érettem is, hogy adassék nekem szó számnak megnyitásokat, hogy bátorsággal ösmertessem meg az evangélium titkát...
Békesség az atyafiaknak és szeretet hittel egybe az Atya Istentől és az Úr Jézus Krisztustól!
A kegyelem legyen mindazokkal, akik szeretik a mi Urunk Jézus Krisztust romlatlanságban. Ámen!
 (Efézus 6,18-19.23-24)

Dr. Pásztor János

Jegyzetek:

¹ Az eredeti szövegben a „*proclamation*” és nem a „*preaching*” szó áll. Ennek a teljes magyar megfelelője a „meghirdetés” AZ ÚT παραγγελειν szavának a fordítására utal a meghirdetés. A görög szó teljes értelme „hatalommal rendelkező személy utasításának kihirdetése”; Krisztus adja a küldetést az Ő nevének hirdetésére. Az ige hirdetés szót azért nem használom, mert ezt nem helyes a prédikálással azonosítani: Minden prédikálásnak az ige hirdetésének kell lenni, de ige-hirdetés az Úr nevében végzett diakónia is.

² Az angol szöveg: „...the Word of God – just as any word – is word, because it is spoken.” A mai magyar nyelvben már nem használjuk az ige szót emberi beszéd kifejezésére, mint régen. A nagy európai nyelvekben az ige – *Wort, word, parole* – a hétköznapiokban is használatos az emberi beszédre.

³ V. ö. A III. előadás 1.3.9. paragrafusát.

- ⁴ George A. F. Knight, *Theology as Narration A Commentary on the Book of Exodus*, (Grand Rapids MI: Eerdmans, 1976) 94
- ⁵ Tehát nem lehet az ige hirdetését a szóbeli kommunikációra leszűkíteni: abban része van nemcsak a prédikátoroknak, hanem az egész népnek, életüknek és tetteiknek egyaránt.
- ⁶ Knight, i.m. 37
- ⁷ Udo Smidt, *Die Apostelgeschichte*, (Berlin: Evangelische Verlaganstalt, 1951) 27.
- ⁸ „Isten kijelentése nem marad válasz nélkül.” Hans-Rudolf Müller-Schwerfe, *Homiletik zweiter Band: Die Lehre von der Verkündigung Das Wort und die Wirklichkeit*, (Hamburg: Im Furch Verlag, 1965) 49. Müller-Schwerfe azt is hangsúlyozza, hogy a gyülekezet válasza az imával együtt a hirdetésnek is része. V.ö. Mk 14,9.
- ⁹ Az Úrvacsorában a szó és a cselekmények együtt hirdetik az Úr halálát. Az 1Kor 11,26-ban a καταγγελετε nem felszólító, hanem kijelentő mód. V. ö. John Ruef, *Paul's First Letter to Corinth*, (Philadelphia: Westminster-Pelican, 1977) 120.
- ¹⁰ William H. Lazareth – Nikos Nossiotis (ed.), *Baptism, Eucharist and Ministry* (Genève: WCC Faith and Order Paper No. 111, 1982) Magyar fordítás: *Református Egyház XXXVII/3*. 1985 március 53-69
- ¹¹ Paolo Ricca, „An Opinion on the BEM Documents: Eucharist...” *The Reformed World*, Vol. 37, September 1983. 239.
- ¹² *Institutio* IV.17.43-44; v.ö. William D. Maxwell, *An Outline of Christian Worship Its Development and Forms*, (London: Oxford University Press, 1965) 115-119
- ¹³ Leonard Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978) 637-640; Oscar Cullmann, *Early Christian Worship*, (London: SCM) Maxwell, i.m. 4kk
- ¹⁴ Janos D. Pasztor, „The Lima Text (Eucharist) in the Hungarian Context” *The Reformed World*, Vol. 38. No.6.. June 1985. 341-347
- ¹⁵ Karl Barth, *Homiletik, Wesen und Vorbereitung der Predigt*, (Zürich: EVZ-Verlag, 1966) 42kk
- ¹⁶ Robertson – Plummer, *Commentary on First Corinthians*, International Critical Commentary (ICC) (New York: Charles Scribner's Sons, 1920) s.v. 1Cor 11.26/b
- ¹⁷ 1Thess 1,8 Károli revideált fordítás. Az úf. sajnós ezt nem fejezi ki.
- ¹⁸ A debreceni Nagytemplom gyülekezetében a hetvenesnyolcvanas volt egy péntek esti összejövetel, melynek résztvevői hozzászóltak a vasárnap elmondandó prédikációhoz, melynek vázlatát a prédikátor ismertette előtűk.
- ¹⁹ ApCsel.13,1-4 szerint a gyülekezet indítja Silást és a mellé beosztott Pált. A kibontakozó misszió az antiochiai, majd a később megalakuló gyülekezeteké nem egyéneké, akiknek azonban az ügyben igen fontos feladata vannak.
- ²⁰ ApCsel 16,32. Ezt tette Mélius Juhász Péter, amikor a piacon láncokban prédikált.
- ²¹ Figyelemreméltó, hogy homiletikai irodalom legjelentősebb műveiben nem találunk külön fejezetet az evangélizációs prédikálásra. Ez nem figyelmetlenség, vagy az evangélizáció iránti közöny jele. A meggyőző evangélizáció a textus hűség, az adott szituációra kiélezett hirdetés, ami mögött ott áll az élő gyülekezet. A szituációra való kiélezés azt is jelentheti, hogy a kiinduló pontot az adott helyzet jelenti. Rudolf Bohren, *Predigtlehre*, (München: Chr. Kaiser, 1974) 116
- ²² V. ö. Barth definícióját a prédikátorról: Karl Barth, *Homiletik Wesen und Vorbereitung der Predigt*, (Zürich: EVZ-Verlag 1966) 40.
- ²³ „Prédikátor és gyülekezet szervesen összetartoznak az Isten igéjére való figyelésben.” Wolfgang Trilhaas, *Evangelische Predigtlehre*, (München: Chr. Kaiser, 194) 136
- ²⁴ *Homiletik*, i.m. 30
- ²⁵ Ravasz László, *A gyülekezeti igehirdetés elmélete Homiletika*, (Pápa: Ref. Egyházi Könyvtár, 1915) 386-410. Ravasz László, (*1881-+1974) Dunamelléki püspök 1924-1948. a MORE egyik legjelentősebb teológusa, aki köztisztületnek örvendett jóval az ökumenikus korszak előtt az Egyházban és a társadalomban. 1920-1924 homiletika professzora a legnagyobb magyar református Teológián Erdélyben, ami Trianon következtében Románia része lett. 1924-ben választották budapesti lelkipásztorrá és a Dunamellék püspökévé. 1949-ben a püspöki székéből való lemondásra kényszerítették, de lelkesi szolgálatát 1952-ig folytathatta. Ez időben homiletikai gyakorlatokat is tartott a budapesti Teológiai hallgatóknak. 1956-ban a forradalom idején a MORE Megújulási Mozgalom elnökévé választották, és visszahívták a Kálvin téri gyülekezetbe. 1957 tavaszán azonban újra visszavonulásra kényszerült. Írásaival, valamint barátain keresztül továbbra is tanította a lelkipásztorokat. Hatalmas erejű prédikátor volt. A kommunista hatalomátvétel után őt a csendes ellenállás szimbólumának tekintették. Gazdag irodalmi munkásságának legjelentősebb és legnagyobb hatású darabja az idézett – egészen fiatal korában írott – Homiletika. Ha az nem az elszigetelt magyar nyelvű közösségben keletkezett volna, hatott volna az egész világ homiletikai fejlődésére. A hatvanas évek során ő maga tervezte a saját teológiai fejlődésének figyelembevételével a századelő teológiai gondolatvilágot tükröző könyv átírását. Munkásságát, irodalmi alkotásait és retorikáját világi tudósok is nagyra értékelték. A második világháború után alapos bibliai-teológiai kutatásokat végzett. Ez erőteljesen megmutatkozott prédikálásában is. Fiókja tele volt publikációra váró írásokkal. Még a pártállami időkben egy kötetet megjelent Svájcban. Gyula Bárczay (szerk.) *Ravasz László Válogatott írások 1945-1968*. (Bern: EPMSZE. 1988). A rendszer összeomlása óta írásai több kötetben jelentek meg.
- ²⁶ A teológus határhelyzetben van: a világ kérdez a teológia felé. Paul Tillich, *Systematische Theologie* (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1977) Band I. 25kk, 73-79; J. McKelway, *The Sytematic Theology of Paul Tillich A Review and Analysis*, (London: Lutterworth Press., 1964) 45kk
- ²⁷ Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen*, (Tübingen: J. C. B. Mohr >Paul Siebeck<) 1961. Band II. 216-218
- ²⁸ Anthony C. Thiselton, *The Two Horizons New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer und Wittgenstein*, (Grand Rapids MI: W. B. Eerdmans, 1980) 107-113, 139142
- ²⁹ Erdősi Sylvester János bibliafordításának előszavából (1541)
- ³⁰ A 19. század elején Dobos János, cs. kir. főesperes (sic!), aki a Habsburg-hadsereg táborig papja volt, prédikációt V. Ferdinánd trónra lépése alkalmából (1830). A király nem kívánta, hogy hadsereg újra felesküdjön. Elfogadta az apjának adott esküt. Textusa: Jakab 2,8. Az ebben található „királyi törvény” a császár-király említett parancsa. Maga a beszéd aulikus ömlengés volt a király kegyességéről. A textust teljesen figyelmen kívül hagyta.
- ³¹ A magyar reformáció és az ellenreformáció évszázadaiból maradtak ránk prédikációk, melyekben a bibliai kontextus és az akkor történelmi szituáció analógiáival találkozunk. Izrael népének sorsával párhuzamba állítják „Isten bujdosó magyar népének” dolgait. Néhány példa a 20. századból: 1955 nyarán készítette e sorok írója prédikációs tervét 1956-ra. Eszerint '56 Szentháromság vasárnapja után végigpredikálja Nehémiás könyvét. 1956 nyara az országban izgalmas, forradalmi beszélgetések és feszültségek között telt. A nemsokára bekövetkező forradalom feszültségeivel és ígéreteivel volt tele a levegő. Nehémiás fejezetei bámulatosan szóltak a napok eseményeihez. A 3. fejezetet Molnár Miklós vendég-prédikátor hirdette:

1. Az elnyomás és a fogság hosszú idői után Izraelnek újra lehetősége van a Város építésére és bűnbánatra. Jó hír: lehet építeni Isten városát. 2. A város romjai az ítéletet, az új kezdés a kegyelmet hirdette. Izrael története tele van annak példáival, hogyan bánik Isten az Ő népével később is, a mi korunkban is. Nemcsak a mások bűneit kell látni, hanem mindenekelőtt a magunkéit. 3. Ezek voltak az előfeltételei az újjáépítés végzésének. Ebben *a*. Minden munkás nevének vezetetik. Az Egyházban nincs arctalan tömeg. Krisztus néven szólított megváltottai szolgálnak, az Ő szolgálatában részesedve. *b*. Mindenkinek megvan a saját feladata. *c*. A főpap és a szegény pásztorember egymás mellett dolgoznak. Érdekes csapat! *d*. Ők Isten dicsőségére szolgálnak, ami az emberek üdvösségét munkálja. Érdekes ezt a vázlatot összehasonlítani Dobos János mondanivalójával, amiben sem a textus, sem a bibliai kontextus nem vétetik figyelembe, és így nem hirdeti Krisztust sem. Kizárólag a környezet, „a világ lelke” hatásai alatt beszél. E sorok írója prédikált Hiroshima-napján Debrecenben, 1985. augusztus 4.-én Jeremiás 48,9. alapján.- (Lekció: ApCsel 17,24-30; János 6,48-51)

1. Az Ige a pusztulás előli menekülés szárnyairól beszél. Repülés csak az ember vágyaiban létezett a 20. századig, amikor megjelent a repülőgép, aminek megjelenésekor a nagy lapok írták: A repülőgép lehetetlenné teszi a háborút, mert testvéri közelségbe hozza a népeket. Tudjuk, mi történt. A technikai civilizáció nem lett megváltóvá. Sőt fokozta a problémákat. Ma már az emberiség teljes pusztulása technológiailag lehetséges. 2. Itt az ősi ellenségről, (Dt 23,3-6; Neh 13,1; 2Kir 3) Moábról van szó. A mai civilizáció közepén itt vannak a zsidó-palesztin feszültségek. 3. Itt ugyan Moáb ítéletéről is szó van. Azonban együtt említi a próféta Izraellel: a fenyegetettség szolidaritása alatt van a két nép. Ma is minden nép. 4. Van azonban egy másik szolidaritás Isten szeretetében (Zsolt 60,10), amelyik Jézus Krisztusban lesz teljes (Kol 1,20 ApCsel 13,1). 5. Emberi módon pl. a civilizáció útján nincs megoldás. A repülőgép szárnyai nem mentenek meg. Krisztusban van az új élet számunkra és tanúságunkon keresztül is mások számára.

32 A háború után évek magyar ébredése során is vita tárgya volt ez a gyakorlat.

33 Az USA református egyházaiban ismert a felnőtt vasárnapi iskola, melyen – az istentisztelet előtt vagy után – téma előadásokat hallhatnak a gyülekezet tagjai.

34 Erre a megszokott angolszász kifejezés: „subordinate standard” – azaz a Bibliának alávetett szöveg a Káté.

35 Tanulságos a Heidelbergi Káté, melynek minden kérdés-feleletéhez igék sorakoznak. Ezek azonban nem textusul szolgálnak, hanem mint azok építőkövei. A feleletek túlnyomó többségében a Szentírás üzenete érvényesül. Egyik legmélyebb és legjelentősebb a 32. felelet. Ez szinte korát több száz évvel megelőzve kifejti a részesedés központi bibliai gondolatát, mely a Krisztus Test koncepcióhoz tartozik. V.ö. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, (Philadelphia: Fortress Press, 1877) 458. Ugyanez nem mondható a kereszteléssel kapcsolatos feleletekre, melyek az ÚT-i evidenciát, a Krisztussal együtt való meghalással és feltámadással kapcsolatos textusok sorozatát (Rm 6,3kk; Kol 2,12-13, 3,3 . etc.) figyelmen kívül hagyja.

36 Nem azonos a múlt században Magyarországon is többször szolgáló evangélistával. Ez a James S. Stewart, az edinburghi egyetem ÚT professzora. Több könyv szerzője. Homiletikája: *Heralds of God*(London: Hodder & Stoughton, 1946)

37 Bohren, i.m. 115

38 Barth, i.m. 30

39 Ravasz, i. m. 335kk

40 Egy egyszerű példa: A Zsolt 14,1 azt mondja, hogy nincs Isten, ha vers első felét nem idézzük: A bolond így szól az ő szívében.

- 41 A próféták közül Jeremiásnál látjuk a manipuláció elleni küzdelmet. (Jer 23,31; 31,28) V. ö. Walter Brueggemann, *Hopeful Imagination Prophetic Voices in Exile*, (Philadelphia: Fortress Press, 1986) 21
- 42 Th. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, (Wageningen: H. Veenman, 1956), 68; Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, (München: Chr. Kaiser, 1961) Band 1. 439.
- 43 Edmond Jacob, *Theology of the Old Testament*, (London: Hodder & Stoughton, 1958) 118.; Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, (München: Chr. Kaiser, 1961) 143kk
- 44 Közülök egyik legjelentősebb Walther Lüthi. Jelentősebb kötetei az alábbiak:
Adam Die Schöpfungsgeschichte ausgelegt für die Gemeinde I.Mose 1 bis 11,9, – Abraham I. Mose 12-24, – Jakob I.Mose 25 bis 50; Der Zweite Korintherbrief ausgelegt für die Gemeinde.
Ezek kiadója: Verlag Friedrich Reinhardt, Basel. Prédikált sorozatokat a Nehémiás, Dániel, János evangéliuma, ApCsel, Róma és egyéb könyvekről. A 19. század nagy prédikátora F. W. Krummacher, *Elijah the Teshbite*, 1Kir 17 – 2Kir 2. (London: G. Routledge & Co., 1847)
- 45 Ez volt a tapasztalata jelen sorok írójának. 1955-ben választotta ki a Nehémiás könyvét, hogy 1956 pünkösdi utáni vasárnapokon végigprédikálja. Megrendítően találkozott az eseményekkel. V.ö. „Összetörtetés és újrakezés” Nehémiás 13,1-31. alapján. A műhely csöndje. *RE LIII/10*. 2001. október 217. Eredetileg *elhangzott 1956. november 11.-én a szentendrei templomban.*
- 46 Magyar olvasók számára kitűnő kalauz: Bogár János, *Az egyházi évkör kialakulása és hatása az igehirdetésre*, (Debrecen: Theologiai tanulmányok 21.sz., 1932) Csikesz Sándornál benyújtott disszertáció.
- 47 Afrikában igen gyakran a magyar Kalauz textusairól prédikáltam. Ez különös kapcsot jelentett a hazai egyházzal.
- 48 Ezt a módot már megbeszéltük a téma prédikációk összefüggésében: IV.3-8.
- 49 A régi szokás maradványa az, hogy sokan a textust a lekción helyén olvassák fel, és a prédikáció elején annak egy versét emelik ki. Így engednek a régi rossz hagyománynak.
- 50 A Jn 3,16 az egész perikópa 14-16 összefüggésében nagyon meggazdagodik
- 51 „Az Ószövetség elvetése (Marcion által) a második században hiba volt. Méltán ítélte ezt el az egyetemes egyház; a reformáció fátumszerűen nem tudta az OT-vel való összefonódást felszámolni és azt megtartotta. Azonban ennek mint kanonikus dokumentumnak további konzerválása a 19. században vallásos és egyházi paralízis eredménye.” A. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, (1921). Idézi: Martin Kuske, *The Old Testament as the Book of Christ An Appraisal of Bonhoeffer's Interpretation*, (Philadelphia: Westminster, 1976) 9
- 52 Ennek része volt a missziói területeken az, hogy az Újszövetséget előbb lefordították. Még OT szemelvények is csak később jelentek meg. Ennek eredménye, hogy pl. Afrikában többen a saját hagyományos vallásukat kívánták tenni az ÓT helyébe. V.ö. Samuel Kibicho, *The African Conception of God*, (Doctoral dissertation at Vanderbuilt University, Nashville TN, 1973)
- 53 Kurt Gallig (hrg) *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960) Band IV. 1695-1697
- 54 Kuske, i.m. 48-50
- 55 Friedrich Baumgärtel. Idézi Kuske, i.m. 12
- 56 Wilhelm Vischer, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, Band I. 35 idézi Kuske, i.m. 16
- 57 Gerhard von Rad. i.m. Band 2. 347.
- 58 Az Énekek Énekét így értelmezi: A leghelyesebb krisztológiai magyarázat, ha szerelmes énekként olvassuk: „Jézus az

- ember, aki belép a teremtett való világba...Krisztus testté létele arra is feljogosít bennünket, hogy természetes emberi életet éljünk és másokat is erre hívjunk.” D. Bonhoeffer, *Ethics*, (New York: Macmillan, 1965) 131 és 145. idézi Kuske i.m. 55
- ⁵⁹ J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, (London: Macmillan & Co., 1884) 180kk
- ⁶⁰ V. ö. Prédikátor Könyve különös tekintettel a hiábavalóság gondolatására szemben az ÚT válaszával, 1Jn 5,20.. L. a Károli fordítást: „... Isten Fia eljött, és értelmet (δῶματα) adott nekünk,...”
- ⁶¹ IV.7.5. 56. l.ábjegyzet.
- ⁶² V.ö. Barth beszél a *hypokoe tes pisteos-ról*, ami a prédikáció konkrét emberi oldala. i.m. 57

- ⁶³ A rétor iskolákban a hallgatónak egyik nap támadni kellett egy ügyet vagy személyt, másik nap ugyanazt védeni.
- ⁶⁴ Vigh Árpád, *Retorika és történelem*, (Budapest: Gondolat, 1981) 51
- ⁶⁵ V. ö.. Czeglédy Sándor, *Homiletika*, (Debrecen: Ref. Theológiai Akadémia, 1971) 137.
- ⁶⁶ Barth, i.m. 13-14
- ⁶⁷ Karl Barth, „Nein! Antwort an Emil Brunner”, *Theologische Existenz heute*” Nr.14. München: 1934 12kk
- ⁶⁸ Karl Barth, „Die Menschlichkeit Gottes” in: *Theologische Studien*. H. 48. Zollikon-Zürich, 1956.
- ⁶⁹ Barth, *Homiletik*, i.m. 61-62
- ⁷⁰ Barth, *Homiletik*, i.m. 100
- ⁷¹ Bohren, i.m. 121-127

Zsidómissziótól a Messiást valló zsidóig

Az egyház a zsidóságon belül jött létre és először csak zsidókból állt. Olyanokból, akiket mélyen érintett Péter apostol kijelentése Jeruzsálemben a *Savu'ot*¹ ünnepén, amikor a Szentlélek kitöltötte Jézus tanítványaira. Ők el-vegyültek a tömeg között, amelynek nagy része minden valószínűség szerint zsidó zarándok volt a világ minden részéből, a Magnalia Dei² üzenetével, amit mindenki a saját nyelvén értett meg. Jézusba, a megígért és eljött Messiásba vetett hit azonban ezeket a zsidókat nem idegenítette el saját népüktől, sem nem fosztotta meg őket zsidó identitásuktól. Ők továbbra is hozzá tartoztak az első keresztyén évszázad pluriform zsidóságához.

1. A szertefoszlott egység

De mégis, magában a „jeruzsálemi” gyülekezetben is különbséget kell tenni egy enyhébb és egy szigorúbb irányzat között. Az előbbi Péter az utóbbit Jakab apostol, Jézus féltestvérének neve fémjelez. Ez az állítás azonban vitatható³. Jóllehet *David Flusser* állítása szerint „keresztyénség és zsidóság lényegében egy és ugyanazon hit”⁴ a kettő lassan, de biztosan eltávolodik egymástól. *Simon Schoon* szétválási folyamatokról beszél, amivel azt akarja mondani, hogy az egyház és a zsinagóga, a zsidóság és a keresztyénség közötti szétválás nem hirtelen jött létre, hanem különböző „elidegenedési tárcsákon”⁵. ment át. Az első évszázad végén a szétválás még nem végleges, annak ellenére, hogy különféle folyamatok figyelhetők meg, amelyek hosszú távon nemcsak szétválásra, hanem egyenesen szakadáshoz vezetnek a zsidóság és a keresztyénség között, annak minden negatív következményével együtt. Negatív a keresztyénségre nézve, hogy akarva-nem akarva elfelejti zsidó gyökereit és önmagát Izráel helyébe képzele (substitutiótan). Európa sok országában csak gettóban túri meg a zsidókat bizonyosságul a saját igazára való tekintettel a zsinagógával szemben. A céhek tagjai sorába nem vették fel őket. Csak pénzkereskedelmet⁶ űzhetnek, amit az idők folyamán szintén hátrányukra használtak fel. Az Újszövetség anti-judaista kitételeit az egyház az idők folyamán felnagyította, ami hosszú távon az antiszemizmus jól gyümölcsöző táptalajává vált, kimondottan a megkeresztelt földrészen, Európában, amely a *Soá*-ba (kiirtás) torkollott.

A jeruzsálemi gyülekezetben észlelhető feszültség elsősorban diakóniai háttérű a prozeliták nagy számú beözönlése következtében⁷. A feszültségek növekszenek,

amikor az a kérdés kerül napirendre, hogy milyen mértékben érvényes a Tóra-obszervancia a nem zsidó hátterű keresztyénekre. Parázs vitákra kerül sor. A Jeruzsálemben⁸ összehívott apostolok konventje igyekszik egy használható megoldást keresni. De annak mégis az a következménye, hogy az Izráelen kívül eső gyülekezetek egyre távolabbra kerülnek a Tórától, míg az Izráelen belüliek egyre jobban ragaszkodnak hozzá, holott az volt az elképzelés, hogy a parancsolatok minimumának a felmutatásával (amit a teológia ma női parancsolatok néven ismer) a Tóra értékét s érvényét *pars pro toto*-ként a pogányok közül kikerült keresztyéneknek megmutassa.

A teológia feszültségek mellett létrejöttek még nemzeti színezetű feszültségek is a rómaiak ellen viselt háborúkkal kapcsolatosan. Amikor *Akiba* rabbi *Bar Kochbát*, a rómaiak elleni felkelés (132-135) vezetőjét messiásnak kiáltotta ki, azt sok zsidó keresztyén nem fogad(had)ta el. De maga a zsinagóga is érthetően elhatárolta magát a zsidó keresztyénektől a maga *Birkat-Ha-Minim* (az u.n. eretnekáldás)⁹ megalkotásával. Mindezek ellenére mégis azt kell mondani, hogy zsidóság és keresztyénség, zsinagóga és egyház igazából csak a 4. és 5. században szakadnak el véglegesen egymástól, amikor az anti-judaizmus az egyházban a csúcspontjára jut azáltal, hogy egyházatyák és népszerű prédikátorok, mint *Chrizosztomosz* (Aranyszájú Szent Jánosnak is mondja az egyháztörténelem) a maguk heves zsidóellenes prédikációikat zúdítják az egyháztagok fejére azért, mert azok még mindig ragaszkodnak zsidó szokásokhoz az egyházban. A kalcedoni zsinat (451) meg egyenesen zsidóellenes határozatokra¹⁰ ragadtatja magát, amelynek a következtében a szakadás végleges a zsidóság és a keresztyénség között. A keresztyénség triumfálisan halad tovább a maga útján és önmagát „az igaz Izráelnek” nevezi. A zsidóknak a keresztyénségre kell áttérniük, hogy joguk legyen az élethez.

1.1 Az istengyilkosság vádja

Messzire vezetne, ha bővebben kitérnénk az egyház zsidóellenes magatartására és viselkedésére. Az egyház *Adversus Iudeos* magatartása¹¹ bőségesen dokumentált. Jézus szenvedésének és halálának háromszoros imperatívuszát, mint váltságdíjat¹² teljesen elhomályosítja „az istengyilkosság” fogalmának teológia koncepciója a *Sardes-i Melito* püspök (161-180) gondolkodásában, amivel minden idők zsidóját¹³ megvádolják.

„Egy hihetetlen gyilkosság történt Jeruzsálemben,
a törvény városában, a héberek városában, a próféták
városában, az igazságosnak nevezett városban...
Ő, aki a földet kifeszítette, maga is megfeszítetett.
Ő, aki az eget megerősítette, maga is odaerősítetett.
Ő, aki mindent rögzített, maga is a fához rögzítetett.
A Mester meggyaláztatott! Az Isten meggyilkoltatott!
Izráel Királyát egy izráeli jobbkéz elpusztította.
Ő hihetetlen gyilkosság! Ő hihetetlen igazságtalanság!”

Ez a vád évszázadokra¹⁴ megadja a hangot. Az egyház kötelezi a zsidókat a keresztyénség felvételére. Háromszor egy évben minden 12 év feletti zsidónak kötelessége meghallgatni¹⁵ egy prédikációt, aminek látszólag semmi foganatja nincs. Az a hit, hogy Jézus Izráel és a világ megígért és eljött Messiása nem engedi magát senkire sem erőszakkal rákényszeríteni. A szeretet által munkálkodó¹⁶ messiási hittől idegen az erőszak. A triumfális egyház a „megtéretlen zsidók” elleni vak gyűlöletében éppen ezt az evangéliumi szempontot tévesztette szem elől és imádkozott egészen XXIII. János pápa idejéig nagypénteki nagymisei imádságában a „perfid zsidókért”. Az eredmény, amit az egyház a zsidókra gyakorolt erőszakával, hogy megtérjenek a „keresztyén hitre” Spanyolországban meg Portugáliában elért, végeredményben megszegyenítőnek bizonyult. Az egyház mindig bizalmatlan maradt a „megtért” zsidókkal szemben. Megmutatkozott ez a hivatalos megnevezésükben „*nuvo christiani*” (új keresztyének), de még inkább mindennapi csúfnevekben: *Marranos*¹⁷ (disznók). Száz esztendőre az erőszakkal kieszközölt „megtérésük” után elűzték őket Spanyolországból meg Portugáliából azért, mert néhányan közülük reminiscenciából péntek este gyertyát gyújtottak. Keresztyénnek lenni azt jelentette a zsidónak, hogy teljesen (erőszak alkalmazása következtében) szakítani kellett a zsidósággal és főleg azt, hogy megtagadja identitását. Minden zsidó, aki csatlakozott az egyházhoz, megszűnt zsidónak lenni, és keresztyén lett. Ugyanaz a személy egyszerre nem lehetett keresztyén és zsidó. A zsidót felváltotta a keresztyén, amiképpen Izráelt felváltotta az egyház. A zsidó ember csupán az egyház megtúrt „missziói objektuma” volt.

1.2. A reformáció

A reformáció idején Luther először pozitív magatartást tanúsított a zsidókkal szemben. Egyik írásában (1523) elismeri, „*dass Jesus Christus ein geborener Jude sei*” (hogy Jézus Krisztus egy született zsidó). Luther rosszul számított, amikor úgy gondolta, hogy a zsidók a keresztyén hitet a maga protestáns mivoltában, ellentétben annak római katolikus mivoltával, magukra vállalják. Az ő elsődleges szimpátiája rövid időn belül heves zsidógyűlöletbe csapott át. 1543-ban írta hírhedt könyvét, „*Von den Juden und ihren Lügen*”¹⁸ (A zsidókról és azok hazugságairól). Amit ő akkor javasolt, hogy zsinagógáikat és iskoláikat lángok martalékává kell tenni, a náciok betű szerint végrehajtották a *kristályéjszakán* (Kristallnacht), 1938. november 10-én, Luther¹⁹ születésnapján. Talán sem a római katolikus sem a protestáns egyház nem fogta fel igazán a saját anti-judaista magatartásának végzetes következményeit. Az egyház mindenestre vak volt isteni hivatására való tekintettel, hogy kötelessége Izráelt/zsidókat féltékennyé tenni²⁰ a saját Messiásukba vetett hitre. Ezzel elősegítette a megkeresztelt világrészen az istentelen antiszemitizmust és – álta-

lánosságban szólva – nem volt abban a helyzetben, hogy a fenyegető katasztrófát annak mélyre nyúló gyökereiben felismerje, megelőzze vagy éppenséggel elhárítsa. Néhány egyházi vezető embernek, lelkipásztornak és több gyülekezeti tagnak kivételesen pozitív magatartása nem hozhatja helyre a zsidókkal szemben megtagadott szolidaritás hiányát. Az egyház(ak) utólagos hivatalos sajnálatnyilvánításának és bűnvallásának csak akkor van foganatja, ha az egyház által üldözött és meggyalázott zsidóság az egyház cselekedeteiből annak őszinteségét tapasztalja. Az egyház vétkének hivatalos elismerése még nem szünteti meg egyszerre mindazt a fájdalmat és megalázást, amit az egyház magatartásával évszázadokon keresztül okozott a zsidóságnak.

2 A Messiásnak, Izráel Királyának a felfedezése

Különösnek mondható, hogy az egyház anti-judaista magatartása ellenére mindig voltak zsidók, akik a keresztyén hitet meggyőződésből, egyházi erőszak alkalmazása nélkül, elfogadták.

2.1 Fredericus Ragstat à Weille (1648-1729)²¹

Zsidó család gyermekeként született Metz-ben és zsidó nevelésben részesült. Szülei 12 éves korában magassabb zsidó iskolába adták, hogy rabbinak tanuljon. Kleef-ben lett rabbi.

A Talmud tanulmányozása, nevezetesen annak Szanhedrin traktátusa, ahol Illés próféta tanításával kapcsolatosan az olvasható, hogy a Messiás 4000 esztendővel a teremtés után jönne el, gondolkodóba ejtette őt. A figyelem megakadt azon a megjegyzésen is, hogy mindez elmaradt Izráel igazságtalanságai miatt. Előtte ez logikátlanak tűnt. Ha ugyanis Izráel igazságtalanságai a Messiás eljövételét megakadályozhatnák, akkor soha sem tudna eljönni, és abban az esetben az emberi hitetlenség az Isten tervét véglegesen meghíúsíthatná. Mindamelllett a zsidó tanítás szerint egész Izráel büntelen a *Jóm Kippúr* alkalmán (Hosszúnapon). Miért nem jött el a Messiás azon a napon? Arra a következtetésre jutott, hogy a Messiás bizony már eljött. De ki a Messiás? Akkor ő még nem gondolt a názareti Jézusra. Gondolt Ezékiás királyra és később a különböző makkebeusi hercegekre.

Amikor a Genézis 3. fejezete 15. versét²² – összefüggésben a zsidó hagyománnyal – tanulmányozta, amelyik állítja, hogy a bűn a Sátán legveszedelmesebb marása az ember sarkán, de a Messiás gyógyír a sebre, egyszeriben feltűnt neki, hogy a Messiás feladatai közé „lelki” munka is tartozik. A Dániel könyve 9,24 versét, ahol szó van a vétek megszűnéséről, a bűn kiengeszteléséről, az örökké tartó igazságosság eljövételéről, most már a Messiással kapcsolatosan értelmezte. De neki magának, hogy mindez elvégezhesse, büntetlennek kell lennie. Az Ézsaiás próféta által használt nevek is, mint Immánuel, Csodálatos Tanácsos, Erős Isten, Örökkévaló Atya, Békesség Fejedelme, a Messiással kapcsolatosan ragyogtak most szeme előtt. Ráeszmélt, hogy a Messiás vérontás nélkül²³ a bűnt nem tudná eltörölni. Ember azonban sohasem tudja elviselni Isten örök haragját, sem azt lecsillapítani, sem pedig legyőzni. Ezt csak az Örökkévaló tudná megtenni, ha önszántából emberi formát venne magára.

Ekkor jutott eszébe a keresztyén egyház, aki Jézust vallja Messiásnak. De lehetséges egyáltalán, hogy a názareti Jézus volna a Messiás? Egyezik-e az ő földi léte azal az időponttal, amelyet a Szanhedrin traktátus jelöl meg a Messiás eljövételével kapcsolatosan? A Genézis

49. fejezete 10. versében az áll, hogy *Nem távozik Júdá-ból a jogar, sem a kormánypálca térdei közül, míg eljő Síló, akinek engednek a népek (v'lo jikhath ammim)*. Azon gondolkodott el, hogy a jogar, vagyis a törvényhozó még Júda térdei, azaz Júdea országa határai között található volt-e abban az időben, amikor Jézus a földön járt. Bármennyire félfüggetlenségben is élt akkor az ország, Júdea mégis rendelkezett saját felsőbbiséggel, amely bizonyos joghatást gyakorolt az országban. A Szanhedrin, a zsidó felsőbbiség annak idején Jeruzsálemben, Júdeában székelt. Következésképpen belátta, hogy az ézsaiási prófécia²⁴ beteljesedik és Isten szabadítása a Messiáson keresztül eljut a föld végső határáig. Ugyanakkor Izráelre nehéz idők²⁵ következnek olyannyira, hogy megszűnik létezni. A diaszpórát eme prófécia beteljesedésének tartotta. Így jutott el *Ragstat* rabbi arra a következtetésre, hogy a názáreti Jézus a Messiás, az Izráel királya.

De ezzel a felfedezéssel még nem sokra ment. Ennek a felfedezésnek és meggyőződésnek a leleplezése törést jelentene a zsinagógával és a zsidósággal. De ő nem akart szakítani sem a zsinagógával sem a zsidósággal. Az egyházba sem igen akart belépni, mert alapos ellenvetése volt annak bizonyos tanításaival szemben. A Szentháromság tana, a vasárnap megünneplése a szombat helyett és az isteni szövetségekről való egyházi tanítás akadályozta őt abban, hogy ezt a lépést megtegye. A tanulást/tanulmányozást azonban nem hagyta abba. Felfedezte, hogy a (héber) Biblia többes számban beszél Istenről. Az ÚR (JHVH) cselekszik, de az ÚR Igéje (dabar) is elvégez bizonyos dolgokat és amellet maga az ÚR Lelke (ru'ach) is munkálkodik. Amikor a *Zohárban*²⁶ olvasta, hogy az egyetlen isteni lényben három *darga*, azaz három gradáció tűnik fel, amelyek egymástól megkülönböztethetők ugyan, de mégis összekapcsolódnak, vagy össze vannak fonódva, feladta az egyház Szentháromság tana iránti ellenállását. A szombat helyett a vasárnap megszentelését úgy tudta elfogadni, hogy a negyedik feladatot/parancsolatot (*micva*) ceremoniálisan és nem morálisan magyarázta, mint a többi. Az isteni szövetségekre nézve szerinte a Genézis 3. fejezete 15. verse a bűneset utáni örök isteni szövetség, amelyik minden utána következő szövetséget feltételez.

Mint Nikodémus, a nagyra becsült farizeus, ő sem tudta ezek után titokban tartani azt a hitbeli meggyőződését, hogy Jézus a Messiás. A saját zsinagógájában nyilvánosságra hozta felfedezését és meggyőződését. Ennek következménye az egymástól való elbúcsúzás volt. A közelben lakó református lelkész, *Neuspitzer*, szeretettel befogadta házába és családjába. Később megkeresztelkedett, teológiát tanult és maga is református lelkész lett Németalföldön.

A mostani időkből kiindulva azt kell mondanunk, hogy *Ragstat* rabbi azzal, hogy tagja lett az egyháznak, elvesztett a zsidóság számára. Annak ellenére, hogy saját felfedezése alapján, a zsidó hagyomány mély tanulmányozása folytán jutott el arra a következtetésre, hogy Jézus a Messiás, az Izráel királya, az akkori egyházi miliő arra kényszerítette őt, hogy feladja zsidó identitását, és teljesen asszimilálódjon. Jóllehet nyert vele a (protestáns) kereszténység. Jobban mondva: engedte önmagát meggyőződésből megnyerni a kereszténység számára, de ugyanakkor elvesztett a zsidóság számára. Azon igyekezett, hogy lelkészeket nevezzenek ki az evangélium hirdetésére a zsidók között, de feltételként szabta, hogy az ilyen lelkészek nagyon is otthonosan mozogjanak a héber nyelvben és a

zsidó hagyományban. Ez az okos tanács csak a 20. században valósult meg. Ilyen szempontból megközelítve a dolgot, *Ragstat* rabbi irányadó még ma is az Izráel és az egyház között folytatandó dialógusra nézve. Az egyháznak kötelessége tudnia, hogy zsidókat milyen értékek mozgatnak belülről. Az őszinte dialógusnak feltétele a rabbinikus irodalom (*Misna* és *Talmud*) jó ismerete. Mert ezen a szemüvegen keresztül olvassák a zsidók a *T'nachot*, amiképpen a keresztények is az Újtestamentum szemüvegén keresztül olvassák ugyanazt a (héber) Bibliát.

2.2 *Duijtsch Christiaan Salomon*²⁷

1734-ben született Temesvárott, Magyarországon, egy nagyon ortodox zsidó családban. A nagyon éles eszű fiút édesanyja Prágába küldte a zsidó akadémiára. Magyarország északi részén fekvő Nove Mesto (Érsekújvár?) rabbija lett. Mint rabbi szorgalmasan tanulmányozta a Talmudot. Egyik éjszaka is, a Talmudba elmélyedve, hangot hallott, amelyik azt mondta neki: „hagyd el a sötétséget”, ami meglehetősen zavarba hozta. Ugyanaz a hang megisméltódott az arra következő éjszakákon. Életét azzal akarta még inkább megjobbítani, hogy még szorgalmasabban tanulmányozta a Talmudot, alamizsnát osztogatott, önmagát sanyargatta. 1762. május 6-a éjszakáján újra hallotta a hangot, amelyik azt mondta neki: „gyere a megfeszített *Krisztushoz*”. Ez még inkább zavarba ejtette, mert a Talmudban nem találkozott ezzel a névvel, ugyanakkor, elmondása szerint, a *T'nachot* nem ismerte eléggé és az Újtestamentum létezéséről megfogalma sem volt. Lelki tusakodását megosztotta feleségével, aki nem értette meg őt és kislányukkal együtt visszament szüleikhez. A Zsidó tanács arra kötelezte, hogy feleségének valólevelet adjon és őt magát *Samuta* alá helyezte (kiközösítette). De a keresztre feszített gyülekezett sehol sem lelte. Két római katolikus pap felkereste, látszólag azzal az elképzeléssel, hogy megnyerjék őt a római katolicizmus számára, de ő, mint igazi zsidó, irtóztott a templomi képektől. A kiábrándult papok nemtetszésüket úgy hozták tudomására, hogy azzal gyanúsították, hogy esetleg az eretnekekhez akar pártolni. Amint később kiderült, ők ez alatt a lutheránusokat meg a kálvinistákat értették. Ekkor kezdődtek kalandozásai, amelynek következtében megismerkedett a lutheránusokkal, de a templomaikban jelenlévő képek miatt nem érezte magát otthon közöttük. Kalandozásai alatt sok esetben rabbiknál kapott szállást. Drezdában a rabbi, aki befogadta, Talmud tanulmányokat akart vele közösen folytatni. Mielőtt hozzá fogtak volna, Salomon megkérdezte tőle, hogy szerinte kicsoda az Ézsaiás 53-ban ecsetelt *fájdalmak férfja*. A rabbi bevitte a dolgozószobájába, kulcsra zárta az ajtót, a könyvespolcáról levett egy könyvet, amiről később kiderült, hogy az Luther bibliafordítása volt, és felolvasta neki Máté evangéliuma 26., 27. és 28. fejezetét. Ézsaiás 53-ban leírt *fájdalmak férfja* a názáreti Jézus, kötötte Salomon szívére drezdai rabbi társa. Hosszas bolyongás után 1766-ban Amsterdamba érkezett, ahol kapcsolatba került a református egyházzal, aminek eredményeként őt Van Essen lelkész megkeresztelte. Utrechtben teológiát tanult, majd annak befejezése után Mijdrechtben lett református lelkész.

Neki is, éppúgy mint *Ragstat* rabbinak, sok fejfájást okozott az egyház Szentháromság tana, de neki is a *Zohar* mutatott ebből kiutat. De *Salomon Duijtsch* is kötelezve lett e teljes asszimilálódásra a keresztény világban és így ő is elvesztett a zsidóság számára. Zsidó népét

azonban sohasem felejtette el és azon iparkodott, hogy tiszta argumentumok alapján hirdesse az egyház az evangéliumot a zsidók között.

Mindent összevetve azt mondhatjuk, hogy egyikük sem, sem *Ragstat* sem *Duijtsch*, szakított a szíve mélyén a zsidósággal. Szívük mélyén nem tértek „más” vallásra. Zsidók maradtak, bár hitüket nem gyakorolhatták nyilvánosan zsidóként az egyházban akkor uralkodó légkör miatt. Mindketten vágytak arra, hogy Jézusnak, mint Messiásnak, mint Izrael Királyának az akceptálása által meggazdagodott hitüket más zsidóval is megoszthassák.

3 Zsidómisszió

A 18. század végén végbement francia forradalom egyik következménye volt, hogy az egyház és állam szétválasztásával az egyház elveszítette kiváltságait. A törvény előtt minden ember egyenlőnek lett nyilvánítva. Ez többek között a zsidók emancipációját is magával hozta. Este már nem zárták rájuk a gettók kapuját. Az addigi *jesiva* oktatás mellett megnyílt előttük a lehetőség az iskolázatásra, és a társadalom kapui is kinyíltak előttük. De bármennyire is felszabadulást hozott nekik az emancipáció, a zsidó identitás kérdése nagy feszültségnek nézett egyszerre elébe. Emancipációjukat megelőzően a zsidó identitást a hagyományos rabbinikus zsidóság határozta meg és szabályozta. Az emancipáció következtében egyre több zsidót nyelt el az a kultúra, amelyik megnyílt előttük. Sokan asszimilálódtak és fogadták el magukra kötelezőnek az akkor érvényes normákat és értékeket. Szárnyra kelt *Moses Mendelssohn*-nak²⁸ (1729-1786), a híres zsidó író, filozófus és a Haszkala (zsidó felvilágosodás) útkészítőjének a kijelentése: „Wir sind Deutschen Mosaischer Religion”. A zsidó közösség feleletet kezdett keresni azokra a kérdésekre, amelyek az asszimilációval kapcsolatosan felvetődtek. Többek között arra, hogy miképpen lehet részesedni egy nyitott társadalomban anélkül, hogy az ember elveszítené saját identitását. A 19. században háromféle feleletet kapunk erre a kérdésre. Elsősorban úgy kívánják megtartani sokan zsidó identitásukat, hogy ragaszkodnak *zsidó vallásosságukhoz*. A zsidó ortodoxia minden aspektusa fontos eszköznek bizonyul a zsidó identitás megtartásában. Ugyanakkor létrejön a zsidó ortodoxián belül egy olyan folyamat, amelyik középutat keres az ortodoxia és a teljes asszimiláció között. A zsidó hagyományokat ők tágabb értelemben magyarázzák, és közben követik *Moses Mendelssohn*²⁹ tanácsát: „otthon legyél zsidó és az otthonon kívül ember”. Az angol nyelvterületen Reform, Conservative, Liberal néven válnak ismertté, míg Kelet-Európában Neológ néven. A második vonal szociál-politikai jellegű és a kelet európai zsidó munkásmozgalmában ölt testet, amelyik a Cionista³⁰ eszmét magáévá téve a megoldást a Sionba, az atyák országába való visszatérésben véli felfedezni, hogy Erec Izraelben egy zsidó nemzeti otthont teremtsen magának. Az asszimilációra adott harmadik felelet azonban feltűnő és váratlan. Az asszimilációra adott harmadik felelet a zsidók között létrejött mozgalom következménye, amelyik a keresztyén hitet szabad akarattal vállalja magára és Izrael feladatának és elhívásának tekinti, hogy Izrael és a világ Messiását, a názáreti Jézust kövesse.

Azok a zsidók, akik szabad elhatározásból vállalják a keresztyén hitet, a protestantizmuson belül található pietizmuson keresztül ismerik meg a keresztyén hitet. A pietizmus zsidómissziója abból áll, hogy tisztán és érdek

nélkül kommunikálja velük az evangéliumot. A 19. század pietisztikus protestáns keresztyénei az egyetlenek, akik biblicista írás felfogásuk alapján szembehelyezkednek koruk egyházi teológiai felfogásával és állítják, hogy Izrael még mindig része Isten üdvtervének, és hogy Isten nem vetette el népét. Annak az egyháznak a szemében, amelyik többé-kevésbé a substitucio tanát vallja, mindez irreálisnak és nevetségesnek tűnik. Mind a holland ébredési körök, mind a német pietista körök a Római levél 11. fejezete 26. verse alapján azonban vallják, hogy egyszer egész Izrael a saját Messiását akceptálni fogja. Az angol puritánok között is egyre inkább lábra kapott ez a gondolat. A pietista és puritán keresztyének ez a megváltozott nézőpontja teljesen más módszerrel vette kézbe a zsidók közötti missziói munkát. Elvetették az erőszak alkalmazásának gondolatát, szerettel közeledtek a zsidókhoz, és nem követelték tőlük zsidó identitásuk feladását. Azok, akik vállalták közöttük a keresztyén hitet és egyháztagok lettek, megőrizhették zsidó identitásukat. Nagy lépést jelentett előre, amikor őket az egyház mint „zsidókeresztyéneket” vagy mint „keresztyén zsidókat” befogadta. Arra a kérdésre azonban, hogy a zsidók miképpen éljék meg és miképpen gyakorolják hitüket Jézusban, akkor még nem volt egyöntetű felelet. Arra a kérdésre sem volt még akkor kielégítő válasz, hogy miképpen kell az evangéliumot zsidó kontextusba helyezni. Ez azonban nagyon fontos kérdés volt. Szinte egyedülálló *Franz Delitzsch*³¹ (1813-1890) állásfoglalása, aki az olyan zsidóknak, akik közlik vele áttérési szándékukat a keresztyénségbe, azt a tanácsot adja, hogy mindaddig várjanak vele, amíg lakóhelyükön létre nem jön egy zsidókeresztyén gyülekezet. Fontosnak tartotta, hogy azok a zsidók, akik Jézust Messiásnak vallják, hitüket zsidó módon fejezhessék ki. A felelet azonban a kérdésre, hogy miképpen lehet a Jézusba mint Messiásba vetett hitet zsidó módon kifejezésre juttatni, csak Izrael Állam megalapítása, de különösképpen is csak az 1967-es hatnapos háború után került sor, amikor Jeruzsálem a zsidó állam oszthatatlan fővárosa lett.

3.1 A gyülekezetté formálódás kezdetei

Még mindig a 19. századnál tartunk. Egy poroszországi zsidókeresztyén/keresztyén zsidó, *Josef Frey*, 1809-ben megalapítja a *London Society for the Promotion of Christianity Amongst the Jews*, ami leginkább London Jews Society (LJS) néven vált ismertté, azzal a céllal, hogy az evangéliumot zsidó kontextusban hirdesse. Ez a szervezet még ma is fennáll *Church Ministry among the Jews* néven és főleg anglikán háttérű.

Minél több zsidó vallja, hogy Jézus a Messiás, annál inkább érződik köztük annak szükségessége, hogy saját szervezetet hozzanak létre. Nemzeti identitásukat nem akarják, de nem is szükséges már hogy feladják most, hogy Jézust Izrael királyának vallják. Az identitást azonban individuális alapon senki sem képes megtartani. Ahhoz szervezetek szükségesek. „Mi nem csupán keresztyének vagyunk” – mondták –, „mi héber keresztyének vagyunk”. Ezzel futott párhuzamosan a felfedezés, hogy nekik az egyházban sajátos helyük van különös háttérük és történelmük miatt, de a jövőre nézve is, mert az ÚRnak még terve van egész Izraellel. A közöttük munkálkodó evangélisták és misszionáriusok is ösztökélték őket ebbe az irányba. A gyülekezetté formálódás első kísérlete 1813-ban történt Londonban a LJS kápolnájában, ahol 41 zsidókeresztyén létrehozta a *Beni Abraham* (Ab-

rahám fiai) egyesületet. Ez a héber keresztyének mozgal-
mának első szervezkedése. Hollandiában nem zsidó-keres-
ztyéneknek nevezik magukat, hanem 'Jézust Messiás-
nak valló zsidók'-nak. Egyik markáns képviselőjük
Isaac De Costa. Senki sem kényszerítette őt a keresztyén
hit felvételére. Társadalmi integrációja végett sem volt
szüksége arra, hogy Jézust Messiásként elfogadjon és
megvallja. Saját meggyőződése alapján tette meg ezt a
lépést, jóllehet nagy hatással volt rá *Willem Bilderdijk*³²
költő. *Da Costa* élesen látta, hogy Izráelnek még szerepe
lesz a történelemben. Zsidónak először és utána a görög-
nek! Ennek a meglátásnak azonban következményei
vannak az egyház teológiai gondolkodására nézve, de
ugyanakkor a zsidók iránti magatartására és helyükre az
egyházban és a világban való tekintettel is.

Egyre inkább tudatosodott bennük a meggyőződés
'mi héber keresztyének vagyunk'. 1866-ban 80 személy
létrehozta *Carl Schwartz*, kelet poroszországi származá-
sú zsidó evangélista-misszionárius a zsidók között Tö-
rökországban, Magyarországon, Németországban, Ams-
terdamban, elnöklete alatt a *Christian Alliance* szerveze-
tet, amelynek célkitűzései³³ között szerepel:

1. a szociális kapcsolat erősítése a keresztyén izraeli-
tákok között rendszeres istentiszteletek tartásával;
2. egymást buzdítani, bátorítani és gondoskodni zsi-
dókról;
3. a Szentírás együttes tanulmányozása Izráelre és
Izráel királyára való tekintettel.

A 19. század végén a világ zsidóságának súlypontja az
Amerikai Egyesült Államokba tolódtott át. Ennek követ-
kezménye volt azokra nézve is közöttük, akik Jézust
Messiásnak vallották. A német kutató, *De la Roi* becslé-
se szerint 1892-ben Európában 224.000-re tehető azok-
nak a zsidóknak a száma,³⁴ akik hittek Jézusban. Közü-
lük sokan átköltöztek az új világba. *Leopold Cohn*, volt
magyarországi rabbi létrehozta közöttük a *American
Board for the Mission to the Jews* (AMBJ) nevű szerve-
zetet. Legszívesebben olyan evangélistákkal dolgozott,
akik beszéltek jiddisül és ismerték az emigránsok sajátos
kulturális hátterét. Megható módon sikerült neki a lelki
és szociális adottságokat összehangolni. Munkahelyeket,
varrodákat, iskolákat és könyvtárakat alapított. *Cohn*
embereivel együtt megünnepelte a T'nachban előírt ün-
nepeket, és mint a Messiás-Jézust valló zsidó, pontosan
tartotta magát a *kasrut* (étkezési törvények) előírásaihoz.
(Ez a szervezet még mag is fennáll a Chosen People
Ministry név alatt) 1915-ben jött létre a *Hebrew
Christian Alliance of America* és tíz évvel később az
International Hebrew Christian Alliance, amelynek hol-
land ága Hadderech néven szerepel.

3.2 Mintakép

Lassan, de biztosan létrejön egy mintakép a Messiást
valló zsidók között a 'keresztyén' asszimiláció leküzdésé-
re és ugyanakkor azért is, hogy a zsidó közösségeknek
megmutassák, hogy ők azzal, hogy Jézust Messiásnak
vallják, nem szakítottak a zsidósággal. A lengyel rabbi
Ábrahám Schwarzenberg kijelentette³⁵ „a zsidók azt
gondolják, hogy áttértem egy másik vallásra azért, hogy
ezzel elejét vegyem a diszkrimináltságomnak, hogy ez-
után én is a város keresztyén negyedében lakhassam, a
szász parkban sétálhassak, ahová lengyel zsidóknak tilos
belépni. De én megmutatom, hogy ebből a vádból semmi
sem igaz. Még mindig zsidó vagyok. Régebben egy hitel-
len zsidó voltam, most egy hívő zsidó vagyok. És ezt aka-

rom én elmondani minden zsidó testvéremnek”. Sok
olyan zsidóban, aki Jézust Messiásnak fogadta el és annak
vallotta, a zsidó identitás öntudata csak erősödött. Lendü-
letesen hangsúlyozták utána, hogy Istennek még mindig
terve van népével. Aktív részeivé váltak a társadalomban
minden olyan kérdésnek, amely zsidókat érintett; ellen-
szegültek az antiszemitizmusnak és támogatták a cionista
mozgalommal. Hivatásuknak érezték az evangélium hirdeté-
sét a saját embereik között. Megünnepelezték a bibliai ünne-
peket, és saját körben tanulmányozták az Írásokat. Tagjai
maradtak ugyan az egyház(ak)nak, de mostmár nem, mint
asszimilált zsidók, hanem mint olyan Messiást valló zsi-
dók, akik tudatában voltak hivatásuknak és feladatuknak.

Hollandiában is ugyanez a kép látható. Csak éppen
utalok arra a munkára, ami az amsterdami Zion kápolná-
ban és a rotterdami Elim³⁶ épületben folyt, és amelyet
ilyen nevek fémjeleznek mint J. Rottenberg, Zalman és
Rebecca de Graaf-van Gelder.

3.3 Messiást valló zsidók gyülekezete

Az első Messiást valló zsidó gyülekezet, legalábbis
az első egyike Kisinyevben, Moldáviában, jött létre
„az Újszövetség izraelitái” néven *Josef Rabinowitz*³⁷
vezetése alatt, akit „The Herzl of Jewish Christianity”
néven is emlegetnek. Tagja volt a Haszkala inspirálta fi-
atal cionistáknak és azt az álláspontot képviselte, hogy
nem kell megvárni a Messiás eljövételét, aki majd a zsi-
dó népet a diaszpórából Erec Izráelbe vezeti, hanem már
most el kell menni Palesztinába, és azzal előkészíteni a
Messiás eljövételét. Ereci látogatása azonban kiábrán-
dulást okozott neki. Az Olajfák hegyén időzve hirtelen
eszébe jutott János evangéliuma 8. fejezetének 36.
verse³⁸, amelyet évekkal azelőtt olvasott, és teljesen ha-
talmába kerítette a gondolat, hogy Izráel minden kérdé-
sének megoldása a mi 'zsidó testvérünk' (Jesu'a achinu)
kezében fekszik. Ez a gondolat az Újszövetség figyel-
mes olvasására készítette és a János evangéliuma 15.
fejezetének 5. verse³⁹ meggyőzte őt arról, hogy Jézus a
Messiás, az Izráel királya. Visszatérve Oroszországba,
kapcsolatba került *Rudolf Faltinnal*, a németajkú luther-
ánus gyülekezet lelkészével. Kapott egy hébernyelvű
Újszövetséget és evangelizációs munkát kezdett a
kisinyevi zsidók között. 1884 karácsonyán tartotta az el-
ső istentiszteletet olyan zsidóknak, akik hitték, hogy Jé-
zus a Messiás. Az istentiszteleti rendtartás a zsinagógai
istentiszteleti rendet követte és kezdetben nem keresz-
teltek és nem úrvacsoráztak. Keresztyének, akik látogat-
ták istentiszteleteit, semmi 'keresztyénséget' sem fedez-
tek fel nála. *Rabinowitz* és a körje tömörülő gyüleke-
zet tudatosan zsidók maradtak és ragaszkodtak zsidó
identitásukhoz. Felállított 13 hittételt és felülvizsgálatra
eljuttatta *Franz Delitzsch*hez. A nem zsidó keresztyé-
nekkal szemben a Tórához való ragaszkodását azzal vé-
delmezte, hogy Jézus vallásilag nézve betöltötte a Tórát.
Ugyanakkor a Tóra patrióta/nemzeti karakterrel is ren-
delkezik. Ebből a szempontból megkülönböztette, a zsidó hi-
vők tartják magukat a Tórához. Kijelentette: „nem köte-
lességből, hanem szabad elhatározásból ragaszkodunk a
Tórához”. Hangsúlyt helyezett Jézusra és hirdette a ke-
resztséget a bűnök bocsánatára. Vallotta a Szenthárom-
ság tanát, de mindent amit tett zsidó összefüggésbe he-
lyezett. Ragaszkodott a körülmételéshez és a szombat
megünnepléséhez, hogy azzal kiküszöbölje annak még a
látszatát is, hogy egy zsidó hívő elidegenedjen saját
népétől⁴⁰. Ha némelyek ezt másképpen ítélnék meg, ő

azt akkor nem tartotta volna bűnnek. Ő maga azonban ragaszkodott hozzá az Ábrahámmal kötött szövetség miatt, amit a későbbben ajándékba kapott Tóra nem helyezett hatályon kívül. És amit a Tóra megőriz, miért semmisítené azt meg az Evangélium? Vagy miért kellene azt valami mással helyettesíteni? Például a keresztséggel a keresztyén egyházban? Sokat tett annak érdekében, hogy gyülekezetének zsidó identitását megőrizze és megmutassa, hogy a hit, amelyik Jézust Messiásnak vallja nem idegen a zsidóságtól és egy zsidó, aki Jézust Izrael királyaként köszönti, nem idegenedik el saját népétől. A hitnek ebből a szempontjából átdolgozta szombati istentiszteletre a Szidurt és a széder estéhez messiási Haggadát írt. Később 24 hitekkelyt is írt.

Az 1903-as pogrom nem tett különbséget a Jézusban nem hívő és a benne hívő zsidók között. De csodának mondható, hogy a pogrom ellenére *Rabbinowitz* gyülekezetének a tagjai hűségesek maradtak hitükhöz. *Faltn* lelkész és annak kisinyevi lutheránus gyülekezete mindent megtett annak érdekében, hogy az üldözött zsidókon megkülönböztetés nélkül segítsen. Ekkor sok zsidó ember a keresztyén hitet egy teljesen más szempontból ismerte meg. A pogrom eltűnte után sok zsidó csatlakozott *Rabbinowitz* gyülekezetéhez.

3.4 Példa

Rabbinowitz kísérlete és munkája később példaképként szolgált több ilyen gyülekezet alapításához világszerte; Londonban, Smyrnában (a skót misszió alapítása), az Amerikai Egyesült Államokban. De nem mindenki örült ennek. Külmissziói szervezetek nem voltak egy véleményen a Messiást valló zsidók saját közössége, gyülekezete létrehozásának elfogadásában. Az a kísérlet, hogy Ereben is létrejöjjön ilyen gyülekezet, megbukott, éppen a külmissziói szervezetek bizalmatlansága miatt. Mind a külmissziói szervezeteknek, mind az egyházaknak idegen volt még a gondolat is, hogy egy zsidónak nem szükséges megtagadnia zsidóságát sem sajátos háttérét ahhoz, hogy higgyen Jézusban/Jesuában. Hozzá kellett szokni a gondolathoz, hogy egy zsidónak éppen olyan joga van hitét a Messiás Jézusban zsidó módon megvallani és megélni, mint egy hollandnak, németnek vagy magyarnak a saját módján. A külmissziói szervezeteknek és az egyházaknak az a felismerése is, hogy a keresztyén hit hirdetése nem hozza szükségszerűen magával a nyugati mintájú keresztyénség átültetését a harmadik világ országaiba, nagyon sok ideig váratott magára. A messiási hit beágyazásának kiindulópontja a sajátos kultúrába ama nép iránti tiszteletből adódik, amelyik között ez a hit hirdettetik. Messiási zsidók sokáig tusakodtak azon a kérdésen, hogy ez a jog őket is megilleti-e. Ha csatlakoztak az egyházhoz mindenképpen meg kellett tagadniuk identitásukat. Miután felfedezték, hogy tőlük ezt a jogot senki sem vonhatja meg, sikeresen harcoltak e jog elismeréséért. S amikor zsidó emberek általában meggyőződtek arról, hogy a Jézusba vetett hit nem fosztja meg őket identitásuktól, közülük nagyon sokan Jézusban saját testvérüket, sőt mi több, Izrael Királyát fedezték fel, és saját gyülekezeteket hoztak létre.

Anélkül, hogy bővebben is tárgyalnám a kérdést, megemlítem csupán *Lichtenstein Izsák* magyarországi rabbi nevét, aki mint Tápiószele rabbija, soha nem rejtette véka alá, hogy hitt Jézusban, a Messiásban. A Magyarországi Zsidó Tanács lépéseket tett annak érdekében,

hogy rávegye őt az egyházba való belépésre. Ő azonban azt mindig elutasította és megmaradt rabbinak. De nem is keresztkedett meg.

Megemlítem még *Daniel Zion*, a második világháború alatt Bulgária főabbijának a nevét. Soha nem hallgatta el, hogy hitt Jézusban, a Messiásban. A bolgár királyhoz írt levelének köszönhető, hogy a még az országban maradt zsidókat Bulgária nem adta ki a hitleri Németországnak. Miután alijázott (elköltözött) Izraelbe, megvonták tőle hatóságilag a rabbi hivatalt, de az izraeli bolgár zsidók őt a saját közösségük rabbijának tekintették.

A charedi-ből (Jeruzsálem ultra ortodox közössége) származó *Ben Meir*-t tekintik a messianikus zsidóság atyjának. 1931-ben a héber keresztyének nemzetközi szervezetének létrehozásán fáradozott. Mindezeknek az embereknek az volt a céljuk, hogy Jézus ismét talajt érezzen a lába alatt a saját népe között.

4. Messianikus zsidóság

A második világháború befejezése után az egyházak felriadva a saját anti-judaista magatartásukból, a *soa* – az európai antiszemitizmus legmesszebbmenő konzekvenciája – láttán, Európa gyalázatára, lassan de biztosan egymás után felhagytak a zsidók misszionálásával. Az egyházakban egy bizonyos szégyenérzet ismerhető fel a zsidókkal és a zsidósággal kapcsolatos súlyosan terhelt múltjuk miatt. Missziói munka helyett a zsidósággal való párbeszédre terelődött át a hangsúly és az Izráellel kapcsolatos gyakorlati szolidaritásra. Az Izráellel folytatandó párbeszédre való áttérés azonban magával hozta, hogy a 'keresztyén zsidók' vagy 'zsidó keresztyének' kimaradtak a dialógusból. Az egyház őket múlandó jelenségnek vette és nem vett róluk tudomást. Az a tény, hogy őket a zsinagóga sem fogadta el továbbra zsidóknak, fontos szerepet játszott ebben az elhatározásban.

A protestantizmuson belüli evangélikál-karizmatikus irányzat, főleg az Amerika Egyesült Államokban, az egyházaknak ezt az álláspontját soha nem osztotta és kommunikálta az evangéliumot a zsidók között. Feltűnő, hogy a *Jesus People Movement* (Jézus népe mozgalom) az Egyesült Államokban sok zsidót érintett. *Martin Rosen*⁴¹ az ABJM baptista lelkésze találkozott néhány olyan zsidó fiattal, akik San Franciscóban a JPM-hoz tartoztak. Ők nyitották fel a szemét arra, hogy valaki egyidőben lehet zsidó és Jézusban hívő ember. Ez segítette őt abban, hogy visszaszerezze zsidó identitását. 1974-ben létrehozta a *Jews for Jesus* (zsidók Jézusért) szervezetet. Ez a szervezet erős evangelizációs munkába kezdett az egyesült államok-beli zsidók között. Fiatalok *Yeshua makes me kosher* (Jézus kóserré tesz) feliratú T shirtöket hordtak. A *Jews for Jesus* mozgalom a Héber Keresztyének meglévő közösségeit is nagymértékben erősítette. Mindenütt, még Izraelben is, létrejöttek zsidó gyülekezetek és közösségek, ahol Jézust Messiásnak vallják. A legtöbbje az Amerikai Egyesült Államokban található. De izraeliek is, akik a hatnapos háború után szabadabban utazhattak szerte a világon, kapcsolatba kerültek a jézusi hittel és csatlakoztak hozzá. Teológiai szempontból azonban ezek a gyülekezetek nem mutatnak egységes képet. Közös vonásuk, hogy hisznek Jézusban, Izrael és a világ megígért és eljött Messiásában. Továbbá azoknak ismérveit hordják magukon, akik a gyülekezetet létrehozták, illetve azokét, akiket keresztyénül a gyülekezet alapítója a jézusi hitet és meggyőződést magáévá tette. Sokan e gyülekezetek közül túlzóan evangélikál-karizmatikus vonásokat mutatnak, né-

melyike azonban valamelyik protestáns egyház ismérveit hordozza. Izraelben van egy gyülekezet, amelyik a Westminster Hitvallás alapján szerveződött (!).

4.1 Messianikus zsidóság?

A kérdésre, hogy mi jellemző a messianikus zsidóságra, *David Chernoff*⁴² például azt feleli, hogy az a hit, hogy Jézus Izraelnek és világnak megígért és eljött Messiása. Ez a hit nem idegenít el minket zsidó létünkötől. Mi szigorúan zsidók vagyunk, ami identitásunkat és életstílusunkat illeti, mert hisszük, hogy Jézus a zsidó messiási váradalom és a bibliai zsidóság beteljesülése.

Különség van messianikus és rabbinikus judaizmus között. Ez utóbbi azokra a rabbinikus írásokra koncentrál, amelyek a zsidóságot a második Szentély pusztulása után újra szervezték. A második Szentély pusztulása előtt Izrael hite a Szentélyre koncentrálódott, azokra az áldozatokra, amelyek ott bemutatásra kerültek a Tóra előírása szerint. A szentély pusztulása után az eltűnt áldozatok helyét elfoglalta a rabbik új szabálya és az a tradíció, amelyet a Talmud fémjelez; a rabbinikus zsidóság alapokmánya. Ez a zsidóság ma ortodox, chasszid, reform (liberális, neológ) és konzervatív köntösben van jelen. A messianikus judaizmus más szempontból közelíti meg az Írásokat. Főleg a Bibliára koncentrálódik s a Messiásra, aki világméretű megváltást hoz. „Mi, a messianikus judaizmus követői, hisszük, hogy Jézus a megígért Messiás. Hiszük, hogy nem szükséges Izrael bölcséinek a hagyományain keresztül Istenhez jutni”⁴³. Mi Istenhez jutunk a Jézus által elvégzett munkán keresztül. Valljuk, hogy Ő Isten Felkentje, akiben zsidóságunk beteljesedik és ezért Ő a mi judaizmusunk beteljesedése is.

Különség van messianikus zsidóság és keresztyénység között is. Jóllehet a Jézusba vetett hit eredetileg zsidó hit, azáltal azonban, hogy nagyon sok nem-zsidó özönlött a gyülekezetbe, az évszázadok során ez a hit dejudaizálódott. A népek közül való nem-zsidók szem elől tévesztették hitük zsidó gyökereit, de ugyanakkor azt is, hogy az Örökkévaló örök szövetséget kötött Izráellel. Az Izráeltől való elkülönülés az évszázadok folyamán magával hozta a Jézusba vetett hit másik szárnyának a létrejöttét, amit Jézus nem-zsidó követői alakítottak ki, és az a keresztyénség. Jóllehet messianikus zsidó hívők összekötte érzik magukat Jézusban hívő nem-zsidókkal, a messianikus zsidó hívők e hitet saját módjukon akarják kifejezésre juttatni. Messianikus judaizmus azt jelenti, hogy nagyon is zsidó dolog hinni Jézusban és visszatérni e hit zsidó gyökereihez. Ezért szerves része a messianikus zsidó hívők hitének, hogy tartják magukat a Tóra előírásaihoz, megtartják a Tenachban előírt ünnepeket, miközben vallják, hogy a megtartatás egyetlen útja Jézus, amely út csak az Isten Lelke által eszközölt újjászületés következtében lehet meg, aki az emberek figyelmét a Messiás Jézus munkájára irányítja.

*David Stern*⁴⁴, aki a messianikus judaizmus teológiai jelentőségét kutatja, szintén foglalkozik a kérdéssel, hogy mi a messianikus judaizmus. Az Írások fényében arra a következtetésre jutott, hogy négy okból van szükség messianikus judaizmusra.

– Pál apostol példájából arra kell következtetni, hogy az evangélium nem mellőzi azokat a kultúrákat, amelyekkel kapcsolatba kerül, hanem azokat integrálja. A zsidó nép között az evangéliumot zsidó foglalatban (setting) kell hirdetni. Ehhez Messiást valló zsidókra van szükség, akik nem idegenek a zsidóságból sem a zsidóktól.

– A korrekt zsidó teológiának része a messianikus judaizmus, mert a zsidó nép Isten választott népe a világ népei között, és mint ilyen: unikum.

– A Messiást valló zsidóságra szüksége van azért is, hogy a keresztyén egyház az Isten kijelentésének teljességét megértse.

– Csak a messianikus zsidóság van abban a helyzetben, hogy létrehozson egy olyan közös, teológiai és ideológiai koncepciót, ami a nem zsidó hívőket segíti abban, hogy azok legyenek, akiknek lenniük kell.

A bibliai motívumok mellett a messianikus zsidóság az Írások legitím célja elérésben is hasznos.

– Zsidó kontextusba helyezve a messiási hit jó eszköz a zsidók közötti evangéliumhirdetésre.

– Arra is hasznos, hogy a keresztyének személtelnyissa a zsidó nép jogos létére, és azzal a nem zsidó keresztyéneknek segítsen a saját hitük zsidó gyökereinek a felfedezésében, és abban, hogy korrekt módon viseltesenek a zsidó hagyományokkal kapcsolatosan.

– Arra is hasznos, hogy zsidó hívők hitét szolgálja.

– Bizonyásgtétele akar lenni a világ előtt is. Isten szeretetének a hatása a messianikus zsidókra, amely kifejezésre jut a messianikus zsidóságban, el akar jutni a nem keresztyén emberekhez és népekhez is.

San Francisco első rabbijának az unokája, *David Stern*⁴⁵, aki egy liberális zsidó családban nőtt fel és most Jeruzsálemben él, egyre inkább a messianikus zsidóság teológusává válik. Említésre méltó ilyen szempontból a *Berkovitz* házaspár is, *Ariel* és *Devorah*, akik egy tanulmányban⁴⁶ a Tóra előírásainak a betartása mellett törnek lándzsát, mivel az az Örökkévaló egyik utasítása (*micva*), és meghatározója a zsidó létnek és szerves része identitásunknak mint Messiást valló zsidóknak. A Tórát Isten Lelke a szívünkbe⁴⁷ véste.

4.2 Messianikus zsidóság és a zsidó tradíció

A Tóra betartása mellett különösképpen még három⁴⁸ olyan micvot (parancs/utasítás/feladat) van, amelyhez a messiási zsidók ragaszkodnak. A körülmetékedés, amelyik Ábrahámra nyúlik vissza, a szombat megszentelése, a bibliai (tenachi) ünnepek, és a rabbinikus zsidóság minden ünnepének a megünneplése. Ezek a Pesach (húsvét), Matzot (kovásztalan kenyér ünnepe) Jom HaBikkurim (a zsengek bemutatásának a napja), Savu'ot (a hetek ünnepe, azaz: pünkösöd), Jom HaSófár (a trombita napja, amely a Ros HaSana, a zsidó újévhez kapcsolódik), Jom Kippur (hosszúnap, az engesztelés napja), Sukkot (az ősi sátoros ünnep), Simchat Thora (a Tóra örömnünnepe). De a később létrejött ünnepeket, mint a Purimot és a Chanukat is ünneplik, mert Jézus is megünneplelte ezeket. Sokan tartják magukat a böjti⁴⁹ napokhoz is, amely szintén része a zsidó identitásnak: Tisa b'Av (Av hónap 9. napja), Jeruzsálem Kr. e. 586-os pusztulása, Selosa b'Tisri (Tisri 3. napja), Gedalja⁵⁰ meggyilkolása Kr.e. 583-ban. Messianikus gyülekezetekben betartják a kasrutot (étkezéssel kapcsolatos utasítások), de azokon kívül ez nem általános. A nőkre vonatkozó rituális tisztasági előírásokról vita folyik. Arról is, hogy mennyiben fontos a Talmud betartása. Egyesség van azonban abban a kérdésben, hogy ha valaki zsidó módon akar élni, a Talmud előírásait nem nélkülözheti. A Talmud gyakorlati tanácsokat ad arra nézve, hogy miként kell zsidó módon élni, segít a szombatnapi gyertyák (Erev Sabbath: péntek esti) meggyújtásában, a Haggada, a Kasrut követésében, tartalmaz rituális tisztasági előírásokat, ruházkodási útmutatást ad, segít a

tallit viselésével kapcsolatosan. Az istentiszteletekre nézve elkészült egy Messianikus Szidur, de az imaszfjak viselete minimális a messianikus zsidók között. De többen a Bar Micvát is megtartják.

A zsidó kultúrával kapcsolatos szokások is megtalálhatók a messiási zsidók között. Az istentiszteleten körbe hordozzák a Tóra tekereset, a Simchat Tóra ünnepén táncolnak vele, kippát viselnek, ami a (dati) vallásosság jele és az Örökkévaló iránti mély tiszteletnek a kifejezése. Házasságkötés a messianikus gyülekezetben a chupa alatt történik. Temetéskor elhangzik a kaddis imádság. Erev Sabbaton a messiási zsidóknál sem hiányzik az asztaltól a Challa. Istentiszteleteken messiási ének zeng és dávidi tánc is lehetséges.

4.3 Teológia

Teológiai szempontból megközelítve a messianikus zsidó hívők többsége a protestantizmus *evangélikál* (nem evangélikus!) ágában található és számos csoportra hull szét. A különbséget főleg a tan apróbb részleteiben és a külső formákban kell keresni. Az első keresztyén hitvallások alapelveit⁵¹ magukénak tudják. Ugyanakkor a reformáció három nagy *sola*⁵² elvét is. A továbbiakban nagy hangsúlyt helyeznek az újjászületésre, a személyes hitéletre, a Szentlélek munkájára, külmiszióra és evangélizációra, a Messiás (vissza)jövetelére, az Isten Országja jelentőségére. Mindezt zsidó akcentusokkal kiemelve annak az elvnek az alapján, hogy „zsidóknak először⁵³ meg görögnek”. Ragaszkodnak ahhoz, hogy Isten Izráelt egy specifikus célra különítette el a népektől. Arra, hogy a népek (gojim) általa áldást nyerjenek. Ez szerves része Ábrahám⁵⁴ elhívásának, amely Izsákon és Jákobon keresztül Izráelre öröklődött át. És ez egy örök szövetség. Szemben az egyház felfogásával a messianikus zsidók megkérdőjelezzik, hogy az egyház fejlődése Izráel nélkül ezt az elvet hatályon kívül helyezte volna. Az Ábrahámnak adott áldás érvényes mindazokra nézve, akik hisznek. Mind zsidókra, mind nem zsidókra. De a körülméltelkedés, mint az örök szövetség jele, csak a zsidókra nézve érvényes. Hiszen az Isten ajándékai és elhívása visszavonhatatlanok⁵⁵. Ennek bizonyítékát a messianikus zsidók a zsidó nép visszatérésében Erec Izraelbe és a zsidó állam alapításában⁵⁶ látja. Az egyház kettős egység⁵⁷, amely Messiást valló zsidókból és népek közötti hívők közül tevődik össze. Mint olyan, Isten lelki/szellemi népe, amelyik nem a természetes nép (Izrael) helyére került. Jóllehet ez a nép egy a Messiás Jézusba vett hitben, de ez az egység az etnikai, nemzeti és kulturális különbséget nem törli el. Amikor Pál apostol a Galata levél 3,28-ban arról beszél, hogy Jézusban nincs különbség zsidó meg görög, szolgál meg szabad, férfi és nő között, azzal ő csak a megtartatás egyetlen útját, Jézust, hangsúlyozza, ami nem hozza magával sem a nemek közötti különbség, sem pedig a szociális különbségek eltörlését. Annak ellenére, hogy az egyház (gyülekezet) egy új fázis kezdetét jelzi, Izráelnek még mindig szerepe van Isten tervében. Izráelnek még mindig meg van a (kül)misziói⁵⁸ feladata ebben a világban.

5. Identitás

Kicsodák tulajdonképpen a messianikus zsidók? A keresztyénség zsidó ágazata vagy a zsidóság Jézust valló szárnya? Erre a kérdésre egyszerű felelet nem adható. Csak hármass felelet. A hívő maradék, a szelíd olajfa és az új ember.

A hívő maradék (*sear jasuv*) metaforájával találkozunk már Ézsaiás⁵⁹ prófétánál, meg az Illés történetekben⁶⁰ is. A maradék metaforája arra mutat, hogy Isten ítélete nem definitív, s főleg nem pusztító ítélet. Saul (Pál) apostol ehhez a metaforához nyúl vissza a Római levél 11,14-ben. *Arnold Fruchtenbaum* szerint az évszázadok során a hívő maradéknak köszönhető, hogy nem sikerült a hatalmasoknak a zsidó népet kiirtani. A héber keresztyének⁶¹ önmagukat mindig is a hívő maradék részének tekintették. Amikor Pál apostol a Római levél 9,6-ban állítja, hogy nem tartoznak mind Izráelhez, akik Izráeltől származnak, akkor gondolkodásában a tágabb fogalomból kiindulva a fogalom magva felé halad és állítja, hogy nem Izráel egésze, hanem annak csak a maradéka az Ábrahám gyermekei, és hogy az a maradék teszi Izráelt Izráellé Izráelben (mintegy *ecclesiola in ecclesia*). És ez a hívő maradék szélesedik ki és nő túl Izráel határain. A népek közül való hívők ehhez a maradékhoz csatlakoznak. A Messiást valló zsidók ma az *Eklézsiá Izrael-ága*.

A szelíd olajfa⁶² metaforáját Pál a Római levél 11. fejezetében Izráellel kapcsolatosan használja, és azt állítja, hogy az Eklézsiá arra oltatot. A vélemények nem egyeznek meg abban, hogy mit kell érteni pontosan a szelíd olajfa „gyökere” alatt. *David Stern* szerint a gyökér az ősatyákra való utalás. Mások Izráelt értik alatta az apostoli korig, esetleg a zsidó nép vallási és kulturális örökségét az évszázadokon keresztül. Ismét mások a héber Bibliát (T'nach), míg némelyek az Ézsaiás próféciája (11,1) alapján Jézusra utalnak. A metafora mindenesetre világosan kimondja, hogy a pogányok oltattak be a szelíd olajfába, nem az egyes kitört ágak helyébe, hanem azok közé. Nincs tehát szó szubsztitúcióról, helyettesítésről, csak kiegészítésről. És Isten a kitört ágakat újra helyükre oltja. Tehát a kitört ágak nem kiszáradt ágak! A rabbinikus zsidóságnak megmaradt a maga jelentősége! A hívő maradék mellett ez a másik ok, ami miatt Isten az antiszemita üldözés ellenére is megőrizte Izráelt. Az tehát a váradalom, hogy Isten a kitört ágakat ismét beoltja a szelíd olajfába a saját helyükre a Messiásba vetett hit által az ő (vissza)jövetelekor. A harmadik metafora az új ember⁶³ képe, aki előtt már nem áll a választófal. Az elválasztófal utalás a templom complexumára és az azon belüli falra, amelyik a pogányok előtt olyan határt szabott, amit nem léphettek át. Az elválasztófal a zsidók és pogányok közötti elválasztóvonal. Alapja a Tóra, amely Izráelnek adatott. Jézus az élete halálba adásával nem helyezte hatályon kívül a Tórát, annak csupán elválasztó funkcióját oldotta fel, hogy az Ábrahámnak adott áldás elérhesse célját és Izráel az Isten szabadítását⁶⁴ eljuttathassa a föld végső határáig. A Tóra értelme, jelentősége a halacha, nem pedig az ember megigazitása/megigazulása Isten előtt. A bűnös ember megigazitása, vagy bűneinek bocsánata a templomban hozott áldozatok által történt. Most, hogy Jézus, mint az Isten Felkentje (Messiása) élete tökéletes áldozatát mutatta be az Örökkévaló Istennek, mind zsidó, mind nem zsidó személyválogatás nélkül szabadon hivatkozhat erre az egyedüli áldozatra. A Messiást valló zsidók számára megmarad a Tóra a maga kötelező erejében, a pogány népek közül való hívőkre nézve pedig kötelező az apostolok Jeruzsálemben megtartott zsinatának⁶⁵ a határozata. A halachával kapcsolatosan különbséget kell tenni az Eklézsiában, miközben ugyanabba az egy ÚRba vetett hit egybe köti a két részt. Ez az egység nem redukció, hanem összeköttetés, nem uniformizálás, hanem kiegészítés. Izráel sajátossága (éppúgy mint a férfi és nő saját-

tossága) nem oldódik fel, nem szűnik meg az Eklézsiában. Az Eklézsiához tartozó hívők, mind zsidók, mind nem zsidók, egymást kiegészítik. Az ÚR Isten (Adonáj) egy-sége egyben az Ő teljessége!

6. Az egyháznak feltett kérdés

Azok a zsidók, akik Jézust Messiásnak vallják, az ortodox zsidók szemében nem számítanak már zsidóknak. A halacha szerint csak az a zsidó, aki zsidó anyától született és nem tért át más vallásra. Az ortodox zsidók a keresztyénséget más vallásnak tekintik. Hogy a keresztyének ugyanazt a T'nachot olvassák, mint a zsidók, az még nem jelenti azt megérzésük szerint, hogy a két vallás rokonságot mutatna egymással. Jézus alakja elválasztja a zsidóságot a keresztyénségtől. *Shalom ben Chorin* a dolgok elevenjére mutat, amikor így fogalmaz: „Jézus hite összeköt minket zsidókat és keresztyéneket, de a Jézusba vetett hit el is választ minket egymástól”⁶⁶. S éppen ebben van a kruciális pont. A zsidó ortodoxia szerint az ember egyenesen Istenhez fordulhat, miközben a keresztyén hit kihangsúlyozza a Közvetítő szerepét Isten és ember között. A Messiást valló zsidók osztják ezt a nézetet a keresztyénekkal, és ebből a szempontból nagyon is érthető, hogy az ortodoxia nem tekinti őket továbbra zsidóknak. Szabad legyen azonban csöndesen feltenni a kérdést az ortodoxia felé, hogy vajon az az álláspont, hogy az ember direkt módon közelíthet Istenhez, olyannyira egyértelmű-e? Gondolok itt az imádságokra, többek között a S'mone Eszre (18-as) imára, amelyik többször utal az atyákra és kéri az URat, hogy cselekedjen, lépjen közbe az atyák érdeme miatt. Ezzel csak azt akarom mondani, hogy nem olyan egyértelmű az ÚR direkt megközelítése, amint azt kijelentjük. Amikor még állt a jeruzsálemi Szentély, az ott bemutatott áldozatok a híd szerepét töltötték be Isten felé. A Leviticus szerint ugyanis vérontás nélkül nem történik bűnbocsánat. A rabbinikus zsidóság az áldozat helyére az imát és a Talmud tanulmányozását helyezte, amely a Szentélyben bemutatott áldozatok folyamodványa mindaddig, amíg a Szentély nem áll helyre, mert Szentély nélkül nem lehet áldozatot bemutatni. Jézus áldozatát, saját vére, illetve élete odaáldozását a bűnökért, a rabbinikus zsidóság nem fogadja el. Jézust a zsidóság hosszú időn át elutasította, de a 20. században ez az álláspont zsidó tudósok között megváltozott.

Shalom ben Chorin neve mellett említhető több zsidó tudós neve (többek között *Joseph Klausner*, *David Flusser*, *Martin Buber*), akik írásaikban nagyon pozitív hangot ütnek meg Jézussal kapcsolatban és igyekeznek őt visszaadni a zsidóságnak (Heimholung Jesu). De ez nem jelenti azt, hogy azokat a zsidókat, akik hisznek őbenne, az ortodoxia zsidóknak fogadná el. Ők azonban állítják, hogy zsidóságuk a Jézusba vetett hit által csak erősödött és mélyült.

S amiképpen az egyház régebben nagyon is ambivalens módon viseltetett a zsidókkal és a zsidósággal kapcsolatban, ugyanúgy viselkedik ma azokkal a zsidókkal kapcsolatban is, akik Jézust Messiásnak vallják. Az egyház és Izrael között folytatandó párbeszédben nem kaptak eddig helyet. Egyrészt az egyház az ortodoxiával folytatandó párbeszédet ezzel nem akarja veszélybe hozni, másrészt zavarban van az egyházzal, és nem tudja, miképpen viselkedjen velük kapcsolatban. Egyelőre azon az állásponton van általában az egyház, hogy egy tovatűnő jelenséggel van dolga. Csak az evangélikális/karizmatikus keresztyének szimpátiáját élvezik. Ott is valóság-

núleg csak az idők végének eschatológiai váradalmi miatt, abból a gondolatból vagy váradalomból indulva ki, hogy a Messiás el(vissza)jövetelkor az egész zsidó nép Jézusba fog hinni és nagy elánnal a messiási hitet kommunikálja világszerte. A történelmi egyházak azonban irtóznak a chiliázmustól. Nem azért, mintha a Messiás uralmát kétségbe vonnák, hanem azért, mert Jézus kettős viszájvetelének a következményeit nem tudják felvállalni. Evangélikális és karizmatikus keresztyéneknek ezzel kevesebb gondjuk van, vagy esetleg arról is szó lehet, hogy kevesebb energiát fordítanak arra, hogy alaposan átgondolják a kettős (vissza)jövetel teológiai következményeit.

Meglátásom szerint a történelmi egyházak helytelenül járnak el, amikor a „Messiást valló zsidók” jelenségét ignorálják. Nem feltétel az, hogy az egyház mindenben egyet értsen velük. Teológiailag azonban több olyan téma van, amelyeknek a megvitatása a Messiást valló zsidósággal nagyon is megérint. Gondolok itt többek között speciálisan a Tóra jelentőségére a keresztyén hitre nézve. Szerintem a teológiai tudomány felületesen hivatkozik Saul-Pál apostolra, amikor azt állítja, hogy a Törvény, a Tóra (magyarán: az ÚR útmutatása, tanítása) nem vonatkozik a keresztyénekre. De az egyház ebben sem követkevs, mert a 10 Ige számára épp'annyira releváns, mint a zsidó ortodoxia számára. Etikailag a Tórának mindig is nagy szerep jutott a keresztyén hitben, de ceremoniálisan nem. És a kasrut (étkezési útmutatások) a nem zsidó keresztyének előtt mindig is idegennek tűnt. Most, amikor a Messiást valló zsidók saját gyülekezeteiket alapítanak, és a hitet Jesuá-ban zsidó módon élik meg és gyakorolják, elérkezett annak az ideje, hogy mind a zsidó ortodoxiával, mind a Messiást valló zsidókkal folytatandó párbeszédben az egyház fontolóra vegye saját zsidó gyökereit, és szabaduljon meg attól a fojtogató filozófiai ballaszttól, amelyik évszázadokon keresztül az egyház teológiai gondolkodására ráerakodott. Ebben a párbeszédben az egyháznak kötelessége olyan benyomást keltenie, hogy nincs semmiféle eltúlozott hátsó szándéka sem az ortodoxia, sem a Messiást valló zsidók irányába.

A nagy kérdés természetesen mégis az, hogy milyen helyet foglal el Izrael Isten üdvtervében. Mi az a szerep, amit Izrael visz az Isten üdvössége terjesztésében a földnek végső határáig? Mit juttatott Isten Izraelnek, ami tőle nem idegeníthető el? Együtt vándorol-e az egyház és Izrael a világ országútján? Ki megy elől? Az egyház vagy Izrael? Vagy vállvetve járnak a világ országútját, hogy megmutassák mindenkinek és megérettessék mindenkivel Isten üdvösségét annak szabadító aspektusában? A gyökér *szent*-ségére való tekintettel Izraelt illeti meg az elsőbbség. Általánosságban véve Izrael és az egyház között a Messiást valló zsidók a híd szerepét töltöhetnék be. Igaz, még sokáig fog tartatni, amíg eljutunk odáig, hogy őket feltétlenül elfogadja mind az ortodoxia, mind az egyház. De a Messiást valló zsidók nem hajlandók feladni zsidó identitásukat. Tartsa ezt tiszteletben a keresztyén egyház is, és ne kényszerítse be őket abba a keresztyén egyházba, amelyik az évszázadok folyamán sok esetben nagyon is anti-judaista módon viselkedett a zsidókkal szemben. Mindenképpen nyereségnek mondható, hogy a Messiást valló zsidók ragaszkodnak zsidó identitásukhoz. A maradék bibliai metaforája köti őket a prófétákhoz és ezért a Tórához is. Ezt az identitást a Római levél is érthetően kidomborítja. Isten soha nem fordított hátat választott népének, Izraelnek, és azt az ÚR

soha sem fogja megtenni. Neki hatalma van a kitört ágakat ismét a saját helyükre beoltani. Ezért a szelíd olajfa ágai közé beoltott keresztyének egyetlen helyes magatartása csak a szelídség lehet. A kiválasztás miatt, mind az ortodox, mind a Messiást valló zsidók, kedveltek az ősatyáért (Róma 11,28) Isten előtt, akinek ajándékai és elhívása visszavonhatatlanok. Az egyház nem ignorálhatja tovább a Messiást valló zsidók jelenségét. Ez a jelenség, bármiképpen is, ezután az egyház lelkiismereti kérdése marad.

Czírja János-Jochanan
Rijnsburg

Jegyzetek:

- 1 Ap.Csel. 2:36 „Tudja meg tehát Izrael egész háza teljes bizonyossággal, hogy ÚRrá és Messiássá tette őt az Isten, azt a Jézust, akit ti keresztre feszítettetek.”
- 2 Ap.Csel. 2:11,
- 3 S.Schoon, *Onopgeefbaar Verbonden*, 42.
- 4 D. Flusser, *Tussen oorsprong en schisma. Artikelen over Jezus, het Jodendom en het vroege Christendom*, Hilversum 1984, 269.
- 5 S. Schoon, i.m. 37.
- 6 A. van der Heide, *Het Jodendom*, Kok, Kampen 2001, 37.
- 7 Ap.Csel. 6:1, a görögül beszélők zúgolódása a héberek ellen, hogy mellőzik a közülük való özvegyasszonyokat a mindennapi szolgálatban.
- 8 Ap.Csel. 15,
- 9 S. Schoon, i.m. 38-40.
- 10 Többek között az a határozat, amelyik kimondja, hogy ha a zsidó és a keresztyén húsvét ugyanarra a hétre esne a keresztyének a húsvét megünneplését egy héttel el kell halasszák. A Keleti Ortodoxia még ma is tartja magát ehhez a határozathoz, amelynek következtében a keleti és a nyugati keresztyénség húsvéti ünnepe sem esik egybe.
- 11 S. Schoon, i.m. 59. 2. jegyzet
- 12 Márk 8:31, 9:31, 10:33, 10:45. Lukács 24:25-27,
- 13 S. Schoon, i.m. 61. 4-ik jegyzet
- 14 Sokak ellenzése ellenére, többek között a holland református egyházak Izrael orgánumai ellenzésére, a holland református egyházak liturgiai bizottsága mégis felvette a közös Ágendáskönyvbe (*Dienstboek*, Zoetermeer, 1998) a 8-ik századból származó erősen antiszemita „Isten Panasza” című nagypnteki litániát, amelyik az előre adott, ámbar jól gondolt, magyarázat ellenére is tovább terjeszti az „istengyilkosság” életveszélyes örületét. És azt a 20. és 21. század fordulóján!
- 15 P. Brouwe, *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste*, Róma 1973.
- 16 Galatákhöz írt levél 5:6.
- 17 A. van der Heide, *Het Jodendom*, Kok, Kampen, 2001, 37-38.
- 18 A. van der Heide, i.m.
- 19 S. Schoon, i.m. 69.
- 20 Római levél 11:11,
- 21 Dr. J. Haitzma, In: *Messiasbelijdende joden*. Boekencentrum Den Haag, 1989, 86-92. Drs. E. J. de Ruiter, *Op zoek naar identiteit*, Narratio, Hardinxveld, 1989, 12-18.
- 22 „Ellenségeskedést támasztok közted és az asszony között, a te utódod és az ő utódja között: ő a fejedet tapossa, te meg a sarkát mardosod”
- 23 Leviticus 17:11,
- 24 Ézsaiás 49:6,
- 25 Hóseás 3:4,
- 26 a zsidó misztikának, a Kabbalának a legfontosabb irata
- 27 dr. J. Haitzma i.m. 92-104, de Ruiter i.m. 18-20,
- 28 *Christelijke Encyclopedie*, Kok, Kampen 1959. A. v.d. Heide, i.m. 40, 97,
- 29 M. Benchayim „*The Emergence of Messianic Jews*” in: Kjaer-Hansen: *Jewish Identity and Faith in Jesus*, 49.
- 30 A. van der Heide, *Jodendom*, 47,
- 31 A.H. Baumann, *Franz Delitzsch*, 58,
- 32 E. van de Poll, *Messiaanse beweging*, Shalom Books, Putten, 2001, 32,
- 33 E. v.d. Poll, i.m. 31,
- 34 J.F.A. de la Roi, *Die evangelische Christenheit und die Juden in der Zeit der Herrschaft christlicher Lebensanschauungen unter den Völker*, III. Berlin, 1892,
- 35 W. T. Gidney, *The History of the London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews*, London 1906. E. v.d. Poll, i.m. 27,
- 36 mind az amsterdami mind a rotterdami és később a hágai munka is jól dokumentálva megtalálható In: *Messiasbelijdende joden*, Boekencentrum 1989, és: E.J. de Ruiter: *Op zoek naar identiteit*, Narratio, Hardinxveld 1989,
- 37 Kai Kjaer-Hansen, *Josef rabbinowitz and the Messianic Movement*, Grand Rapids, Mich. 1995,
- 38 „Ha tehát a Fiú megszabadít titeket, valóban szabadok lesztek”
- 39 „Én vagyok a szőlőtő, ti a szőlővesszők: aki énbennem marad, és én őbenne, az terem sok gyümölcsöt, mert nélkülem semmit sem tudtok cselekedni”
- 40 K. Kjaer-Hansen i.m. 12,
- 41 E. van de Poll, i.m. 78,
- 42 David Chernoff, *Messianic Judaism, Questions and Answers*, Havertown, Pa. 1990,
- 43 David Chernoff, i.m. 2,
- 44 David H. Stern, *Messianic Jewish Manifesto*, second edition, Jerusalem 1991, 11,
- 45 David Stern idézett műve mellett utalok még az ő angol nyelvű újszövetségi fordítására a görög eredetiből a *Jewish New Testament, that expresses its Jewishness* (Zsidó Újszövetség, amely nem kendőzi el annak zsidó voltát) címen, Jerusalem-Clarksville, 1991; *Jewish New Testament Commentary*, Jerusalem-Clarksville, 1992; *Complete Jewish Bible*, Jerusalem-Clarksville, 1988;
- 46 *Torah rediscovered*, First Fruits of Zion, Lakewood, Colorado, 1996,
- 47 Berkovitz, i.m. 85-86,
- 48 E. van de Poll, i.m. 125,
- 49 Zakariás 7:3-5,
- 50 2. Kir. 25:8-9,
- 51 teremtés, bűneset, szentháromság tana, szűztől születés, két természet, halál és feltámadás, mennybemenetel és Jézus visszajövetele az ég felhőin, Szentlélek, a bűnök bocsánata, egyetemes keresztyén egyház, utolsó ítélet,
- 52 soa fide, sola gratia, sola scriptura,
- 53 Római levél 1:16,
- 54 Genesis 12:2.3: v'eeszcha l'goj gadol, va'avarech'cha, va'agadd'la s'mecha, vej'che b'racha. ...v'nivr'chu b'cha misp'chot haadamah. (nagy gójjá teszlek...általad nyer áldást a föld minden mispóchetje),
- 55 Római levél 11:29,
- 56 Daniel Juster in: 'Messianic Judaism and the Torah' in: K. Kjaer-Hansen (red) *Jewish Identity*, 114,
- 57 David Stern, *Messianic Manifesto*, 45,
- 58 Baruch Maoz, in: B. Hoekendijk, *De Toekomst van Israel*, 102-103,
- 59 1.9, 10:20, 65:8,
- 60 1. Kir. 19:18. a 7000 térd amelyik nem hajolt meg a Baal előtt,
- 61 A. G. Fruchtenbaum, *Hebrew Christianity*, Grand Rapids, 1979 4th edition,
- 62 David H. Stern, *Messianic Jewish Manifesto*, 55, 56, 58,
- 63 Efézusi levél, 2:11-3:10,
- 64 Ézsaiás 49:6,
- 65 Apostolok Cselekedeti 15:19-20,
- 66 *Bruder Jesus*. München, 1967,

Bocskai és a vallásszabadság

A Bocskai-felkelés négy századik évfordulójának emlékére

Magyarországon a XVI. század derekára a reformáció szellemisége totális diadalt aratott. Még a mértékadó becslések alapján is valószínűsíthető, hogy az ország lakosságának körülbelül 85-90%-a a protestáns tábort gyarapította az 1560-as évek végén. Bitskey István megfogalmazása szerint is „a magyar katolikus egyház a XVI. század harmadik negyedére válságos helyzetbe került”¹, míg Bucsay Mihály egyenesen azt írja, hogy „a század 70-es éveiben a régi egyház már majdnem teljesen eltűnt a színről”².

A reformáció nagyjai ugyanakkor nem gondoltak komolyan arra, hogy gyökereitől felszámolják a régi egyház maradványait, amire persze meg is volt a jó okuk. A római egyház maradványainak felmorzsolása ugyanis elvileg elszakíthatta volna hazánkat a nyugattól, egy olyan vészterhes időszakban, amikor a magyarság már a saját bőrén volt kénytelen megtapasztalni a török bizonyos értelemben sajátos valláspolitikáját.

A reformátorok abban bíztak, hogy ez a kényes probléma előbb-utóbb magától megoldódik, hiszen az új, biblikus eszmerendszer terjedése semmilyen eszközzel nem állítható meg és a katolicizmus – lehet mondani – békés úton szorul ki a térségből. A történelemből azonban mi már tudjuk: tévedniük kellett. A római egyház Trident után hazánkban is viszonylag gyorsan rendezte sorait – bár ezen nyilván nem azonnali fordulatot kell értenünk – s ebben nem kis szerepet játszott az éppen aktuális hadi helyzet. A tizenöt éves háború a török verhetlenségének mítoszát lényegileg átengedte a múltnak. A sikerekért persze a keresztény tábornok is hatalmas árat kellett fizetnie.

Bécsnek mind több és több pénzt volt szükséges belepumpálnia a hadseregbe annak érdekében, hogy a háború végén minél nagyobb engedményeket tudjon kicsikarni a Portától. A század végére azonban a bevételek már inkább csak csordogáltak, mintsem folytak az udvari kincstárba. A hatalom ekkor nemtelen eszközökhöz folyamodott, megkezdődtek az un. felségsértési perek. Ezen koncepciók perkeit keretében az ország egy-egy jelentősebb földesurának elítélésével – ami az esetek többségében fő- és jószágvesztés volt – az Udvar őriai pénzmennyiséget tudott viszonylag rövid idő alatt céljai megvalósításának szolgálatába állítani. Ezzel nem is volt baja mindaddig, amíg ki nem kezdett az ország egyik leg-hatalmasabb földesurával, a „bihari nagyúr”-nak aposztrofált Bocskai Istvánnal.

Nyugodtan kimondhatjuk, hogy két oka is volt annak, amiért Bécs mindvégig bizalmatlanul tekintett Bocskai életére és munkásságára. Az egyik, hogy Bocskai magyar volt, a másik, hogy emellett még protestáns is. Annak ellenére így volt ez, hogy a nagyúr kezdetben kifejezetten németbarát politikát folytatott, sőt kiemelkedő szerepet játszott abban is, hogy Erdélyt Rudolf kezére játszották. Mint az ország egyik leggazdagabb főura minden vitán felül állóan hitte, hogy a magyarság számára egyedül a Habsburg szövetség jelenthet megoldást az egyre növekvő iszlám fenyegetettség árnyékában. Erősen egyoldalú politikáját a századfordulóra már az erdélyi rendek is komolyan bírálták, sőt arra hivatkozva,

hogy Bocskai német orientációja sokkal többet ártott, mintsem használt Erdélynek, felelősségre vonták, majd birtokait elkobozták, s végül száműzetésbe taszították.

A mintegy két esztendeig húzódó prágai tartózkodás után, 1602-ben térhetett vissza bihari birtokaira, míg újabb két esztendő elteltével a rendek rehabilitálták a saját hazájában kegyvesztetté vált főurat. Bocskai ekkor még nem tudhatta, hogy az igazi kegyvesztésben csak ezután lesz része. Az udvar ugyanis ekkor már egyértelműen kétségbe vonta Bocskai Habsburg-hűségét és komoly előkészületeket tett a vele való leszámolásra. A helyzet akkor vált igazán kritikussá, amikor Barbiano tábornok kezébe került néhány olyan levél, melyekben Bocskai az erdélyi száműzöttekkel – s kiváltképpen Bethlen Gáborral – váltott Erdély további sorsát illetőleg.

„Bethlen levelei, amelyekben többek között felajánlotta Bocskainak az erdélyi fejedelemséget, kapóra jöttek Barbiano ahhoz, hogy katonáival fellépjen a gazdag főúr élete és vagyona ellen. Amikor ezt 1604. októberében megtette, Bocskai és hajdúi részéről bátor ellenállásba ütközött” – írja Bucsay Mihály³.

Az ellenállásnak persze megvolt a maga – mélyben gyökerező – ideológiai háttere. Gondoljunk csak például Burgio pápai követ még a mohácsi csatavesztés előtt napvilágot látott jelentésére, melyből könnyen kiolvashatjuk, hogy a németek „ősi ellenségei” a magyaroknak⁴, s ennélfogva botorság is lenne bennük potenciális szövetségest keresnünk. Bocskai ezt kezdetben még vagy nem tudta, vagy egész egyszerűen csak nem akart róla tudomást venni, de tény, hogy a történelem menetének további alakulása Burgiot igazolta. Bocskai fellépése idején már jócskán beigazolódtott, hogy a németek részéről a magyarságra korábban alkalmazott „kereszténység védőbástyája”⁵ szlogen nem egyéb, mint félelem szülte politikai eszköz, amely ráadásul a használójának nem is került semmibe. A XVII. századelő magyarsága rútol becsapottnak érezte magát, hiszen vallása miatt eleve nem azonosulhatott a terjeszkedő iszlám hatalom célkitűzéseivel, de nem talált oltalmat a nyugati kereszténység szárnyai alatt sem.

Benda Kálmán gyűjtéséből minden kétséget kizáróan kitűnik, hogy Bocskai úgy hitte, isteni végzést hajt végre, amikor népe seregeinek élére állva hadjáratot indít a kettős szorítás felszámolása érdekében. A jeles történész így ír erről: „(Bocskai) magunk és az egész magyar nemzetiség életének és az mellett religiójának, szabadságának és javainak megtartása végett ragadott fegyvert, s mást nem is akart elérni, mint 'hogy az közönséges vérontás lecsendesíttessék', a magyarság pusztulása megálljon. Érti, hogy minderre egyedül ő hivatott, neki ez a földi küldetése, megmenteni népét a végpusztulástól. Mélyen vallásos lelke Isten akaratát látja ebben, ki 'mind magam és mind isteni reménység nélkül, mint Mózes régen a pásztorságból, Dávidot a juhok aklából, a bujdosó és számkivetet Jephthét kivette és a népnek fejedelmévé, királyává tette' – azonképpen választotta és emelte ki őt is 'szent akaratából' ... Minden levelén, tetten végigömlik az Istennel személyes viszonyban levő kálvinista öntudata, ki érzi, hogy küldetése onnan felül-

ről van ... Isten megelégette a magyarság szenvedését, őt jelölte ki szabadítóul, megvilágította az ő elméjét, hogy nézzen és lásson, megjelentette neki az utat és módot, ő pedig tudatában van küldetésének, és azt véghez is viszi.”⁶

Valamivel később Bethlen ugyanilyen küldetés-hittel vezette seregét a harmincéves háború kezdeti szakaszában. Bethlen is hitt abban, hogy Isten nem akarja elpusztítani népét, s a hadjárat sikere biztosítva van. A saját szavaival élve őt küldte Isten „ingyen reáruházott áldásaival igaz vallásunknak megoltalmazására, nemzetünk szabadságának helyére való állítására.”⁷

Az erdélyi országgyűléshez címzett, 1622-ben napvilágot látott levélből már-már az derül ki, hogy annak írója Isten „magyar prófétájának” érezhette magát, amennyiben ő a prédikátorokkal ellentétben nem csak az Ige fegyverével, de karddal is megvédelmezi hazáját. „Isten bennünket édes hazánkból az egész magyar nemzetségnek megromlott szabadságának helyére állítására kihozott vala.”⁸

Csodálkozhatunk-e azon mindezek után, hogy a kortársak szemében a „kereszténység védőbástyájából” nemcsak egyszerűséggel „királyi nemzetté”⁹, sőt „választott néppé”¹⁰ minősültünk át. Melotai Nyilas István a XVII. század húszas éveiben ezt így fogalmazta meg: „Lám mi vagyunk, Úr Isten, a te választott népeid, kikért szerelmes fiadat szörnyű halálra adtad, ne hagyj azért elmerülni kicsiny bárkádat, ha immár megváltottad: mert megsokasodtak, jól látod, Úr Isten, az mi ellenségeink, mi pedig erőnkben és számos voltunkban teljességgel megfogyatkozánk”¹¹.

Makkai László történész ugyanakkor egyértelműen alátámasztja Benda állásfoglalását, miszerint ez a kiválasztottság tudat már a század legelején kitapintható. hiszen „a vallási közösség eszméjének már a Bocskai-szabadságharc ideológiájában is nagy szerepe volt”¹².

Ebből következően nem tekinthetjük véletlennek, hogy Bocskai még hadisikereinek biztos tudatában sem igényelt magának királyi címet, hiszen – bár a szerencsi országgyűlés Magyarország fejedelmévé választotta – ő pusztán „az ország alkotmányának, továbbá a protestáns vallásgyakorlat szabadságának országos törvény által való biztosítását követelte és ennek öréül az önálló erdélyi fejedelemséget”¹³.

A követelés hátterében persze ott állt az a bizonyos 22. cikkely, amelyet Rudolf önhatalmúlag illesztett a magyar országgyűlés által elvileg már elfogadott, s a vallásügyi sérelmek orvoslását is felvállalni szándékozó új törvénytervezet végére. Az utolsó cikkely ugyanis gyakorlatilag visszavont mindent, amit a hazai protestantizmus mindaddig közjogi szempontból elvi szinten elért. A nevezetes kitétel tartalmilag a következőt foglalja magában: Megerősítést nyernek Szent Istvánnak, a magyar nemzet apostoli királyának és más Istenben boldogult magyar királyoknak, a római katolikus hit érdekében kiadott törvényei, valamint ezzel egyidejűleg tiltás alá kerül, hogy az országgyűlésen a közügyek tárgyalását bárki késleltesse a vallási sérelmek állandó előhozásával.¹⁴

Bocskai ellenállásának jogosságát még a mértékadó katolikus egyháztörténet-írárs is kénytelen elismerni, igaz nem rejti véka alá a protestáns oldalról történő túlkapásokat sem. Szántó Konrád így értékeli az eseményeket: „Ezek után nem meglepő, hogy a Bocskai István által vezetett Habsburg-ellenes felkelés (1604-1606), melyet jo-

gosan váltott ki Rudolf alkotmányellenessége, Básta erdélyi rémuralma és több igazságtalan felségárulási per, vallási színezetet kapott. A Bocskai-féle felkelés folyamán a katolikusok sokat szenvedtek. Ujlaky Lajos veszprémi püspököt, aki Sümege várába gyanútlanul beengedte a segítséget kérő Bocskai-párti Hagymási katonáit, alonokul agyonverték ebédlőjében és fejét vették. Bocskai fővezére, Németi Gergely a püspök fejét elretentő példaként a Dunántúlon végighordoztatta. A püspökön kívül több papot és szerzetest is meggyilkoltak.”¹⁵

Protestáns szemszögből nézve is el kell ismerni, hogy a győzelem kivívásához erre aligha volt szükség, de a múltat sajnos nem lehet meg nem történné tenni. Az igazsághoz viszont az is hozzátartozik, hogy az ilyen jellegű túlkapásokra nem a fejedelem adott engedélyt, hanem ezek a hatalomittas és a katolikus tábor ellen feltűzött katonák elszigetelt magánakciói voltak. Sőt, Bertényi Iván megfogalmazása szerint, „minthogy a harcos fejedelem nem akart csupán a hajdúk és a prédikátorok király lenni, buzgó protestáns hite ellenére is, biztosította a katolikusok vallásszabadságát az általa elfoglalt területen”¹⁶. A századokon keresztül tartó katolikus-protestáns gyűlölködésnek mindig is nagy számban voltak ártatlan áldozatai, mint ahogyan világunk bizonyos térségeiben sajnos ma is akadnak. A kérdés csak az, hogy ennek eredményeképpen mikor melyik oldal került átmeneti fölénybe. A XVII. század első éveit mindenképpen a protestáns tábor győzelmét biztosították, legalábbis Magyarországon.

A győzelem biztos tudatában Bocskai felajánlotta a királynak, hogy kész vele tárgyalni a békéről, de a tárgyalások végkimenetele csakis a magyarság politikai jogainak garantálása és a vallásszabadság messzemenő biztosítása lehet. Tehetetlenségében Rudolf kénytelen volt elfogadni a feltételeket, s nem csekély huzavona után, 1606-ban megszülethetett az a megállapodás, amely Bécsi béke néven vált ismertté az utókor számára. Időközben azonban a betegeskedő Rudolf helyébe II. Mátyás lépett, mint tárgyalófél. Az ő irányítása alatt lényegében már 1606 elején működni kezdett Bécs városában a békefeltételeket kidolgozó bizottság. Bocskai viszont ez idő alatt két alkalommal is országgyűlést hívott össze Kassán annak érdekében, hogy a rendeknek legyen idejük egy mindenki számára elfogadható, s nem utolsó sorban számukra kedvező álláspont kidolgozására. Protestáns oldalról nézve az 1606. szeptember 23-án aláírt okmány hatalmas siker volt, amely túl azon, hogy a rendeknek számos jogot biztosított a központi hatalom rovására, a vallásszabadságot is deklarálta. Az első artikulumban kivonatossan a következőt olvashatjuk:

„Öfölsége Magyarország határain belül az összes karokat és rendeket...vallásukban és hitükben soha és sehol nem háborgatja és mások által háborgattani nem engedi. Hanem minden előbb nevezett rendeknek vallásuk szabad használata és gyakorlása megengedtetik, mindazonáltal a római katolikus vallás sérelme nélkül, és úgy, hogy a római katolikusok papsága, egyházai és templomai érintetlenül és szabadon maradjanak. Azok a templomok pedig, amelyek a jelen zavaros időkben mindkét részről elfoglaltattanak, visszaadassanak.”¹⁷

A korábbi állapotokhoz képest tehát igen jelentős előrelépést jelentett a vallásszabadság megteremtése ügyében, hogy a két protestáns – ti. az evangélikus és a református – felekezet törvényes elismertségre tett szert. Erdély területén ez ugyan már 1568 óta biztosítva volt, de

a királyi Magyarországon hivatalosan nem. A siker ellenére a protestánsok számára mégis problémás tényező volt, hogy a törvény túlságosan nagy befolyást garantált a hazai katolikusok számára, s ráadásul nehezen lehet értelmezni az evangélium szabad terjesztését oly módon, hogy az nem történhet a „katolikus vallás sérelme nélkül”. Ráadásul a katolikus papság számára biztosítva lett, hogy birtokai és közjogi helyzete tekintetében továbbra is sérthetlenséget élvezzen. Egyedül a jezsuiták képeztek ez alól kivételt, akik számára a törvény – a Bocskai által követelt száműzetés helyett – birtokszerzési tilalmat mondott ki.

Ennélfogva a protestáns rendek további követelésekkel álltak elő, mely követelések elsősorban a nevezett kitétel törlésére, a katolikusoknak az állami tisztségekből, a közigazgatásból, s a politikai életből való kizárására, valamint a jezsuitáknak az országból való kiűzésének megvalósítására irányultak. A bécsi kormányzat ez ellen persze hevesen tiltakozott, így a továbblépésre – úgy tűnt – még a hadisíkerék sem lettek volna elégségesek. A fejlemények azonban ismét kedvezően alakultak. II. Mátyás főherceg annak érdekében, hogy megszerezze a királyi hatalmat, hajlandóságot mutatott a betegeskedő Rudolf kijátszására és külön megállapodást kötött a rendekkel. Az 1608. évi országgyűlés végzése ily módon jóval merészebb határozatokat tartalmaztak, mint a két évvel korábban megkötött békeokmány, sőt nem túlzás kimondanunk, hogy rendkívüli mértékben megnövelték a rendek hatalmát a központi hatalommal szemben. Az 1608. évi törvény lényegileg kiiktatta a korábbi határozatból a „római katolikus vallás sérelme nélkül” kitétel, valamint a vallásszabadságot kiterjesztette a falvak lakosságára is. A törvény hatálya azon evangélikus és református hitvallású jobbágyokra is kiterjedt, akik valamely római katolikus földesúr birtokán éltek. Sőt, ezen túlmenően a protestánsok egyházi önkormányzati jogot nyertek, ami azért jelentős, mert végre kikerülvén az adott katolikus püspök felügyelete alól, lehetőségük nyílt a saját egyházi szervezet alakítására. Nem szabad azonban megfélemlenünk arról sem, hogy ez a siker fegyverek árnyékában született, s megtartásának záloga egy erős és stabil Erdély volt. Amíg a fejedelemség képes volt megőrizni, sőt Bethlen Gábor, valamint I. Rákóczi György idején továbbfejleszteni gazdasági, politikai potenciálját, addig garantálhatta a Bécsi béke folytonos megerősítését (Nikolsburg, Linz). Amikor a XVII. század második felében végérvényesen bekövetkezett a hanyatlás, vele egyidejűleg megszűnt a korábbi védelmező szerepkör is, s a királyi Magyarországon elkezdhette tombolását az addig csak fojtottan, diplomáciai eszközök alkalmazásával működő ellenreformáció.

Sajnálatos az is, hogy az 1608. évi országgyűlés időszakát Bocskai István fejedelem már nem élhette meg, hiszen röviddel a Bécsi béke megkötése után elhunyt. Látható azonban, hogy az ő határozott fellépése és minden tekintetben következetes valláspolitikája nélkül aligha születhettek volna meg olyan váratlan hirtelenséggel az eddigiekben ismertett vallásügyi törvények.

Bocskai István fejedelem életművének rövid summarátát talán Bucsay Mihály gondolataival tárhatjuk a legékesebben olvasóink elé: „*Bocskai, aki vitéz, de gyökerüket vesztet hajdú katonáit még otthonhoz juttatta a Debrecen és a Tisza közti, törökök által letarolt pusztaságon, már nem érte meg a Bécsi béke törvénybe iktatá-*

sát. 1606-ban meghalt. A nép úgy szerette és gyászolta, mint egyetlen uralkodót sem Hunyadi Mátyás óta. 1606 után már indokoltabban beszélhetünk magyar 'protestantizmusról', mint azelőtt. A katolikus papság formailag ugyan tiltakozott a Bécsi béke és az 1608. évi vallási törvények ellen. Ámde 1604-től kezdve a katolikus táborral egy politikailag egységes protestáns tábor állt szemben. Ezt az egységet közösen elszenvedett és közösen leküzdött fájdalmas tapasztalatok kovácsolták ki. Bocskai felkelése ebből a szempontból is egy korszakot zárt le”¹⁸.

Dr. Tonhaizer Tibor

Jegyzetek:

- 1 Bitskey István: Hitviták tüzeiben. Gondolat, Bp. 1978. 159.p.
- 2 Bfó Sándor (szerk.): A magyar református egyház története, Kossuth, Bp. 1949. 81.p.
- 3 Bucsay Mihály: A protestantizmus története Magyarországon. Gondolat, Bp. 1985. 88.p.
- 4 Burgio levele 1526. január. 18-án, in: Bartionek: Mohács Magyarországa, 1926. 37.p.
- 5 Lásd erről részletesebben: Horváth Magda: A törökveszedelem a német közvéleményben, Minerva, Bp. 1937. 48.p.
- 6 Részletek Bocskai végrendeletéből in: Benda Kálmán: A magyar nemzeti hivatástudat története, Bp. 1937. 80-81.p.
- 7 Bethlen levele Széchy Györgyhöz 1619-ből in: Koncz József: Bethlen Gábor fejedelem végrendelete, Erdélyi Híradó, Marosvásárhely, 1887. 124.p.
- 8 Erdélyi Országgyűlési Emlékek XI.k.507.p.
- 9 Szkhárosi Horvát András: Vigasztaló Ének. RMKT II.k. 160.p.
- 10 Benda Kálmán: A végvári harcok ideológiája, in: Történelmi Szemle, 1963. VI. évf. 1. sz. 18.p.
- 11 Melotai Nyilas István: Agenda, az az Anyaszentegyházbeli szolgálat szerént való czelekedet, Kolozsvár, 1622.
- 12 Makkai László: A hajdúk nemzeti és függetlenségi ideológiája, in: Történelmi Szemle 1963. VI. évf. 1. sz. 22.p.
- 13 Bfó Sándor (szerk.): im. 88.p.
- 14 Lásd erről részletesebben: Zsilinszky Mihály: A magyar országgyűlések vallásügyi tárgyalásai, Bp. 1880. 254.p.
- 15 Szántó Konrád: A katolikus egyház története II.k., Ecclesia, Bp. 1988. 162.p.
- 16 Bertényi Iván-Gyapay Gábor: Magyarország rövid története, Talentum, Bp. 1999. 243.p.
- 17 Idézi: Bitskey István: im. 202.p.
- 18 Bucsay Mihály: im. 89-90.p.

INHALT

HERR, RUF UNS, AN! János Papp: Wir müssen das "Welt-Gefühl" beantworten, das alles ausprobieren, empfinden, schmecken will. – HERR, LEHRE UNS! Előd Hodossy-Takács: Die Kunst des verbalen Einflusses, das Gebet, als religionshistorischen Erscheinung; Zoltán Kustár: Das Gebet im Alten Testament; Nikolaus Walter: Hellenistische Diaspora-Juden bei der Wiege des Urchristentums (Übersetzt: Viktor Kókai Nagy); Dezső Karasszon: Heitige Wirkungen in der Bibel; Dieter Schneider: Geburt oder Tod von der Seele (Übersetzt: Csaba Szabó); Norbert Fehér: Die Frage der Sünde und des Böses in der Apokalypse von I.Hénókh; János Pásztor: Das Erbe der Reformation: Das Wort und die Predigt; János-Jochanan Czírta: Von der Juden-Mission bis zu den in Messias glaubenden Juden; Tibor Tonhaizer: Bocskai und die Religionsfreiheit