

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

**A kerten kívül
– az istenfiak házasa**

* * *

**Isten szava
az Isten-felejtett világban**

* * *

**A cybertér, mint az internetes
lelkigondozás munkaszféra**

* * *

**Hatvan éves
az Egyházak Világtanácsa**

* * *

Paradigmaváltás az ökumenében

ÚJ FOLYAM (LII)

2009

THEOLOGIAI SZEMLE

2009. 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

Főszerkesztő:

dr. Bóna Zoltán

Szerkesztőségi bizottság

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

Olvasószerkesztő:

Jakab László Tibor

Nyomás: ETO-Print Kft.

Felelős vezető: Magyar Árpádné
Szedés, tördelés: Külalak Bt.

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

Előfizetési díj egy évre: 5300,- Ft
Egyes szám ára: 1325,- Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

A Biblia Évétől a Kálvin Emlékévegig

Elmondható, hogy a Biblia Éve – 2008 rendezvénysorozat a reálisan optimista várakozásoknak megfelelt. Kézbe, asztalra, kiállításra kerültek azok a Bibliák, amelyek inkább csak a polcokon voltak. Széleskörűen napirendre, vitára és továbbgondolásra kerültek azok a spirituális és tudományos értékek és kérdések, amelyek legtöbbször a „beavatottak” gondolataiban és műhelyeinek rejtekében maradtak. Kertek épültek, étellek készültek és tanulmányutak szerveződtek a bibliai leírásokhoz és a Biblia sajátos történetéhez kötődően. A Biblia Éve szellemes, fantáziadús, tanulságos és színes repertoárja kötetnyi méretű. S bizonyára mindezek hatása tovább inspirál a szívekben, elmékben és akaratokban a Szentírás által érintett, érinthető minden területen.

A Biblia Évének élő és ható friss élményeivel hamarosan kezdetét veszi a Magyarországi Református Egyház által meghirdetett *Kálvin Emlékévek 2009–2014.* rendezvénysorozat. Az első évszám a genfi reformátor születésének 500. évfordulóját, a második halálának 450. évfordulóját jelzi. Világszerte megemlékezések kutatják, értelmezik és értékelik Kálvin hagyatékának máig meghatározó jelentőségét. Ez utóbbi kitapintható nemcsak a magyar protestáns egyháztörténet folyamatában, de általában a magyar szellem és társadalomtörténet alakulásában is. A genfi reformáció és reformátor szelleme a mi kontextusunkban az egyházi megújulás mellett a gazdasági életet nem nagyon érintette, de jelentős hatással volt a „két pogány” szorításában élők nemzeti függetlenségi törekvései számára.

Készülve az évfordulóra, 2007. tavaszán a világ különböző országai-ból 50 teológus vizsgálta, hogy mi Kálvin János ma is jelentős szellemi hagyatéka. E konferencia dokumentumából most – a rendezvénysorozat küszöbén – az elkötelező meggyőződést idézzük. „*A református egyházak számára Kálvin az inspiráció állandó forrása, ezért mély hálával és örömmel tekintenek előre az emlékünnepekre s önmaguk újraelkötelezésének és megújulásának lehetőségét látják abban.*”

Hiszem, hogy a Theologiai Szemle olvasói is örömmel tekintenek a rendezvénysorozat elé nemcsak azért, mert a Magyarországi Református Egyház folyóiratunk társalapítója, és nemcsak azért, mert a magyar reformátusság mind a Kárpát medencében, mind pedig a református egyházak globális családjában is jelentős értékordozó szerepet vállal, hanem azért is, mert bizonyára sokan valljuk Illyés Gyulával együtt:

„Hiszed, hogy volna olyan- amilyen
magyarság, ha nincs – Kálvin?
Nem hiszem.”

Bóna Zoltán

A Theologiai 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: 2009. 01. 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: oikumene@meot.hu. Internet: www.oikumene.meot.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.

SZÓLJ, URAM!

Ettől fogva

Máté 4,12-17

Máté evangéliuma elején arról olvasunk, hogy nehéz körülmények között kezdődött Jézus nyilvános földi szolgálata. Ezekből csak azt idézzük fel, hogy Keresztelő János a bátorsága, vagy – a mai szóval élve – a karakánysága miatt börtönbe került. János beleszólt Heródes életébe, aki aztán a hatalmasok szokása szerint letartóztatta az igazmondót, s később kivégeztette. Miért is? Talán összeesküvésben vett volna részt Keresztelő János? Rosszul politizált? Egyáltalán: politizált? Nem! János szent ember volt. Semmi másról nem beszélt, mint arról, hogy meg kell változni. Térjete meg, mert elközélt az Isten országának kezdete. Megrendítő igehirdetése nyomán sokan kimentek a Jordánhoz, hogy megkeresztelkedjenek, és ezzel jelezzék, hogy új életet akarnak kezdeni. Amikor pedig tanácsért fordulnak hozzá, csak arról szólt, hogyan kell Isten törvénye szerint élni. Nincs ebben semmi különös, minket is így tanítottak a szüleink, mi is erre tanítjuk gyermekeinket, tisztességes világban ezt nem lehet megkérdőjelezni. Mi volt hát a baj Jánossal? Nos, nem ővele volt baj, hanem a világgal. Odafajult a világ, hogy letartóztatták, mert az értelmes emberi élet rendjét hirdette. Szinte csodálkozunk is ezen. Ez a mi Jánosunk – ha nem félreérthető – egyszerű erkölcsprédikátor. Összeszorul az ember szíve, ha azt látjuk, hogy bánnak el vele. Ilyen világban nehéz, sőt, lehetetlen bárkinek is bármi igazat kezdeni! S máris visszük tovább a gondolatot: akkor ez új esztendő első napja is csak üres szokás. Önáltatás. Előző éjszaka petárdáztunk egy jót, koccintunk, mulatjuk az őt, s kezdjük az újat – de nem lesz itt semmiféle változás! Nem is érdemes hozzáfogni. Mintha óév-búcsúztatónk és újév-kezdőnk csak azt a szomorúságot hivatott elleplezni, hogy minden marad ugyanúgy. Ezt mutatja a Keresztelő sorsa is. Mondd meg az igazat, beverik a fejedet.

De azt olvassuk: „és *ettől* fogva kezdte Jézus prédikálni, és azt mondani: térjete meg, mert elközélt az Isten országa.” Jézus semmit sem változtat Keresztelő János üzenetén! Ugyanazzal kezdi a szolgálatát, amit Keresztelő Jánostól hallottunk. Ám, hogy mégis van itt egy abszolút új, azt az előtte álló szakasz világítja meg. Azt olvassuk, hogy Jézus otthagya Názáretet, elment Kapernaumba, Zebulon és Naftali hatáiraiban lakozott, hogy beteljesedjen, amit Ézsaiás próféta mondott: „a nép, amely sötétségben ül, lát nagy világosságot, és akik a halálnak földjében és árnyékában élnek, azoknak világosság támad.” Jézus ugyanazt hirdeti, amit János mondott, de Ő már nem ugyanaz. S ez a döntő. Jézus is a mennyek országának elközéltetését hirdeti – ez ugyanaz, János is azt hirdette, s ezt hirdette volt Ézsaiás próféta is hatszáz éve, s hirdették Isten szent emberei nemzedékeken keresztül: meg kell térni, meg kell változni, ezt követeli tőlünk Isten királyi rendje. A változás azonban az, hogy aki most hirdeti, az nem egy a próféták közül, hanem maga az, akiről a próféták szóltak. Róla mondotta János: ő Isten báránya, aki elveszi a világ bűneit. A különbséget pedig Ézsaiás szava világítja meg. A próféta arról beszél, hogy akik a halál ár-

nyékának földjében járnak, azok eddig *csak* hallottak. Hallották a próféták jóvendöléseit, mert Isten nemzedékről nemzedékre elküldte szent embereit, akik az igazságról szóltak, s ha kellett, vállalták érte a mártíriumot is. Ám most a nép, amely sötétségben lakozik, nagy világosságot lát. A hang is áthatolt a sötétben, s még a legelesettebb állapotban is elérkezett hozzánk. De mit láttunk? Láttunk-e változást? Láttuk-e magunkon, az anyaszentegyházon, a világon, a népünkön, országunkon, hogy lenne változás? Vagy csak, mintegy kútból tompa visszhang, szól a prófétai ige? Lám, a próféta és az evangélista odaütk megerősítő pecsétjüket: *beteljesedett* az írás. Akik Jézust hallják, nemcsak hallanak, hanem látnak is. Jézusban lehet látni Isten beteljesítő ígéretét. Ezért olyan csodálatos Máté megjegyzése: *ettől* fogva kezdte Jézus prédikálni, és mondani: térjete meg, mert elközélt az Isten országa!

Első pillantásra úgy tűnik, nincsen változás. Keresztelő János is azt prédikálta, amit a próféták is mindig: térjete meg. S most Jézus is beáll a sorba. S amíg világ a világ, mindig is így lesz! Isten majd küld valakit, aki fölveszi a próféta szájából kivert szót, és mondja tovább. Így volt ez háromezer éve, kétezer éve, így volt tavaly, így lesz az idén is. S mégis van változás. Lehetséges a változás. Nem kell a világnak mindig ugyanúgy mennie. Nem kell szüntelenül sötétségben ülni, a halál árnyékának földjén tengődni. Mert Jézus már nem ugyanaz, mint akik eddig mondták a szót. Benne az a világosság jött el, akiről János evangéliumában azt olvassuk: fölragyogott a sötétségben. Ő a testet öltött Ige, kinek dicsősége látható. Ő az örök főpap, aki önmagán teljesíti a bűnökért való örökérvényű áldozatot. Őreá nézve hirdeti Keresztelő János: térjete meg – Őmiatta és Őhozzá. Ez a nagy különbség! A próféta nem tehet mást, előre- vagy rámutat Krisztusra. De most maga Krisztus mutat önmagára és mondja: Én vagyok! Én vagyok az, aki Isten minden igazságát és szeretetét elhozta számotokra. Ímé, nemcsak hallunk, hanem látunk is. A sötétben világosság ragyog.

Mindig egyszerű pillanat, amikor a prófétai szó – térjete meg! – elkötelező módon érkezik a szívünkig! De dicsősége ennél az, amikor ennek nyomán az ember valóban odafordul Isten igazságához, szeretetéhez és szentségéhez, s immár azokhoz igazítja az életét, azokkal méri az életét. Isten mértékével mér. Isten országa azt jelenti, hogy az Ő mértéke érvényre jut. Kezdjük hát úgy ezt az új esztendőt, ahogyan ebben a történetben olvastuk: látszólag csak folytatódik minden régi, s mégis, Jézusban új kezdődik. Sőt, ami valóban új, az éppen Őbenne van. Benne van az az abszolút új, melyre vágyakozunk, amiről tudjuk is, hogy megvált és kiszabadít a sötétségéből és nyomorúságából. Miután tehát meghallotta Jézus, hogy Jánost börtönbe vetették – miután tehát *meghallotta*, hogy minden ugyanúgy történik, mint eddig is, visszatért Galileába, és *ettől* fogva kezdte prédikálni, és ezt mondani: térjete meg, mert elközélt Istennek országa.

Bogárdi Szabó István

TANÍTS MINKET, URUNK!

A kerten kívül – Az istenfiak házassága

1. Előzmények

Az elkövetett bűn miatt véget ér az ember élete a kerten belül, s elkezdődik egy új fejezet, egy új korszak a kerten kívül. Ez az új helyzet az emberiség történelmének a kezdete, egy olyan kezdet, amelynek kibomlásában sokszor logikailag prognosztizálható, sokszor azonban kiszámíthatatlan fordulópontok, vagy épp csúcstragédiák jelzik a bukás mélységét, de ugyanakkor a folytatás, az új kezdés lehetőségét.

A kerten kívül történt eseményekből a szentíró nem mond el mindent az eddigi részletességgel. Az emberi kultúra és civilizáció kialakulásának és fejlődésének hosszú és lényeges korszakait, valamint az emberiség szaporodásának folyamatát sokszor csak tömondatokban rögzíti, vagy épp a nemzetségtáblázatok szűkszavúságával mondja el. Az események dinamikus, sokszor szelektív és szűkszavú ábrázolásában hármas cél fogalmazódik meg:

1. A szentíró azért ír sűrített történelmet, mert időben minél hamarabb el szeretne jutni Ábrahám és ezzel egyidőben Izráel történelmének kezdetéhez. Ehhez viszont ha nagy léptekben is, de szükség van mindannak elmondására, ami történt az emberiséggel az első emberrel kezdődően. Ezzel teremti meg azt a valós történelmi hátteret, melyben Izráel történelme nem irodalmi fikció, hanem valóságos történelem.

2. Az események ábrázolásában, a kultúrtörténeti és civilizációtörténeti adatok kezelésében kétségtelen a hiteles történelemírási szándék és akarat, de ennél sokkal fontosabb az a teológiai törekvés, hogy a szentíró részletes választó tanítást írjon a bűnről. A kerten kívüli eseményekből azért lesz a legfontosabb Kain testvérgyilkosságának elmondása, s marad nyitott kérdés, pontosabban lesz adiforikus elem Kainnak az a félelme, hogy bárki, aki rátalál, megölheti őt. A szentíró tud a kerten kívül került emberiség szaporodásáról, viszont számára annyira a bűn a fontos és a történelemben jelentkező bűn valamint az ősbűn kapcsolata, a bűn jelenléte, mibenléte és ennek pszichológiai, szellemi és társadalmi hatása, hogy a testvérgyilkosságot úgy meséli el, mintha csak az első emberpár és két gyermekük, Kain és Ábel élne a földön. Kain félelme tehát indokolatlan. Nincs ki őt megölje a földön, s mégis van. Ezt csak sejteti a szentíró. De ez a sejtetés elég ahhoz, hogy az elkövetett bűn és az ebből fakadó félelem pszichológiai kapcsolatait hitelesen mutassa be.

A bűnről szóló teológiai tanítás szolgálatában áll a szimbolikus nyelv is, adott helyzetben meseelemek használata, mint pl. az istenfiak házasságának történetében, melyben a szentíró nemcsak a bűn újabb mélységeit mutatja be, hanem a bűnt és az ebből származó újabb és még súlyosabb bűnöket az özönvíznek, mint világméretű katasztrófának okát írja le.

3. Az emberiség történelmi fejlődésének bemutatásában, bűnről szóló teológiai tanítás elmondásában a harmadik cél szintén teológiai. A szentíró úgy beszél a történelemről és úgy beszél a történelemben jelentkező bűnről,

hogy közben bemutatja Isten történelmet átható és formáló kegyelmes és szeretetteljes tetteit. Noha az ember vétkezik, történelme a bűn és a büntetés történelme, Isten jósága és irgalma mégis körülveszi. Isten megjelenő szeretete teremti meg a bűnöző ember számára mindannak újrakezdési lehetőségét, amit a bűn elrontott és szétzúzott. Az első emberpár vétkezett a kerten. Isten kimondja az ítéletet, de úgy küldi ki a kertből, hogy felöltözteti bőrruhába (3,21). Kain megöli testvérét, ezért Isten elküldi őt színe előtt, Kain bujdosó, vándorló és átkozott lesz a földön, Isten viszont az ítélet súlya alatt kétségbeesett gyilkos életét védelembe veszi. Kaint, a gyilkost senki sem ölheti meg. Ezért kerül az isteni jel is Kainra. Istennél még a gyilkos élete is védett és féltett élet (4,15). Amikor az istenfiak házassága teljesen felborítja az erkölcs világrendet és az isteni világ teljesen egybemosódik az emberi világgal, s ennek következtében megsokasodik a földön a bűn, Isten özönvízzel pusztítja el a világot. Nőé viszont kegyelmet talál (6,8), s a nagy katasztrófa után Isten ígéretet tesz, hogy nem pusztítja el többet a földet (8,21.22).

Minden büntetett esetében tehát ott van a bünt büntető igazságos és jogos ítélet, de ott van a bűnöst féltő és védő irgalmas isteni cselekedet is. Istennek irgalmas cselekedete csak egy esetben marad el, illetve várat magára. Az égigérő tornyot építő embereket Isten azzal bünteti meg, hogy összezavarja nyelvüket és ennek következtében szétszédnek a földön. Vándorlásukat és otthonkeresésüket nem kíséri Isten jóságos cselekedete. Ebben jóval később Ábrahám engedelmisségében részesülnek. Benne Isten megáldja a föld minden népét (12,3). Ezzel az elkészített és felkínált áldással fejeződik be az őstörténet, s egy leszűkített történelmi horizontban kezdődik el Izráel történelme.¹

Ha a kerten kívüli eseményekkel foglalkozó bibliai irodalmi anyagot megvizsgáljuk, akkor azt vesszük észre, hogy a szentíró az elbeszélő részeket nemzetségtáblázatokkal vagy épp költői szövegbetétekkel szakítja meg, illetve ezek egybefűzésével építi fel az emberiség történelmi fejlődéséről rajzolt monumentális képet. A 4. részben pl. a testvérgyilkosságról szóló elbeszélő részt (1-16. vers) Kain utódainak jegyzéke fejezi be (17-22. vers), ehhez kapcsolódik Lámekh dala (23-24. vers), melyben az addig elért kulturális és civilizációs javakkal való visszaélést mutatja be. Lámekh abban a korban él, amikor az emberek a felfedezett fémből a kőszerszámok helyett réz és vasszerszámokat készítenek. A fém megmunkálása áldás, de ugyanakkor újabb lehetőség gyilkos fegyverek gyártására. A fegyver birtokában pedig Lámekh hetvenhétszer is kész bosszút állni az őt ért sérelemért.

Közvetlenül Lámekh gyilkos indulattól fűtött dalát a Séth és Énos születéséről szóló híradás követi, ehhez pedig szorosan csatlakozik az 5. rész tíz generációt felsoroló nemzetségtáblázata, mely Ádámtól Nőéig vezeti fel a kronológiai vonalat. A 6,1-9,29 fejezetekben két elbeszélő résszel találkozunk, az egyik az angyalok házasságáról szóló történet, a másik pedig a Nőéről és az özön-

víztől szóló nagy lélegzetű elbeszélés. A két elbeszélő részbe a 6,9-10 és 9,28-29-ben találunk Nóéval és fiaival kapcsolatos genealógiai adatot. A 10. rész a nemzetel le származásának táblázatát vázolja fel a 32. versben megfogalmazott összegezéssel: „és ezekből szaporodtak el a népek a földön az özönvíz után”. A 11. részben pedig a Babel tornyáról szóló elbeszélő részt olvassuk (1-9. vers), amit a Sémről Ábrahámig terjedő genealógia zár be a Tharé családjáról szóló tudósításokkal (27.31.32. vers).

2. Az istenfiak házassága

A Kain és Lámekh gyilkosságáról szóló elbeszélő rész után a 6,1-8-ban egy újabb történetet olvasunk. Témája ennek is a bűn és a bűn feletti ítélet. Kétségtelen, hogy a szentíró itt is teológiai tanítást közöl a bűnről, annak pszichológiai, társadalmi és okológiai hatásairól és következményeiről. A bűn nemcsak a társas együttélésben ható aberációk oka, hanem a természetben végbemenő katasztrófáknak is. Jelen esetben a szentíró egy olyan büntörténetet ír le, amely az ókorban szinte mindent elpusztító özönvíz oka és kiváltója. De miről is van szó ebben a történetben?

A választ talán egy másik kérdés megfogalmazásában kell keresnünk. Reális, azaz megtörtént eseményt mesél el a szentíró, vagy pedig irodalmi fikciót mond el, melyben a szimbólumok hordozzák az egyes valóság elemeket?

A szakirodalomban mindkét véleménnyel egyformán találkozunk. Egységes álláspont viszont még nem született, sőt adott helyzetben bizonyos óvatosság és tartózkodás is megfigyelhető a kérdéssel kapcsolatosan.

Azt hiszem a fentebb felvetett kérdés vitájának kielégésénél, vagy épp a vita részletezésénél sokkal helyesebb, ha magának a történetnek egyes elemeit vesszük figyelembe. A történetben, mely akár meseszerű elbeszélés is lehet arról van szó, hogy az emberek szaporodni kezdtek a földön. Ezt tényként közli a szentíró. Ebben a demográfiai növekedésben még semmi rossz nincs, s abban sem, hogy leánygyermek szülessen, vagy épp az adott idő intervallumban több leány mint fiúgyermek született. Konfliktushelyzet, össztársadalmi feszültség akkor támad, amikor az istenfiak észreveszik az emberek leányainak szépségét, és tetszésük szerint házasságot kötnek velük. Ezt a házasságkötést Isten nemtetszően reagálja le, mintegy olyan cselekményt, vagy akár jelenséget, ami helytelen, sőt kimondottan bűn. Ezért az ítélet nem marad el. Isten az ember életkorát 120 évre korlátozza (3. vers). Közvetlenül ezután megjelennek az óriások a földön és ezek leszármazottjai, akiket a 4. versben hősöknek és neves embereknek említ a szentíró. Mindennek következménye az 5. vers szerint az, hogy megsokasodik a földön a gonoszság. Azonban az okok sokkal mélyebbre mutatnak. A gonosz cselekedetek forrása a szívben, az ember személyiségében, érzelmi és akarati világának romlottságában van. De álljunk meg itt ennél a versnél, s vizsgáljunk meg két lényeges kérdést: Kik az istenfiak és az emberek leányai, s kik azok az óriások, akik ebből a házasságból születnek?

a) A héber kifejezés בני האלהים többféleképpen is fordítható, s ennek összefüggésében jelentése eltérő. Ha az אלהים kifejezést absztrakt többesként fordítjuk, akkor Isten jelölje. Istennek fiai pedig az angyalok. Ugyaneb-

ben az értelmezésben fordul elő Jób 1,6 és 2,1-ben is. A történet tehát az angyalok házasságáról szól, pontosabban az angyalok lázadásáról, arról a súlyos lépésről, mely egybemossa az isteni világot az emberi világgal. Hertz szerint azonban a Genézisben nincs nyoma sem lázadó, sem bukott angyaloknak. Az angyali és emberi lények egymásközi házasságának eszméje túlságosan idegenszerű a zsidó gondolkodás számára.² Hertznek ezt a megállapítását annyiban kell és lehet módosítani, hogy az angeológia kérdése jóval a Genézis kora után jelenik meg a bibliai irodalomban, következesképpen a kifejezést elsősorban nem szellemtörténetileg, hanem kortörténetileg nem lehet kapcsolni Isten mennyi udvarának tagjaihoz, közelebbre az angyalokhoz, akik sorába Jób 1 és 2 szerint a Sátán is beletartozik. Angyalok szolgálati mulasztásáról és azok büntetéséről csupán Zsoltárok 82-ben olvasunk egy egészen más kontextusban, mely nem kapcsolható az itt leírt házasságkötésekhez. A bibliai szerzők máskülönben sehol sem utalnak arra, hogy szövegünkben valóban az angyalok lázadásáról lenne szó. Ezzel a magyarázattal csupán az apokrifus irodalomban találkozunk Enoch könyvében és a Tóbiás könyvében.³

Vizont fordítható a kifejezés numerikus többesként is. Ebben a kontextusban az istenek fiáról van szó akár csak Zsolt 89,7-ben, ahol a pogány istenek gyülekezetéről beszél a szerző, pontosabban gyülekezetüknek tagjairól, magukról a pogány istenekről, akik közül senki nincs hasonló Jahvéhoz.

Ha ezt a fordítást fogadjuk el, akkor a történet kissé mitologizálódik, egy olyan mitikus eseménnyé válik, ami azonban nem marad hatás és következmények nélkül.

A kifejezés azonban utalhat emberekre is. A bibliai szövegek számos helyen így nevezik a hatalommal bíró embereket (lásd Zsolt 29,1). Jelen esetben a hatalommal bíró emberek erőszakosságáról van szó, akik hatalommal vettek maguknak feleségeket azoknak sorából, akiknek nem volt elég erejük és hatalmuk az ellenállásra.⁴ De a kifejezés: Istennek fiai jelentheti azokat az embereket is, akik Istennek engedelmes szolgálói, akik szeretik őt és félik az ő nevét (vö. 2Móz 4,22; 5Móz 14,1; 32,5; Hós 2,1). A zsidó hagyomány szerint az özönvíz előtti korban Istennek fiai a séitákkal azonosak. Sétiról olvassuk, hogy az ő korában kezdték segítségül hívni az Úrnak nevét (4,26). Az emberek leányai pedig Kain családjából származnak, ők a Kainiták, a gyilkosok utódai. Ebben a kontextusban a séiták és a kainiták közti házasságkötések valóban helytelenek, s az egész emberiség romlását, sőt pusztulását szolgálják.⁵

Ha a בני האלהים kifejezés különböző fordítási lehetőségeit és az egyes jelentések szemantikai környezetét nézzük, akkor ennél a kérdésfelvetésünknel a következő következtetéseket vonhatjuk le: 1. Ez a történet az angyalok lázadásáról és bukásáról szól. Ez a következtetés viszont szövegtenilag azért nem helytálló, mert a szöveg beszél ugyan az emberek büntetéséről, de nem beszél az angyalokéről. 2. Történetünkben egy Kánaánita vagy babiloni mítosz szólal meg, melyben a szerző az istenek és az emberek szerelmét és házasságát nem hősi cselekedetként, hanem bűnként mondja el. Ezzel a különböző pogány hitreflexiók, filozófiai képletek és vallásos tanítások felett mond ítéletet, s a pogány szellemiséget és ennek társadalmi és kulturális velejáróit a világpusztulás okaként definiálja. 3. A történet az erőszakos feleség-

szerzést, mint bűnt ítéli el, s mind végzetes katasztrófák okát mutatja be. 4. A történet a hívők és pogányok ve-
gyesházasságát marasztalja el a sétiták és a kainiták há-
zasságkötésének elmondásával. Mindez lehet kortörténe-
tileg igaz, a szöveg viszont sehol sem beszél sem a
sétitákról, sem a kainitákról.

És most térjünk vissza a főkérdéshez: reális esemény-
ről, azaz megtörtént eseményről olvasunk a szövegben,
vagy irodalmi fikcióról, melyben a hangsúly a szimbólu-
mon van? Mielőtt válaszolnánk a kérdésre, figyeljünk a
másik feltett kérdésünkre: Kik az óriások, akik ebből a
házasságból születtek?

b) A 4. versben az óriásokról olvasható tudósítás nem
egyértelmű. Figyeljünk a szövegre: „Óriások voltak a föld-
dön abban az időben, sőt még azután is, amikor az isten-
fiak bementek az emberek leányaihoz...”. Ha eddig ol-
vassuk a verset, az óriásoknak semmi kapcsolópontjuk
nincs az istenfiak és az emberek leányai közti házasság-
hoz. Mikor ez megtörtént, az óriások a földön éltek, sőt
még azután is. Hogy meddig? Nem derül ki a szövegből.
De voltak és éltek óriások az itt leírt házasságkötések után
is. Olvassuk azonban tovább a szöveget: „és ezek (már-
mint a leányok) szültek nékik, ők a hősök, a régi idők
(אֵלֵי לַיְלִים – ősidőktől fogva, a távoli múlt jelzője – Józs 24,2;
1Sám 27,8) híres férfiai”. E szerint a versrészt szerint a
gyermek, akik ezekből a házasságból születtek hősök,
a régi idők, vagyis az akkori idők híres férfiai. A szöveg
tehát nem beszél eléggé világosan, hogy milyen kapcsola-
t van az óriások és a hősök között. Az óriások személye
független az istenfiak és az emberek leányainak házassá-
gától, vagy azok a hősök, akik ebből a házasságból szü-
lettek azonosak az óriásokkal? Ha a köztük levő kapcsola-
lópontot tagadjuk, akkor az óriások jelenléte szinte telje-
sen idegen elem a szövegben. A szöveg óvatossága és
szükszavúsága ellenére helyesebb talán a kapcsolópontot
és az azonosságot feltételezni. A házasságból óriások
származtak, akik hősök és hírneves férfiak voltak, akik
„még azután is”, azaz egy bizonyos ideig éltek a földön.
Ezt a feltételezett kapcsolatot és azonosságot szövegtani-
lag azzal lehet alátámasztani, hogy a főszövegben szerep-
lő vonatkozó névmást: אֵלֵי nem időhatározói, hanem kau-
zális értelemben fordítjuk, ami grammatikailag helyes.
Ebben az esetben a 4. vers így hangzik: „Óriások voltak a
földön abban az időben, sőt még azután is, mert (אֵלֵי =
„mert” és nem „amikor”) az istenfiak bementek az embe-
rek leányaihoz és azok szültek nekik. stb.”⁶

Ha ezt az azonosságot elfogadjuk, akkor ismételtelen fel-
kell tennünk a kérdést: Kik ezek az óriások?

A fogalom: אֵלֵי csak itt és 4Móz 13,33-ban fordul
elő (Károli 13,34), ahol arról olvasunk, hogy a Kánaánt
megtekintő kémeik jelentésükben az ott élő népeket szá-
las termetűnek látták, s ijedségükben azt mondták a hall-
gatóságnak, hogy: „láttunk ott óriásokat is, az óriások
közül való Anáknak fiait, és olyanok valánk a magunk
szemében, mint a sáskák, és az ő szemeikben is olyanok
valánk.” Lehet-e az itt említett óriásokat az általunk vizs-
gált szöveg óriásaihoz kapcsolni? Ha igen, akkor Anák
fiai a mi óriásainknak a leszármazottjai? Az óriások te-
hát túlélték az özönvizet és még a honfoglalás korában is
éltek a Kánaánita térségben?⁷ Ez viszont ellentmond a
bibliai tudósításnak, mely szerint csak Nóé és családja
élte túl az özönvizet, s ők voltak a föld újranépesítői. Vé-
leményünk szerint a 4Móz 13,33-ban az óriásokról szóló

leírás jelképes beszéd, melyben a kémeik félelme és főleg
fantáziája szólal meg. Szálas, megtermett, tagbaszakadt
embereket láttak azon a vidéken, akiket ijedelmükben
özönvíz előtti óriásoknak vélték. A bennük élő óriások-
ról alkotott képzet vetül rá tehát a Anák fiaira. Ugyanez-
zel a pszichológiai jelenséggel találkozunk az 5Móz
1,28-ban, Mózes emlékeztető beszédében, melyben Mó-
zes a kémeik irreális jelentésére támadt félelmet rója fel a
népnek. A kémeik nemcsak nagy, hanem égis megerősít-
tett városokról is regéltek. (vö. 5Móz 9,1-2). Hogy Anák
és leszármazottjai nem óriások, hanem csupán megter-
mett, szálas emberek, igazolja Józs 14,15 etimológiai
megjegyzése is. Az anákiták Hebronban és környékén
laktak. Hebron régi neve: Kirjáth-Arba. A név jelentése:
aki a legnagyobb ember volt az anákok között. A kora-
beli etimológia tehát semmit sem tud az óriásokról.

Ilyenképp a 6,4 „még ezután is” időhatározó a házasság-
kötés és az özönvíz közti idői intervallumot jelzi. Az özön-
víz épp ezért pusztít el mindent, még az óriásokat is, mert
az említett házasságok megtörténtek, s az óriások megje-
lentek a földön. De valóban óriások voltak az óriások?

Véleményünk szerint az „óriások” megjelenítése a
szövegben irodalmi toposz. Az óriás akárcsak a törpe az
emberi nem antropológiai torzója, jelzője annak, hogy va-
lahol genetikai meghibásodás, valami természetellenes
dolog történt. Az istenfiak és az emberek leányai közti
házasság rendellenes. Ami egy ilyen házasságból szüle-
tik, az sem lehet más. Ugyanerre a következtetésre ju-
tunk, ha az itt leírt házasságkötésben az ember megistenü-
lésének törekvéseit látjuk. A kertben szakított az ember a
tiltott fa gyümölcséből, s nem lett istenné. Itt megköt-
tettek a házasságok, az ember áttört az isteni világ és az em-
beri világ választóvonalát, de belőlük nem születtek iste-
nek, csak óriások, azaz torzók. Ezt a hermeneutikai véle-
ményt támasztja alá az „óriások” főnév etimológiája is. A
kifejezés a אֵלֵי = hullni, esni ige származékszáva. Ez
37,27-ben אֵלֵי נִפְלִים jelentése nem óriások, hanem „elesettek”,
azok a csatában elesett hősök (נִבְרָרִים), akik hadiszerszá-
maikkal együtt szálltak a seolba. Tévedünk, ha azt mond-
juk, hogy az említett házasságokból ugyan hősök (נִבְרָרִים)
születtek, de ezek a hősök אֵלֵי-ek, azaz sírbaszállók, csa-
tában elesettek? Ha helyes a feltevésünk, akkor az óriások
megjelenítése a történetben nem más, mint a 3. versben
kimondott ítélet kibontása. Isten 120 évre korlátozza az
emberi élet tartamát, s az embert mint „testet” (בֶּשֶׁר =
hús) határozza meg. Ezáltal lesz az ember elesetté, hősként
is sírba szállóvá, azaz אֵלֵי-mé (óriássá).⁸

És most térjünk vissza ismét a főkérdéshez: reális
vagy szimbolikus történetet olvasunk szövegünkben? A
אֵלֵי négyféle értelmezésével is találkoztunk az a)
pont alatt. Azt hiszem ide kell visszatérnünk, hogy vála-
szolhassunk a kérdésre. Láttuk, hogy a történetet kissé
erőltetetten lehet az angyalok lázadásaként értelmezni, s
ennek az értelmezésnek nincs is bibliai alapja. Hasonló a
helyzet a második következtetésünk esetében is. Ha az
istenfiak pogány istenek, a történet egy olyan irodalmi-
lag átdolgozott ókori mítosz, melynek teológiai célkitű-
zése legfeljebb az lehet, hogy tanítást fogalmazzon meg
az egyetlen Isten szentségéről és istenségéről. Míg a po-
gány istenek szerelmeskednek és házasságot is kötnek az
emberek leányaival, az egyetlen Isten, a teremtő Isten
nem tesz ilyet. Jahve a teremtő, ő nem keveredik az em-
beri világgal. Az ember és világa teremtő és teremtmény

viszonyban van egymással. A harmadik következtetés is önmagában lehet ugyan helyes, viszont azok az események, amelyekre ez a magyarázat hivatkozik, egy bizonyos társadalmi szervezethez és struktúrához feltételez, amely az őskor családi, vagy épp törzsközösségi társaslélektani kapcsolatában bajosan feltételezhető. Végül a negyedik következtetés is labilis nemcsak a sétiták és a kainiták nevesítése miatt, hanem egyáltalán a vegyesházasság kérdése miatt. A vegyesházasság csupán a Kr.e. V. században, Ezdrás és Nehémiás korában válik társadalmi problémává. Ennek a problémának a létezését feltételezni az őskori társadalmi viszonyok között szintén merész vállalkozás lenne. Nem jutotunk és juthatunk tehát semmilyen megnyugtató következtetésre?

Azt hiszem megtalálható a történet hermeneutikai kulcsa, ha egy egészen más viszonyrendszerből és szemantikai összefüggésből indulunk ki. H. Bräumer pl. Cloesenre és Jacobra hivatkozva azon a véleményen van, hogy az „istenfiak” pontosabban az „Istennek fiai” kifejezés általános fogalomként az akkori világ minden férfira vonatkozik. Ha az ember a kertből való kiűzése után is megtarthatta istenképűségét, sőt a maga képére nemzhetette utódait (lásd: Ádám, akit Isten a maga képére teremtett, a maga képére nemzette Sétet – 1Móz 5,3), az embernek „Isten fiaként”, „Isten gyermekeként” történő nevesítése mind logikailag, mind teológiailag helyes. Ez természetesen nem zárja ki a fogalomból a női nemet: Isten fia – Isten leánya összetartozó, egymásban élő fogalmak, akárcsak az ember fia vagy ember leánya fogalom. Az egyikben az ember Istennel való viszonya fogalmazódik meg. Augustinus ezt a nevesítést: „nomen gratiae”-nak nevezi, az ember kegyelemből kapott jelölőjének. A másikban pedig az ember természeti, pontosabban emberközi viszonya fejeződik ki. Ezt nevezi Augustinus „nomen naturae”-nak, az ember természet vagy inkább eredet szerinti meghatározásának.⁹

Szövegünkben az Isten fiai és az emberek leányai nevesítés nem polarizáló szándékú és a szentíró nem a kizárólagosság igényével használja, mintha el akarná a férfiktól vitatni a nomen naturae-t, az asszonyoktól pedig a nomen gratiae-t. Valószínűbbnek tartjuk, hogy a két fogalom látszólagos szembeállítás az emberiség nemek szerinti differenciáltságára utal ezzel jelölve azt a problémamezőt, aminek következtében megromlik az ember Istennel és egymással való viszonya. Mindaddig amíg Isten egyenrangú társnak teremtette a nőt a férfi mellé, a kerten kívül ebben a kapcsolatban megjelenik a bűn. A harmóniát felváltja a testi szenvedély, az ösztönök polipszerű szétfolyása, az a kapcsolat, melyben a férfi részéről ott van a látás, a megkívánás és a tetszés szerinti elvétel (6,2: istennek fiai: látták – megkívánták – elvették) a nő részéről pedig ott van a kísértő felkínálkozás, mely eszközi szintre törpíti az egyenrangúnak teremtett társat.¹⁰

Szövegünkben ilyenképpen az Isten fiainak házassága egy újabb büntörténet, amely a korabeli emberiség ösztönéletének elburjánzását mutatja be, azt az erkölcsi tartásvesztést, amelyik genetikailag is és szellemileg is torzóvá tette az emberiséget. Az ember tetteivel sorozatban csak azt tudta igazolni, hogy ő test (שר) szó szerint: hús). Istenképűségének igazolása elmaradt.

A korabeli emberiség ösztönéletének romlását Isten azzal bünteti, hogy genetikailag határt szab az ember földi életének: 120 esztendő.¹¹

A történet azonban nemcsak arról szól, hogy megromlott az ember ösztönélete, s az erkölcsi rend teljesen liberalizálódott, hanem arról is, hogy az ember személyiségében, egész valójában lett romlottá. Ezt a belső romlottságot az 5. vers így fogalmazza meg: az ember „szíve gondolatának alkotása szüntelen csak gonosz.” Isten reakcióját mindegyre antropopátiásként színezett képekben mondja el a szentíró. Látva a megsokasodó gonosztságot és az ember szívének romlottságát Isten megbánta, hogy teremtette az embert. A נִיף ige Nif'al jelentése: fájni, kedvét elveszíteni, s ez nem egyszerűen megbánás, hanem mélyen érzett fájdalom, melyben Isten szíve egészében csalódottá lesz (נִיף Hitpa'elben: csalódni).

Ebből a fájdalomból és csalódottságból születik meg az emberiség egészét elpusztító özönvízterv, de ugyanakkor ebben a fájdalomban és csalódottságban születik meg Isten kegyelmes cselekedete is az emberiség, a teremtett világ megmentése érdekében. Ezt a 8. vers így fogalmazza meg: „De Nőé kegyelmet talált az Úr előtt.”

Molnár János

JEGYZETEK

- G. von Rad, Az Ószövetség teológiája, Bpest, 2000., I/137-138. old.
- Hertz, Mózes öt könyve és a Haftarák, Bpest, 1984., I/48. old.
- H. Bräumer, Das erste Buch Mose, R. Brockhaus Verlag Wuppertal, 1991/3., 147-148. old.
- Rózsa H., A Genesis könyve I., Bpest 2002., 248. old.
- Először Julianus Afrikanus az a Kr.u. 2. évszázadban, aki ebben a kontextusban magyarázza a történetet. Ugyanezt a magyarázati elvet követi Augustinus, Luther Márton és Kálvin János is. Lásd: H. Bräumer, uo., 149-150. old.
- H. Bräumer, uo., 155. old.
- A refaiták** (רֵפָיִם)
Ez a honfoglalás előtt részben a Jordántól Keletre (Deut 2,11-20), pontosabban Básánban (Gen 14,5; Deut 3,11,13; Józ 12,4; 13,12; 17,15), részben a Jordántól Nyugatra lakó ősnépesség (Gen 15,20). Őg, Básán királya refaita (Deut 3,11,13 – a Károli-szöveg „óriás”-t fordít; Józ 12,4-ben Őg már refaita).
Az anákok (Anák fiai vagy anakiták)
Kánaáni őslakók, akik Hebron környékén laktak. Ősatyjuk Kirját-Arba volt (Józ 19,15), akiről Hebron ősi nevét is kapta. Innen Józsué (11,21), majd később Káleb űzte el őket (14,6-15; 21,11 k.). A honfoglalás után a filiszteus városokban, Gázában, Gátban és Asdódban húzódtak meg (Józ 11,22).
Izrael Anák fiait szálás termetük miatt valósággal óriásoknak látta. Számos leírásban ezért „óriások közül valók”-nak mutatja be őket az Ótestamentum (Num 13,33-34; Deut 2,10), akárcsak az emeusokat (Gen 14,5; Deut 2,10-11) és az ammoniták előtti őslakóságot a zanzumokat (Deut 2,19-20).
A héberben az óriás szó megfelelője גִּבּוֹרִים vagy גִּבּוֹרִים, a kifejezés csak Gen 6,4-ben és Num 13,33-ban fordul elő. Num 13,33 az anákokat nevezi annak. Deut 2,10-11 és 2,19-20-ban a גִּבּוֹרִים = óriások fordítás helytelen. A szentíró itt nem arról beszél, hogy az emeusok és a zanzumok óriások (az anákokkal való rokonság analógiájában igen), hanem arról, hogy ezek az anákokkal együtt refaitákhoz tartozó népcsoport.
⁸ Hogy a גִּבּוֹרִים = óriás kifejezés nem óriást, félistent vagy gigászt jelent, akinek vagy akinek a személyével találkozunk ugyan az Izraelt körülvevő népek mitológiájában, s hogy az Ószövetség nem tudott ilyen személyek valóságos létezéséről, igazolja a Biblián kívüli zsidó irodalom is. Az apokrifus Báruk 3,26 pl. az óriásokat mint híres, nagyranőtt férfiakat határozza meg, akik hőstettekét hajtottak végre a csatákban.
⁹ H. Bräumer, uo., 151-152. old
¹⁰ A שָׂר ige alapjelentése: jó. Szövegkörnyezetünkben fordítható így is, hogy megtermett, erős testalkatú. Lásd: H. Bräumer, uo., 152. old.
¹¹ A Targum szerint a 120 év az özönvíz bekövetkezéséig tartó időszak. Ibn Ezra szerint ez a 120 év Istentől adott határidő, hogy az embereknek legyen idejük megtérni. Lásd: Hertz, uo., 49. old.

Az alázat, mint bibliai paradigma

„Az alázatnak nevezett erény gyökere az Istenség mélyén van”¹

„Luthernek egyik legmélyebb felismerése az volt, hogy Isten értünk a Krisztusban kicsivé tette magát. Miközben ezt tette, meghagyta szabadságunkat és emberségünket. Megmutatta nekünk a szívét, hogy így a mi szívünket megnyerhesse...”²

Az eredeti hivatása szerint ágostonos szerzetes pap-tanár Luther úgy látta, hogy az újszövetségi értelemben vett alázatnak az alapja az, hogy Isten az emberért Krisztusban megalázta magát. Isten olyan, hogy gazdagsága, szabadsága, hatalma – a szeretet gazdagsága, a szeretet szabadsága, a szeretet hatalma – nem fejezhető ki, és nincsenek is kinyilatkoztatva másként, mint Jézus Krisztus szegénységében, függésében és alázatában. Isten végtelenül gazdag. De gazdag szeretetben, nem birtoklásban, sem a tulajdonként megtartott létben. A szeretetben való gazdagság és szegénység szinonim fogalmak. Isten végtelenül független, tehát szabad. De szabad arra, hogy szeressen és a szeretetben a végtelig elmenjen. A szeretet véglete az, hogy lemond a függetlenségéről. A határ a halál. Isten végtelenül nagy, hatalmas. De nagysága az, hogy mindent megtehet, amire a szeretet képes, egészen addig, hogy elmosódik a tekintet alázatában. Milyen hatalom kell ahhoz Istennek, hogy a szeretet benne ne legyen előkelő leereszkedés! Ez a hatalom kifürkészhetetlen misztérium. Jézus kinyilatkoztatja ezt nekünk, amikor megmossa övéi lábát, tettetés vagy hamis alázatosság nélkül: tette igazán megmondja, hogyan szeret az Isten”.³ Jézus alázatosságának a hangsúlyozása – a „mindenható” Istenre való hivatkozások mintegy ellenpontjaként –, a közelmúlt teológiai gondolkodásának is meghatározó eleme volt. Dorothee Sölle „Isten erőtlensége a világban” című tanulmányában megállapítja, hogy az ártatlanok szenvedése miatt a modern ember joggal vádolja az atyának, a királynak, a világ urának, a mindenhatónak tartott Istent. A legújabb kor erre vonatkozó ismertebb teológiai terminusai, úgymint az „istenfogyatkozás”, a „rejtőzködő Isten”, a „távollevő Isten”, vagy akár az „Isten halála” ennek a vádnak és tiltakozásnak kísérelnek meg hangot adni.⁴ A 20. századi protestáns teológus, Vályi Nagy Ervin hasonló témájú tanulmányából szó szerint idézve: „A világ jelenlegi alakjáért felelős 'Mindenható' (akire még egy Hitler is szívesen hivatkozott saját gonosz céljai érdekében) elutasításával párhuzamos az a törekvés, hogy a megfeszített Jézust a szenvedő és lázadó ember oldalára állítsák. Jézus, aki 'a hatalom nélküli Isten szerepét tölti be' ezen a világon (D. Sölle), 'mint a legemberibb ember, a vádló emberiség szószólójává lesz’.”⁵

Az alázat, mint a teremtő Isten jellemzője

A krisztológiai szemponton túlmenően az alázattal, mint isteni paradigmával kapcsolatban érdemes a teljes kinyilatkoztatást alapul venni, amennyiben maga a teremtés Isten részéről nem az önkiráadás, vagy a gazdagabb önkifejezés, hanem a visszahúzódság, a lemondás cselekedete.⁶ „Amikor Isten teremt, tudja, hogy Életbősége sivataggá

lesz, Villámlása éjszakává, Boldogsága keresztté. A keresztény lelkiség lényege: megélni a jelen pillanatot kötelességében ezt a Paradoxont.”⁷ Misztérium ez, melyet a véges emberi elme nem érhet fel. Kizárólag Isten leplezheti le önmaga elrejtettségét úgy, hogy kinyilatkoztatja magát a teremtménynek, de ismét misztériumban, azaz kegyelemből fakadó kinyilatkoztatással az általa kiválasztott kicsinyek, alázatosak és tiszta szívűek előtt, nem pedig a büszkéknél és öntudatosoknál.⁸ A mások nagysága előtt való meghajlás még nem alázatosság. Romano Guardini idézve: „Ez csak lojalitás, becsületesség, igazság, a 'szellem udvariassága.’ Ha egy kisebb tisztelettel adózik a nagyobb előtt, ez még nem tanúskodik rendkívüli lelki nemességéről. De ha a nagyobb hajol meg 'tisztelettel' a kisebb előtt, ez a szeretetet jelenti szabadsága és hatalma teljében. Assisi Szent Ferenc nem alázatos, amikor letérdel a Pápa előtt, hanem amikor megalázkodik egy szegény előtt, akiről elismeri, hogy szegény mivoltában is fenségbe öltözött. Gesztusa nem 'leereszkedés'; tekintete semmit sem árul el 'felsőbbrendűségéből'. Semmi kényszer: a spontaneitás teljes, a szeretet fejezi ki, amint a lélegzés kifejezi az életet. Végtelenül nagyok kell lenni ahhoz, hogy valaki így lélegezzék. Istennek kell lenni. Szent Ferenc alázata részesedés Uráiban.”⁹

Isten jellemzője az, hogy túlterjed a legnagyobb, mégis belesimul a legkisebbe.¹⁰ Ennek, ti. a legkisebbnek a vállalása és a kicsinnyel való azonosulás (belesimulás a legkisebbe) jelenti azt a nagyságot vagy végtelenséget, amelyet semmibe sem lehet beleszorítani. Más szavakkal: Isten Szellem (Lélek), és bennünkmaradó¹¹ (immanens), ezért láthatatlan, rejtett vagy rejtőzködő, tünékeny vagy eltűnő. „Ha ezt a bennünk maradáást 'lelki' szempontból tekintjük, ezt mondjuk (Ágostonnal): *interior intimo meo*, bensőségesebb, mint legbensőbb mivoltom.”¹² A „bensőséges” pedig már többet mond, mint az „immanens”. „Azt jelenti, hogy Isten átöleli a lelket szeretetben. Ő a Másik, de távolság nélkül. És rejtett. Alázatosan rejtett, mert ha az ember látná, nem maradhatna szabad. Isten láthatatlansága nem más, mint szabadságunkat tisztelő alázata”.¹³ Az alázatos pedig nem aláz meg senkit, mert „lényének mélye”¹⁴ ezt megtiltja neki. Isten alázata maga a létmódja, ebből eredően pedig Jézusé is. Az önmagát így kinyilatkozató, kicsinnyé alacsonyító Istenben alakul át lemondássá az ember nagyság utáni vágyakozása, a siker és az elismertség iránti sóvárgás pedig így válik Isten és az ő országa utáni szomjúsággá. Az emberek, a világ szemében – képletesen – az a nagy, aki másokat fel tud emelni. Isten országában azonban az, aki szeretné, hogy felemeljék.

Egyes ószövetségi példák szemléletesen mutatják be ezt a paradox isteni mechanizmust: Isten azért aláz meg és alacsonyít le, hogy azután felemeljen. A kiszolgáltá-

tottak (más szóval a bűnüket elismerők) felé is azért fordul különleges figyelemmel, mert felemelhetők, mert segítségre, nevelésre, szeretetre, gondoskodásra szorulnak. Jézus nem másokat, mint a kicsinyeket, az alázatosakat, a gyermekeket, az alacsony sorban élőket nevezi övéinek, az Isten országa várományosainak. Radikálisan fogalmazva kimondhatjuk, hogy a kereszténység voltaképpen az elnyomottak vallása.¹⁵

Az isteni alázat értelmezése Fil 2,5-8 alapján

Ebben az összefüggésben az a további megállapítás sem tűnik túlzónak, hogy a kereszténység Isten megalázkodásának misztériumából (kenózis¹⁶) táplálkozik, amint arra egy őskeresztény himnuszt idézve Pál apostol is hivatkozik (Fil 2,5-11). A praktikus, a korabeli gyülekezeti élet ellentmondásait orvosolni szándékozó apostoli útmutatás alkalmas arra, hogy segítségével kísérletet tegyünk az isteni alázat, mint bibliai paradigma bemutatására és értelmezésére. Ennek nyomán kirajzolódik a számunkra az is, hogy az isteni alázat miként válhat a gyülekezet életében az emberi kapcsolatok katalizátorává:

Fil 2,5-8

Az az indulat legyen bennetek, ami Krisztus Jézusban is megvolt: mert ő Isten formájában lévén nem tekintette zsákmánynak, hogy egyenlő Istennel, hanem megüresítette önmagát, szolgai formát vett fel, emberekhez hasonlóvá lett, és magatartásában is embernek bizonyult; megalázta magát, és engedelmeskedett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig.

A kenózis

Az idézett himnuszt mondánivalója egy homorú gondolati ívet alkot. Jézus útja a mennyei hatalmasságból az emberi létforma alacsonyságán át a kereszthalál mélységéig vezetett. Ez az út azonban nem ért véget a Golgotán. Isten az alázat és a lemondás útját azzal igazolta, hogy Jézust mindenek fölé emelte, Úrrá és Krisztussá tette őt. Amint azt Cserháti Sándor kommentárjában megállapítja: A szolgálat útja mindig lefelé vezet és nem jelent földi dicsőséget.¹⁷ Pál apostol minden bizonnyal a himnuszt első felében foglaltak, azaz a mélységekbe vezető krisztusi út megjelenítése miatt idézte azt a levelében. A leghatékonyabban ez józaníthatta ki az egymással versengő, a másikon uralkodni akaró keresztényeket, világos útmutatást adva a számukra: „Ha ők Krisztus lemondásából élnek, nem választhatják ők sem az uralkodást a szolgálat helyett.”¹⁸ Ha Krisztust követik, az alázat útján kell elindulniuk; és ha a himnuszt megénekelte magasság, ill. méltóság nem is lehet az övék, részesülhetnek Krisztus győzelmének a gyümölcséből.¹⁹ Ez a szemlélet egyébiránt jellemző volt a kenózis korabeli keresztény értelmezésére. E szerint Krisztus kenózisában „nem az Ige örök aktusa²⁰” jelent meg, hanem csupán a szegénységnek és az alázatosságnak az az állapota, amelyet Jézus választott földi életében. A kenózisban nem általában a megtestesülés tényéről, hanem inkább annak módjáról van szó, ti. Krisztus a kereszthalálával „üresítette ki” önmagát. A

kenózis fogalmának jelentése ugyanakkor kiszélesíthető, amennyiben „a kenózist magába Istenbe helyezük, és ebben keressük műve és léte titkát.”²¹ A gondolatot kibontva és azt tovább idézve: „Isten léte megfelel megjelenésének Krisztusban. Jézus nemcsak azt mondja nekünk, hogy az embernek hogyan kell szeretnie, hanem azt is, és elsősorban azt, hogyan szeret az Isten. Ha létezik Krisztus kenózisa, ez azt jelenti, hogy Isten, Atya, Fiú, Lélek örökösen kenózisban van, vagyis önmaguk áldozati kiszolgáltatottságának aktusában... Isten az, amivé Krisztusban válik. Nem lenne a megtestesült Ige kenózisa, ha a Háromság – nemcsak az Ige – nem lenne önmagában a kenózis Potenciája és Aktusa.”²²

Az alázatos Krisztus, mint ősképp

Pál tehát az őskeresztény himnuszt alázatos Jézusát állítja példaként megszólítottjai elé. Jóllehet, amint arra az Emberfia (ti. Krisztus) isteni természetével kapcsolatban Lohmeyer rámutat, az alázatot vállaló Krisztus nem egyszerűen példakép, hanem előkép vagy ősképp (Er ist Urbild, nicht Vorbild).²³ A cél nem Jézus erényeinek bálványozása. Krisztus életútja nem különleges, elérhetetlen erkölcsi ideál, hanem általában a keresztény élet alapja. A himnuszt kezdő sorai ennek az életnek az irányát példázzák, megmutatva egyúttal az isteni kinyilatkoztatás „irányát”, vagyis annak természetét is, ti. Isten az alázatosban elrejtőzve jelenti ki magát.²⁴ Mindkettőben, tehát a Krisztust követő életben és Isten Krisztusban történt kijelentésében is hangsúlyos a lemondás mozzanata. Az isteni cselekvés felől szemlélve: „Jézus a mennyei lét biztonságát felcserélte a földi lét kiszolgáltatottságával.”²⁵ Nem élt az isteni létforma előnyeivel, hanem alávetette magát az emberi létforma kötöttségeinek. Noha Isten hatalmával és dicsőségével rendelkezett, erről mégis lemondott, hogy a megváltás művét véghezvigye.²⁶ A megváltáshoz tehát Istennek Jézusban meg kellett alázkodnia. Ennek megvalósulását, azaz az inkarnációt²⁷ Pál a „megüresítette önmagát” kifejezéssel írja körül (ἐκένωσεν), egy másik helyen pedig így fogalmazza meg a hasonló gondolatot:

2Kor 8,9

Mert ismeritek a mi Urunk Jézus Krisztus kegyelmét; hogy gazdag létére szegénnyé lett értetek, hogy ti az ő szegénysége által meggazdagodjatok.

Isten szenvedő szolgája

Isten jelen van az emberi élet minden részletében, az emberi élet legmélyebb pontján, a szenvedésben is, sőt maga is hordozza, elszenvedti azt. A motívum már az Ószövetségben megjelenik:

Ézs 53,3-5

Megvetett volt, és emberektől elhagyatott, fájdalmak férfia, betegség ismerője. Eltakartuk arcunkat előle, megvetett volt, nem törődünk vele. Pedig a mi betegségeinket viselte, a mi fájdalmainkat hordozta. Mi meg azt gondoltuk, hogy Isten csapása sújtotta és kínozza. Pedig a mi vétkeink miatt kapott sebeket, bű-

neink miatt törték össze. Ő bűnhődött, hogy nekünk békességünk legyen, az ő sebei árán gyógyultunk meg.

A „fájdalmak férfija”, a „betegség ismerője” nem más, mint Isten szenvedő szolgálója. A fogalom a korabeli (ókori) szóhasználatban nem egyszerűen a szolgálat, hanem tágabban, Isten képviselőjét jelentette.²⁸ Isten megengedi és hagyja, hogy az ő szolgálója, vagyis az, aki őt az emberek között képviseli, szenvedjen és meghaljon. Így hordozza el Isten – éppen az ő szenvedő szolgálója által – az emberi élet töredezettségét, és az ebből következő szenvedést. A kereszténység a kezdetektől fogva ennek beteljesedését Jézus sorsában – életében, szenvedésében, halálában – látta. Jézus kereszthalálában Isten elhordozta a tőle való távolság és elidegenedtség terhét. A korabeli gyülekezet ebben nem csupán egy olyan áldozatot látott, amelyet azért kell bemutatni, hogy az ember bűne elégtételt nyerjen, és nem is azt a büntetést, amelyet Krisztus az emberiség helyett vállalt magára, hogy vezeklésével megszabadítsa attól. A kereszténység a kezdetektől fogva meglátta Jézus életében és halálában azt is, hogy Isten az emberrel együtt szenved el mindazt, amit az embernek el kell tennie. Isten részt vállal az ember szükségében, mégpedig a legmesszebb menőkig. Az emberrel való azonosulás mélységét beszédesen mutatja meg Jézus szava a kereszten, amikor paradox módon úgy tűnik, az Isten „önmagától is távol kerül” az emberért:

Zsolt 22,2

Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el? Távol van tőlem a segítség, pedig jajgatva kiáltok!

Mt 27,46

„Éli, éli, lamá sabaktáni!” azaz: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engemet?”

Szintén ide sorolható a Zsidókhoz írott levél bizonygatójele Jézusról, mint főpapról, aki az emberhez hasonlóan szenvedte el az erőtlenséget:

Zsid 4,15

Nem olyan főpapunk van, aki ne tudna megindulni erőtlenségünkben, hanem olyan, aki hozzánk hasonlóan kísértést szenvedett mindenben, kivéve a bűnt.

A fentiek kiegészíthetők még Róm 8,18-31-gyel, amelyben arról vall az apostol, hogy a szenvedés „el-szenvedése” és annak legyőzése szorosan egybefonódik és összekapcsolódik. Eszerint az egész teremtett világ alá van vetve a szenvedésnek és a mulandóságnak, és várja a magváltást. Maguk a keresztények is részesei ennek a vágynak, „és Isten Lelke még ott is esedezik helyettünk és értünk, ahol mi már nem leljük a szavakat. De éppen ebben a helyzetben az a bizonyosság vezet minket, hogy Isten szeretete, amelyet kinyilvánított abban, hogy Fiát adta értünk, minden szenvedést legyőz”.²⁹ Pál is ebben a szellemben zárja a gondolatmenetet:

Róm 8,38-39

Meg vagyok győződve, hogy sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelmek, sem jelenvalók, sem eljövendők, sem hatalmak, sem magasság, sem mélység,

sem semmiféle más teremtmény nem választhat el minket az Isten szeretetétől, amely megjelent Jézus Krisztusban, a mi Urunkban.

A kereszt mélysége

A Krisztusban velünk találkozó Isten olyan Isten, aki úgy van velünk a szenvedésben, hogy egyúttal le is győzi azt. Jézus életútja ezzel a szótériológiai megalapozottsággal szabja meg az egyéni és a közösségi élet irányát, nemcsak a híveket és a gyülekezetet, de az egész teremtett világot, a halált is vállaló isteni szeretet hatósugarába állítva.³⁰ A Filippi levél idézett szakaszához visszatérve, Jézus földi életének (szolgálatának) eseményein is túlhaladva, Pál apostol itt jut el a gondolati ív legmélyebb pontjához. A krisztusi alázat bemutatásához Jézus életének az eseményei is elégséges támpontot nyújtanak. A kenózis szempontjából sokatmondó a földi dimenzió is, amennyiben „Krisztus kenózisa anyja méhében kezdődik, és a keresztfáján teljesebb be. És mindaz, ami a kettő között van, kenózis”.³¹ Jézus édesanyja, Mária a lehető legkisebb és a legkiszolgáltatottabb (δοῦλη, rabszolganő Lk 1,48 l. ott!), Isten azonban még ennél is kisebb: Isten Mária kicsinyévé válik, azaz a kicsinynek, a legkisebbnek a kicsinye (a gyermeke) lesz. Az isteni alázatnak a mértékéről, másképpen a Jézusban szolgáló formát, azaz emberi testet öltött isteni szeretet tágasságáról azonban a legátfogóbban a preegzisztens lét és a kereszthalál közötti távolság alapján alkothatunk fogalmat.³² Krisztus halála a bűnözők gyalázatos halála volt, az emberekben gúnyt és megvetést ébresztett.³³ Krisztus kenózisa teljes volt halálában. A kereszten a legnagyobb mélységet vállalta,³⁴ hogy az alázatnak ebben a dimenziójában éppen az ember számára nyilvánvalóvá lehessen az Isten szeretetének felülmúlhatatlan nagysága. Be kell látnunk ugyanakkor, hogy Isten lemondásának mértékéről, azaz a szeretetének nagyságáról csak az ő kijelentése nyomán, az értelmünk és az asszociációs képességünk segítségével beszélhetünk. Teremtményi mivoltunkból eredően Isten létformáját mi nem ismerjük. Az ő áldozatvállalásához csak elégtelenül hasonlítható az ember alázatossága³⁵. A kettőt összekötő kapocs a lemondás, az alázat *motivuma* lehet, nem pedig annak mértéke vagy minősége. Közös az indulat, a vállalás, az irány. Az ember azonban képtelen „magatartásában Istennek bizonyulva”, „Isten formájában” alázatot gyakorolni. Ezzel ellentétben, Isten úgy vált alázattá, hogy Jézusban testté, azaz valóságos emberré lett (János evangélista szerint: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, Jn 1,14), szolgáló, vagyis ember-formát vett fel és magatartásában is embernek bizonyult. Nem csupán a halandóságot, de a legkínosabb halált, a kereszthalált is vállalta (Fil 2,7-8). Jézus az Istennel való egyenrangúságát „nem tekintette zsákmánynak”, más szóval nem ragaszkodott hozzá önző módon, bárminemű előnyt szerezve ennek révén a maga számára. Egyenlősége Istennel az Atya akaratának való teljes engedelmisségben és alávetettségben mutatkozott meg. Noha egy volt Istennel, lemondott arról, hogy neki szolgáljanak, sőt, ő lett szolgáló (emberré). Krisztus, megtestesülése által rabszolga lett, a rabszolga alakját (μορφήν δούλου) vette fel, nemcsak az emberek körében, hanem Istenhez viszonyítva is, jóllehet eredetileg Isten formájában (ἐν μορφῇ θεοῦ) volt. Az Atyjához

való szeretetviszonyt a szolga urához való viszonya mód-
ján élte meg.³⁶ Így töltötte be a szeretet küldetését az em-
berek között is a legkisebbként (lásd az evangéliumok
passiótörténeteit!), üdvösséget szerezve mások számára

Az alázat újszövetségi paradigmája

Krisztust az emberré léétel, önmaga megüresítése nem
távolította el Istentől. Sokkal inkább, az ember javát szol-
gáló isteni szándék megtestesítőjeként, éppen ez által mar-
adt a legközelebb az Atyához. Ha az isteni (lét)forma
megváltozott is és ideiglenesen szolgálai (emberi lét)formá-
nak adta is át a helyét, az isteni mivolt, az ontológiai jelleg
megmaradt.³⁷ A transzcendens úgy lett immanenssé, hogy
az immanens egy pillanatra sem veszítette el a transzcen-
dens voltát. Ezért lehet hiteles a Jézus által képviselt és hir-
detett, az emberre vonatkozó isteni intenció, mely a prófé-
tai iratoktól az újszövetségi levelekig átszövi a Bibliát:

Ez 18,23

*Nem kívánom én a bűnös ember halálát – így szól
az Isten –, hanem azt, hogy megtérjen, és éljen.*

2Pét 3,9

*(Isten) nem azt akarja, hogy némelyek elvesszenek,
hanem azt, hogy mindenki megtérjen.*

A krisztológiai és szótériológiai szempontból nélkü-
lözhetetlen ontológiai egységet nem számítva Jézus az
isteni létforma előnyei nélkül, az emberrel teljesen
egyenlő feltételek között élt. Azért, hogy megváltói szol-
gálata az embertől ne legyen idegen, vállalta a történel-
mi lét következményeit (lásd az evangéliumok vonatko-
zó részeit!). Cserhádi Sándor szavaival: „A preegzisztens
Krisztus alacsonyabbá tette magát, hogy beférhessen em-
bervilágunk ajtaján.”³⁸ Az Isten iránti engedelmisséget a
más emberekéhez hasonló körülmények és feltételek kö-
zött gyakorolta. Minderre úgy volt képes, hogy „meg-
alázta magát.” Az emberlét útján, a kereszthalálig tartó
engedelmisségben, sem hatalomra, sem pedig dicsősé-
gre nem törekedett, hanem végképp „lemondott az isteni
létforma mentelmi jogáról.”³⁹ Az evangéliumokban idé-
zett, a nagyság és a kicsinység paradox következményes
kapcsolatát megmutató szállóige⁴⁰ teológiai alapja ebben
az isteni indulatban húzódik. Nem véletlenül ütközik az
írastudók magatartása Jézus szolgálatával, aki követőit a
saját igájának felvételére ösztönözte:⁴¹

Mt 11,29

*Vegyétek magatokra az én igámat, és tanuljátok
meg tőlem, hogy szelíd vagyok, és alázatos szívű, és
megnyugvást találtok lelketeknek.*

A fentiekből is világosan kitűnik, hogy az alázat új-
szövetségi paradigmája nem más, mint Jézus személye
és szolgálata, azaz Isten megalázkodása Krisztusban.⁴²
Isten azért lesz alázatos (kicsiny), mert az akar lenni.
Nem mintha szüksége lenne a kicsinységre: Isten önma-
gában Isten, és mint ilyen, teljesen elégséges minden vál-
tozás nélkül önmagának. Mégis „lealacsonyítja magát”,
emberré lesz, mert nem akar „önmagában” Isten lenni. A
Teremtő keresi teremtménye közelségét, jóllehet a fenti-

ekhez hasonlóan nincs szüksége teremtményére: Isten
elég önmagának, ő a teremtett világtól függetlenül Isten.
Krisztus azonban éppen azt nyilatkoztatja ki, hogy Isten
nem akar távol maradni a világtól, és nem akar meglen-
ni az ember nélkül. Isten mindenható, de „szüksége van
néha arra, hogy megvigasztaljuk. Az igazi szeretet ad és
elfogad: kölcsönös. Cél és számítás nélkül adom magam
ajándécul – és megajándékozom; ez nem üzlet, nem
azért adok, hogy visszaadd. Alapja nem a do, ut des”.⁴³
Az isteni mindenhatóság klasszikus teológiai alapfo-
galmát⁴⁴ újragondolva, Dorothee Sölle megállapítja: „A
jó hatalom olyan, amely másoknak is hatalmat ad, ’fel-
hatalmaz’, ami képessé tesz bennünket a szeretetre. A jó
hatalom olyan hatalom, amely magát felosztva másokat
erősekké tesz. Megszabadítja az erőtlent a félelemtől és
a hatalmasat a magánytól. Isten nem gombnyomásra mű-
ködteti világát, szüksége van ránk, mindnyájunkra. A
mindenhatóság és az erőtlenség egymást feltételező
fogalmak”.⁴⁵ Ez a „szükség” viszi Istent arra, hogy alá-
zatot vállaljon, hidat építve ezzel a transzcendenstől az
immanensig, a Szellemtől az anyagig, a hatalomtól az
erőtlenségig, azaz önmagától a teremtett viláig és az
emberig.

Bácskai Károly

FELHASZNÁLT IRODALOM

Cserhádi Sándor:

Pál apostolnak a filippibeliekhez írt levele. A MEE Sajtóosztálya,
Budapest, 1976.

Davies, W. D. – Allison, Dale C.:

A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to
Saint Matthew, T&T Clark, Edinburgh, 1997.

Dóka Zoltán:

Márk evangéliuma, Ordass Lajos Baráti Kör, Budapest, 1996.

Gnilka, Joachim:

Der Philipperbrief, Verlag Herder Freiburg im Breisgau, 1968, in
Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament (HThK),
Apostelgeschichte und Briefe, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2002.

Klaiber, Walter:

Isten maga a válasz, in **Kässmann, Margot (szerk.):** Hit a terroron
túl – Isten hatalmáról, mindenhatóságáról és erőtlenségéről, ford.
Ódor Balázs, Kálvin Kiadó, Budapest, 2004.

Sölle, Dorothee:

Isten hatalmáról, mindenhatóságáról és erőtlenségéről, in Margot
Kässmann (szerk.): Hit a terroron túl – Isten hatalmáról, mindenha-
tóságáról és erőtlenségéről, ford. Ódor Balázs, Kálvin Kiadó, Buda-
pest, 2004.

Spinetoli, Ortensio da:

Máté – Az egyház evangéliuma, ford.: Turay Alfréd. Agapé Feren-
ces Nyomda és Könyvkiadó, Szeged, 1998.

Strack-Billerbeck:

Das Evangelium nach Matthäus, in Kommentar zum Neuen
Testament aus Talmud und Midrasch (Bill.), C.H. Beck'sche
Verlagsbuchhandlung, München, MCMLXI, Dritte Auflage.

Sulyok Elemér:

A misztérium teológiája, in: Diakonia, XIII. évf. 1991/2. 37. old.

Tillich, Paul:

Der Mensch zwischen Bedrohung und Geborgenheit (Ein Tillich-
Brevier). Összeállította és kiadta Erhard Seeberger és Gotthold
Lasson, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart. Válogatta és fordí-
totta Dr. Jánosy Imre, in Szöveggyűjtemény Karl Barth, Dietrich
Bonhoeffer és Paul Tillich műveiből. Filozófia-oktatók Továbbképző
és Információs Központja debreceni munkabizottságának füzetei
1-3. kiadás, (kézirat), 1985.

Varillon, Francois:

Isten alázata és szenvedése, Szent István Társulat, Budapest, 2002.

Vályi Nagy Ervin:

Isten mindenhatósága és erőtlensége, in Minden idők peremén –
Válogatott írások, szerk. Vályi Nagy Ágnes, az Európai Protestáns
Magyar Szabadegyetem kiadása, Basel/Budapest, 1993.

Weil, Simone:

Ahol elrejlük az Isten, in: Ami személyes és ami szent – Válogatott írások, ford.: Reisinger János, Vigilia, Budapest, 1983.

JEGYZETEK

- ¹ Idézet Eckhardt mestertől, in Varillon, Isten alázata és szenvedése, 2002. 19. old.
- ² Tillich, Der Mensch zwischen Bedrohung und Geborgenheit, szöveggyűjtemény K. Barth, D. Bonhoeffer és P. Tillich műveiből, 1985. 185. old.
- ³ Varillon, Isten alázata és szenvedése, 2002. 69-70. old.
- ⁴ Vályi Nagy, Isten mindenhatósága és erőtlensége, 1993. 70. old. Az erő és erőtlenség témájához lásd még „Erő és erőtlenség” in Vigilia 2004/3. 161-194. old.
- ⁵ Vályi Nagy, Isten mindenhatósága és erőtlensége, 1993. 70. old.
- ⁶ Simone Weil, Ahol elrejlük az Isten, in Ami személyes és ami szent, 1983. 117. old.
- ⁷ Varillon, Isten alázata és szenvedése, 2002. 211. old.
- ⁸ Sulyok Elemér, A misztérium teológiája, in Diakonia, 1991/2. 37. old.
- ⁹ Varillon, Isten alázata és szenvedése, 2002. 64. old.
- ¹⁰ Egy 17. századi flamand jezsuita mondása alapján: „Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est – Túlterjedni a legnagyobbon, és mégis belesimulni a legkisebbe, ez isteni dolog.” In Varillon, Isten alázata és szenvedése, 2002. 64-65. old.
- ¹¹ Így, egybeírva, in Varillon, Isten alázata és szenvedése, 2002. 66. old.
- ¹² Varillon, Isten alázata és szenvedése, 2002. 66. old.
- ¹³ Varillon, Isten alázata és szenvedése, 2002. 66. old.
- ¹⁴ Varillon, Isten alázata és szenvedése, 2002. 67. old.
- ¹⁵ Weil, Ahol elrejlük az Isten, 1983. 191. old.
- ¹⁶ Üresség, a görög κενύω, kiüresíteni igéből. A Filippi levél előtt már valószínűleg létezett, a Pál apostol által a levélbe illesztett őskeresztény himnuszban az ἐκένωσεν ige alanya Krisztus.
- ¹⁷ Cserháti Sándor, Pál apostolnak a filippibeliekhez írt levele, 1976. 103. old.
- ¹⁸ Cserháti, Pál apostolnak a filippibeliekhez írt levele, 1976. 103. old.
- ¹⁹ Cserháti, Pál apostolnak a filippibeliekhez írt levele, 1976. 103. old.
- ²⁰ Varillon, Isten alázata és szenvedése, 2002. 111. old.
- ²¹ Varillon, Isten alázata és szenvedése, 2002. 111. old.
- ²² Varillon, Isten alázata és szenvedése, 2002. 111-112. old.
- ²³ Gnlika, Der Philipperbrief, HThK, 1968-2002. 122. old.
- ²⁴ Cserháti, Pál apostolnak a filippibeliekhez írt levele, 1976. 85. old.
- ²⁵ Cserháti, Pál apostolnak a filippibeliekhez írt levele, 1976. 86. old.
- ²⁶ Cserháti, Pál apostolnak a filippibeliekhez írt levele, 1976. 86-87. old.
- ²⁷ Ehhez lásd bővebben: Gnlika, Der Philipperbrief, HThK, 1968-2002. 118-119. old.,
- ²⁸ Walter Kläiber, Isten maga a válasz, in Margot Käsmann (szerk.), Hit a terroron túl – Isten hatalmáról, mindenhatóságáról és erőtlenségéről, 2004. 169. old.
- ²⁹ Kläiber, Isten maga a válasz, 2004. 170. old.
- ³⁰ Cserháti, Pál apostolnak a filippibeliekhez írt levele, 1976. 94. old.
- ³¹ Varillon, Isten alázata és szenvedése, 2002. 126. old.
- ³² Cserháti, Pál apostolnak a filippibeliekhez írt levele, 1976. 97. old.
- ³³ Cserháti, Pál apostolnak a filippibeliekhez írt levele, 1976. 102-103. old.
- ³⁴ „Die Übernahme des Todes bedeutet das letztwillige Ja zum vorgegebenen Weg, der damit zu seinem Schlußpunkt gekommen ist. Bezeichnend ist, daß unter dieser Perspektive der Tod dieses Einen an sich nicht als etwas Heilhaftes gesehen wird, vielmehr ist er der tiefste Punkt eines im Gehorsam beschrittenen menschlichen Weges.” In Gnlika, Der Philipperbrief, HThK, 1968-2002. 124. old.
- ³⁵ Bibliai összefüggésben ezért sem lehet egyértelműen kifejezni a kicsinység fogalmát, csak annak részleteire bontva, az erre vonatkozó nem egy kifejezést a különböző fordításokban olykor tartalmi szempontból színesítve.
- ³⁶ Varillon idézi E. Pousset-t, majd így folytatja: „De Krisztus csak azért próbálta meg az úr-szolga viszonyt, hogy túlhaladjon rajta. A szolgálta-úr viszonyon keresztül visszaállítja a Fiú-Atya szeretetviszonyát, de úgy, hogy megéli azt. A feltámadás ennek a győzelemnek a jele: Az Atya kijelenti, nem szóban, hanem tettben, hogy a Fiú megismertette olyanakkal, amilyen valójában.” Varillon, Isten alázata és szenvedése, 2002. 214. old.
- ³⁷ Lásd Gnlika elemzésében a Lohmeyertől származó, a dánieli Emberfia fogalomra alapozott, szó szerinti idézetet („Der Anthropos bleibt himmlisches Wesen”...), in Gnlika, Der Philipperbrief, HThK, 1968-2002. 122. old. Az Emberfia-teóriával kapcsolatban, a Márk evangéliumáról írott kommentárjában Dóka Zoltán is említést tesz az őskeresztény explicit krisztológiának arról a stádiumáról, „ahol az apokaliptikus Ember Fia-képzetet összekapcsolták a szenvedéshagyománnyal: az isteni hatalommal és dicsőséggel eljövendő Ember Fia-Jézus nem más, mint aki a keresztre ment.” In Dóka, Márk, 1996. 229. old.
- ³⁸ Cserháti, Pál apostolnak a filippibeliekhez írt levele, 1976. 99. old.
- ³⁹ Cserháti, Pál apostolnak a filippibeliekhez írt levele, 1976. 102. old.
- ⁴⁰ „Wer der Größe nachläuft (d.h. nach Ehren strebt), vor dem flieht die Größe; u. wer vor der Größe flieht, dem läuft sie nach.” (Ha futsz a nagyság után, elszalad előled, ha menekülsz a nagyság elől, utolér téged.), in Bill. I. 921. old. „Aki felmagasztalja magát, megaláztatik, és aki megalázza magát, felmagasztalatik” (Mt 23,12 Lk 14,11 Lk 18,14).
- ⁴¹ Spinetoli, Máté, 1998. 615. old.
- ⁴² Davies–Allison, Matthew, 1997. 278. old.
- ⁴³ Dorothee Sölle, Isten hatalmáról, mindenhatóságáról és erőtlenségéről, in Käsmann (szerk.), Hit a terroron túl, 2004. 46-48. old.
- ⁴⁴ „Az omnipotencia a klasszikus teológia alapfogalma, amellyel nem tudtam együtt élni. Férfiak kényszerképzetének tartom. Elég csak a baráti körömben szétnézni, hogy megértssem, hogyan vetítik ki a férfiak vágyaikat Istenre. Úgy harminc évbe telt, amíg ezt világosan meg tudtam fogalmazni. A német történelem alaptémája világított rá erre: azt gondolom, Isten nagyon kicsi volt Auschwitzban, ahogy New York Babel-tornyaiában is”, in Sölle, Isten hatalmáról..., i.m. 46-47. old.
- ⁴⁵ Sölle, Isten hatalmáról..., 2004. 47-48. old.

Isten szava az Istent-felejtett világban

Keresztyén igehirdetés és az ateizmus állandó kihívása¹

Európa nyugati és keleti felében az emberek többsége elidegenedett Istentől. Elidegenedett, függetlenül attól, hogy keleten a közelmúltban a kommunizmus egyházellenes ideológiája volt az uralkodó, míg nyugaton szabadabb maradt az egyház. Ma már Magyarországon sem annyira természetes templomba járni. Bár a 2001-es népszámlálás adatai szerint a lakosság 72,5 százaléka vallotta magát valamilyen keresztyén felekezethez tartozónak, de az aktív templomba járók aránya ennél jóval kevesebb, a felnőtt lakosság kb. 14 százaléka. Az egyházi ünnepekről a többség nem tudja megmondani, hogy valójában, „eredetileg” mit ünneplünk. Alapvető bibliai fogalmakon bukna el a kvíz-műsorok verseny-

zői. Vallási sokszínűség van. A vallási kavalkádban egyesek elbizonytalanodnak, hogy mit higgyenek Istentől, mások kikeverik a saját hitük „koktéliját”, igényeiknek megfelelően. A keresztyén üzenettel szemben a többségben egyfajta közönyösség alakult ki, mások pedig fokozódó érdeklődéssel fordulnak az ezoterika, a spiritizmus irányába. Ma alig-alig lehet az utcáról becsalogatni az embereket a templomba. Pedig az úgynevezett rendszerváltás idején szépeket álmodhattunk az emberek hitbéli igényeinek felébredéséről, az egyházak jelentős növekedéséről. Szükségünk van álmokra a munkához, csak az álmodást sohasem szabad összetéveszteni a valósággal.

Mit, tehetünk mi, keresztyének? Van-e esélyünk a modern technika és a posztmodern világszemlélet árnyékában egyáltalán a „régii hitről” a régi módon beszélni, személyes kapcsolatokon keresztül? Vagy éppen a modern eszközök válhatnak a keresztyén üzenet hatásos terjesztőivé? A cikk írója, Wolf Krötke professzor ezekre és hasonló kérdésekre keresi a választ. Úgy mutatja be a valóságot, hogy egyúttal a feladatokat is kitűzi a *Ministerium Verbi Divini* jelenlegi és jövőendő gyakorlóinak. „Mitológiátlanítja” álmos jelenünket, azért, hogy megerősítsen a jövő szolgálatainak reménységében. Megállapításai *mutatis mutandis* nálunk is megszívlelendők.

Wolf Krötke 1938-ban született a ma Lengyelországhoz tartozó Berlinchenben. Teológiát tanult Lipcsében, Naumburgban és Berlinben. Közben politikai fogolyként a börtönt is megjárta 1958-1959-ben. 1967-től 1970-ig Görschenben (Naumburg közelében) volt lelkész, majd három évig egyetemi lelkészként tevékenykedett Halében. 1973-1991 között a berlini teológus otthon (Sprachenkonvikt) rendszeres teológia tanára. 1991-2004 között a rendszeres teológia professzora Berlinben a Humboldt Egyetemen. 1976-ban a tübingeni egyetem díszdoktora. 1987-2008 között tagja volt az egyházi unió (EKU majd UEK – Evangelische Kirche der Union ill. Union Evangelischer Kirchen) teológiai bizottságának. 1990-2003 között A Németországi Protestáns Egyház (Evangelische Kirche in Deutschland) teológus-kamarájának tagja. 1990-ben az EKU Karl Barth-díjával tüntették ki. A Nemzetközi Bonhoeffer Társaság elnökségi tagja.

Szeretettel ajánljuk az olvasók figyelmébe az alábbi fordítást.

A fordítók

Vallástalanság, mint társadalmi környezet

A Németországi Evangélikus Egyház 2006-ban kiadott tanulmányi segédanyagában (A szabadság egyháza) a következőképpen írják le azt a németországi vallásos helyzetet, amelyre az ottani egyháznak kell készülnie: „A társadalmi helyzet kedvező.”² „Ismét érdeklődnek Isten iránt. A vallásos témák széles körű érdeklődésnek örvendenek. [...] A keresztyén hit által nyújtott személyes és közösségi élet alapjai iránt az elmúlt évtizedekben elterjedt közönyösség átadja a helyét a teherbíró szemléletnek és a megbízható iránymutatásnak.”³

Ez a leírás – hogy röviden fogalmazzunk – Németország keleti részét illetően hamis.⁴ Még 20 évvel is a „ténylegesen létező szocializmus” után az új tartományok népességének több mint háromnegyede úgy „felekezeten kívüli”, hogy nem feltétlenül „vallási” értelemben kell annak tekinteni. Kelet-Berlinben a lakosságnak csak a 9,1%-a tartozik az evangélikus egyházhoz; egyes városrészekben ez az arány alig éri el a 2%-ot. Itt, ellentétben a Nyugat-Európában megfigyeltekkel, nem beszélhetünk a vallás visszatéréséről illetve a társadalom „respiritualizálásáról”. Csalódnunk kellett abban a várakozásunkban, hogy a negyven éves világnézeti diktátúra összeomlása után az emberek odafordulnak az egyházhoz, vagy más, vallásos életvezetést biztosító szervezethez. A szekták sem tudják megvetni lábukat, amint ettől annak idején tartani lehetett. Kelet-Németország vallási szempontból pusztaságnak számít.

Míg a „szocializmus úgynevezett „vívmányai” gyorsan és nyomtalanul felszívódtak, addig az ateizmus bizonyos formája mégiscsak sikeresen tovább él a társadalom túlnyomó többségében. A szocializmus olyan társadalmi légkört teremtett, amelyben az egyház és a hit nélkül is teljesen természetes volt az élet. A népesség legnagyobb része egyszerűen *hozzászokott* a tartósan istenhit nélküli élethez.

Az emberek „szellemi háztartásában” ez a megszokás a keresztyén hagyományokkal és életcéllal való szakításhoz, valamint a keresztyén sajátosságokkal átszőtt kultúrától való elidegenedéshez vezetett. A családokon belül a keresztyén hit vagy kegyesség már elő sem fordul. Már a nagyszülők, vagy akár a dédsülők sem tartoztak az egyházhoz; ahogyan a szomszédok, barátok és a kollégák sem. Ezáltal hitetlenséggel körbekerített társadalmi *környezet* alakult ki, amely mindent elutasít, ami kifejezetten a vallással kapcsolatos.

A 18 évvel ezelőtti társadalmi változás óta ez a környezet állandóan regenerálódik. Ezt támogatják a ma felnövekvő generációnál nem csekély mértékben az iskolai pedagógusok, akiknek nagy többsége a rendszerváltás után tovább dolgozhatott. Ők régóta, megszokásból, magától értetődően az ateista meggyőződés képviselői. Az az állítás például, hogy a vallás „tudománytalan” és a múlthoz tartozik, itt mindig újra erőre kap. Ezért olyan nehéz a hitoktatást az iskolákban meghonosítani. A tanárok és a szülők túlnyomórészt azon a véleményen vannak, hogy nem az iskolára tartozik, és ilyen irányban nyomást gyakorolnak a politikára.

Elhibázott lenne azonban az egyházak nevelési feladatával szembeni ellenállás láttán a vallástalan népesség hittől való eltávolodását a hit elleni harci fellépéssel azonosítani. Az európai ateizmus szabadság- és emancipációs pátozától viszonylag távol áll a megszokás ateizmusa, amelyről itt beszélünk. Az előbbivel inkább nyugatabbra találkozzunk, mint például az úgynevezett „új ateistáknál” vagy „megvilágosultaknál”, akik a vallás és az istenhit értelmességéről akarnak felvilágosítani.⁵ A kelet-németországi vallástalanságot azonban nem érdekli a felvilágosodás. Sokkal inkább az istenhit iránti teljes közömbösségben fejeződik ki. Az emberek többé nem veszik maguknak a fáradságot, hogy az istenhit elutasításának kérdése vagy az ateizmus miatt izzadjanak. Számukra az istenhit az ingerküszöb alá süllyedt. Jellemző a fiataloknak a lipcsei főpályaudvaron adott nyilatkozata. A kérdésre, hogy önmagukat inkább keresztyének, vagy inkább ateistának tartják, így válaszoltak: „Egyiknek sem, csak normálisnak.”⁶ De mi a „normális”?

Az Isten nélküli élet kilátásai

A kérdés, hogy miféle alapvető meggyőződés számít normálisnak a vallástalan környezetben, nem érdektelen az egyház megbízatása szempontjából, hogy a vallástalan környezetben Istenről beszéljen. Ennek a kérdésnek a tisztázása segíthetne, hogy mindannak közepette, amit Kelet-Németországban a vallástalan népesség normális életmódnak tekint, megtaláljuk, hogy hol fontos különösen is az Istenről való beszéd. A vallástalan népesség körében végzett felmérések és tapasztalatok ellenére sem egyszerű kinyomozni a normális, Isten nélküli, de ugyanakkor kifejezett ateista öntudat nélküli életfelfo-

gást. Mégis megnevezhetünk néhány sarokpontot, amelyek közt az olyan élet játszódik, amelyben Istent elfelejtették és az ateizmus mint olyan érdektelen.

Elsőként azt mondhatjuk, hogy a dialektikus és történelmi materializmus világnézete, amely a szocialista időkben kiűzte a hitet az emberekből, már nem játszik jelentős szerepet. A világnézet bonyolult építménye, amely szerint az „anyag” „dialektikus ugrásokban” fejlődött az emberi tudat szintjére és ezzel párhuzamosan a történelem törvényszerű folyamatát „osztályharcokban” vizsgálja, ma már csak néhány idős pártkader fejében él. Korunknak a földi lét alapfeltételeiről szóló diskurzusai-ból joggal tűnt el majdnem teljesen ez az elképzelés.

Másrészt a „normális”, amelyről lipcsei fiataljaink beszéltek, ugyancsak nem a hagyományozott értékek teljes elutasítása, a *nihilizmus*. Igaz, hogy a vallástalan környezetben, mindenekelőtt a fiataloknál előfordul az etikai közömbösségnek néhány aggasztó jelensége, amelyek az egyéni élet értelmetlensége megtapasztalásának köszönhetőek. Ide tartoznak a Németországon kívül különösen gondosan regisztrált keletnémet jobboldali szélsőséges mozgások. Azonban biztosak lehetünk abban, hogy a túlnyomórészt vallástalan népességnek nincs köze ehhez, mert számára az „antifaszizmus” hozzátartozik a szocialista szocializációhoz. Az ateista irányultságú vallástalanságot ezenfelül túlnyomóan valami olyasmi jellemzi, mint az *elviselhető emberség* szelleme, amelynek minden szélsőséggel szembe fordított ellenére van.

Harmadrészt ez azon alapszik, hogy a szocializmus, ahogyan az NDK-ban uralkodott, a hozzá alkalmazkodó embereknél mindenekelőtt a *közösségépítés* értékeinek elsajátításához vezetett. Ide tartozik a segítőkészség és a szolidaritás, a társadalmi biztonság értékének nagybecsülése, de az igazság iránti érzék is. Így a vallástalan környezet mégiscsak stabilizálja a társadalmi békét.

Hogy ezzel szemben mi a hiányossága továbbra is, mint mindig ennek a környezetnek? A demokratikus pluralista társadalomban a társadalmi *szabadság* lehetőségeinek megújulási képessége. A saját léteiről túlmutató, és az egészre vonatkozó, távlatokkal rendelkező, tulajdon célok iránti szabad elkötelezettségnek jobbra nincs értéke. Még tizenkilenc évvel a szocializmus bukása után is ott lóg a levegőben a becsapottság érzése, az, hogy olyan totalitárius világszemléletnek hittek, amely nem tartotta meg ígéreteit. Ezért azok az intézmények, amelyek világnézeti meggyőződést képviselnek, nehezen találhatnak tagokat. A pártok és szakszervezetek az egyházakhoz hasonlóan szenvednek ettől. De ugyanígy a programjában ateista egyesület, a „Humanista Szövetség” is csak egy töredéknyi tagsággal bír, miközben a teljes vallás nélküli népesség képviselőjének igényével lép fel. A megnevezett okok miatt beszélhetünk *elernyedésről* a vallástalan környezetben azokat a kérdéseket illetően, amelyek az emberlét nagy kihívásait globálisan, de individuális mélységben is érintik. Ez egybeesik azzal, amit az Identity Foundation tavalyi reprezentatív tanulmánya mutatott ki a speciális „németországi spiritualitásról”.⁷ Eszerint a németországi népesség 40 %-át (egy újonnan alkotott szóval) „ *a gondtalan napi pragmatista*” kategóriájába lehet besorolni. A szám azt mutatja, hogy itt az emberi önértelemezés egyik jelenségével van dolgunk, amely sajnálatosan, nem korlátozódik Németország keleti részére. De itt mégiscsak szélesebb körben jellemző. Az emberek a ter-

mészeti törvények eredményének tekintik önmagukat. Életcéljuk, korlátozott létükből adódóan, mindaddig, amíg az fenntartható, nem más, mint az, hogy a legjobbat tegyék önmaguknak és gyermekeiknek, majd lehetőleg fájdalom nélkül tűnjenek el ebből a világból.

Persze felmerülhet a kérdés, hogy teljesen helyénvaló-e gondtalanok nevezni az egyes emberek pragmatikáját, amely ilyenformán megelégszik a földi lét korlátaival, és ebben ki is merül. Ugyanis az ilyen életet is „foglalkoztatják” azok a problémák, amelyeknek a mérsékelt hedonista életfelfogás – amiről itt valójában szó van – nehezen tud megfelelni. A problémákkal szemben nehezen lehet fenntartani ezt a hedonista életszemléletet. A szakmai és társadalmi kudarc, a társadalmi elismerés elvesztése, az emberi gonoszság megtapasztalása, a testi és lelki betegségek megélése, és végül a halállal való találkozás a vallástalan környezetet is fájdalmasan érinti. Az ilyen tapasztalatok legalább olyan etikáért kiáltanak, amely megtanít arra, hogy az ember emberségét elmélyítő módon, vagyis minél emberibben viszonyuljunk a dolgokhoz, ahelyett, hogy ezeket az élményeket elnyomjuk és végül egy halom cserépdarab előtt álljunk. Mégis van ilyen etika a vallástalan környezetben, mindenesetre egyesek tiszteletreméltó bölcsességeként. A világnézeti állásfoglalások pluralizálódása és individualizálódása, amelyek a mai társadalomban még a vallástalan környezetben is jelentkezők és hatnak, ezt a környezetet *rendezetlen* hangok kórusává teszik.

Egyvalami mégis egyesíti a keleti vallástalan kórust. Sem Istent, sem pedig az intézményesített egyházat nem használják az emberi lét alapproblémáinak kezelésére. Éppen ezért még mindig aktuális a Dietrich Bonhoeffer-féle ellenkezés egy olyan keresztyén apológiával, amely igazolni kívánta azokat a „vallás nélküli embereket” (ahogyan Bonhoeffer nevezte őket), akik Istent az emberi lét elintézetlen kérdéseinek megoldójaként és hézagpótlójaként használták.⁸ Aki a vallástalan környezet ajtaján azzal az „üzenettel” kopogtat, hogy Isten a problémák megoldása, bátran számolhat azzal, hogy az orra előtt becsapják az ajtót. Bonhoeffer szerint a keresztyén hitvédőkkel teljesen jogosan teszik ezt. Kellemetlennek, tehát valamilyen szinten sunyinak nevezte Bonhoeffer azt, amikor úgy próbálnak embereket hitre kényszeríteni, hogy a sebeikben vájkálnak.⁹ Mindenekelőtt Istennel szemben találta méltatlannak azt, hogy úgy házaljunk magunkkal mint valami piaci áruval, amely az emberek jólétéhez kell, Ha Istenbe vetett hit születik, akkor ennek a *szabadságban* kell megfogannia; mégpedig abban a szabadságban, amelyben magával Istennel való találkozunk az Ő Lelke által. Ez a hit tehát nem születhet emberi módon működésbe hozott vallásos mechanizmus révén.

Amit pedig az evangélikus egyház feladata komolyan vételének érdekében tenni képes, azért, hogy az Istennel való találkozásra *előkészítse az utat* a vallástalan környezetben, ahogyan ezt Bonhoeffer egy másik helyen megfogalmazta,¹⁰ nem más, mint annak az elsődleges kérdésnek a tisztázása, amellyel az egyháznak Kelet-Németországban is szembe kell néznie: Mi mondható el Istenről, és miként lehet az Istenbe vetett hitet a keresztyénség életében és magatartásában úgy bemutatni, hogy azok az emberek, akik már régen elfeledték Istent, mégsem igazi ateisták, ismét képesek legyenek Istenre figyelni? Miként lépünk kapcsolatba olyan emberekkel,

akik mindenféleképpen tisztelik az emberi értékeket, mégis „a mindennapok pragmatikusai”, és akik sokféle módon és rendezetlenül küzdenek létük kérdéseivel? Miként lehetséges, hogy azok az emberek, akik önmagukkal túrhetően meg vannak elégedve, ismét érzékeljék Isten Lelkének élő jelenlétét? Ezek a legégetőbb kérdések, amelyek az Istenről való beszéd számára adódnak az „Istent elfelejtett” környezetben.

Az Istenre való emlékeztetés nehézségei és esélyei

A körvonalazott helyzet, amelyben az ország népességének legnagyobb része annyira megfedkezett Istenről, hogy már azt is elfelejtették, mikor és hol történt ez meg, a keresztyén bizonyágtételt egészen Isten megismertetésének *kezdetéhez* irányítja vissza. Közben alig lehet Istenről való használható elképzelésekre vagy az istenhit tradícióira támaszkodnunk. A keresztyén hittel kapcsolatos tudatlanság mértéke egy korábban a keresztyénség által meghatározott országban egyenesen megdöbbentő. Ezen azok az információk sem változtatnak, amelyeket ma a médiumokon keresztül kapnak az emberek a keresztyénségről és más vallásokról. Ha valami megmarad, általában a vallási panoptikum furcsaságai; olyan furcsaságok, amelyek azt bizonyítják a hittől eltávolodott ember számára, hogy szerencsére és joggal semmi köze hozzájuk. Az egyházaknak és üzenetüknek a médiában való viszonylag széleskörű bemutatásával is hasonló történik: nem marad meg a vallástalan közegben. Az istenhitről szóló létfontosságú információknak a tapasztalatok alapján csak egyetlen esélyük van arra, hogy életformáló, tehát *a valósággal találkozó* információkká váljanak: ha *személyesen*, embertől emberig adják tovább őket.

Ez így tárgyyszerű is. Hiszen emberi kommunikáció nélkül az Isten megismertetésére irányuló közlés leragad az absztrakciónál, az Istenről szükséges beszélgetés pedig az elméleti vitáknál. Bár adódnak ugyan ismeretközlések és viták is, mivel manapság a hittel kapcsolatban sok kérdés merül fel az istenhitől távol álló emberben. Ez azonban csak másodlagos lehet az Istenről szóló bizonyágtétel megbízatásának teljesítésekor. Mindazonáltal feladatunk abból áll, hogy az embereket *megismertessük* azzal, hogy a Lélek – aki Isten – megtapasztalása hogyan hat az egyéni életre. Azért, mert végül is mindenki, aki keresztyénnek vallja magát, felelős abban, hogy milyen értelemben fog az Istentől elidegenedett emberek élete Isten előtt megnyílni, és még akár abban is, hogy milyen elképzeléseik lesznek róla és munkájáról. Mert ahogyan ma Istent megismertetjük, és tapasztalatainkat az emberekkel megosztjuk, az legalább lendületet ad az egyéni kezdeti istenél-mény megtapasztalásához a vallástalan környezetben.

Ez egyrészt nagy esély. Hiszen ahol emberek már semmit, vagy legfeljebb lényegtelen, felületes dolgokat tudnak Istenről, ott annak lehet és kell a középpontban állnia, ami a keresztyén istenhitben valóban fontos. A vallási kavalkárd zűrzavarának próbálgatása helyett az Istenről megfedkezett környezet arra kényszeríti a keresztyén tanúságtételt, hogy a hit alapjaira és hitelességére összpontosítson. Erre a későbbiekben még visszatérünk.

Másrészt fenyeget annak a lehetősége, hogy az ilyen koncentrált lehetőséget elveszítjük. Ha egyáltalán nem ke-

rül sor a hitevesztett emberek találkozására a hívőkkel, akik ilyenkor is hangot is adnának hitüknek. Mindenesetre fennáll ez a veszély. Aki a vallástalan környezethez tartozik, nem kapcsolódik be a gyülekezetbe. Az esetleges bekapcsolódás csak véletlenszerűen vagy elvétve történik. Legtöbbször azt sem tudják, hogy mi történik ott, vagy miről is van szó. Tehát nemcsak azoknak kell gondoskodniuk, akik egyházi szolgálatot töltenek be, hanem minden keresztyénnek, akik a hétköznapi során olyan emberekkel élnek és dolgoznak együtt, akik nem jönnek a templomba, arról, hogy ez utóbbi csoporthoz tartozókhoz eljusson az Istenről és a hitről szóló beszéd. Am ez is csak ritkán fordul elő. Ugyanis az egyetemes papság elve, amely *minden hívő felelősségét* jelenti az egyház igehirdetői szolgálatában, az evangélikus egyházban, az evangélikus egyház valódi jellegével ellentétben, teljesen elenyészett. A legtöbb egyháztag egyáltalán nincs abban a helyzetben, hogy hitét ki tudná fejteni. Ennek változnia kell a jövőben. Külön téma, hogy mit kell ezért tenni. Ám még abban az esetben is, ha ez változik, józanul nem számolhatunk azzal, hogy hamarosan tömegek fognak az egyházhoz és az istenhithez visszafordulni a vallástalan környezetből. Az embereket egyesével kell megnyerni az Istenbe vetett hit számára. Ehhez pedig időre van szükség.

Nehéz megmondani, hogy manapság úgynevezett „vallás visszatérése” kísérőként hatással lesz-e a vallástalan környezethez az istenhit előtti megnyílására. Ha „valláson” olyan jelenségeket értünk, amelyeknek semmi köze sincs az istenhithez, akkor inkább kételkednünk kell a fentiekben. Természetesen a „vallással”, mint tágan értelmezett fogalommal a vallástalan környezetben is találkozunk. Ez a környezet úgy van jelen a valóságban, mint egy gondolatrendszer. Ez a gondolatrendszer megkíván egyfajta hitet, olyannyira, hogy messze-menően gyakorolja is, amennyiben a marxizmus-leninizmusnak átható vallási jellemzői voltak. Mind a mai napig nagy megbecsülésnek örvendenek az élet szertartásai, mint például az ifjúavatás, amelyeket a fenti ideológia honosított meg. Ezenkívül Kelet-Németországban tömegesen találkozunk még olyan jelenségekkel, amelyeket úgy lehet értelmezni, mint a vallás visszatérését. A Cicero főszerkesztője, Wolfram Weimer ezekhez sorolja a plázában és a technika működésében való bizalmat.¹¹ Ám a foci iránti extatikus lelkesedés, vagy a szórakoztatóipar képviselőinek és trendjeinek való érthetetlen hódolat is a vallás reneszánszát jelzi.

A keresztyén teológiában inkább hajlamosak vagyunk arra, hogy az ateizmust *álvallásnak* tartsuk, amely a babonát burjánztatja a valódi transzcendencia iránti nyitottságot pedig egyenesen blokkolja. Azonban még ha itt-ott az „ezoterikus”, mindenféle „spirituális”, spiritizista, szent és mindenfajta titokzatos iránt érdeklődés figyelhető meg, ez még egyáltalán nem jelenti azt, hogy *Isten* a látótérbe kerül. Ulrich H. J. Körtner azt a vallást, amelynél „a vallás visszatéréséről” van szó, szabályosan „Isten nélküli vallásnak” nevezte.¹² Ennyiben indokolt a kétség, hogy a vallástalan környezet az ilyen típusú „vallás” segítségével magától feloszlik.

Másrészt azonban nem vitatható, hogy ez a kvázi vallásos jelenség az embernek azt a kiirihatóan törekvését mutatja, hogy a tudatával mindent meghaladjon, ami térbeli, időbeli és földi létét meghatározza. Ezen alapul az a képessége, hogy hagyja magát az elérhetetlen, a ráción

túli, jelentősen magasabb és titokzatos dimenzióktól megérinteni. Még az áltranszcendenciák tisztelete esetében is, amelyekre a földi létből való emberi feltörekvés izzadsága ragad, azt igazolják az emberek, hogy nem tudnak élni anélkül, hogy „a szívük valamin csüngjön”¹³ – ahogyan Luther mondja a Nagykátében az első parancsolat magyarázatában –, ami istenükként rendezi őket.

Ennyiben nem beszélhetünk arról, hogy az emberek az Istenről való megfeledezés által Isten teremtményeinek Teremtőjük iránti *strukturális nyitottságát* is elveszítették. Elvárható, hogy ez tényszerűen újra jelentkezik, még ha „a vallás visszatérésének” rendezetlenségével, vagy egy pót- vagy álvallás problematikusságával történik is. Hosszú távon nem lehet annyira megfeledezni Istenről, mint a kelet-németországi vallástalan közeg szeretné. Ezért megalapozott az a várakozás is, hogy az Istenről szóló keresztyén beszédnek, illetve a keresztyén gyülekezetek Istennel folytatott, meggyőző életének hosszú távon jó esélye van arra, hogy az Istenről megfeledezett embereket újra megismertessék azzal, aki valóban megérdemli, hogy „Istennek” nevezzék.

Útkészítés Isten világosságának

Vitathatatlan, hogy eljártsszuk az említett esélyt, ha az Istent elfelejtett emberek a keresztyénség beszéde és élete által egyáltalán nem nyernek világos benyomást arról, hogy miről is van szó „Istennel” kapcsolatban. A sokszínűség, amellyel az egyházakban Istenről beszélnek, egyrészt az isteni valóság gazdagságának kifejezése, amelynek jogos velejárói a hit legkülönbözőbb nyelvi és másfajta megnyilvánulásai. Viszont a kívülállók számára ez a sokszínűség szabályosan zavarba ejtő és ijesztő, különösen akkor, ha egymástól eltérő, és ráadásul egymásnak ellentmondó istenképekhez vezet. Mire hagyatkozunk az olyan ember, aki mit sem tud Istenről? Arra-e, hogy Isten mindenható, vagy arra, hogy egyáltalán nincs hatalma. Arra-e, hogy Isten személy, vagy arra, hogy csak személytelen hatalom. Arra-e, hogy kormányozza a világot, vagy arra, hogy szabad folyást enged neki. Arra-e, hogy minden vallás ugyanazt az Istent tiszteli, vagy arra, hogy nem? Tetszőlegesen hosszú listát írhatnánk arról, hogy az Istenről megfeledezett ember miket hall ki az egyházi tanításból, és miket a különböző vallásokéból. Így nyilvánvalóan lehetetlen, hogy megismerje Istent, Istent, aki személyesen az ő számára fontos. A vallásos egyháztag ebből a listából keresi ki a hit illetve a vallás korunkra jellemző privatizációs és individualizációs áramlatai közül a számára megfelelőt. Ez a vallásosan hangolt ember számára talán a vallási piac kínálata, de a vallástalan ember számára nem. Az utóbbi inkább fejcsóválva visszatér a maga mindennapi pragmatikájához, „hacsak nem készítenek utat neki ahhoz, hogy az Istenről szóló beszéd lehetőségeinek tengerében *egy helyen* lehorgonyozzon.

Fenti megállapításunk itt lesz releváns, hogy az Istent elfelejtett környezet a keresztyén egyházakat egyenesen a keresztyén hit alapjára és sajátosságára vezeti vissza. Ez az alap és sajátosság azonban az, hogy Istennek egy ember – az ember Názáreti Jézus – történetében találkozunk, és az Szentlelke folyamatosan jelenvalóvá teszi és aktualizálja ezt a történetet. Az Istenről való keresztyén beszéd ezért kikerülhetetlenül az ezzel az em-

berrel való találkozáshoz vezet. „Mindig újra bele kell süllyednünk nagyon sokáig és nagyon nyugodtan Jézus életébe, beszédébe, cselekvésébe, szenvedésébe és halálába, hogy felismerjük, amit Isten ígér és amit beteljesít”, írta Bonhoeffer a Gestapo fogságában.¹⁴

Istennek az őt elfelejtett emberekkel való megismertetésére tekintettel a következőképpen fogalmazom át ezt a mondatot: Mindig megújuló próbálkozások során kell beszélünk Jézus életéről, beszédéről, cselekvéséről, szenvedéséről és haláláról, hogy megértést ébresszünk az iránt, hogy ki az Isten és hogy mit jelent életünk számára.

Alapjában véve ez a feladata minden misszióknak, akárhol is zajlik; és méghozzá a legelső órától kezdve, amikor a keresztyénség a nem-keresztyén világba lépett. A mi esetünkben azonban az ezen emberről szóló kitaró beszéd, amikor Istenről van szó, sajátos előnnyel bír. Hasztalan az a kísérlet, hogy azokat, akik teljesen erre a földi emberi életre rendezkedtek be, valamiféle „túlvilág” létéről meggyőzzük. Egy ilyen kísérlet a vallástalan környezetben, a tapasztalat szerint, valószínűleg csak az ateista valláskritika hajdani gyűlöletét –, amely az ilyen világot az emberi tudat kivételének tartja – fogja felbreszteni. (Feuerbach). Keresztyén részről egyáltalán nem kell viszariadni attól, hogy vitatkozzunk ezzel az állítással. De a projekcióval való vitatkozás az absztrakció szintjére vezet, pedig az a feladatunk, hogy előkészítsük az utat Isten Lelkének a megtapasztalásához az ember életében.

Ezzel szemben Isten megismerése, amely *egyetlen ember* megismerésével kezdődik, felszabadítja az embereket azoktól a tapasztalatoktól, amelyek teljesen erre a világra irányultan szereznek. Jézus életében, szavaiban, magatartásában, szenvedésében és halálában minden előfordul, ami egy ilyen életstílusú embert is hajt, boldoggá tesz vagy szomorúságot okoz neki. Az, amit például a hegyi beszéd, vagy Jézus példázatai kimondanak, ami Jézus cselekvését és magatartását, szenvedését és sok egyebet a lenyűgöző *emberiesség* megnyilatkozásává teszi, ezért *kapcsolódhat* a mai ember életének tapasztalataihoz.

Az Istenről elfeledkezett élettől eltérően mindaz, amit a jézusi emberiség jelent, kikerülhetetlenül *Istenre emlékeztet*. A szabadság, amelyben élt és megjelent, az igazság, amelyet hirdetett, a szeretet, a valóság, az örökkévalóság, és a szellemi erő, amely jellemezte, ebben az esetben – hogy csak egyes példákra figyeljünk – egyúttal Isten meghatározóivá lesznek. Ezért Jézus emberiségének megértése kitérít az emberi élet ama határait, amelyeket az Isten nélküli állapot jelölt ki. Utat készít ahhoz, hogy ma az élet a szabadság, a szeretet, a valóság, az igazság és a hatalom Lelke iránti bizalommal folyjon, aki az Isten. Azt is mondhatjuk, hogy az olyan élet útját készíti, amely az Istennel való *kommunikációban* létezik, ahol Isten szabadságában, szeretetében, valóságában, igazságosságában és hatalmában részesíti az embereket. Ha így ismerik meg Istent, akkor nem névtelen, ködös túlvilág, akihez az embereknek valamiféle vallásos erőmutatványokkal kell felkínálniuk magukat. Isten inkább csupa konkrétumban – úgy mondanám: csupa világosságban¹⁵ – jön közel. Ezek arra hivatottak, hogy elmélyítsék az emberek életét, és az igazi emberség magasságaira emeljék. Ahol ezt megélik, automatikusan érvényét veszti az a mondat, amely szerint: „Nincs szükségem Istenre ahhoz, hogy emberré váljak.”

Még egyszer hangsúlyoznunk kell a bemutatott körülbástyázott környezet láttán, amely Isten elfelejtésére ren-

dezkedett be, hogy a fentiek sem lehetnek varázsigék az „Isten szavára nagyothallás” (XVI. Benedek) meggyógyítására. Ez bizonyos szempontból nehezebb annál a próbálkozásnál, hogy kikötőt találjunk bolyongásaink során az embereknek felkínált vallásos lehetőségek tengerében; ahol Isten elfelejtésének állapota megszűnik. Ugyanis a fent leírt úton bizalmat kell kelteni nemcsak Isten, hanem egyidejűleg egy régi történet iránt is. Ez a történet sok, ma már idegenként ható és magyarázatot kívánó tényanyagot tartalmaz. Az Istenről szóló *keresztyén* beszéd sem kerülheti el ezt a nehézséget. Hozzátartozik a bibliai, történelmi Isten ismertetéséhez, amely hórúkk-vállalkozás nélkül megtörténhet. vannak fokozatai a megérintettségnek, szakaszai az érzékelésnek és lépcsői a jártasságnak.¹⁶

Egy ilyen szakaszra még ma is figyelmet érdemlő példa az a szerep, amelyet az Istenről szóló beszéd töltött be a Kelet-Németországban lezajlott úgynevezett békés forradalomban, 1989-ben; abban a békés forradalomban, amelynek gócpontja az evangélikus egyházban volt. Itt az „Isten” szó az igazságosság, a szabadság és a béke világosságában egy történelmi pillanat erejéig az ebben a társadalomban élő emberek számára az igazságosság, szabadság és béke szellemi hatalmának szószólója lett.

Még ez is – hogy egy erőszakos rendszer megadta magát a „gyertyák és imádságok” előtt – már majdnem feledésbe merült gyorsan pergő hétköznapjainkban. De ama emberek között, akik ismételten hagyják, hogy visszazuhanjanak Isten nélküli, régi életükbe, *ez jelként* marad meg, mégpedig a lélek hosszú fellélegzésének jeleként, amely Jézus Krisztustól ered. Manapság ehhez társulnak még a kicsi, de hangos, új jelek, amelyekről sokat el lehetne mondani. Reményvesztettségre tehát semmi ok, hiszen csak ilyen lassan erősödik Istenre való emlékezés. Igaz, hogy a keresztyén egyházak Németország keleti részében társadalmi kisebbséggé zsugorodtak. De a lakosság egynegyede, aki Isten emberré lételének gazdagságára összpontosít, alapvetően behozhatatlan előnyvel rendelkezik a vallástalan környezet homályos képével szemben. Bárcsak minden keresztyén hívő tudná, hogy ilyen előnye van, és valóban ki is használná!

Wolf Krötke

Gottesrede inmitten Gottesvergessenheit. In: *EZW* [Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen] *Materialdienst* 10/07 363-371

Fordította: Adámi Mária, Köpe Lília, Pfeifer Ottó, Széll Éva az EHE német teológiai fordító szemináriumának hallgatói, dr. Szentpétery Péter vezetésével.

JEGYZETEK

- ¹ A Mecklenburg-elő-pomerániai Evangélikus Akadémia konferenciáján (Güstrow, 2007. június 17.) elhangzott előadás szerkesztett változata
- ² *Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert.* Ein Impulspapier der EKD, Hannover, 2006, 14.
- ³ Uo, Előszó, 7. old.
- ⁴ Vö. ide vonatkozóan részletes tanulmányomat: *Die christliche Kirche und der Atheismus. Überlegungen zur Konfrontation der Kirchen in den neuen Bundesländern mit einer Massenerscheinung*, in: *Wege zum Einverständnis. Festschrift für Christoph Demke*, Leipzig 1997, 159-171; *Der Massenatheismus als Herausforderung der Kirche in den neuen Bundesländern*, in: *Wiener Jahrbuch für Theologie, Band 2* (1998), hg. von der Evangelisch-Theologischen Fakultät Wien, Wien 1998, 215-228; *Wie weit kann Entchristlichung gehen? Deutemuster eines ostdeutschen Phänomens*, in: BThZ 18/2001, 285-298; *Die Kirche im Osten als gesellschaftliche Minderheit – Probleme und Chancen*, in: Ines-Jacqueline Werkner / Nina Leonhard (Hg.), *Aufschwung oder Niedergang. Religion und Glauben in Militär und Gesellschaft zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 2003, 97-110; vö. még: *Jahresschriften des sozialwissenschaftlichen Instituts der Bundeswehr*, Strausberg 2003, 97-110.
- ⁵ Vö: Kreuzzug der Gottlosen, in: *Der Spiegel* 22/2007, 56-69.
- ⁶ Vö: Monika Wohrab-Sah, *Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie*, *Pastoraltheologie* 90/2000, 152.
- ⁷ Vö: www.identityfoundation.de
- ⁸ Dietrich Bonhoeffer, *Börtönlevelek*. Ford. Boros Attila. 124-125.
- ⁹ Uo.
- ¹⁰ Dietrich Bonhoeffer: *Ethik*, DBW 6, 152-162
- ¹¹ Vö. Wolfram Weimer, *Credo. Warum die Rückkehr der Religion gut ist*, München 2006, 42.
- ¹² Vö. Ulrich H. J. Körtner, *Wiederkehr der Religion. Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergeessenheit*, Gütersloh 2006, 51-70.
- ¹³ Amint ezt az első parancsolat magyarázatában olvassuk a Nagy Kátéban, in: *Konkordia Könyv. Az Evangélikus Egyház hitvallási iratai. 2. Kötet. Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest, 1957, 96. old.*
- ¹⁴ Dietrich Bonhoeffer: *Börtönlevelek* (Ford.: Boros Attila) Harmat, Bp., 1999, 185. (A fordítók megjegyzése: A magyar fordítás „el kell gondolkodnunk” itt nem elég kifejező. Találóból lenne: bele kell mérnünk.) 21.8.1944 (DBW 8, 572f): »Wir müssen uns immer wieder sehr lange und sehr ruhig in das Leben, Sprechen, Handeln, Leiden und Sterben Jesu versenken, um zu erkennen, was Gott verheißt und was er erfüllt.«
- ¹⁵ Vö. *Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes ‚Eigenschaften‘*, Tübingen 2001 c. könyvemm.
- ¹⁶ Dietrich Bonhoeffer a „megismerés lépcsőiről” és a „jelentőség lépcsőiről” beszélt; vö. *Börtönlevelek*, im. 515.o

Gróf Bethlen Miklós protestáns kancellár és a 18. század eleji hollandiai ösztöndíjak (1703–1709)

„Válságos nehéz időkben hűséges őrállója, vezére és védelmezője volt a kálvinista anyaszentegyháznak és iskoláinak”
Dr. Illyés Géza egyháztörténész

Bevezetés

A 16-17. századi magyar királysági és erdélyi diákok peregrinációja része volt annak a későközépkori peregrinációs hagyománynak vagy más szóval diákvándorlásnak, amelyen keresztül a magyarországi és erdélyi tu-

dományos élet és műveltség európai szintűvé vált. A koraujkorban ezek a diákvándorlások, „akadémiajárások” biztosították – mind a magyar királyság mind az erdélyi fejedelemség számára – a kapcsolatot az európai szellemi mozgalmakkal és azok beáramlását a királyságba és a fejedelemségbe.

Az erdélyi és magyarországi diákok a 17. században pontosabban a harmincéves vallásháborút lezáró 1648-as Westfaliai Béke után többnyire hollandiai, angliai és svájci egyetemeken és főiskolákon folytattak tanulmányokat. Ez a peregrináció egy meglévő szükségletet elégitett ki a felsőoktatás terén. Ez biztosította a szellemi elitréteg képzését és egyben utánpótlását a magyarországi és erdélyi protestáns népreteg számára. Feltehető a kérdés, hogy a 17. század második felében és a 18. század elején miért éppen egyik vagy másik holland egyetemet választották a külföldi peregrinációban résztvevő magyarországi és erdélyi diákok. A protestáns, többnyire református diákok minél gazdagabb ismereteket próbáltak szerezni és személyes kapcsolatokat próbáltak kialakítani a nyugat-európai protestáns egyházak vezetőivel, teológus professzoraival. Az egyetemek érdekében állott minél több neves professzort meghívni. A neves professzorok híre sok diákot vonzott az adott egyetemre. A hollandiai egyetemek egyike volt a leideni egyetem, amely korán felismerte az abban rejlő előnyöket. Ez volt a leideni és majd a későbbiekben az utrechti és franekeri egyetemek vonzereje.

A külföldi egyetemi tanulmányok anyagi fedezetét ösztöndíjak formájában biztosították a protestáns magyarországi és erdélyi fejedelmek, főurak. Az ösztöndíjakat diplomáciai utakon – a hagyomány és szokásjog alapján – szereztek meg a támogatók. Egy-egy művelt kultúrát pártoló fejedelem vagy főúr külföldi kapcsolatait felhasználva szerzett érvényt és lehetőséget a tanulni vágyóknak.

A hollandiai ösztöndíjak

A 18. század elején először az erdélyi majd ezt követően a magyarországi református kollégiumok próbálkoztak állandó ösztöndíjakat szerezni diákjaik részére. Ilyen ösztöndíj volt a leideni egyetemi ösztöndíj (stipendium).¹ Az előbb említett próbálkozások közül az első a sárospatak-gyulafehérvári kollégiumé volt,² amely a sárospataki kollégium jogutódaként működött Erdélyben 1672-1716 között. A kollégium Erdélyben megtelepedett része a leideni Statencollegebe (rendek kollégiuma), a teológusokat képző intézetébe próbált meg diákjai számára ösztöndíjat szerezni. A kollégium törekvéseit Bethlen Miklós erdélyi protestáns kancellár támogatta, aki a gyulafehérvári református kollégium kurátora és 1689-től az erdélyi református egyház főgondnoka volt.³ Bethlen Miklós kancellár jó holland kapcsolatainak köszönhetően sok erdélyi diák juthatott ki holland egyetemekre teológiai tanulmányokat folytatni. Holland levelező partnerei voltak már az 1660-as évektől. Bethlen 1662-1663-as években Utrechtben, Leidenben és Franekerben is megfordult hollandiai peregrinációs útja során. Az 1675-ös feljegyzése szerint peregrinációs útjáról csak azután tért vissza miután levelező partnereket keresett és talált.⁴ Hazatérte után is ápolta a kapcsolatot professzoraival. Bethlen Miklósnak távoli terve az volt, hogy a jövőben az erdélyi fejedelemség művelődéspolitikájában kamatoztassa külföldi kapcsolatait. Ez lett nyilvánvalóvá a külföldre induló erdélyi diákok külföldi ösztöndíjak megszerzésében, anyagi és erkölcsi támogatásában. A franekeri és leideni egyetemeken tanulmányukat befejező erdélyi diákok disputációjukat neki ajánlották így mutatván ki há-

lájukat támogatójuk iránt. Ezeknek az általa támogatásban részesített diákoknak – alumnusok – nevei fennmaradtak: Felfalusi József, Fogarasi Sámuel, Vásárhelyi István franekeri és Huszti István, Tornyi György leideni peregrinusok.⁵ A külföldi kapcsolatok mindmáig fennmaradt bizonyítéka a Cornelius van Eck (1662-1732) franekeri jogászprofesszorhoz írt levele 1693-ból.⁶

A külföldi ösztöndíjak megszerzésére először a Nagyenyedi Református Kollégium próbálkozott Bethlen Miklós támogatásával.⁷ 1696-ban a brandenburgi választófejedelem III. Frigyes évi két ösztöndíjat adományozott az enyedi református kollégiumnak. Bethlen levelei alapján tudjuk, hogy az ösztöndíj híre minden erdélyi iskola között elterjedt. Az igazgatók azt akarták elérni, hogy az ösztöndíj minden iskola számára közös legyen. A választófejedelem egyedül a nagyenyedi református kollégiumot kívánta részesíteni abban.⁸

Bethlennek a Veszprémi István erdélyi püspöknek írt leveléből következtetjük azt, hogy 1702.-ben újra próbálkoztak ösztöndíj megszerzésére a Brandenburgi Fejedelmi Udvarnál: ”A *Brandenburgus, ki most Prussiai királynak nevezetik, követye mondá énnékem..., hogy a király az erdélyi reformata Relligiohoz ilyen kegyelmességét akarja mutatni, hogy birodalmiban valamennyi Academiaja vagjon mindenikben három vagy négy alumnust bé vétet Erdélyből és a maga kölcségénn tanitattja három, három esztendeig.*” Ezt követte 1703-ban a sárospatak-gyulafehérvári református kollégium próbálkozása az ösztöndíj megszerzés érdekében az Odera-frankfurti egyetemre.⁹

Bethlen Miklós kancellár Jacob Jan Hamel Bruyninx (1662-1738) bécsi holland követtel eléggé bensőséges, baráti kapcsolatot tartott fenn. A kettőjük kapcsolatáról mind máig nem maradtak fenn olyan dokumentumok, amelyek annak jellegét megvilágíthatnák. A Bethlen– Bruyninx közötti levélváltásból fennmaradt gyér adatok arra engednek következtetni, hogy a két neves politikus között szoros kapcsolat állhatott fenn. Ezt támasztja alá az a tény is, hogy 1702 őszén Bethlen Miklós erdélyi kancellár a William Paget Anglia konstantinápolyi nagykövetével való találkozására utazott Bécsebe, ahol fontos politikai tárgyalásokat folytatott Bruyninxal. E találkozásról maga Bruyninx holland követ számolt be – egy 1702. december 6-án kelt levelében – Anthonie Hensius (1641-1720) raadpensionarisnak, hogy Bethlen már nem sok jóra számít az erdélyi protestánsok jövőjére nézve.¹¹ Ezek után joggal elvárható lenne, hogy Bruyninx holland követ Bethlentől kapott leveleiből néhány előkerüljön. Az eddigi kutatások során sajnos nem került elő egyetlen levél sem, noha mint ismert a nagyközönség előtt, Bethlen Miklós kancellár 1704-ben írta meg a *Columba Noe* politikai röpiratát, amelyben Erdélynek – államiságának jövőjét illetően – a Habsburg udvarral való viszonyát tárgyalta. E röpiratot küldte el titokban a Rákóczi-szabadságharc alatti béketárgyalásokon közvetítő bécsi holland, angol és porosz követekhez. Fennmaradt egy igen fontos levélmásolata Bethlennek, amelyet a Sárospatak-gyulafehérvári kollégium leideni stipendium ügyében írt a Holland és West-Friesland tartományoknak.¹² E levél alapján Bethlen Miklós egyháztörténeti és művelődéstörténeti tevékenységébe jobb betekintést nyerhetünk.

Az előbbieken említett Hamel Bruyninx bécsi holland követ hagyatékában nem maradt fenn dokumentum

ebből az időszakból Bethlen tevékenységéről. Egy későbbi időszakban keltezett (1709. július 10-én) levelében azt írta a holland parlamentnek, hogy megkapta Bethlen kancellárral kapcsolatos titkos határozatukat.¹³ Hogy mire gondolt itt Bruyninx bécsi holland követ az kiderül egy korábban keltezett leveléből (1709. június 12.), amelyben tájékoztatta a holland parlamentet Bethlen Miklós kancellár állapotáról és kéréséről. A levél szerint Bethlen felkérte Bruyninxot, hogy járjon közbe a Habsburg udvarnál az érdekében.¹⁴ A holland tartományok parlamentje minden eszközzel támogatta Bruyninx javaslatát és június 24-én kelt határozatában, meghatalmazta a követet, hogy tegyen meg mindent Bethlen Miklós szabadulása érdekében. A követ a határozatot július 8-án vette kézhez. Ennek az eseménynek azért van jelentősége, mert amint a későbbiekben kiderül majd, Bethlen Miklósnak a második alumnusa Diószegi Mihály érdekében írt ajánlólevelet valamikor július 8. után küldte el.

Bethlen Miklós a bécsi holland követnek, Hamel Bruyninxnak véleményét figyelembe véve folyamodott a holland egyetemekhez az ösztöndíjak létrehozásáért.¹⁵ A későbbiekben pedig a bécsi holland követ kapcsolatait és segítségét igénybe véve – 1703. január 15-én keltezett levelében – Bethlen Miklós kancellár, Veszprémi István erdélyi református püspökkel és a kollégium professzoraival együtt a Holland és West-Friesland tartomány rendjeit szólították meg az ösztöndíj ügyében. A rendek semmilyen magyar diákot nem akartak felvenni a kollégiumba. A levélben tudomásul vették a Delftről elnevezett kollégiumból nem rég kizárt magyarországi vagy erdélyi diák esetét.¹⁶ Beismerték, hogy ez az incidens valóban szégyent hozott a magyar peregrinusokra. A sajnálatos eset ellenére kérik a rendeket döntésük felülvizsgálatára és annak enyhítésére, mert a szigorú határozattal nem csak egy személyt, hanem az egész magyar „nemzetet” bélyegzik meg. A továbbiakban pedig kérik a holland rendeket, hogy vegyék fel Henczidai Mátyást a kollégiumba.¹⁷ A Holland West-Friesland tartomány rendjei válaszából az derül ki, hogy hosszú és jól megfontolt vita után döntöttek az erdélyi magyar diák ösztöndíjáról. A határozat értelmében Henczidai Mátyás¹⁸ erdélyi diákot felveszik a leideni holland teológiai kollégiumba. A holland rendek döntését nagymértékben befolyásolta Bethlen Miklós közbenjárása. Hírneve és diplomáciai kapcsolatai nagy szerepet játszottak az erdélyi diák felvételében. A holland tartomány rendjeinek válaszlevele is ezt igazolja: „*Nemes, Tiszteletre Méltó, Jámbor és Igen Szerény Urak! Megkaptuk Nagyságtoknak az erdélyi Gyulafehérvárról január 15-én hozzánk írt levelét, amelyben Nagyságtok az ott részletezettek alapján arra kértek bennünket, hogy ismét vegyünk fel egy magyar diákot, az általatok javasolt személyt, Hencziday Mátyást leideni holland teológiai kollégiumunkba. Miután az ügyet megvitatottuk, úgy határoztunk, hogy nevezett Hencziday Mátyást felvesszük diáknak a leideni teológiai kollégiumba a mi költségeinkre addig, míg alkalmassá válik arra, hogy a szent szolgálatot elláthassa, amiről Nagyságotok ezúton kívánjuk tájékoztatni. Ezzel nemes, tiszteletre méltó, jámbor és igen szerény urak, ajánljuk Nagyságtokat Isten oltalmába. Írtuk Hágában, 1703. július 28-án. Holland és West-Friesland tartomány megbízásából Simon van Beaumont*”, Kívül: Az erdélyi Gyulafehérvár egyetemének nemes, tiszteletre méltó, jámbor

és igen szerény kurátor urainak. Más kézzel: *Literae Ordinum Hollandiae et Westfrisiae de Hentzidai Studioso et Beneficio Alumniae Leydendis*. Más kézzel: Karancsi kézírása.¹⁹

Bethlen Miklós másik támogatója feltételezhetően Diószegi Mihály²⁰ diák volt. Kevés feljegyzés maradt személyéről, hollandiai tanulmány útjáról. Feltételezhetően erdélyi diák volt, mivel Bethlen Miklós ajánlotta a holland egyetemre.²¹ A történeti kutatások ellentmondóak. Két Diószegi névről is beszámolnak a korabeli dokumentumok. Az erdélyi peregrinus diákok Teleki Sándorhoz írt leveleit tartalmazó kötet jegyzetpótló névmutatója és Pápai Páriz Ferenc 1715. május 20-án Telekihez címzett levelei szólnak egy Diószegi nevű erdélyi diákról, aki külföldön tanult és időközben súlyosan megbetegedett: „*Diószegi Uram nagy nyavalyája is többen ál 1000 forintnál*”.²² A Bethlen leveleit tartalmazó kötet mutatójában két Diószegi szerepel. Az egyik egy keresztnév nélküli Diószegi, aki 1711.-ben peregrinációba ment és időközben meghalt. A másik Diószegi Mihály, aki „1709-ben, Bécsben járt.”²³ A kancellár feleségének, Rhédey Júliának írt levelében arról számolt be, hogy „Diószegi éppenn oda (Hollandiába) megy most tanulni” és hogy „*Diószeginek is adtam 50. Rhénes forintot*” valamint hogy „*eddig valo költséget ki tudván, mégis... forintal gazdagabban ment ki Bétsből, mint ide jött*”. Összegezve az előbbieket megállapítható, hogy ez a Diószegi azonos azzal a leideni diákkal, akiről Pápai Páriz Ferenc írt levelében. Bethlen Miklós 1709. július 10-én keltezett levelében²⁴ újra megkereste a Holland-West-Friesland tartomány rendjeit. A levél szerint folyó év augusztus 22-én Nicolas Clignet leideni postamesterre bízta kérvényét és ahhoz mellékelte Hamel Bruyninx bécsi követ levelét, amelynek melléklete patrónusának gróf Bethlen Miklós kancellárnak az erdélyi református egyházak támogatójának és gondnokának folyamodványja volt. Várja a rendek válaszát, hogy ő is részesülhessen a leideni egyetem stipendiumából, mert azért jött az egyetemre, hogy teológiai stúdiumokban elmélyüljön. Az anyagi fedezete egyre inkább fogy ezért félő, hogy kénytelen lesz megváltoztatnia szándékát. Az erdélyi református egyház főkuratori minőségében a holland rendek figyelmébe ajánlotta Diószegi Mihály erdélyi teológus diákot, akinek mint fia nevelőjének, nagyon hálás volt. Bethlen a Bécsben tartózkodó Bruyninx követnek is írt levelet és ebben az ügyben az ő közbenjárását kérte. Bruyninx készséggel továbbította a kancellár kérését, amit a Holland és West-Friesland tartomány rendjeihez intézett levele is bizonyít.²⁵

A fogságban tartózkodó Bethlen Miklós levelét Bruyninx holland követ leveléhez csatolva küldték fel a rendekhez. A folyamodványban Bethlen Miklós Diószegi Mihály patrónusaként, az erdélyi református egyházak támogatójaként valamint kurátoraként szerepelt. A levél tartalma szerint Diószegi Mihály a rendek válaszára várt abban reménykedve, hogy elnyeri a rendek támogatását az ösztöndíjra. A hollandiai rendek tanácsának véleménye értelmében, Bethlen Miklós újabb próbálkozása az ösztöndíj elnyerése érdekében sikerrel járt. A határozatban – amelyet 1710. június 8-án kelteztek –, a rendek Bethlen Miklós folyamodványát megtárgyalták és Diószegi Mihály erdélyi teológus diák felvételét ajánlották a Staten Collegeba. Az ajánlást döntés követte, és Diószegi

gi Mihályt felvették a Staten Collegeba. Ez a határozat az 1710. augusztus 16-i iratban maradt fenn. „Holland és West-Friesland tartomány rendjei nevében. Tiszteletre méltó, istenfélő, szelíd, alázatos és szeretetre méltó Uram. Minekutánna engedélyeztük Dioszegi Mihály magyar diák teológiai kollégiumunkba való felvételét, miképpen az általunk ebben az ügyben hozott határozat mellékelt hiteles másolatából kitűnik, a határozatról tájékoztatni akartuk és ezennel meg kívánjuk, hogy nevezetel a határozatot betartassa. Ebben bízva ajánljuk önt Isten oltalmába. Írtuk Hágában. 1710. augusztus 6-án.”²⁶:

A két erdélyi protestáns diák számára ösztöndíjat és az utazáshoz szükséges anyagokat biztosította Bethlen Miklós kancellár és református főkurátor. Holland kapcsolatai nélkül aligha sikerült volna diákokat küldeni és ösztöndíjat szerezni a magas költségű holland (leideni, franekeri) egyetemeken.

Befejezés

Bethlen Miklós a hanyatló Erdélyi Fejedelemség utolsó nagyszabású és egyben legjelentősebb történeti alakja. A 17. századvégi és 18. század eleji Erdély válságos, nehéz időszakában „hűséges őrállója, vezére és védelmezője volt a kálvinista anyaszentegyháznak és iskoláinak”, lelkiismeretes támogatója az erdélyi diákok külföldi tanulmányainak.²⁷ Édesapja Bethlen János kancellár példáját követve, szellemi örökségével felvértezve szellemi-lelki és anyagi javaival próbálta biztosítani, átmenteni Erdély számára a 17. századi kulturális vívmányokat. Ezt sikerült is elérnie nagymértékben, mert az általa megszerzett *Diploma Leopoldinum* (1691) által egymaga képes volt megmenteni a sok véráldozattal szerzett életfeltételeket. Bethlen Miklós kancellár az égiektől gazdagon megáldott egyéniség volt. Kiváltságos észbeli tehetségről, páratlanul álló képzettségről, széles politikai látóköréről, társadalmi és kulturális éles- és előrelátásról és mélyen gyökerező vallásosságáról, nagy nyelvismeretről árulkodik a külföldi ösztöndíjak ügyében kifejtett fáradozása.

Bethlen Miklós szellemi kiváltsága vezérszerepet juttatott számára az erdélyi és a nemzetközi politikai életben, az erdélyi protestantizmusban, az oktatás, a művelődés terén valamint a külföldi szellemi tőke beáramlása érdekében kifejtett munkában. Életének hívatását és küldetését az erdélyi és királysági politikai, társadalmi, kulturális és vallási problémáinak megoldásában látta. Az ő élete, személyisége és munkássága elválaszthatatlan Erdélytől és a 18. század eleji erdélyi protestantizmustól. Politikusi arcélén egyik legrokonszenvesebb vonás, hogy minden nehézség ellenére sohasem adta fel célját, Erdély államiségének átmentését és ezen belül az erdélyi protestáns művelődés és oktatás zavartalan működtetését. Kész meghozni minden áldozatot azok érdekében. Bethlen Miklós protestáns meggyőződésű és műveltségű államférfi megingathatatlan és rendíthetetlen öre az önálló fejedelemség protestáns oktatás hagyományának: a külföldi tanulmányútnak.

Gróf Bethlen Miklós erdélyi kancellár művelődés- és valláspolitikai munkásságának jelentőségét abban kell látnunk, hogy a zűrzavaros politikai viszonyok ellenére is biztosította az erdélyi protestáns értelmiség képzését és ezzel együtt a 18. század eleji Erdélybe a nyugati pro-

testáns országokból történő szellemi tőke beáramlásának folytonosságát. Neki köszönhetően a Habsburg udvar minden törekvése ellenére sem tudta elérnie az erdélyi fejedelemség történelmi, kulturális és protestáns hagyományainak teljes megszüntetését. Gróf Bethlen Miklósnak az erdélyi protestáns művelődés, tudományos és vallásos élet védelmére szolgáló, gondviselészerű megbízatását senki és semmi nem vonhatja kétségbe.

Albert András

JEGYZETEK

- ¹ Miklós Ödön: Magyar diákok a leideni Staten Collegében. In: Theologiai Szemle (1928) 290-319)
- ² Az 1671-ben elűzött sárospataki professzorok és diákok egy része az erdélyi gyulafehérvári kollégium falai között talált menedékre. A sárospataki református kollégium Magyarországon maradt része gönci, kassai, majd debreceni száműzetés után 1705-ben tért vissza Sárospatakra.
- ³ Sípós Gábor: Bethlen Miklós és a református egyház. In: Erdélyi Múzeum (1993) 13.
- ⁴ Epistola Nicolai Bethlen... ad Ministros Exules tam Helveticae quam Augustanae Confessionis. In: Apologia Ministrorum Evangelicorum Hungariae. Kolozsvár, 1677. Id. Régi Magyar Könyvtár (RMK) II. Magyar szerzőktől külföldön, 1480-tól 1711-ig megjelent nem magyar nyelvű nyomtatványok könyvészeti kézikönyve, írták Szabó Károly és Hellebrant Árpád. Bp. 1896-1898. 1400).
- ⁵ Régi Magyar Könyvtár. III. Magyar szerzőktől külföldön 1480-tól 1711-ig megjelent nem magyar nyelvű nyomtatványok könyvészeti kézikönyve. Írták Szabó Károly és Hellebrant Árpád. Pótlások, kiegészítések, javítások. Budapest 1896-1898. 1680., 3053, 1689, 1692. 1693.
- ⁶ Bethlen Miklós levelei. Összegejtette, sajtó alá rendezte, bevezető tanulmányt és a tárgyi jegyzeteket írta Jankovics József. Budapest, 1987. 308. levél. – ld.:” Cornelius van Ecknek, Clarissime ac Celeberissime Vir Domine mihi honorandissime! Ex iterata mei filii relatione intelligo humanitatem et benevolentiam Vestram, qua ipsum Complexi, studia ipsius promovistis, quod quidem Christianae Charitatis et amicitiae genus cumi n filio meo erga me exercitum esse agnoscam, mei, officii reciproce duco út pro illo singulares et synceras gratiam agas, quod dum per praesentes et aerum exhibitorem eundem filium facio, rogo Vestram Claritatem, út porro etiam coepto favore illum, et me in illo prosequi velit, pro quo obligo ego etiam ex longinquo vestri amorem. Quos simul una cum alma Vestra Republica Ecclesia et Academia divinae tutelae commendo et maneo. Clarissimae Vestrae personae et meritum. Aequus aestimator et Amicus Cultor Nicolaus Bethlen. Datum in Transylvania in Castello meo Szent Miklós 17. Maji Anno 1693.,”
- ⁷ Amikor a reformátusok Erdélyben belüli lehetőségei láthatóan csökkentek, a református egyház főgondnokaként Bethlen Miklós valamint a református kollégiumok vezető professzorai Pápai Páriz Ferencel az élen azon fáradoztak, hogy a leginkább látogatott országokban és egyetemeken az erdélyi diákoknak ösztöndíjakat szerezzenek. Ld. Teleki Pál tanulmányútja. Levelek, számadások, iratok 1695-1700, Szeged 1989. 422. p. (Fontes rerum scholasticarum, III)
- ⁸ Bethlen Miklós levelei (1699-1716), sajtó alá rend. Jankovics József. II. Budapest 1987, 917. p. (Régi Magyar Prózái Emlékek, 6/2.)
- ⁹ Pápai Páriz Ferenc: Békességet magamnak, másoknak. Bevezető tanulmányul és magyarázó jegyzetekkel közléteszi Nagy Géza Bukarest, 1977. 18., 20-21., 23-31., 35-38., számú levelek. – Bethlen Miklós levelei (1690-1716), sajtó alá rend. Jankovics József. II. Budapest, 1987. 917-918. (Régi magyar prózái emlékek, 6/2)
- ¹⁰ William Paget jelentései Earl of Nottinghamnak 1690-1691. PRO SP 80. 1695. november 1-i beszámolója. British Library Kézirattár. 8880 – 12, 8880-67 – 72. – R. Várkonyi Ágnes: Amiről Bethlen Miklós Önéletírása hallgat. In: Korunk, 1997. július.
- ¹¹ De briefwisseling van Anthonie Heinsius 1702-1720. Deel 1. 19 maart 31. december 1702. Bewerkt door Augustus J (ohannes) Veenendaal. 's – Gravenhage, 1976.
- ¹² Bethlen Miklós ajánlólevele a Holland és West-Friesland tartomány rendjeihez, Bécs, 1709. július 10. előtt. A szöveg teljes tartalma: „Comes Nicolaus de Bethlen, vel ut curator supremus eccle-

siarum Transsylvanicae reformatarum, commendaverat ante annos quendam Michaellem Henczidai, Excelsis et Praepotentibus D.D. Ordinibus Confoederati Belgij, pro alumno Lugdunensi recipiendum, tanquam theologiae studiosum, obtinueratque receptionem ejus et gratia praetitulatum D. D. Statuum et Ordinum. Jam vero labante per hasce miserias statu ecclesiastico Transylvanico, ipsoque dicto comite propter captivitatem jam ex annorum, a cura ecclesiarum a moto, major adhuc necessitas est quid simile demisse supplicandi. Est itaque unus juvenis theologus Michael Dioszegi út pote, cui velut ephoro unici filii suis praefatus comes Bethlen multum deberet, sed praestare nihil potest, huic intuitu praecipue succidui quasi status ecclesiastici Transilvanici, ac etiam miseriae et paupertatis praefati domini comitis, per huncce comitem supplicentur D.D. Status et Ordines, dignarentur Michaellem Dioszegi theologiae studiosum alumnia Lugdunensi dignare futura erit, tum ecclesiis Tansylvanicis, tum jam dicto comiti elemosyna caelitus benedictione divina compensanda, quam ecclesiae Tansylvanicae et isti quibus fiet exorare a divina majestate precibus humillimis sategent.”

- ¹³ Nationaal Archief, Haga, Archief van de Staten Generaal, 6258.
- ¹⁴ A levél szövegének magyar fordítása: „Az itt még fogságban lévő református vallású Betlehem gróf, Erdély volt kancellárja, egy közvetítő révén megkért arra, hogy Hatalmasságotoknál támogatassam azt a kérését, miszerint szíveskedjenek számomra olyan utasítást adni, hogy az itteni udvarnál járjak közbe az említett kiszabadulásáért és jogainak helyreállításáért. Bűne, amit a terhére rónak, leginkább az, hogy egy bizonyos általa készített, bár kissé látomászerű tervezet, amely arról szól, hogy idővel milyen eszközökkel lehet Magyarország és Erdély jó és nyugalmas állapotát biztosítani, nem közvetlenül az itteni udvarnak, hanem a magyar béketárgyalások közvetítőinek, és különösen nekem címezte, hogy megismerje véleményünket. A tervezetet Rabutin generális parancsára útközben elfogták, mégis miután az ügyet alaposan és közelebbről, kimerítő és hosszadalmas eljárás keretében mind Erdélyben mind itt megvizsgálták, úgy értesültem, hogy az említett nagy valószínűséggel csak akkor engedhetik szabadon, menthetik fel, ha valamiként hathatósan közbenjárának az érdekében, és az ügyét még jobban támogatnák. Ezért ezennel Hatalmasságotok megfontolására bízom, nem dönthetnének-e úgy, hogy a közbenjárásra vonatkozó utasítást juttatnak el hozzám, tekintettel arra, hogy az illető nemcsak nagyon öreg, tekintélyes, tapasztalt és igen értékes férfiú, hanem mindig nagy védelmezője és támogatója volt az erdélyi református vallásnak és a császárnak.” – *Nationaal Archief, Haga, Archief van de Staten Generaal, 6591.*
- ¹⁵ Otto Schutte: *repertorium der Nederlandse vertegenwoordigers, residerende in het buitenland 1584-1810.* s- Gravenhage, 1976.
- ¹⁶ Feltűnő az a tény, hogy az állítólagos magyarországi vagy erdélyi diák nevét maguk a levélírók sem említik meg. Ebből azt következtethető, hogy a diák származására (nemzetiségére, országára) nézve is tájékozatlanok voltak a levélírók. A másik fontos tény, amit ki kell emelnünk az, hogy a holland hivatalos tényezők – akik belső használatra összeállítottak magyarokra vonatkozó végzéseket, - nem tesznek említést Henczidait megelőző más magyar ösztöndíjasokról a Staten Collegeben. Az újabb kutatások eredményei is ezt támasztják alá. A gondnokok jegyzőkönyvében sem találhatóak feljegyzések a magyar diákokról. Ezek után joggal állítható, hogy az incidens valamiféle félreértés következménye volt. Az eset valóban megtörtént, csak hogy nem magyar vagy erdélyi diák volt a szenvedő alany. Ezt a kérdést tisztázandó, el kell mondanunk, hogy a Henczidait megelőzően rendszeresen vettek fel lengyel és litván ösztöndíjasokat, akik sok gondot okoztak az egyetemnek. A magyar diákok felvételére vonatkozó kérelmek elbírálásakor a rendek a gondnokoktól kértek szóbeli tájékoztatást. Azok pedig, mint sok más esetben, akkor sem voltak tisztában azzal, hogy a magyarok más nemzethez tartoznak, mint a lengyelek és a litvánok. Azok bűneit számos alkalommal a magyarokra vonatkoztatták. Ezt az állítást erősíti meg az 1709-es eset is. A leideni egyetemre felvett cseh diákok, Antonius Valesiust, a kollégiumi régens magyarnak írta 1715-ben, Bohemus Hungarus név alatt. Ld. Aemilius régens levele a Gecommitteerde Radenhez 1715. március 21-ről.
- ¹⁷ A levél eredeti latin nyelvű szövege: „Amplissimi Domini etc., Domini et Fratres in Christo Dilecti et Honorandissimi. Quamvis immaturatione juvenutis vitio aliquis studiosus Hungarus vel Transylvanus, justam celeberrimae Leidensis Academiae curatorum indignationem non pridem incurrens poenam ex Delphico uti vocatur Collegio exclusionis jure meruerat, hoc tamen nobis apud Amplissimas Dominationes Vestrasomnino deprecandum accidit,

quod poena illa in persona peccantis non subsistit, sed ad totam gentem vel nationem Hungaricam extensa est, credimus quidem non, ex rigore quod ad excessum illius tunc peccantis, sed magis ex metu similium aliquando excessum. Quum ergo tam de singulari prudentia, quam de fraterna erga domesticos fidei charitate Vestrarum Amplitudinum maxima nobis spes et fiducia sit, ideo totius tam in Hungaria quam Transylvania reformatae ecclesiae nomine Vestras Amplitudines rogamus, et ad mutuuum quo in Christo connectimur amorem obtestamur, út hunc toti nationi Hungaricae affixum naevum jam tandem ex bona gratia detergere et priori qua fruebatur in illud collegiumadmissionis facultatae gratiare, et quidem hoc beneficium in persona exhibentis Matthiae Henczidai nostro iudicio tali vestra gratia non indigno testari dignentur, quod quidem tanto magis a vestra pietate speramus, quod non dubitemus quin hodiernum reformatae in his partibus ecclesiae statum majori nunc vestra benevolentia, quam tunc quando illo fruebatur indigere ipsimet agnoscat. Recommendus porro nostras ecclesias vestris apud divinum thronem intercessionibus, ad paria nos etiam pro vobis precum ac supplicationum officia obligantes. Datum Albae Juliae in Transylvania die 15. Januarij. A. 1703. Amplitudinum Vestrarum servi et fratres in Christo syncere addicti Comes Nicolaus de Bethlen, Curator primarius mpr. Stephanus Veszpremi Ecclesiarum Reformatorum in Transylvania, Episcopus et Collegiorum Curator., Samuel Kaposi, S.S.T. Dr., Et ht. In Illustri Collegio Refor. Alba-Juliano professor mpr.

Kívül: Illustribus ac Praepotentibus Hollandiae et Westfrisiae Ordinibus. Más kézzel: Missive van Academy van Sevenburgen 15 Januarii 1703”. Az erdélyi akadémia 1703. január 15.-i levele. Jelenleg a *Nationaal Archief, Haga, Archief van de Staten van Holland en West-Friesland na 1575.*

- ¹⁸ Henczidai Mátyás 1694. május 17-én Göncön lett a bujdosó sárospataki kollégium tanulója, majd 1697. július 24-én már Gyulafehérváron írta alá az ottani iskola törvényeit. A kollégiumot 1700-ban hagyta el és 1703-ban indult peregrinációs útjára. A leideni egyetemre 1703. július 30-án iratkozott be teológus diákként. 1707-ben indult haza Erdélybe.
- ¹⁹ A levél eredetije az Erdélyi Nemzeti Múzeum Levéltárában (Jelenleg a Román Országos Levéltár Kolozs megyei Igazgatóságának kezelésében), Kolozsvár, Törzsgyűjtemény, Vegyes adományok és szerzemények.
- ²⁰ Dioszegi Mihály gyulafehérvári diák volt, ahová 1703-ban iratkozott be. Innen vitték nevelőnek Bethlen kancellár József nevű fia mellé. 1709. augusztus 22-én már Leidenben tanult. 1711-ben indult haza.
- ²¹ Miklós Ödön: Magyar diákok a leideni Staten Collegeban. In: *Theologiai Szemle* (1928), 298.
- ²² *Peregrinus levelek 1711-1715.* Szerk. Hoffmann Gizella. Szeged, 1980. 53. o.
- ²³ Bethlen Miklós levelei. Bevezetés és szerkesztés Jankovics József. Budapest, 1987. 1432. o.
- ²⁴ A levél eredeti, latin nyelvű szövege: „Nobiles ac Praepotentes Domini Domini Ordines Hollandiae et Occidentalis Frisiae! Domini Domini mihi Gratosissimi! Nuper, die videlicet 22. Augusti anni praesentis per dominum Nicolaum Clignet postarum Leidensium magistrum, libellum supplicem, cum domini Bruijninx residentis Viennae epistola attestatoria, inclusa supplicatione domini mei patroni comitis Nicolai de Bethlen, magni alias reformatarum, in Transylvania, ecclesiarum patroni et curatoris, ab aliquot vero annis a cura ecclesiarum amoti, et in aresto detenti, porrexeram. Hac vice quoque supplex compareo dignemini me responsione vestra benigna, gratioseque de me disponere, út possim receptus in numerum dominorum alumnorum Lugdunensium, aliquandiu studio theologico in spem sacri ministerii vocare: cui a teneris devotus operam navavi, vestramque academiam celeberrimam hoc fine visitavi, sed sumptu quotidie exhaurior, nisi, subsidio sitis, cujus virtutibus obstat res angusta domi, vereor ne tam sancto proposito excidam. Velitis ergo Christiana charitate in me ferri, recepturi olim mercedem novissima die a supremo nostro iudice Jesu Christo, cujus divinae protectioni, et arbitrio commendo vos Nobiles ac Praepotentes Dominos Ordines, qui vestra consilia gubernet, in nominis sui gloriam, ecclesiae tutelam, et ad vires hostium ecclesiae reprimendas, triumphatores, potentes fortes incolumes redat, ex animo precor, Nobilium ac Praepotentium D. D. Ordinum, Servus humillimus, Michael Dioszegi Ungarus S. Th. Studiosus. In spe et silentiogratosum responsum praestolaturus
- Kívül: Memoriale ad Nobiles ac Praepotentes Dominos Ordines Hollandiae et Occidentalis Frisiae. voor den Michael

Diotzegi ungaris student. 18. Jan. 1710 National Archief, Haga, Archief van de, Staten van Holland en West-Friesland na 1575, Legatie Archief, Duitse Kaiser, 1.02.05, inv. Nr. 21.

²⁵ Nationaal Archief, Haga, Archief van de Staten van Holland en West-Friesland na 1575, 1892.

²⁶ Az eredeti holland nyelvű szöveg: „*De Staten van Holland ende Westvriesland. Eerwaerde, godsalige, vrome, discrete, lieveg-
etrouwe, bij ons aen Michael Diotzegi, Ongarisch student, eent
plaets in ons Collegio Theologiae geaccordeerd sijnde, gelijk Ul.*

*Uijt de bijgevoegde copie authenticq van de resolutie daerover bij
ons genomen, sal konnen affnemen, hebben wij Ul. Daarvan wel
illen adverteren, begerende dat Ul. Hem daernaer sal reguleren,
waertoe ons verlatnde, hebben wij Ul. De bescherminge Godes.
Geschreven in den Hage den 16 Aug. 1710. Ter ordonnantie van de
Staten”* Nationaal Archief, Haga, Archief van de Staten van Holland
en West-Friesland na 1575 1427.

²⁷ Dr. Illyés Géza: Bethlen Miklós 1642-1716. In: Református Szem-
le. XXIII. 4. Kolozsvár 1930. 19.

Dewey, John: Laboratóriumi iskola

A hitoktatással foglalkozók mindig új utakat keresnek és kell is keresniük, ahhoz, hogy a mai gyermekeknek fenn tudják tartani a figyelmét, át tudják adni az anyagot. Sokat tanulunk a múlt példáiból is, amelyet a mai kornak megfelelően alkalmazhatunk. Dewey John-t 1894-ben hívták meg a Chicagói Egyetem filozófiai, pedagógiai és pszichológiai tanszékének élére, és a tanszék vezetése mellett szervezte meg iskolai laboratóriumát. A kísérleti iskola nagy népszerűsége tett szert, ugyanakkor nagyon sok súrlódásra okot adó gondja is származott belőle. Ennek ellenére, munkássága eredményeire alapozva egy új pedagógiai felfogás bontakozott ki, amelynek hatása mind a mai napig érezhető és alkalmazható.¹

1. Dewey pedagógiájának az alapja

A társadalmi igényekhez igazodó irányzat egyik képviselője, mert szerinte nem lehet a társadalmat figyelmen kívül hagyni, hiszen ebben élünk, és nem tudjuk megkerülni életünk folyamán. Olyan pedagógiát kell létrehozunk, amivel a gyermeket nem elidegenítjük a társadalomtól, hanem megtanítjuk, hogy benne élve tudjon választani a jó és a rossz között.² Dewey pedagógiája James gondolataiban gyökerezik, és vele együtt ő is az egyént teszi a vizsgálódása középpontjává, aki mindig el akarja érni kitűzött célját, csak a megfelelő eszközöket kell megtalálnia célja eléréséhez. Így minden velünk történt külső és belső dologban az alkalmas eszközt látja, ami előbbre vihet a célunk felé. Ezért a pedagógiában is új eszközök megtalálására kell törekednünk. A cél az, hogy az iskola az oktatás folyamán a valós életre készítse fel a gyermeket. Noha azt nem lehet előre tudni, hogy mire felnő milyen világ fogja körül venni, fontos, hogy tudjon az őt érő dolgokon uralkodni és ha szükséges tudjon azokon változtatni is.³

Ismeretelmélete szerint az élet lényege a tevékenység, mert ekkor a lét és a tudat megismételhetetlen módon egyesül. A cél, mint előrevetített tevékenység, lesz a tevékenység irányítója.⁴ Hogy mi különbözteti meg a projekt módszert a többi tanítási módszertől? Megkülönböztető jegye az a nagyfokú szabadság, amelyet a célok kiválasztásánál biztosít a tanulóknak, így a cél soha nem a tanulás lesz, hanem valamely konkrét feladat elsajátítása.⁵ Azt hiszem ebben kell a leginkább odafigyelnünk, hiszen mi a gyermekeket sokszor csak meg akarjuk tanítani, és annak is nagyon örülünk, ha egy-egy imádságot megtanulnak, azonban nem az a célja a lelkipásztornak, hogy a gyermek egy történetet, vagy egy imádságot meg-

tanuljon, hanem hogy átélje és megtapasztalja az Isten közelségét.

A tantervek ebben a rendszerben (projekt-pedagógia) nem a pontos menetet adták meg, nem minden diáktól követelték meg pontosan ugyanazt az anyagot. A nagy egészen belül, a diák választhatott témákat, hogy mivel szeretne néhány hétig foglalkozni. Azonban a tantárgyi témák mellett a diákok vállalkozhattak életszerű téma feldolgozására is. Azért választották ezt a módszert, mert az életben sincsenek a dolgok tantárgyanként felosztva, hanem összetett dolgokkal, jelenségekkel állunk szemben, így sok ismeretet kell egyszerre mozgósítanunk egy-egy megoldás eléréséhez. Ilyenfajta feladatmegoldásra már az iskolában lehetőséget kell adni a fiataloknak.

Követői ezeket az elméleteket még megtoldták a témák életszerű formálásával, a dramatizálással. Így a diák mélyebben át tudja élni a megjelenített tevékenység jelentőségét.⁶ Ezáltal az élete is kiegyensúlyozottabb lesz, mert a pszichikus jelenségek a tevékenységben valósulnak meg, a megfelelő motiváció általában harmonikus lelki alkatot eredményez.⁷ Dewey a következőképpen képzelte el az oktatás folyamatát: problémafelvetés, premisszák, kísérleti igazolás, begyakorlás, cselekvési készség.⁸

2. Az életre való felkészítés

Amerikában a 19. században fogalmazódott meg, hogy az iskolákban cselekedni tudó embereket kell képezni, mert a létezés céljának, értelmének a cselekvést gondolták.⁹ A nevelés, mint a társadalomba való beilleszkedés egyik eszköze, nagyon fontos volt, melyen keresztül a társadalom befolyásolja, fejleszti a még éretlen embert, más szóval ez az a folyamat, melyben az egyén a társadalom hatására a közösség teljes értékű tagja lesz. Vajon így működik ez a gyülekezetbe való beilleszkedés alkalmával is? Úgy oktatjuk a gyermekeket, hogy egykor azt a tudást, amit átadunk egy-egy alkalommal, ne csak lexikálisan tudják használni, hanem képesek legyenek ezzel a társadalmat egy jobb erkölcsösségre, hitre vezetni?¹⁰

Az életre való felkészítésben az iskola akkor tud segíteni, ha az iskola maga is egy valóságos világ, amiben a gyermeknek úgy kell eligazodnia, mint kint az életben. Olyan feladatokat kell megoldania, amivel a gyermek az életben találkozik. Konkrét feladatokat elősegítik, hogy fejlődjön, és olyan tapasztalatokat szerez ezeknek a megoldása során, amit később is jól tud hasznosítani. Ezért Dewey egy olyan iskolát szeretne létrehozni, amely „lehetőséget nyújt a gyermekek sokszínű, saját tapasztalata-

ikban gyökerező cselekvésre, és szoros kapcsolatban áll környezetével.”¹¹ Szorosan együtt kell működnie a családban folyó munkának az iskolai munkával, és a kétkézi munkát állítja a kísérleti iskola középpontjába (textil, fa, fém munkák, konyha).¹² Szerinte nincs ellentét a gyermekek tapasztalatai és a tantárgyak tananyaga között, ezért a gyermeket a tapasztalat megszerzése felé kell irányítani. Ezért az ismeretszerzés útját kell a gyermeknek megtanítani. Ekkor problémákba ütközik, és megtanulja legyőzni azokat. A tanulót éppen a problémák és azok megoldásai lendítik tovább. Megtanulja, hogyan kell az akadályokat leküzdeni, és nem elmenekülni előlük. Vajon, ha sikerülne ezt a probléma megoldó képességet a keresztyén életben belül is megtanítanunk, akkor rendeződne a keresztyén emberek közösségei? Vajon találkozna-e azzal a helyzettel gyermekkorukban, amit meg kell oldaniuk, vagy a szülő old meg helyettük mindent?¹³

A legjobb kiindulás Dewey szerint, ha a diákok elé egy problémát állítunk, amely váratlan, rejtélyes, különös, így elkezdik keresni a megoldást, ami mozgásban tartja az egész folyamatot. A tárgyak, dolgok megfigyelésének mindig felderítő jellegűnek kell lennie, és elkezdődik egy folyamat, a kutatás, hogy felfedezzük, ami rejtett, ami még ismeretlen. Mindig egy új ismeretlen dolog felé haladva tágíthatjuk ismereteinket. A cselekvések által megszerzett ismeretek soha nem lesznek általános ismeretek, hanem mindig konkrét, alkalmazható ismeretek lesznek. Dewey szerint így alakul ki a harmónia különböző tantárgyak, a gyakorlat és elmélet között. Így dőlhet le a fal az egyén és a társadalom között is. Azonban nálunk mégis ritkák azok a helyzetek, amiket meg kell oldania egy diákközösségnek, egy osztálynak, vagy csak egy csoportnak is. Nálunk a legtöbb helyzetben azt kell tennie a gyermeknek, amit a tanár, vagy a hitoktató mond. Nincs igazán mozgásterük, csak a tanulás terén.¹⁴ Dewey és Claparede együtt alakítják ki a felfedeztetés pedagógiai eljárását, amely szerint a gyermeknek önállóan kell felfedeznie az ismereteket.¹⁵

Dewey számára az volt az életre nevelés egyik mérvadója, hogy a gyermekek ugyanolyan készségesen segítenek-e egymásnak az iskolában, mint a játszótéren? Számára fontos volt a mindennapi élet. Számunkra is fontos, de nem úgy ahogy azt a gyermekek megélik, hanem ahogy mi szeretnénk, hogy megéljék. Mi nem azt nézzük, mit csinálnak a játszó téren, hanem azt akarjuk, hogy ott is azt csinálják, amit mi akarunk.¹⁶

3. Az iskola létrehozása és elindulása

1896-ban Dewey Chicagóban létrehozta az első, úgynevezett laboratóriumi iskolát, ami az egyetem elemi iskolája is lett. Az ott szerzett tapasztalatait „Az iskola és a társadalom” című művében összegezte. E szerint a gyermek egyszerre áll kölcsönhatásban az otthoni környezetével, a természettel, az üzleti élettel és a tudománnyal.¹⁷

Mindezek által egy újszerű foglalkozási rendet vezetett be. Négy kilencven perces foglalkozás volt, amelyek úgy követték egymást, hogy a szórakozás és a tanulás egyensúlyban legyenek.¹⁸ Az iskolának egyben az eszményi demokrácia gyakorlóterének is kellene lennie. Itt egyszerűbbek a társadalmi kapcsolatok, áttekinthetőb-

ek, jobban megérthetőek.¹⁹ Azonban a tanárok szerepe sem volt lényegtelen, hiszen ők az irányítás szerepét vitték tovább. A tanuló saját aktivitására támaszkodott, mindemellett a megfelelő irányítás is jelentős szereppel bírt. A tanárnak kell irányítani, hogy a gyermek a képességeinek megfelelő projektekre vállalkozzon.²⁰

Miért volt szükség egy új iskolarendszer kialakítására? Dewey azt írja, hogy az akkori társadalmi és gazdasági rendszer annyira megváltozott, hogy a pedagógia sem maradhatott a régi. Ma mennyire megváltozott minden körülöttünk, és mi mégis ragaszkodunk a megszokott keretekhez.²¹

4. Az iskola épülete

Az iskola feladata, hogy olyan feltételeket teremtsen, ahol a gyermekek meg tudják szerezni a kellő tapasztalatot, ami az élethez szükséges.²² Az épület elrendezését is elméletéhez igazítja. A földszinten az otthon és az üzleti élettel kapcsolatos dolgok valósulnak meg (a konyha, ebédlő, műhelyek). Az emeleten helyezkednek el az ehhez a munkához kapcsolódó elméleti kutatások termei (fizikai, kémiai, biológiai vizsgálatok, az ún. laborok, vagy szaktermek) és a művészeti oktatás (zene, szobrászat, rajz), a középpontban pedig, a könyvtár és a múzeum kap helyet. Számára megszűnnek a hagyományos tantermi keretek.²³

5. Az új pedagógia elterjedése

Mára már világszerte ismertek Dewey gondolatai és elképzelései. Dewey már 1928-as Szovjetunióbéli látogatása alkalmával látta, hogy ott is új módszerrel dolgoznak a pedagógusok. Jóllehet az anyagi és a hatalmi erők változásával nem sokáig működtek itt ezek az iskolák.²⁴

A német és az angolszász területeken is elterjedt a reformpedagógia irányzat, hiszen a húszas évekbeli iskolamodellekben jól nyomon követhető az egyéni aktivitás és a szociális haladás gondolata.²⁵ Az ötvenes évektől fokozatosan, mind a Szovjetunióban, de Európában és Amerikában is visszahúzódtak a reformpedagógiai irányzatok.²⁶ Azonban a 60-as évek végén mintegy Dewey reneszánsz-ként bontakozik ki újra a mozgalom.²⁷ E mozgalom hatására több iskola is átalakul, és sokan a Dewey módszert vették alapul. Sokan hozzá igazodtak a tantermek kialakításában, vagy a szabadság kérdésében.

Nem állt meg ez a mozgalom, mert ma is vannak iskolák, amelyekben vallják, hogy ez az a módszer, ami az életre nevel. Ilyen például a Dalton School is ahol a gyermekek mind a mai napig ezzel a módszerrel tanulnak.

6. Szerepe a hitoktatásban

Kérdéznénk, mi a szerepe a hitoktatásban a projektpedagógiának, hiszen nekünk 2000 év óta kötött anyagunk van a Bibliában. Igen, azonban sokszor mi kötjük meg saját magunk kezét, miközben egy-egy hittanórára készülünk, és nem merünk a hagyományos pedagógiai módszerektől eltérni, mert félünk az újtól. Sokkal többet kell készülni, és előkészíteni egy ilyen módszerrel dolgozó hitoktatónak, mint annak, aki az órán el-

mond egy történetet, és lediktálja a füzetbe. Azokban a csoportokban, ahol az új módszerekkel tanítják a gyermekeket nem tettek mást, mint a Bibliából vett történeteket az élethez, a mindennapokhoz kapcsolták, és a gyermekek számára élővé tették, és nem csak régi meseként emlegették. Hiszen ez lenne minden vallásánárának és hitoktatójának a célja, hogy mindaz, amit átad a diákoknak, azt az életükben használni tudják, valóságosan meg tapasztalják, és átéljék. A projektpedagógia is egy eszköz lehet ennek megvalósításában.

Benke Kinga

IRODALOM JEGYZÉK

- Falus Iván szerk.: Didaktika, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1997.
 Fehér Erzsébet, dr.: Az oktatás és nevelés története, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1995.
 Hegedűs Gábor: Projektpedagógia, Kecskeméti Főiskola Nyomdája, Kecskemét, 2002.
 Mészáros István – Németh András – Puhánszky Béla: Neveléstörténet, Osiris Kiadó, Budapest, 2004.
 Nagy Sándor főszerk.: Pedagógiai Lexikon, I köt. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1976.
<http://209.85.135.104/search?q=cache:D2AHAznvcm0J:www.i-dome.hu/reformpedagogia/topic.php%3Fmode%3Deredeti%26topic%3D8+Dewey,+John:+Laborat%C3%B3rium+iskola&hl=hu&ct=clnk&cd=1&gl=hu>

JEGYZETEK

- ¹ Mészáros István – Németh András – Puhánszky Béla: Neveléstörténet, 179. o.
² Falus Iván szerk.: Didaktika 19. o.

- ³ Mészáros István – Németh András – Puhánszky Béla: Neveléstörténet, 179. o.
⁴ Nagy Sándor főszerk.: Pedagógiai Lexikon, I köt. 262. o.
⁵ Falus Iván szerk.: Didaktika 307. o.
⁶ Fehér Erzsébet, dr.: Az oktatás és nevelés története, 47-48. o.
⁷ Nagy Sándor főszerk.: Pedagógiai Lexikon, I köt. 262. o.
⁸ Falus Iván szerk.: Didaktika 224. o.
⁹ Fehér Erzsébet, dr.: Az oktatás és nevelés története, 45. o.
¹⁰ <http://209.85.135.104/search?q=cache:D2AHAznvcm0J:www.i-dome.hu/reformpedagogia/topic.php%3Fmode%3Deredeti%26topic%3D8+Dewey,+John:+Laborat%C3%B3rium+iskola&hl=hu&ct=clnk&cd=1&gl=hu>
¹¹ Mészáros István – Németh András – Puhánszky Béla: Neveléstörténet, 180. o.
¹² Nagy Sándor főszerk.: Pedagógiai Lexikon, I köt. 262. o.
¹³ Fehér Erzsébet, dr.: Az oktatás és nevelés története, 46. o.
¹⁴ Fehér Erzsébet, dr.: Az oktatás és nevelés története, 48-49. o.
¹⁵ Falus Iván szerk.: Didaktika 128. o.
¹⁶ Hegedűs Gábor: Projektpedagógia 31. o.
¹⁷ Mészáros István – Németh András – Puhánszky Béla: Neveléstörténet, 180. o.
¹⁸ Mészáros István – Németh András – Puhánszky Béla: Neveléstörténet, 206. o.
¹⁹ Nagy Sándor főszerk.: Pedagógiai Lexikon, I köt. 262. o.
²⁰ Hegedűs Gábor: Projektpedagógia 34. o.
²¹ Hegedűs Gábor: Projektpedagógia 35. o.
²² Nagy Sándor főszerk.: Pedagógiai Lexikon, I köt. 262. o.
²³ Mészáros István – Németh András – Puhánszky Béla: Neveléstörténet, 181. o.
²⁴ Mészáros István – Németh András – Puhánszky Béla: Neveléstörténet, 205. o.
²⁵ Mészáros István – Németh András – Puhánszky Béla: Neveléstörténet, 222. o.
²⁶ Mészáros István – Németh András – Puhánszky Béla: Neveléstörténet, 251. o.
²⁷ Mészáros István – Németh András – Puhánszky Béla: Neveléstörténet, 254. o.

Házasság a Bibliában: néhány szempont¹

1. Bevezetés

A 16. századi reformátorok a házasságot sem akarták érintetlenül hagyni, hanem e kérdést is a Biblia fényében gondolták újra. Amíg egyfelől a középkori (s később a Római Katolikus) egyház ragaszkodott a papi nőtlenség és a házasság sákramentumának hagyományához, másfelől a bimbózó szekularizmus azt pusztán társadalmi intézménynek tekintette, a reformátorok a keskeny középúton igyekeztek megmaradni. Luther a *Traubüchleinban* (BSLK 529,24kk) a dilemmát azzal oldotta fel, hogy a házasságot isteni rendelésű (eszerint a házasság Isten ajándéka) világi intézménynek (tehát nem sákramentumnak) tekintette, szerinte a házasság egyszerre világi (*politicum vitae genus*; „politikai életkörülmény”) és isteni (*divinus status*, „isteni állapot”).² Kálvin hasonlóan vélekedett.³

Ha a római katolikus szemlélet biztos kézzel átvágja a gordiuszi csomót, a szekuláris pedig ugyanilyen bizonyossággal kerül minden transzcendensre, Istenre való hivatkozást, a protestáns egyházi gyakorlatra nem ritkán tanácsstalanság és ingadozás jellemző, mely a válás, újraházasodás, a lelkészeket illetően pedig ilyen nemkívánatos események bekövetkezése után a lelkészi státusz fennmaradása kérdésének kezelése terén érhető leginkább tetten. Jelenlegi gyakorlatunk minden bizonnyal követ-

kezménye, hogy a dilemmával nem tudunk a reformátorokra jellemző érett határozottsággal bánni.

Mivel mi az „Ige egyháza” vagyunk, a következőkben a házasság kérdésre nem dogmatikai összefüggések, hanem néhány bibliai szakasz tanulmányozásával igyekszem fényt vetni. A teljesség igénye nélkül először a férfi és nő megalkotásának eszményi történetét, ezután annak negatív ellenpontjaként a Dávid-elbeszélésben Dávid és a nők kapcsolatát, legvégül pedig Pál egyik levelének útmutatását fogom vizsgálni, s ezekből következtetéseket levonni. Bár hallgatóságomban lelkésznők is vannak, előadásomat egyházunk többségi férfitársadalmának címezem. *Mutatis mutandis* nők is alkalmazhatják a hallottakat.

2. A teremtési eszmény: Gen 2,23-24

A házasság eszményéről először a Gen 2 teremtéstörténete kapcsán fogok szólni. A Gen 2,23-24 fényt vet az eszményire: hogy Isten milyenek teremtette az első párt, a házasságot.

Tapasztalatom szerint lelkészeink többsége elviekben a női egyenjogúságról van meggyőződve, tudat alatt és a gyakorlatban azonban a feleség gyakran mégis alárendelt szerepet játszik. Bár ez összefügg patriarkális társadalmunk meghatározó dogmáival – azaz nem kizárólagosan

egyházi kérdés – a férfi és nő teremtésének rövid vizsgálataival érdemes néhány, lelkészre jellemző, olykor nem tudatos, teológiai és gyakorlati előítéletre rámutatni. Már csak a nem kívánatos tapasztalat miatt is, hogy a dávidi modell (ld. lejjebb) háttérbe szorítja a teremtési eszményt.

Amikor Isten megteremti a nőt, az ember így köszönti társát (Gen 2,23): „Ez most már csontomból való csont, testemből való test. Asszonyember legyen a neve: mert férfiemerből vétetett.” Az ember szavainak nyilvánvaló jelentése, hogy mivel társát Isten az ő testéből alkotta, azaz az ő része, hozzá tartozik, végre *megfelelő segítő-társat* kapott. Am szavai többletjelentéssel bírnak. Az Ószövetségben a „test” (*basar*) szó gyakran az emberi gyengeséget jelöli,⁴ a „csont” (‘ecem) szó pedig sokszor az ellenkezőjére utal: az ember erejére. Ezt szem előtt tartva a vers nem a férfit tekinti erősnek, míg a nőt gyengének (mintha a férfi a „csont”, a nő pedig a „test” lenne). Mindketten részesei az emberi gyengeségnek és erőnek egyaránt.⁵

Ez az első eset a teremtéstörténetben, hogy a nemek közti különbséget az elbeszélő jelöli. Mindeddig csak az általános, nem nélküli „ember”-ről (*há’ádám*) olvastunk, amely héber szó a „föld” szóval (*‘ádámáh*) rokon. Az „ember” volt az, akit Isten a föld porából megalkotott (2,7), akit az Éden kertjébe helyezett (2,15), akinek utasítást adott (2,16k), aki elnevezte az állatokat (2,19k), és akit végül elaltatott, hogy segítő-társat alkothasson az oldalából/bordájából (2,21). Eddig tehát a „férfi” (*‘is*) szó nem fordulhatott elő, ahogy a „nő” (*‘issáh*) sem.

A férfi és nő megalkotásával (2,22) Isten egyben nemet is alkotott: az ember ettől kezdve férfi és nő. A két nem teremtése egyidejű, nem egymás utáni. Így amikor az „ember” megpillantja a nőt, saját testéből származónak nevezi (2,23): „Ez most már csontomból való csont, testemből való test. Asszonyember legyen a neve: mert férfiemerből vétetett.” A férfi nem tekinti magát időben vagy rangban elsőnek. Nemi identitása éppúgy függ a nő nemi identitásától, mint a nőé az övétől. És mindkettőjük szexualitása az emberiség „egy test”-ében gyökerezik. Hogy a nő a férfiből vétetett, azt is jelenti egyúttal, hogy – bár csontjából való csont és testéből való test – különbözik tőle. Ám e különbség nem jelent alárendeltséget.⁶

Ezután az elbeszélő hozzáfűzi (Gen 2,24): „Ezért a férfi elhagyja apját és anyját, ragaszkodik feleségéhez, és lesznek egy testté.” Az „elhagy” (‘azab) ige az Ószövetségben gyakran az Izráel és Jahve közti szövetség megszegését jelöli (pl. Dt 12,19; 14,27; 29,24; Jer 1,16; 2,13, 17, 19; 5,7, 16,11; 17,13; 19,4; 22,9). Emellett az ősi Izráelben a feleség hagyta el szülei házáat, és költözött férje házába (a férj többnyire szülei házában vagy annak közelében élt). A férj házasság előtti kötelezettségei szülei felé irányultak. A házassággal mindez megváltozik; ettől kezdve felesége iránt kell hűséget és mellette elkötelezettséget tanúsítania. Ez a mi kultúránkban, ahol a gyermeki kötelezettségek szinte mellékesek, nem meglepő. Ám az olyan hagyományos társadalomban, amelyben az ember legfőbb dolga a szülei iránti köteletség (az Isten iránti köteletség után), a szülők elhagyása több mint meglepő (vö. Mt 10,37; Lk 9,59-62). A házastárs melletti elkötelezettség minden más rokoni vagy baráti kötelezéstől erősebb.⁷

A vers másik igéje a „ragaszkodik” (*dabaq*), mely nem ritkán ugyanígy a szövetség hűségese megtartását fejezi ki (pl. Dt 4,4; 10,20; 11,22; 13,5; 30,20). Tehát a szülők elhagyása és a feleséghez való ragaszkodás jelenti egy korábbi szoros és bensőséges kapcsolat (szövetség) feladását és egy új egyidejű kezdetét. A házasság *szövetség*, nem alkalmi kapcsolat. A „ragaszkodásban” mind szenvedély, mind tartósság benne foglaltatik. Bár a férj és feleség nem rokon, a házasság révén mintegy rokoni kapcsolatba kerülnek egymással.⁸ A vers befejezése („és lesznek egy testté”) utal a szolidaritásra. A férfi magában nem „egy test”, ahogy a nő sem „egy test” magában.⁹

Bár a vers a férfi „felesége”-ként említi, a nő nem a férfi tulajdona, hanem az a valaki, akiben a férfi a beteljesedést és léte célját megtalálja. Ő ajándék, Isten életajándéka: Éva (a.m. „élet”). A férfi nem uralkodik rajta, csak elhagyja korábbi életterét, hogy elinduljon felé és vele együtt az új életúton. A nő megérkezése az embert szexuális lényé, férfivá formálta. Ezért a férfi hozzá, és csakis hozzá ragaszkodik. Az ember egy testéből két szexuális lény teremtett, férfi és nő. Az egyből kettő, a teljességből különbözőség. Most, a történet befejezésekor a különbözőség ismét teljességgé lesz: a két test eggyé lesz a férfi és nő egyesülése révén.¹⁰

A teremtéstörténet ezzel a mondattal zárul (2,25): „Még mindketten mezítelenek voltak: az ember és a felesége; de nem szégyellték magukat.” A paradicsomi állapotokat még nem rontotta meg sem az emberek közti bizalmatlanság és uralkodási vágy, sem az Isten iránti bizalmatlanság (vö. Gen 3,8). „Isten kertjében Isten akaratának megfelelően *kölcsönösség és egyenlőség* uralkodik.”¹¹ Ez a kölcsönösség és egyenlőség azonban nem tartott sokáig...

3. Egy megromlott szerelmi történet: A dávidi modell

Eddig pozitívként fogalmaztam meg azt, amiről az ember teremtésének története beszél: a kétoldalúság és egyenrangúság hogyan lehetett az alapja az első ember-pár kapcsolatának. De a Biblia nemcsak pozitív, követendő eszményeket állít eléünk, hanem negatív „figyelmeztetésekkel” is óv nem egy helyen, mit kerüljünk a jó házasság érdekében.

A Gen 2 történetének értelmezéséhez használtam Phyllis Tribble-nek a Gen 2-3-ról szóló tanulmányát, melynek ő ezt a címet adta: „Egy megromlott szerelmi történet” („A Love Story Gone Awry”). A Dávid-történetet olvasva szemtanúi lehetünk, ahogy a bimbózó szerelem nem igazán tud kibomlani, kiteljesedni, az viszonzatlan, önző, testi marad. Dávid története a megromlott szerelem története.

Nem új felismerés, hogy amíg a Dávid-történetben (1Sám16-1Kir 2) több szereplőről is olvassuk, hogy „szerette” Dávidot (Jónátán, 18,1; Míkal, 18,20, 29), az elbeszélő legjobb esetben is csak egyszer említi, hogy Dávid szeretett valakit. Az 1Sám 16,21 szó szerint így hangzik: „És bement Dávid Saulhoz, és megállt előtte, és igen megszerette őt, és a fegyverhordozója lett neki.” A mondat alanya végig ugyanaz, Dávid, a harmadik tag-

mondatban is. A „szeret” ige itt nem elsősorban személyes rokonszenvet jelöl, hanem politikai elkötelezettséget,¹² s ez az első eset Dávid jellemzésében, hogy apja háza helyett „fogadott apja”, Saul házához ragaszkodik.¹³ Ez előrevetíti mind Dávid pályafutását, mind Dávid kapcsolatait. A következőkben Dávidnak feleségeivel való kapcsolatát fogom időrendben áttekinteni, ami azért is tanulságos lehet, mert Dávidnak feleségeihez való viszonyulása ill. köz- és magánéleti állomásai között kapcsolat figyelhető meg¹⁴.

- 1. Míkal,** 1Sám 18,20-30; 19,11-17; 2Sám 3,12-16; 6,20-23. Dávid legvilágosabban politikai ihletű házassága a Míkallal kötött. Politikai számításnak és céltudatoságnak már első szavaiban jelét adja. Amikor a héber sereg Góliáttól megretten (17,25), „Láttok ezt az embert, aki előállt? Azért állt elő, hogy csúfolja Izráelt. Ha akadna olyan ember, aki megölné, gazdagon megajándékozna a király, még a leányát is hozzáadná, és fölmentené apjának a házáat Izráelben minden szolgálat alól”, Dávid „ártatlanul” érdeklődik a jutalom felől, mely egyben őt is kitűnően jellemzi (17,26; vö. 17,30-31): „Mi történik majd azzal az emberrel, aki megöli ezt a filiszteust, és megmenti Izráelt a gyaláztatótól? Mert ki ez a körülmételetlen filiszteus, hogy gyalázní meri az élő Isten seregét?”¹⁵
- 2. Ahinóam,** 1Sám 25,43; 27,3; 30,5; 2Sám 2,2; 3,2. Az Öszövetség Dávid feleségén kívül csak egy Ahinóam nevű nőt ismer: Saul feleségét (14,50). A trónra támasztott igényt ebben a korban erősítette az előző uralkodó feleségeinek, ágyasainak elvétele (ld. pl. 2Sám 16,20-22). Akár igaza van Baruch Halpernnek, hogy Dávidné Ahinóam korábban Saulné volt, akár nem, a házasságban politikai szándékot kell látnunk:¹⁶ Dávidnak a politikailag megosztott ország összefogására tett erőfeszítései házasságaiban is tetten érhetők. Dávid ezen házassága őt mindenképpen az egységért fáradozóként jellemzi: az északi Issakár területéről származó feleség az Izráel-Júda feszültséget is csökkenteni hivatott. Ha Ahinóam emellett korábban Saul felesége volt, a Saul-házhoz való kapcsolattal Dávid két legyet ütött egy csapásra.
- 3. Abigail,** 1Sám 25,40-42; 27,3; 30,5; 2Sám 2,2; 3,3. Abigail „jó eszű és szép termetű” (25,3). Dávid házasságkötésének alapja minden bizonnyal nem csupán személyes vonzódás (ha erről egyáltalán szó volt), hanem politikai érdek, és gazdasági számítás. E házasság révén Dávid hozzájutott Nábál komoly vagyonához, emellett Káleb nemzetségében jelentős befolyásra tett szert. Összességében Dávidnak sikerült ily módon Júda törzsében politikai súlyát tekintélyesen növelni. Az okos és szép Abigailal kötött házassága egyben erősíti az egyre népszerűbb és tekintélyesebb Dávid önbizalmát.¹⁷
- 4. Maaká,** 2Sám 3,3. A gesúri király lányával kötött házasság – minden valószínűség szerint a hebróni időszakból – nyilvánvalóan szintén politikai célzatú. Dávid a küszöbön álló uralkodásra készül a gesúri uralkodóval való jószomszédi kapcsolat megalapozásával.
- 5. Haggít, Abitál, Eglá.** A 2Sám 3,4-5 említi őket, de nevükön és fiaikon túl semmit nem tudunk róluk.

6. Betsabé, 2Sám 11; 1Kir 1. Dávidnak talán ez az egyetlen nem politikai szándékú, ám annál hírhedtebb és a királyságot, valamint annak sorsát hosszabb távon is meghatározó házasságkötése.

Amilyen elvitathatatlan érdemei vannak Izráel államának megalapításában, Dávidnak éppoly égbekiáltóak a házasságaiban (és ezzel szoros összefüggésben a gyereknevelésben) elkövetett mulasztásai. Először is, jelentős számuk ellenére Dávid feleségei az elbeszélésben jelentéktelen szerepet játszanak. Igazából közülük csak háromnak van komolyabb szerepe (Míkal, Abigail, Betsabé). Dávid számára a nők eszközök céljai eléréséhez. Ezen nem csodálkozhatunk, hisz Dávid egyik fő tulajdonsága a céltudatosság. Dávid használja a nőket, semmi jele kapcsolatnak, kétoldalúságnak. Ez a legvilágosabban a Míkal-Dávid kapcsolatban figyelhető meg. Hogy Saul ajánlatára Dávid hogyan érez, vagy mit gondol valójában (ld. 1Sám 18,23), titok marad. Amikor Dávid és Saul kapcsolata rosszra fordul, Míkal figyelmezteti Dávidot (19,11): „Ha nem tudod megmenteni az életedet ma éjjel, holnap meg kell halnod!” Az elbeszélő itt ismét adós marad azzal, Dávid mit gondolt, mit érzett vagy mit mondott. Ehelyett rögtön a következményekről értesülünk (19,12): „És leeresztette Míkal Dávidot az ablakon át. Ő pedig futásnak eredt, és elmenekült”; a héberben: „és elment, és elszaladt, és elmenekült.” Míkal sietős felszólítására Dávid menekülése három igével adható csak vissza: Dávidnak csak a menekülés a fontos. Míkalnak a Dáviddal való szövetsége az apai kötelelással szemben erősebbnek bizonyul, hisz még apjával is szembeáll (19,14-17; vö. Gen 31). Dávidnak viszont a Míkalhoz intézett állítólagos szavai kapcsolatukat mind a szó szoros, mind átvitt értelmében egyoldalú párbeszédként jellemzik. Az elbeszélő kétszer is utalt rá, hogy Míkal szereti Dávidot, ám Dávid Míkal iránti érzelmeiről semmit nem tudunk meg. Az ellenben minden vitán felül egyértelmű, hogy e házasság politikailag milyen hasznos számára. Az elbeszélő ábrázolása csak a *homo politicus* gondolataiba és terveibe enged bepillantást, soha a magánember Dávid érzéseibe (ld. különösen is 1Sám 30,4-6).¹⁸ A Saul elől menekülő Dávid ezt mondja Ahimelek főpaprak (1Sám 21,6; saját fordítás): „Valóban el volt tiltva tőlünk a nő, mint mindig, ha portyára indulok.” Úgy tűnik, Dávid egész élete egyetlen összefüggő portya, Dávid maga „nőtlen”.¹⁹ És pályafutása során alapvetően Dávid jól megvan nők nélkül.

Másodszor, mindennek természetesen a házasságban látható következményei lesznek. Amikor Míkal másodszor is színre lép a történetben, nem több, mint eszköz, a politikai alku tárgya (2Sám 3,14): „Add vissza a feleséget, Míkal, akit száz filiszteus előbőrével jegyeztem el!” Dávid üzenetében nem a személyes kötelék a hangsúlyos, hanem Dávidnak a Míkalra támasztott jogos igénye. Milyen kiáltó ellentétben áll Dávid szavaival a Míkáltól való kényszerülő Pálti szótlán viselkedése (akinek szavairól nem tudósít az elbeszélő; 3,16): „Vele ment a férje is Bahúrimig, egyre siratva őt. Ott aztán ezt mondta neki Abnér: Eredj vissza! És ő visszatért.” S amikor Míkal és Dávid végre első ízben párbeszédbe elegyednek egymással, az előzmények ismeretében nem csoda, hogy beszélgetésük feszültséggel terhes, heves szóváltásba torkollik. Bár az elbeszélés nem nevezi meg Míkal szemrehányó szavainak okát, egyik lehetséges ok

Dávid egyéb házasságai és politikai céljai miatti, évek óta elszennvedett mellőzöttsége. Összetűzésük Dávid szávaival végződik: Míkal nem felelhet, Dávidé az utolsó szó (Míkal gyermektelensége akár Dávid hatalmának és döntésének a következménye, akár nem; ld. 6,23).²⁰ Dávid Míkkal való kapcsolata tehát nem más, mint „a hatalom hideg, kiszámított megszerzése”.²¹

Harmadszor, Betsabéval való kapcsolata ugyan minden politikai célnak híján van, ez nem akadályozza meg Dávidot abban, hogy használja a szép nőt, ezúttal szexuális igényeinek kielégítésére. Amikor az ügyet el kell simítani, Uriás, Betsabé férje is Dávid „kiszámított szesélyének” lesz áldozata. Politikai céljai elérésére és nemi kívánságai kielégítésére Dávid gátlástalanul vesz el hajadonokat és férjüktől férjes asszonyokat. Dávid nem „olyasvalaki, akit bölcs dolog lenne meghívni vacsorára. És biztosan nem lennél boldog, ha megtudnád, a lányodat készülsz elvenni, vagy akár csak ismerkedni vele.”²²

Negyedszer, a pályafutása különböző állomásain felbukkanó nők különböző személyiségeket képviselnek, s ezek egyben Dávid adott életszakaszának megbízható jelzői. Az első nő, aki keresztezi útját, Míkal, jellemfejlődést mutat: a hűséges és szerető feleség keserű, férjét megvető asszonnyá válik (1Sám 19 – 2Sám 6). Abigail a tökéletes feleség: szép és okos (1Sám 25). Ezen gyakorlati tulajdonságoknak sok hasznát vehette a Saul elől bujkáló Dávid. A férjétől elvett Betsabé (2Sám 11) Dávid királyságának újabb területek meghódítása általi kiterjesztésére utal. (Az idősen, magatehetetlenül megszerzett Abiság az országát már irányítani képtelen Dávidot jelképezi.) Az újabb és újabb feleségek tehát Dávid uralmának állomásait is sejtetik.²³

Dávidnak a feleségeivel való meglehetősen egyoldalú és önző kapcsolata részben talán visszavezethető egy lélektani jelenségre. Megfigyelhető, hogy a 2Sámuelben foglaltak szerint Dávid egyre inkább a keleti önkényúr modellje mellett dönt, ezzel együtt pedig feladja az eddig rá jellemző karizmatikus katonai-hadvezéri szerepet, melyben oly sikeresnek bizonyult az 1Sámuel elbeszélésében. A hadvezéri kötelezettségeiről való lemondással együtt a korábban őt szintén annyira jellemző stratégiai okosságot-ravasságot is levetkezi, ezeket viszont hadvezére, Jóáb sajátítja el. Mindez természetesen hosszabb folyamat eredménye. E fejlődés állomásait láthatjuk, amikor Míkált a hatalom megszerzésére használja, majd ahogy az okos és szép Abigailt a 2Sám 11-ben a szép Betsabéra „cseréli le”. Ez utóbbi az immár Jóáb irányítása alatt álló Dávid lélektani átalakulásának végeredményeként is értelmezhető. Ha egy személy más valakinek a befolyása vagy elnyomó uralma alatt van (pl. munkahelyén), valószínű, hogy kompenzálni fog (pl. a házasságában), méghozzá oly módon, hogy megcsorbult tekintélyét ellentmondást nem tűrve igyekszik megszilárdítani, ha kell, legközelebbi családtagjai rovására.²⁴ Ha volt ilyen kompenzáció Dávid életében, Dávid rossz házasságai a Jóábal szembeni kompenzáció gyümölcsei.

4. A gyülekezetvezető modellje: 1Tim 3,1-5

Az 1Tim 3,1-5-öt azért is érdemes tanulmányozni, mert gyakran hallani „biblikus” megokolásként: első a

szolgálat. Lássuk tehát, az Újszövetség egy idevonatkozó szakasza valójában mit tanít a szolgálat kérdéséről.

Igaz beszéd ez: ha valaki püspökségre törekszik, jó munkát kíván. Szükséges tehát, hogy a püspök legyen feddhetetlen, egyfeleségű férfi; megfontolt, józan, tisztességes, vendégszerető, tanításra alkalmas; nem részeges, nem kötekedő, hanem megértő, a viszálykodást kerülő, nem pénzsóvár; olyan, aki a maga háza népét jól vezeti, gyermekeit engedelmességben és teljes tisztességben neveli. Mert ha valaki a maga háza népét nem tudja vezetni, hogyan fog gondot viselni az Isten egyházára?

Az ógörög-magyar szótár szerint a görög *episkopé* („püspökség”) szó jelentése a LXX-ban és az Újszövetségben „egyházfő működése/méltósága”. A „püspök” szó pedig a görög *episkopos* fordítása, melynek pontos jelentése: 1. „felügyelő, őr, gondozó”; 2. egyházi gondnok, egyházfő; 3. püspök.²⁵ Tehát itt gyülekezetvezetőkről tágabb értelemben van szó. Egyházrendünk szerint ugyan a presbiterek is gyülekezetvezetők, az alkalomhoz illően most mégis csak a lelkészekről kívánok szólni az 1Tim 3 kapcsán. Különösen két szempontot fogok a témának megfelelően kiemelni: Először is, mit jelent, hogy a lelkész, a gyülekezetvezető „egyfeleségű férfi” (3,2)? Másodsor, milyen kapcsolatban áll az, ahogy a gyülekezetvezető, a lelkész a családját, és ahogy a gyülekezetet igazgatja? Miért elengedhetetlen követelmény, hogy a gyülekezet vezetője „a maga háza népét jól vezesse” (3,4)?

Először is tehát, a gyülekezetvezetőnek „egyfeleségű” férfinak kell lennie.²⁶ A kifejezésnek legalább hatféle értelmezése van, amelyeket itt nincs lehetőség megvitatni.²⁷ Témánk szempontjából elég annyi, hogy ha figyelembe vesszük, a gyülekezetvezető eddig felsorolt ismeretői („feddhetetlen, [...] megfontolt, józan, tisztességes, vendégszerető, tanításra alkalmas; nem részeges, nem kötekedő, hanem megértő, a viszálykodást kerülő, nem pénzsóvár”) a felsorolásban nem statikus, „adott”, hanem dinamikus, „elérendő” jellemvonások voltak, e kifejezést az eredeti értelemezéshez ragaszkodva is ilyennek kell tekintenünk, és így körülírnunk: *olyan férfi, aki egy és csakis egy nőhöz tartozik*. Ezzel a körülírással a következők hangsúlyosak. 1. A lelkésznek nem egyszerűen egy és csakis egy felesége lehet, mert ez önmagában lehetőséget biztosíthat más, házasságon kívüli kapcsolatokra, hanem egy és csakis egy nő (a feleség) mellett kötelezi el magát. 2. A gyülekezetvezető erkölcsi tisztasága fontos szempont, mint ahogy a keresztyének és nem keresztyének ez irányú róla való vélekedése is. 3. Jellemén és viselkedésén negatív és pozitív módon egyaránt látsania kell, hogy csak egy nő tartozik hozzá. Negatív módon: mindenféle érzelmi és szexuális kapcsolat tilos közte és bármely más nő közt. Pozitív módon: a kívülről számára is világos kell, hogy legyen felesége melletti szeretetteljes, hűséges elkötelezettsége. 4. Válás és/vagy újráházasodás esetén a többi bibliai elv mérlegelése szükséges.

Másodsor, a lelkész „a maga háza népét jól vezeti, gyermekeit engedelmességben és teljes tisztességben neveli. Mert ha valaki a maga háza népét nem tudja vezetni, hogyan fog gondot viselni az Isten egyházára?” Itt Pál²⁸ egy *a minorem ad maius* („kisebbről a nagyobbra”) retorikai érvet használ: Ha valaki egy könnyebb, kevés-

bé felelősségteljes feladatot nem tud ellátni, nehezebb, felelősségteljesebb munkát sem fog elvégezni. A család/ház nép és a gyülekezet nem fontossági rangsorolás végett kerül egymás mellé, mintha a gyülekezetvezetés fontosabb, netalán „lelkibb” feladat (bármit jelentsen is ez) lenne a család irányításánál. Kálvin tömören foglalja össze a két vers mondanivalóját: „Mert azonkívül [sic], hogy a szükséges erényekkel nem rendelkezik : [sic] mi-féle tekintélye lehet az olyan embernek a gyülekezet előtt, akit a saját háza is megvetendővé tesz?”²⁹

5. Önvizsgálat

Úgy vélem, a vizsgált bibliai szakaszok nagyjából a Biblia meghatározó nézetét képviselik a kérdésről. Mégsem állíthatom, hogy a fentiekben a Biblia házasságról való tanítását próbáltam volna megfogalmazni. Ez ui. jóval alaposabb és hosszabb tanulmányt feltételezne, melynek mindenképpen meg kellene vizsgálnia Jézus házasságról szóló tanítását, vagy az olyan meghatározó szakaszok elemzését, mint amilyen a Gen 1,26-28 és az Ef 5,21-33. Fentebb és az alábbiakban pusztán néhány bibliai szempontot emelek ki.

Amikor a felkérést megkaptam, nem volt könnyű döntést hoznom. Feleségem most végez a SOTE lelkigondozás szakán, ami a heti elfoglaltságai mellett a szakdolgozat március végi leadásának kötelességével is jár. Ez azt jelenti, hogy rám mostanában legalább annyi, ha nem több hárul a házi tennivalók és négy gyermekünk körüli teendők dolgában, mint rá. Feleségem támogatása ellenére némi lelkiismeret-furdalással vagyok itt. (Bár ő azt mondja, szívesen elengedett.)

Úgy érzem, lelkészházasságok gyakran szenvednek a dávidi modell követésétől: a lelkész, a férj küzd az Úr dolgaiért, a feleség gyakran eszköz ebben. A lelkész közember, *homo politicus* vagy *homo ecclesiasticus*, a feleségnek ebben a modellben *femina domestica*-ként van csak szerepe. A magánélet a szolgálatnak alárendelt, vagy nincs is igazából helye. Ennek következménye lehet, hogy lelkészek számára a szolgálat nem ritkán „portya” (ld. az 1Sám 21,6-hoz fűzött fenti megjegyzéseket), mely nem veszélyeztethető, sem nem szennyezhető be olyan „világi” dolgokkal, mint a házasság és a család. Azt hiszem, ez a fajta, leggyakrabban nem tudatos különbségtétel a protestáns dilemma átgondolatlan kezeléséből adódik. Ugyanakkor ez az alá-fölérendelés sokszor gyülekezeti-egyházi elvárás a lelkész felé, olykor pedig teológiai megokolásokban is tetten érhető. A helyzetet csak súlyosbítja, ha a lelkész Dávidot abban tekinti példaképének, hogy a szextől és bizonyos személyes célkitűzéseitől eltekintve (hiszen a libidó kielégítése és a szolgálati célok elérése a házasság célja) alapvetően „nőtlen” életet él: mindkét esetben a feleség csak eszköz. Anélkül, hogy ismernék minden egyes esetet, talán nem járok messze a valóságtól annak megkockáztatásával, hogy az imént említettek minden bizonnyal okai lelkészházasságok gyakran válságos helyzetének. Más szóval, a lelkészházasságok válságának egyik oka a lelkész magán- és közéleti szerepének nem világos körülhatárolása, ill. az elsőbbség kérdésének átgondolatlan, nem biblikus, hanem ideologikus (dogmatikus) kezelése.

Hogy az ideologikus kezelésem mit értek, hadd szemléltessem azzal, amit konzervatív keresztyénektől hallottam, mert érzésem szerint szorosan témánkba vág. Eszerint a feleség szerepe:

1. a gyerekszülés és -nevelés;
2. a háttér biztosítása: sütés, főzés, takarítás, míg férj/lelkész „szolgál”, azaz karrierjét építi.
3. Ehhez a patriarkális szemlélet érvet is szolgáltat: a férfinak szinte genetikus adottsága a küldetésvágy, hogy ti. hivatásában teljesebben ki.

Ha a Dávid-Míkal házasság és kapcsolat tekinthető az egyoldalú, majd megromlott, megkeseredett házassági szakaszok tömör ábrázolásának, egyéni és közösségi erőfeszítést egyaránt igényel megelőzése, vagy legalábbis rontó hatásának mérséklése. Mi a házastársak és a család, és mi a gyülekezet, lelkésztársak, egyházmegye, egyházkerület feladata a kérdés orvoslásában?

Ha pontosabb adatok állnának Dávid életútjáról rendelkezésünkre, talán megállapítható lenne, hogy házassági válsága, netalán Betsabéval való viszonya legalábbis részben az élet felénél jelentkező gyakori válságnak (*midlife crisis*) köszönhető. Az életszakaszok megkülönböztetett figyelmet érdemelnek, s az életkori sajátosságok miatt jelentkező házassági válság odafigyeléssel és szakemberek bevonásával megelőzhető vagy hatása csökkenthető.

Dávid házasságai a pálya tudatos megtervezésének és a házasság ennek való alárendelésének is jó példái. Ám házasságot öntudatlanul is úgy kötünk, hogy a házastárs révén elérhessük céljainkat. Ha ezen nem is tudunk változtatni, tudatosan tehetünk ellene, hogy a házastárs eszköz legyen. S feszültség vagy elhidegülés esetén Krisztus követői nem új társ után néznek, hanem a megváltás fényében és reménységében igyekeznek a megromlottat helyrehozni.

Ha Dávidnak feleségeivel való kapcsolatai elrettentő példaként is szolgálnak, számunkra kérdéseket is felvetnek: Hogyan juttatod kifejezésre negatív és pozitív módon, hogy egy nő mellett kötelezted el magad? Honnan tudhatják barátaid, rokonaid, a gyülekezeted, hogy szereted a feleséged, s elkötelezted magad mellette? Milyen szerepet játszik feleséged a magánéletedben ill. hivatásodban? Mennyire tekinted, kezeled feleségedet eszközként, tárgynak és mennyire ajándéknak?

Szintén szolgálatot teszünk magunknak, ha tudatosítjuk a kompenzációs folyamatot, amire fentebb utaltam. Ha a lelkésztárrsal, a presbitériummal, az esperessel (s a sort lehetne folytatni) feszültségek jelentkeznek – amik egy több alkalmazottat foglalkoztató munkahelyen elkerülhetetlenek –, nem mindegy, hogyan kompenzálunk. Igyekszünk-e megfelelő módon feldolgozni a félreértéseket, csalódásokat, kudarcokat, vagy a család, a feleség tölti be a villámhárító szerepét, s a bennünk felgyülemelő indulatokat gyerekeinken és házastársunkon tomboljuk ki, így állítva helyre otthon a munkahelyen megtépázott tekintélyünket? Hogyan ismernek otthon: mint aki türelmes, akivel lehet beszélni, akire lehet hatni, vagy engesztelhetetlennek, erőszakosnak, kérlelhetetlennek, önfejűnek (vö. 1Tim 3,2-3)?

Ugyanakkor az ellenkező előjelű kompenzációs folyamatot is érdemes szem előtt tartanunk. Erre akkor kerülhet sor, ha a lelkész otthon, a házasságában alárendelt,

papucs-szerepre van ítélve, s a kisebbségi érzés helytelen feldolgozása miatti indulatait nem a megfelelő helyen és módon, hanem a munkahelyén, a gyülekezetben, munkatársain vezeti le. Jóllehet a Dávid-elbeszélés e tekintetben nem szolgáltat támpontokat, nagyon jól ismerjük ezt a jelenséget mind a Bibliából (ld. pl. Aháb és Jezábel kapcsolatát), mind tapasztalatból. Mindkét kompenzációs folyamat felismerése, helyénvaló kezelése, megelőzése mind a lelkészházasságok, mind a gyülekezetek működése szempontjából létszükséglet.

A Dávid-elbeszélés alapján íme néhány javaslat és kérdés:

1. A fentiek önvizsgálatra indítanak: Mennyire használom ki házastársamat, családomat céljaim elérésére? Milyen mértékben áldozata családom munkámnak, hivatásomnak?
2. Ha igaz az, hogy a lelkipásztori munka gyakran a lelkipásztor házasságának rovására megy, ez ellen lehet és kell is tenni, pl. a lelkészi szabadnap komolyan vételével. Így a kötetlen munkaidejű lelkész tervezhető módon meghatározott időt házasságával és családjával tölthet. Ebben mind a gyülekezetnek (és talán egyházmegyének), mind a lelkészcsaládnak felelőssége van, és ebből mind a lelkészcsaládnak, mind a gyülekezetnek csak haszna származik.
3. Úgy gondolom, szintén a gyülekezetnek (és egyházmegyének) jól felfogott érdeke, hogy a házassági válságokkal ne akkor kezdjen el foglalkozni, amikor a házasság már menthetetlen. Ebben nem szabad szemérmeskednünk. A házassági válsággal nem a válóperes bíróságnak kell először találkoznia. Egész egyházunknak (mind lelkészeknek, mind nem lelkészeknek) égető szüksége van arra, hogy a házassági válságokat megelőzzük, vagy ha ez nem sikerült, megfelelően kezeljük és gyógyítsuk. Házassági válság esetén tudjuk-e, kihez forduljunk?
4. Ez felveti a segítő szakemberek képzésének és alkalmazásának kérdését. Tartjuk-e a kérdést olyan fontosnak, hogy erre anyagiakat, időt és energiát áldozunk?

A Gen 2 alapján vizsgáljuk meg, nem tekintjük-e férfi-voltunkat és munkánkat magasabb rendűnek, s feleségünkkel nem bánunk-e alacsonyabb rendűként? Én magam újból és újból azon kapom magam, hogy feleségem munkáját a saját feladataimnál kisebb fontosságúnak tekintem.

Bár ez csak közvetetten érinti a házasság kérdését, úgy vélem, a Gen 2 és az 1Tim 3 a lelkész mint apa gyermeknevelői feladatának átgondolására serkent. Az apa (!) nevelésben játszott szerepét a korai keresztyénség olyan fontosnak ítélte, hogy a nevelő (paidagógos) hellénizmusból örökölt intézményét megszüntette.³⁰ Gyerekeink nevelésében s az otthon megteremtésében milyen szerepet játszik a két szülő?

Az 1Tim 3-ról tett észrevételek az alábbi gyakorlati következményekkel járnak, ill. a következő kérdéseket vetik fel:

1. Bár a feleség melletti elkötelezettség jellemvonásának a gyülekezet vezetésére, tehát a közösségi életre nézve van jelentősége a levél szerint, a magánélettel van szorosabb kapcsolatban. Ennek ellenére nem választható szigorúan ketté a magán- és társa-

dalmi/közösségi élet, a kettő ebben az esetben szorosan összetartozik: a személyes tulajdonságok az alapjai a közösségi vezetők kiválasztásának.

2. Úgy vélem, az egy nő melletti elkötelezettség arra is hatással van, ahogy a szexuális vágyainkat kezeljük, akár házások vagyunk, akár nem. A gyülekezetvezető akkor válik alkalmatlanná erre a feladatra, ha vágyain nem képes uralkodni, hanem azok uralkodnak rajta, és irányítják tetteit, gondolatait és kapcsolatait.
3. A házásoknak a következőket érdemes mérlegelniük:
 - a) Boldog-e a házasságod? Szeretsz-e a feleségeddel lenni?
 - b) Kielégítő-e feleségeddel a szexuális életed?
 - c) Milyen erősen kötődsz a feleségedhez érzelmi-
leg? Fejlődik-e megfelelő kommunikáció révén az érzelmi kapcsolatokat?
 - d) Kifejezésre tudod-e juttatni a megfelelő módon haragodat, elégedetlenségedet, csalódottságodat feleséged előtt?
4. Ha házasságoddal nem vagy elégedett, s emiatt ingerült, csalódott, kielégületlen vagy, vagy/és ha érdeklődést mutatsz „meg nem engedett” szexuális tevékenységek (pornográfia, önkielégítés, házasságon kívüli kapcsolat) iránt, akkor azt hiszem, nem vagy a feleséged mellett elkötelezve, és kiszolgáltad magad súlyosabb vétkeknek.
5. Hogyan fejleszthetjük az egy nő melletti elkötelezettség tulajdonságát?
Akár házastárs, akár egyedülálló vagy:
 - a) Légy őszinte vágyaidat, gondolataidat illetően.
 - b) Légy elővigyázatos, nehogy olyan helyzetbe kerülj, ami felesleges harcot eredményezne. 2Tim 2,22 – „Az ifjúkori kívánságot pedig kerüld!”
 - c) Légy bölcs időbeosztásodat, pihenésedet, szabad idődet illetően.
 - d) Ha egyedül nem birkózol meg a vágyaiddal, kérj segítséget.
 - e) Szánj időt a Biblia-tanulmányozásra és imádságra.

Ha házastárs vagy:

- a) Igyekezz kapcsolatokat érzelmi-
leg is építeni.
- b) Igyekezz szexuális kapcsolatokat úgy építeni, hogy az mindkettőtök számára kielégítő legyen, s amely emellett feleslegessé tesz minden más szexuális tevékenységet.
- c) Igyekezz úgy megbirkózni a csalódottsággal, dühvel, elégedetlenséggel, hogy az építse kapcsolatokat.

Én nem tudom, a házasságról vallott meggyőződésük körvonalazásában a 16. századi reformátoroknak nehezebb vagy könnyebb dolguk volt-e, mint nekünk, 21. századi követőiknek. Az azonban biztos, hogy más helyzetben élünk, mint ők. Egy jóval szekulárisabb társadalom, egy globálisabb világ minden bizonnyal több támaszt és kihívást intéz a hagyományos keresztyén házasság ellen, ugyanakkor a házasságnak mint értéknek nem keresztyén megerősítésére is láthatunk magunk körül számos példát. Isten egyházának tagjaként és vezetőiként a házasság értékéhez tanítással és személyes példánkkal egyaránt ragaszkodnunk kell. A megfelelő taní-

táshoz többek között felkészültségre, a Szentírás tanulmányozására és személyes tapasztalatokra van szükségünk. Ezzel szorosan összefüggő és semmiképpen sem ennek alárendelt kérdés a személyes példaadás. Hogy ebben mire van szükség, kérdezd meg a feleségedtől.

Befejezőként hadd idézzem Sebestyén Jenőnek a házasság rendeltetéséről írt általános, ám örökérvényű gondolatát.

És amikor megvan a házasság és hálaadó lélekkel élvezünk annak áldásait és értékeit, akkor nem szabad annak szépségei mellett tétlenül megállanunk, hanem *őrízni és ápolni* is kell azt tudni, mint egy szép virágot, mint az életnek legterjedelmesebb formáját. Mert más dolog bírni valamit és gyönyörködni valamiben, és más dolog megtartani is tudni azt. Márpedig igazi keresztyén házasság csak az lehet, amelynek benső világa és értéke nem marad meg az első napok és hetek színvonalán és még kevésbé esik vissza, hanem évről-évre mélyül, nemesedik és *tisztul, fejlődik és szépül*, hogy olyan értékeket adjon az élet számára, amilyenekről a hitetlen világ nem is álmodik.³¹

Kívánom tehát, hogy őrizzük és ápoljuk házasságunkat, hogy az tisztuljon, fejlődjön és szépüljön Istenünk akarata és kegyelme szerint, hogy a házasság vonzó értéké váljon gyermekeink, gyülekezeteink és a minket körülvevő világ számára.

Czövek Tamás

JEGYZETEK

- 1 Elhangzott Mátraházán a Bács-Kiskunsági egyházmegye lelkészhetén, 2008.02.11-én.
- 2 Ld. Slenczka, R. *Amt-Ehe-Frau: Vier Vorträge aus gegebenen Anlass*. Verlag der Lutherischen Buchhandlung, 1994, 34.
- 3 Kálvin a házasságról mint sákramentumról megjegyzi, hogy „amelyet bár mindenki Istentől rendeltnek ismer is el, Gergely idejéig [590-604] senki sem tartotta úgy, hogy sákramentum gyanánt adott volna. És melyik józanész embernek jutott volna ez valaha eszébe? Isten rendelése jó és szent. De hiszen a földművelés, építéset, csizmadiaság, borbélymesterség szintén Isten törvényes rendelései, de azért mégsem sákramentumok.” Kálvin J. *A keresztyén vallás rendszere* II. kötet (IV/19.34). Pápa: Református Főiskolai Könyvnyomda, 1910, 743.
- 4 Wolff, H.W. *Az Ószövetség antropológiája*. Budapest: Harmat Kiadó-PRTA, 2001, 51k.
- 5 Hamilton, V.P. *The Book of Genesis: Chapters 1-17* (INCOT). Grand Rapids: Eerdmans, 1990, 179k. Az Ószövetségben a „hús” gyakorta a közeli kapcsolat színekdohéja (olyan kifejezés, melyben valaminek egy része az egész helyett vagy az egész egy rész helyett szerepel; pl. Gen 29,14; 37,27; Bír 9,2; 2Sám 5,1; 19,13) is.
- 6 Tribble, P. *God and the Rhetoric of Sexuality* (OBT). Philadelphia: Fortress Press, 1978, 98-101. Az alárendeltség cáfolására Tribble párhuzamot von a 2,23 és 3,23 (vö. 2,7) hasonló kifejezései közt, és megállapítja, ahogy az *'issáh* az *'is*-ből vétetett, úgy *há'ádám há'ádámáh*-ból, ám az ember soha nem a föld alárendeltjeként van ábrázolva. Sőt, igazából a teremtmény kap hatalmat a föld felett, aminek következtében az, ami vétetett, „felsőbbrendű” lesz annál, amiből vétetett. Az analógiát szigorúan véve tehát a 2,23 nem a nő férfinak való alárendeltségét, hanem éppen fölérendeltségét állapítja meg. Emellett a nő élete a Teremtőtől van, nem pedig a férfitől, csak ahogy a férfié sem a földtől (101k).
- 7 Wenham, G.J. *Genesis 1-15* (WBC 1). Waco: Word Books, 1987, 70-71.
- 8 Wenham, G.J. *Genesis 1-15*, 71.
- 9 Hamilton, V.P. *The Book of Genesis*, 181.
- 10 Tribble, P. *God and the Rhetoric of Sexuality*, 104.
- 11 Brueggemann, W. *Genesis: A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Interpretation). Atlanta: John Knox Press, 1982, 51 (kiemelés tőle).
- 12 Wong, G.C.I. „Who Loved Whom? A Note on 1Samuel xvi 21”, *VT* 47 (1997) 554-56; Thompson, J.A. „The Significance of the Verb

- Love in the David-Jonathan Narratives in 1Samuel*”, *VT* 24 (1974) 334-38. Megjegyzendő, hogy a Károli-fordítás Dávidot érti alanyként, míg az 1990-es nyitva hagyja a kérdést.
- 13 Ld. Czövek T. *Three Seasons of Charismatic Leadership: A Literary-Critical and Theological Interpretation of the Narrative of Saul, David and Solomon*. Milton Keynes: Paternoster, 2006, 109-10.
 - 14 Berlin, A. „Characterization in Biblical Narrative: David's Wives”, *JOT* 23 (1982) 69-85, 79.
 - 15 „Dávid már első szavaival jellemébe enged bepillantást. Egyfelől minden kockázatot vállalva igyekszik pályája célját elérni. Másfelől tudatosan Jahve ügyének szenteli magát.” Berges, U. *Die Verwerfung Sauls: Eine thematische Untersuchung*. Würzburg: Echter, 1989, 234. A szereplők jellemzéséhez ld. Alter, R. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981, 116-17; Polzin, R. *Samuel and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomistic History*, II. kötet: *1Samuel*. Bloomington: IUP, 1989, 163, 168-71; Gunn, D.M.-Fewell, D.N. *Narrative in the Bible* (The Oxford Bible Series). Oxford: OUP, 1993, 63-81.
 - 16 Halpern, B. *David's Secret Demons: Messiah, Murderer, Traitor, King*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001, *passim*. Talán Halpern érvét gyengítii, hogy amíg Saul feleségét Ahimaac lányának nevezi az 1Sám 14,50, a 2Sám 3,2-ben Dávid felesége jezreéli származású; mintha két különböző nőről lenne szó. Emellett én Dávidnak az Izrael és Júda egységére tett erőfeszítéseit nem látom olyan negatívnak, mint Halpern.
 - 17 Berlin, A. „Characterization”, 79.
 - 18 Alter, R. *The Art of Biblical Narrative*, 119-22. Alter hozzászól (122): „Emiatt nem kell arra következtetnünk, hogy Dávidnak nem voltak személyes érzései, hanem hogy a magánembert kiszorította a közember ábrázolásának stratégiája, s a magán-Dávid rejtett maradt.”
 - 19 Clines, D.J.A. „David the Man: The Construction of Masculinity in the Hebrew Bible”, *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible* (JSOTSup 205). Sheffield: Academic Press, 1995, 214-43, 225.
 - 20 Alter, R. *The Art of Biblical Narrative*, 122-25.
 - 21 Berlin, A. „Characterization”, 79.
 - 22 Halpern, B. *David's Secret Demons*, 479k.
 - 23 Berlin, A. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (BLS 9). Sheffield: The Almond Press, 1983, 23-33.
 - 24 Czövek T. *Three Seasons of Charismatic Leadership*, 153; „Három karizmatikus vezető 2”, *TheolSzemle* 2002-4, 192-202, 13-15.
 - 25 Györkössy A.-Kapitánffy I.-Tegyei I. *Ógörög-magyar nagyszótár*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990, 414. A kérdéses két szót Bauer az *Aufsichtsam*t és *Aufseher* szavakkal adja vissza; Bauer, W. *Wörterbuch zum Neuen Testament*. Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1963, 591. Varga Zsigmond az előbbi így értelmezi: „felügyelői tiszttség, ált. vezető beosztás, így az apostolok tiszte is”; „később ált. a gyülekezet vezetőjének tiszte (de természetesen semmiképpen sem 'episzkopátus; püspökség', mert ez a jelentés mai ért. római veretű semmiképpen nem újszövetségi, még kevésbé evangéliumi)”. Az utóbbi újszövetségi jelentése pedig: „Egy gyülekezet vezető embere, felelős vezetője, felügyelője”; Varga Zs. J. *Görög-magyar szótár az Újszövetség irataihoz*. Budapest: Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1992, 359 (kiemelés tőle).
 - 26 A 3:2 tanulmányozásához segítséget jelentett a következő tanulmány: Malcolm, R. *Biblical Elders*. Budapest: KIA, n.d., 122-29.
 - 27 A hat leggyakoribb értelmezés szerint a vers 1. kizárja a gyülekezet-vezetésből azt, aki (akár válás, akár a házastárs halála után) egynél többször volt házas; 2. tiltja a gyülekezet-vezető számára a többnejűséget; 3. tiltja a tisztátalan életet; 4. elvárja, hogy a gyülekezet-vezető házas ember legyen; 5. mind pozitív, mind negatív értelemben elvárja a gyülekezet-vezetőtől, hogy hűséges férj legyen, akinek nincs házasságon kívüli kapcsolata; 6. eltiltja a gyülekezet-vezetőtől azt a nős embert, aki korábban elvált. Én az 5. értelmezést követem.
 - 28 „Pál”-ra az egyszerűség kedvéért utalok, akár ő írta a pásztori leveleket, akár nem. A szerzőség kérdésének érvelésem szempontjából nincs jelentősége.
 - 29 Kálvin J. *Magyarázata Pál apostolnak Timótheushoz írt leveleihez*. Kiadó és évszám nélkül, 47.
 - 30 Holtz, G. *Die Pastoralbriefe* (THKNT 13). Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1986, 78.
 - 31 Sebestyén J. *Református etika*. Budapest-Gödöllő: Iránytű Kiadó, 1993, 251 (kiemelés tőle).

A cybertér, mint az internetes lelkigondozás munkaszférája

Bevezetés

A cybertér vagy másik nevén „virtuális világ” a lelkigondozás vonatkozásában rendkívül sajátos területnek tekinthető. Ahogyan a lelkigondozás szempontjából más és más munkaközeget képeznek például a kórházak, szeretetotthonok vagy oktatási és nevelési intézmények, úgy a virtuális világ is alapvetően meghatározza a benne végezhető segítségnyújtás körülményeit. Itt is érvényes az a tapasztalat, hogy az eredményes munkavégzéshez ismerni kell a „munkaközeg” sajátosságait. Az internetes lelkigondozás esetében e sajátosságok alatt elsősorban nem számítógépes vonatkozású ismeretekre kell gondolnunk, hanem olyan komplex jelenségekre, amelyek átfelnek a teológia, az informatika, a szociológia és a pszichológia területein. Az összetett látásmód nem csupán az elméleti háttér megértéséhez szükséges, hanem a gyakorlatban is nélkülözhetetlen: például egy chat kliens segítségével történő lelkigondozás esetében nincs idő arra, hogy az ember billentyűkombinációkon törje a fejét, menük között keresgéljen, közben a kommunikációs partnerre „is” figyeljen, és helyesen meghatározza a segítségnyújtás lehetséges módját. Ha szeretnénk „összegyűrt” egy ideális internetes lelkigondozó személyiségét, akkor annak először is magába kell foglalnia egy teológust (legfőképpen annak hitét, reménységét és szeretetét), egy pszichológust (elsősorban annak emberismeretét és jó helyzetfelismerő képességét), egy szociológust (neki első sorban átfogó ismereteit az aktuális társadalmi realitásokról), végül egy gyakorlott szoftverfelhasználót (legalábbis annak mindennapi rutinját a számítógépes alkalmazások körül).

Az „internetes lelkigondozás” kifejezés a kezdeti időkben egyetlen újfajta szolgálati területet jelölt. Mára olyan összefoglaló meghatározássá fejlődött, amely különböző szolgálati területek összességét foglalja magába. Bár ezek felosztása több szempont alapján is lehetséges, napjainkra az internetes lelkigondozásnak két fő ágazata alakult ki:

- a kommunikációs körökre osztott, bizonyos „átfutási idővel” működő segítségnyújtás (ilyen például e-mail-es lelkigondozás, ahol az átfutási idő rendszerint 24 óra),
- valamint a valós idejű segítő kapcsolat (chat kliens, internettelefon, stb. segítségével), ahol minden az adott pillanatban, „élesben” történik.

Az első kettő kombinációjaként, egyfajta „harmadikként” foghatjuk fel az SMS/MMS lelkigondozást: ez szintén kommunikációs körökre oszlik, mégis valós idejű segítségnyújtásra képes, lévén hogy az adott kommunikációs eszköz (mobiltelefon/PDA, stb.) rendszerint állandóan kéznél van.

Valamennyi „virtuális” lelkigondozási forma specifikus felkészülést igényel, illetve más és más kihívások elé állítja a lelkigondozókat. Például az e-mail-es segítségnyújtókra folyamatosan növekvő levélforgalom nehezedik és a szolgálat munkatársai között rendkívül magas az egy főre jutó megválaszolandó levelek száma. A rendelkezésükre álló „átfutási idő” ellenére rendszerint megfeszített tempóban kell dolgozniuk. A valós idejű szolgálatok esetében a „real time” jelleg miatt magabiztos technikai tudás, magas szintű lelkigondozói felkészültség, nem ritkán komoly frusztrációtolerancia és „strapabíró képesség” szükséges. Az SMS/MMS-lelkigondozás esetében alapvető követelmény a

lényegre törő, de kellőképp tapintatos és érthető fogalmazásmód, a rendelkezésre álló karakterek és a válaszidő behatárolt volta miatt. (Az eddigiekhez lásd részletesebben: Az internetes lelkigondozás kialakulása és működési struktúrája, Theologiai Szemle, 2005/2)

Bár az egyes területek eltérő felkészülést és beállítottságot igényelnek, a cybertérnek vannak olyan általános törvényszerűségei, amelyek a virtuális lelkigondozás valamennyi típusára egyaránt érvényesek.

1. Az ember viszonya a cybertérhez

Elmondható, hogy a kezdetekben egyfajta „misztikus köd” lengte körül a világhálózatot. Napjainkra az Internet sokak számára nem egyéb, mint egy tömegkommunikációs médium. Jóllehet, a világhálózatot ma már csaknem olyan természetesnek tartjuk, mint a televíziót, a rádiót vagy a telefont, megszokott hétköznapi eszközeinktől mégis élesen különbözik. Számos területen kizárólagos jelentőségre tett szert és rendületlenül szélesedő felhasználótáborát gyűjt magának. Ennek oka nem csupán technikai vonatkozásokban keresendő, hanem alapvetően az emberek Internethez való viszonyulásában. Ez az első pont, amely döntő fontosságú a virtuális világ megértésében.

1.1. A cybertér – egy másik világ?

Érdeemes megfigyelni az Internettel kapcsolatos kifejezéseket, összehasonlítva őket a hagyományos kommunikációs eszközök esetében használt megfogalmazásokkal. Amikor keresünk egy telefonszámot, „kinyitjuk a telefonkönyvet”, egy hangverseny vagy istentisztelet közvetítésekor „rádiót hallgatunk” vagy „tévét nézünk”.¹ Ezekben a megfogalmazásokban megfigyelhető, hogy *külső szemlélők* vagyunk.

Az Internet egészen más módon jelenik meg szóhasználatunkban. Az emberek a Neten általában „szörfölnek” vagy „barangolnak”. A modemet használók „fellépnek a Netre”, a szélessávú Internet kapcsolatot élvezők pedig szinte éjjel-nappal „online-ban vannak”. E kiragadott példák is azt az alapvető vonást tükrözik, hogy az ember itt nem csupán egy külső szemlélő, hanem bizonyos értelemben *belép valahova*. Ezt a hatást jól érzékelteti maga a „cybertér” kifejezés is. Az Internet sokak gondolkodásában egyfajta térként vagy közegként jelenik meg, amely egy úgynevezett „virtuális világot” alkot. Ez nem csupán szójáték vagy egy szűkebb csoport sajátos elképzelése a világhálózatról, hanem globális méretű jelenség, amely számos nyelvterületen megfigyelhető. Ebből a szempontból beszédesek például az angol nyelv „cyberspace”, „virtual world”, „virtual reality” kifejezései, vagy a német nyelv jellegzetesen *helyhatározói* prepozíciókat használó fordulatai, mint például „im Internet” vagy „ich gehe ins Internet”.²

Ennek igen komoly jelentősége van a virtuális világ lelkigondozói aspektusból történő megértése szempontjából. A jelenség gyökerei olyan mélységekbe nyúlnak, amelyekhez tovább kell ásnunk.

1.2. Virtuális regresszió, virtuális eufória

Látzólag távolinak, nem idetartozónak tűnnek bizonyos gyermeklélektani jelenségek. A gyermekek 6–12 hónapos korukban új mozgásmintákat figyelnek meg és sajátítanak el környezetükből. Ez az időszak a motorikus és érzékelő funkciók fejlődésében, kifinomulásában játszik kulcsszere-

pet. A gyerekek ilyenkor rendszeresen reprodukálják az újonnan felfedezett mozgásokat – „begyakorolják” őket –, egészen egyszerűen úgy, hogy folyton ismételtetik azokat. Ezeknek a mozgásoknak a precizitása a gyermekkel együtt egyre inkább fejlődik. Később, 3–4 éves korban, amikor a gyermek beszédében már megjelennek az első mellékmondatok is, megfigyelhető, hogy mozgástevékenységeit folyamatos, csaknem szünet nélküli beszéd kíséri.³ Az újonnan felfedezett, frissen megismert dolgok intenzíven foglalkoztatják őt, szinte állandóan figyelme középpontjában állnak. Ilyenkor jellemző, hogy az aktuális kedvenc játék nem válik unalmassá a gyermek számára akár az egész nap folyamán sem, és a fülbemászó dalocskák, mesék, versek is ugyanígy felszínen maradnak: egész nap dúdolgatja vagy hallgatja őket játék közben.

Az Internet történetében ehhez hasonló módon igen jellegzetesnek mondható az a csaknem eufórikus kezdeti lelkesedés, amely valósággal hatalmába kerítette a felhasználók jelentős részét. A „kezdeti lelkesedés” fogalmát nem csupán az Internet-használat széleskörű elterjedésének kezdeti időszakára kell értenünk, hanem a világhálózat tényleges dimenzióival szembesülő *mindenkori* új felhasználók lelkesedésére vonatkozóan is. Egy olyan sajátos rácsodálkozásra kell gondolnunk, amely az érintetteket rendszerint hosszú ideig tartja a képernyő előtt, nem ritkán 6–12 órán keresztül, akár éjszakába vagy hajnalba nyúlóan. Az új „felfedezőket” az Internet leköti: elevenen foglalkoztatja őket, magára vonja figyelmük teljes kapacitását. Ilyen módon ezek a felhasználók – a fent említett gyermekkori példák analógiájára – bizonyos értelemben újra „gyermekké” válnak. Ez a jelenség egyfajta *regresszív eufória*, amely mellett nem mehetünk el azzal, hogy néhány szélsőséges felhasználó jelentéktelen csoportját érintetné csupán, ez a tendencia ugyanis tömeges méreteket ölt. A háló – szó szerint – rabul ejti foglyait, akik közben paradox módon mérhetetlenül szabadnak érzik magukat.

Az egészséges gyermekek esetében az egész nap tologatott autó, vagy az egész nap ringatott baba előbb–utóbb a helyére kerül, és nem fenyeget az érdeklődés beszűkülésével. Hasonló módon az Internet iránti partatlan lelkesedés is egy bizonyos idő eltelte után a felhasználók többségénél megfelelő mederbe jut. Az egészséges egyensúly helyreállításához alapvetően egy egészséges *valós élet háttér* szükséges, megfelelő kapcsolatrendszerekkel és egzisztenciális feltételekkel. Amikor azonban ezek háttérbe szorulnak, vagy többé–kevésbé tartósan hiányoznak, a virtuális világ sokak számára kínálkozik menekülésként, vélt–valós enyhülést, afféle vigasztalódást nyújtva nekik. Statisztikák igazolják, hogy ebben a kontextusban az internetes lelkigondozó szolgálatoknak már a kezdetektől fogva sok munkájuk van. (Szintén lásd: Az internetes lelkigondozás kialakulása és működési struktúrája, Theologiai Szemle, 2005/2)

Az emberek virtuális világhoz történő viszonyulásának vizsgálata során megkerülhetetlen kérdés specifikusan a keresztyén ember viszonyulásának kérdése is. Elmondható, hogy az életben valamennyi keresztyén ember előbb–utóbb vallást tesz Krisztusról. Ez sokszor úgy történik, hogy a keresztyén ember segítő kezet nyújt felebarátjának. A virtuális világban is szembesülnünk kell a segítségnyújtás egyre gyakrabban felmerülő igényével. A hálózat elterjedésével egyidejűleg a felhasználók száma robbanásszerűen növekedik, ezzel együtt a potenciális rászorulóik száma is nő.

Ahhoz, hogy megfelelő segítséget nyújtsunk, meg kell értenünk, hogy mi teszi olyan különlegessé ezt a világot az érintettek számára? Miből táplálkozik ereje, hatalma, mely

tartósan képes lekötni mind az egyszerű gondolkodású, mind a művelt és intelligens felhasználót? Ennek megértésekor nem járunk rossz helyen, ha párhuzamot fedezünk fel a kísértő egyik mondata és a virtuális valóság lehetőségei között: „...*mindezt neked adom.*” (Lk.4:6.) Ez nem véletlenül *kísértés*: bódítóan hat az emberre, karnyújtásnyi közelségbe hozva és megígérve neki, hogy íme, az övé lesz. Hogy mi is...?

1.2.1. EGY ÚJ HATALOM

Velünk született sajátosságunk, hogy vannak vágyaink. Beteljesült–beteljesületlen álmok, amelyek többé–kevésbé végigkísérik életünket. Nem nehéz felidézni magunk előtt például egy kirakat előtt álmodozó gyermek képét, amint vágyakozó tekintettel néz a csillogó üvegtábla mögé. Hasonlóképpen nem nehéz magunk elé képzelni egy leány álmodozó tekintetét, amint gyönyörű menyasszonyként vagy szépségkirálynőként képzeli el magát. A fiúkról pedig tudni véljük, hogy bizonyára nem utasítanak vissza, ha lehetőségük nyílna tűzpiros sportautóval végigszágulni egy pálmafás tengerpart mentén futó autópályán a szikrázó napsütésben. Nem nehéz elképzelnünk ezeket a dolgokat – mert olyanok, mintha már láttuk volna őket valahol. Álmaink, bár többé–kevésbé kinőjük őket, mélyen tovább élnek bennünk. A „szürke valóság” azonban kijózanít bennünket: belátjuk, hogy nem lehet mindenki ünnepelt színész, zenész, sportoló, elismert szaktekinetly, stb. Ha a felszínen nincsenek is nagyra törő álmaink, egyvalami mégis megmarad legtöbbször szívünk mélyén: a méltó emberi létezés utáni vágy valahol mélyen ott rejtőzik bennünk.

A virtuális világ a maga sajátos módján olyan új távlatokat nyitott meg a társadalom széles rétegei számára, amelyek korábban el voltak zárva a hétköznapi ember elől. A számítógéppel az ember bizonyos értelemben új képességek birtokába jutott. Ahogyan repülőgépeinkkel meghódítottuk a levegőt, mikroszkópjaink segítségével a parány–világ rejtélyes birodalmát, úgy számítógépeinkkel az élet más területeihez sikerült hozzáférést szerezni. Olyan szférákba tetűk be a lábunkat, amelyek korábban megközelíthetetlenek voltak számunkra. Ebben a számítógépek alapvetően az *eszköz* szerepét töltötték be. Aki szert tett az új eszközre és használatának ismeretére, az egyszersmind újonnan hozzáférhet „képessegek” birtokába jutott. Az ember e képességek birtokában új embernek kezdte érezni magát: hatalmasabbnak, erősebbnek, étellel telibbnek korábbi önmagánál. Ha a virtuális világ lényegének megértésében kulcsfogalom a *regresszív eufória*, akkor ugyancsak kulcskifejezés az „*omnipotencia effektus*” is: az élmény, amely a felhasználó eufórikus szabadságérzetét idézi elő.

A továbbiakban ezeknek a virtuális világban megszerezhető „képessegeknek” egy részét szeretném bemutatni. Mindegyikük bemutatása lehetetlen, nem is célja e munkámnak. A következő áttekintés inkább abban nyújt segítséget, hogy lelkigondozói szempontból tovább haladjunk a virtuális világ jellemzőinek megértésében.

1.2.1.1. A virtuális ősök és az Offline

Amikor egy számítógép élő kapcsolatban van a világhálózattal, akkor „onlineban” van. Ha ez a kapcsolat megszakad vagy szándékosan megbontják, akkor a gép „offlineba” kerül. A virtuális világ első felhasználói, a hajdani „ősfelhasználók” nem az Interneten keresztül léptek be a virtuális világ digitális birodalmába – már csak azért sem, mert az akkor még nem létezett általunk ismert, mai formájában –, hanem jóval a hálózat megjelenése előtt.

Jóllehet, a mai sok százmillió felhasználóbázisnak imáron csak egy vékony rétegét képezik ezek az ősfelhasználók, nem szabad lebecsülnünk jelenlétük súlyát az információs társadalomban. Jelentőségüket egyfelől a „kicsi a bors, de erős”, másfelől az „ősök köztünk élnek” mondás fejezi ki igen szemléletesen. E két mondás a virtuális világban nem csupán átvitt értelemben, hanem szó szerint igaz. Ezt megérteni tulajdonképpen egyet jelent a „virtuális életközeg” lényegének megértésével. De ne szakadjunk el kiinduló kérdésünktől: Mit kínált ezeknek az ősfelhasználóknak az akkor még egyedülálló, hálózati erőforrások híján „magányosan meghúzódozó” számítógép? Három dolgot. Három olyan dolgot, amelyek komplex módon, együtt képezték a virtuális világ alapjait. Itt egyfajta informatikai „háromságról” beszélhetünk, amely elegendő súlyúnak bizonyult ahhoz, hogy embereknek életcéljává váljon, közösségeket létrehozzon és megosszon, sőt kisebb-nagyobb „háborúkat” robbantson ki a virtuális világban. Ennek az informatikai háromságnak – akárcsak a hagyományos értelemben vett trinitásnak – három fő eleme van. Ezek az elemek – szubkulturális, de autentikus informatikai fogalmakkal élve – CPU, GFX és SFX. Néhány egyszerű példán keresztül e rövidítésekkel jelölt „informatikai szubsztanciák” a kívülről ember számára is érthetővé válnak.

1.2.1.1.1. CPU (Central Processing Unit = Központi Feldolgozó Egység, Processzor)

A számítógép „agya”, műveletek végzéséért felelős egysége a központi vezérlő/feldolgozó egység, ismertebb nevén processzor. A processzorok sebességét a reklámcélú tömegmédiák rendszerint a működési frekvencia megadásával, mega- illetve gigahertzben tüntetik fel, a tényleges sebesség szempontjából azonban sokkal kifejezőbb és értékelhetőbb információt közölnek az ún. MIPS-ben⁴ nyújtott adatok. Egy 5 MIPS sebességű rendszer a Károlyi-fordítású Biblia teljes anyagát másodpercek alatt képes végigkeresni egy ígehely megtalálása céljából. A számítógép egyetlen szótöredék alapján is képes a hely beazonosítására, amit egyetlen nyomtatott konkordancia sem tesz lehetővé. A mai hardware- és software környezet lehetővé teszi immáron a valós idejű keresést egyszerre több, nagyobb méretű adatbázisban is, mint például teljes szövegű bibliakiadások, szótárak, lexikonok. Míg egy-egy munkához korábban akár több tíz kilogrammnyi szakirodalom, széles asztalfelület és jelentős időráfordítás volt szükséges, addig ma nagyon sok forrásszöveg és tudományos munka közvetlenül hozzáférhető elektronikusan, így egyidejűleg több bonyolult tevékenység is percek alatt megoldható anélkül, hogy a munka minőségének romlásáról beszélhetnénk. Ma már nem túlzás az sem, hogy a Biblia teljes szövegének több tucatnyi fordítása – beleértve a héber, arám és görög szövegeket, kereszt-hivatkozásokat, valamint az Ó- és Újszövetség héber és görög szövegének minden egyes szóra kidolgozott nyelvtani alakmeghatározását – a fontosabb bibliai szótárakkal és lexikonokkal együtt elfér a zsebünkben, és ebben a teljes adathalmazban másodperceken belül bármit megkereshetünk.

A virtuális világ első komolyabb felhasználói általában programozóként kezelték a számítógépet. Mivel a software-ellátottság igen kezdeti stádiumban volt, a lelkes amatőrök sokszor maguk készítették el a számukra szükséges programokat, és ez alatt nem csupán sokat tanultak, hanem profi szintre is fejlődtek. Azokat, akik kiemelkedő eredményeket értek el a programozásban, a computer-rajongók rendkívüli módon elismerték. A számítógépes szubkultúra „programo-

zóként”, illetve „Coderként” tisztelte őket. Egy jó programnyelv ismerete hatalom volt: a számítógép előtt ülő Coder átélhette, hogy egy komplett rendszer minden erőforrása – a szó szoros értelmében – az ő parancsára vár. A számítógép feletti teljes kontroll mellett a rajongók tisztelete is a programozó „éneréjét” gyarapította. Végül – sokak számára nem utolsó sorban –, egy jó programnyelv ismerete nem egy esetben anyagi előnyökhöz juttatta birtokosát.

1.2.1.1.2. GFX (Grafika, grafikai effektusok)

Egy mai átlagos grafikus rendszer több mint 16 millió színt felvonultató palettája fotóminőségű megjelenítést tesz lehetővé. A grafikus software-ek segítségével olyan manipulációknak vethetünk alá például fényképeket, amelyekre azelőtt még a jól felszerelt fotólaboratóriumok szakembereinek sem nagyon volt lehetőségük: megfakult képeket bámulatos módon felélénkíthetünk, a túl sötétre vagy világosra sikerült fényképeket kiegyensúlyozhatjuk. Az éjszakából nappal, a nappalból éjszakát „varázsolhatunk” és bármilyen képrészletet bárhová áthelyezhetünk: a különös vizuális effektusok segítségével elképzelhetetlennek tűnő montázsokat készíthetünk. Kőből domborművet „faraghatunk” vagy aranyból betűt „önthetünk”. Tájképet készíthetünk, melyen feltölthetjük a völgyeket vízzel, vagy hegyeket emelhetünk ki a tengerből, szabadon megadva a hegyek méretét, a víz szintjét, sőt még a napsütés irányát is – mind ezt fotorealisztikus megjelenítésben. Újabban már „embert is alkothatunk a saját képmásunkra”: léteznek olyan virtuális sztárok, akiknek rajongóit nem zavarja, hogy kedvencük a valóságban nem is létezik. A filmiparban önálló, többszörösen összetett szakterületté nőtte ki magát a vizuális effektusok előállítására. E jól jövedelmező ágazat anyagi előnyeitől eltekintve is, ki ne lépne be szívesen egy ilyen „varázsműhelybe”, eljátszadozva a teremtés és alkotás különös kellékeivel?

Ahogy a képzőművészetben léteznek korszakok, tekintélyek, ugyanúgy a számítógépes grafikában, animációban is léteznek – mondjuk így – nagy nevek. Azokat, akik ezen a területen kiemelkedő eredményeket értek el, a computer-barátok ugyancsak elismerték, és rendszerint „GFX” vagy „GFX Man”-ként tisztelték őket.

1.2.1.1.3. SFX (Hangok, hangeffektusok)

A számítógépen digitalizált hangok jelszintje és minősége már korábban is meghaladta az átlagos audiokazettán rögzíthető hang minőségét. A zeneszerkesztő programok segítségével egymástól független hangcsatornákon önálló szövegeket állíthatunk össze tetszőleges hangszerekből, és a hangzást élethű környezeti hanghatásokkal (esőcseppek hangjával, tűz ropogásával, stb.) tehetjük élményszerűbbé. Szép zongorakíséretet vagy gitárszólót készíthetünk anélkül, hogy azt valóban képesek lennének lejátszani valódi hangszereken. A végeredményt hallva, laikus füllel általában nehéz megállapítani, hogy élő hangszer játékát vették-e fel, vagy csak számítógépes felvételtől van szó. Néhány égerkattintással lecserélhetünk hangszereket, és ugyanazt a dalt a dalmodot meghallgathatjuk például pánsípon, orgonán vagy klasszikus gitáron. Tréfás kedvű computer-zenészek keze nyomán (aki valójában egyetlen személy is lehetett) Vivaldi *Négy évszak* című művének egyik tételében az eredeti hangszerek mellett basszusgitár és dobkíséret szól. A „produkcióhoz” nem volt szükséges megszervezni vonós zenekart és könnyűzenészek találkozóját. Igen valószínű, hogy elég volt mindössze „otthon számítógépezni” egy kicsit. Ahogy a komolyzenében, könnyűzenében vannak műfaj-

ok, korszakok, elismert szerzők, stb., ugyanúgy a virtuális világnak is megvannak a maga zenei korszakai, műfajai és „nagyjai”.

A számítógépes zenészeket a(z) „SFX”, „MUZAX / ZAX” szó jelölte a csapatban.

1.2.1.1.4. Játékok

A játékok új fejezetet nyitottak a számítástechnikában, egyúttal a felhasználók egy újabb rétegét hozták létre. Bár a kezdetektől fogva léteztek számítógépes játékok, ez a fajta kikapcsolódás eleinte inkább a beavatottak, „szakértők” szórakozása volt. Később azonban megjelentek azok a felhasználók, akik szinte kizárólag játékokra használták a számítógépet. Ők általában nem értették a különböző rendszerek és szerkesztőprogramok kezelőfelületét, túlságosan bonyolultnak és elvontnak tartották azokat. Ebből adódóan nem akartak a számítógép segítségével alkotni, csupán játszani akartak. A virtuális világ előttük is nyitva állt, és a játékok segítségével nekik is felkínálhatta azt, amit a valós élet nem mindig, például a hős szerepét. Emögött ugyancsak óriási vonzerő húzódik meg. Amíg ugyanis a televízió és a video *passzív* módon történő befogadásra készíti a nézőjét, addig a computeres játékok kimenetele teljesen a játékoson múlik. Ennél fogva a billentyűzet és a képernyő előtt ülve is az *aktivitást* élhetik át a játékosok.⁵ Harci helikoptert vezethetnek, rakétavetőkkel és plazmafegyverekkel felfegyverkezve harcolhatnak, autóversenyek győztesei lehetnek, stb. A számítógép egy valóságtól elrugaszkodott világot teremt, amelyben meg lehet tenni mindazt, amit a valós világban nem.⁶

Sokan szívesen menekülnek gondjaik elől egy olyan világba, amely sikerélményt ígér nekik, vagy akár csak a játék öröme. Ez ugyancsak közel áll ahhoz a korábban említett regresszív eufóriához, amely bizonyos értelemben újra „gyermekké teszi” az embert.

1.2.1.1.5. Közösség

Az eddig felsorolt jelenségek mindegyike a magányosan álló számítógép köré csoportosult, amikor a gépeket és embereket összekötő hálózat még nem létezett. Mégis számolnunk kell azzal a *közösségi dimenzióval*, amely már akkor megvolt, mert a kezdeti időkben lényegében ez lehelt „lelket” a virtuális világba.

Amikor például összefogott egy jó „Coder” (programozó), egy tehetséges „Gfx Man” (grafikus) és egy zenész, mindjárt létrejött egy csapat, akik közösen készítették el programjaikat. Új közösségek jöttek létre, melyeknek tagjai nemcsak otthon vagy a garázsban, hanem klubok és nagyobb baráti összejövetelek keretében találkoztak. Egymás között kicserélték tapasztalataikat, valamint számítógépük programjait, adatállományait, olykor alkatrészeit is. A csapatok vagy lelkes egyéni felhasználók különböző kategóriákban indított versenyeken sokszor összemérték tudásukat. Eközben kimagasló jártasságra tettek szert az informatika világában. Voltak olyan közösségek, amelyek hétről-hétre megszervezték alkalmait, de voltak országos és nemzetközi méreteket öltő találkozók is, amelyeket évente rendeztek meg. A klubokban, akár csak a nagyszabású számítógépes „partykon” be lehetett mutatni az önálló alkotásokat, amelyeket a nagyobb összejöveteleken külön zsűri díjazott, de a fogékony közönség is lelkesen fogadott minden időben. A hétköznapi emberek általában nem értették sem a ki-fejezéseket, sem azokat a teljesítményeket, amelyeket e sajátos társaság tagjai nagyra értékelték. A virtuális világ akkori lakóinak három meghatározó élményben volt részük:

- sikerélmény a számítógépen: *saját* teljesítményük értékelése, ezáltal önbizalmuk növekedése;
- sikerélmény a közösségben: a *másoktól* kapott elismerés öröme, kritikák, tapasztalatok integrálása
- közösségi élmény: a hasonló érdeklődésű társaság erősítő hatása.

A számítógépek „offline” korában lényegében ez volt a virtuális világ. Ezt volt az a világ, amely megnyílt, amikor világrészeket át összeköttetésbe kerültek egymással a számítógépek, és rajtuk keresztül az emberek is. Ez volt az a világ, amely ezt követően egy új korszakába, „online”-ba lépett.

1.2.1.2. Online

Ahogy egy elzárt település teljesen megváltozik, amikor kiépül telefon- és úthálózata, jelenségét tekintve úgy alakult át egyszerre a számítógép is. Azelőtt csak az volt rajta elérhető, amit addig rámásoltak vagy ott helyben létrehoztak, később azonban „ki tudott nyúlni” a világ túlsó végére is az információkért.

A számítógépek rákapcsolódtak a világméretű hálózatra – „onlineba” kerültek, és ezzel újabb dimenziók nyíltak a virtuális világban.

1.2.1.2.1. E-Mail

Az „Electronic Mail”, azaz elektronikus levelezés az irodák, nagyüzemek és egyetemek területéről terjedt tovább a magánszférába.⁷ Bár hasonlít a hagyományos levelekhez, bizonyos technikai jellemzők révén önálló utakra tért, és kialakította sajátos arculatát, melynek következtében erősen eltér hagyományos megfelelőjétől.

Az e-mail egyik ilyen meghatározó jellemzője a *gyorsaság*: a világ bármely pontjára másodpercek, rosszabb esetben percek elteltével megérkezik a küldemény. Míg korábban a távolságtól függően napokat vagy heteket kellett várni egy-egy levélre, addig mára ez az idő jelentős mértékben redukálódott. Ennek következtében alapvetően megváltoztak az írásos kommunikációban kialakult szokásaink: nem írunk piszkozatokat, és nem is számoljuk a napokat, míg várjuk a levelet. Míg korábban egy levél megérkezése eseményszámba ment, mára ez az élmény mindennappossá vált. A levélváltás gyakorisága felélénkítette, ugyanakkor felszínessé is tette a kommunikációt.

Az e-mail másik igen lényeges jellemzője a *kedvező ár*: számtalan szolgáltató olcsó kínálat mellett ingyen is igénybe vehető.⁸ Egy világméretű levelezésre alkalmas rendszer beállítása egy háztartásba jelenleg nem kerül többé egy új porszívó vagy mikrohullámú sütő áránál. A levelek feladása és fogadása például egy analóg telefonvonalon helyi hívás tarifájával mérhető, amely több levél egyszerre történő kezelése esetén még kedvezőbb. Mindez nagyban hozzájárult az elektronikus levelezés elterjedéséhez a magánszférában – ami a lelkiigondozó szolgálatok potenciális ügyfélkörét ugyancsak döntő mértékben növelte.

Az e-mail arculatának formálódásában komoly szerepet játszott a *kényelmesség* is: nem kell borítékot, papírt és bélyeget beszerezni, és nem is kell a levelünket elvinni a postára. Mivel nem szükséges papírra vetni sorainkat, betűket sem kell formálnunk saját kezűleg. Ennek jellemző következménye, hogy sokan a billentyűzet használata miatt elszoktak a kézírástól. Ez a levelek formáján és tartalmában is jól észrevehető: az elektronikus kommunikációban megjelenő felszínességgel együtt az íráskultúra leépülésének jeleit is felfedezhetjük. Az új kommunikációs forma kísérő tünetei a sajátos rövidítések, írásjelekből összerakott szimbólumok és egészen újszerű íráshibák.

Ehhez kapcsolódik még az *ékezetes betűk elhagyása* is. Egyes rendszerek mind a mai napig nem képesek az ékezetek megjelenítésére, és hol értelmezhetetlen grafikus karaktereket, hol zavaró kódrészleteket mutatnak helyettük, ami gyakorlatilag lehetetlenné teszi a levél elolvasását. Ezért „technikai okokból” több helyen elfogadottá vált, sőt helyenként kötelező (!) az ékezetes betűk mellőzése. Jóllehet, ezt a problémát az azonos alrendszeren belül látszólag teljesen kiküszöbölték, máig is előfordulhat, például, amikor az érintettek eltérő írásrendszerű nyelvtérületekről leveleznek egymással (pl. Japán-Magyarország).

Az e-mail tárhódításának jelentős elősegítője volt még a *csatolt állományok kezelése*. Az elektronikus levelekkel együtt továbbíthatók fényképek, zeneanyagok, filmrészletek, stb., akárcsak dokumentum állományok, mint például cikkek, publikációk, dolgozatok, stb. Ezek postai úton történő feladása szintén költséges és lassú alternatívát kínál az e-maillal szemben.

Az elektronikus levelezés „virtuális világának” megtestesítője az úgynevezett *levelezési lista* vagy (*vita*)*fórum*. Itt olyan nyitott vagy zárt közösségekre kell gondolnunk, amelyek egy adott téma köré csoportosulnak. Ha például valakit érdekel egy bizonyos számítógép operációs rendszerének behatóbb ismerete, csak fel kell iratkoznia az adott témával kapcsolatos levelezési listára, ahol kérdéseket tehet fel, illetve megírhatja véleményét. Levelét minden listatag megkapja, és ő is ugyanúgy megkap minden levelet, amely másoktól a levelezési listára érkezik. Egy-egy ilyen szakmai vagy vitafórum általában országos méretű, de egész földrészeket is behálózhat. A témák a legkülönbözőbbek lehetnek: például egy zürichi egyházi vitafórum a „Homoszexuális párok megáldása” című témában indított levelezést, vagy Magyarországon a mindenkori választások kapcsán párás viták bontakoznak ki a politikai vonatkozású levelezési listákon.

Az e-mail az internetes lelkigondozásban bevetett eszközök között a legelső. Ez nemcsak idői értelemben igaz, hanem alkalmazásának gyakoriságára nézve is: hosszú időn keresztül ez volt a legkedveltebb eszköz az internetes lelkigondozó szolgálatok kezében. Kizárólagos egyeduralma azonban megtört, és egyre inkább helyet követelt mellette magának egy másik, ugyancsak meghatározó kommunikációs forma a virtuális világban: a real time chat.

1.2.1.2.2. Chat

Az elektronikus levelezés annyiban hasonlít hagyományos megfelelőjéhez, hogy valóban „levelezésről” van szó: bár a kézbesítés másodpercek alatt megtörténik, a címzett csak akkor jut hozzá a levélhez, amikor megnézi elektronikus „postaládáját”. Ezzel szemben a „chat” (csevegés, beszélgetés) *valós idejű* kommunikációt tesz lehetővé a billentyűzeten keresztül. Ehhez természetesen az szükséges, hogy a kommunikációban résztvevő felek egyszerre tartózkodjanak a számítógép közelében – ahhoz hasonló módon, mint a telefon esetében. (Ez különösen akkor izgalmas, amikor kontinensek és időzónák távolságát és időeltérését hidalja át a valós időben történő kommunikáció.)

A chatnek különböző formái léteznek. A legelső globális méretű változata az IRC (Internet Relay Chat), amely kis méretű adatcsomagokat küldözgetve a felhasználók számítógépei között gyors adattovábbítást tesz lehetővé még az alacsony kapacitású rendszereken is. Emellett különböző állományok (képek, dokumentumok, stb.) átvitelére is lehetőséget nyújt, így tehát „beszélgetés” közben a felek például fényképet küldhetnek egymásnak.

A chat alapvetően kétféleképpen történik: úgynevezett „csatornákon”/„szobákban” (channels/chatrooms), valamint „magánúton”. Az első esetben arról van szó, hogy több azonos érdeklődésű felhasználó beléphet egy szobába, ahol mindenki jelenléte és hozzászólása látható. A szobák/csatornák neve az adott érdeklődési területet tükrözi: például „ismerkedés” vagy „kereszténység”. A beszélgetés másik módja, amikor a kommunikáció mindössze két ember között történik, a nyilvánosság teljes kizárásával.⁹

A chat esetében nagyon jellemző a rövidítések használata. Például „ICQ”: a betűket angol fonetikával kiolvastva a hangalak megegyezik az „I seek You” mondat kiejtésével, melynek jelentése: „Téged kereslek”. Az ilyen szójátékok és rövidítések meghatározó módon jelen vannak az elektronikus kommunikációban.

Utolsó lényeges jellemzőként említhető még a *becenév* (*nickname*) használata. Ez többnyire nem egyezik meg a személy valódi nevével. Sokak számára az új név az új világban egy új személyiség felöltését is jelenti.

A chat a valós idejű kommunikáció révén a lelkigondozás szempontjából nagyon jó lehetőségeket hordoz. A pszichológia területén igen nagy népszerűsége tett szert, és előszeretettel alkalmazzák például önismereti csoportoknál, pszichoszociális segítségnyújtásnál, valamint szerepjátékoknál.¹⁰ Különös módon a világ legelső internetes lelkigondozó hálózata, a Svájcban alapított *Internet-Seelsorge* (www.seelsorge.net) kezdetől fogva elzárkózik a chaten keresztül történő lelkigondozástól. Ennek alapvetően két oka van:

- véleményük szerint a kommunikációnak ez a formája kissé felszínes jellegű, ami hátráltatná a lelkigondozást,
- a lelkigondozók szándékosan nem akarják a felhasználókat hosszú ideig a képernyő előtt tartani.¹¹

Bizonyára ezeknek is köszönhető, hogy az egyébként igen komoly lelkigondozói profiállal rendelkező, sok viszonylatban méltán világelső *Internet-Seelsorge*, működésének megkezdése után több évvel is „gyerekcipőben” járt a chat területén.¹²

E valós idejű kommunikációnál megfigyelhetjük, hogy kevésbé témaspecifikus, mint például a vitafórumok. Az emberek alapmotivációja sokszor inkább a másokkal való *találkozás* és *beszélgetés*, nem pedig egy bizonyos téma mélyreható tanulmányozása.¹³ A chat képes olyan embereket is hosszú órákon át a számítógép előtt tartani, akik azelőtt nem is érdeklődtek például az informatika, a hit vagy egyéb témák iránt. Mindezeknek a lelkigondozás szemszögéből további fontos következményei és lehetőségei vannak. (Vö.: Az internetes lelkigondozás kialakulása és működési struktúrája, Theologiai Szemle, 2005/2)

A chat széles körű elterjedésével egy időben már adottak voltak a „voice” kliensek futtatásának technikai feltételei. („Voice kliens”: lehetővé teszi élő emberi beszéd továbbítását a hálózaton, a hagyományos értelemben vett telefon Internet alapú alternatívája). Az „ösfelhasználók” már az 1990-es években használták. (28,8 – 6 kbps sebességgel, helyi telefontarifával betárcsázva az Internet-szolgáltatóhoz, jelentős összegeket megtakarítva ezzel a távolsági beszélgetések költségéből.) Érdekes, hogy ezt a lehetőséget a tömegek csak viszonylag későn, az ezredforduló után, a szélessávú Internet-kapcsolat elterjedésekor fedezték fel. Lelkigondozói szempontból ez a kommunikációs forma a hagyományos telefonos lelkigondozáshoz áll a legközelebb.

1.2.1.2.3. WWW

A három betűs rövidítés az Internet legnagyobb és egyben legfrekvenciáltabb részét sűríti magába: a „World Wide

Web”-et, a „világhálót”. Sokan azonosítják magával az Internettel, jóllehet, annak valójában csak része. A legtöbben ezen keresztül kerültek és kerülnek kapcsolatba a virtuális világgal. A web a kezdeti eufórikus lelkesedés legkomolyabb előidéző tényezője, jellemző módon órákon keresztül képes képernyő elé szögezni a felhasználókat.

Ebben igen nagy szerepet játszik alapvető felépítése, a hypertext formátum, és számtalan ehhez kapcsolódó későbbi fejlesztés. Ezek lényege összefoglalva abban áll, hogy az internetes oldalak különleges vizuális élményt nyújtanak, és egyes kiemelt oldalelemek (szövegek, grafikák, stb.) további információkat, illetve vezérlőfunkciókat rejtenek. A lapok, hivatkozások és oldalrészek közötti gyors váltás lehetősége vizuálisan még az olvasást is kényelmessé teszi.¹⁴ Érdekes tendencia, hogy sokan szívesen olvassák az internetes oldalakat, még akkor is, ha máskülönben nem vesznek kezükbe nyomtatott irodalmat.

A web másik igen fontos jellemzője, hogy mérhetetlen információs tartalommal rendelkezik. A felhasználó olyan élményeket és tapasztalatokat szerezhet, amelynek a hálózaton kívül nemigen juthatna a közelébe.¹⁵ Ehhez technikailag komoly mértékben hozzájárult az a fejlődési irány, hogy a www „magába olvasztotta” az e-mail, a levelezőlisták/vitaforumok, valamint a chat funkcióit is. Míg korábban egy átlagos felhasználó külön-külön programokkal volt „felszerelve” a levelezéshez, a chathez, a specifikus álmányok letöltéséhez, valamint a weboldalak megjelenítéséhez, addig mára mindezt a legtöbben megoldják egyetlen böngészőszoftver segítségével. A kényelmes kezelőfelülettel a laikusok is nagyon hamar megbarátkoznak, így a virtuális világ nem csupán a hozzáértők és szélsőséges computerrajongók birodalma többé.

További tendencia, hogy a www a hétköznapiok szférájába is behatolt: a telefonkönyvektől, repülő- vagy vonatmenetrendektől az időjárásról keresztül az egyházi címtárig oly sok minden belekerült, hogy egyre inkább magától értetődővé válik valamit *először* az Interneten keresni. (Ha például a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Tanulmányi Osztályán tartózkodva hirtelen szeretnénk megkeresni Luther 95 tételét, valószínűleg gyorsabb lenne megtalálni a világhálózaton, mint elsétálni valamelyik másik épületszárnyban található folyosóra és egy bizonyos könyvtárból vagy könyvgyűjteményből előkeríteni azt.) Ehhez kapcsolódik az a jellemző is, hogy a www-n nincs „nyitvatartási idő”: a nap huszonegy órájában bármikor lekérhető a kért információk.

Az eddigiek fényében bizonyára érzékelhető, hogy a virtuális világ valóban sajátos közeget nyújt a lelkigondozás számára. Alapjaiban eltér hétköznapi életünktől, ennek következtében sok szabály is másképp működik, mint megszokhattuk. Például a chat esetében azzal kell szembesülniük a kezdő munkatársaknak, hogy a segítséget kérő felhasználók nem feltétlenül gyakorolják a köszönetnyilvánítást vagy az elköszönés hétköznapi életben megszokott „kötelező rítusát”: a beszélgetés befejezéséhez sokak számára egyetlen gombnyomás is elegendő.¹⁶ A hétköznapi élet tradícióihoz kötődő kívülállók számára a virtuális világ számos törvényszerűsége szokatlannak, sőt modortalanságnak tűnhet. Mintha például köszönés nélkül letennék a telefont, arra hivatkozva, hogy a vonal megszakítása nem udvariatlanság, hanem az elköszönés technikai úton történő nonverbális végrehajtása. Az ilyen és ehhez hasonló jelenségek következtében sokakban felvetődik a kérdés, hogy az egyház hogyan tud jelen lenni a cybertérben, illetve ha jelen volna is, meg tudja-e érdemben őrizni egyház voltát? Mások úgy

közelítik meg ezt a kérdést, hogy egyáltalán szükséges-e az egyház jelenléte „itt”?

Úgy gondolom, bármennyire is *virtuális* világ a cybertér, *valóságos* felhasználókkal segít kapcsolatot teremteni – sokszor olyan emberekkel, akiket más eszközökkel nemigen érhetnénk el. A keresztyén missziói direktívák értelmében értük is felelősséggel tartozunk. Különösen, ha rajtunk kívül nem marad, aki segítséget nyújthatna nekik. Ha pedig effektív segítséget nyújtunk egy léleknek a virtuális világban, akkor ő azt valóságos segítségként éli meg.

Söreg Norbert

FELHASZNÁLT SZAKIRODALOM

- Bruno Amatruda**
Seelsorge im Internet
Darstellung und Praktisch-Theologische Reflexionen
www.seelsorge.net/literatur.html 1999
- Gertrud Scherer-Gallati**
Internet-Seelsorge – Erfahrungen,
Möglichkeiten und Grenzen
www.seelsorge.net/scherer.htm 2001
- Daniel Brun**
Arbeit zur Internet-Seelsorge
seelsorge-netz.net „Sammlung” 2002
- Florian Mehring**
Die Internet-Beratung
www.ind-ev.de/supervision/index.html 2002?

JEGYZETEK

- 1 Bruno Amatruda, Seelsorge im Internet, „4.3 Gedanken zu einem Leben im Internet”
- 2 Bruno Amatruda, uo.
- 3 Dieter Harms, Besonderheiten im Kindes- und Jugendalter, in: Wieck/Valentin/Specht, Medizinische Psychologie und Medizinische Soziologie, 111-112.
- 4 MIPS – rövidítés (Million Instructions Per Second = „millió utasítás másodpercenként”), a számítógépek teljesítőképességének egyik mértékegysége. A példaként szereplő 5 MIPS olyan rendszerre utal, amely másodpercenként ötmillió utasítás végrehajtására képes. (Ez a teljesítmény az 1990-es évek első felének számítógépeire jellemző átlagérték, amely mára erősen elavultnak mondható.)
- 5 Ez a jelenség nem marad következmények nélkül társadalmunkban, és a lelkigondozói feladatokon kívül egyéb kihívások elé is állítja az egyházakat. Mivel leginkább a fiatalokat érinti, igen komoly hatásokkal jelentkezik a vallásoktatás és keresztyén nevelés területén. E problémakör katechetikai vonatkozásaira egy korábbi munkámban ugyancsak kitértem. (A katechetikai szemlélet perspektívái és szempontjai megváltozott társadalmunkban, DRHE Gyakorlati Teológiai Tanszék, Debrecen, 1999)
- 6 E jelenségekkel külön foglalkozik e cikksorozat 3. része („Veszélyek a cybertérben”)
- 7 Bruno Amatruda, Seelsorge im Internet, „2.1.1 E-mail”
- 8 Például Magyarországon ingyenes e-mail és teljes körű Internet-elérést biztosító szolgáltatások működnek, amelyek az egész ország területéről elérhetőek.
- 9 Az Interneten a nyilvánosság teljes kizárása csaknem relatív fogalom – ezzel bővebben a „Veszélyek a cybertérben” c. munkám foglalkozik
- 10 Daniel Brun, Arbeit zur Internet-Seelsorge, „3.2.1.3 Chat”
- 11 Bruno Amatruda, Seelsorge im Internet, „3.1 Entstehung und Idee der Internet-Seelsorge”
- 12 Daniel Brun, Arbeit zur Internet-Seelsorge, „3.2.1.3 Chat”
- 13 Daniel Brun, uo.
- 14 Például egy nyomtatott dokumentum esetében egy lábjegyzet olvasása során a tekintet az oldal aljára ugrik, majd vissza a szövegbe. A html-oldalaknál ugyanebben az esetben a programok egyetlen gérkattintással automatikusan a képernyő legfelső sorába, a legkönynyebben megtalálható területre pozícionálják a szöveget.
- 15 Gertrud Scherer-Gallati, Internet-Seelsorge – Erfahrungen, Möglichkeiten und Grenzen, „D. Kommunikation im Internet”
- 16 Daniel Brun, im.

„A meglepő remény jeladásai”

HITEN ALAPULÓ INTERVENCIÓS KÖRLETEK

A tanulmány szerzője a Bristol-i Egyetem/Anglia tanára. Nagy figyelemmel és érdeklődéssel kísért előadását az IPCA/EUROPE, a Börtönlelkészek Nemzetközi Szervezete európai konferenciáján tartotta a németországi Springe-ben, 2008. 05. 28-án, ahol a fordítónak volt szerencséje személyesen is megismerkedni a szerzővel. (a fordító)

Jól ismert, hogy ha meg akarsz fűszerezni egy ebéd utáni társalgást, ehhez két témát feltétlenül választanod kell: Istent és a bűnözést. A kettő összekeverése tűnhet ugyan kevésbé bölcs húzásnak, de tisztában lehetsz azzal is, hogy a világ bölcsessége Isten szemében bolondság. Így hát szinte el vagyok ragadtatva az örömtől, hogy a következőkben erről a témáról szólhatok: vallási intervenciók a börtönökben. Olyan téma ez, ami egyre nagyobb érdeklődésre tart számot. Alig hihető, hogy néhány tucat éve még nem voltak hiten alapuló részlegek a börtönökben, az egyetlen kivételtől, Dél-Amerikától eltekintve, de ma ez a részlegforma egyre inkább terjed a világon, az USA-ban éppúgy, mint a Brit Nemzetközösségben vagy Európában, meg itt, Németországban is. Igenis, az tény, hogy nagyszámú vallási intervenciók formájában lehetünk tanúi a börtönökben, s most azt szeretném kifejtetni és átgondolni veletek együtt, mennyi új utat nyit meg a hit előtt ez az úttörő munka a börtönökben. Meg azt, mennyire magával tud ragadni ez mindnyájunkat, s hogyan tudja kitágítani elhívásunk eddigi határait, függetlenül attól, hogy jelenleg mennyire vagy benne ebben a magával ragadó intervencióban, beavatkozási módban, segítő formában, vagy éppen most ismerkedsz vele.

Előadásomban felvázolok néhányat saját tapasztalataimból, amelyekre négy, hitre épülő alegységben tettem szert Angliában és Walesben. Ezeket az Egyesült Királyság Belügyminisztériuma, valamint az Angliai és a Wales-i Börtönügyi Szolgálat támogatásával szereztem. De kitérek néhány olyan tapasztalatra is a vallási intervenció területén, amire mások a világ más részén tettek szert. Jóllehet néhány körleten, amiről szó esik a *My Brother's Keeper (Őrizője vagyok az én atyámfiának)* c. könyvemben, olyan programok futnak, melyek vallás-köziek vagy sokféle hitű embert fognak össze, az intervenciók körletek többségében mégis ezeket a programokat első rendben keresztyén szakemberek és önkéntesek tartják kézben. Úgy gondolom, nekik vannak már olyan tapasztalataik, amiket alkalmazni lehet a más hiten lévő csoportokra is.

Teljesen nyilvánvaló, hogy nem lehet röviden sem felvázolni a már létező, sokféle vallási intervenciók módját, ezért csak kettőt emelek ki közülük, nevezetesen az **APAC-rendszert** és a **KAIROS-rendszert**. Néhányan a jelenlévők közül már jól ismerik ezek kialakulását. Azok számára, akik viszont még nem ismerik, elmondom: az APAC rövidítés jelentése: **Társaság az Elítéltek Védel-**

méért és Támogatásáért (Association for the Protection and Assistance of the Convicted). A kezdeményezés Brazíliából származik. Ez egy Sao Paulo külvárosában található börtönből indult ki az 1970-es években. Véleményem szerint ez a legjellegzetesebb **hitre épülő körletforma**, ami az idők során kialakult, s mindkét tekintetben valóban eredeti jelenség, státuszában és formájában egyaránt, ami egyúttal egyfajta kontrollt is jelent a börtön felett. Az ún. **rab-tanács**, azaz a fogvatartottakból kialakított tanács az elismerés legmagasabb formája, mely felelősséget hordoz a börtön gyakorlati adminisztrációjáért, a konyha működtetésétől a titkársági anyagokon át akár a biztonsági anyagokig terjedően.

Azzal is foglalkozom majd, hogy megosszam tapasztalataimat veletek, azokat, amiket a **Kairos Börtönügyi Szolgálat (KPM)** megismerése során szereztem, elsősorban is az USA-ban. A Kairos valójában háromnapos keresztyén kurzusokat szervez, amit *curso*-nak, kurzusocskának neveztek el. Ez alkotta és alkotja az APAC egyik lényeges alapelemét, s igyekszik azt a nyugati börtönrendszerekre alkalmazni. A kairos görög szó jelentése: alkalmas, megfelelő idő, s ez a szolgálat azt tűzte ki céljává, hogy keresztyén közösségeket hoz létre a börtönökben, mégpedig úgy, hogy „negatív vezetőket” állít be a háromnapos keresztyén közösségi programba, akik ezt önkéntesen vállalják. A cél az, hogy erős keresztyén közösségek jöjjenek létre a börtönön belül, ami aztán pozitívan hat ki a börtönkörnyezetre és az egész népességnek is javára válik (Kairos UK, 1997). Évente 25 000 fogvatartott vett részt a Kairos Hétvégéken, s összesen 170 000 női és férfi fogvatartott ismerkedett már meg ezzel a formával (Thompson, 2004).

Nos, ezek után válaszoljunk arra a kérdésre, hogy *mi lényegeset tudunk mondani a vallásilag megalapozott és működő programokról a börtönökben? A tíz legfontosabb dolgot szeretném most elmondani:*

1. Ezek a programok mind a börtönöknek, mind a nevelői, korrekciós munkának páratlan esélyt adnak. Jól ismert, hogy a bebörtönzés a befele fordulás helyévé teszi a börtönt sok ember életében, s ez már önmagában is sok kérdést vet fel arra nézve, hogyan is kerültek oda. Sokakban ez egy olyan utazást hív életre, melynek során felfedezik azoknak a dolgoknak, személyeknek az értékét, amiket/akiket jelenlegi helyzetükben nélkülözniük kell. Ezen a helyen új történetet tudnak meglátni saját magukról, ami talán sokkal jobb sztori, mint a korábbi. A

fogvatartottaknak vezetés kell ennek az utazásnak a során, hogy fel tudják fedezni önmaguk pozitív oldalát, és gyógyulhassanak a fájdalmas sebekből. De ehhez igazából nincs szükségük nagy külső segítségre. Így a börtönök a legjobb vallási segítségnyújtás, intervenció során valami páratlan dolgot kínálnak a bent levőknek. A keresztyén alapon felépülő programok például tudatosíthatják, hogy a fogva tartás során szerzett tapasztalatok rávilágítanak a személyiségnek olyan oldalaira, melyek korábbról homályban maradtak előtte, s ezeket a keresztyénség segítheti integrálni, amely nélkül viszont nagy veszélyben maradhatnak. És még valami, ami ennél is több: a vallási segítségnyújtás alkalom arra is, hogy a fogvatartottaknak fel lehessen mutatni a gondoskodó és feltétel nélküli szeretetet!

Az APAC fő táplálója az a hit, hogy „szükség van annak az Istennek a megtapasztalására, aki szeret minket és akit viszont szerethetünk” (*Ottoboni*). Így tehát a vallási alapon gyakorolt segítségnyújtás páratlan alkalmat biztosít az érzelmi gyógyulásra. Az APAC pszichológusa, *Hugo Veronese* négy képet azonosított a személyiség szerkezetében döntő fontosságúként, ezek: az *apakép*, az *anyakép*, az *önkép* és az *istenkép*, s ezek mindegyike fontos, mivel ezek reprezentatív és érzelmi tartalmak egyszerűen, s erőteljes meghatározói indulati állapotainknak. Veronese szerint „senki sem lehet pszichológiai értelemben egészséges, ha mély konfliktusa van ezek bármelyikével”. Arra hívja fel a figyelmet, hogy a keresztyénségnek meg van az ereje ahhoz, hogy ezeket a primér képeket újra hasznosítsa és újra ellássa szimbolikus tartalommal őket, s ez az, ami szükségessé is teszi a vallási intervenciót, segítségnyújtást a börtönökben. „Isten az a nagy valóság, akinek senki sem közömbös... Az Úr és a szerető Atya helyreállított képe a fogvatartott szívében és gondolkodásában hatalmas erőforrást jelent a tényleges talpra álláshoz”.

2. Ezek a programok nagy vonzó erővel jelennek meg a börtönökben. A vallási segítségnyújtásnak azért van ilyen széleskörű vonzása, mert a legtöbb fogvatartott eredetileg is vonzódik a hithez. Ez pedig azért van, mert a bebörtönzés valójában életkrízist jelent, pszichológiai tekintetben az önértelmezés válságát, ami hamar átcsap az élet értelmének keresésébe. Kutatásaink során az angliai és a walesi **hitalapú körleteken** azt találtuk, hogy ezek a vallási intervenciók/segítségnyújtási módok a fogvatartottak három típusára gyakoroltak nagy vonzerőt, jóllehet mindnyájuknak más-más bűncselekménye volt, ami miatt börtönbe került. (1) Az első csoporthoz azok a fogvatartottak tartoznak, akik alapvetően megszerették volna változtatni magatartásukat, s a vallási intervencióban fedezték fel ehhez a megfelelő eszközt. (2) A második csoporthoz azok tartoznak, akik úgy vélik, ez könnyű esély, lehetőség a számukra. Legtöbbjük annak ellenére maradt a programban, hogy rájöttek: ezen a körleten az élet sokkal több kihívással szembesül, mint amennyit eleve feltételeztek. (3) A harmadik csoportot azok alkotják, akik eleve vallásos fogvatartottak voltak, akik hívó emberek környezetére vágytak. Valójában találtunk egy negyedik csoportot is, ezek voltak azok, akik nem szabad döntésük következtében, önkéntesen kerültek oda, hanem különféle megfontolások alapján (pl. fek-

vőhely-hiány miatt vagy azért, mert sérülékenyeknek tartották őket). Ezeknek a körleteknek a vonzereje sokkal szélesebb körre gyakorolt hatást, mint a börtönben megszokott hagyományos vallásgyakorlatok bármely formája. Azoknak a fogvatartottaknak a legtöbbször, akiket megkérdeztem, érdeklődést mutatott Isten és a keresztyénség iránt, ugyanakkor közömbös volt a börtönkápornában folyó alkalmak iránt. A vallási segítségnyújtás körletes formái a börtönökben valóban nagy népszerűségnek örvendenek, legalább annyira, mint a félúti házak. A fogvatartottaknak ugyanis megadják a lehetőséget arra, hogy a vallásosságnak vagy a keresztyénségnek gyakorolják azt a formáját, ami után nem fogják „templomos fickóknak” gúnyolni őket.

Mellesleg, a vallási segítségnyújtás, s a jórészt hitalapon szervezett körletek olyan szerveződések a börtönvilágban, melyek a legtöbb fogvatartottra vonzóan hatnak. Azért is, mert ilyen dolgokat is magukban foglalnak: megszabadulást a „börtöndzsungeltól”; jobb bánásmódot a fogvatartottaknak, s lehetőség szerint a hozzátartozó családnak; sokkal aktívabb, mozgalmasabb rezsim ez, mint a többi; s lehetőséget nyújt az ítélet redukálására is. Természetesen, ezeknek a sajátágoknak bármelyike további problémákat is felvethet. *Mario Ottoboni*, az APAC alapítója megfigyelései között ez is olvasható: „Megtanultuk, hogy a vallás köpenye alatt sok fogvatartott visel álarcot, csencselést és rejtőzést próbál megvalósítani ennek révén, ami ezeknek a csoportoknak nem használ, mivel ronthatja nevelői/korrektív hatékonyságukat”.

Lehet persze a fogvatartottak egy részében képmtatás, de ez magát a programokat nem érinti. Ha megpróbálunk kialakítani ilyen intervenciók/segítő részleget, abban minden mindenkiért történik: ott az egyes keresztyén a többiekért/másokért is van, szól, a nem-keresztyén is a másikért, ez az egyszerű recept. A vallási alapon szerveződő programok vezetőinek meg kell érteniük azt, hogy mekkora jelentősége és értéke van a világosan megfogalmazott szándékoknak és céloknak, de tisztában kell lenniük a titok veszélyével is, és látniuk kell az informált együttműködés fontosságát. Ennek az átláthatóságnak és informált együttműködésnek a részeként szükséges tisztázni az intervencióban már az elején, hogy milyen részek kötelezőek és milyen részei a szabadon választhatóak. Másrészt tényleges kockázatot jelent az, hogy a vallási intervenciók sérthetik a fogvatartottak lelkiismeretét és vallásszabadságát, ami ellenkező hatást válthat ki, s tiltakozáshoz vezethet az ún. „agymosás” és „előnyben részesítés” ellen. A vallás erőteljesen személyes ügy és tapasztalat, így hát az intenzitását és kiterjedését az intervenciónak a börtönben igen gondosan meg kell határozni. Ez inspirálhatja a bizalmat, ami lényegi eleme a közösségi életnek.

3. Ezek az intervenciók nem csodaszerek a bűnözői magatartás és ügyek megváltoztatására, mert ehhez idő kell. Ezt nagyon fontos hangsúlyozni, mivel igen nagy nyomás nehezedik a börtönszemélyzetre, akik ennek következtében rövidtávra gondolkodnak. Márpedig tény, hogy a leghatékonyabb vallási intervencióknak is időre van szüksége és ezt nem mindig és nem mindenki tudja elfogadni. Például, akik vitatták az APAC modell rövid-

távú, gyors hatását a brazil sao pauloi börtönben, azok figyelmen kívül hagyták azt a tényt, hogy az eredmények 25 évi lassú fejlődés után jelentek meg. Gyakran történik meg, hogy a vallási intervencióknak át kell menniük azon a folyamaton, amelyben tévedések és próbálkozások egyaránt előfordulnak. Ez bizony Jézusnak egyik példázatát juttatja eszünkbe, azt, ami a királyi uralom eljövételéről szól. Némelyik mag gyökeret ereszt, a másik nem, s gyakran nem is tudjuk, hogy valójában mi is történik. Ez azt jelenti viszont, hogy a vallási programoknak biztosítani kell a támogatást és a fontos, börtönön belüli és kívüli személyek egyetértését, segítségét. Mario Ottoboni nyíltan szólt arról, hogy az APAC kezdeti idejében bizony sok hiba is becsúszott, még az is előfordult, hogy politikai nyomást gyakoroltak rá és munkatársaira a program feladása érdekében.

A mégoly jól ismert intervenció/szolgáltató-támogató program, mint az APAC sem úgy lépett színre, mint valami tökéletesen működő rendszer, hanem hosszú, tévedésekkel és próbálkozásokkal teli folyamat eredménye, melynek során önkéntesek és hivatalos személyek egyaránt hozzászóltak a résztvevő fogvatartottak ilyen-olyan igényeihez. Az APAC számára áttörést jelentett, amikor végre sikerült meglátni és felismerni, hogy a fogvatartottak problémáinak megoldása magukban a fogvatartottakban rejlik. A terápiás üléseken felvetődött problémák megoldásánál a fogvatartottak szembesültek azzal, hogy saját megoldásokat is tudnak maguktól maguknak javasolni. Csak miután ezt a beható párbeszédet vállalták a fogvatartottak saját magukról, s erre 1986 óta kerül sor, indult el az APAC a viszonylagos kiegyensúlyozottság csendesebb útján. Az APAC-ot hosszú ideig hivatalból afféle próbakiadásnak tekintették, és senki sem garantálhatta jövőjét. Talán a legnagyobb előnyre akkor tett szert, amikor – jöllehet kemény nehézségek árán – az igazságügyi szervek sem tudtak mást, mint belátni, a börtönpopulációval egyszerűen nem lehet mást kezdeni. Nem volt az APAC-nak alternatívája, s végül is ez eredményezte az APAC túlélését.

Amint aztán az APAC lassan fejlődésnek indult, ez magával hozta a fogvatartottak fejlődését is, akiket *recuperandos*-nak neveztek el (=olyan személyek, akik újra meggyógyultak). **A hangsúly a lépcsőzetes fejlődésen van a szabadság felé.** A visszatérés a társadalomba tehát lépcsőzetes, szigorúan monitorizált folyamat, ami kis lépések sorozatán át valósul meg. Ottoboni így fogalmazott: „Az igazi erény az, ha nem rohanunk”. Az ügyek időigényesek. Valójában az APAC alternatívát jelent a különböző rezsimekkel szemben, legyen az bár zárt, félig nyitott vagy nyitott feltételrendszerű. A teher a fogvatartottakon van, hogy megvizsgálják, s eldöntsék, készek-e vállalni az APAC-ot. Ha észlelhető haladás van náluk, akkor a fogvatartottakkal megkezdhetik a börtön elhagyását bizonyos feladatok érdekében, de mindig az önkéntesek vagy más bizalmi személyek kíséretében. Ez folyamatos tesztelést jelent, hogy a fogvatartott döntése szerint folytatható-e a tréning a visszaesés veszélye nélkül, miközben az is nyilvánvaló, hogy tipikus provokációk is előjönnek a korábbi viselkedésformák nyomán (Torral).

Ez a módja annak, hogy régi problémákon túl lehessen lépni az elméleti szakadék áthidalása révén, ebben

az esetben a vallási intervenció és a való világ között. Mindig fennáll annak a veszélye ugyanis, hogy emberek a vallási vagy terápiás közösségekben jól működőnek tűnnek, miközben mindaz, ami történik, nem más, mint pusztán másolása a vallási környezetben szokásos viselkedésmódoknak. Ha ez az eset áll fenn – és a fogvatartottak egyszerűen csak lemásolták azokat a magatartásformákat, amelyek eredményesek lehetnek a vallási környezetben –, akkor az bizony nagyon kemény feladat, hogy hasznosítsák, sőt átfordítsák a tanultakat az egyébként nagyon is különféle környezetükre és személyiségükre. *A fogvatartottak felkészítése arra, hogy mit és hogyan tudnak hasznosítani saját környezetükben, ez a vallási segítségnyújtás egyik igen jelentős feladata és célja.* Különben pedig csak úgy járnánk, mint ha a kórházból pizsamában bocsátanák el a gyógyulásra oda érkezett embereket. Ezzel szemben a vallási intervenció programok, így az APAC is, azt bizonyítják, hogy „fogvatartottak képesek pozitív, lényeges változásokra életükben, ha motiválja, vezeti őket a következetes támogatás, irányítás és az elszámoltatás” (Van Patten).

4. A vallási intervenció programok önmagukban nem elégségesek, és szükséges kiegészíteni őket nem vallási jellegű börtönprogramokkal is. Ottoboni megjegyzi ebben az összefüggésben, hogy „gyakori hiba... azt gondolni, hogy a vallás maga elégséges arra, hogy felkészítse a fogvatartottakat a társadalomba történő visszatérésre”. A börtönben megvalósuló vallási programoknak mindig meg van az a kockázata, hogy kettősségbe csúsznak, nevezetesen, hogy vannak vallási programok még ezen kívül is, meg vannak „világi” programok is ezen kívül. Ami ennél még talán rosszabb, az az, hogy vannak és lesznek mindig olyanok, akik azt feltételezik: Isten az előbbieken keresztül sokkal hatékonyabban működik a világon, s a börtönben, mint az utóbbiakon keresztül. Ez a fajta dualizmus/kettősség pedig nem más, mint az általános, nyugati, platóni „fenn/lenn” gondolkodás sajnálatos továbbélése, sajátos megjelenése, aminek hosszú hagyománya van, s a mai napig tetten érhető a gondolkodásban. Azoknak, akik vallási segítségnyújtást igényelnek, s ebben a programban részt vesznek, úgy gondolom, nem céljuk egyfajta magánjellegű dualista lelkeség megismerése vagy megélése. Az ilyen lelkeség melegágya a laissez-faire-típusú („Ráérünk arra még”) politikai közömbösségnek is. Bizonyos környezetben, helyen azonban ez sokkal erősebb igény, mint az eredeti cél megvalósítása, s ezt sem szabad szem elől téveszteni! Az USA-ban például a „Belső Változás Szabadság Kezdeményezés” nevű mozgalom erőteljesen különbséget tett a vallási és a világi között, így az állami börtönökben nem fogadtak el állami támogatást vallási munkájuk után.

Mégis vannak javaslatok és működő programok a börtönökben, melyek a különböző elemeket szerencsésen vegyítik munkájukban. Így például az APAC spirituális programjában a három fő rezsimben jól kombinálódnak olyan elemek a kifejezetten lelkiekkel, melyek inkább a morális fejlődésre, nevelésre, a társadalombarát magatartásra, a közösségépítésre, a felelősségre, a kreatív önkifejezésre, bizonyos képességek fejlesztésére, munkata-

paszlatok megszerzésére és saját családjukért viselt felelősség felélesztésére, megszilárdítására irányulnak. Valójában semmi ok sincs arra, hogy ezen programok közül bármelyiket úgy jelöljük meg, mint amelyik kevésbé spirituális lenne a kifejezetten vallási tartalmú tanításhoz képest. Ha az evangélium proklamációja az a jó hír, hogy az Isten által készített jövőnk elközelített a jelenbe, Jézus Krisztus feltámadásában, akkor bármit teszünk is pozitív értelemben, az lelki értelemben már részese az eljövendő királyi uralomból, s egyben ünneplése is annak. Innen nézve, ugyanolyan értékes például, ha a fogvatartott a napos udvaron ül és kosarat fon, mint pl. amikor a Tízparancsolatot tanulja. **Az APAC összes programja valójában, függetlenül a környezettől, mindenütt ugyanarra irányul: létrehozni a rehabilitáló környezetet.** Ennek során a legmeglepőbb módon és formában ötvöződhetnek az rehabilitációban a vallási és világi, objektív és személyes elemek. A fogvatartottnak is sokkal könnyebb az integrálódás, ha olyan dolgokkal is lehet ezt elősegíteni, amit már megtanultak korábbi éveikben, s erre építve lehet integrálni őket a vallási intervenció programokba. Úgy is fogalmazhatom, hogy **a módszernek és az üzenetnek meg lehet találnia egymást.**

5. A vallási intervenció programok felfedeztetik a fogvatartottakkal a képességet arra, hogy összetartó közösség tagjaként éljenek. Mindenki jól ismeri azt a tényt, hogy a börtönben a legkönnyebb közösségformáló erő a negatív közösség vonzása, s a legnehezebb kialakítani a befogadó-elfogadó, segítő közösségi formát. A legjobb, amit a hiten alapuló rezsimek adhatnak, az, hogy tagjaik **megközelítőleg családi keretek** között élhetnek, ami elég gyakran hiányzik a fogvatartottak egy részének korábbi életéből. **Az APAC programnak egyik erőssége, hogy csoportprogramként, nem egyéni beszélgetésként működik, s ennek során megtanítja a fogvatartottakat a felelősséget, s azt, hogyan kell viselkedni közösségben.** A csoportfoglalkozásokon helye van a zenének, éneklésnek, írásnak, zárkatisztító-rendező tevékenységnek egyaránt. A nagy hálótermeket és az egy-két személyes cellákat leszámítva, itt aztán van értelme a kollektív zárkának, 10-12 emberrel, ami maximalizálhatja a csoportdinamikát.

A Kairos Hétvége sajátossága, hogy megpróbálja a fogvatartottakat „biztonságos keresztyén környezetbe bevonni..., ami ellentéte a kényszerítő vagy manipulatív környezetnek”. A biztonságos környezetnek a legjellemzőbb vonása az, hogy vállalja esendőségét, sebezhetőségét, ami az egyik legkülönösebb dolog a börtönvilágban. Miután a fogvatartottak megtalálták ezen a körleten a biztos helyet, az esendőséget először ezután modellezik a Kairos csoporttagok, mindegyik azzal a céllal, hogy a csoport tagjai elé állva, egyenként elmondják magukról: „Bűnös ember vagyok” – „Hibás vagyok” – „Nem vagyok az, akinek Isten teremtett engem”. Így esendőségüket nem tagadva, azt is el tudják mondani, hogy ők minden látják az okát annak, hogy ez így van. Ezután azt is el tudják mondani, mekkora kegyelem, hogy Isten eljött hozzájuk, meg azt is, hogyan jött el az életükbe, miként segítette őket a gyógyuláshoz, s milyen jelekből fedezték fel az Ő kegyelmét.

Felmérésünk tapasztalatai szerint a Kairos Hétvége jelentős szerepet játszik abban, hogy a fogvatartottakat még jobban összehozza egymással. Az egyik megkérdezett fogvatartott ezt így fogalmazta meg: „Ezek olyan emberek, akiket a hétvége előtt alig lehetett bármiféle érveléssel közelebb hozni egymáshoz. A hétvége után meg barátokká váltak”. Azt találtuk, hogy a fogvatartottak válasza, reagálása a Kairos Hétvégre túlnyomóan pozitív volt (87 %). Valóban, egyharmaduk egészen rendkívüli módon pozitív fogalmakkal jellemezte a hétvégét. Ezeket a válaszokat néhány hónappal a hétvége után adták, s így sokkal megalapozottabb volt véleményük, mint egy magasröptű, élménydús hétvége után. Csak egy 9 %-os kisebbség volt negatív vagy kritikus. A Kairos Hétvége nem a végső megoldás, de nagyon alkalmas arra, hogy felhívja a figyelmet azokra, akik izoláltak és magányosan élnek (Ike Griffin, Executive Director, Kairos Prison Ministries 1990-2001), s bekapcsolja őket „egy sajátosan aktív és imádkozó” csoportba, aminek hatása ilyen vagy olyan módon, életük hátralévő idejében is tapasztalható lesz. Ahol csak a Kairos Hétvége a keresztyén **szerepet tapasztalatát** nyújtja, ott az utána következő építő szolgálatok magukkal hozzák majd a **keresztyén közösség igényének a tapasztalatát** is. Ez felkelt egyfajta igényt a börtönön belül is.

6. A vallási intervenció programok megmutatják a fogvatartottak képességét a felelősségvállalására. A börtönlét egyik komoly problémája, hogy elveszi a fogvatartottaktól a felelősség gyakorlásának az igazi lehetőségét. Ez valójában nagyon ironikus helyzet, hiszen törvényesen a felelősségre vonás következtében kerülnek az elkövetők börtönbe. Technikai kifejezéssel élve, azt lehet mondani, hogy a fogvatartottakat **retrospektív módon** (utólag, visszatekintve) tesszük felelőssé magatartásukért, ahelyett hogy **prospektív módon** (előretekintve) tennénk őket felelőssé azért, hogyan éljenek a jövőben. Másképpen kifejezve: fogjuk a polgárokat, börtönbe helyezzük őket, s azt kívánjuk tőlük, hogy minimális előkészület után ismét térjenek vissza a társadalomba, s gyakorolják mindazt a felelősséget, amit önmagukért, családjukért és másokért kell viselniük.

Az APAC révén a **prospektív**, azaz előretekintő fogvatartotti felelősség megerősödik azáltal, hogy ez a módszer bátorítja, biztatja a fogvatartottakat a szolgálatra egymás iránt, családjuk iránt (amennyire persze erre az adott körülmények között van lehetőségük), valamint a rezsime javára. A fogvatartottnak felelősséget kell vállalniuk egymás javának előmozdításáért, és a felelősség begyakorlására is módjuk lesz kisebb segítségnyújtás révén (pl. hajvágás, közös helyiségek tisztántartása, a zárkarend fenntartása...). A fogvatartottak megtanulják azt is, hogy „az, amit ők önmagukból adnak, értékesebb, mint az, amit kapnak”. A zárt részlegben élő fogvatartottnak több mint a fele meg tudja nevezni a felelősségnek különböző szintjeit és formáit, s ezeket meg is próbálja gyakorolni. A zárt APAC-részlegben élők minden hónapban szavazást tartanak arról, kik azok, akik a legértékesebb hozzájárulást tették az elmúlt időszakban ennek a részlegnek a javára, s még kitüntetést is rendszerezésnek azoknak a speciális szolgálatoknak az elismerésére, amivel társaik részlegük javát kiváltkppen elő-

mozdították (Lee). Jól illusztrálja a helyzetet az, amit a kriminológusok a szigoron alapuló korrekciós-nevelő paradigmának neveznek, mely nem azt firtatja, melyek egy adott személynek a hiányosságai, deficitjei (pl. ezekkel az emberekkel ezért és ezért nehéz együttműködni; hogyan lehet még szigorúbban ellenőrizni őket?), hanem az APAC-rezsimben a fő kérdés az, hogy egy adott személy milyen pozitívummal tud hozzájárulni a közösséghez? Azaz: milyen módon tudják az életüknek ezt a szakaszát hasznossá és eredményessé tenni a fogvatartottak (Maruna S. és LeBel T.P. 2002. „Revisiting Ex-Prisoner Re-Entry: A New Buzzword in Search of a Narrative” – in: M. Tonry and S. Rex (eds), *Reform and Punishment: The Future of Sentencing*. Devon, UK. Willan, 158-180, 167)?

7. A legfőbb mód, amivel a vallási intervenció segítheti a fogvatartottak felelősségének kialakulását, illetve fejlesztését, az a kapcsolatépítés – számukra fontos személyekkel. Ez a megfontolás vezet minket a vallási intervenció következő jellegzetességéhez, nevezetesen a **fogvatartottak és a közösségek közötti kapcsolatépítés követelményéhez**. A legjobb és a legvilágosabb példa erre az APAC-rendszerben az ún. „**pártfogó szülők**” működtetése. Ezek speciális feladattal ellátott önkéntesek, jobbra párosan, de lehetnek egyedül is. Lehetnek idősebb párok, özvegyek, vagy egykori fogvatartottak. Ez a kezdeményezés a fogvatartottaknak kiegészítő támogatást igyekszik nyújtani, amikor különféle problémákkal küszködnek, vagy amikor ítéletükkel kapcsolatosan vannak kifogásaik vagy a szabadulással kapcsolatosan támadnak nehézségeik. Az APAC megalapozói és kidolgozói nagy hangsúlyt helyeznek erre a pártfogó szülősegre, mint ami az emberi fejlődés szempontjából döntő segítség. Az APAC pszichológusa, Veronese azt írja, hogy „amikor a természet valami speciális szükségletben (pl. a szeretetben) hiányt szenved, ettől az emberi természet felnyög, a bölcsőtől a koporsóig, s igyekszik betölteni a vákuumot. A pártfogó szülőpár szeretetteljes jelenléte hidat jelenthet az eredeti családhoz is, és a külső világhoz is”. A pártfogó szülők tisztában vannak azzal, hogy egyikük sem foglalhatja el az apa vagy az anya helyét (így Lee is), de az APAC célul tűzi ki, hogy a pártfogó szülők „segítsék a fogvatartott apaképeket, anyaképeket vagy mindkettőnek az eltorzult és negatív jellegét megváltoztatni” (Ottoboni).

Azok a kutatások, amelyek a bűnözéstől való tartózkodásra, illetve elállásra irányulnak, megállapítják, hogy a sikeres visszatartás a bűnözéstől azoknál a fogvatartottaknál eredményesebb, akik szoros kapcsolatban állnak valamilyen közösséggel, illetve börtönlétük hátterében elérhető és működő társadalmi segítség áll (Bottoms, Curran). Tanulmányok sora igazolta, hogy a felnőttek társadalmi kötődésének az ereje kifejezetten negatívan, gátlóan hat a felnőttkori bűnözői magatartásra (Sampson, Laub, korábban, az 1950-es években Glueck tanulmányai). A börtönön kívüli vallásos közösségekkel fenntartott és ápolat kapcsolat kifejezetten kiegészítő támogatást jelent abban, hogy azoknak a pro-szociális identitása megerősödjék, akik korábban semmilyen pozitív közösségi magatartással nem rendelkeztek (Curran). A pártfogó szülők egyfajta **pro-szociális modellt** nyújta-

nak a rábízottaknak, ami pozitív szerep-modelleket is magában foglal, s ezáltal működésbe léptetik a pro-szociális, társadalombarát vagy a nem-bűnözői magatartásformákat. A társadalombarát vagy pro-szociális modell különbözik a nem direktív, nem-parancsoló jellegű tanácsolástól abban, hogy „ez a modell az iránymutatás határozott formáját jelenti... Ez az iránymutatás jelenti egyúttal a gondoskodó kapcsolat és környezet megteremtését, aminek révén a fogvatartott vagy az elkövető szinte készletét érez a társadalombarát magatartás vállalására, s így képességei erre újra megerősödnek a szerzett tudás és az elismerés révén” (Bottoms A. Rex S. 1998. „Pro-social modelling and legitimacy”. In S. Rex és A. Matrasvers (eds), *Pro-Social Modelling and Legitimacy. The Clarke Hall Day Conference*. Cambridge. University of Cambridge, Institute of Criminology, 11-27.. 18). Már néhány alapvető tapasztalat szól amellett, hogy ez a forma hatékonyan működik a bűnelkövetés megelőzésében is (Bottoms és Trotter).

8. **Az egyik legnagyobb hatása a vallási intervenciónak, segítségnyújtásnak abban van, hogy elősegíti a szabad világból, a kinti világból érkező önkéntesekkel kiépülő kapcsolatot.** Mivel az önkéntesek a helyi közösségből jönnek, ők potenciális jelképei is annak a közösségnek, amelyikkel az elkövetők szeretnék kiépíteni visszafogadásuk utánra a kapcsolatot. Veronese szemében az, amit az önkéntesek kínálnak, páratlan. „Az államlam, ez a személytelen valóság, tud építeni börtönöket, kinevezni ügynököket, megnyitni forrásokat – de egy valamit nem tud adni, ez a szeretet. Csak mi, konkrét személyek lehetünk azok, akik a szeretet magvetése által változást idézhetünk elő a börtönökben”. Az önkéntesek azért olyan fontosak, mert ők testesíthetik meg „az adakozás lelkiségét”. Ottoboni az önkéntesek szerepének a fontosságát abban is látja, hogy ők megnyithatnak olyan ajtókat, amelyeken át a fogvatartottak valódi barátságához juthatnak el, s a lépcsőzetes visszatérésükhöz a társadalomba ennek révén jelentős segítséget kaphatnak. „Soha nem szabad elfejtenuünk, hogy az APAC rendszer legfőbb inspirációját, ösztönzését a keresztény végbelvit áldozatból nyeri, Krisztus irgalmas tekintetéből, amikor odafordult a másik keresztény bűnbánatra tért gyilkoshoz és megígérte neki 'még ma' az üdvösséget” (Ottoboni).

A fogvatartottak igazából az önkéntesek áldozatos szolgálatára válaszolnak, akik velük vannak az ún. Kairos Hétségén. Az egyik fogvatartott erről így nyilatkozott: „Hatalmas dolog szeretetet kapni olyanoktól, akiket valójában nem ismersz. Ez a szeretet valóban feltétel nélküli, semmi sem hasonlítható hozzá, s a nap végén is tart”. Egy másik: „Hat és fél évet töltöttem börtönben és az valami egészen különös volt, amit ott megtapasztaltam. Mit és hogyan? 15 keresztyén jött be egyszer a börtönbe kintről és három napot töltött a fogvatartottakkal, s ez olyan hatással volt ránk, ami semmihez sem fogható. Ezt ők önként tették! De miért is olyan fontos nekünk ez az önkéntesség? Azért, mert ha valaki ilyen sokat invesztál valamibe, akkor arra csak kedvességgel válaszolhatok” (Swaleside).

Nagyon valószínű, hogy elmondhatjuk: a legvilágosabb és a legjelentősebb ösztönzést a vallási intervenció-

ban az jelenti, hogy a fogvatartottak kapcsolatba léphetnek a szabad világból érkező önkéntesekkel, akik így szociális mentoraik, a visszailleszkedésben segítő vezetőik lehetnek, s módjuk van arra, hogy velük közösségekben átgondolják dolgaikat, mivel számukra ezek a személyek stabilitást jelentenek. Mickey Bright Griffin, a Horizon Communities nevű közösségek egyik alapítója azt mondja, hogy „az önkéntesek hálása minden emberért, megláttatják velük isteni vonatkozásait és számukra készítik őket” – „Egy hét múlva visszajövök, s remélem, látok majd nálad némi előrelépést” – ez az ő fontos mondatuk. És ez nagyon fontos. Emlékszem, itt Tomokaban egyszer hallottam, amint a pártfogó szülők látogatása után a fogvatartott visszatért a zárkájába, s ott csak ennyit mondott társainak: „*Újra embernek érzem magam!*”.

9. Természetesen a hatás kétirányú. Egyrészt, a vallási intervenciók rámutatnak a fogvatartottak képességére, hogy ki tudják alakítani az összetartó közösséget. Ugyanakkor **képesek arra is, hogy megmutassák közösségük erejét és képességét az önkénteseknek, akik bevonták őket az ilyen közösség létrehozásába.** Ez pedig ismételtelen csak hatással van magára a vallási intervencióra, segítségnyújtásra. Már láttuk az előbbiekből, hogy az önkéntesek döntő jelképi, kommunikatív, meggyógyító szerepet is játszanak az APAC megvalósításában. Ottoboni megfigyelése az, hogy „mindennek a kezdete a közösségben való aktív részvétel”. Ő volt az, aki 2000-ben Sao Paulo-ban létrehozta az *Igazságosság Titkárságát*, s erről ezt mondta: „*Nem várhatjuk el, hogy a fogvatartott legyen az, aki elsőként kinyújtja a kezét akármilyen okból is. Az első lépést bizony a társadalomnak kell megtennie!*”. Mind az APAC-ban, mind a Kairosban az önkéntesek és programjaik jelentik a szívverést. Megállapítható, hogy pl. csak 2003-ban az USA és más országok Korrekciós/Nevelési Osztályain az önkéntesek 3.5-3.8 millió órát töltöttek el fogvatartottakkal! Ez viszont azt mutatja, hogy a jól előkészített és jól szervezett helyi önkéntesek bázisa döntő tényezője az eredményes, vallási alapon működő intervenció, segítő munkának. Ez meg azt veti fel, hogy mennyire fontos a megtapasztalt fejlődés a vallási intervenció kiterjesztése érdekében, azért, hogy lehessen toborozni és működtetni még több hatékony önkéntest. Ezt persze könnyebb megfogalmazni, mint megtenni. A vallási programoknál mindig ott kísért az a rizikó, hogy rossz önkéntesek lejárják az egész kezdeményezést. Az egyik börtönigazgató egyszer ezt mondta nekem: „Néha az az érzésem, hogy a felügyelőket össze kellene kötni egy hálóval, s kidobni őket. Van, amikor rosszabbak, mint a fogvatartottak, akiket pedig segíteniük kellene”. Az önkéntesek ezzel szemben állandóan csak szolgálják azokat a személyeket, „akik bizonytalanok... nem tudnak életképes kapcsolatokra szert tenni, csak lázadnak a tekintélyek ellen... és szexuálisan is éretlenek. Ez néhány alapvető jellemvonás hiányát mutatja, ami automatikusan kizárja az ilyen személyt a Kairos-csoportban való részvételből” (KPM). Sőt, egyidejűleg „a legjobb önkéntesek ugyanazokat a feszültségeket szenvedték el, mint a fogvatartottak. Elszigetelődés, megálázás, gyógyszerfüggőség, sőt ehhez még hozzájön az

elszigetelődés az egyháztól, és még azoktól is, akik valójában felnevelték őket” (Griffin).

Nehéz megteremteni az egyensúlyt, amire pedig szükség van egyrészt azok között, akik kizárólagosan csak önkéntesek, s akik folyamatosan szenvednek ugyanazoktól a jellemhiányosságoktól, melyek terhelik a fogvatartottakat, másrészt meg azok között, akik bevonják a munkába az önkénteseket, akik már szereztek tapasztalatokat az egyszerűbb sérülésekről, még ha ezek a sebek nem is annyira nyilvánvalók. Gyakorlatilag ez azt jelenti, hogy – amennyiben ez csak lehetséges –, olyan önkénteseket érdemes bevonni ebbe a szolgálatba, akik már eléggé meggyógyultak ebben az „adok-kapok”-ban ahhoz, hogy őszinte számadást tudnak készíteni azokról a hibákról, amiket addigi életükben elkövettek. Azok az önkéntesek, akik még nem eléggé gyógyultak meg, és még mindig vérzik valamelyik régi sebük, bevezetik a fogvatartottakat is, és nem lesznek képesek segítséget adni nekik, s azt érzékeltetni velük, hogy a gyógyulás számukra is lehetséges. Amire pedig igazán szükség van, az a „példa, egyfajta modell, valakitől, aki közöttük van, s vele ez már megtörtént, Isten már meggyógyította őt, s akkor ő reményt tud adni a fogvatartottaknak is, akik megérik: ez velem is megtörténhet!”. Egyfajta finom és érzékeny egyensúly megvalósulása szükséges az önkéntesek és a fogvatartottak között, ami csak néhány karnyújtásnyi távolságot jelent közöttük, de mégis létrehozható, s kialakulhat a fogvatartottaktól kapott sebek és ezek gyógyulása, az életükre vonatkozó ösztönzések és a szeretet között, még ha eközben csalódásokat is kell elviselniük. Ezért mondhatjuk, hogy némelykor csak alig látható választóvonal van közöttük.

A nehézséget az jelenti, hogy börtönökben igény mutatkozik a vallási intervenció, segítségnyújtás programjai iránt, de emögött gyakran nincs meg az alapozó munka elismerése és szükségének felismerése, amihez viszont elengedhetetlenül szükséges a helyi hitközösségek támogatása ebben a szolgálatban is. Mindenki számára világossá kell tenni, hogy a vallási intervenció program nem végezhető pusztán akarattal, hanem nagyban összefügg az előretelkintő tervezés és nevelés nagy és bátor víziójával. Amint az előzőekben már érzékeltettük, **aminek igazi jelentősége van, az nem a fogvatartottak kapcsolata az önkéntesekkel, hanem ennek a kapcsolatnak a minősége és jellege.**

10. Végezetül, amint azt az önkéntesek bevonásával kapcsolatos tapasztalatok mutatják, **nem a fogvatartottak jelentik a legnagyobb problémát a vallási intervenció tekintetében.** A legnagyobb veszélyt és kihívást a vallási intervenciók tekintetében az a rendszer jelenti, ami a börtönökben fennáll, ahol pedig ezeknek a programoknak működniük kell. Az Egyesült Királyságban minden igyekezet ellenére az is tudatosult, hogy a börtönök egyre inkább a menedzselés irányába mennek el, márpedig nem könnyű menedzselni olyan dolgokat, melyek különböznek a megszokott belső dolgoktól és gyakorlattól. A hiten alapuló körletek története a nagyvilágban számos példával igazolja, hogy a különféle nevelési szervezetek igyekeznek felügyeletet gyakorolni az ilyen egységek felett, ha már azok létrejöttek. Ez nem nagyon meglepő, hiszen a kontroll a korrekció, a nevelés szerves

része. Ugyancsak fennáll annak a veszélye is, hogy a börtönszolgálat próbálja eltéríteni a vallási intervenciót céljától, s ez óhatatlanul a program hátráltatását jelenti.

Például, volt időszak, amikor az APAC-ot nem lehetett hasznosítani olyan ügyekben, melyekre valójában kitalálták. A bírók a fogvatartottakat eleve félig nyitott vagy nyitott viszonyok közé rendelték elhelyezni, anélkül, hogy megkövetelték volna először a lépcsőzetességet vagy a fokozatosságot a zárt viszonyoktól indulóan. Ez azért hangozhatott így el, mert nem volt meg a kellő ismeret a foglyok közötti eredményről, és a nagyobb számú szabadon bocsátás utáni tapasztalatok is hiányoztak (Ottoni). Az USA Florida DoC-ben található börtönben a Kairos HC alkalmain résztvevőknek 80 %-a rövid ítéletű fogvatartott volt, jóllehet ez nem az a fogvatartotti csoport volt, amire ezt a programot eredetileg kialakították. Ez annak ellenére így volt, hogy „a Nevelési Osztály erőteljes védekezése ellenére, meg a sok kritika ellenére is beindultak a programok azok segítségével, akik felelősek voltak a programok tartalmáért”. Ezek az információk csak alátámasztják a korábban már megfogalmazott álláspontot: a vallási programoknak teljesen világosan meg kell határozniuk saját tartalmukat és meggyőződéssel kell szólniuk erősségükről és azonosságukról. Ez azt is jelenti, hogy már jó előre azonosítani lehet azokat, akik potenciálisan veszélyt jelentenek a program sikere és eredményessége szempontjából.

Ezen okból igen nagy jelentősége van annak, hogy a vallási intervenció eredményességét megfelelő és hatékony intézményi háttér biztosítsa. Nem olyan intézményre gondolok, amelyik pusztán addig jut el, hogy szavakban támogassa a programokat, hanem amelyik meg is próbál bizonyos lépéseket megtenni ennek érdekében. Lényeges, hogy a börtönigazgató vagy parancsnok is támogatóan álljon a dologhoz, tájékoztassa a felügyelői és biztonsági állományt teendőikről, s ez akkor átszűrődik a legalsóbb rangfokozatig is. De az is fontos, hogy ebben a támogatásban részt vegyenek más irányítók és csapatok is. Ha a támogatás egyedül a börtönigazgatótól/parancsnoktól és a felügyeletről jön, a program megakadhat, amennyiben ők éppen nincsenek jelen, mivel a program végrehajtása nagyon is függ bizonyos személyek következetességétől és szigorától.

Más irányból is támadhat ellenkezés. Az APAC-ot újra és újra érte kritika, és lebeszélés, nem vallási tartalma miatt, hanem a közvélemény részéről, kivált a szegények között, akik elleneztek a börtönviszonyok humanizálását. Az APAC tehát sértett bizonyos magánérdekeket,

beleértve „a korrupst rendőrséget is, akik kizsákmányolják a fogvatartottakat”, amint arról Mario Ottoni egyik életrajzában olvashatunk. A Kairos tevékenységét az Egyesült Királyságban nem azért bírálták, mert megpróbálja kialakítani a minőségibb börtönéletet, hanem keresztény identitása és az önkéntesek miatt. Ez szinte feltűnő kontrasztot mutatott az APAC-cal szemben. Annak ellenére, hogy a vallási programok egyfajta ellenkultúrát jelenítenek meg, mégis képesek arra, hogy különböző pozíciókat fogalmazzanak meg, és ennek különféle kifejezési formát adjanak konfliktusok nélkül. Ez szintén eszünkbe juttathatja Jézus példázatát. A mennyek országának eljövetele ugyanis azt jelenti, hogy követjük a kereszt útját.

KÖVETKEZTETÉS. A vallási intervenciók/segítségnyújtás említett formái mind a börtönöknek, mind a nevelői szolgálatnak páratlan lehetőséget nyújtanak. Meg van a börtönökben a széleskörű vonzásuk, de ezzel együtt nem csodaszerek a bűnözői magatartás gyógyítására. Vannak dolgok, amikhez időre van szükség. Ez konkrétan és esetünkben azt jelenti, hogy a vallási intervenciók önmagukban nem elégségesek, szükséges, hogy a nem vallási jellegű börtönprogramokkal együtt közösen próbáljanak hatást gyakorolni a fogvatartottakra. Elsősorban arra teszik alkalmassá a fogvatartottakat, hogy átéljék a **közösség** összetartó erejét, s gyakorolják magukat a **felelősségvállalásban**. A fogvatartotti felelősségvállalás fejlesztésének legfontosabb területe a fogvatartott és a közösség közti kapcsolatépítés. Az egyik legnagyobb ösztönzője a vallási intervenciónak a fogvatartott kapcsolattartása a kinti, „szabad” világgal a bejövő önkénteseken keresztül, ami viszont az önkéntesek képességét is bizonyítja abban a tekintetben, hogy ők a börtönben létesített közösségnek is részévé tudnak válni. A vallási intervenció programok egyfajta ellenkultúrát mutatnak, és ellenzékiséget is megjeleníthetnek, jóllehet ez az, ami a fogvatartottakat tudatosan a legkevésbé sem érinti. Leginkább pedig a vallási programok jeladások a börtön-személyzetnek, az állomány tagjainak az állhatatosságról, a humanitásról és a börtönön belüli rendről. Újra értelmezhetővé teszik ezek a programok a bebörtönzés célját, s a börtönöket ugyanúgy emberségesebbé formálhatják, mint az ítéletet is. Ezek a programok a meglepő eredmény kifejezései.

*Dr. Jonathan P. Burnside
Fordította: dr. PhD Békefi Lajos*

A Hetednap Adventista Egyház Magyarországon a rendszerváltozás után a statisztika tükrében¹

A rendszerváltozás (1989/1990) paradigma-váltást jelentett a kisebb vallási entitások magyarországi életében, köztük a Hetednap Adventista Egyház számára is. Korábban – eltekintve az 1945 és 1949 közötti időszakot – az újabb protestáns felekezetek korlátozott vallásszabadsági viszonyok között folytatták tevékenységüket. A rendszer-változást követően minden vallási entitás sza-

badon gyakorolhatja hitét, végezheti tevékenységét.² Az eltelt másfél évtized elegendő időintervallum ahhoz, hogy a Hetednap Adventista Egyház tevékenységét társadalmi folyamat részeként statisztikailag értelmezzük. Vizsgálatunk kiterjed az adventista misszió tér- és időbeli elemzésére, valamint életkori, vallási háttérének feltárására. Az adatok feldolgozásának segítségével pedig

képet kaphatunk arról, hogy mely társadalmi csoportok az adventizmus potenciális „vevői”.

Tanulmányom statisztikai adatainak legfontosabb forrásaiként felhasználtam: az egyház hivatalos jelentéseit, a 2005. év végi/2006. év eleji felmérését³, valamint a Központi Statisztikai Hivatal (KSH) adatait.

I.

A taglétszám és a tagfelvétel számának alakulása a Hetednapos Adventista Egyházban 1945 és 2006 között Magyarországon

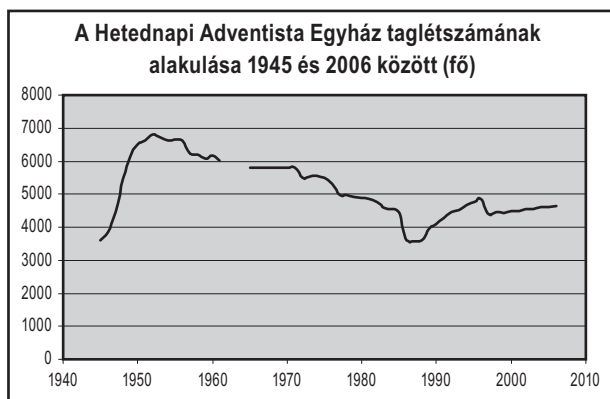
A Hetednapos Adventista Egyház a második világháborút követően gyors ütemben bővítette tagjainak számát. A taglétszám 1945 és 1949 között 3608 főről 6107 főre emelkedett. (1. diagram) A keresztségek száma 1946-ban 798 fő, 1947-ben 861 fő és 1949-ben 827 fő volt.⁴ (2. diagram) A gyors taglétszám bővülésének háttérben az állt, hogy a felekezet a vallásszabadság lehetőségeit kihasználta. Tagságát sikeresen mozgósította különböző programok segítségével, illetve a bizonytalan politikai, gazdasági és társadalmi helyzetben a lakosság is fogékonynak bizonyult a vallás iránt.⁵

A kommunista hatalomátvételt követően állami nyomásra csökkent a hitelesítés lehetősége a külvilág felé. Sőt az egyház még saját tagjainak lelkipozícióját is korlátozottan végezhetette. Az ötvenes évek elején azonban a taglétszám kisebb ütemben, de tovább növekedett. A keresztségek száma 678 főről (1950) 434 főre csökkent 1952-re. Az alacsonyabb ütemben megvalósuló taglétszám-bővülés a negyvenes évek második felének missziója utóhatásaként értékelhető. Ezt követően taglétszám-csökkenést és a keresztségek számának gyors visszaesését figyelhetjük meg. Az előbbi üteme 1956 és 1965 között felgyorsult a Buday-féle szakadás, a névleges tagok törlése, a külvilág felé irányuló missziós erőfeszítések korlátozottsága következtében, illetve a gyülekezetek a társadalmi viszonyok változásához sem a legserencsésebben reagáltak. A felekezetben helyi szinten erős befolyással rendelkeztek a „tanulás-ellenes” személyek. Egyes gyülekezetekben kizárást, vagy fegyelmi eljárást vonhatott maga után a moziba, színházba, presszóba járás, vagy a „divatos öltözet”. A Kádári-konzolidáció, a falusi-tanyasi életforma szétverése, a falusi lakosság vá-

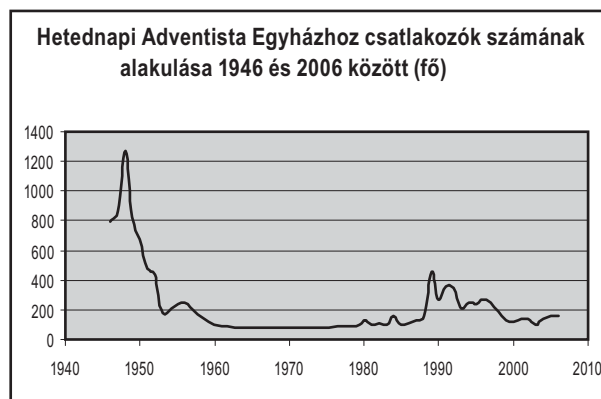
rosba, különösen nagyvárosba (elsősorban Budapestre) költözése szintén tagvesztéssel járt. A felekezet 1965 és 1971 között politikai okok miatt 5800 főt jelentett taglétszámként, de ténylegesen a Négyesi-féle szakadás, és a hiteleshagyások miatt alacsonyabb lehetett, amit tükröz, hogy 1972-ben 5485 főt regisztráltak. Az 1970-es évek elején stagnálást, sőt kisebb taglétszám-bővülést tapasztalhattunk. Okaként a gyülekezeti élet megszilárdulását, az aktív lelkipozíciós munkát, illetve a korábbi szakadár mozgalmakból visszatértek csoportját említhetjük meg. Az Egervári-féle szakadás nagymértékben hozzájárult a taglétszám 3573 főre történő zuhanásához az 1975 és 1986 közötti években.⁶ (1–2. diagram)

A felekezet konszolidációja a 80-as évek közepére fejeződött be, amely lehetőséget teremtett arra, hogy az ország politikai, társadalmi helyzetének változását kihasználva erősödjön a hiteleti aktivitás, és tartós taglétszám növekedést tapasztalhatunk. A keresztségek/tagfelvételek száma 1989 és 1996 között 200–400 fő körül ingadozott. 1989-ben a 400 főt is meghaladó keresztség/tagfelvétel háttérben az *Aratás Budapest* evangélikációs kampány mellett az Egervári csoporthoz tartozók egyházhoz való visszatérése, illetve rehabilitációja állt.⁷ Az 1990-es évek elején, a keresztségi/tagfelvételi eredmény jelentős részét a külföldről érkező lelkészek evangélikációs sorozatai (Békéscsaba, Gyula, Szeged, Zalaegerszeg, Debrecen stb.) adták. A magyarországi adventizmus bővüléséhez nagymértékben hozzájárult az erdélyi magyar áttelepülő hittársaik számának növekedése. Ennek következtében a taglétszám 3600 főről 4800 főre emelkedett. A 20. század végén, a 21. század elején a társadalom vallás iránti érdeklődése átalakult és a hagyományos, egyházi-as jellegű felekezetek iránti érdeklődés csökkent, illetve a nagy evangélikációs sorozatok negatívumai is nyilvánvalókká lettek. A gyors és nem kellően átgondolt döntések következménye az új tagok jelentős mértékű lemorzsolódása volt. Az új missziós módszerek (műholdas evangélikáció, kiscsoportokra épülő evangélikáció, gyülekezet-alapítási mozgalom) kiforratlan alkalmazása, illetve a felekezet energiáinak belső, hatalmi viszonyokra való koncentrálódása miatt a keresztségek száma évente 150–160 főre csökkent. A taglétszám 1997-ben a Keresztény Adventközösséghez tartozók kizárása miatt 4400 főre esett vissza, majd ezt követően 4600 fő körül stabilizálódott 2004-re.⁸ (1–2. diagram)

1. diagram



2. diagram



Forrás: A Hetednapos Adventista Egyház hivatalos statisztikai adatai alapján készült saját szerkesztés

II. A Hetednapos Adventista Egyház társadalmi bázisa 1945 és 1950 között

Az adventista hitelesítés a Horthy-korszakban Közép-Magyarországon (Budapesten) és a Dél-alföldön (Békés megye) volt a legeredményesebb. A budapesti és a többi nagyváros gyülekezetei adták a megkeresztelték felét, míg a kisebb városoké a tagság harmadát. A felekezet nagyvárosias jellegét mutatja, hogy ezzel szemben az ország lakosságának csupán 30%-a élt nagyvárosban, és a kisvárosiak aránya pedig a 25%-ot nem érte el. Az új tagoknak harmada származott adventista háttérből. A nem adventista háttérből érkezettek vizsgálva kiderül, hogy a reformátusok tagvesztése 2,5-szer nagyobb lehetett a társadalomban betöltött arányuknál, míg a katolikusoknál ez az érték 50%-ot mutat.⁹ Az evangélikusok veszteségi rátája a reformátusokénál alacsonyabb, de még így is kétszerese a népszámlálási adatoknak.¹⁰ A megkeresztelték közel 60%-a egyháza szerint gyakorolta hitét, míg a hitüket nem gyakorlók aránya csupán 15%. (4. diagram)

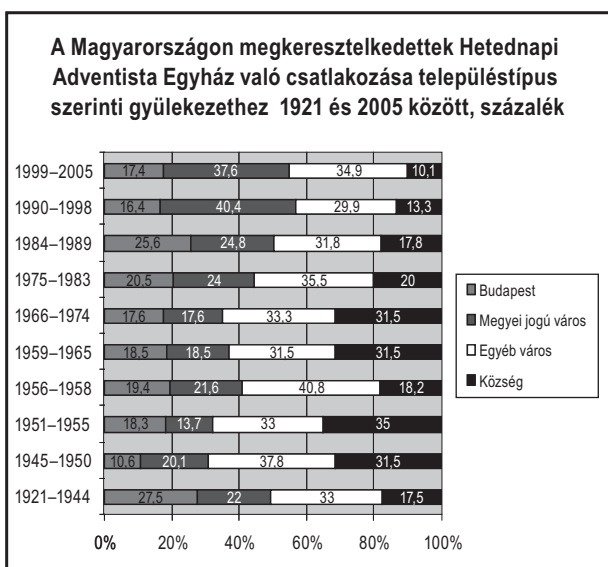
A második világháború után az egyház társadalmi bázisa módosult. Nem csupán a meglévő gyülekezetekben emelkedett a keresztségek száma, hanem 62 új közösség jött létre néhány éven belül; többségük kisebb városokban, falvakban. Regionálisan Dél-alföld (30%) szerepe továbbra is megmaradt, de a közép-magyarországi térség (14%) helyét Észak-alföld (34%) vette át. A fővárosi gyülekezetek (10,6%) keresztségi hányada közel harmadára esett vissza, míg Szabolcs-Szatmár, valamint Hajdú-Bihar megye (13,5%) jelentősége emelkedett. Bár Békés megye gyülekezetei kisebb arányban kereszteltek 1945 és 1950 között, mint korábban, de még a Viharsarok adta a keresztségek 17,1%-át. A fenti folyamatok következménye, hogy a nagyvárosi gyülekezetek szerepe csökkent a misszióban, míg a kisvárosiaké kismértékben, a falusiaké nagymértékben nőtt. (3. diagram) A korábbi-

akhoz képest a lakossághoz viszonyítottan kiegyenlítettebbé vált a felekezet településtípus szerinti megoszlása, de a községek szerepe még mindig nem érte el a társadalomban tapasztaltat.¹¹

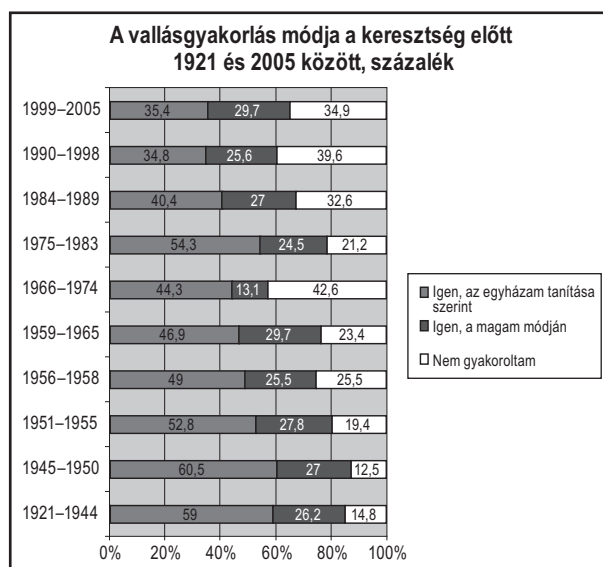
Új gyülekezetek többsége Szabolcs-Szatmár és Békés megye kisvárosaiban, községeiben jött létre. Az adventista gyermekek aránya a megkeresztelték körében 18%-ra csökkent, míg ezzel párhuzamosan a katolikusé (23,3%-ról 30,8%-ra) és a reformátusoké (33,3%-ról 44%-ra) emelkedett. (1. táblázat) A nem adventista háttérből érkezettek körében kismértékben gyarapodott a katolikusok és a reformátusok hányada, míg az evangélikusoké jelentősen visszaesett. (2. táblázat) Az adventisták továbbra is az egyháziasság vallásosakat érték el leginkább. Bár ekkoriban még a társadalom nagy része ehhez a kategóriához tartozott.¹² A református egyházból érkezettek kétharmada egyháza tanítása szerint gyakorolta hitét, és mindössze 10%-ot tett ki a hitüket nem gyakorlók aránya. A katolikus áttérők kevésbé voltak vallásosak. Húsz százalékot ért el a hitüket nem gyakorlók, 31%-ot a vallásukat maguk módján gyakorlók aránya. Evangélikusoknál közel azonos volt a hitüket az egyháza tanítása szerint gyakorlók aránya a katolikusokéhoz (50% – 49,3%), de a maguk módján vallásosak már magasabb hányadot (45% – 30,9%) képviseltek, míg a hitüket nem gyakorlók alig (5%) voltak jelen. Az egyházhoz csatlakozók 25-26%-a tartozott olyan családhoz, ahol a szüleikkel együtt, vagy közel azonos időben keresztelkedtek meg; vagy az egyik szülő adventista volt, és előző vallásként egy történelmi egyházat jelölt meg.

Összességében elmondhatjuk, hogy az 1945 és 1950 közötti években a Hetednapos Adventista Egyház a tiszántúli falvakban, kisebb városokban erősödött meg, és ott is elsősorban a hitüket egyháza tanítása szerint gyakorló reformátusok körében (összkereszttség 21%-a). Különösen jellemző volt ez a folyamat az észak-alföldi megyékre (Szabolcs-Szatmár és Hajdú-Bihar megye). Az

3. diagram



4. diagram



Forrás: a Hetednapos Adventista Egyház 2006. évi felmérése alapján készült saját szerkesztés

adventista egyházhoz csatlakozók többsége – aktív vallásos lévén – átgondolt döntés következtében csatlakozott a felekezethez. Jól ismerhették egyházuk tanítását, ezért elhatározásuk hátterében az előző felekezetükkel való elégedetlenség húzódnhat meg.

A kisvárosi/falusi gyülekezetek megalakulásának hátterében a korábban említett népevangélista mozgalom állt, amelynek társadalmi bázisát a vidéki, elsősorban tiszántúli falusi/kisvárosi kigazda protestáns „bibliás” csoportok alkották. A református egyházon belüli hatalomváltás következtében a korábban belmissziós irányultságú lelkészek (Bereczki Albert, Péter János) vették át az egyházi vezetést, akiknek egyházpolitikája (különösen Péter Jánosé) elbizonytalanította a fent említett társadalmi csoportot. Gyanakodva nézték a belmissziós mozgalom klerikalizálódását, mert a korábban egyesületi autonómiával működő csoportok a zsinati iroda irányítása alá kerültek, és előbb-utóbb állami nyomásra felosztatás várt rájuk. A „bibliás reformátusok” nem vezethettek bibliárákat, mert ezt a lelkészek feladatává tették. Sokan átpártoltak a kiségyházakhoz, mivel ott az egyszerű gyülekezeti tagok is aktív szerepet vállalhattak az egyházi életben. A feszültséget fokozta, hogy a társadalmi változások ezt a réteget sújtották leginkább (agráröllő mesterséges szétnyitása, beszolgáltatások, szövetkezetesítés).¹³ A kialakult politikai, gazdasági helyzetben sokan elveszítve földjüket a városokba költöztek, de nem tudtak beilleszkedni az ottani református gyülekezetbe. Az új egyházvezetéstől támogatást nem kaptak. Sőt ennek ellenkezőjét kellett tapasztalniuk.

A református egyház tehát az aktív, egyházasian vallásos rétegeből veszített leginkább. Ezzel szemben a katolikus „átpártolók” felét a maguk módján vallásosak, illetve a vallásukat nem gyakorlók alkották. A közel 17%-nyi különbség – az egyházasian vallásos katolikus és református áttérők között – hátterében dogmatikai okok állhattak. A katolikus barokkos kegyesség jelentősen különbözött az adventisták gyakorlatától, ezért a katolikusok esetében az egyházhoz kevésbé kötődők könnyebben csatlakozhattak az adventizmushoz.

III.

A Hetednap Adventista Egyház missziójának társadalmi bázisa a kommunista diktatúra éveiben (1950–1989)

Az ötvenes évektől a politikai nyomás miatt a Hetednap Adventista Egyház aktivitása – a többi egyházhoz hasonlóan – „gyülekezeteinek falai” közé szorult, de még ott is korlátozottan működhetett. A felekezet életét az ötvenes évek elejétől a rendszerváltozásig belső feszültségek, egyházszakadások (1956, 1965, 1975), és az azt követő stabilizációs erőfeszítések terhelték.¹⁴ Következménye a taglétszám és a keresztségek számának csökkenése mellett az új tagok társadalmi, vallási hátterének változása. Az egyház életét jelentősen befolyásolta a migráció. Az alföldi falvakból, kisvárosokból sok adventista a nagyobb városokban, elsősorban Budapesten és környékén telepedett le. A felekezet belső nő-

vedése tehát ezekben a régiókban érvényesülhetett leginkább. Egy régió „kiugró” teljesítményének hátterében egy-egy jobb képességű lelkész tevékenysége, vagy egy népesebb generáció lokális keresztsége is állhatott.

A Hetednap Adventista Egyház bázisát továbbra is a két alföldi, valamint a Közép-magyarországi Régió gyülekezetei alkották. A közép magyarországi – elsősorban budapesti – gyülekezetek keresztségi eredményei egyre nagyobb részt foglaltak el a felekezet életében. Ennek oka a korábban említett migráció, illetve 1984 és 1989 közötti „kiugró” teljesítmény mögött a Mark Finley által vezetett *Aratás Budapest* evangélizációs sorozat keresztségi eredményei álltak. A fővárosi gyülekezetek azonban a taglétszámukhoz viszonyítottan kisebb arányban keresztertek, amely egyben az integrációs képességük korlátozott voltát is jelezte. Másrészt az egyházszakadások (1956, 1965/1966, 1975/1976) is a budapesti adventizmust viselték meg leginkább.

A Dél-alföldi Régió szerepe csökkenő tendenciát mutatott. Az Észak-alföldi Régióra pedig a hektikuság jellemző. Az Alföldet sújtó migrációs folyamatok ellenére a kelet-magyarországi régiók adják az egyházhoz csatlakozók 46-54%-át a hatvanas évek végétől napjainkig, amely Békés (12%-19,3%) és Szabolcs-Szatmár (13,4%-19%) megyének köszönhető elsősorban.

Az erőltetett iparosítás következtében Borsod-Abaúj-Zemplén megye ipari városai is a migráció célpontjainak számítottak. A térség nagyvárosai azonban nem tudták integrálni az odaköltöző adventistákat, és ezért nem profitáltak belőle a gyülekezeteik.

A fővárosi gyülekezetekhez hasonló ütemben emelkedett a többi nagyváros gyülekezeteinek keresztségi arányszáma. Minden második gyülekezeti tag nagyvárosi gyülekezetben (Budapesttel együtt) merítkezett be a rendszerváltozás előtti években. A kisvárosi gyülekezetek keresztségi hányada 31-41% között mozgott hektikusan. A falusi közösségek esetében a hetvenes évek második felétől tartósan 20%-ra, vagy ez alá süllyedt a bemeřitettek aránya, miközben a lakosság 35-40%-a községekben élt. (3. diagram) A társadalomban is hasonló folyamatok történtek, de a városiasodás nem öltött ilyen intenzív mértéket. A felekezet nagyvárosias jellege még élesebben kimutatkozik, ha figyelembe vesszük, hogy a lakosság 33-38%-a számított nagyvárosinak.

A népevangélista mozgalom megszűntetése, a falusi adventista fiatalok városba költözése, valamint a régi tiszántúli „bibliás” református kisparaszti réteg eltűnése a falusi adventista misszió társadalmi feltételeit gyengítette meg. Eredményként számos gyülekezet szűnt meg a kommunista diktatúra évtizedeiben.

A kényszerű befelé fordulás az adventista háttérből érkezők arányának fokozatos emelkedéséhez vezetett. Az 1966-1983 közötti években az egyházhoz csatlakozók háromötöde adventista szülő(k) gyermeke volt. Ez a folyamat a 80-as évek második felében változott meg, részben az *1000 napi Aratás*, és az *Aratás 90* program következtében. (1. táblázat) A nem adventista háttérből érkezettek között a hetvenes évek második felétől a katolikusok megoszlása emelkedett, és a rendszerváltás végére nem sokkal maradt el a katolicizmus népességben betöl-

tött arányától. A reformátusság aránya csökkent, sőt a hatvanas évek második felétől kezdve tartósan 40% alá esett, de még így is kétszerese a társadalomban betöltött arányszámuknál. Az evangélikus háttérűek aránya a nyolcvanas évek elejéig 6-13% közötti érték között maradt, amely meghaladta a lutheránusok társadalomban betöltött hányadát. Az adventizmus azonban a felekezet nélküliek növekvő tábort nem érte el. (2. táblázat)

Az adventista egyházhoz csatlakozók között csökkent az egyház tanítása szerint vallásosak aránya (52,8%-ról 40,4%-ra), de még így is lényegesen meghaladta az országos adatokat.¹⁵ Vallásosnak lenni szolid ellenzéki-jelentett ebben az időszakban, és a gyülekezetekben megtartott evangélizációs előadásorozatokra inkább a vallásos, vagy a vallás iránt érdeklődő emberek mentek el. A különböző egyházak aktív tagjai a társadalmi, politikai nyomás következtében szoros kapcsolatba kerültek egymással, és ennek következményeként fogható fel részben az egyháziassan vallásos személyek magas aránya az adventizmushoz csatlakozók körében.

Az adventistákhoz nem vallásos háttérből megkeresztelkedettek aránya az ötvenes években meghaladta a 20%-ot, és a nyolcvanas évek közepéig 21-26% között mozgott (kivéve az 1966-1974 közötti időszakot). Arányuk csak a nyolcvanas évek végén lépte át a 30%-ot. Utóbbi összefüggésben állhat Mark Finley budapesti evangélizációs kampányával, amely a nem adventista háttérűek egyházhoz csatlakozásának emelkedéséhez vezetett, miközben a lakosság vallás iránti érdeklődése is növekedett. Ennek következtében a nyolcvanas évek végén az egyház a hitüket nem gyakorlók körében a társadalomban tapasztaltakhoz hasonló arányban nyert meg embereket.¹⁶ A maguk módján vallásosak aránya mindvégig 24-30% között mozgott (kivéve 1966-1974 közötti időszakot), amely a vizsgált korszak egészében alacsonyabb értéket jelentett a társadalomban tapasztaltaknál.¹⁷

A vallásosság módja felekezetenként változott. Továbbra is a református egyházat elhagyók voltak leginkább egyháziassan vallásosak (39-50%). A katolikusok esetében kisebb értéket (32-45%) tapasztalunk a fenti kategóriában, de még így is meghaladja a társadalomra jellemző mértéket. A maguk módján vallásosak aránya is magasabban alakult a reformátusok köréből érkezettek között. Ezzel párhuzamosan a katolikusoknál általában nagyobb volt a hitüket nem gyakorlók aránya. A katolikusok jobban tolerálták a buzgóbb híveik kegyességi gyakorlatát, mint a reformátusok. Az utóbbi egyház felső vezetése – állami nyomásra – éppen a korábbi belmissziós attitűddel rendelkező réteg visszaszorítására törekedett. Így a leginkább elkötelezett egyháziassan vallásos rétegből csatlakoztak többen a különböző szabadegyházi entitáshoz, köztük az adventistákhoz.

Az ötvenes években még 24-34% lehetett a családjukkal együtt, vagy kisebb időeltéréssel korábban/később megkeresztelkedettek, illetve a vegyes (egyik fél adventista) házasságokból érkezettek aránya. Ez az arány a hatvanas évektől kezdve 10% körüli értékre csökkent. Vagyis a felekezet már kevésbé tudta a családok egészét megszólítani, illetve a vegyes házasságokban felnevelkedett gyermekek többsége nem integrálódott a felekezet életébe.

IV.

A Hetednapi Adventista Egyház missziójának társadalmi bázisa a rendszerváltás után

a) A nemek megoszlása

A megkeresztelkedettek között a nők hosszabb élettartama miatt a nemek megoszlását csak a rendszerváltás utáni években érdemes megvizsgálnunk. Összességében elmondható, hogy az egyházhoz csatlakozók 36%-a férfi, 64%-a nő. A férfiak aránya a 18 és 49 év között megkeresztelkedettek körében 40% körüli értéket képviselt. A hatvan év feletti, és a 18 év alattiak körében csökkent a nő arányt tapasztalunk. Utóbbiak esetében minden nyedik személy férfi. A többi szabadegyházi felekezet, illetve a nagy egyházak rendszeres templomba-járói körében is hasonló tendenciát észlelhetünk. A férfiak kereszténység iránti passzivitásának háttérében a kereszténység érzelmegazdagsága, liturgiája és tevékenységi lehetőségeinek (énekkar, gyermekszolgálat, szegények- és rászorulóknak megsegítése) jellegében rejlik, amely számukra kevésbé megnyerő. A nők közösségi igényeit jobban kielégíti a gyülekezeti élet, illetve az egyházi programok többsége is inkább a nőket, mint a férfiakat célozza meg. Továbbá egy elnőiesedett közösség a férfiak többsége számára már kevésbé vonzó.

b) A keresztségek regionális és településtípusonkénti megoszlása

A rendszerváltás után továbbra is a korábbi három régió (Észak- és Dél-alföldi-, valamint a Közép-magyarországi Régió) gyülekezetei adták a keresztségek több mint kétharmadát, de az 1980-as évek végéhez képest átrendeződést figyelhetünk meg. A keresztségeknek több mint a negyede Dél-alföldön történt, míg a másik két régió tartósan 20% körüli értéket produkált. A kommunista időszakhoz képest azonban a három régió 10%-os (80%-ról 70%-ra) csökkenést mutatott. Ezzel párhuzamosan a három dunántúli régió eredménye a korábbi 10-13%-ról tartósan 20%-ra emelkedett. Másrészt a dunántúli adventizmus a közép-magyarországihoz hasonlóan migrációs többlettel is rendelkezett, mert a jobb megélhetés reményében sok adventista Magyarország más részéből költözött ide. Az Észak-magyarországi Régió gyülekezetei a korábbi évtizedekhez hasonlóan 10% körüli arányt értek el.

A budapesti gyülekezetek keresztségi eredményei csökkentek. Sőt tartósan 20% alá estek (16-17%), és gyakorlatilag megegyeztek a fővárosiak országban betöltött arányával. Ez jelzi, hogy a fővárosi gyülekezetek befolyásukat (tagság 25%-át képviselik) a rendszerváltást követően elsősorban a földrajzi mobilitás révén tudták megőrizni. A budapesti gyülekezetek megfelelő „középkáderek” hiányában nem tudták „mozgósítani” az Erdélyből és az ország egyéb részéből érkező migrációs többletet. Másrészt az egyházon belüli szekularizáció jobban érintette a fővárosi adventistákat. Gazdaságilag aktív népessége a munkahelyi leterheltség miatt kevesebb időt szentelt a gyülekezeti munkára. Másrészt a kampányszerű hittedjesztő tevékenység a fővárosiakat sem igazán képes megszólítani. A fővárosiak inkább a közösségi jellegű, rugalmas, modern hangvételű, kevésbé erőltetett vallásosság irányába vonzódnak.

A rendszerváltozást követően a nagyobb városok (megyei jogú városok) gyülekezetei adták a keresztségek 37-40%-át (korábban 18-25%), amely duplája a fenti településtípusban élők hányadának. Háttérben az áll, hogy a felekezet jelentős erőfeszítéseket tett az itt található gyülekezeteinek megerősítése érdekében. A külföldi előadók által megtartott evangélizációs sorozatok nagy részét a fenti településeken rendezték meg. A másik fontos tendencia, hogy a falusi gyülekezetek keresztségi mutatói folyamatosan estek. A 21. század elején csupán minden 10. keresztség történt falusi gyülekezetben, miközben a lakosság 36%-a élt községben. A falusi gyülekezeteket a migrációs veszteségeken túl a felekezet hiterjesztő stratégiája is gyengítette. A lelkészek a nagyobb, látványosabb „evangélizációs sorozatokat” preferálták, amely a falusi környezetben hatástalan. A falusiak előítéletének leküzdése szívósabb erőfeszítést igényel. A kistelepülések gyülekezeteinek fejlesztése fontos feladattá kell, hogy képezze a felekezet stratégiájának, ha a lakosság minden rétegét el akarja érni. A gyülekezeti tagság 30%-a ugyanis községekben él, ennek ellenére csak 15%-a jár falusi gyülekezetbe.¹⁸ A falvak többségében ugyanis nincs elég tag a gyülekezetszervezésre. Másrészt szívesebben vesznek részt a közeli város aktívabb hitéleti tevékenységet folytató gyülekezeti életében. A kisvárosi gyülekezetek ezzel szemben megőrizték korábbi befolyásukat. (3. diagram)

Az észak-magyarországi-, közép-magyarországi-, közép-dunántúli, valamint a nyugat-dunántúli adventista misszió nagyvárosi jellegű volt. A keresztségek több mint kétharmadát megyei jogú városok adták.¹⁹ Közép- és Nyugat-Magyarországon a falusi gyülekezetek keresztségi hányada különösen alacsony. A kisvárosi gyülekezetek keresztségi arányszáma is húsz százalék alatt maradt. Észak-Magyarországon és Közép-Dunántúlon a nagyvárosi gyülekezetekben történik a keresztségek 68-75%-a, de az előbbi régióban a falusi gyülekezetek evangélizációs eredménye nem látható, míg az utóbbi területén 11% értéket képvisel. Ennek következménye, hogy Észak-Magyarországon a kisvárosi gyülekezetek a keresztségek 25-33%-át adták. Ezzel szemben Közép-Dunántúlon minden ötödik keresztség történt kisvárosi gyülekezetben. Az Észak-magyarországi-, Közép-magyarországi és a Közép-dunántúli Régió adventizmusa mindig nagyvárosias volt. Nyugat-Dunántúlon – Győr kivételével – pedig az adventista misszió a rendszerváltozás után kezdődött el (néhol újra), és a felekezet elsőként a térség nagyvárosaiban akart erősebb gyülekezeteket szervezni. Az adventista „hiterjesztés” Közép-Magyarországtól eltekintve lényegesen eltér a fent említett régiókban a lakosság településtípus szerinti megoszlásától.

Az Észak-alföldi- és a Dél-dunántúli Régió gyülekezeteinek tevékenysége hasonló szerkezetet mutat. Mindkét régióban a nagyvárosi gyülekezetekben történt a keresztségek 45-68%-a. A kisvárosi gyülekezetek pedig a 20-40%-át, míg a falusi gyülekezetek 13-18%-át adták a keresztségeknek. A Dél-dunántúli Régió adventizmusa nagyvárosiasabb, míg Észak-alföldön a kisvárosi gyülekezetek erősebb súlyt képviseltek. Ennek oka, hogy Dunántúl déli részén Pécs szerepe kiemelkedik. Észak-alföldön bár a kisvárosok és a falvak gyülekezetei na-

gyobb taglétszámmal rendelkeztek, de a felekezet jelentősebb tevékenységet a megyeszékhelyeken fejtett ki (Debrecen, Nyíregyháza, Szolnok). A lakosság településtípus szerinti megoszlásához viszonyítottan még nagy eltérést figyelhetünk meg a nagyvárosok és falvak esetében, míg a kisvárosi gyülekezetek a társadalmi átlagot produkálták.

Dél-alföld jelentős eltérést mutat. Itt a kisvárosi gyülekezetek (Békés, Gyula, Orosháza) összességében erősebb befolyással rendelkeztek, amely a keresztségi eredményekre (53-65%) is kihatott. A rendszerváltozást követő évek evangélizációs kampányainak (Békéscsaba, Szolnok, Szeged) köszönhető, hogy 1990-1998 között a nagyvárosok keresztségi arányszáma jelentősen emelkedett (16,7%-ról 28,8%-ra), míg a 21. század elején a kisvárosi gyülekezetek bizonyultak aktívabbnak. A falusi gyülekezetek aránya pedig tovább csökkent. A lakossághoz viszonyítottan itt a kisvárosi gyülekezetek szerepe emelhető ki, míg a nagyvárosok esetében pedig a régió lakosságának átlagát tapasztalhatjuk.

c) Az egyház új tagjainak vallási háttere

A rendszerváltozást követően tovább csökkent az adventista háttérűek aránya (26-30%-ra), míg ezzel párhuzamosan a katolikusoké 40% fölé emelkedett. Kisebb növekedést regisztrálhatunk a szabadegyházaiak, evangélikusok és a nem vallásosak esetében, de össz-jelenlétük elhanyagolható. A reformátusok megoszlása lényegében nem változott. (1. táblázat) Ha csupán a nem adventista háttérűek esetében vizsgáljuk a felekezeti előzményeket, akkor megállapíthatjuk, hogy a társadalmi arányokhoz képest a reformátusok vesztesége még mindig kétszeres mértékű. Ha kisebb arányban is, de hasonló figyelhető meg az evangélikus egyház esetében. A katolikus áttérők aránya pedig megegyezik a katolicizmus társadalomban betöltött arányával. Ezzel szemben a felekezeten kívülieket (lakosság 14,5%-a) az adventizmus továbbra sem képes megszólítani (1,7-2,2%). (2. táblázat)

Az egyházhoz csatlakozók vallási háttere regionálisan különbözik egymástól, amelynek okaként két tényezőt emelhetünk ki: 1. A felekezet korábbi befolyása. 2. A térség vallási összetétele.

Az első leginkább az adventista háttérűek arányát, míg a második a nem adventista háttérből érkezők felekezeti háttérét befolyásolja. Így Nyugat-Dunántúlon az adventizmus lényegében „úttörő missziót” folytatott a rendszerváltozást követően, ezért nem csoda, ha a megkeresztelték csupán 5-6%-a rendelkezett adventista gyökerekkel. Az országos átlagnál jelentős eltérést tapasztalunk Dél-Dunántúlon 1999-2005 között (10,8%) annak ellenére, hogy 1990-1998 közötti években alig haladta meg az országos átlagot (33,9%). Észak-alföldön kisebb eltérést fedezhetünk fel a rendszerváltozást követő két időszak között (29,5%, illetve 21,8%). Észak-Magyarországon kiegyensúlyozottan néhány százalékkal alacsonyabb értéket tapasztalhattunk az adventista háttérből érkezettek körében. Ezzel szemben Közép-Dunántúlon a megkeresztelték 31-40%-a adventista háttérű, amely azt a hipotézist erősíti, hogy a felekezet tevékenységének középpontjában a meglévő gyülekezetek erősítése állt. A két legerősebb régióban (Dél-alföldi-, és Közép-magyarországi Régió) az országos átlag körüli értéket kapjuk

(29%-33%). Közép-Magyarországon a 21. század első éveiben az adventista háttérből megkeresztelkedettek aránya emelkedett, amelynek oka a migrációs folyamat mellett a fővárosi gyülekezetek 20-30 évesek irányában megnyilvánuló, az országos átlagnál toleránsabb viszonyulása.

A más egyházakból érkezettek regionális megoszlását a nem adventisták körében érdemes megvizsgálni, és az egyes felekezetek népszámláláskor kapott adataival összevetni. A református egyház legtöbb régióban a népszámlálási értékhez képest magasabb veszteséget szenvedett; különösen Dél-alföldön és Közép-Magyarországon, míg 1990 és 1998 között pedig Észak-alföldön, Közép- és Dél-Dunántúlon. A katolikus egyháznál kisebb eltérést láthatunk. Nagyobb különbséget Észak-Magyarországon és Nyugat-Dunántúlon 1990 és 1998 között, míg 1999 és 2005 között Észak-alföldön, Közép- és Dél-Dunántúlon figyelhetünk meg. Dél-alföldön azonban az adventizmus a katolikusokat a népességhez viszonyítottan kevésbé érte el. A szabadegyházi entitások tagjai Dél-alföldön csatlakoztak a népszámlálási arányuknál lényegesen magasabb számban a Hetednap Adventista Egyházhoz. Az evangélikusok esetében 1990-1998 között Dél-alföldön, Közép-Magyarországon, valamint a Dél-Dunántúlon, míg 1999-2005 között Észak-alföldön, Közép-Dunántúlon érzékelhetünk hasonló tendenciát. Ezzel szemben az adventizmus egyik régióban sem tudta a felekezeten kívülieket elérni.

Az egyházhoz csatlakozók körében tovább csökkent az egyházián vallásosok aránya (35%-ra), de még így is csaknem két-háromszorosa a társadalomban mért adatoknak. Ezzel párhuzamosan tovább emelkedett a vallásukat nem gyakorlók megoszlása (35-40%), míg a maguk módján vallásosok esetében stagnálást (25-30%) figyelhetünk meg. A felekezet a rendszerváltozást követően a nem vallásosok körében sokkal eredményesebben dolgozott mint korábban, mert a vallás iránt társadalmi szinten növekedett az érdeklődés. Sőt az adventisták esetében már meghaladta a társadalomban mért adatokat (25%, illetve 30-35%), de az egyházi megfigyelések is megerősítik azt a feltételezést, hogy a kilencvenes évek második felétől megkezdődött a vallásukat nem gyakorlók az egyházak iránti elzárkózása.²⁰ Az adventizmus a maguk módján vallásos embereket még kevésbé tudta megszólítani, ebből következően kétharmada/fele a társadalomban mérteknek.²¹

Az egyes régiók eltérő eredményt produkáltak. Elemzésünket nehezíti, hogy a vallásgyakorlat módjáról nem rendelkezünk regionális szintű közvélemény-kutatási adatokkal. Észak-Magyarországon az országos átlagnál valamivel alacsonyabb volt az egyházián, valamint maga módján vallásos háttérből érkezettek aránya, míg a vallásukat nem gyakorlóké kicsivel magasabban alakult 1990 és 1998 között. A 21. század elején azonban már az országos átlaggal megegyező adatokat találhatunk. Az adventizmushoz csatlakozók többségét kitevő katolikusok az országos átlagnál aránylatnyival kevésbé voltak vallásosak. A jelenség társadalmi okát abban fedezhetjük fel, hogy a rendszerváltás első évtizedében az adventista gyülekezetek elsősorban a régió nagyobb városaiban működtek, ahol a történelmi egyházakat (katolikus, református) az elvállaltalanodás leginkább sújtotta.

Észak-alföldön ellentétes adatokat mértünk. A felekezet a nem vallásos háttérből nyert kevesebb tagot, míg a vallásos embereket jobban megszólította a katolikusok, és a 21. század első éveiben a reformátusok tekintetében. Érdekes, hogy 1990-1998 között a református áttérők inkább az egyház vallástalan rétegeiből kerültek ki. Az aktív reformátusok a rendszerváltást követően az újraszerveződő belmissziói mozgalmakban (pl. KIE, Bethania stb.) még megtalálhatták a helyüket. A belmissziós egyesületek az új évszázadban már belső konfliktusok kereszttűzébe kerültek, ezért valószínűleg a fent említett csoport egy része valamelyik szabadegyházhoz csatlakozott.

A felekezet Dél-alföldön a nem vallásosok köréből nyert az országos átlagnál több hívőt. A református áttérők körében a rendszerváltozást követő években csatlakozott a katolikusoknál lényegesen magasabb arányban egyházián vallásos személy (34%), de még alacsonyabb az országos református átlagnál. A dél-alföldi tendencia okaként megjelölhetjük még azt is, hogy a térség az ország legelvallástalanodottabb részének számított. A katolikus egyház az új püspökségek alapításával (1994) sikeresen mobilizálta aktív híveit a hitélet területén, akik megtalálva helyüket nem voltak motiváltak a felekezetváltásban.

A Közép-magyarországi- és a Közép-dunántúli Régió kisebb eltéréssel az országos tendenciát követte. Az előbbi régióban áttérők esetében figyelhetünk meg lényeges eltérést a reformátusok körében 1990 és 1998 között. A hitüket az egyház tanítása szerint gyakorlók csupán egyötödnyi arányt tettek ki, valószínűleg az itteni kálvinizmust sújtó elvállaltalanodás miatt. Az utóbbi régió érdekességét az adja, hogy az egyházián vallásos katolikusok aránya az országosnál alacsonyabb értékkel rendelkezett, de az adventizmushoz csatlakozó protestánsok felét az ehhez a kategóriához tartozó személyek jelentették. A térség is a magyarországi katolicizmus egyik fellegetvárának tekinthető, ezért az egyházat a kevésbé integrálódott személyek hagyták el. A térség protestánsai a „katolikus tengerben” történelmileg exkluzívabbak, értelmiségibb vonásokkal rendelkeztek. A dunántúli református gyülekezetek szekularizálódásával az egyházián hívők egy része a szabadegyházi közösségekben találhatta meg az általuk hiányolt keresztyéni (és kisebbségi) légkört.

A Nyugat-dunántúli Régió kisebb különbséggel az országos tendenciát követte 1990 és 1998 között, de a 21. század első éveiben emelkedett a maguk módján vallásosok aránya, míg a vallástalanoké visszaesett. A régió áttérőinek többségét (84-92%-át) katolikusok adták, és esetükben az országos katolikus átlagnál magasabb arányt képviseltek a hitüket az egyházuk tanítása szerint gyakorlók, mert a nyugatiasabb dunántúli hívek egy része a barokkos katolikus kegyességet kevésbé tarthatta vonzósnak. Dél-Dunántúlon a maguk módján vallásosok aránya magasabb volt az országos adatokhoz viszonyítva (6,7-16%-kal magasabb), míg a nem vallásosaké alacsonyabb (3-17%-kal). Az egyházián vallásosak az országos átlaghoz közeli értékkel rendelkeztek, amely a nyugat-dunántúlihoz hasonló szituációra vezethető vissza.

Országosan a református egyházból áttértek között lényegesen meghaladta az egyházián vallásosok aránya a

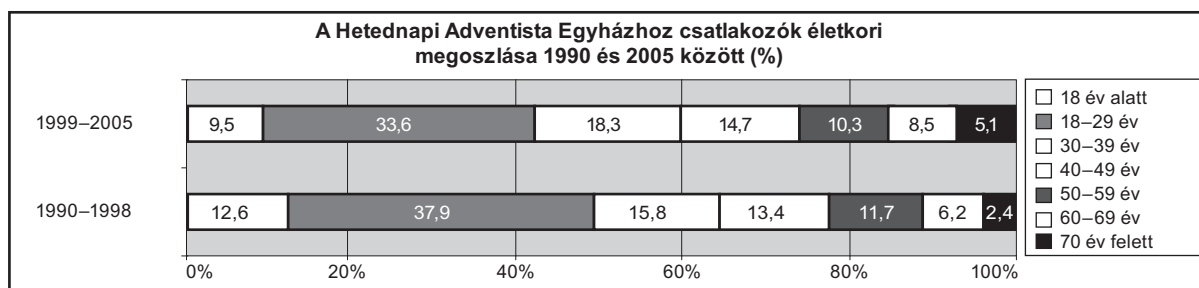
katolikusokét. A katolikusoknál a nyugat- és a dél-dunántúli áttérők számottevően vallásosabbaknak számítottak, míg az észak-magyarországi, dél-alföldi, valamint a közép-dunántúli áttértekre a szekularizáltabb magatartás a jellemző. A reformátusoktól 1990-1998 között Észak-alföldön és Közép-Magyarországon a vallásukat nem gyakorlók csatlakoztak inkább az adventizmushoz, míg 2000-2006 között ez a dél-alföldi kálvinistákra volt inkább jellemző.

d) A Hetednapos Adventista Egyházhoz csatlakozók életkori sajátosságai

Az adventizmushoz csatlakozók életkori megoszlásának elemzését a rendszerváltást követő időszakokkal kap-

csolatosan érdemes megvizsgálunk. Az új tagoknak kb. 10%-a csatlakozott a felekezethez 18 éves kora előtt. Arányuk a 21. század első éveiben csökkent. Okként a külföldiek által tartott evangélikációs sorozatok hatásfokának visszaesését jelölhetjük meg. A sorozatokon ugyanis az átlagnál erősebb érzelmekre ható felhívások hatására a tinédzserek (főleg adventista háttérrel) gyorsabban döntöttek a keresztség mellett. A felnőttkorban megkereszteltek 37-43%-a 18 és 29 évesen tért át. A többi korcsoport aránya az életkor haladtával csökkent. A középkorúak (30-60 év) aránya alig haladta meg a fiatal felnőttekét, de esetükben emelkedő tendenciát tapasztalhatunk. Hasonló folyamatot figyelhetünk meg az idős korban megkereszteltek körében.

5. diagram



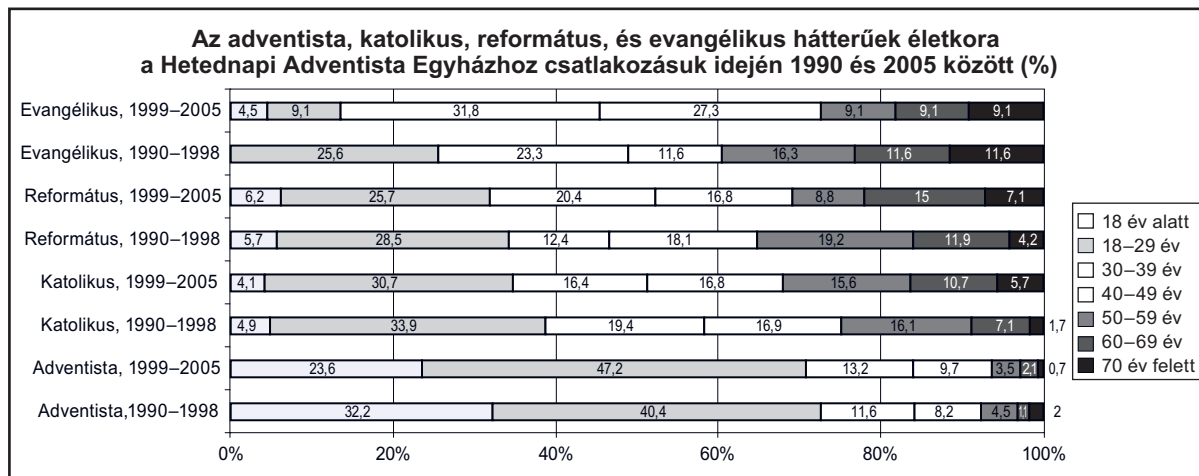
Forrás: a Hetednapos Adventista Egyház 2006. évi felmérése alapján készült saját szerkesztés

A keresztség életkora és a vallási háttér között összefüggést tapasztalunk. Az adventista háttérűek 70%-a 30 éves kora előtt merítkezett be. Többségük a húszas éveiben. Idős korára mindössze néhány százalék halasztotta keresztségét. A más felekezeti háttérrel rendelkezők már idősebb korban csatlakoztak az adventizmushoz. A katolikus egyházat elhagyók valamivel fiatalabb korban döntöttek az adventizmus mellett, mint a reformátusok. Talán azért, mert a katolikusok kevésbé vallásos háttérrel érkeztek. Mindkét egyház esetében a 20-as évek jelentet-

ték az áttérés legjellemzőbb életkorát, de az adventisták-tól eltérően már a középkorosztály adta a legnépesebb korcsoportot. A reformátusokat elhagyók körében az idősek aránya valamivel magasabb volt, mint a katolikusoknál. Az evangélikus áttérők még idősebb életkorban léptek át.

Az egyházasan vallásos katolikusoknál a nagy korcsoportok esetében lényeges eltérést nem tapasztalhatunk. Az idősen áttérők aránya valamivel magasabb, és a fiatal korosztályé (különösen a 18 év alattiak) pedig

6. diagram



Forrás: a Hetednapos Adventista Egyház 2006. évi felmérése alapján készült saját szerkesztés

alacsonyabb volt az átlag katolikusokhoz viszonyítva. Az egyházasan vallásos reformátusok esetében már erősebben jelentkezett az a tendencia, hogy idősebb korban tértek át. Ennek tulajdonítható, hogy az egyházuk szerinti hitüket gyakorló katolikusok között legtöbbször a 20-as éveikben csatlakoztak az adventistákhoz, és a reformátusok között a rendszerváltás első időszakában az ötvenes éveikben, míg a 21. század elején a harmincas éveikben. A maguk módján vallásos katolikusok 1990 és 1998 között a 30 év alattiak aránya alacsonynak, míg az idősebb korosztály (11,4%, 15,8%) az „átlag-” és az „egyházasan vallásos” katolikusokhoz viszonyítva közepesen helyezkedett el. A maguk módján vallásos reformátusok lényegesen magasabb arányban tértek át fiatal korukban, mint az „átlag” vagy az egyházasan vallásosak, de esetükben is a középkorosztály a domináns. Mindkét felekezet esetében mégis legtöbbször továbbra is a 20-30 éves korukban csatlakoztak az adventizmushoz. A vallásukat nem gyakorlók hagyták el legfiatalabb korukban leginkább egyházukat. A 18 és 29 éves korban áttértek a 29-40%-ot is elérhették. A legnépesebb korcsoport azonban esetükben is a középkorosztály. Ez a csoport gyakorlatilag nem rendelkezett egyházi kötődéssel, ezért elég könnyen felekezett váltott.

A vallásgyakorlat típusa és az adventista egyházhoz csatlakozás életkori jellemzői között szoros összefüggést találhatunk. A vallásukat nem gyakorlók fiatalabb korban tértek át, míg az idősebb generáció inkább az aktív vallásosak körében képviselte magát.

Korábbi megállapításainkat megerősíti a generációk és a keresztség életkorának vizsgálata. Minél „tösgyökerebb” adventista családból származott valaki, annál fiatalabban csatlakozott a felekezethez. Az első generációs adventisták csupán 3%-a keresztkedett meg 18 éves kora előtt. A harmadik generáció esetében 24,9%, a negyediknél 43,8%, az ötödiknél pedig már 52% a 18 év alatti bemenetelt aránya. Az ötödik generációs adventisták szinte 100%-a 30 éves kora előtt csatlakozik a felekezethez, vagy egyáltalán nem lesznek soha adventisták. A negyedik generáció esetében 90%-ra, a harmadik generációnál 74%-ra, a második generációnál pedig már 50% alá esik ez az arányszám. Utóbbiak esetében a középkorukban megkereszteltek hányada emelkedett 40% fölé. Az első generációnál szintén a 20-as éveikben járó fiatalok jelentették a legnépesebb csoportot, de már a középkorosztály számított a legnépesebb (49,4%) korcsoportnak.

Az 1990 és 1998 közötti években mindegyik régióban – Közép-Dunántúlt kivéve – a keresztelezők közel fele, vagy azt meghaladó volt a 30 év alattiak (többségük 18-29 év közötti) aránya. Közép- és Nyugat-Dunántúlt nem számítva a fiatalok képezték a keresztelezők többségét, míg a fent említettekben a középkorosztály. Az idősök pedig mindenhol csekély létszámot képviseltek. A keresztségi életkor regionális szinten is megváltozott 1999 és 2005 között. A korábbi öt régió helyett már csak négyben keresztkedtek (Dél-alföldi-, és a három dunántúli régió) meg legtöbbször a 30 évesnél fiatalabb korcsoportból, míg a másik háromban már a közép-korosztály. Az idősök aránya mindenhol emelkedett, de sehol sem haladta meg a 20%-ot.

V.

Összegzés a 21. század eleji magyarországi Hetednapi Adventista Egyház társadalomban betöltött szerepéről

A Hetednapi Adventista Egyház taglétszáma a 21. század elején gyakorlatilag stagnált Magyarországon. A megkeresztelteknek még egyharmadát sem alkotják az adventista háttérűek. Jogosan vetődik fel a kérdés, hogy a felekezet mennyire képes gyermekeinek, fiataljainak integrálására, beleértve a „vegyes házasságokból” származókat is.

Az egyház gyülekezetei és tagsága egyenlőtlenül oszlik meg az ország különböző részén. A Dunántúl legnagyobb részén – különösen Nyugat-Dunántúlon – elhanyagolható a felekezet jelenléte. Több megyében csak a nagyobb városokban található adventista gyülekezet. A másik nagy kihívás a felekezet számára a falusi gyülekezetek megerősítése. A falusi embert leginkább ezek a gyülekezetek érhetik el. Jelenleg minden második falun élő adventista városi gyülekezetben éli hitéletét. Ha a fentebb említett tendencia folytatódik a falusi adventista gyülekezetek többsége elsorvad. A Hetednapi Adventista Egyház továbbra sem tudja elérni a felekezeten kívüliek egyre népesebb táborát. Az egyházasan vallásosokat még képes megszólítani, de a maguk módján vallásosakat már kevésbé. A 21. század első éveiben a nem vallásosak körében végzett tevékenysége területén is visszafejlődést figyelhetünk meg. A statisztikai adatok kimutatják, hogy az emberek többsége a 20-as éveikben csatlakozik leginkább a felekezethez. Mégis ez a korosztály képviselteti magát legkevésbé a magyarországi adventizmuson belül a népszámlálás és az egyházi adatok alapján. A többi keresztény felekezethez hasonlóan a hetednapi adventisták sem tudják a férfiakat megszólítani, amely komoly kihatással van az egyház belső életére, mert „elkerülhetetlenné” válnak a vegyes házasságok, illetve a hitet megpróbáló egyedülálló családi állapot. A felekezeti „munkás osztályt” sem tudta elérni. Az erdélyi bevándorlók nélkül elhanyagolható lenne a részarányuk a felekezeten belül. Az értelmiség egyre népesebb csoportja – különösen a fiatalok, és a középkorúak körében – újabb kihívást jelent a felekezet számára, mert megtartásuk nem könnyű feladat. Különösen, ha figyelembe vesszük, hogy a tagság kétharmada érettségivel sem rendelkezik.²²

Rajki Zoltán

JEGYZETEK

- ¹ A tanulmány az OTKA K68299 számú pályázat támogatásával készült.
- ² Balogh Margit – Schweitzer Gábor – Tomka Miklós (2003): Vallásosság, egyházak és felekezetek, In: Bayer József – Kulcsár Kálmán (szerk.) Társadalom, politika, jogrend, Budapest, MTA Társadalomkutatási Központ – Kossuth Kiadó, 211–298.
- ³ Az egyház az adatfelvétel során a 4609 tagból 4120 személyről szerzett értékelhető információt. A 111 gyülekezet közül mindössze hét nem küldött egyáltalán vissza kérdőívet (Gáborján, Hajduhadház, Izsófalva, Debrecen-Józsa, Kazincbarcika, Ózd és Polgár). A Terézvárosi Gyülekezet pedig a saját tagnyilvántartását adta át, amely részben fedte az általunk kitöltött kérdőívet. 83 tag adatait nem vettem figyelembe, mert más felekezetbe jártak, vagy kizárás alatt álltak.

- ⁴ A Hetednapos Adventista Egyházhoz – a többi szabadegyházhoz hasonlóan – tudatos döntés és tanítás után felnőtt keresztség útján alámerítkezés (bemerítés) által lehet csatlakozni. Az adventista családok gyermekei sem számítanak egyháztagnak addig, amíg nem merítkeznek alá.
- ⁵ Rajki Zoltán (2003) A H. N. Adventista Egyház története 1945 és 1989 között Magyarországon, Budapest, Advent Kiadó, 18–45. – Bihari Csaba (2006) A Hetednapos Adventista Egyház 1945 és 1950, illetve 1950 és 1956 közötti magyarországi missziótörténetének összehasonlító analízise, ATF Szemle, 2. szám, 35–51.
- ⁶ A Hetednapos Adventista Egyház a kommunista diktatúra éveiben három szakadást élt át. Buday Zoltán vezetésével 1956/1957-ben 400

fő, Négyesi Jánossal 1965/1966-ban kb. 100 fő, Egervári Oszkár irányításával 1975/1976-ban kb. 1000-1200 fő szakadt ki a felekezetből. Az utóbbi csoport 1990-ben állami elismertetést nyert Keresztény Adventközösség (KERAK) néven. Rajki (2003)

- ⁷ 1990-ben a Hetednapos Adventista Egyház visszavette tagjai sorába az 1975/1976-ban szabálytalanul kizárt KERAK-hoz tartozó gyülekezeti tagokat.
- ⁸ A Hetednapos Adventista Egyház névsorában számosan szerepeltek olyan gyülekezeti tagok, akik a KERAK nyilvántartásában is szerepeltek, és az utóbbi felekezet hitéletében vettek részt.
- ⁹ 1. táblázat
- ¹⁰ 2. táblázat

1. táblázat

A Hetednapos Adventista Egyházhoz csatlakozók vallási háttere 1921 és 2006 között (%)

	Adventista	Szabadegyház	Katolikus	Református	Evangélikus	Egyéb
1921–1944	33,3	1,1	23,3	33,3	7,8	1,2
1945–1950	18	0,4	30,8	44	6,8	0
1951–1955	23	0	34	32	10	1
1956–1958	36,4	0	19,3	35,2	8	1,1
1959–1965	44,3	1,7	26,1	24,4	3,5	0
1966–1974	61,6	0	17,7	15,2	4,9	0,6
1975–1983	61,4	0,5	20,9	13	3,7	0,5
1984–1989	45,9	0,4	31,6	20,5	1,2	0,4
1990–1998	30,2	1,1	41,4	21,8	5	0,5
1999–2005	26,1	3,3	44,3	20,7	4	1,6

Forrás: A Hetednapos Adventista Egyház 2006. évi felmérése alapján készült saját szerkesztés

2. táblázat

A nem adventista háttérből érkezettek felekezeti háttere 1921 és 2006 között (%)

	Szabadegyház	Katolikus	Református	Evangélikus	Egyéb felekezet	Nem tartozik felekezethez	Ismeretlen
Népszámlálás, 1949*	0,3	70,5	21,9	5,2	2	0,1	–
1921–1944	1,7	35	50	11,6	1,7	0	–
1945–1950	0,4	37,6	53,7	8,3	0	0	–
1951–1955	0	44,2	41,6	13	1,2	0	–
1956–1958	0	30,4	55,4	12,5	1,7	0	–
1959–1965	3	46,9	43,8	6,3	0	0	–
1966–1974	0	46	39,7	12,7	1,6	0	–
1975–1983	1,2	54,3	33,7	9,6	1,2	0	–
1984–1989	0,8	58,3	37,9	2,3	0	0,7	–
1990–1998	1,6	59,3	31,2	7,1	0,5	0,3	–
1999–2005	4,4	60	28	5,4	1,2	1	–
Népszámlálás, 2001*	0,6	54,5	15,9	3	0,7	14,5	10,8

Forrás: a Hetednapos Adventista Egyház 2006. évi felmérése alapján készült saját szerkesztés, Központi Statisztikai Hivatal (KSH) (2004) 2001. évi népszámlálás 26. A népesség adatai kiemelt vallások, felekezetek szerint, Budapest, KSH, 10. oldal

* A tanulmányban a magyar lakosság vallási megoszlására vonatkozólag az 1949. évi és a 2001. évi népszámlálási adatokat használtam fel.

¹¹ Az 1949-es népszámlálási adatok szerint Budapesten élt a lakosság 17,3%-a, a megyei jogú városokban 12%-a, a kisvárosokban 23,3%-a, és a községekben pedig 47,4%-a.
(<http://www.nepszamlalas.hu/hun/kotetek/06/index.html>)

¹² Tomka Miklós (1990) A vallás változása Magyarországon, In: Lovik Sándor – Horváth Pál (szerk) Hívők, egyházak ma Magyarországon, Budapest, MTA Filozófiai Intézet, 275–276.

- ¹³ Romsics Ignác (2003) Magyarország története a XX. században, Budapest, Osiris Kiadó, 309-313, 350-352.
Kádár Imre (1957) Egyház az idők viharában. Magyarországi Református Egyház a két világháború, a forradalmak és az ellenforradalom idején, Budapest, 1957, Bibliotheca, 189-256. – Dezséri László (1948) Nyílt levél az evangélikus egyház ügyében, Budapest, szerző kiadása – Éliás József (én) A káriszmatikus világperce és a reformáció, hn, kn – Dobos László Gábor (1987) Belmissziói és szociális irányzatok a protestáns egyházakban és vallásos szervezetekben, In: Lendvai László (szerk.) A magyar protestantizmus 1918-1948, Budapest, Kossuth Kiadó, 263-313.
- ¹⁴ Rajki (2003)
- ¹⁵ Tomka Miklós adatai szerint 1980-ban a lakosság 10,6%-a, 1983-ban 9,5%-a, 1984-ben 14,6%-a és 1986-ban 12%-a tartozott ehhez a kategóriához. Tomka (1990) 282.
- ¹⁶ A felmérések szerint 1984-ben a lakosság 29,1%-a, 1986-ban a 28,9%-a 1991-ben pedig a 31,2%-a nem gyakorolta a hitét. Tomka (1990) 282. – Földvári Mónika (2007) Gondolatok és adatok a val-

lássóság alakulásáról. Szekularizációs elméletek pro és kontra, In: Hegedűs Rita – Révay Edit (szerk.) Úton ... Tanulmányok Tomka Miklós tiszteletére, Szeged, Szegedi Egyetem Tudományegyetem BTK Vallástudományi Tanszék, 275-276.

- ¹⁷ Tomka (1990) 282. – Földvári (2007) 276.
- ¹⁸ Rajki (2007) A Hetednapos Adventista Egyház tagságának társadalmi összetétele Magyarországon a 2006. év elején, ATF Szemle, 2. szám, 57-59.
- ¹⁹ A lakosság településtípus szerinti összetételét tekintve a négy régió közül egyedül a Közép-magyarországi Régió nagyvárosias jellegű. A másik három régió belül a falusiak képezik a legnagyobb hányadot (40%-50%), és a 33%-t Közép-Dunántúlon a kisvárosiak (35%), illetve Nyugat-Dunántúlon a nagyvárosiak (38%).
- ²⁰ A vallásukat nem gyakorlók aránya 39,6%-ról 34,9%-ra csökkent a rendszerváltás utáni időszak második felében a megkeresztelték körében.
- ²¹ 6. táblázat
- ²² Rajki (2007)

6. táblázat

A vallásgyakorlás módja a magyar társadalomban 1990 és 2005 között a különböző felmérések szerint (%)

	Egyháza tanítása szerint vallásos, (%)	Maga módján vallásos (%)	Nem gyakorolja a hitét (%)
1991*	16	52,8	31,2
1994*	16,3	54,3	29,4
1999**	15–18	50–52	30–35
2004***	13	62	25

* Földvári (2007) 275-276. oldal

** Tomka Miklós (1999) A magyar vallási helyzet öt dimenziója, Magyar Tudomány, 5. szám, 549-559. oldal

*** Medián felmérése. Czene Gábor (2004) Kevesen követik az egyházi tanításokat, Népszabadság, október 4. (<http://www.nol.hu/cikk/335149>).

ÖKUMENIKUS SZEMLE

Hatvan éves az Egyházak Világtanácsa

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa évi rendes Közgyűlése keretében 2008. december 1. ünnepelte az Egyházak Világtanácsa 60 éves évfordulóját. A Közgyűlésnek ezzel összefüggésben is témája volt az ökumenikus mozgalom bővülése, új kihívásai és lehetőségei általában, s az Ökumenikus Tanács kapcsolatrendszerének és tevékenységének bővítése, mélyítése konkrétan. Az alábbiakban Douglas L. Chialnak, az Egyházak Világtanácsa tagegyházakkal és partnerszervezetekkel kapcsolatot tartó tisztségviselőjének köszöntését, valamint Gáncs Péter evangélikus püspöknek, az EVT Központi Bizottsága jelenlegi, valamint Tóth Károly, ny. református püspöknek, az EVT KB egykori tagjának előadását, továbbá Hafenschner Károly, ny. evangélikus teológiai tanárnak írásban eljuttatott hozzájárulását közöljük. (a szerkesztő)

Köszöntés az Egyházak Világtanácsa nevében

Kedves Testvéreim a Jézus Krisztusban!

Nagy megtiszteltetés számomra, hogy ma itt Önökkel együtt ünnepelhetem az Egyházak Világtanácsa megalakulásának 60. évfordulóját. A 349 EVT tagegyház teljes közössége és főtítkáruk, Rev. Dr. Samuel Kobia megbízásából üdvözlöm Önöket a Szentháromság Isten – Atya, Fiú és Szentlélek nevében.

Számomra rendkívüli kiváltság, hogy együtt lehetek a magyarországi egyházakkal, amikor az EVT születésnapját ünneplik. Magyarország kulcsszerepet játszott az én szemé-

lyes ökumenikus növekedésében. Először a Református Egyház hozott Magyarországra 1996-ban azért, hogy segítsék előkészíteni a Református Világszövetségnek a Debreceni Nagygyűlését. Másodszor az Evangélikus Egyház hívott, hogy kommunikációs szemináriumokon vegyek részt. Harmadszor az Evangéliumi Aliansz hívott vezetőképzésre a Lausanne Bizottsággal. Ma pedig a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának meghívására vagyok jelen ezen az ünnepségen azért, hogy rövid áttekintést adjak az Egyházak Világtanácsának múltjáról és bepillantást tervezett jövőjébe.

A 60 év megünneplése

A 2008-as év a 60. évfordulója az Egyházak Világtanácsa megalapításának Amszterdamban, 1948. augusztus 23-án. Lehet, hogy van, akinek a 60 év ünneplése a nyugdíjas kor látomását idézi fel, de nem az EVT számára. Bár az egyházak jelentős eredményeket értek el a Világtanács által, ez az évforduló mégis arra ad alkalmat, hogy megemlékezzünk megalakulásunkról, és reményteljesen nézzünk előre.

A világ drámaian megváltozott azóta, hogy a modern ökumenikus mozgalom száz évvel ezelőtt megindult. A II. Világháború utáni korszak, amelyben az EVT megalakult, távoli emlékek tűnik. Úgy érezzük, hogy a világ gyorsabban változik, mint eddig bármikor, és ez a gyors változás mélyebbre hat, mint valaha.

A 60 év közös biztonyságtételét és fejlődését ünnepeelve az egyházaknak előre kell tekinteniük, hiszen továbbra is a világ legbefolyásosabb intézményei között maradnak. A világerő mondott imádságaik, a világ iránti elkötelezettségük és növekedésük a világban döntő fontosságú az egész „lakott föld” szempontjából.

Reménységre alapozva

A világ változhat, de az ökumenikus mozgalom alapja továbbra is magának Jézusnak az az imája marad, hogy egyik legyünk, ahogyan Krisztus egy az Atyával azért, hogy a világ higgyen. Az egység, amelyre törekszünk, Krisztustól adatott nekünk. Ennek az egységünknek pedig az a célja, hogy biztonyságot tegyen arról a tényről, hogy Isten úgy szerette a világot, hogy megszületett fiát adta az egész *oikoumene* üdvözítésére.

Csak a Krisztusban gyökerező indíttatás hozhatta össze az egyházakat 1948-ban, hogy minden ellenállással szemben létrehozzák az Egyházak Világtanácsát. Amszterdamban jelentették ki először az egyházak, hogy „az a szándékunk, hogy együtt maradjunk”.

Az első nagygyűlés adta meg a hangot a következő évtizedek számára. A 147 alapító egyház hirdette, hogy „amikor Krisztusra nézünk, úgy látjuk a világot, amilyen. Ez az Ő világa, ebbe jött el, és ezért halt meg. Ez a világ tele van egyrészt nagy reménységgel, másrészt kiábrándulással és kétségbeeséssel... Azonban Istennek van egy jó szava világunk számára. Ez a szó az, hogy a világ az élő Isten kezében van. Ő csak jót akar a világ számára. Jézus Krisztusban testté lett, aki élt és meghalt és feltámadott a halottak közül. Ezzel Isten egyszer és mindenkorra megtörte a gonosz hatalmát, és a Szentlélekben mindenki számára megnyitotta a szabadság és öröm kapuját. Így az egész emberi történelem és minden emberi tett utolsó ítélete a kegyelmes Krisztus ítélete. A történelem vége pedig az ő királyságának diadala lesz, és ott fogjuk igazán megérteni, hogy mennyire szerette Isten a világot. Ez Isten változhatatlan üzenete a világhoz.” – mondja az Amszterdami Nagygyűlés üzenete.

A növekedés

Ma a Világtanács több mint 100 országban 349 tagegyházat számlál, amelyek 560 millió embert jelentenek. A Tanács a világ legnagyobb, legösszefogóbb egyházi közösségévé vált, összehozva ortodox, anglikán, protestáns, ókatolikus, egyesült és független egyházakat. Az indíttatás ugyanaz – kifejezni egységünket Krisztusban és közös biztonyságtételt tenni a világnak.

Bár az alapvető indíttatás ugyanaz, a Világtanács látomása fejlődött és elmélyült az elmúlt 60 év alatt. Elmélyült a *szinaiti közösség* gazdag és néha megpróbáltatást jelentő tapasztalata által. Felnőttünk ahhoz, hogy kijelentsük, hogy Isten kegyelme által egymáshoz tartozunk. Ezt megerősíti és ugyanakkor ennek kihívást jelent a Római Katolikus Egyház belépése az ökumenikus mozgalomba. Felnőttünk ahhoz, hogy kijelentsük, hogy csak egy keresztség van, amely Krisztus testében

egyesít bennünket. Az EVT látomásának csírája szárba szökött az egyetértés új szelleme által. Felnőttünk ahhoz, hogy valljuk annak az értékét, hogy imádságosan igyekezzünk megérteni Isten célját az egységgel, amely Krisztusban adatott nekünk.

Az elmúlt 60 évben a Világtanács teret adott az egyházaknak, hogy találkozzanak egymással és kifejezzék közös hitüket Jézus Krisztusban, mint Istenben és Megváltóban, amint meg van írva a Szentírásban.

Az egyházak Világtanácsának látomása ma megújulóban van, mindarra építve, amit az elmúlt 60 évben elértünk. A tanulságok arra figyelmeztetnek, hogy az EVT-nek, mint intézménynek a megújítása sokkal kevésbé fontos, mint az egyházak elkötelezettségének a megújítása, mert maguk az egyházak lehelnek életet az Egyházak Világtanácsába és a szélesebb ökumenikus mozgalomba.

Maguk az egyházak a Világtanács. Ezért a Világtanács jövőképe az egyházak tapasztalatában gyökerezik: a világerő mondott imádságaikban, a világ iránti elkötelezettségükben és növekedésükben a világban.

Az ima fontossága

Amióta száz évvel ezelőtt bevezették az Imahetet a Keresztény Egységért, az imádság volt az ökumenikus élet középpontjában. Intézmények, egyezmények és nyilatkozatok nem sokat jelentettek Isten népének az egyház egységéért és a világ gyógyulásáért mondott imádságai nélkül. Valahányszor imádkozunk egymásért, valahányszor együtt imádkozunk, valahányszor igyekezzünk nyilvánvalóvá tenni Krisztus szent jelenlétét közöttünk, biztonyságot teszünk arról, hogy az egyház egy, szent, egyetemes és apostoli. Minden az imádságon múlik. A közös imádság hatalmas eszköze annak, hogy együtt hozzunk létre jelentős változásokat.

A jövőbe tekintve erősíteniünk kell az ökumenikus mozgalomnak a spirituális természetét, mint egy olyan találkozási pontnak, ahol az egyházak szeretetben közösséget alkotnak, ahol a találkozás szent, liturgikus és eszkatologikus, s így egybeszövi az egyháztestet.

Az ökumené jelentősége

Az egyház, és ennek folytán az ökumenikus mozgalom egységtörekvése azért van, hogy a világ higgyen. Azért, hogy a világ figyelmét megnyerjék, az egyházaknak folyamatosan mélyíteniük kell elkötelezettségüket a világ iránt, amelyben élünk és biztonyságot teszünk.

A világ ma bizonytalanabbnak tűnik, mint tegnap. Nem olyan világban élünk, amelyben szuperhatalmak uralkodnak, hanem sok hatalom kényes egyensúlya adja a bizonytalan biztonyságot. A világot, amelyben élünk, már nem határok definiálják, hanem szabadon áramló információhalmaz befolyásolja. Olyan világban élünk, amelyben egy helyen történő eseménynek azonnali (vissza)hatásai lehetnek az emberekre mindenütt. Pluralisztikus világban élünk, amelyet bonyolult kapcsolatok jellemeznek.

Amikor a jövőbe tekintünk, újszerűen kell elköteleznünk magunkat, erősítvén keresztény hangunkat a teljes emberi hangzavarban. Nem elég dolgoznunk a világ igazságáért és a békéért általában, hanem meg kell valósítanunk azt a közvetlen környezetünkben. Nemcsak törődnünk kell a teremtéssel, hanem úgy kell átalakítanunk saját életvitelünket, hogy az gyógyítsa a teremtést. Nemcsak párbeszédet kell folytatnunk más vallásokkal, hanem a közösséget is kell építenünk velük.

A mozgalom fejlődése

Az Egyházak Világtanácsa reprezentálja a világ 2,2 milliárd keresztényének valamivel több, mint egy negyedét. A Ró-

mai Katolikus Egyház, amely a világ keresztyéneinek felét jelenti, mélyen elkötelezett az ökumenikus mozgalom iránt. Ez azt jelenti, hogy közelítőleg 500 millió pünkösdi, evangéliumi és most alakuló egyház tagjai valahol az ökumenikus mozgalom perifériáján vannak.

A 40 éves megosztottság az ökumenikus, az evangéliumi és a pünkösdi egyházak között hátráltatja a keresztyének közötti párbeszédet és így korlátozza az ökumenikus mozgalom elkötelezettségét. Valójában ezek a mozgalmak szolgálnak arra, hogy megújítsák az egyházat világszerte, különösen Latin Amerikában, Afrikában és Ázsiában, ahol az egyház rendkívül élénken növekszik.

A jövőbe tekintve hidakat kell építenünk, és új módokat kell találnunk, hogy minden egyházat üdvözölhessünk az ökumenikus mozgalom életében. Növelnünk kell a mozgalmat.

Az előttünk álló út

Az utóbbi időben voltak, akik azért bírálták az Egyházak Világtanácsát, amit elért, és még sokkal többen voltak olyanok, akik azért bírálták, amit még nem ért el. 60 év, bár nekünk hosszú időnek tűnik, az egyházak számára rövid idő. Mint a korai keresztyének, akik Krisztus közvetlen közeléig visszatérést vártak, sokan közülünk a látható egység gyorsabb növekedését remélték.

Amikor visszanezünk az elmúlt 60 évre, és előre tekintünk Isten eljövendő királyságára, erőt meríthetünk a pusztai vándorlás Ószövetségben leírt történetéből. A következő metaforát két fiatal, elkötelezett ökumenikus testvéremnek köszönhetem, Chad Rimmernek az Egyesült Államokból és Lucy Wawerunak Kenyából. „A Szentírásban, amikor Isten megszentelődésre hívja népét, általában új területeken és idegen kultúrákon át vezeti őket a nekik szánt új teremtés felé. Isten hű népe bizalommal merészkedik ki a pusztába, a kockázatos vállalkozásokba, amelynek nem látja a végét. Járatlan ösvényeken át, ismeretlen veszedelmeken keresztül megy, nem látva tisztán a célt. Csak azt tudja, hogy Isten keze vezeti és hordozza őket Jézus Krisztus által. Az ismeretlen kaland során nemzetek újjáteremtettek, emberek új nevet kapnak, áldozatokat hoznak, megértik az elhívásokat és csiszolóódik a lelki érzékenységük. Végül Isten kegyelme felragyog és Isten népe megújul.”

A mozgalomnak, és ennek folytán az Egyházak Világtanácsának a jövője egy vándorlás. Mint az izraelitáknak, Isten nekünk is megadott mindent, amire szükségünk van az utazáshoz. Az a jó hír számunkra, hogy, bár Mózes maga nem mehetett be az ígéret földjére, Isten még mindig támaszt Józsuékat, akik vezetnek minket a cél felé.

Douglas L. Chial

„Nagy és sokat ígérő kapu nyílt” – immár hatvan éve, Amsterdamban

Liturgikus kontextus – biblikus intonáció

Ádvent első munkanapján emlékezünk az EVT 60. születésnapjára, és adunk hálát a hat évtizede megnyílt kapuért. Az egyházi esztendőnek ez a négy hete kiűzheti szívünkéből a rezignált, szkeptikus pesszimizmus árnyait, de eloszlatja a hamis emberi váradalmak, csalfa remények rózsaszínű ködét is.

Jézus biztató szava ökumenikus erőfeszítéseinknek is intonációja, kezdőhangja lehet: „*Én vagyok az ajtó: ha valaki rajtam át megy be, az biztonságban lesz, az bejár és kijár, és legelőt talál.*” (Jn 10, 9)

Valljuk, hogy Ő nyitott ajtót 1948. augusztusában, az EVT szülővárosában, Amsterdamban. Hisszük, ma is Ő az ajtó az ökumené áhított jövőjét kutató tájékozódásunkban.

Reményteli nyitány

Eleink is érezték a nyíló ajtó jelentőségét, hiszen 1948. pünkösdjén, mai szemmel nézve is, igényes, tartalmas, 460 oldalas kötet jelent meg „*Az egyház a világban*” címmel. Figyelemreméltó az alcím is: „*A magyarországi ökumenikus egyházak bizonyosságtétele az amsterdami világszinat alkalmából*”.

A kötet előkészítése érdekében a Magyarországi Ökumenikus Bizottság két tanulmányi konferenciát is rendezett Debrecenben, illetve Sopronban. Dr. Bodonhelyi József előszavában hangsúlyozza: „*Ez a kötet szolgálat kíván lenni Krisztus magyarországi egyháza számára, hogy minél többen – nemcsak lelkészek – közeledjenek tanulmányozása által hitben az egyház titkához.*”

Amsterdam-Porto Alegre

Amikor ez év februárjában, az EVT KB tagjaként, Genfben megemlékeztünk a 60. évfordulóról, a nagygyűlések mot-

tói adták a visszatekintés vezérfonalát. Érdemes végiggondolni: vajon mi is történt Amsterdamtól Porto Alegre-ig, egészen napjainkig?

1948-ban, mindössze három évvel a szörnyű világégés után, így hangzott a mottó: „*Man's disorder and God's design*”. S ha most mellé tesszük a 2006-ban tartott 9. nagygyűlés mottójának fohászát: „*God, in your grace, transform the world*” – aligha beszélhetünk látványos fejlődésről. Világunk, benne egyházaink, ma is változás, transzformáció után kiáltanak, mert Isten tervének megvalósulása még mindig erősen rejtve van gyarló szemünk elől. Sajnos, hat évtizeddel később is, az emberi „rendetlenség”, káosz uralja sok helyütt a lakott földet. Mi szomorúbb, Isten jó rendje, bölcs terve gyakran fájó hiány egyházainkban is éppúgy, mint egyházközi kapcsolatainkban.

Diagnózis és terápia – AGAPE-projekt

Vajon mi lehet a permanens rendetlenség oka, és tehetnénk-e végre valamit Isten rendjének megvalósulásáért? Evidens, hogy az a globális válság, amely napjainkban söpör végig a világon, nem valamiféle elkerülhetetlen természeti katasztrófa (földrengés, cunami) következménye, hanem egyenesen visszavezethető az ember bűnére. Ennek lényege, hogy a teremtmény semmibe veszi a Teremtő tervét, jó rendjét.

Ezzel kapcsolatban, az EVT október közepén publikált egyik dokumentuma felszólítja a bankmenedzsereket, hogy döntéseikben legyenek végre tekintettel a közjóra is. Martin Robra, az EVT programigazgatója a következőképpen nyilatkozott: „*A pénzügyi válság azt mutatja, hogy a gátlástalan egoizmus és fékevesztett profitéhség pusztuláshoz vezethet.*” A német lelkész már korábban is figyelmeztetett arra, hogy a neoliberais kapitalizmus elhatalmasodásának gátat kellene szabni.

Sajnos, ezt a prófétai hangot a felelős, pontosabban szólva, a felelőtlen politikai és gazdasági vezetők mindeddig éppúgy nem vették komolyan, mint az EVT alternatív globalizációs programjának, az „AGAPE”-nak sürgető szükségét és égető aktualitását.

Jó hír, de legalább is biztató esély, hogy az ezzel kapcsolatos legfontosabb dokumentumok, néhány kísérő tanulmánnyal együtt, immár magyar nyelven is elérhetőek a Luther Kiadó és a Védegyelet közös gondozásában megjelent kötetben, melynek címe: „*Alternatív globalizáció a népekért és a Földért*”.

Földre hozott egység, avagy paradigmaváltás

A hamarosan leköszönő EVT főtítkár, Samuel Kobia által szerkesztett, a világszervezettel egyidős folyóirat, az Ecumenical Review 2008/3. száma hat komoly tanulmányt közöl az ökumené jövőjéről. Ezek közül az első, Beril Huliselan indonéz teológus „*Unity Down to Earth*” című munkája. Ennek egyik alcíme nehezen fordítható szójáték: „*Unity movement or unity in movement?*” (Egységmozgalom vagy egység mozgásban?)

Ez a kérdésvetetés egybecseng dr. Hafenscher Károlynak, a Magyarországi Evangélikus Egyház ökumenikus tanácsadójának, közgyűlésünkre készített írásával, melynek címe „*Paradigmaváltás az ökumenében*”.

Tény, hogy sok minden megváltozott az elmúlt hat évtizedben, és az ökumené ma is állandó mozgásban van. Az 1948-ban még „világzsínatként” üdvözölt EVT, napjainkra egy lett a meghatározó ökumenikus mozgalmak között. (Lausanne, Alliance, Global Christian Forum...) Ezt a trendet illusztrálja a genfi ökumenikus centrumban dolgozó EVT stáb folyamatos karcsúsítása is...

Mindez viszont nem szabad, hogy egyfajta kapuzárás pánikot okozzon, hiszen az EVT változatlanul jelentős ökumenikus világszervezet. A számok önmagukért beszélnek: a genfi világszervezet 110 országban, 349 tagedyházban, 560 millió keresztény számára jelent ma is, fontos, nélkülözhetetlen, többdimenziós közösséget.

A paradigmaváltás lényegét Hafenscher Károly így summazza: „*A helyzet alapjában változott meg. Nem a felső szint (top level), hanem a földszint (grass root level) vált fontossá. Vagyis a gyülekezetek és a különböző felekezetű keresztények egymással való jó kapcsolata fontosabbá lett, mint a nagy nyilatkozatok, világyűlés beszámolók, állásfoglalások sora...*”

Ezt a megállapítást hazai tapasztalatok is alátámasztják. Emlékezzünk a 2007 őszen tartott budapesti városmissziós hét pozitív ökumenikus tapasztalataira, vagy gondoljunk az idei Biblia éve közös megmozdulásaira. Reméljük, hogy a világméretű ökológiai krízisre adandó szükséges keresztény választ is sikerül ökumenikusan kimunkálnunk, megszólaltatnunk, valamint konkrét tettekre is váltanunk. Sokunk közös vágya, hogy a jól bejáratott ökumenikus imahét mellett, a jövő év ősztől bevezetendő teremtésvédelmi hét újabb spirituális közösségbe és akcióegységbe mozgósítsa a MEÖT tagedyházainak gyülekezeteit, valamint az együttműködésre kész római katolikus testvéreket. Erre nézve éppen ez a jubileumi közgyűlés hozhat jövőbemutató döntést.

Walter Kasper a 21. század ökumenikus mozgalmáról szóló tanulmányában (The Ecumenical Review, 2005/4) arról vall, hogy az egyház egysége nem öncél, hanem az emberiség remélt egységéért folytatott fáradozás eszköze és jele. Az ökumenét le kell hozni a földre – hangsúlyozza Kasper bíboros, a Keresztény Egység Elősegítése Pápai Tanácsának elnöke.

Miközben nem mondhatunk le a legmagasabb szintű teológiai dialógusról – nem megkerülve a legkényesebb kérdéseket – semmiképpen sem tekinthető hanyatlásnak, kényszerpályának, menekülési útvonalnak, hogy az ökumenikus erőfeszítések súlypontja, sokhelyütt, sok tekintetben, átvándorított a felső

szintről az úgy nevezett alsó szintre. Korunkban az ökumené kérdése többé nem csupán néhány kiválasztott egyházi vezető és teológiai professzor elit témája, hanem gyülekezeti tagok széles tömegeinek, különböző lelkiismereti mozgalmaknak (Fokolare, Taize...) szívügye, amely kovászként járja át az egyházi élet hétköznapijait.

Többgenerációs, multi-kulturális nagycsalád

Végül néhány gondolat, személyes benyomás, hogyan látom a hatvan éves ünnepeltet.

Több mint három évtizede, 1976-ban kerültem közelebbi kapcsolatba a MEÖT-tel és rajta keresztül az ökumenikus mozgalommal. Egy évig dolgozhattam Pröhle Károly főtítkár mellett a Szabadság téri irodában. Megismerhettem az úgy nevezett felső szintet, az intézményes ökumenét, értékeivel és nem kevés visszasságával együtt. 1977-ben, gyülekezeti szolgálatba kerülve, elementáris, egész életre szóló élmény volt az alsó szinten, igen magas szinten megélt intenzív ökumenikus közösség Pécelen.

Akkoriban nem is álmodhattam arról, hogy 30 évvel később, egyházunk küldötteként részt vehetek majd a porto alegrei nagygyűlésen, és EVT-KB tagként – egyedül hazánkból – részese lehetek az EVT 60. éves születésnapjára ünnepségének, ahol ugyancsak együtt volt a fény és az árnyék.

Bár szépen zengett a genfi ökumenikus központ kápolnájában a jól ismert ökumenikus himnusz: „*Nincs Krisztusban Kelet, Nyugat, és nincsen Észak, Dél, csak egy szeretetközösség...*”, de akárcsak egy többgenerációs nagycsaládban, az ünnepi ülés óráiban is kitapinthatóak voltak a feszültségek. Gyakran, feszült emberkedve egymásnak észak-dél, kelet-nyugat, evangélikál-liberális, ortodox-karizmatikus...

Ami viszont valóban a Lélek csodája, hogy mégis, minden, már-már elviselhetetlen sokszínűség és pluralizmus ellenére, változatlanul érvényes az első nagygyűlés üzenetének bevezető mondata: „*We intend to stay together*”. Minderre érdekesen rímel a 60. évforduló tömör mottója: „*Making a Difference Together*”.

Hatvanon túl nem csupán együtt akarunk maradni, hanem együtt akarunk változni és megváltozni! Sőt, mi több: együtt akarunk változtatni. Megváltoztatni sok mindent egyházunkban és egyházaink között, az emberek között, a világban, lokálisan és globálisan egyaránt.

Isten gyelméből, olyan gyógyító közösségekké szeretnénk transzformálódni, akik a békesség és kiengesztelődés eszközei tudnak lenni konfliktus helyzetekben is, szerte a nagyvilágban. Ehhez adhat segítő impulzusokat a magyarul is megjelent, Hit és Egyházszerkezeti tanulmányi dokumentumfüzet: „*Részvétel Isten missziójában a kiengesztelődésért*.” (Luther Kiadó, 2008)

A keresztényiség nagycsaládjának meg kell tanulnia nyitott, befogadó közösségként élnie a híres történelmi népvándorlások korszakát idéző migrációs hullámok közepette. Ez fokozatosan igaz öreg kontinensünkön, a lassan mindenütt multi-kulturális és vallásilag is tarkává keveredett, már inkább csak emlékeiben, legmélyebb, rejtett gyökereiben keresztény Európában.

Az új kihívások megválaszolásához nyújt segítséget egy újabb aktuális EVT publikáció, melynek egyik szerkesztője a hazánkban is évekig dolgozó baptista lelkész, missziológus, Darell Jackson. Az Európáról készített tanulmány („*Mapping Migration – Mapping Churches’ Responses*” – WCC, 2008) hazánkról készített statisztikai országgrajza meglehetősen lecsúszott képet mutat a magyar népesség toleranciaszintjéről és befogadókészségéről... (i.m. 70-71.o.)

Az említett kiadványok világosan mutatják, hogy az EVT ma is igyekszik segíteni tagedyházait a legújabb konkrét kihívások, mindennapos életkérdések és krízisek között, hogy

ne csupán együtt maradjunk, hanem együtt változzunk és változtassunk Isten terve és akarata szerint.

Ne feledjük egy pillanatra se a bibliai intonációt: Jézus az ajtó. Ő az ajtó a Teremtőhöz és a teremtménytársakhoz. Ő az ajtó a világból az egyházba, és az egyházból a világban. Ő az ajtó kelet és nyugat, észak és dél között. Ő az ajtó a múltból a jelenbe, és a jelenből a jövőbe. Ő az ajtó hatvanon innen és túl!

„Jöjj népek Megváltója, így kér a föld lakója...” – a lakott föld, az ökumené népe. 2008. ádventjében, hat évtized ökumenikus ajándékaiért hálás szívvel, megújuló ökumenikus elkötelezettséggel, élő reménységgel várjuk az eljövendőt, az érkező Urat!

Gáncs Péter

Az ökumené kihívásai – más látószögéből

A számomra biztosított rövid idő miatt tíz tézisszerű fogalmazásban foglalom össze mondanivalómat. Ezek az előttem elhangzottakkal szemben más látószögéből közelítik meg az ökumené problémáit. Előbb azonban azt jegyzem meg, hogy a modern ökumenikus mozgalom 60. évfordulójáról a méltó megemlékezés széles körű alapismereteket feltételez. A tájékozottság nagymértékben elősegítheti a jelenleg aktuális kihívások jobb megértését. Különösen az egyházban, ahol többet tudunk a változtatások szükségességéről, a teljes fordulatokról – metanoia. Jól tudjuk, hogy:

1. A modern ökumenikus mozgalom a 20. század első felének szülöttje. A megelőző tizenkilenc alatt Jézus Krisztus egyházait egységre hívó szó, az evangélium töretlenül hangzott. A körülmények változtak ugyan, de a hívás érvényes és aktuális maradt. A tapasztalatok sokasága azt mutatja, hogy soha nem szabad elfeledkezni a legnagyobb kihívásról, az alapértelmezésről, ami arra figyelmeztet, hogy **az egyházak szétőredezése bűn az evangélium ellen.**

Az Újtestamentumban Jézus Krisztus egyházáról, mint egységes valóságról van szó. Számos képből ez kifejezésre: Jn 17,21; Jn 10,1; Róm 11, 13, 21; 1Kor 3,9-15; 1Tim 3-15. Az egyháztörténet azt mutatja, hogy ennek ellenére számtalan szakadás, felekezet, egyház alakult ki. Ezért az ökumenikus mozgalom célul azt tűzi ki, hogy a hitben meglévő egységet láthatóvá teszi és a kialakult feszültségeket, ellentéteket áthidalni igyekszik. Vannak a hitbeli egység kifejezésének évezredek dokumentumai, mint az Apostoli Hitvallás vagy a Nicea-Konstantinápolyi Hitvallás, amelyeket kivétel nélkül magukénak vallanak.

2. A merőben új az, hogy a válasz, az ökumenikus mozgalom az Egyházak Világtanácsa megalakulása óta (1948) viszonylag eltelt rövid idő alatt sokrétű és robbanásszerű futótűzként terjedt el. A mostani „krízisét”, „stagnálását”, „megtorpanását” tulajdonképpen nem másnak, mint **széleskörű sikerének köszönheti.** Az egységre hívásra adott visszhang olyan sokrétű, összetett, átláthatatlan „kaotikus labirintussá” vált, amivel sokan sem az egyházakon belül, sem azokon kívül nem tudnak mit kezdeni. Az ökumenizmus annyi mindent jelent ma már, olyan réteges gyűjtőfogalom lett, aminek a közéletben történő használata hihetetlen mértékben túllép a bibliai, újszövetségi terminológia határain. Megjelentek már olyan egyházi hangok is, amelyek megtiltanák még az alkalmazását is, pedig nem hiányzik az eredeti pontos semantikai definíciója. Mi ez, ha nem egy sokrétű többszörösen összetett kihívás?

Részletesen lásd: a History of the Ecumenical Movement I. kötet, (S.P.C.K. Kiadó) Appendix I.kötet, 736-744; 1954. London: The word „ecumenical” – its History and Use by Willem Adolf Visser't Hooft pontosan kifejtette ezt.

3. Aktuális kihívásai a mögöttünk lévő két-három évtized hihetetlen méretű *mobilitációs* és *informatikai* világgörög-

mának tulajdoníthatók. A hatalmas geográfiai távolságokat átívelő részvétel és a személyes közvetlen tájékozódás lehetősége keresztyén egyházi téren is korlátlan. Elkerülhetetlen követelmény a bonyolult, szövevényes dzsungelben tájékozódni. Sőt a keresztyénségnek az egységeszméje átragadt a nagy világvallásokra is. Ők is keresik helyüket – erkölcsi, szellemi befolyásuk érvényesítését –, noha alig látszanak még sajátos egységértelmezésük struktúrái. De már így is jelentős kihívások a keresztyén egyházak számára olyannyira, hogy nem kevesen vannak olyanok, akik az ökumenizmus alatt ezeket is értik, ami nem egyéb, mint „előre menekülés” (fuite en avant). Nagymértékű kihívás az is, hogy a globálissá vált erkölcsi-szellemi válságban vergődő emberiségnek a szekularizált, a vallásoktól elfordult világunkban vannak általában elvárásai a különböző hitek irányában, a keresztyénséget illetően pedig különösen. Ehhez jön még egy sajátos – számunkra különleges – kihívás: a kelet-közép-európai rendszerváltások, amelyek nyomán új igények jelentek meg; gondoljunk csak az ortodox egyházak meg-növekedett szerepére az ökumenikus mozgalomban.

4. Látni kell a fentiekben jelzett óriási forradalomnak a pozitívumait is: **a glóbuszra nyitott ablakok tudatosítják az egységes keresztyén közösségnek a lehetőségét.** A modern ökumenikus mozgalom fennállásának hat évtizede alatt lépcsőzetesen tudatosította és horizontális expanziójával érzékelteti, hogy 349 tagegyházával a világ keresztyénségének még így is csak alig több, mint egynegyedét fedi le (közel 600 millió keresztyént). Érdemes emlékeztetni ezúttal is a leghitelesebbnek tekinthető adatokra, amelyek megrázó módon bizonyítják, hogy egyetlen keresztyén felekezet (csoport vagy irányzat) sem igényelheti az egész keresztyénséghez tartozók összességét.

Ennek az évnak az elején jelent meg a „World Christian Encyclopedia” (Szerkesztette: David B. Barrett) legfrissebb vaskos kötete. Ebből a hihetetlenül részletes és nagy műből kiderül, hogy ma már 2 milliárd 200 millióra tehető a Földön élő keresztyének száma. Ezzel a keresztyénség a világ legelterjedtebb vallásává vált. Ezen belül a római katolikusok a legnagyobb számú felekezet 1 milliárd 119 millióval. (A muszlimok már azzal dicsekednek, hogy több száz millióval még ennél is többen vannak.) De a leggyorsabban növekvő keresztyén csoportok, az ún. „független keresztyén közösségek”, akiknek a száma már túllépte a félmilliárdot. A klasszikus protestáns egyházak a harmadik helyen állnak (386 millió), őket követik az ortodoxok (220 millió), majd az anglikánok (77 millió). A reformátusok 77, az evangélikusok 75 millió hívet tartanak nyilván. A baptisták (70) és a metodisták is (42), a szabadegyházak pedig több mint 14 millióan vannak. Az enciklopédia azt is tudtul adja, hogy Európában él a legtöbb olyan keresztyén, aki valamelyik felekezethez tartozónak vallja magát. Az is kiderül belőle, hogy ma már 39 ezer különböző keresztyén felekezet alakult ki a világon és 3 millió 700 ezer a helyi gyülekezetek és keresztyén közösségek száma. Jogos a kérdés, van-e eredménye a látható egységet célul kitűzött modern ökumenikus

mozgalomnak? Ha ehhez hozzávesszük az elmúlt hat évtizedben kialakult szerteágazó konfesszionális világszervezeteket (református, evangélikus, baptista, metodista stb.) és az egyéb ökumenikusnak tartott struktúrákat, mint a Bibliatársulatok Világszövetsége, a Keresztény Ifjúsági Egyesület és mások, akkor valóban igazat kell adnunk annak a megállapításnak, hogy mára a modern ökumenikus mozgalom egy „átláthatatlan, bonyolult labirintussá vált”. És még ekkor sem említettük, hogy e szerteágazó felekezeti bonyolultságot tovább színezik a különböző lelkeségi-kegyességi mozgalmak, mint a fundamentalisták, az evangélikálok, a karizmatikusok csoportjai.) Csak Magyarországon 168 felekezetet, vallást tartanak nyilván.)

5. Istent magasztalva kell megállapítani, hogy az ökumenikus mozgalom (az EVT) közeli és távolabbi munkatársai és tagegyházai **hatalmas történelmi jelentőségű haladást értek el**. Megváltozott a légkör az egyházi kapcsolatoknak, párbeszédnek. Még akkor is döntő fejlemény ez, ha az alapító atyák olyan magasra tették a mércét, amit az egyházak sajnos képtelenek bizonyultak teljesíteni. Ma már azonban formálódó állapotban vannak a különböző egységkonceptiók. Az alap, amelyre építenek tulajdonképpen kettős: az egyházértelmezés (ekkleziológia) és az egységkonceptió. Nyilvánvalóvá vált, hogy *senki nem akar univerzális egységstruktúrát* (intézményt), de azt vallja, hogy az **egységes keresztyén biznyságtétel és a strukturális felekezeti pluralizmus összeegyeztethetőségének lehetősége kialakult**.

6. Lényegesen leegyszerűsítve alapján három egységelképzelés (Zielvorstellung) körvonalazódik ki:

- „A megbékélt másságok és a differenciált különbözőségek” irányzata az Ágostai Hitvallás szerint is járható út, mert a hit egységéhez nem szükségesek a ceremóniák és a különbözőségek egysége. Az Ágostai Hitvallás 7. cikkelye kimondja: „Nem szükséges, hogy a keresztyén egyház valódi egysége érdekében mindenhol megtartassék az emberek által létrehozott ceremóniák egyformasága”. Kiemelkedő példája ennek a Szentszék és a Lutheránus Világszövetség közös nyilatkozata „A hit által való megigazulásról, 1999”. Az előmunkálatokat 1973 óta a Leuener Concordia végezte el, amit 104 evangélikus, református és metodista, főleg európai egyház írt alá, köztük a magyarországiak is.
- A „communio communiorum” egységelképzelés tulajdonképpen Jézus Krisztus egy egyháza hitvallásait megőrző felekezeteinek közössége lenne, amelyben a római katolikus egyház egyik részegyháza lenne a többi olyan keresztyén felekezetnek, amelyek a trinitárius hitet való konfessziók elismerését jelentené. A péteri hivatal (pápaság) intézményének elfogadása az evangéliumi egyházak számára persze elfogadhatatlan. Ez a koncepció változatlanul hagyná a felekezeti sajátosságokat, megszüntetve a kiátkozásokat, ellentéteket.
- „A lelki ökumené” növekvő valósága: a különböző ökumenikus alkalmak, konferenciák, tanácskozások hat évtized alatt kialakult rendkívül széles köre. Idetartoznak mindazok, akik a keresztség szentségében részesültek. A felsorolhatatlanul sok ökumenikus találkozó, a kisebb-nagyobb konferenciák lelki élményei, a közös Bibliaolvasások, imádságok tapasztalatai általánosan érezhető valósággá teszik a Krisztus-hívők együvé tartozását. A római katolikus egyház vezető köreiből, kiemelkedő teológusok között ennek az elképzelésnek számos jelentős képviselője van. Nem lenne azonban ez a vázlatos kép pontosabb, ha nem jeleznénk, hogy a világméretű keresztyén közösségekben megjelentek mindhárom, a fentiekben érzékeltetett egységelképzelések heves kritikái is.

7. Nagy ökumenikus kihívás az, ami a közelmúltban a legnagyobb keresztyén felekezetnek, a Szent Hivatalnak a nyilatkozata, amely váratlanul igen mély megrázkódtatást hozott a protestáns egyházak számára. Ez a vatikáni állásfoglalás „csak megismétli”, ámde eléggé nyers és bántó megfogalmazásban a katolikus egyház hagyományos ekkleziológiáját, dogmáját; nevezetesen, hogy a nem katolikus egyházak tulajdonképpen nem teljes egyházak, csupán „egyházi közösségek”.

2007. július 17-én kiadott iratról van szó: „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche”, (Válaszok az egyházra vonatkozó tanítás néhány szempontjának kérdéseire) in *Una Sancta* 3/2007.

Ez a múlt évben (2007. július 17.) napvilágot látott vatikáni irat fékező hatású, sőt az ökumenét tekintve megtorpanásnak is tekinthető. Széles körű vitát váltott ki nemcsak az evangéliumi és a protestáns felekezetekben, hanem a római katolikus teológusok között is. Ezzel tulajdonképpen a római egyház kiterjesztette a XVI. Benedek pápa által inspirált hermeneutikáját a II. Vatikáni Zsinat és az ökumenikus pápák félelveszázados reformjainak.

8. A háttér megértéséhez hosszabb dogmatörténeti visszapillantásra lenne szükség, amire itt nincs mód. Annyit azonban el kell mondani, hogy a II. Vatikáni Zsinatnak (1962-65) az egyházzal szóló tanítása „Lumen Gentium” gyökeres változást hozott a korábbiakhoz képest. A régebbi katolikus dogmatikai felfogás szerint Jézus Krisztus földön zárandokló egyháza hierarchikus struktúrájával és az intézmények rendszerével „tökéletesen azonos Jézus Krisztus egyházával”. A zsinati atyák azonban felcseréltek a „Lumen Gentium” szövegében egy alig észrevehető kifejezést, az „essere” és a „subsistere” a „lenni” és a „létezni” latin szavak egyes szám harmadik személyét, magyarul a „van”-t és a „létezés”-t. Ez a finom, diplomatikus fogalmazás lényeges különbséget jelöl. Tulajdonképpen arra utal, hogy a római katolikus egyházban nem „megvan” Jézus Krisztus egyetlen egyháza, hanem helyében ez áll: a római katolikus egyház „levésben van” (Barth Károly kifejezését kölcsön véve: die Kirche befindet sich in Werden). A „van” (est) kifejezést a „subsistit” szó váltotta fel, amely folyamatot jelöl. Így a II. Vatikáni Zsinat érzékeltette az egyház változásra való készségét, ami tulajdonképpen egyet jelenthet nyitottságával, a másokra figyelés készségével. Sajnos napjainkban ennek a merész újításnak az új magyarázatára került sor, ami nem csekély kihívás. De az ökumenikus továbblépést nem állíthatja meg. Az ökumené fékezése olyan teológiai törekvés – bármilyen magas szintű kísérlet legyen is –, amely erősen személyiség függő.

„A zsinathoz való névleges hűség állandó ismételtetése közepette általános tendencia a zsinat előtti status quo visszaállítás” – írja W. Seibel katolikus teológiai tanár a „Elvesztegettük a zsinatot?” címmel. *Mérleg* 2008/1-2. szám, 78-88. old. Ez a kettség végighúzódik a rendkívül összetett római katolikus egyház egészén. Sajnos kiterjed a II. Vatikáni Zsinat minden ökumenikus dokumentumára, főleg az ökumenizmusról szóló dekretumra, amely többek között szó szerint tennivalóként jelöli meg az egyházak közötti testvéri érintkezés normáját: „Első tennivaló: küszöböljük ki azokat a szavakat, állításokat és cselekedeteket, amelyek az igazságot, és a méltányosságot sértve nem felelnek meg különvált testvéreink helyzetének és csak megrontják a velük való kapcsolatainkat”. (A II. Vatikáni Zsinat tanítása, Szent István Társulat; Budapest, 1975. 394. old.)

9. A fentiek fényében még vitathatatlanabb az **ökumenikus mozgalom paradigmaváltásának elkerülhetetlensége**, ami nem szükségtelenné teszi az ökumenizmust, hanem struktúraváltozást követel. Több mindenre lehetne itt hivatkozni,

most csupán egy deficitet emelek ki. Mint köztudott, az Egyházak Világtanácsa vezető testületeinek munkáját éppen úgy, mint a rendkívül széles körű dialógusokat a tagegyházak hivatalos küldöttjei végzik. Határozataik azonban nem kötelezőek, csak ajánlások. Az „ajánlásokat” szinte sohasem követik az EVT tagegyházaiban konkrét lépések. Ezért nem lehet elvárni az egyházak gyülekezeti tagjainak pozitív, vagy negatív reakcióját. Így elvesz azoknak lelki haszna és társadalmi értéke. Következésképpen az Egyházak Világtanácsa nemzetközi és benső egyházi kegyességi felismerései súlyukat veszítik. Ezt nevezik ma már általánosan „következmények nélküli konszenzusoknak”. A sok között ez talán a legsürgetőbb kihívása az ökumenikus mozgalomnak. Persze mindez nem kisebbíti a legkülönbözőbb ökumenikus együttlétek általános lelki hatását, amely az induláshoz képest gyökeresen más. Örvendetes ökumenikus atmoszférát alakított ki.

10. Végül öt rövid megjegyzést engedek meg magamnak a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsára vonatkozóan. Szerintem:

- a) az eddigi hagyományos rendezvényeit és pozitív programjait (egyetemes imahét) tovább kell folytatni a kialakult új szellemiségnek megfelelően;

- b) megérett a helyzet, hogy a tagegyházak a keresztség szentségének kiszolgáltatását kölcsönösen kötelezően elfogadják;
- c) a Magyar Római Katolikus Egyház megfigyelői, illetve esetleges teljes tagságát a Szentszék és az Egyházak Világtanácsa szintjére kellene emelni;
- d) a „Biblia Éve” friss sikerei bebizonyították, hogy a magyarországi közvélemény milyen nagyra értékeli a keresztyén egyházak közös ökumenikus rendezvényeit akkor is, ha az ökumenikus jelző elmarad;
- e) a MEÖT már 65 évvel ezelőtt (az EVT megalakulása előtt) kezdeményezett eredetileg evangélikus – református együttműködését minden lehetséges eszközzel nem csak folytatni, hanem fejleszteni kellene annyival is inkább, mert mindkettő aláírta a Leuenergi Konkordanciát. A legsürgősebb kihívást nem az ökumenéhez általában, hanem a tagegyházaikhoz fordulva fogalmazom meg: az ökumenét komolyabban kell venni, mint eddig még akkor is, ha a felekezeti intézményeink merevségei új lépések megtételét szinte lehetetlenné teszik.

D. Dr. Tóth Károly

Paradigmaváltás az ökumenében

Abban a szerencsés helyzetben vagyok, hogy az Egyházak Világtanácsa megalakulása óta minden világggyűlés jegyzőkönyve birtokomban van, valamint az Ecumenical Review első száma 1948-ból. Sőt a teljesség kedvéért meg kell említenem, hogy már az 1947-es Keresztyén Ifjúsági Világkonferencia (Oslo) jegyzőkönyve is és Oliver Tomkins Genfből írt értékelése is, amelyben az EVT megalakulásának előfutáraként nevezi meg az oslooi ifjúsági konferenciát, és egyúttal emlékeztet az 1938-as előkészítő konferenciára (Utrecht), amely a háború megindulása miatt nem tudta végrehajtani az 1939-re tervezett EVT megalakulást. Az oslooi konferencia címe egyszerű volt, biblikus: Jézus Krisztus az Úr! Ugyancsak meg kell említenem, hogy az első magyar hozzászólás *Az egyház a világban* címen 1948-ban megjelent 460 oldalas magyar hozzászólás-gyűjtemény jó képet mutat. Magyarország két protestáns egyháza szinkronban volt a világ keresztyénségével. Szerkesztőbizottság tagjai: Dr. Bodonhelyi József, Dr. H. Gaudy László és Dr. Makkai László. A tartalomjegyzékből a szerzők nevei közül néhányat említék: Dr. Makkai Sándor, Dr. Karner Károly, Dr. Victor János, Zulauf Henrik, Dr. Czeglédy Sándor, Dr. Tóth Endre, Dr. Ravasz László, Bereczky Albert, Darányi Lajos, Farkas József, Dr. Kiss Jenő, Dr. Mátyás Ernő, Szabó József, Dr. Főnyad Dezső. A világggyűlés tervezett témáját: Az ember rendteltsége és Isten terve címen alaposan körüljárták. 1948 Pünkösöd napján jelentették meg Koncz Sándor és Molnár Rudolf közreműködésével. Úgy értékelem, hogy ez a hatalmas mű a magyar protestáns ökumené egyik alapirata. Jellemző, hogy keresik a szerzők a megfelelő kifejezéseket, hiszen nincs még kialakult terminológia. Az emlékezés napján feltétlenül utalnom kell Willem Visser't Hooft *Die Welt war meine Gemeinde* című önéletrajzát, amelyben az EVT születésének, sőt fogantatásának történetét írja le kitűnő fotóillusztrációkkal. Idetartozik természetesen az Ökumenikus Tanács Magyarországon ötven éves évfordulójára szerkesztett könyvünk is, amire utaltam a 65. éves évforduló alkalmából az elmúlt őszen.

Mindenki érezte, aki az Egyházak Világtanácsa és a különböző felekezetek 20. századi történetével foglalkozott, vagy még inkább benne élt, hogy a II. Vatikáni Zsinat (1962-65) új korszakot jelöl az egyháztörténetben, és egyben válasz az 1948-ban Amszterdamban megalakult EVT munkájára is. Most (2008) azt érezzük, hogy határkőhöz érkezünk a 20. század egységmozgalma és ökumenikus mozgalmi életében.

Felfelé ívelt a dialógusok, nyilatkozatok sora éppen úgy, mint a II. Vatikáni Zsinat dokumentumainak ismerete és gyakorlattá válása. A század végén II. János Pál betegségével kezdődően a tartalékban lévő Ratzinger bíboros úr, a Hittani Kongregáció vezetése folytán lassításokat tapasztaltunk a közös törekvések vonalán. Különösen gondolunk itt a Dominus Iesus iratra.

A 20. század utolsó évére esik a csúcspont: 1999-ben megszületik a Közös Nyilatkozat Augsburgban, a Közös Bizottság munkájának eredményeként az Lutheránus Világszövetség és a Római Katolikus Egyház között. Ez lett az egyetlen, mindkét oldalról elfogadott (recepció) dokumentum a dialógusok során. Egy ponton legalább is áttörést jelentett teológiaiailag a hit által való megigazulás vitájának 450 éves folyamatában. Ezzel mintegy le is zárult a felfelé törekvés, lassulást, sőt fékezést voltunk kénytelenek felismerni... Róma elfordult a protestantizmustól és az anglikanizmustól, ugyanakkor oda fordult az ortodoxiához, elsősorban az autokefál ortodox egyházak közül Konstantinápolyhoz, Moszkvához, de még a romániai ortodox egyházhoz is. Erre már volt alapja az 1054 skizma feloldása idejétől (VI. Pál pápa).

Jelenleg, amikor már többfajta ökumenikus jellegű mozgalom működik, az EVT csak az egyik ernyő a többi egységmozgalom felett. (Általános kívánság az egységmozgalomban, hogy kevesebb legyen az adminisztráció, kevesebb a bürokratikus felépítmény, kevesebb angolszász jellegű világggyűlés és egy általános struktúraváltozás következzen a 21. században.

A századforduló a többi ökumenikus mozgalmat is jobban profilírozta, mint azelőtt: Lausannei Mozgalom, evangé-

likálok, fundamentalisták, alliance-jellegű törekvések stb. Kiderült, hogy nem lehet figyelmen kívül hagyni a helyi, regionális, az országok szerinti vagy a kontinensekre jellemző különbségeket, amint Róma központúsága az ún. harmadik világban már nem természetes, ugyanúgy Genf irányítása megkérdőjelezett. Tégeyházak kívánják, hogy az egyházi egységmozgalmakban a hangsúly az evangélium hirdetésére essek és a személyes hit gyakorlására. Egyesek szerint az EVT ma a „Social Gospel” irány folytatása és különösen érzékeny a társadalmi és világméretű problémák megoldására. Párhuzamosan jelentkezik a JPC irányzat – Bazel – Grác – Nagyvárad –, főleg európai szinten.

A helyzet alapján változott meg. Nem a felső szint (top level), hanem a földszint (grass root level) vált fontossá. Vagyis a gyülekezetek és a különböző felekezetű keresztyének egymással való jó kapcsolata fontosabbá lett, mint a nagy nyilatkozatok, világgyűlés beszámolók, állásfoglalások sora. Számomra nem kétséges, hogy ami Istentől van, az megmarad a jövőben is (Gamáliel bölcs tanácsa az Actaban), ami viszont nem kösziklára épült az változhat vagy egészen mássá lehet. Ez a paradigmaváltás tartalma nézetem szerint.

Érdekes megjegyzés a közelmúltban egy, a németek számára címzett amerikai javaslat: „hagyjanak fel a germánok a sötét pesszimizmussal és az amerikaiak a naiv optimizmussal. Óvatos, mérsékelt pesszimizmus és óvatos, mérsékelt optimizmus között halad a keresztyén reménység keskeny útja.”

Tapasztalattól, sajnálatosan kell megjegyezni, hogy lelkesünk és teológusaink ökumenikus ismerete ma meglepően kevés. Ebből adódik, hogy lerágott csontnak, felesleges vesződségnek érzik fiataljaink az egyházak egység-törekvéseinek ügyét. Legalább a MEÖT egyházainak hivatalos képviselői kell, hogy lépést tartsanak az egységmozgalmak életével, a paradigmaváltással és ennek nyoma kell legyen az egyházak *diplomáciájában* is. A MEE ökumenizmusa nem Genfben, Rómában, Konstantinápolyban, Chicagóban vagy Moszkvában dől el, de az említett városok szimbolikus emlegetése mutatja azok súlyát, és akarva-nem akarva, ha lépést akarunk tartani és szinkronban akarunk lenni, úgy ezekre is figyelmet kell fordítani.

Természetesen ragaszkodnunk kell nálunk is egyesületi vagy föderatív struktúrák erőltetése helyett a Jézus Krisztus központú ökumenéhez, amely az Ő imádságán és kérésén alapul. Sem az Észak-Dél feszültsége, sem a Kelet-Nyugat véleménykülönbsége nem lehet irányadó, legfeljebb tudnunk kell mindarról, ami történik globálisan. Ugyanakkor maradhatunk európaiak, örökségünket komolyan véve, de tanulhatunk a többi kontinensről is. Jobban kell ismernünk az egységmozgalmakban részt vevő felekezetek és irányzatok mai mondanivalóját, úgy ahogy ezt önmaguk határozzák meg. A most kezdődött Luther-dekád és a Kálvin-évforduló idején többet hallhatunk a protestantizmus felekezeteinek „önvallomásából”, mint azelőtt. Ugyanez áll a Római Katolikus Egyházra, meglepően hátrafelé lépkedő magatartására és jelentős teológusainak kritikai megjegyzéseire.

Ajánlom, hogy ne használjuk az ökumené szót minden relációban pl.: temetőkerítés felszentelése, ökumenikus zászlóavatás, halottasház felszentelés stb. eseményeiben. Különösen érzékeny kérdés a hadseregben való szolgálat ökumenikus alapon. A mai irányváltás nem tartalmi váltás, csak strukturális, ugyanakkor a korrekció lehetősége adott, ami minden nemzedéknek elengedhetetlen feladata, a reformáció egyházaiiban is.

Ökumenikus etika és etikett tudatosítása szükséges. Ez mintha kimaradt volna az elmúlt évtizedek magyar ökumenikus találkozásaiából és írásaiából. Bármilyen agresszív fellépés csak nehezíti az egység-törekvést. Nem kell minden sajátosságunkat másokra erőltetni (pl. a két birodalomról szóló tanítás

nem dogmánk, hanem a Reformátor szituációs teológiájának egyfajta, sokszor túlzott kopírozása). Megértőbbnek kell lennünk mind az ókor, mind a középkor jelentős teológiai iskoláinak tanítása ügyében és kerülnünk kell mindenféle gúnyolódó kifejezést, pl. Luther nem vállalta a lutheranizmus megnevezést, vagyis nem lutheránus volt, hanem krisztianus. Egyháztörténeti érdekesség, hogy Pázmány Péter és Alvinczi Péter vitájában megegyeztek abban, hogy nem szabad használni a kálvinista, a pápista, a lutheránus jelzőket mint végleges megkülönböztetéseket az egység érdekében (a 17. században, noha akkor élesebb hitviták voltak, mint manapság.)

Megfigyelhető, hogy az ökumenikus paradigmaváltás során az egyes keresztyén egyházak, felekezetek saját meghatározásukat elhatárolják más felekezetektől, egészen a konfesszionalizmus határáig. A felekezetek különbsége érték, sajátos szín lehet az egyház palettáján, ha a megbékélt (kiengeztelődött) különbségek egységére törekszünk. A látható és láthatatlan egység hangsúlyozása néha túlzott és talán az evangélikus egyház felfogása és gyakorlata közvetítő lehet a más felekezetekben gyakran használt látható és láthatatlan egyház elkülönítésének koncepciójában. Az EVT 20. századi iránya a vizibilis egységet erőltette, ez illúzióknak bizonyult. Az egyház egysége Jézus Krisztusban valósul meg és ez igaz a múlt, jelenre és jövőre nézve is. Figyelni kell olyan jelenségekre, mint amikről naponként olvasunk az egyházak info-iban: pl. folytatódik az USA-ban a római katolikus és evangélikus párbeszéd az eucharistia témájában. A mi bizottságunk annakidején (Közös Bizottság LVSz – Római Katolikus Egyház között) kiadott egy tanulmányt az eucharistia kérdésében csakúgy, mint a Limai Dokumentum szintén foglalkozott az úrvacsora szentségének problematikájával, de református körökben pl. mindkettővel szemben nemcsak tartózkodás, hanem ellenvélemény is született. Ugyanez érvényes különösen a zwingliánus szárnyra és a legtöbb protestáns felekezetre. Ma nem hanyagolható el az anglikanizmus szétesésének ügye Nagy-Britanniában, az USA-ban, Afrikában és másutt. Ugyanez érinti az ún. porvoo-i skandináv – anglikán intercommunio ügyét is (svéd- finn evangélikus és több anglikán közösség részéről). Ami ma az ortodoxiában történik, akár a római katolikus „testvéregyházzal” kapcsolatosan, akár a protestáns felekezetek vonatkozásában, az nehezen definiálható egy tételben. A római katolikus relációban az egyre melegebbnek látszó testvéregyház kapcsolat mégis meghagyta a dogmatikai és strukturális, kínosan nehéz elválasztó különbségeket. Dogmatikailag az ortodoxia nem ismer 2. évezredben született dogmákat, beleértve a Trentoi Zsinat, az I. és II. Vatikáni Zsinat dokumentumait is, hiszen minden tisztázódott szerintük az első évezredben. (Ebbe beleértjük a Mária dogmákat a 19. és 20. században, valamint a pápai csatlakozhatatlanság tanítását). Strukturálisan elképzelhetetlen, hogy az autokefál ortodox egyházak valaha is elfogadják a római pápa primátusát.

Magyar ökumenikus helyzetünk Janus-arcú. Jelentős közös megnyilatkozások történtek a Biblia éve kapcsán, a januári imahét folytatódik, a helyi gyülekezetek alig érzékelik a paradigmaváltást, sőt az egyes ún. lelkeségi mozgalmak közeldéséről is beszélhetünk, stb. Ugyanakkor a római egyház legfelső vezetésében a bíboros prímástól az egész püspöki karig egy érezhető jurista vonal erősödik, ami egyúttal gyengíti a II. Vatikáni Zsinat hatását, és megkérdőjelezi annak jelentős dokumentumait. A római katolikus egyház sajtójának is Janus-arculata van. Pozitívnak mondható a Távlatok, a Vigília és más értelmiségi megnyilatkozások sora. Néplapokról mindez már nem lehet elmondani. Protestáns egyházainkról már többen megállapították, hogy saját problémáinknak megoldásával foglalkoznak. Azonos társadalmi, etikai, politikai kérdésekben sem egységes a keresztyén álláspont. Nem lehet

kifogás részünkről, hogy mai társadalmunk vezetősége nem is igényli a protestáns hangot vagy a keresztyén értékek emlegetését, felhasználását. (L. a miniszterelnök által összehívott csúcskonferencián a legkülönfélébb civil szervezeteket meghívták, de az egyházak nem voltak a meghívottak között. ...)

Nemcsak a globális gazdasági, pénzügyi válság gyűrűzött be hazánkba is, hanem az általános, zűrzavarosnak mondható „ökumenikus válság” is. Legalábbis zűrzavar tapasztalható. Mi még alig érezzük, hogy a déli félteke egyházai mozgalmi jellegű keresztyénséget és ökumenét várnak, míg az északi félteke egyházai egyre inkább pontosítják identitásukat és szervezetenként akarják megoldani az egyház megújulásának kérdését. Latin Amerika, Dél-Afrika, Ausztrália, Távol-Kelet

nincs a szomszédunkban, mégis új helyzetük, súlyuk, véleményük lehet, ami a közeljövőben szintén begyűrűzik hozzánk is. Itt gondolhatunk a különböző világvallások hatalmas előretörésére és a keresztyén egyházak tehetetlenségére, hiszen itt nem egyes felekezeteknek, hanem az egész keresztyénségnek kihívásáról, és az állandó dialógusáról lenne szó.

Mivel ez az írásom nem felkérésre született, meg kell jegyeznem, hogy a Magyarországi Evangélikus Egyház ökumenikus tanácsadójaként nem maradhattam néma, és talán hasznos, hogy vezetőink néhány szempontot ismereteimből és véleményemből, meggondolkoztatónak tartsanak.

Dr. Hafenscher Károly

Ökumenizmus Európában

Az EPKT és a KEK Londonban ülésezett a Nagyszebeni Ökumenikus Nagygyűlés értékelésére, és az Európában élő muzulmánokkal való kapcsolat megvitatására

Az Európai Egyházak Konferenciájának (EEK) és az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsa (EPKT) éves találkozóját az Egyesült Királyságban Londonban a St Katherine Royal Foundation-ban tartották 2008. február 21-24-ig.

Az EPKT-EEK Közös Bizottságának ez volt az első gyűlése a 2007. szeptember 4-9-ig a romániai Nagyszebenben rendezett 3. Európai Ökumenikus Nagygyűlés (3EÖN) után. A 3EÖN értékelése volt a londoni találkozó napirendjének középpontjában.

Rev. Jean-Arnold de Clermont, az EEK elnöke megnyitó észrevételeiben aláhúzott három kihívást az ökumenikus mozgalom számára: mindenekelőtt a globalizációt, amely sürgeti, hogy „növeljük egyházaink tagjainak ökumenikus tudatát”. A második kihívás földrészünk szekularizációja, a harmadik pedig annak szükségessége, hogy újra átgondoljuk az európai egyházak közötti ökumenikus együttműködési struktúrákat tekintettel egy megújult közös biztonyságtételre, „erőteljesen jelezve, hogy az egyházak készek a változtatásra”.

Jean-Pierre Ricard bíboros, az EPKT alelnöke négy prioritásra mutatott rá: hogy egyre világosabbá tegyük az ökumenikus elkötelezettség céljait (milyen jellegű egységre törekszünk?); hogy kiterjesszük az ökumenikus közösségvállalás gyakorlatát, például „közéleti vélemény-nyilvánításainkra, amelyeket megkísérthet a relativizmus, a szinkretizmus és a felekezeti feszültségek” és az ifjúságra; hogy még inkább jelen legyünk ott, ahol „az ember emberisége” a tét; és hogy létrehozzunk egy szellemi ökumenikusságot „különösen napjainkban, amikor az a veszély fenyeget, hogy az ökumenikus előrehaladás lassúsága és a nyilvánvaló hátralépések elbátortalanítanak minket”.

Az Egyesült Bizottság túlnyomó részben pozitívan értékelt a nagyszebeni eseményt és az egész 3EÖN folyamatot, miközben rámutatott néhány kritikus szempontra. A jelenlegi ökumenikus helyzetben a Nagyszebeni Nagygyűlés megmutatta, hogy az európai keresztyének különböző szinteken vesznek részt a közös biztonyságtételben, és eredeti módon járulhatnak hozzá a közös európai haza felépítéséhez. Másrészt, a 3EÖN megmutatta, hogy lehet beszélni a különbségekről/nézeteltérésekről és a még mindig meglévő megosztottságról teljes őszinteséggel és testvérien. Létfonosságú,

hogy életben tartsuk a nagyszebeni delegátusok hálózatát, akik a 3EÖN „élő üzenete”. Ezért az Egyesült Bizottság aláírta annak szükségességét, hogy a Nagygyűlés zárójelentését kiadják és terjesszék, rendszeres interaktív levelezést indítsanak a delegátusokkal, és előmozdítsák a különböző felekezeti hagyományok szellemi gazdagságának megosztását.

Az EEK és az EPKT jövőbeni együttműködésére nézve a Bizottság úgy határozott, hogy a Charta *Oecumenica* és a nagyszebeni ajánlások szellemében helyi és európai szinten mélyíti az ökumenikus együttműködést az „egyértétes” témákban. Ezek között a témák között lesz a Biblia ismeretének előmozdítása Európában, vallások közötti párbeszéd (különösen a mohamedánokkal), a teremtés sérthetatlensége, a bevándorlás és a béke. Gondként merült fel annak szükségessége, hogy gondolkodni kell az európai ökumenikus mozgalom átszervezésén.

A résztvevők megvizsgálták és jóváhagyták az EPKT-EEK Bizottságnak az Európában élő mohamedánokkal való kapcsolatokra vonatkozó munkatervét. Ebbe beletartozik egy európai keresztyén/mohamedán konferencia, amelyet 2008. október 20-23-ig a belgiumi Brüsszel/Malines-ben rendeznek, és amelynek témája: „európai polgárnak és hívő embernek lenni. Keresztyének és mohamedánok mint aktív partnerek európai társadalmakban”.

Az iszlámmal és más hitekkel folytatott párbeszéd volt a St Ethelburga Megbékülés és Béke Központjában tett látogatás középpontjában. A Központ egy régi anglikán templomban van, amelyet 1993-ban lerombolt egy IRA bomba, és később újra felépítették a hitek közötti kísérleti találkozások céljára szolgáló térként. A régi épület közelében áll egy beduin sátor, itt jönnek össze eltérő hitű emberek, hogy „feltárják a különbségeket, átalakítsák a konfliktusokat, és szilárd alapokat építsenek az együttműködéshez”.

Az Egyesült Bizottság információkat kapott az EEK Egyház és Társadalom Bizottsága és az Európai Közösség Püspöki Konferenciáinak Bizottsága (COMECE) tevékenységéről tekintettel azokra az időszaki kérdésekre, amelyekkel az európai intézmények foglalkoznak

Az Egyesült Bizottság tagjai tisztelettel fogadást adott a Sion College, az anglikán papság egy régi intézménye, Cormac Murphy-O'Connor bíboros, Westminster római ka-

tolikus érseke, és Richard Chartres, London anglikán püspöke, aki a gyűlés házigazdája volt. Különös jelentősége volt a részvételnek a római katolikus székesegyház vecsernyéin és az esti korál énekléseken a Szent Pál anglikán székesegyházban.

Az Egyesült Bizottság következő évenkénti találkozója a magyarországi Esztergom/Budapesten lesz 2009. február 19-22-ig.

London, 2008. február 25.

SZEMLE

Balla Péter: Az újszövetségi iratok története (bevezetési alternatívák)¹

Ismertetés

Dr. Balla Péter, a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának újszövetségi tanszékvezetője sajátos szintet képvisel a hazai biblikus szakemberek között. Elsősorban nem is a megközelítésében sajátos, hanem abban a következtetésében és tudatosságban, ahogyan ezt a megközelítést vállalja, valamint újra és újra definiálja. Hazai biblikusaink a nyugati teológiai iskolák képviselőihez képest gyakran érzik magukat konzervatívnak (vagy legalábbis kevésbé progresszívnek), de az meglehetősen ritka, hogy valaki nem az idegenkedés, az egyszerű elutasítás vagy éppen ellenkezőleg, a kritikátlan elfogadás alapállásával közelít a kritikai biblikus tudományosság képviselőihez vagy eredményeihez, hanem éppenséggel tudatos, józan kritikával. A „kritika” szó itt nagyon fontos, mert következetes és helyes használata nagyban segítene, hogy tisztázzuk hazai egyházi tudományosságunk néhány fájdalmasan kísértő sötét legendáját. A kritikai tudomány alapesetben nem azt jelenti, hogy valaki feltétlenül ártani, pusztítani „kritizálni” akar a vizsgálódásával, hanem azt, hogy a vizsgálódásában alkalmazott eszközök kritikai természetűek, vagyis a logikára, a történeti és empirikus kutatásokra támaszkodnak, mindazokra az eszközökre, amelyeknek használata a felvilágosodás óta (akár szeretjük akár nem mindazt, amit ma „felvilágosodás” szóval jelölünk) kvalifikálja a tudományos kutatást. Amikor tehát Balla Péter kritikusan viszonyul az újszövetségi tudomány képviselőihez azok történetkritikai eszközeihez és eredményeihez, akkor arról tesz tanúbizonyságot, hogy értékén és helyén kezeli mindezeket. A kritikai tudomány az érvek és az érvekkel alátámasztott bizonyítások területe, és Balla Péter nagyon is otthonosan mozog ezen a területen, ugyanakkor megközelítésében józanul azt is világossá teszi, hogy – mint mindenki – ő is előfeltevésekkel dolgozik. Ezt az előfeltevést bevezetési alternatívákban így foglalja össze: „tiszteltetben tartom az egyházi hagyományt, s a hagyományos nézeten csak akkor változtatok, ha a felmerült adatok, ismeretanyag („evidencia”) ezt kényszerítő erővel szükségessé teszi” (21. o.). Ez a megfogalmazás egyenes beszéd. Mindazonáltal, szerintem ez az ars poetica nem könnyíti meg a szerző dolgát, hiszen a jórészt elméletekkel, hipotézisekkel és rekonstrukciókkal dolgozó újszövetségi tudomány képviselői felé azt kommunikálhatja, hogy a szerző a szakmai párbeszédben eleve bizonyos szkepszissel vesz részt, mintegy annak tudatában, mennyire nehezen is bizonyíthatóak az egyházi hagyománnyal ellentétes elméletek, és milyen kevés „kényszerítő erejű” evidencia is sorakoztatható fel a

kutatás során. Balla Péter ennek ellenére nagyon fontosnak tartja az egyes elméletek és a mögöttük felsorakoztatott érvek szakszerű és pártatlan ismertetését. Ezzel a szimpatikus ismeretterjesztői buzgalommal pedig tulajdonképpen elveszi a fentebb idézett kategorikus módszertani állásfoglalás életét. A kritikai vizsgálódás és a hozzá kapcsolódó objektív ismeretterjesztés illetve az egyházi hagyomány iránti elkötelezettség e kettőssége – mondhatni feszültsége – mindvégig megfigyelhető Balla Péter bevezetési alternatíváiban, ugyanakkor az olvasónak az a benyomása, hogy a korrekt, alapos ismeretterjesztés szándéka mindvégig többet nyom a latban, mint az a „caveat”, hogy a szerző ismertetése végén előbb-utóbb úgyis az egyházi hagyományból táplálkozó egyházi konszenzus és nem az éppen aktuális írásmagyarázati irányzatok által preferált temporális konszenzus (amit persze mindig erősen befolyásolnak a korszellem és az aktuális teológiai divatirányzatok; vö. 21. o.) mellett fogja letenni a voksát.

Hogy a fenti felvezetés a könyv részletesebb ismertetése előtt talán nem volt egészen felesleges, azt mutatja Balla Péter bevezetésének címe is, amellyel a szerző hangsúlyozza, milyen fontosságot tulajdonít munkamódszerének, az egyes újszövetségi könyvek történetét és hátterét vizsgáló alternatív elméletek mérlegelésének és értékelésének.

A munka a hagyományos bevezetési alternatívákhoz hasonlóan két fő részből áll, az általános és a speciális bevezetésből, tehát először a kánon- illetve szövegtörténet főbb kérdéseinek, kutatóinak és eredményeinek ismertetéséből, majd az egyes újszövetségi könyvek ún. speciális vagy különleges bevezetési alternatíváiból. Korunkban a kánon-történet egy-egy részproblémája egészen önálló életre kelt a médiában és az emberek e téma iránti érdeklődését több szenzációhajhász könyv (például a Da Vinci-kód) is igyekezett kihasználni: Balla Péter érzékeli a téma „érdekességét” és népszerűségét, s ezért világosan, a nem szakember számára is érthetően tárgyal olyan kérdéseket, mint a kanonizáció, a részkanonok létezése vagy a kánon-történet forrásai. A szerző különleges jártassággal rendelkezik a szövegtörténet területén (közvetlenül ez az egyik kedvenc területe az újszövetség-tudományon belül!), és ennek megfelelően ismertetése a jelenleg létező legalaposabb magyar nyelven. Szeretettel idézik el olyan részletek felett, mint az egyes szövegtípusok és értékelésük vagy a legfontosabb kéziratok fizikai és teológi-

¹ Károli Egyetemi Kiadó, Budapest, 2008. Második, átdolgozott kiadás

ai jellemvonásai, datálásuk, szövegkritikai értékük valamint a modern szövegkritika története és szabályrendszere. Az egész ismertetés méltán állítható párba Varga Zsigmond klasszikus bevezetéseivel, s annyiban természetesen meg is haladja a nagy előd munkáját, hogy napjaink szakirodalmával kapcsolatosan is teljesen naprakész.

A speciális bevezetés a kanonikus sorrendben halad, ezzel is jelzi a szerző elkötelezettségét az „egyházi szempont” érvényesítésében, szemben a napjaink bevezetéseiben már inkább bevett kronológikus vagy tematikus szerkesztési megközelítéssel. Elsőként a szinoptikus-kérdést és a kétforrás-elméletet tárgyalja. Balla Péter sajátos színt képvisel abban is, hogy az újszövetségesek között szinte teljes konszenzussal elfogadott kétforrás-elmélet egyik kritikusa („...vannak kutatók, akik kétségbe vonják azt, hogy a keresztény hagyományok első továbbadói, ill. írásba foglaltói szabadságot éreztek a hagyomány megváltoztatására...e jelen könyv szerzője is ezen utóbbi körhöz tartozik... 117. o.), és mint ilyen, igen körültekintően vizsgálja a hipotézis gyenge pontjait, különös tekintettel egykori tanára, John O’Neill (aki szerint az egyes evangéliumok szövegi eltérései az azonos arámi nyelvű hagyomány különböző görög fordításainak eredményei) és Eta Linnemann (aki szerint nincs is igazán „szinoptikus probléma”, csak önállóan megörzödött hagyomány-csatornák) kritikai észrevételeire.

Máté evangéliumának tárgyalásánál különösen gyakran hivatkozik két olyan vezető újszövetséges teológus nézeteire (U. Luz és G. Theissen), akik a maguk nemében iskola-teremtők az evangéliumkutatásban, és akiktől Balla Péter személyesen is sok indíttatást kapott tanulmányútjai során. Ugyanakkor, míg e szerzők végkövetkeztetéseikben inkább a „kritikai konszenzus” felé hajlanak (nem mátéi szerzőség, 70 utáni datálás), Balla Péter a mátéi szerzőséget elfogadhatónak tartja és a 70 előtti datálás mellett érvel. Az evangélium bevezetési ismertetését a külföldi és a magyar nyelven is hozzáférhető szakirodalom részletes felsorolása zárja: ezt a részt egyébként megtaláljuk később valamennyi újszövetségi könyv ismertetése után is.

Márk esetében a szerző a kézirati hagyomány meglehetősen egységes volta ellenére is fenntartja a 16,9kk eredetiségét, és egy diktálási szünettel magyarázza az evangélium mai befejezésének stíluseltérését a 16,8-at megelőző versektől. Itt is megerősítést nyer a márki szerzőség ógyházi hagyománya, bár véleményünk szerint itt kell eltérnie a legkevésbé a „kritikai konszenzustól”, hiszen Márk mellett nemcsak az ógyházi hagyomány, de a korai és római keletkezés valamint a péteri hagyomány is szól, s az alternatív javaslatok úgy vetnek fel más lehetséges szerzőket, hogy azokról a legalapvetőbb információkkal sem rendelkezünk. A Márk evangéliuma kapcsán különös értéke a könyvnek, hogy tisztázza Wrede sokszor félreértett „messiási titok” tézisének mibenlétét.

Lukács evangéliumának tárgyalása kevesebb vitás kérdést rejt a bevezetéseiben, itt Balla Péter nagy alaposággal mutatja be a mű legfontosabb irodalmi jellegzetességeit. Felmerül a kérdés, hogy a számtalan irodalmi, teológiai és tematikai kapcsolat miatt vajon nem lett volna-e hasznos együtt tárgyalni a Lk-ApCsel egységet, amit Balla Péter egyébként – kivételként a kánoni sorrendben való tárgyalás szabálya alól – megtesz a sok tekintetben szintén összekapcsolható Kolosséi és Filemon levéllel is.

János evangéliumának ismertetésénél a szerző kitér a szerzőség és a datálás újabban különös fontosságot nyert kérdéseire (talán János evangéliuma előbb is keletkezhetett, mint a szinoptikusok?) és arra az egyre népszerűbb irodal-

mi szempontú megközelítésre, amelynek eredményeihez Bolyki János is előszeretettel fordul János-kommentárjában.

Balla Péter az ApCsel bemutatásánál különösen „elemében van”, hiszen mind a régebbi, mind az újabb szakirodalomban ez a lukácsi mű vetette fel a legtöbb kérdést az újszövetségi Szentírás történeti megbízhatóságával kapcsolatban. Az is igaz, hogy Martin Hengel kutatásai óta nem olyan nehéz védeni az ApCsel történeti hűségét (vö. „Lukács nem kevésbé megbízható, mint az ókor más történészei” illetve „...ha Lukács megbízható az apró részletekben [amint hogy az!], akkor valószínűleg megbízható a nagyobb epizódok tekintetében is.” 178-179. o.), bár egyáltalán nem felesleges, hiszen a tudományos közbeszédben még mindig élénken élnek a tendenciakritika lukácsi történetírással kapcsolatos vádjai.

Amikor a szerző áttér a corpus paulinum tárgyalására, néhány fontosabb általános kérdés tisztázásával kezd: a pszeudepigráfia fogalma (ez a deuteropáli levelek miatt fontos téma), a páli kronológia és a levelek általános jellemzői. Ezekben sok olyan információt közöl, amelyekre csak utal az egyes levelek ismertetése közben. Talán ezért is alakulhat ki az a benyomás az olvasóban, mintha a páli levelekről írottak a korábbiakhoz képest vázlatosabbak vagy célratörőbbek lennének. A szerző kissé mechanikusan (bár így kétségtelenül jól követhetően), a „felosztás-szerzőség-keletkezési hely és idő-jellegzetességek” sorrendben ismerteti a leveleket. Egyértelműen az utóbbi egység tartalma a legtöbb információt és érdekességet mind a laikus, mind a szakmabeli olvasó számára, olyannyira, hogy csak sajnálni lehet, hogy a szerző olyan következetesen engedelmességet a terjedelmi korlátok fegyelmező erejének. A pásztori levelek páli szerzősége mellett érvelve és így a mai tudományos konszenzusnak ismét ellentmondva Balla Péter nagyon alaposan ismerteti mindkét megközelítés érveit, és valóban arra hívja az olvasót, hogy döntse el maga, mely érveket talál meggyőzőbbnek egy olyan vita eldöntésére, amely nem csak eldönthetetlennek tűnik (jelen ismereteink alapján), de valóban kissé provokatív és mesterkéltséges is (vö. „...ez nem üdvösségkérdés...” 246. o.).

A Zsidókhöz írt levél kapcsán az olvasó nagyon alapos ismertetést kap az ismeretlen szerző kilétével kapcsolatos ógyházi és későbbi találgatásokról. Bár elsősorban (ultra-konzervatív) katolikus vonalon ma is van olyan törekvés, hogy Pált tekintésük a levél szerzőjének, ezzel kapcsolatban az ógyházi hagyomány is bevállaltan teljesen bizonytalan és a legkülönfélébb találgatásokat fogalmazza meg. Balla Péter megoldása („Megvalljuk, hogy nem látunk elég evidenciát a megalapozott vélemény kialakításához, hajlunk azonban olyan ógyházi nézetek felé, melyek *valamilyen kapcsolódást látnak Pálhoz*, mert nem valószínű, hogy még egy Pálhoz hasonló szintű teológus gondolkodó lett volna az ós-egyházban, akinek nem tudjuk a nevét.” 253-54. o.) érzésem szerint nem igazán viszi közelebb az olvasót a Zsidókhöz írt levél szerzőségével kapcsolatos véleményalkotáshoz. Arra nem kapunk választ, hogy milyen kapcsolat is van a levél és a páli levelek között? Nyelvi, kulturális, teológiai vagy szimbolikus? Nagyon is tanulságos az a rész, amelyben a szerző idézi O’Neill professzor 1994-es, a KRE Hit-tudományi Karán tartott előadásainak következtetéseit (és milyen jó, hogy megőrzi, és könyvébe felvéve átment ilyen kincseket a magyar teológiai tudományosság számára!). Ezek szerint a Zsid lehetséges gondolati hátterei között a szakirodalom felsorolja az alexandriai zsidóságot (általában illetve Philónhoz köthetően), az apokaliptikus judaizmust

(általában, qumráni vonatkozásaiban, István vértanúhoz kapcsolódóan illetve a mandeusokhoz köthetően) és végül a gnoszticizmust. Ha ezeket a lehetőségeket egymás mellé tesszük, megint felmerül bennünk: melyik köthető Pál személyéhez és teológiai szemléletéhez? Legfeljebb talán az apokaliptikus judaizmus, bár az is erős fenntartásokkal, elsősorban a profetikusságnak (deutero-Ézsaiás) Pálra gyakorolt (és a szakirodalomban még mindig vitatott) hatása miatt. Ezen a ponton tehát úgy érzem, a szerző nem a – számomra – legvalószínűbb vonulatához kapcsolódik az egyházi hagyománynak.

Hogy a továbbiakban csak a legfontosabb jellemvonásokat említsem, Balla Péter a katolikus levelek tárgyalásának bevezetőjében ismerteti Childs kánontörténeti megközelítését, Jakab levele kapcsán a Jakab-Pál konfliktus feloldhatóságának lehetőségét, a péteri levelek kapcsán az erősen eltérő stílusú és gondolatvilágú levelek összekapcsolhatóságát a történeti Péter apostollal (itt hiányoltam az 1Pt és a páli korpusz közötti gondolati-teológiai áthallások indoklását, az ezzel kapcsolatos elméletek mérlegelését), János levelei kapcsán a jánosi kör, az evangélium és a levelek kortörténeti és teológiatörténeti összefüggéseit, és végül Júdás levele kapcsán a Jud és a 2Pt irodalmi egymásra hatásának lehetőségét (a szerző ezt elutasítja, és a két levél közötti hasonlóságokat „a közös keletkezési helyzettel, közös milióval” magyarázza).

A Jelenések könyvével elsősorban ószövetségi gyökerei és nyelvi sajátosságai miatt foglalkozik Balla Péter. Úgy érzem, nagyon is helye van itt azoknak a tisztázó kijelentéseknek, amelyekkel a szerző hadat üzen az olyan még ma is sokszor hallott badarságoknak, mint hogy a Jel szerzője nem tudott helyesen görögül és hasonlók. János egy feltehetően soha sem beszélt „szent nyelvet” kreál sajátosan „szent”, próféta mondandójára számára. Ettől még persze kiválóan tudott deklínálni és konjugálni.

A bevezetéstán néhány, az apokrif irodalommal kapcsolatos információ zárja le, amelyeket feltehetően „aktualitásuk” miatt tartott fontosnak a szerző. Valóban, az ezekkel kapcsolatos általános tudatlanság okolható az olyan „szenzációk” sikeréért, mint a Da Vinci-kód és a Jézusról állítólag „hitelesen” tudósító 2. századi gnosztikus Júdás evangéliuma. Az egyházi „ismeretterjesztés” (ha létezik ilyen) eddigi erőtlenségét és hatástalanságát nem csak ez az utolsó fejezet, de véleményem szerint az egész könyv igyekszik korrigálni. Világosan, érthetően fogalmaz a legkomolyabb teológiai kérdésekben is, és azt is teljesen világossá teszi, hol és milyen irányban elfogult. Balla Péter bevezetéstani, hermeneutikai és egzisztenciális megállapításaival lehet vitatkozni, egyet nem érteni: ő sem ért egyet sokakkal. Azt azonban nem lehet a szemére vetni, hogy nem nyílt sisakkal, az érveket és ellenérveket ismerve és mérlegelve cáfol vagy fogad el elméleteket. A könyv tényanyaga és naprakészsége imponáló, és az nyilvánvaló, hogy a szerző számára becsületbeli ügy, hogy az általa hivatkozott irodalom pontosan jelölt legyen, és bibliográfiai adatai megbízható segítséget jelentsenek azoknak, akik jobban el akarnak mélyedni az adott kérdésben. Ez nagy szó mai magyar teológiai diszkusszióknak tekintve, amelyekben nagy divatja van a pongyola, általánosító és dokumentálatlan megfogalmazásoknak. Úgy vélem, a fenti ismertetésből is nyilvánvaló lehet, hogy Balla Péter tudományos magatartása követésére méltó az általa oktatott újabb teológus nemzedékek számára, valamint a bevezetéstánál alaposabb munkát magyar nyelven jelenleg nem is kereshetnénk.

Pecsuk Ottó

TARTALOM

SZÓLJ, URAM!

- BOGÁRDI SZABÓ ISTVÁN:
Ettől fogva (Meditáció) 3

TANÍTS MINKET, URUNK!

- MOLNÁR JÁNOS:
A kerten kívül – Az istenfiak házassága 4
- BÁCSKAI KÁROLY:
Az alázat, mint bibliai paradigma 8
- WOLF KRÖTKE:
Isten szava az Istent felejtett világban
Keresztényen igehirdetés
és az ateizmus állandó kihívása 12

- ALBERT ANDRÁS:
Gróf Bethlen Miklós protestáns kancellár
és a 18. század eleji hollandiai ösztöndíjak
(1703–1709) 17

- BENKE KINGA:
Dewey, John: Laboratóriumi iskola 22

- CZÖVEK TAMÁS:
Házasság a Bibliában, néhány szempont 24

- SÖREG NORBERT:
A cybertér, mint az internetes lelkigondozás
munkaszférája 31

KITEKINTÉS

- JONATHAN P. BURNSIDE:
„A meglepő remény jeladásai”
Híten alapuló intervenciók körletek 37

- RAJKI ZOLTÁN:
A Hetednap Adventista Egyház
Magyarországon a rendszerváltozás után
a statisztika tükrében 43

ÖKUMENIKUS SZEMLE

- DOUGLES L. CHIAL:
Köszöntés az Egyházak Világtanácsa nevében . . . 53

- GÁNC S PÉTER:
„Nagy és sokat ígérő kapu nyílt”
– immár hatvan éve, Amsterdamban 55

- TÓTH KÁROLY:
Az ökumené kihívásai – más látószögben – 57

- HAFENSCHER KÁROLY:
Paradigmaváltás az ökumenében 59

- Ökumenizmus Európában 61

SZEMLE

- PECSUK OTTÓ:
Balla Péter: Az újszövetségi iratok története
című könyvéről 62

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

A 79. Zsoltár magyarázata
– Adalékok a bosszú fogalmának
biblika-teológiai megítéléséhez

* * *

Bocsánat, Mr. Darwin!
– A Darwin-évhez

* * *

A vallásosság próbaköve:
atheizmus a kereszténység jegyében

ÚJ FOLYAM (LII)

2009

THEOLOGIAI SZEMLE

2009. 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

Főszerkesztő:

dr. Bóna Zoltán

Szerkesztőségi bizottság

elnöke: dr. Kádár Zsolt

tagjai: dr. Bodó Sára

dr. Cserháti Sándor

dr. Fekete Károly

Háló Gyula

Kalota József

Karsay Eszter

dr. Reuss András

Szuhánszky Gábor

Olvasószerkesztő:

Jakab László Tibor

Nyomás: ETO-Print Kft.

Felelős vezető: Magyar Árpádné

Szedés, tördelés: Külalak Bt.

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

Előfizetési díj egy évre: 5300,- Ft

Egyes szám ára: 1325,- Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

A választás

lehetősége az ember teremtettségének része, a választás szükségessége, sokszor kényszere pedig a bűneset következménye. Az ember bukása nem csak aktualizálta az ember szabadságát, hanem radikalizálta az ember szabadságának súlyát. Az ember első nagy rossz döntése ránehezedik minden azt követő döntésére, s mégis választani akarunk, mert ez jelenti az emberi szabadságunkat, egzisztenciális, erkölcsi és jogi értelemben egyaránt.

Ugyanakkor a választás nem csak lehetőség vagy kényszer, hanem olykor lehetetlenség számunkra. A komplexitás bonyolult, mert az ember olykor választana ott, ahol nincs alternatíva számára, elkerülné a döntést ott, ahol igazán megélhetné szabadságát és természetesen az összes direkt vagy indirekt döntésünkben reflektálódik Luther Márton és Rotterdami Erasmus vitája az ember *De servo* vagy *libero arbitrio*-járól.

Ebben az állapotunkban szembesülünk a hétköznapiak rendes döntéshelyzeteivel és a jeles napok rendkívüli döntéshelyzeteivel, mint amilyen az előttünk lévő európai parlamenti választás is. Demokratikus lehetőségünk és (európa)polgári kötelességünk e választáson részt venni. A kampány megkezdődött, s nyilvánvaló, hogy a részvétel és a távolmaradás mögött egyaránt megjelennek olyan szempontok, amelyek egyébként közvetlenül nem is tartoznak az eldöntendő kérdéshez. A hit emberei is élnek választási szabadságuknak összes dimenziójával, amelyből egyik az, hogy részt vesz, vagy részt vesz a választáson, a másik pedig, hogy kinek a neve mellé teszi az X-et. Az Európai Protestáns Közösség által javasolt imádságot azonban minden európai hívő választó szívére és ajkára veheti. ... *Kériünk Téged azokért, akik politikai felelősséget hordoznak közösségünkben, országunkban, Európában. Lelkeddel erősítsd őket, hogy helyes döntéseket hozzanak. Segíts minket, hogy ne hagyjuk őket magukra felelősségükben, hanem kövessük és erősítsük őket a közösségért végzett munkájukban. Urunk, Te parancsoltad nekünk: „Igyekeztek a városnak jólétén... és könyörögjetek érte az Úrnak, mert annak jóléte lesz a ti jóléteitek.” (Jer 29,7). Ezért kérjük Tőled a legjobbat közösségünkben, országunkban, Európában és világszerte. Segíts meg bennünket, hogy az európai parlamenti választások hozzájáruljanak a demokrácia erősödéséhez Európában, és erősítsék a békéért és a közjóért érzett felelősséget. Amen.*

Bóna Zoltán

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: 2009. 04. 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 írásait ezentúl E-mail-ben, vagy floppy-n is elküldhessék a szerkesztőségbe. E-mail címünk: oikumene@meot.hu. Internet: www.oikumene.meot.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 közlése 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!

Boldogok az irgalmasok

„Boldogok az irgalmasok,
mert ők irgalmasságot nyernek”
(Mt 5,7)

Az irgalom a világban tapasztalható mérhetetlen szenvedés, fájdalom, nyomorúság enyhítése; az irgalmas ember sebeket kötöz egy sebeket ejtő világban. Jézus Krisztus egész földi élete erre mutatott példát, és kegyelme erre az életre tesz késszé bennünket is, azaz irgalmas életre szüli újjá irgalmatlan szívünket, egy könnyörtelen világban. Itt tehát az Isten szeretetéből következően a felebarát szeretetéről van szó (Mt 22,36-39). Akik kegyelmet nyertek, azok irgalmasok másokhoz (az Úr munkál bennük és általuk), miközben ők is megtapasztalhatják azt a csodát, hogy adott esetben velük is irgalmasok lesznek mások, azaz irgalmasságot nyernek, mert a szeretet (agapé) szeretetet szül. A kegyelem az Isten ember közötti viszony megújítója, míg az irgalom az ember és ember közötti viszony rendezője. A krisztusi ember (homo christianus) azonban nem azért irgalmas, hogy irgalmasságot nyerjen, hanem mert erre szülte újjá Őt az Isten, tehát még az elemi érdekeit követve sem lehet irgalmatlan.

Ma már el sem tudjuk gondolni azt, hogy milyen hatalmas fordulatot jelentett az emberiség gondolkodásában és magatartásában, egész érzületében ez a kijelentés. Itt valóban az élő Isten szól bele, mégpedig egészen radikálisan az emberiség életébe, ezen belül az egyes ember életébe, és meghirdeti az Ő akaratát. Jézus kora előtt ugyanis, akár zsidó, akár pogány közösségről volt szó, egyaránt megvetendő gyengeségnek tartották az irgalmasságot, és legfeljebb a saját fajtájukkal, kasztjukkal szemben gyakorolták azt. Aki más volt, mint ő (ők), ahhoz irgalmatlanok voltak, így kerekedhettek a másik fő-

lé. Krisztusnál az irgalom fogalmában nincs semmi leszűkítés, még az ellenségre is kiterjed (Mt 5,44), mert Isten minden ember iránt kegyelmes, ezért az ember feladata nem lehet más, mint az, hogy Isten eme megnyert, és határtalan kegyelmét irgalomként továbbadja. Gondoljunk Albert Schweitzer életére és szolgálataira.

A hegyi beszédben az irgalomról koncentrált fénsséggel szól Jézus, de a Szentírás előkészíti, majd ki is bontja ezt az üzenetet. Csak tömondatokban utalok ezekre, további elcsendesedést javasolva: „irgalmasságot akarok, nem áldozatot” (Hós 6,6); „az irgalmas szemű ember áldott lesz, mert adott kenyereből a nincstelennek” (Péld 22,9); „amit tehát szeretnétek, hogy az emberek veletek cselekedjenek, ti is ugyanazt cselekdjétek velük” (Mt 7,12); a felebarát szeretetének kifejtését olvashatjuk az irgalmas samaritánus (Lk 10,25-37), és más nézőpontból a gonosz szolga példázatában (Mt 18,21-35).

Gondoljuk meg, hogy ma, a hétköznapjainkban is milyen nagy szükség lenne erre az irgalomra; az okosak, tehetségesek, szépek, sikeresek, vékonyak társadalmában irgalmasnak lenni ahhoz, aki nem úgy okos, mint én; aki másban tehetséges, mint én; aki nem látványosan sikeres; aki nem úgy szép, ahogy kiferdült fogyasztói kultúránk ezt meghatározta. Ábrázolódjon ki bennünk a Krisztus; megnyert kegyelme öltön testet az irgalomban, azaz a tényleges felebaráti szeretetben! A kegyelem elmélet, teológia; az irgalom gyakorlat, valóság; amely rámutat a megnyert kegyelemre, Isten valóságos jelenlétére, és egyben igazolja azt.

Steinbach József

2009–2014 – KÁLVIN-ÉVEK

Kálvin János egyház-reformátor születésének 500. évfordulójára 2009 nyarán emlékezik meg a református világ. A jövő év novemberéig számos konferencia, kiállítás, találkozó foglalkozik majd személyiségével, illetve tanításával, s annak maradványával. 2008. október 31-én Genfben a Református Világszö-



vetség és a Svájci Protestáns Egyházak közös szervezésében hivatalosan is megindult a Kálvin-év ünneppsorozat. Kálvin látomásos reformátor volt, olyan mozgalmat indított el, ami a világ minden részére eljutott: több, mint 80 millió keresztyén 107 országban vallja magát reformátusnak.

TANÍTS MINKET, URUNK!

Vezetés és társadalom a bírák korában

Források

A biblikus fogalom szerinti királyság előtti bírák kora, történetileg ill. archeológiailag nézve, a kora vaskornak felel meg (vaskor I, 1200-1000). A bibliai ábrázolás szerint a korszak elején Izrael letelepedése, a végén pedig a monarchikus berendezkedés, a dávidi dinasztia hatalomra jutása és megszilárdulása áll, amit a 10. század eseményeként tartunk számon. Két évszázad, melynek teológiai különlegességét a bibliai történetírásban a soha többé meg nem ismétlődő vezetési modell jelenti. Látszólag a legideálisabb körülmények között szerveződik Izrael élete ekkoriban, Isten uralma alatt, világi hatalmasok elnyomása nélkül, ill. Isten által választott vezetők irányításával; viszont a Bírák könyve rendkívül reálisan ábrázolja ennek az időszaknak számtalan buktatóját és csapdáját, melyeket ritkán sikerült elkerülni a választott népnek. A két évszázad történelmi különlegessége az átalakulásban rejlik, és jellemző módon a vége felől közelíthető meg: a végén egy monarchia áll, királyi fővárossal, állandó kultuszhellyel, szerveződő udvari bürokráciával.

A bibliai szövegek

A korszakot több legitim módszerrel is megközelíthetjük. Egyik általános eljárás a bibliai szövegek exegetikai vizsgálata, vagyis a Bír-1Sám hagyományanyagának feldolgozása. Természetesen ez elkerülhetetlen, azonban jelezni kell, hogy a korszak szempontjából ezek a szövegek limitált forrásértékkel rendelkeznek; rengeteg ősi hagyományt őriznek, melyek teológiai szempontoknak alávetve kerülnek feldolgozásra. Az itt megőrzött elbeszélések jelentős része évszázadokkal a vonatkozó történelmi események után került megőrzésre, és így, bár értelemszerűen az összeállítást-szerkesztést megelőző hagyományozás szerepét ki kell emelni, mégis számos, történelmi kategóriaként nem értelmezhető elem jelenik meg a történetben. Nyitott kérdések egész sorát látjuk, egészen alapvető kérdésekre sem igazán tudunk egyértelmű választ adni. Ilyen pl. Saul királlyá válásának három verziója, melyet aztán 1Sám kronológiai síkon rendez el, vagyis először négy szemközt keni fel Sámuel Sault, aztán a királyválasztás során a nyilvánosság elé lép (majd visszamegy szántani), végül pedig megerősíti a királyságot (1Sám 10,1; 10,24; 11,15). De ebbe a királyi struktúrába belép Dávid – csak nem egyértelmű, hogy zenészként, vagy harcosként (1Sám 16,17; 18,2 – vö. 14,54!). Saul halála után a kérdések ismét csak tovább sorakoznak: Dávid csak délen lesz király, a távoli Hebrónban, a sauli ág tovább regnál Isbóseten keresztül északon. Ezt felfoghatjuk annak jeleként, hogy Izraelben az északi és a déli területek egyesítése valóban csak egy perszonálunió keretein belül valósult meg, és mindössze két király tartotta fenn, igazán soha nem volt egységes a két királyság; ebben az esetben viszont a két terület önálló fejlődésének vizsgálá-

latát itt kell elkezdni és nem Salamon halála után. De visszakanyarodva az időben, nehezen tudjuk tisztázni Sámuel személyét is: ki ő valójában? Szakrális személy, pap? Próféta, aki Isten parancsára közbenjáróként tevékenykedik? Bíra, Bétel, Gilgál és Micpa térségének ura (1Sám 7,15-16)? A bibliai szövegek alapján mindhárom. De már Sámuel megelőzően, a Bírák könyvében is különleges hangulat járja át az eseményeket, az előttünk álló leírás egy szép teológiai összefoglalás. Szabadítókát használ fel Isten a tőle folyton távolodó nép megmentésére, mégpedig igen változatosan megrajzolt alakokat, találunk közöttük sereget gyűjtő harcost (Gedeon), de magányos hőst is (Sámson). Hősök ők, nem pedig királyok – viszont az anti-rojalista hang, melyet Abimelek története is alátámaszt (Bír 8-9, ld. még 1Sám 8) mintha folyamatosan halványulna. Hiszen a király hiánya anarchiát szül, mely csaknem a testvér-törzs lemészárlását eredményezi (Bír 20-21).¹

A korai Izraeliták politikai rendszere, a kisebb-nagyobb csoportok egymáshoz fűződő viszonya csupán a bibliai szövegek alapján nehezen lenne rekonstruálható, a vonatkozó könyvek erősen szerkesztett, és kései teológiai kategóriákkal megtűzdelt jellege miatt. Ilyen teológiai jellegzetesség a pánizraelita hang megjelenítése, az „Izrael fiai” kategória gyakori ismétlése, stb. Jellegzetes ebből a szempontból Gedeon és az efraimiak viszálya (Bír 8,1-3), amikor azt vetik egymás szemébe, hogy vajon megsértette-e valaki a közös fellépés íratlan rendjét.² Teológiai célt szolgál a történetek elrendezése is. A könyv következetesen egymás utánra helyezi a bírákat (pl. 3,31, 12,8-15), vagyis kronológiai síkon rendezi el a történeteket; mégis érdemes odafigyelni az egyes bírakkal kapcsolatos területi megjegyzésekre:³ Éhúd ben-jámini, Debóra és Tóla efraimi, Jáír és Jefte gileádi, Élón zebuloni, Sámson dánita, stb. A kronológiai elrendezéssel a szöveg legalább két dolgot határoz meg. Egyrészt elveti az egyébként történetileg nagyon is elképzelhető lehetőséget, hogy különböző területeken egy időben volt más-más személy meghatározó, akik közül többen akár kortársak is lehettek. Ez az ábrázolás azért nem összeegyeztethető a könyv teológiai céljaival,⁴ mert így az egységesség képzete szenvedne csorbát. Másrészt a kronológiai elrendezésnek köszönhetően egy bíra-lánc (mintegy „proto-dinasztia”) bontakozik ki, ami csak abban különbözik a királyok könyvétől, hogy itt nem dinasztikus módon történik a hatalom átruházása. Az ószövetségi bíra-kép egyébként is több, a királyi hatalomgyakorlásra emlékeztető elemet mutat fel, igaz ezek elsősorban jelennek meg a történetek között. Van olyan eset, amikor a bíra gyakorlatilag királyi szintben tűnik fel. Ilyen pl. Gedeon, aki jelentős háremmel rendelkezett (legalábbis 70 fiának kivégzéséről szóló Bír 9,5 erre enged következtetni), sőt, Ofrában egy házi szentélynél jelentősebb szakrális helyet tartott fenn (Bír 8,27, „ott paráználkodott azzal egész Izrael”).⁵ Talán

nem véletlen, hogy a könyv szerint épp Gedeon előtt áll nyitva a lehetőség, hogy dinasztikus uralkodóként lépjen fel és hagyja hátra a hatalmat fiára, majd unokájára (Bír 8,22). Sámuel hivatal-viselése idején teljesen természetesnek és kézenfekvőnek tűnik a megoldás, hogy hivatalát valamelyik gyermeke vegye át tőle, ez alapján értelmezhetjük a megjegyzést, hogy a fiúk valamelyike helyett valaki más legyen a király (1Sám 8,5). Egyben ez azt is megvilágítja, hogy miért nehezményezte Sámuel ezt az egész király ügyet... Az, hogy a bírák nem a szó modern értelmében vett jogi specialistaként tevékenykednek, történetesen ókori keleti párhuzamokat idéz. Tírusz Kr.e. 6. századi politikai meggyengülése után a királyok eltűnnek, és helyüket a bírák veszik át. Korábban a Kr.e. 18. századi Mária-ban Zimri-Lim egyik vezető hivatalnok, Bahdi-Lim töltötte be a bíra (shapitum) tisztségét, ami kb. egy kormányzói hatalomnak tekinthető: ő felelt a csatornák építéséért, a jogi ügyekért, a hadi eseményekért.⁶

A régészeti anyag

Mára elegendő régészeti anyag áll rendelkezésre ahhoz, hogy a vizsgált korszakot összefüggéseiben lássuk át. Valóban túljutott a kutatás azon a szinten, hogy a nagy tellekpról próbálja megállapítani, hogy vajon az izraeli hadak rombolták-e le az egykoron a helyükön virágzó kánaáni városokat. A múlt század derekán ez még központi kérdésnek számított, és ebből adódóan a bibliai beszámolókat tudományos megerősítésére szomjazó nagyközönségnek számos csalódáson kellett túltenni magát. Az egyik szép példa Hesbón esete; ezt a várost 4Móz 21 szerint még Mózes idején vették birtokba a leendő hazájuk felé feltartóztathatatlanul nyomuló Izraeliták. Felfokozott várakozás előzte meg a Tell Hesban-i ásatásokat, csak hogy ezek a feltárások bizonyították, hogy a város nem létezett a késő bronzkorban, tehát egy olyan várost kellett volna birtokba venni Mózes hadainak, amit ekkor még meg sem alapítottak. Hogyan lehet feloldani ezt az ellentmondást? Nem ez lenne a bibliai város – tehát mindenki rossz helyen kereste Hesbónt, és valójában Tell Jalul, az innen alig 10 km-re fekvő rom rejti az ókori várost?⁷ De az is lehet, hogy amikor a bibliai szövegek szerkesztői összeállították elbeszélésüket, egy olyan város birtokba vételét mondták el, amely a számukra felfogható emlékezet távlatában virágzott – márpedig Tell Hesban arról tanúskodik, hogy a 7-6. század a város életében ilyen periódus volt. Hasonló, egy-egy bibliai történet „hitelességét” szó szerint keresők számára lesújtó eredményt hoztak a jerikói ásatások is, ahol a késő bronzkor – kora vaskor fordulóján nem találunk fallal megerősített települést. De akkor mi pusztult el Józsué hadai előtt (ld. Józs 6)?⁸ A vaskor második szakaszában (különösen a 7. században) Jerikó újra virágzik, így természetesnek tekinthetjük, hogy Isten csodálatos beavatkozását egy olyan helyszínen ábrázolják a szerzők, amelyről mindenki tudta, hogy sokáig csak romhalmaz volt.⁹

A mai kutatás egészen más utat jár be. Felértékelődtek a terepbejárási eredmények, és egyre-másra kerültek feltárára a kora vaskor települései. Ezek rendszerint kicsi, előzmény nélküli, 1-2 periódust megélő védtelen falvak a Központi Hegyvidéken és a Negev peremterületein.

Való igaz, hogy ezek feltárása nem kecsegtet azzal a reménnyel, hogy egy-egy bibliai hős ujjlenyomatára, netán nyoszolyájára bukkanunk, viszont innen ismerhetjük meg az itt élők, a korai izraeliták életmódját, társadalmi helyzetét, a korszak igazi valóságát.

Ha azonban két ilyen egyszerű megközelítési mód révén minden további nélkül körüljárhatnánk és felvázolhatnánk ezt a kort, akkor teljesen indokolatlan az a sok ezer oldal, amit a korai Izraelről az elmúlt harminc évben publikáltak. A három, ma már klasszikusnak nevezhető letelepedés-elmélet (harcos honfoglalás, békés beszívárgás, valamint a Mendenhall nevéhez fűződő szociológiai megközelítés)¹⁰ újbóli értelmezései helyett az egész ószövetség-tudományt átjáró pozitívista – negatívista csatározás bontakozott ki itt is. A negatívista szemléletmódban osztozó kutatók¹¹ rendszerében Izrael múltja egy konstruált, mesterségesen alkotott múlt; márpedig ebbe a gondolkodásba egy, a királysághoz képest megfoghatatlan társadalmi berendezkedésű alakulat nem illeszthető bele. Ebben a rövid írásban nem a bibliai történetre, és nem is a régészeti anyagra fókuszálva járom körül a vizsgált kort. A következőkben annak bemutatására teszek kísérletet, hogy a korszak megértésének egyik lehetséges kulcsa az alapfogalmak tisztázásán keresztül vezet, ehhez elsősorban Izrael fogalmát, valamint a politikai vezetés kategóriáját kell helyesen értelmezni.

Izrael: mi az?

„Izrael *parlagon hever, magja sincs*” – így hangzik az Izraelre vonatkozó jelenleg ismert legkorábbi Biblián kívüli utalás. Merneptah fáraó nyilatkozott így híres sztéléjén a Kr.e. 13. század utolsó éveiben.¹² Érdekes, de meg kell barátkoznunk a gondolattal, hogy Izrael fiait ill. meghatározó személyiségeit eltiprásuk okán szeretik említeni Biblián kívüli forrásaink. Had hivatkozzam két későbbi példára is. Izrael Istenét, YHWH-t a Biblián kívül legkorábban Mesa sztéléjén látjuk megemlíteni (18. sor, Kr.e. 9. sz.); ez a felirat arról szól, hogy miként ért véget Izrael hatalma egyes transzjordániai területeken. A legkorábbi képi módon is megörökített izraeli király pedig az a Jéhú, aki a Héber Biblia szerint kímélet nélkül megszárolta le Omri háza népét (2Kir 10). Igaz, őt a vonatkozó asszír forrás a földre borulva, behódolva, az adó átadása közben mutatja be (a Fekete Obelisz, Kr.e. 841.; III. Sulmánu-asaridu idejéből, 858-824). Visszatérve Merneptah sztéléjéhez, ez a szöveg arról beszél, hogy Izrael eltiportatott; ebből pedig kiderül, hogy a bronzkorvaskor fordulóján Palesztinában Izrael egy létező entitás. Ez azonban nem azt jelenti, hogy Izrael egy szervezett állam lett volna ebben az időszakban, hanem csupán azt, hogy ekkoriban a palesztinai központi hegyvidék egy részén van egy népcsoport, melyet földjével együtt szabad ezen a néven emlegetni. Más ez az entitás, mint a városállamok ill. a nagyobb kiterjedésű országok, birodalmak, királyságok!

Számszámra Izrael legkevesebb három dolgot jelent. Természetesen értjük alatta Isten választott népét, ami egy teológiai kategória; ezzel szoros összefüggésben jelenti az izraeliták közösségét, az azonos kultuszhoz csatlakozó YHWH követőket, ez leginkább vallástörténeti

kategóriának tekinthető; és politikai fogalom is egyben – egy adott királyság területén élő csoportok együttese. Mivel ez a királyság mindössze néhány évszázadot élt meg, szólni kell egy negyedik jelentésről, a fogalom mögött álló etnikai tartalomról is. A Merneptah-sztéléttől természetesen nem várható a yahwista teológiai igazságok alátámasztása, márcsak azért sem, mivel ekkor ezek a teológiai igazságok még nem kerültek megfogalmazásra. Az sem valószínű, hogy az egyiptomi írnokok tömegesen érdeklődtek volna Palesztina meghódított népeinek vallási kötődése iránt. Ebben az esetben viszont marad a harmadik, a politikai tartalom – ez viszont a korszak államfejlődési helyzetében megint csak anakronizmus. Ezzel pedig elérkeztünk a legkülönlegesebb kérdéshez: *milyen etnikai tartalom áll a kora vaskori Izrael fogalma mögött?*

A kérdésselvetés nem új keletű. Mendenhall letelepedés-elméletének lényege,¹³ hogy szemben a harcoss hódítás és a békés beszívargás elméletével ez a modell nem számol jelentős, Palesztinába érkező, a korábban ott élőkől eltérő etnikai kötődésű csoportokkal. „Honfoglalókról”, tehát frissen érkező népekről történeti megközelítésben csak akkor beszélhetünk, ha archeológiai kimutatható módon az új csoport kulturálisan megkülönböztethető az ott élő csoportoktól.¹⁴ A kora vaskori Palesztinában a filiszteusok esetében ez a feltétel egyértelműen teljesül, kerámiájuk, település-szerkezetük, építészeti hagyományuk eltér a korábbi, késő bronzkori anyagtól, de Palesztina más térségeinek kortárs anyagától is. Ezzel szemben az „izraeli” telepeken ez a megkülönböztethetőség egyáltalán nem mutatható ki. Cisz- és Transzjordánia települései gyakorlatilag semmiben nem különböznek egymástól, épp ezért etnikai jelzőket aggatni egy-egy telepre ebben a korszakban még értelmetlen. Ugyanez még a monarchikus időkben is igaz, pl. Khirbet Mudayna a vaskori Móáb területén gyakorlatilag semmiben nem tér el egy kortárs vidéki ciszjordániai várostól. Sokan egyenesen a salamoni építészeti hagyomány darabjának tekintették a hatkamrás kapukat – amelyen át Khirbet Mudaynába is belépett a látogató... A vaskor 2-ben jelennek majd meg a helyi specialitások Palesztina-szerte, amelyek alapján már felcímkézhetünk egy –egy leletet, pl. beszélhetünk móabi főzőedényről, stb.

Mendenhall elmélete óta mindenestre tágra nyílt egy kapu, amelyen át a spekulációk igen széles tárháza bontható ki. Ha nem érkeztek nagy számban új csoportok Palesztinába, akkor kik voltak az Izraeliták? A legvalószínűbb válasznak az tűnik, hogy jelentős számban a korábban is Palesztinában élők kell ehhez az új entitáshoz sorolni. Talán értelmetlen azt boncolgatni, hogy vajon a korai izraeliták soraiban hány százalékban találjuk meg a korábbi kánaáni rendben szintén Palesztinában élő csoportokat, és hány olyan klán van, akik valamikor a vaskor hajnalát jelző nagy közel-keleti átrendeződés során érkeztek ide. Az etnikai gyökerek feltárása valóban reménytelennek látszik¹⁵ (ebben a minimalista tudósoknak igazuk lehet¹⁶), de ez nem gátolhat abban, hogy feltárjuk a premonarchikus idők történetét.

Izraelben egyébként az etnikai szeparáció még a bibliai szövegek szerint is meglehetősen késői fejlemény. Dávid udvarában senkit sem zavar pl. a hettita Úriás

(2Sám 11), ő minden további nélkül lehet a király hadseregének támasza. Gondolhatunk a gibeonita-vétek következményeire is, ennek a csoportnak a tagjai ott maradtak Izrael fiaival együtt (Józs 9). Első hallásra kétségkívül meghökkentőnek tűnő az állítás, mi szerint „Izrael” nagyrészt „kánaáni” lenne; de a benne esetleg meghúzódo igazság-mozzanatot ez a bibliai történet szépen kiemeli. Józsue könyve itt ugyanis azt tárja elénk világosan, hogy egy YHWH követő csoport és egy „bennszülött” kánaáni csoport közösen harcol, szövetségi viszonyt ápol egymással, és eszükben sincs semmiféle etnikai távolságtartás!

Magam részéről Izraelről nem etnikai, nem politikai és nem is spirituális/teológiai értelemben beszélek ebben az időszakban. Amikor a korai Izraelitákról ejtek szót, akkor a központi hegyvidék, valamint a Negev-peremvidéktől elkülönülten kis,¹⁷ szerény településeken élik egyszerű mezőgazdasági tevékenységen alapuló életüket. Az etnikai alapon definiált Izrael a perzsa kortól kezdődően követhető csak nyomon, a vaskorban, és különösen is a kora vaskorban mindazok, akik ebben a központi régióban élnek, tényleges származásuktól függetlenül nevezhetők, a Merneptah-sztélével is összhangban, izraelitának. A kép teljességéhez tartozik a „kánaáni” terminus definiálása, és itt is alkalmazhatjuk a fenti módszert: földrajzi tekintetben a libanoni hegyektől a Jordán-völgyig terjed a határ, viszont kulturális értelemben ennél tágabb kategóriában kell gondolkoznunk. A kánaániak az ezen a területen élők, a bronzkori városállami ill. kulturális hagyomány letéteményesei.¹⁸

Izrael fogalma a vaskor évszázadaiban, majd a perzsa korban vált egyre árnyaltabbá, és ebben a formálódásban minden bizonnyal központi szerepe a yahwizmusnak volt. Ez az Izrael-kép számos vallástörténeti kérdés megoldásához is közelebb vihet bennünket. Miért esnek az Izraeliták időről időre a kánaáni kultuszok büvkörébe? Miért van az, hogy a Kr.e. 9. században, az Omridák alatt yahwista emberek regnálnak, akik gyermekeiknek YHWH teofór neveket adnak, és mégis Baál követése róható fel bűnüként? A nélkül, hogy mellékvágányra csúsznánk és ide nem tartozó fejtegetésbe kezdenénk, megjegyezhetjük, hogy talán az jelenti a probléma gyökerét, hogy az itt élők nem átlépnek a yahwizmusból a kánaáni vallásosságba, hanem ekkoriban kezdik levetkezni saját ősi hagyományait, ekkor szembesülnek azal, hogy a yahwizmuson belül megfogalmazódhat a kizárólagosság igénye is.

Főnökség és királyság

Archeológia

Palesztina központi része, tehát „Izrael területe” a bronzkor végéig gyakorlatilag lakatlan maradt, pontosabban fogalmazva errefelé csak néhány település épült fel. Ekkor viszont egyes technikai újítások nyomán benépesül a vidék; egyes domboldalakat teraszosítottak, valamint a korábban elszigetelt völgyekben is megkezdődött a kis parcellák művelése. A megtermelt gabonát kövekkel kirakott silókban raktározták; az értékesebb javakat nagyméretű, ún. galléros korsókban őrizték. A kulcskér-

dés természetesen a víz megőrzése, amit (ahol erre szükség volt) tapasztott falú harangot formázó ciszternák segítségével oldottak meg.¹⁹ A jellegzetes lakóépületnek a „négyszobás” házak számítottak; ezekben két oszloposor segítségével egy nyitott központi teret, ennek két oldalán egy-egy fedett helyiséget, valamint egy hátsó szobát alakítottak ki. Lépcsők ill. gyakrabban létrák segítségével lehetett feljutni a felső szintre, ahol további élettér áll rendelkezésre. De ekkoriban az emberek nem sokat henyéltek fekhelyeiken,²⁰ szobáik csendességében, a nagyrészt önellátásra berendezkedő közösségek vetettek – arattak, és kis nyájaikat legeltették a szálláshelyek vonzáskörzetében. Az épületek a természeti környezethez való alkalmazkodás csodálatos bizonyítékát adják; ezt mindennél jobban mutatja, hogy ez a lakóépület-típus mintegy hat évszázadon át meghatározta Palesztina településeinek arculatát.²¹ Ezeknek a házaknak ugyanakkor határozott üzenetük van a társadalmi együttélésre vonatkozóan is. A kora vaskori telepek házaiban kiterjedt családok élhettek együtt, míg a monarchikus korban a városi környezetben az azonos elrendezésű házak lényegesen kisebbek voltak, valószínű, hogy ezekben egy-egy szűkebb család lakott.²²

A fenti házak alkotta települések jelennek meg a központi régióban. Nagy számú mezőgazdasági faluról beszélünk, eddig az azonosított telepek száma elérte a háromszázat, és kérdés, hogy ez a szám fog-e növekedni, bár az elmúlt évtizedek igen intenzív terepbejárásai után ugrásszerű emelkedésre már nem kell számítani. Ezek a települések néhány esetben meglehetősen ötletszerűen alakuló településszerkezetről árulkodnak (Ai, Kh. Radana), máskor viszont a házakat gondosan egymás mellé építették, így az épületek külső fala egységes vonalat képezett (Tel 'Isdar, Izbet Sartah St. III.). Nem feltétlenül kell ebben egy kezdetleges védelmi rendszert látni, a zárt szerkezet egészen hétköznapi előnyökkel járt, központi közösségi tágas tér jött létre.²³ Számunkra igazán akkor válnak érdekessé ezek a települési adottságok, ha megpróbáljuk szinkronizálni ezeket a régészeti adatokat a feltételezhető társadalmi szerkezeti adottságokkal. Az első jellegzetesség, hogy a települések rajza alapján az itt élők közösségétől teljes mértékben idegen volt a társadalmi hierarchia. Nem találunk egyetlen palotakomplexumot sem, ismeretlenek voltak a luxusberuházások, nincsenek jelentős, szervezett közösségi munkát igénylő épületegyüttesek. Nem épülnek városfalak, kapurendszerek, nem alakulnak felsővárosok, és ezektől elkülönülve az egyszerű nép lakókörzetei. A tárgyi leletek között is igaz ugyanez: nincsen nyoma státuszjavarok felhalmozásának, egyszerű, funkcionális eszközöket, kerámiát használtak az itt élők. Mindez egyébként szépen illeszkedik a bírák koráról alkotott képünkhöz, ahol nincs állandó hadsereg, nem olvasunk a néptől elkülönülő elittről sem. Valószínű, hogy egy-egy ilyen falu funkcionális, gazdasági egységet alkotott; és feltehetően a rokoni szálak is egybekapcsolták a közösséget.

Szociológia

Az emberi közösségek mindig a környezeti feltételekhez alkalmazkodva alakították életüket. A valamikori vadászó – gyűjtögető hordák után első együttélési formaként a *szegmentáris társadalmak* kialakulása figyelhető

meg. Ezeknek a közösségeknek az alapja a mezőgazdasági tevékenység, az állattartás és a növénytermesztés; gazdálkodási övezeteik a települések között helyezkednek el. Idegen a hierarchia ettől a szisztémától, aminek szép régészeti nyomai vannak: a települések maguk sem hierarchikusak, az épületek között jelentős különbség építési technika vagy használati eszközök tekintetében nincs. A társadalom együttese legfeljebb néhány ezer főt számlál. A vezetés alapja a tekintély, mégpedig a természetes tekintély, a személyes kvalitás, ami kiegészül vélt vagy valós rokoni kötelekkel; a rokonság finom fonala a társadalom egész szervezetét átszövi.²⁴ Ez a rendszer még nem tekinthető államnak – épp a vezetés, hatalomgyakorlás miatt, ami, mint láttuk a bírák korának legnehezebben megragadható eleme.

A két vonatkozó bibliai könyvet (Bír, 1Sám) az állam fejlődését értelmező szociológiai modellek kategóriáin keresztül értelmezve, különleges megfigyeléseket tehetünk. A modellek átvételénél mindig kulcsfontosságú, hogy először az adott társadalom-típust létfenntartási szempontból vizsgáljuk, és csak ez után a vezetés szempontjából – a vallás és a kultúra kérdésköre pedig csak mindezek után kerülhet terítékre. A Bírák könyvében viszont mindez fordítva érvényesül: az első a vallás, ennek nyomában jár a közösség, a vezető legitimitása („Isten által választott” vezetők); a létfenntartás pedig következmény: ha az első szempontból helyes az út, az ellenség sem sanyargatja Izraelt. Ez a fordított logika a teológiai történetírás természetes velejárója, de a történeti rekonstrukció során nem feledhetjük, hogy az izraeliták esetében is érvényesülni kell bizonyos társadalmi törvényszerűségeknek. Esetünkben az egyes számú kérdés, amit az előzőekben már érintettünk is: hogyan alkalmazkodtak a Központi Hegyvidéket benépesítő Izraeliták a környezeti feltételekhez? A válasz: csakúgy, mint más peremterületek lakói, ők is kialakítottak egy fenntartható gazdálkodási rendszert, mely a mezőgazdasági termelésen alapult, a különböző termelési ágak (gabona, gyümölcs, legeltetés) integrációját teremtette meg.²⁵ Ez volt a társadalom bázisa.

Ha a dávidi hatalomgyakorlásra tekintünk, szociológiai szempontból egy jól szervezett, ún. *korai állam* jellegzetességeit látjuk meg.²⁶ Itt egyértelmű jogokkal rendelkezik a hatalom legfőbb birtokosa, aki gyakran saját hadseregére, testőrségére támaszkodva ki tudja kényszeríteni akarátát. Ezzel megkezdődik a tagozódás, ha van bürokrácia, adott a lehetőség a közösségi munka megszervezésére is. Ezáltal megjelenhet a város, mint a civilizáció egy új szintere, közösségi épületek, pl. városfalak épülnek, a településeken belül az épületek hierarchikussá válnak – lesznek szebb, elegánsabb, igényesebb negyedek, paloták, kézműves ill. kereskedő negyedek; de a társadalom széles tömegei továbbra is közvetlenül a mezőgazdaságból élnek. Állandó piacok gondoskodnak az árucikkek, termékek cseréjéről, melyeken a termelést végző családok értékesítik feleslegüket ill. szerzik be mindazt, amit maguk nem tudnak előállítani (pl. szerszámok, edények, stb.). A hierarchia szükségyszerűen beindítja a státuszjavarok felhalmozásának folyamatát, luxuscikkek jelennek meg – amelyeket már a távolsági kereskedelem révén lehet beszerezni, ezek a kereskedők kizárólag ebből a tevékenységből élnek. A korai államok ese-

tében a király szerepe kimagasló, ő az elosztás legfőbb irányítója, a hadsereg feje, a legfőbb bíró, gyakran a valóság megkerülhetetlen szereplője is,²⁷ valamint a köz javát is szolgáló infrastrukturális beruházások legfőbb megrendelője. Ez utóbbit szépen mutatja az Izrael szomszéd-ságában fekvő Móáb példája. Amikor ez az alakulat a korai állam szintjére lép, az uralkodó, Mesa megörökíti legfontosabb tetteit. Sztéléje a legitimitást szolgálja, ill. Mesa legitím uralmának is emléket állít, és a király nem csak hadi tetteivel hívja fel magára a figyelmet. Legalább ugyanilyen fontos volt, hogy elmondja, következetesen, nyomatékosan egyes szám első személyben fogalmazva: „én építettem utat az Arnónon”, „én építettem Bét Bámót, mert elpusztult”, „én építettem Bécert, mert rom volt”, „én ástam vízgyűjtőket Qerhónak”, stb.²⁸ Az építkező, népe javát kereső király áll itt előttünk, aki több, mint a kormányzati hatalom letéteményese. Mesa azért lehet sikeres, mert Kemós úgy döntött, hogy nem haragszik tovább népére. Mesa és Kemós viszonya sajátos: a király méltó kultuszhelyről gondoskodott az istennek – az isten pedig megszabadította őt minden ellenségétől, és diadalra vezette a küzdelemben (ld. a felirat 1-4 sor). Ezzel megjelent a király-ideológia. Az állam esetében a hatalom már eltávolodik a kézzelfogható, a közösséggel együtt létező jellegzetességektől, és rokoni szálak vagy személyes képességek helyett sokkal elvontabb pilléreken áll (pl.: istenség által több generációval korábban kiválasztott dinasztia szülötte a legfőbb tekintély). A palesztinai térségben hasonló folyamatok mennek végbe Cisz- és Transzjordániában, és néhány évszázadon belül a móábiták, az ammoniták, vagy épp Izrael bejárja ezt az utat.

Korábban a szentírásudomány elfogadott kategóriája szerint a „törzsi társadalom” alakult át „királysággá”. Ezzel a képpel az a baj, hogy a törzsiség önmagában igen nehezen értelmezhető fogalom, nem szabad elfeledkezni arról, hogy a közös ősré visszavezetett törzstudat nem szükségszerűen jár együtt a közös gazdálkodással. Ez a törzs-fogalom sokkal erősebben ideológiai tartalmú, a tágabb közösségi tudatot határozza meg. A törzsi berendezkedés a monarchikus uralkodás mellett is párhuzamosan létező entitás, a közel keleten gyakorlatilag máig is. Ráadásul a törzsi rend helyett sokkal helyesebb klán-rendszerrel beszélni, hisz a társadalom szerkezetében a még látható, funkcionális kapcsolatban álló egységeknek van jelentősége, valahogy úgy, ahogy 1Móz-ben látjuk. A távoli rokonság ezekben a történetekben csak különös esetekben kerül elő, pl. Jákób menekülésekor (1Móz 28-31). A gazdálkodási téren is működőképes klán azonban nem léphet át bizonyos méreteket – erre jó példa Ábrahám és Lót különválási kényszerhelyzete (1Móz 13,5-9). Akárki is jegyezte le ezeket az elbeszéléseket, az illető is és kortársai is nagyon jól értették, vagy akár saját bőrükön is érezték a dráma valódiságát; ez pedig annak lehet bizonyítéka, hogy még a királyság idején is az ilyen típusú klán-szisztéma volt a meghatározó.

A tradicionális válasz szerint a királyság kialakulása mögött a filiszteusok erőfölénye áll; az izraeliták a rájuk nehezedő nyomásra kénytelenek voltak egyre szorosabb szerveződéssel felelni. A másik válasz mindenestül egy belső szerveződést, átrendeződést sejt a változások mö-

gött. Bibliai szövegekben mindkét megközelítés található kapaszzkodót (Saul aktív katonaként szerepel 1Sám elbeszéléseiben, viszont 1Sám 8,1-5 királykivánásában hangsúlyozottan belső vezetési problémák miatt kell a király²⁹). A filiszteus fenyegetést nem lehet negligálni, viszont a belső viszonyok átalakulása, egy sor telep (kényszerű?) elhagyása is nyilvánvaló, így megszülettek a kombinált modellek.³⁰ A külső kényszer szerepét nem vitatva megjegyzendő: a bibliai szövegekben nincs egyértelmű, szoros kapcsolat a külső fenyegetés és a királyság kialakulása között. A szöveg mai elrendezése miatt látunk csupán közvetlen kapcsolatot az események között, hisz Sámuel történetét a Láda filiszteus kézre kerülése előzi meg, de megjegyzi 1Sám 7,2 is, hogy a rögzített események között évtizedek telnek el. A 13-14. vers hozzáfeszti, hogy Sámuel alatt nem kellett tartani a filiszteus fenyegetéstől, sőt „visszakerültek Izraelhez azok a városok is, amelyeket elvettek a filiszteusok Izraeltől”. Az izraeliták a jelek szerint nem a szorításból való kitörésen merengve jutottak arra a következtetésre, hogy a királyság intézményrendszerének strukturái hoznák el számukra a legjobb megoldást. Egyébként pedig az a kép, hogy az izraeliták valamifajta közös kiütkeresésen törték a fejüket, és így jutottak a királyság intézményének szükségszerű bevezetéséhez, már kialakult egységtudatot feltételez; ennek meglétét azonban ma nehezen tudnánk meggyőzően bizonyítani.³¹ A királyságnak, mint új politikai szisztémának mindenesetre fontos következményei lettek, pl. az új urbanizációs folyamat megindulása a 10. században.³² A hadviselés a vonatkozó szövegekben Saul fellépésével kerül előtérbe, akit egyfajta katonakirálynak ábrázol 1Sám („Mióta átvette Saul a királyi hatalmat Izrael felett, harcban állt minden ellenségével körös-körül.” 14,47). Ezen nem is kell csodálkozni, hiszen már fellépése is a hatékonyság jegyében kerül megfogalmazásra, legalábbis az ammóni Náhás fenyegetése során ő bizonyul a legjobb megoldásnak. De ez a szöveg (1Sám 11,6) mintha csak egy bírá-történet nyitánya lenne! Saul uralkodását ezután át is kell járni a folyamatos katonáskodásnak. Dávid esetében ezután már a hatalom megragadásához vezető út is vérrel, intrikákkal, forgandó szerencsével és politikai számítással van kiköveztve.³³

Egy kérdést azonban még mindig tisztázni kell. Hogyan lesz egy szegmentáris társadalomból korai állam? Bármennyire is emlékeztet a bírák korára mindaz, ami fentebb ismertetésre került a szegmentáris társadalom címszava alatt, épp a vezetés szintjén elégtelenségekbe ütközünk. Hisz Sámuel bíráskodásáról azt olvassuk, hogy egy kiterjedt körzet tartozott területéhez, tehát tekintélye saját rokonságán is túl kellett, hogy mutasson (1Sám 7,16). A haditettek, melyek a bírák nevéhez kötődnek, egy tágabb közösség javát szolgálják, ráadásul a bírák korának történeteiben vannak vagyonosabb és elsettebb szereplők. A szegmentáris társadalmakban a hatalom horizontális elrendeződésű, a királyi hatalomnak viszont lényegéhez tartozik, hogy az erő és a javak vertikálisan oszlanak meg. Ez a feszültség pedig csak egy köztes szint beillesztésével oldható fel.

A korai államok előszobája a *főnökség* szisztémája. Itt még nincsenek társadalmi osztályok, nyoma sincs a bürokráciának, távolsági kereskedelemnek, státuszjavak-

nak. Az emberek társadalmi helyzetében azonban nyilvánvaló különbségek vannak, a rokoni kötelékek határozzák meg az egyén helyzetét. A főnök nem különül el, nincsenek alattvalók. Nem egy távoli palotában láthatatlanul regnáló figura kezében fut össze a legfőbb hatalom, mégis presztízsből a „főnök”, és a hozzá közel állók megelőznek másokat. Itt bukkan fel először a lokális specializáció, már vannak olyanok, akik kizárólag kézműves termékek előállításával foglalkoznak. A főnökségnek már lehet központja is, de ez a központ még egy természetes centrum, az alkalmas piac, a jó megközelíthetőség alapján kerül kialakításra. Egy-egy ilyen jól működő főnökség területén akár 10-20.000 ember is élhet. Ez az a társadalmi rend, ami leginkább megegyezik azzal a képpel, amit a bírák koráról tudunk. Egy-egy tágabb térség főnökei óhatatlanul sűrűdásokba keverednek egymással, és ekkor következik az átmenet a királyságba. Igaz ez általában vérrel, erőszakkal, nem ritkán jeles férfiak erőszakos halálával jár. Úgy tűnik, mindezek nélkül egyetlen rátermett ember sem tudott volna a többiek felé kerekedni.

Hodossy-Takács Előd

BIBLIOGRÁFIA

- Ackroyd: *The First Book of Samuel*. The Cambridge Bible Commentary. Cambridge University Press, Cambridge, 1971.
- Ahlström, G.W.: *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine*. Leiden, 1982.
- Birch, Bruce C.: The First and Second Books of Samuel. Introduction, Commentary, and Reflections. NIB vol. 2., 1998:947-1383.
- Cleassen, H.J.M. – Skalnik, P. (szerk.): *The Early State*. The Hague, 1978.
- Cleassen, H.J.M. – Skalnik, P. (szerk.): *The Study of the State*. The Hague, 1981.
- Coogan, M.D. (szerk.): *The Oxford History of the Biblical World*. Oxford University Press 1998.
- Dever, W.G.: Archaeology, Ideology, and the Quest for an „Ancient” or „Biblical Israel”. NEA 61/1, 1998:39-52.
- Dever, W.G.: *What Did the Biblical Writers Know and When did they Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*. Eerdmans Publ., Grand Rapids / Cambridge, 2001.
- Faust, A. – Bunimovitz, S.: The Four Room House. Embodying Iron Age Israelite Society. NEA 66/1-2, 2003:22-31.
- Faust, A. – Silberman, N.A. – Grabbe, L.L. – Joffe, A. – Herzog, Z.: Forum. Rural Settlements, State Formation, and „Bible and Archaeology” (Faust). Two Archaeologies (Silberman). What Historians Would Like to Know... (Grabbe). On the Case of Faust versus Finkelstein, from a Friend of the Court (Joffe). State Formation and the Iron Age I – Iron Age IIA Transition: Remarks on the Faust – Finkelstein Debate (Herzog). A Rejoinder (Faust). NEA 70/1, 2007:4-25.
- Faust, A.: Abandonment, Urbanization, Resettlement and the Formation of the Israelite State. NEA 66/4, 2003:147-161.
- Finkelstein, I.: [De]formation of the Israelite State: A Rejoinder on Methodology. NEA 68/4, 2005:202-208.
- Finkelstein, I.: Ethnicity and the Origin of the Iron I Settlers in the Highlands of Canaan: Can the Real Israel Stand Up? BA 59/4, 1996:198-212.
- Fritz, V.: *The City in Ancient Israel*. Sheffield Academic Press, 1995.
- Geus, C.H.J. de: *The Tribes of Israel. An Investigation Into Some of the Presuppositions of Martin Noth's Amphictyony Hypothesis*. Van Gorcum, Assen/Amsterdam, 1976.
- Gottwald, Norman K.: *The Hebrew Bible. A Brief Socio-Literary Introduction*. Fortress Press, Minneapolis, 2009.
- Hodossy-Takács Előd: „... Az Úr vezette egymaga ...” – *Izrael letelepedése és Józsué honfoglalás-tradíciójának teológiai értelmezése*. (Dissertationes Theologicae 5.) Debrecen, 2002.
- Hodossy-Takács Előd: *Móáb. Egy vaskori nép Izrael szomszédjában*. Új Mandátum, Budapest, 2008.

- Holland, T.A.: Jericho. In: OEANE [Meyers, Eric M. (szerk.) The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East. Oxford University Press 1997.] 3:220-224.
- Hopkins, D.C.: Life on the Land. The Subsistence Struggles of Early Israel. BA 50/3, 1987:179-191.
- Karasszon István: A modellek jelentősége az izraeli honfoglalás kutatásában. In: Karasszon István: *Az Ószövetség fényei*. Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, Budapest 2002:272-293.
- King, P.J. – Stager, L.E.: *Life in Biblical Israel*. Library of Ancient Israel, 2001.
- Kőszeghy Miklós: *Dávid*. Új Mandátum, Krénv 1, 2001.
- Leith, M.J.W.: Israel among the Nations. The Persian Period. In: Coogan, M.D.: *The Oxford History of the Biblical World* (OHBW). Oxford University Press, 1998:367-419.
- McCann, J. Clinton: *Judges*. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching. John Knox Press, Louisville, 2002.
- Mendenhall, G.E.: The Hebrew Conquest of Palestine. BA 25, 1962:66-87.
- Meyers, Carol: Kinship and Kingship. In: Coogan, M.D.: *The Oxford History of the Biblical World* (OHBW). Oxford University Press, 1998:221-271.
- Nakhai, B.A.: *Archaeology and the Religions of Canaan and Israel*. ASOR, 2001.
- Netzer, Ehud: Jericho. ABD vol. 3. 1992:723-740.
- Olson, Dennis T.: The Book of Judges. Introduction, Commentary, and Reflections. NIB vol. 2., 1998:721-888.
- Rad, G. von: *Az Ószövetség teológiája. I. kötet: Izrael történeti hagyományainak teológiája*. Osiris kiadó, Budapest, 2000.
- Reis, Pamela Tamarkin: The Levite's Concubine: New Light on a Dark Story. SJOT 20/1, 2006:125-146.
- Renfrew, C. – Bahn, P.: *Régészet. Elmélet, módszer, gyakorlat*. Osiris, 1999.
- Rogerson, J.W. – Lieu, J.M. (szerk.): *The Oxford Handbook of Biblical Studies*. Oxford University Press, 2006.
- Sمند, R.: *Yahweh, War and Tribal Confederation. Reflections upon Israel's Earliest History*. Abingdon Press, Nashville – New York, 1970.
- Stager, L.E.: Forging an Identity. The Emergence of Ancient Israel. In: Coogan, M.D.: *The Oxford History of the Biblical World* (OHBW). Oxford University Press, 1998:123-175.

JEGYZETEK

- ¹ Az Ószövetségi történetek egyik legsötétebbike a Bír 19, ami a szöveg mai formájában a testvér-háború kibrobbadásának közvetlen előzménye. Egy új magyarázat a szakaszhoz: Reis, Pamela Tamarkin: The Levite's Concubine: New Light on a Dark Story. SJOT 20/1, 2006:125-146.
- ² Itt bukkan fel először a könyvben a polgárháborús veszély. Olson, D.: The Book of Judges. NIB 2., 1998:803.
- ³ Stager, L.E.: Forging an Identity. (in: OHBW) 1998:183.
- ⁴ A Bírák könyvének esetén von Rad teljes teológiai eszköztárról beszél. (Rad, G. von: *Az Ószövetség teológiája I*, 2000:260-260). E szerint az egyes történetek köré szerkesztett keret az, amiben a „szigorú reflexió” teológiája megnyilvánul. Ennek egyik pillére, hogy noha a bírák egységes fellépést sürgető parancsát csak ritkán követik a szomszédságon túlról is a törzsek, mégis egy „Izrael egészére kiterjedő, a legmagasabb rendűnek számító vezetői hatalom birtokosai ók” (kiemelés tőlem, 262.). A könyv nagy teológiai kérdése: hűséges lesz-e Izrael a szövetséghez? Ez az a könyv, ahol a legközvetlenebbül érhető tetten fejezetről fejezetre, hogy a szövetség megszegése kikerülhetetlenül elhossa Isten büntetését. Az engedtlenség tragikus következményeinek hangsúlyozása teszi ezt a könyvet prófétai karakterűvé. McCann, J.C.: *Judges*. 2002:24-25.
- ⁵ A királyok funkciójáról és a monarchia szerkezetéről jó eligazítást ad Ahlström, G.W.: *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine*. 1982.
- ⁶ Stager, L.E.: Forging an Identity. (in: OHBW) 1998:187.
- ⁷ Hesbón azonosításához ld. MacDonald, B.: „East of the Jordan” Territories and Sites of the Hebrew Scriptures. 2000:92 (MacDonald számol annak lehetőségével, hogy a Hesbón név az idők folyamán egy másik településre került át); valamint Miller, J.M.: Site Identification: A Problem Area in Contemporary Biblical Scholarship. ZDPV 99, 1983:119-129.

8. „With regard to an LB fortification system at Jericho, there is no archaeological data to support the presence of a walled town.” („Ami a késő bronzkori védelmi rendszert illeti, nincs olyan régészeti adat, ami alátámasztaná egy fallal megerősített város meglétét”) – mondja ki a ma általánosan elfogadott véleményt Ehud Netzer. (Jericho. ABD III/736.) Ld. még Holland összefoglalását: Jericho. OEANE 3/223-224.
9. Jerikó problémájához bővebben ld. Hodossy-Takács Előd: „... Az Úr vezette egymaga...” – *Izrael letelepedése és Józsué honfoglalás-tradíciójának teológiai értelmezése*. 2002:132-137.
10. A. Alt, M. Noth és mások eredményeinek részletes kutatástörténeti összefoglalása Geus, C.H.J. de: *The Tribes of Israel*. 1976:1-68. Tankönyvi szinten legújabbán ld. Gottwald: *The Hebrew Bible*. 2009:150-163. Részletesen tárgyalja a mai letelepedési („honfoglalási”) modelleket Karasszon István: A modellek jelentősége az izraeli honfoglalás kutatásában c. tanulmánya. (in: Karasszon I.: *Az Ószövetség fényei*, 2002:272-293.)
11. Ld. Thomas L. Thompson, Niels Peter Lemche, Keith W. Whitelam, és más tudósok. Jelen írásnak nem célja a részletes kutatástörténeti összefoglalás, de megjegyzendő, hogy a pozitívista / negatívista vita napjainkban is dúl, sőt, most már monografikus vitairatok születnek. Ehhez ld. William Dever távolról sem semleges könyvét: *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?: What Archaeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel*. 2001. Sajnos a 2006-ban megjelent igen részletes *The Oxford Handbook of Biblical Studies* (szerk. J.W. Rogerson és J.M. Lieu) csak az említés szintjén foglalkozik a vitával.
12. Merneptah (1213-1203), a sztélé datálása 1209. Stager: Forging an Identity (in OHBW) 1998:124.
13. Mendenhall, G.E.: The Hebrew Conquest of Palestine. BA 25, 1962:66-87.
14. Még két feltételt tartunk számon: a vándorlási útvonal és a kiindulási terület ismerete fontos lehet. Stager, L.E.: Forging an Identity (in: OHBW) 1998:129.
15. Az etnikai háttér és archeológiai leletek összefüggéséről komoly tudományos vitát folytatott I. Finkelstein és W. Dever. A vita két állomáshoz ld. Finkelstein: Ethnicity and the Origin of the Iron I Settlers in the Highlands of Canaan: Can the Real Israel Stand Up? BA 59/4, 1996: 198-212.; Dever, W.G.: Archaeology, Ideology, and the Quest for an „Ancient” or „Biblical Israel”. NEA 61/1, 1998:39-52. Dever azzal érvelt 1998-as cikkében, hogy igenis alkalmazható egyes telepekre az „izraeli”, vagy „proto-izraeli” jelző, hisz vannak olyan kora vaskori telepek, amelyek egyértelműen különböznek anyagi kultúra tekintetében egymástól. Dever három példája a kánaáni Gézer, a proto-izraeli 'Izbet Sartah, és a filiszteus Tel Míqne/Ekrón. (NEA 61/1, 1998:47-48). Finkelstein érvei szerint mivel a Jordán mindkét partján hasonló folyamatok mennek végbe (hasonló épületek születnek, stb.), az új típusú települések kialakulása a környezeti feltételekhez való alkalmazkodásnak köszönhető. Szerinte Izrael kialakulása egy elhúzódó folyamat volt, és az „igazi Izraelről” csak a 9-8. sz. tájkától beszélhetünk. (BA 59/4, 1996:209).
16. Thompson és mások véleményének összefoglalása ld. Dever: *What Did the Biblical Writers Know*, 2001:116. Ez a mű lényegében vitairat a minimalista gondolkodásmód következetes cáfolata. Az etnikai összefüggések kapcsán viszont abban Devernek adhatunk igazat, hogy valamiféle meghatározás, jelző használata elkerülhetetlen, értelmetlen mereven elutasítani az izraeli jelző használatát, emlegethetünk „korai izraelitákat”, vagy „proto-izraelieket” is. (118. oldal)
17. Az telepek átlagos mérete 1-2 hektár; a jelentős Tel Masos 4,5 hektár, míg a jellegzetes Ai 1, Siló 1,2, Kh. Raddana 0,8 hektár területű. Tény, hogy a Központi Hegyvidéken a kora vaskorban a telepek és ezzel párhuzamosan a lakosok száma is ugrásszerűen nőtt, de a pontos demográfiai átalakulás felmérése nagyrészt még mindig a becslések szintjén marad. Egy-egy kiterjedt családt a magas halálzási arányok miatt könnyen lecsökkenhetett, egy-egy falu lakossága 200-300 fő lehetett. Furcsa paradoxon: a közösségek folyamatosan népesedési gondokkal küzdenek, gyakran nem áll rendelkezésre a fejlődéshez elengedhetetlen élet- és munkaképes populáció; a vidék egészét nézve mégis növekedési tendenciákat látunk. Hopkins, D.C.: Life on the Land. The Subsistence Struggles of Early Israel. BA 50/3, 1987:181-182.
18. Nakhai tételesen ismerteti a problémát, kiemeli, hogy a kánaáni világban kimutatható és hangsúlyos volt az önmeghatározás, „kánaáni öntudat” is. (Nakhai, B.A.: *Archaeology and the Religions of Canaan and Israel*. 2001:5-8) Az önmeghatározás szerepe az etnikai jelzőknél mindig fontos, érdemes felidézni a Mesa-sztélé bemutatkozó sorát, itt Móáb királya „dibóniként” határozza meg magát. A Perzsa korra vonatkozóan ld. Leith, M.J.W: Israel among the Nations (in: OHBW) 1998:367-68.
19. Hopkins hangsúlyozza, hogy egy sor jellegzetes kora vaskori telepen nem használtak ciszternákat – ezeken a helyeken (pl. Tel Masos, Giló) nyilván alternatív technológiák segítségével oldották meg a víz biztosítását. Ugyanő azt jelzi, hogy a teraszosítás ekkor még nem öltött jelentős méreteket. Egyértelmű, hogy ezek a technológiák egyenként és önmagukban nem adnak magyarázatot a vidék benépesítésére. Hopkins: Life on the Land. The Subsistence Struggles of Early Israel. BA 50/3, 1987:183. Finkelstein: Ethnicity and the Origin of the Iron I Settlers in the Highlands of Canaan: Can the Real Israel Stand Up? BA 59/4, 1996:201-202.
20. Látványos kísérletek történtek az emberek egy-egy napjának rekonstrukciójára. (Ld. King, P.J. – Stager, L.E.: *Life in Biblical Israel*. 2001:12-20). Természetesen egy ilyen próbálkozás nem nélkülözheti az írói képzelőerőt sem.
21. A Kr.e. 6. században tűnnek el, nem kis fejtörést okozva ezzel: ha a vaskori parasztek számára ideális otthont jelentettek ezek a házak, miért nem feleltek meg perzsa kori és későbbi utódaiknak? Faust – Bunimovitz: The Four Room House. Embodying Iron Age Israelite Society. NEA 66/1-2, 2003:25.
22. A városi házak 40-80 m² alapterületűek (csak a földszint), a vidékiek 120-130 m²-t is lefednek. További különbség, hogy a vidéki házaknál a földszinten az oldalsó szobákat gyakran további helyiségekre osztják. Faust – Bunimovitz: The Four Room House. Embodying Iron Age Israelite Society. NEA 66/1-2, 2003:26.
23. Fritz, V.: *The City in Ancient Israel*. 1995: 69. Fritz kiemeli az ilyen elrendezés és a beduin sáttortáborok alaprajza közti hasonlóságot, szerinte a központi tér a jószágartás miatt előnyös.
24. Renfrew – Bahn: *Régészet. Elmélet, módszer, gyakorlat*. 1999:168. Meyers, Carol: Kinship and Kingship. (in OHBW) 1998:224.
25. Az integrált termelésnek számos előnye van. Egyes gyümölcsök (pl. füge) nem igényeltek különösebb gondozást, más részről pedig a juhok és kecskék legeltetését nagyobbacska gyerekek is végezheték, így ez a foglalatosság nem vont el értékes munkaerőt a nagyobb szakértelmet ill. fizikai erőt igénylő munkától (pl. egy-egy támfal megerősítése, stb). Hopkins 1987:188.
26. A korai államok iránt érdeklődők számára alapvetők Claessen és Skalnik művei. Claessen, H.J.M. – Skalnik, P.: *The Early State*, 1978, valamint: *The Study of the State*, 1981.
27. Pl. Dávid fiai, akik papok voltak (2Sám 8:18), vagy Salamon áldozata (1Kir 3). A David fiait papként meghatározó szakasz különösen nehezen magyarázható. Jelentheti, hogy még nem szilárdult meg az örökletes papság, ill. a lévita mivel másodlagosságát is. Érthető módon a Krónikás hagyományban ők már csak vezető tisztviselők, „a legelsők voltak a király mellett” (1Krón 18:17, Úf.). Birch, Bruce C.: The First and Second Books of Samuel. NIB vol. 2., 1998:1268.
28. A felirat fordítással együtt: Hodossy-Takács Előd: *Móáb. Egy vaskori nép Izrael szomszédjában*. 2008:123-129.
29. Ackroyd: *The First Book of Samuel*. 1971:71-72.
30. Faust az állam fejlődésében jelentős tényezőnek tekinti a külső (filiszteus) fenyegetést (Faust: Abandonment, Urbanization, Resettlement and the Formation of the Israelite State. NEA 66/4, 2003:156.). megjegyzendő, hogy ez a tanulmány több pontja miatt is jelentős vitát gerjesztett; először Finkelstein írt cáfoló cikket ([De]formation of the Israelite State, NEA 68/4, 2005:202-208), majd a NEA hasábjain fórumot biztosítottak a szerkesztők a vita lezárásához (A. Faust, N.A. Silberman, L.L. Grabbe, A. Joffe, és Z. Herzog hozzászólásával. NEA 70/1, 2007:4-25.)
31. A szakrális közösség elvének vallói szerint ez a feltétel adott lenne. Ld. Smend, R.: *Yahweh, War and Tribal Confederation* (1970). Von Rad hangsúlyozza, hogy a királyság intézményének megléte nélkül bizonyos képzetek nem alakulhattak ki. Ő példának a király, mint egyszemélyi vezető ideáját tekinti – épp ez alapon állítja, hogy „a bírálóról rajzolt kép tehát késői irodalmi alkotás.” (Rad, G. von: *Az Ószövetség teológiája*. I. 2000:264.) Véleményem szerint ugyanezt mondhatjuk el a teljes körű összefogásról és egység tudatról is.
32. Fritz hangsúlyozza, hogy az urbanizációs folyamat mögött nem társadalmi fejlődés (social development), hanem politikai változás (political change) áll. Fritz: *The City in Ancient Israel*. 1995:14.
33. Kőszeghy Miklós: *Dávid*. 2001:65-83.

A 79. zsoltár magyarázata

Adalékok a bosszú fogalmának biblika-teológiai megítéléséhez

1. Bevezetés

A Zsoltárok könyve olyan sokszínű költemények gyűjteménye, amelyben szinte valamennyi élethelyzetre találunk példát. Megfogalmazásuk épp oly érthető és aktuális, mint évezredekkel ezelőtt. Segítségükkel nem csak kifejezhetjük pozitív és negatív érzéseinket, gondolatainkat és vágyainkat, hanem a bennük kínált válaszokkal és megoldás-mintákkal életünk megfelelő szakaszai-ban mi, mai keresztyének is könnyen azonosulni tudunk.

Ám néhány zsoltár esetében ez a lelki azonosulás nagyon is problematikus. Egy nép életében többször vannak ugyanis olyan időszakok, amikor a keserűség, a düh és a fájdalom lesz úrrá tagjain valamilyen történelmi megpróbáltatás következtében. A Zsoltárok könyvében az ilyen megindító és sorsfordító helyzetek összefüggésében olyan hangvételű megfogalmazásokkal találkozhatunk, amelyek ugyan nagyon is emberi érzéseket fejeznek ki, de amelyek éppen emiatt a keresztyén embernek először nagyon idegenek, vagy akár még felháborítóak is lehetnek.

A zsoltáros ugyanis nem csak szembeállítja a dicső múltat a jelen szenvedésével, hanem gyakran vakmerő hangon vonja kérdőre Istent a történelem miatt. Érthetetlen a számára, Isten miért engedi, hogy ilyen borzalmak a saját népével megtörténjenek, hiszen úgy érzi, hogy ők vétkesen szenvednek, míg az ellenség diadalt ül. Az ellenség-re mindezekért iszonyú szavakat szór, sőt szenvedélyes megtorlásért és bosszúért esedezik. Olyan bosszúért, melynek végrehajtója maga az Isten.¹ Túlfűtötten panaszkodik a fellépő erőszak miatt, miközben maga is az erőszakért kiált.² Ezzel szemben Jézus Krisztus még a kereszten is az ellenségeiért imádkozott (Lk 23,34), és tanítványait is hasonló magatartásra buzdította (Mt 5,43–48).

Túl elhamarkodott lenne azonban ezeket a zsoltárokat az Újszövetséggel szembeállítani, és mindenestül idejétmúlt, teológiai „felülírt” szövegeket látni csak bennük.

Mert egyrészt a bosszúvágyon való felülemelkedés parancsát az Ószövetség is ismeri (lásd 3Móz 19,17k.), mint ahogy a bosszú utáni vágy az Újszövetség néhány részletétől sem teljesen idegen (vö. Jel 6,10).³

Másrészt, ahogy Beauchamp megállapítja: „szükségünk van arra is, hogy azon a szinten is ima fakadhasson bennünk, ahol alázatunk és megbocsátásunk még nem tökéletes.”⁴ Azaz ezek az imádságok ma is, bennünk is létező érzéseket fogalmaznak meg, amikkel jó, ha Isten elé járulunk, s velük, imádságban, Isten színe előtt birkózunk meg.

Harmadrészt, ahogy azt újabban Zenger hangsúlyozza: a bosszúért való kiáltás háttérben pozitív hittartal-mak is rejlenek. Amikor ugyanis az Ószövetség Isten bosszújáról beszél, akkor egyúttal elfogadja a világ és az élet rendjének Isten általi meghatározottságát, a sors és a cselekedetek összefüggésének törvényszerűségét, melyet mindent tudása és mindenhatósága révén Isten garantál. Ezért amikor Izrael úgy érzi, hogy vele szemben igazságtalanság történt, akkor teljes természetességgel feltételezi, hogy Jahve, a világ erkölcsi rendjének őreként, ezt

hosszútávon egyszerűen nem tűrheti el. Ilyen értelemben a zsoltárok különféle bosszú-kívánásai, vagy a próféták bosszúra vonatkozó kijelentései az Isten mindenhatóságába és igazságosságába vetett hit megnyilvánulásai.⁵

Ugyanakkor a bosszú az Ószövetségben törvényes és leszabályozott jogi fogalom: egy autoritás beavatkozása a jogrend megóvása érdekében, amely véget vet az igazságtalanságnak, s az elkövetőt nem csak meggátolja újabb bünteteiben, hanem jogosan meg is bünteti, az áldozatot ismét hozzásegíti a jogszerű élethez (vö.: 1Sám 24,13; Zsolt 58,11kk; 94,1kk; Jer 11,20), így állítva helyre a megtört jogrendet. A bosszú ebben az értelemben a joggyakorlás részeként az uralkodó egyik fontos kötelessége.⁶ Népének királyaként tehát Jahve bosszúállása az Ő nyilvános királyi uralmához tartozik,⁷ melynek során saját népe körében érvényre juttatja a jogot és az igazságosságot (3Móz 26,25; Ézs 1,24; 59,17). Ugyanakkor az egész világ Uraként vétkeiért saját népén is bosszút áll (Jer 5,9.29; 9,8; Ez 24,8), de ha kell, bosszúállása során megszabadítja azt az őt bántalmazó népek hatalmából (5Móz 32,35.41.43; Ézs 34,8; 47,3; 63,4; Jer 50kk; Ez 25; Mi 5,14; Náh 1,2).⁸ Isten bosszúállásának a sürgetése tehát nem más, mint könyörgés Isten igazságosságáért, a bűn feletti ítéletének végrehajtásáért.⁹

A bosszúért való imádkozás ugyanakkor azt is illusztrálja: Izrael nem saját maga veszi kézbe annak megvalósítását. Igaz, hogy ez elsődlegesen annak a beismerése, hogy maga Izrael nem rendelkezik kellő hatalommal a bosszú kivitelezéséhez. Ám talán ezeknek a zsoltároknak is része lesz majd abban, hogy Izrael már az Ószövetség lapjain is meg tudja vallani: sérelmeinkért a bosszúállás joga nem az emberé, hanem kizárólag az Istené (5Móz 32,35.41.43; 3Móz 19,17k., vö. Róm 12,19).¹⁰

S végül az Isten bosszúállásáról szóló kijelentések esetenként egybekapcsolódnak az Ő kegyelmével és megbocsátásával is (Zsolt 99,8; Náh 1,2kk). Isten saját jogos bosszújának gátat szab, üdvtervére és a teremtett lények törekénységére való tekintettel nem hajtja végre jogos ítéletét – azaz szeretete, kegyelme és irgalma erősebb a bosszú jogos kivitelezésénél. Ez azt mutatja, hogy a bosszú az Ószövetség szerint is Isten tevékenységének csupán az egyik eleme, de sohasem a róla szóló kijelentés lényegi része.¹¹

A bosszú motívuma a 79. zsoltárban is megjelenik. A folytatásban ennek a zsoltárnak az elemzésén keresztül azt kívánom megvizsgálni, hogy a fentebb ismertetett teológiai értékelés erre a zsoltárra alkalmazható-e, illetve azt, hogy ez a zsoltár gazdagíthatja-e újabban adalékkal a bosszú ószövetségi értékelését.

2. Fordítás

(1) Ászáf zsoltára.

Isten, népek jöttek örökségedbe, tisztátalanná tették szent templomodot, romhalmazzá tették Jeruzsálemet.¹²

- (2) A te szolgálaid holttestét odaadták
eledelül az ég madarainak,
kegyeseid húsát a föld (vad-) állatainak.
- (3) Úgy ontották vérüket, mint a vizet Jeruzsálem
körül, és nincs, aki eltemesse őket.
- (4) Gyalázzátá lettünk szomszédaink előtt,
gúnyná és csúfsággá a körülöttünk élők előtt.
- (5) Meddig haragszol, Uram?
»Örökké«¹³ ég a te féltékenységed, mint a tűz?
- (6) Öntsd ki haragodat a népekre,¹⁴ amelyek
nem ismernek téged, és az országokra¹⁵,
amelyek nem hívják segítségül a te nevedet!
- (7) Mert megemésztették¹⁶ Jákóbot,
és lakóhelyét elpusztították.
- (8) Ne ródd fel nekünk az előttünk éltek vétkeit,
sietve jöjjön elébünk irgalmad,
mert nagyon nyomorultak vagyunk!
- (9) Segíts meg bennünket, szabadításunk Istene,
neved dicsőségének dolgáért,¹⁷
és¹⁸ ments meg minket, és bocsásd meg bűneinket
a te neved miatt!
- (10) Miért mondhassák¹⁹ a népek között:²⁰
Hol az ő Istenük?
Legyen ismertté a népek között²¹ szemeink láttára
a bosszú szolgálaid kiontott vééréért!
- (11) Jusson eléd a foglyok nyögése,
karod nagyságához méltóan *hagyd meg*²²
a halál fiait!
- (12) Juttasd vissza szomszédaink ölébe hétszeresen
gyalázkodásukat, amivel téged gyaláztak, Uram,
- (13) hiszen mi a te néped és a te legelőd nyája
vagyunk!
És mi magasztalni fogunk téged örökké,
nemzedékről nemzedékre elbeszéljük
majd dicséretedet!

3. A zoltár keletkezési körülményei

3.1 Irodalomkritikai és formakritikai megfontolások

A 79. zoltárban jelentős szövegkárosodás nem állapítható meg, mondja Kraus.²³ A változó és rendszertelen versmértékből, a hol prózai, hol költői jellegű sorokból azonban mégis arra következtethetünk, hogy a szöveg, hagyományozása során, jelentős átdolgozásnak volt kitéve, melynek elemei és következményei, ha nem is oly egyszerűen, de azért felismerhetők. A szerkezeti egyenetlenségek mellett tartalmi feszültségek is ezt teszik valószínűvé. A zoltár ugyanis a bosszú iránti könyörgés alátámasztására kétféle érvet is felhoz: hol a Jeruzsálem elleni bűnök nagyságát hangsúlyozza (79,1–4.7.10b.11–12a), hol a pogányok Jahve elleni gyalázkodására hivatkozik (79,6aβ.β.,10a.12b).

Az alaprég meg határozásában és a versmérték rekonstrukciójában számomra a legmeggyőzőbb próbálkozás Seybold elmélete.²⁴

Seybold egy olyan panaszéneket tart a zoltár alapjának, amely a babiloni fogság korai szakaszából származik, és szabályos költői formában beszél az ország pusztulásáról. Ez a zoltár 4 strófából állt, mindegyik strófa 3

soros volt, s a sorok metrum-képlete szabályosan 3+3 volt. Seybold szerint tartalmilag erre az alaprégre az volt jellemző, hogy a bosszú iránti könyörgést még kizárólag a Jeruzsálem ellen elkövetett vétkekkel indokolta:

- (1a) *Isten, népek jöttek örökségedbe,
tisztátalanná tették szent templomodat.*
- (2aα.3a) *A te szolgálaid «meghaltak»,
úgy ontották vérüket, mint a vizet.*
- (4) *Gyalázzátá lettünk szomszédaink előtt,
gúnyná és csúfsággá a körülöttünk élők előtt.*
- (5) *Meddig haragszol, Uram?
Örökké ég a te féltékenységed, mint a tűz?*
- (6aα.bα) *Öntsd ki haragodat a népekre
és az országokra!*
- (7) *Mert megemésztették Jákóbot,
és lakóhelyét elpusztították.*
- (8a) *Ne ródd fel nekünk az előttünk éltek vétkeit,
sietve jöjjön elébünk irgalmad!*
- (9a) *Segíts meg bennünket, szabadításunk Istene,
neved dicsőségének dolgáért!*
- (9bα.8b) *Ments meg minket, és bocsásd meg
bűneinket, mert nagyon nyomorultak
vagyunk!*
- (10b) *Legyen ismertté a népek között
a bosszú szolgálaid kiontott vééréért!*
- (11a.12a) *Jusson eléd a foglyok nyögése,
juttasd vissza szomszédaink ölébe
gyalázkodásukat!*
- (13aβ.b) *És mi magasztalni fogunk téged örökké,
nemzedékről nemzedékre elbeszéljük majd di-
cséretedet.*

Seybold szerint ezt a panaszéneket különféle magyarázó betoldásokkal látták el az idők folyamán. E betoldások részben a Jeruzsálem elleni vétkek konkretizálására és fokozására szolgáltak, részben pedig új tartalmi elemként azt hangsúlyozták, hogy a pogány népeket azért kell megbüntetni, mert tetteikkel magát Jahvét gúnyolták ki és gyalázták. A betoldások teológiai háttérét Seybold a Sion-tradícióban látja: az a nép, amely a Sion ellen mer támadni, nem maradhat büntetlenül, s így sikerei is csak átmeneti jellegűek lehetnek.

Seybold szerint e betoldások a következők:²⁵

- (1b) „romhalmazzá tették Jeruzsálemet”
- (2aβb) „eledelül az ég madarainak”,
„kegyeseid húsát a föld (vad) állatainak”²⁶
- (3b) „Jeruzsálem körül, és nincs,
aki eltemesse őket”²⁷
- (6aβ) „akik nem ismernek téged”
- (6bβ) „akik nem hívják segítségül a te nevedet”
- (9bβ) „a te nevedért”
- (10a) „Miért mondhatják a népek között:
Hol az ő Istenük?”
- (11b) „karod nagyságához méltóan hagyd meg
a halál fiait!”
- (12b) „hétszer az ő gyalázkodásukat,
amivel gyaláztak téged, Uram”
- (13aα) „hiszen mi a te néped és legelőd nyája
vagyunk”

Seybold szerint ezek a betoldások – és néhány egyéb, ide be nem sorolható kiegészítés²⁸ – tették tönkre az ere-

deti strófa-szerkezetet és a szabályos 3+3-as metrumot. Ugyanakkor az utólag beillesztett motívumok kiemelték a költeményt a maga saját, történelmi háttéréből, s így az általánosabb formát öltve magára, végül eszkatológiai perspektívába került.²⁹

Seybold irodalomkritikai rekonstrukciója elfogadható és meggyőző a számomra; az általa rekonstruált alaprétteg jó kiindulópontként fog majd szolgálni a zsoltár keletkezési idejének a megállapításához.

3.2 Műfaj

A Zsoltárok könyvének jelentős része, mintegy 25%-a panaszénekekből áll. Ezek egy részében az egyén fordul Istenhez segítségért, míg másik csoportjukban az egész nép közössége. Így beszélhetünk egyéni és kollektív panaszénekekről.³⁰

A kollektív panaszénekek csoportjába sorolják az alábbi zsoltárokat: Zsolt 12; 44; 58; 60; 74; 79; 80; 83; 85; 89; 94; 106; 108; 123; 137.³¹ Kollektív panaszénekek azonban nem csak a Zsoltárok könyvében szerepelnek, hanem az Ószövetség más részeiben is. Így a prófétai irodalomban (pl.: Ézs 26; 33; 63–64; Jer 14; Hós 7; Jóel 1–2) és a történelmi könyvekben egyaránt (pl.: 2Móz 32; Józs 7; Bír 20,21; 1Sám 7; vö. még 1Kir 8,33–40; 44–53).³²

A kollektív panaszénekek háttérében valamilyen nemzeti szerencsétlenség áll: ellenség támadása, a templom meggyalázása, háborús vereség, vagy épp valamilyen természeti katasztrófa (pl.: 1Kir 8,33kk; 21,9kk; Jer 36,9; Jóel 1,14). A kollektív panaszénekek eredeti Sitz im Leben-je tehát a veszély miatt hirtelen és „spontán” összehívott, s a nép jelenlétében tartott istentisztelet. Ezt a panaszos „ünnepnapot” a szentélyben tartották (1Sám 7,6; Hós 7,14; Jóel 2,13kk), s az egész népnek jelen kellett lennie, tehát a férfiaknak, asszonyoknak, gyerekeknek, időseknek és fiataloknak egyaránt (2Krón 20,13). A gyülekezetet felszólították, hogy tartson böjtöt (1Kir 21,9,12; Jer 36,9; Jóel 2,16), öltsenek gyászruhát magukra (Ézs 22,12; Jer 4,8; 6,26), hintsék meg a fejük porral és hamuval (Józs 7,6), valamint az arckifejezésükön is látszódnia kellett a könyörgésnek és a megalázkodásnak.³³ Az utcákról, terekről, tetőkről, még a kapukból is csak a panasz, a jajgatás és a könyörgés hallatszott (Ézs 24,11; 33,7; Jer 9,9,17; 14,2; Jóel 1,5kk), amely az istentiszteleti eseményekben érte el tetőpontját (Ézs 23,10; Jer 22,20; 24,34; Jóel 1,14). Az események középpontjában a „Jahve előtti sírás” (Bír 20,23; Jer 14,12) állt, mert a böjt, a panasz és a sírás összetartozott. Sőt, ezt a szenvedélyes „hangzavart” még trombitaszóval is felerősítették, hogy Jahve az égből valóban meghallja (2Krón 13,14; Jóel 2,1), s megkönnyüljön rajtuk.³⁴ Izrael meggyőződése volt ugyanis, hogy a politikai események összefüggésben vannak az Istenhez való kapcsolatával: minden csapás Jahvétől jön, ezért a változás, a megmenekülés is csak tőle származhat. Ugyanakkor azt is hitték, hogy Isten könyörület, ezért visszaemlékezik ígéreteire, egykori tetteire, és ismét visszafordul népéhez: meghallgatja kérésüket, és lehetővé teszi a szabadulást. Bármilyen veszedelem jöjjön, akár a jelenben, akár a jövőben, mindig reménykedhetnek Isten megmentő

közbeavatkozásában. Ezáltal a panaszénekek az ókori Izrael történelmi öntudatának egyik legfontosabb bizonyítékai: Isten cselekedetei révén a jelen, a múlt és a jövőendő kapcsolatban van egymással.³⁵

A babiloni fogság nem szüntette meg ezeket az alkalmakat, csak épp az arculatukat változtatta meg, hiszen a fogság ideje alatt azok az istentiszteletek váltak rendszeressé, amelyek a Templom elpusztulását siratták (vö. Jeremiás siralmait), de erről a tragédiáról a fogság után is rendszeresen megemlékeztek (Zak 7,3kk).³⁶ A kollektív panaszénekek többsége ebben a fogság – fogság utáni időben keletkezett (Zsolt 12; 44; 58; 60; 74; 79; 80 stb.; JSir 5; Ézs 63,15kk; Jóel 1,19–20; Dán 9).³⁷

Az egyéni és a kollektív panaszénekek belső szerkezete ugyanazon elemekből tevődik össze:³⁸

1. Isten megszólítása, amely lehet akár hosszabb imádság is (Zsolt 44,2–4; 85,2–4).
2. Panasz: a zsoltáros Isten elé tárja szenvedéseit. Itt a sematikus ábrázolásból a legtöbb esetben nehéz a zsoltár írójának egyéni helyzetére, vagy a gyülekezet konkrét történelmi szituációjára következtetni. A panaszos olykor bizonyos indítékokat sorol fel, amelyekkel cselekvésre akarja ösztönözni Jahvét. Megjelenhet még az Isten szabadítása iránti töretlen bizalom kinyilvánítása is, mint fakultatív elem (Zsolt 28,7; 71,6).
3. Könyörgés Istenhez, hogy változtasson ezen a szörnyű helyzeten. Ebben a szenvedélyes hangvétel miatt Jahve olykor feltűnően emberi vonásokkal rendelkezik (pl.: Zsolt 72,2kk; 80,2; 102,20). Formailag igen jellemzőek a „Miért?” és a „Meddig még?” (Zsolt 13,2; 115,2) típusú kérdések. A kérés része lehet még a bűnvallás is, amely Isten közbelépését hivatott elősegíteni (Zsolt 38,19; 51,3kk). Mindezek mellett feltűnik még a személyes gyengeség ábrázolása is, amellyel a könyörgő Isten együttérzését kívánja kiváltani (Zsolt 22,7; 89,48).
4. Nem kötelezően, de alkalmanként a panaszének zárásaként megjelenik a szabadítás iránti bizalom megvallása is (Zsolt 60,14; 102,13kk). Ugyancsak gyakori fakultatív elem a fogadalomtétel: ebben a zsoltáros megígéri, hogy ha Isten teljesíti kérését, akkor a gyülekezet közössége előtt magasztalni fogja őt (Zsolt 7,18; 13,6; 80,19; vö. Hós 14,4). Gyakori, de szintén nem kötelező eleme a panaszénekeknek, hogy a zsoltár végén azonnal egy rövid hálaadás olvasható a megtapasztalt szabadításért (Zsolt 6,9kk; 22,23kk; 28,6kk; 56,10kk). A legvalószínűbb magyarázat erre az, hogy a zsoltáros a már megtapasztalt szabadulás után tért vissza a templomba, hogy teljesítve fogadalmát, vagyis nyilvánosan Isten jóságát és szabadító kegyelmét magasztalja (Zsolt 66,13; 116,17kk).

A kollektív panaszénekek további formai és tartalmi jellegzetességei:³⁹

5. A zsoltáros többes szám első személyben beszél. Ez a legalapvetőbb formai eltérés az egyéni panaszénekektől.
6. A politikai balsors összefügg a vallási ínséggel (Zsolt 74,3; 83,4). Mindezt még az is súlyosbítja, hogy a szörnyű eseményekben Jahve haragja lett nyilvánvaló (Zsolt 60,3; 74,1; 80,5; 85,6; 89,47).

7. A környező népek gúnyolódása (Zsolt 115,2, vö. Jóel 2,17).
8. Az ellenség nem csak Izraelt gúnyolja és gyalázza, hanem magát Istent is, azonban Ő ezt nem tűrheti el, és közbe kell avatkoznia (Zsolt 74,10.23; 83,3; 94,7; 115,1, vö. Ézs 37,17). A kegyelemről, amelyet Jahve népének ígért, nem felejtkezhet el, nem cselekedhet most sem másképp, mint korábban, és nem törheti össze a szövetséget, valamint nem vonhatja vissza ígéreteit.

A 79. zsoltár világosan mutatja a kollektív panaszének formai és tartalmi jellegzetességeit, így azt egyértelműen ebbe a műfajba kell besorolni.⁴⁰

I. Megszóltítás		79,1a
II. Panasz		79, 1–4
	A szomszédos népek gúnyolódása	79,4
	Vallási ínség	79,1
III. Könyörgés		79,5–12
	Jahve haragja népe iránt	79,5
	„Meddig még?” kérdés	79,5
	„Miért?” kérdés	79,10
	bűnvallás	79,8
	a személyes gyengeség hangsúlyozása	79,8
	a szomszédos népek gúnyolódása	79,10
	bosszú kérése	79,6.10.12
	a népek Istent gyalázzák és gúnyolják	79,12
IV.	bizalom fogadalom	79,13a 79,13b

3.3 A zsoltár keletkezési ideje

A 79. zsoltár időbeli elhelyezése nem könnyű feladat. Weiser például csak annyit lát biztosnak, hogy ezt a panaszéneket a késői zsidóság a 137. zsoltárral együtt azon az emléknapon imádkozta, amelyen Jeruzsálem kettős pusztulására emlékeztek: a babiloniak Kr. e. 587-es, és a rómaiak Kr. u. 72-es templom-rombolására. Szerinte nyitott kérdés az, hogy ez a zsoltár közvetlenül a Kr. e. 587-es események, egy Ezsdrás utáni ismeretlen katasztrófa, vagy a szeleukidák Jeruzsálem elleni akciói után (vö. 1Makk 1,30kk; 3,45; 2Makk 8,2kk) keletkezett. Mindenesetre szerinte az külön figyelmet érdemel, hogy a makkabeusi időkben ez a panaszének már imádságként szolgált az elnyomott nép körében (1Makk 7,17).⁴¹

Az általa felvetett datálási lehetőségeknek megvannak a maga képviselői a kutatás történetében. Vegyük sorra ezeket a lehetőségeket!

Kraus, majd Seybold a zsoltár hátterét a fogság alatti panasz-istentiszteletekben látja, amelyek a Kr. e. 587-es eseményekre reflektálnak.⁴²

Seybold szerint a 79. zsoltár alaprége már a fogság korai szakaszában előállhatott.⁴³ Kraus azonban inkább a

fogság későbbi szakaszára gondol.⁴⁴ A zsoltárnak ezt a datálását támasztja alá szerinte a 8. vers, amely szerint Jahve ítélete Jeruzsálemre már régóta tart, hiszen azt az atyák bűne idézte elő. A zsoltár történeti „pontatlanságai” szintén összeegyeztethetők ezzel a datálással. A szerző évtizedekkel Jeruzsálem bukása után már nem tudja e katasztrófának minden egyes részletét pontosan leírni, ezért inkább csak sztereotip „pillanatképek” jelennek meg a bukás napjairól. Ilyen lehet a Jeruzsálem körüli kivégzések említése a 3. versben is, amit a deportálás egyéb bibliai beszámolóit nem említenek. Ám Kraus szerint valószínű, hogy ez a kollektív imádság mind a fogság utáni időkben, mind pedig később, például a makkabeusi korban jelentős szerepet játszott. A panasz és a könyörgés aktualizálása érdekében az éles történelmi arculat fokozatosan elhalványodott; ezeknek az aktualizálásoknak köszönhetőek a zsoltár jelenlegi formai egyenetlenségei. Mindez azonban nem mond ellene annak, hogy a 79. zsoltár alapvetően a Kr. e. 587-es katasztrófával hozható összefüggésbe.⁴⁵

Gunkel korábban kétségbe vonta azt, hogy a babiloni fogság lenne a zsoltár történelmi háttere, mert abban sem háborúról, sem ostromról, sem a jeruzsálemi királyról, sem a templom felégetéséről, sem a lakosság deportálásáról nem esik szó.⁴⁶ Az ő olvasatában a támadók itt nem rombolták le magát a templomot, így az oda való behatolásuk célja nyilván az lehetett, hogy elrabolják a templom kincseit. Ám ezt az akciót is igen megszenvedte a város, és sok vér kiontatott akkor, amikor annak lakói meg akarták védeni a szentélyüket. Egyes zsidókat még foglyul is ejthettek, akik most az ítéletre várnak, hiszen a templom védelmezését az uralkodó világbirodalom lázadésként értelmezte.⁴⁷ Egy ehhez hasonló esemény szerinte az Ezsdrás utáni sötét évszázadok valamelyikében is megtörténhetett egészen Nagy Sándor koráig. Ő mégis legvalószínűbbnek az egyiptomiak perzsák elleni felkelésének idejét tartja, amely Kr. e. 351-ben kezdődött, s amit csak 3 évvel később tudtak leverni.⁴⁸

Delitzsch, Duhm és Kittel még későbbre datálták a zsoltárt: szerintük az itt felvázolt történések a makkabeusi korszak szorongató és elnyomott helyzetére illenek a leginkább.⁴⁹ Kittel a kortörténeti egybevetésen túl azal is érvelt, hogy a 3. vers jól illik az 1Makk 1,37-hez, mint ahogy a 2Makk 8,2–4 leírása is egyezik a 79. zsoltárával.⁵⁰ Duhm szerint legfeljebb annak az eldöntése jelenthet nehézséget, hogy a templom itt leírt meggyalázása IV. Antiochusz Epifánész (Kr.e. 175–164), vagy az öt néhány év múlva követő I. Demetriosz (162–150) alatt, az 1Makk 7,17-ben leírt események idejére esik-e. Ám az 5. és a 12. versek nyomán, melyek szerint Jahve haragja már régóta tart, Duhm végül arra következtet, hogy a zsoltár inkább az 1Makk 7-ben elmondott borzalmakkal állhat kapcsolatban.⁵¹

Gunkel nézetének nagy gyengesége azonban az, hogy a perzsa korszakra egy ismeretlen templomdúlást kell feltételeznie. A makkabeusi korra való datálás mellett szólhatna a zsoltár néhány részlete: a templom megszentelése, a város pusztulása és a megtörtént vérfürdő, illetve a „haszíd” szó említése a 2. versben. Ám a 79. zsoltárból hiányzik bármiféle utalás a templomban egy pogány bálvány felállítására (lásd 1Makk 1,54kk) vagy egy átfogó vallásüldözésre (lásd 1Makk

1,56). Azt is nehéz ezzel a datálással összeegyeztetni, hogy a 79. zsoltár szavait már az 1Makk 7,17 kanonikus tekintélyű iratként idézi.

A választott nép történelme során valóban több olyan katasztrófát átélt, amelyek kapcsán egy panaszénekként Isten színe elé állhatott. Számomra azonban az a legmeggyőzőbb feltételezés, hogy a zsoltár alaprétege a babiloni fogság idején keletkezett. Más bibliai források is azt bizonyítják, hogy ez volt az a nemzeti katasztrófa, amely nem csak egzisztenciálisan, hanem a hitében is megrázta Izraelt. A babiloniak betörése, a templom és a város feladulása, illetve maga a fogság is mind-mind olyan hitbeli kérdést vetett fel, amelyre reflektálni kellett. A 79. zsoltár ennek a krízisnek az összefüggésében tárja Isten elé a nép kollektív érzéseit és kérdéseit. Természetesen nem pontos történelmi tudósításként, hanem az események utólagos és tematikus ábrázolásaként. A 8. vers sugallta időbeli távolság és a leírás néhány részletének pontatlansága amellettszól, hogy a keletkezés idejeként – Kraust követve – a fogság közepére, illetve második felére kell inkább gondolnunk.

Ahogy azonban azt fentebb – Seyboldhoz csatlakozva – már láttuk, ez a zsoltár a hagyományozása során több átdolgozásban részesült. Történhetett ez azért, mert a zsidó nép a későbbiekben további idegen inváziókat élt meg: ekkor csak egy kissé kellett átdolgozni e régi költeményt, s máris időszérűvé vált, reflektálva az adott helyzetre, illetve helyzetekre. Emiatt azonban a zsoltár a maga végső formáját nyilván csak a fogság utáni, esetleg a kései fogság utáni korban nyerhette el.

3.4 Körülhatárolás és kontextus

A 79. zsoltár a Zsolt 42–83, az ún. Elóhista gyűjtemény egyik költeménye. Ez megnevezését onnan kapta, hogy Isten nevének megjelölésére az אלהים szót 174-szer használja, míg a יהוה istennév mindösszesen 30 alkalommal fordul elő benne. Ez egy olyan tudatos teológiai korrekció eredménye, amely a harmadik parancsolat szigorú betartása érdekében került Isten nevének a kimondását. Ám az, hogy ezt a korrekciót a Zsoltárok könyvében csak itt végezték el következetesen, azt bizonyítja, hogy ezek a zsoltárok eredetileg egy önálló gyűjteményt alkottak.⁵² Az Elóhista zsoltárkönyv ugyanakkor maga is több, kisebb gyűjtemény egyesítésével állhatott elő. Ilyen gyűjteményt alkotnak Ászáf zsoltárai is (50; 73–83), amelyek közé a 79. zsoltár is tartozik.⁵³

A 79. zsoltár helye a Zsoltárok könyvében külön figyelmet érdemel. Az előtte lévő 77. és a 78. zsoltár két olyan történelmi költemény (vö. Zsolt 68; 105; 106; 107; 136), amelyek visszagondolnak a hajdani időkre, s szembeállítják azt a mostanival. A Zsolt 78 Izrael történetét mondja el a kivonulástól kezdődően a királyság kezdetéig. Szemlélete a deuteronomista történeti mű alapmotívumát követi: a történelemben Izrael hűtlensége idézte elő Jahve büntetését. Ez már az egyiptomi szabaduláskor megmutatkozott, s a további nemzedékek életében is ott volt, hiszen hálátlansággal válaszoltak Isten szövetségére. A 78. zsoltár részletesen felsorolja Isten nagy és csodás tetteit, amelyeket atyáik átéltek, majd megvallja, hogy ők mégis elpártoltak Uruktól. Szinte erre reflektál-

nak a 79. zsoltár szavai: „*Ne ródd fel nekünk az előttünk élték vétkei!*” (8a). Így a 79. zsoltárnak már nem kell felsorolnia az „atyák bűneit”, ám jelenlegi helyén abban a meggyőződésben beszél, hogy e bűnök miatt van rajtuk is az Isten büntetése.

A Zsolt 79 mögött a 80. zsoltár is a kollektív panaszénekek stílusában fordul Istenhez. Isten megszólítása (Zsolt 80,2–4) és a panasz feltárása (Zsolt 80,5–14) után a könyörgés (Zsolt 80,15–20) válik hangsúlyossá, azaz hogy Jahve lépjen közbe, s mentse meg a saját népét abból a katasztrófális helyzetből, amelyben most van. Eközben a nép fogadalmat tesz, hogy amennyiben Jahve megszabadítja, többé nem felejtkezik el róla, s mindig magasztalni fogja őt (Zsolt 80,19). A pásztor képe megjelenik mind a 78., mind a 79. és a 80. zsoltárban. A Zsolt 78,70–72-ben még Dávid a pásztor, akit Isten választott ki magának. A Zsolt 79 és 80-ban azonban maga Jahve az, aki pásztorként terelgeti népét, mint egy nyáját.⁵⁴ A 79. zsoltár végén kifejeződik a bizalom: „*Mi a te néped és a te legelőd nyája vagyunk!*” (79,13a), közvetlenül kapcsolódik a 80. zsoltár indításához: „*Figyelj ránk, Izrael pásztor, aki úgy terelgeted Józsefet, mint egy nyáját!*” (1. v.). A „Jákóbot megemészteni” kifejezés (79,7) és a 80. zsoltárban Izraelre használt szőlőtő képe (80,9–14) szintén tovább erősítik e tudatos gondolati és szerkesztői összefüggést. További kapcsolódási pont a két zsoltár között a 80. zsoltár kérdése is: „*Uram, Seregek Istene, meddig füstölög haragod néped imádsága ellenére?*” A zsoltáros „Meddig?” kérdése a jelenlegi elrendezésben magára a 79. zsoltár egészére vonatkoztatható: épp maga a 79. zsoltár egy ilyen meg nem hallgatott fohász.

A 79. zsoltár elhelyezkedése tehát egy jól átgondolt teológiai koncepció része: A múlt felidézésében (Zsolt 78) a szerkesztők meglátták nem csak a nép bűneit, hanem Isten hatalmas tetteit is. A mindenkori jelen nehéz helyzeteiben is csak az Isten csodás közbelépése segíthet (Zsolt 79,9.11; 80,2–4.15–18), amiért azonban lehet Őhöz könyörögni, s már az ima-meghallgatás fényében lehet fogadalmat tenni Jahve örök magasztalására nézve (Zsolt 79,13; 80,19).

4. A zsoltár magyarázata

79,1–4: Panasz

1. vers

Ászáf a Krónikák könyve szerint olyan vezető lévita volt, akit Dávid jelölt ki erre a feladatra (1Krón 6,24; 15,17.19; 16,5–7; 2Krón 5,12; 35,15). Utódai örökölték ezt a szolgálatot, s különösen a második templom idejében jelentős szerepük volt (Ezsd 2,41; 3,10; Neh 7,44; 11,17–22). Ászáf neve a Zsolt 50; 73–83 címfeliratában szerepel: mint láttuk, ezek a zsoltárok eredetileg önálló gyűjteményt alkottak, majd bedolgozták őket az Elóhista zsoltárok közé.

Jahve szenvedélyes megszólításával kezdődik a tulajdonképpeni zsoltár, amely igen rövid, mindössze egyetlen szó. Ezt követi azoknak a borzalmaknak a felsorolása, amelyek a panasz tárgyát képezik. Az idegen, pogány népek betörték a szentélybe, és tisztátalanná tették, azaz megszenteltelítették azt, illetve lerombolták Jeruzsá-

lemet.⁵⁵ Ez az ábrázolás nagyon hasonlít a 74. zsolttárhoz, hiszen mindkettőt azt akarja hangsúlyozni, hogy Isten népével nem történhet rosszabb dolog, mint az, ha meggyalázzák az Ő templomát. Ehhez már az is elegendő lett volna, ha a pogányok beléptek volna oda (vö. JSir 1,9k.).⁵⁶ Ám nem csak lábukkal érintették a templomot, hanem feldúlták azt a szent helyet, amely Isten jelenvalóságának jelképe és bizonyítéka.

A templom és a város is Jahve tulajdona, tehát a támadók az Ő személyes szféráját és isteni tulajdonjogát sértették meg.⁵⁷ Mindezeknek az érzékeltetésére van egymás mellé állítva a אֲדָמָי „idegen, pogány népek” és a אֲדָמָי „elidegeníthetetlen, örök tulajdon” kifejezések.⁵⁸ Izrael ebben az értelemben „öröksége”, azaz elidegeníthetetlen, örök tulajdona Istennek (5Móz 4,20; 9,26.29; 32,8kk; Zsolt 28,9).⁵⁹ Ez a deuteronomisztikus teológiai koncepcióban hivatkozási alappá válik: Jahve vegye vissza a saját tulajdonát.⁶⁰ Tehát a Jahve ellen elkövetett jogtalanság a hangsúlyos. Ugyanezt érzékelteti az E/2. személyű birtokos szuffixum négyszeri szerepeltetése az 1–2. versekben is.

2–3. versek

A szentély meggyalázása és a város eleste hatalmas vérengzéssel párosult. Rengeteg a halott a város körül, és nem lehet eltemetni őket: szégyenteljes módon a halottak teste a madarak és a vadállatok zsákmánya lesz (vö. 1Mak 1,37; 7,17).⁶¹ A halottak temetetlenül hagyása (5Móz 28,26; Jer 7,33; 8,2; 16,4) egyrészt a rémtettek fokozását jelentette, hiszen ez hullagyalázás, a meghaltak emberi méltóságának semmibe vétele.⁶² Másrészt ez nagyon nagy szerencsétlenséget jelentett a meghaltak, de a túlélők számára is. Hiszen a korabeli felfogás szerint ezzel megakadályozták azt, hogy a lélek lekerüljön a holtak birodalmába, s így a halott nem kerülhetett ősei mellé, azaz a meghalt elődök közösségébe. Emiatt aztán a lelkek olyan bolyongó démonokká lesznek, akik ártani akarnak az ittmaradottaknak.⁶³

Jeruzsálem olyan, mint egy hullamező, ahol, folytatja a zsolttáros, a vér úgy folyt, mint a víz. Az ókori Keleten általánosnak számított a vérengzés egy város elfoglalásakor. A foglyul ejtettek egy részét kivégezték, kivált a vezetőket és a már munkaképtelen férfiakat, akik szolgálóként már nem voltak hasznavehetőek.⁶⁴

A legyilkolt júdeaiakat a szöveg Isten „szolgái”-nak, illetve a אֲדָמָי szóval „kegyesek”-nek nevezi.⁶⁵ Az előző kifejezés azokat jelöli, akik részt vesznek az istentiszteleteken, azaz ők kultikus értelemben szolgálgják, az utóbbi pedig azokat, akik megtartják a Tóra előírásait és szokásait. Az, hogy e meggyilkoltak egyúttal bűnösök is lehetnek, itt nem kerül szóba.⁶⁶

4. vers

Az iszonyatos pusztítás és vérontás következménye a szomszédos népek gyalázkodása. Itt az imádkozó már a saját nemzedékének tagjaként szólal meg. Úgy beszél önmagukról, mint akik túlélték ugyan a fenti borzalmakat, most azonban a szomszéd népek kárörvendő gyalázkodásának és megvetésének tárgyává lettek (vö.: Zsolt 44,14kk; 80,7; 123,4; JSir 2,15). Seybold szerint a szomszédos népek gúnyolódása toposznak számít a panasz-költeményekben (Jer 26,18; Mik 3,12), és a fogság korai

időszakára vezethető vissza.⁶⁷ Így érthető, hogy az itteni megfogalmazás csaknem teljesen megegyezik a Zsolt 44,4 versével.

A zsolttáros majd a 10. és a 12. versekben mondja ki azt, amit itt még csak sejteni enged: azt ugyanis, hogy a népek gúnyolódásának igazi célpontja nem a túlélők, hanem maga Isten. Hiszen ők Isten tulajdona, s ahogyan az Ő tulajdonát kőhalommá tették, épp úgy gyalázkodásukkal magát Istent szidalmazták. Ezért Ő, sugallja a zsolttáros, nem hagyhatja büntetlenül ezeket a rémtetteket.

79,5–12: Könyörgés

5. vers

A szakasz egy „Meddig még?” kérdéssel kezdődik, amely gyakori átvezető elem a panaszénekekben a panasz és a könyörgés között (Zsolt 6,4; 13,2; 44,24–25; 80,13). E rövid kérdések szenvedélyes érzelmekkel telítettek, hiszen bennük lüktet a nép reménytelenségének és türelmetlenségének érzése éppúgy, mint az Isten felé irányuló rejtett szemrehányás is. Ám ott van bennük annak a megvallása is, hogy a jelenlegi helyzet nem a véletlen, a szeszélyes hadiszerencse vagy a terjeszkedő világbirodalmak műve, hanem Isten akarata.⁶⁸ A pogány népek pusztán eszközei az Ő ítéletének, ők az Ő „haragjának vesszői” (Ézs 10,5; JSir 3,1).⁶⁹ Márpedig ha az inváziót maga Jahve idézte elő, akkor egyedül Ő lehet az is, aki azt megszüntetheti.⁷⁰

Az 5. vers „Meddig még?” kérdése csaknem szó szerint a Zsolt 89,47-ben is megismétlődik.

6. vers

Az 5. vers szemrehányó kérdése még Isten haragjának időtartamára vonatkozott. Itt azonban már azért imádkozik a szerző, hogy Jahvének ez a haragja, ha nem tud lecsillapodni, akkor legalább forduljon el saját népéről, és szálljon annak támadóira: ítélete ne a saját népét és templomát érje, hanem az idegeneket.⁷¹ Az idegen támadókat a zsolttáros úgy definiálja, mint akik „nem ismerik Jahvét”, és „nem hívják segítségül az Ő nevét”. „Nem ismeri” nem egyszerűen azt jelenti, hogy „nem tudni róla”, hanem azt, hogy „nem lenni vele kapcsolatban”, „nem benne bízni”, illetve „nem törődni vele”.⁷² „Nem hívni segítségül az Ő nevét”, vagyis nem tisztelni Jahvét úgy, mint az Ő gyülekezete a templomban.⁷³ Ez és a következő vers szinte szó szerint idézi a Jer 10,25 szakaszát.⁷⁴

7. vers

Ez a vers tulajdonképpen a 6. versben elhangzott kérésnek az indoklása: a pogány népek ragadozó szörnyetegként emésztették fel Jákóbot és az ő lakóhelyét. A „Jákób” név itt a választott nép egészére vonatkozik. Eredetileg az északi országrész, Izrael tekintette magát Jákób utódjának, míg a déli országrész, Júda, Ábrahámra hivatkozott mint ősatyjára. Ám az északi országrész bukása után a „Jákób” megnevezés Izrael egészét kezdte jelölni, vö. 4Móz 23,10; Zsolt 59,14; 73,1.⁷⁵ Országának ilyen mértékű feldúlása a zsolttáros szerint Jahvét bosszúra kell, hogy ösztönözze. A támadók a büntetésre tehát nem csak azzal szolgáltak rá, hogy kultikus értelemben

tisztátalanok, hanem azzal a kegyetlenséggel is, amelyet elkövettek Jahve és választott népe ellen.⁷⁶

8. vers

A zsoltáros a 8. versben nem saját generációja bűneinek a megbocsátásáért könyörög, hanem azt kéri Istentől: „*Ne ródd fel nekünk az előttiünk éltek vétkeit!*” A szerző tehát Jeruzsálem pusztulását nem a saját, hanem a korábban élt nemzedékek vétkeire vezeti vissza, és úgy gondolja, hogy most a fiak szenvednek az ő hibájukból.⁷⁷ Tudjuk, hogy a fogságba hurcoltak maguk is így értékelték saját helyzetüket (lásd Jer 31,29; Ez 18,1–2) – ám itt a múlt eseményeinek sematikus ábrázolása miatt inkább arról lehet szó, hogy a szerző már a fogságban születettek nemzedékéhez tartozik. Így a fogság okáért az ő nemzedékét valóban nem terhelheti felelősség. Ám a zsoltáros nem állítja, hogy ő, illetve a saját nemzedéke teljesen büntelen lenne: A „*bocsásd meg bűneinket*” T/1. sz. megfogalmazással a következő versben majd saját nemzedékét is bekapcsolja a vétkesek sorába. Azaz ha a fogság bekövetkezéséért ők nem is felelősek, abban azonban, hogy az még nem ért véget, igenis terheli őket némi felelősség.

A זכר „emlékezni” ige itt abban az értelmében jelenik meg, hogy „valakire/valakikre haraggal visszagondolni”, „valakinek valamit meg nem bocsátani, felróni”, hasonlóan a Zsolt 137,7-ben.⁷⁸

A zsoltáros újból megerősíti, hogy egyedül Isten irgalma mentheti ki őket abból a borzalomból, amelyben vannak. A חַסֵּד alapjelentése „anyaméh”, átvitt értelemben pedig azt jelenti, hogy „irgalom, együttérzés, szánalom.” Ezek tehát a héber gondolkodás szerint nőies tulajdonságok, és Isten „nőies” vonásait jelenítik meg.

A szabadításnak a zsoltáros szerint nagyon gyorsnak kell lennie, mert itt már a nép élete és sorsa a tét. A jelenlegi nemzedék ugyanis gyenge és erőtlén, és nem képes tovább elhordozni a büntetést. A jelentéktelenség hangsúlyozásával a szerző Jahve szánalmát akarja még tovább fokozni.⁷⁹ A דל „szegény, nyomorult” főnév, illetve a דלל gyök az egyéni panaszénekek egyik gyakori eleme, s a zsoltárok kultikus nyelvezetében azokat a kegyes istenfélőket jelöli, akik minden hiábavaló emberi segítségéről lemondva, és attól elszakítva, menekülésüket csakis magánál Istennél keresik.⁸⁰ Így a gyengeség kiemelése egyben a szabadításba vetett bizalom megvallása is.

9. vers

A zsoltáros itt Jahvét „A szabadítás istenéné”-nek nevezi, azaz olyan valakinek, aki tetteivel már számtalanszor bizonyította hatalmát és népe iránti irgalmát.⁸¹ Tudja, hogy senki más nem segíthet nekik, csak az, aki már korábban is könyörült rajtuk.

Ám ha szánalomból nem is mentené meg Jahve az Ő népét, akkor is közbe kell avatkoznia saját dicsőségének és „jó hírnevének” védelme miatt – érvel a szerző.⁸² A zsoltáros bátran emlékezteti erre Istent, hasonlóan ahhoz, amint egykoron tette azt Mózes is (2Móz 32,11kk).⁸³ A „név” itt egyrészt „hírnév”, „jó hír” értelemben áll. Másrészt a név a korabeli felfogás szerint az illető énjét juttatja kifejezésre. Márpedig Isten lénye: szentség (3Móz 11,45; Zsolt 22,4; 99,3; Ézs 6,3; 43,15) és irgalmasság (5Móz 4,31; Neh 9,17b; Zsolt 116,5; 145,8).⁸⁴

A „*bocsásd meg bűneinket*” T/1. sz. megfogalmazásával a zsoltáros bekapcsolja magát és nemzedékét is a bűnösök sorába. Jeruzsálem pusztulása az atyák bűneinek a következménye. Ám az, hogy az ítélet még mindig tart, a jelen nemzedék bűne is. Delitzsch véleménye szerint a zsoltáros itt saját nemzedéke nevében úgy imádkozik, mint aki már megtért az atyák bűneiből, így joggal remélheti Jahve bűnbocsátó és megváltó kegyelmét.⁸⁵

10. vers

Itt a panaszénekekben oly gyakori „Miért?” kérdéssel van dolgunk. A szónoki kérdéseknek ez a típusa egyrészt a kétségbeesett értetlenség kifejezésére szolgál, és türelmetlen sürgetést fejez ki a kegyelmes közbeavatkozásra (lásd Zsolt 80,3–4; 94,2; 123,3). Ugyanakkor azzal, hogy Istennek van nekiszégezve, azt is kifejezésre juttatja, hogy a zsoltáros a történelmi katasztrófában Isten ítéletének megnyilatkozását látja: az ellenség „csak” annak az ítéletnek a történelmi végrehajtója, amely magától Jahvétől származik.⁸⁶

Tartalmára nézve a „Miért?” kérdés itt most csaknem szó szerint megegyezik a Zsolt 115,2 és a Jólé 2,17 versekkel: „*Miért mondhatják a népek között: Hol az ő Isteniük?*” Az idegen népek gúnyolódása szinte toposz-szerűen újra és újra előjön a panaszénekekben (vö. Zsolt 44,14; 80,7; 123,4; JSir 2,15).⁸⁷ Ennek hátterében az áll, hogy az ókori Keleten a legyőzött nép istenét is legyőzöttnek tekintették: „Csak ennyi hatalma van a ti isteneteknek?”⁸⁸ A háború tehát, amelyet a pogányok Jákób ellen vezetnek, valamint az elnyomás erőszakossága, amellyel uralkodnak, Jahvét is érinti, mert a népek kigúnyolják az Ő nevét (vö. Zsolt 74,10.18). Ezért, érvel itt a zsoltáros, ha Jahve azt akarja, hogy ne tehetetlen istennek tartsák, cselekednie kell! Ez a cselekedet pedig nem lehet más, mint a bosszú: egyfelől önmagáért, másfelől lemészárolt szolgálóiért (vö. 5Móz 32,43). Ennek a megtorlásnak nyilvánosnak, teljesnek és egyértelműnek kell lennie, s az elégtételt még a zsoltáros nemzedékének életében be kell következnie.⁸⁹

11. vers

Az אסיר „fogoly” és a בְּנֵי חַמוּדָה „halál fiai” parallel kifejezések, s a bebörtönzötteket, illetve a kivégzés előtt álló halálraítélteket jelentik (vö. Zsolt 102,21). Akik a zsoltárt a fogság utáni időre datálják, a két fogalmat nem egész Izraelre vonatkoztatják, hanem azokra a foglyokra, akik Jeruzsálemben ki vannak szolgáltatva az idegenek kegyetlenségének, s tulajdonképpen a halál küszöbén állnak, mert bármelyik percben kivégezhetik őket.⁹⁰ Fohrer és Kraus szerint azonban a szerző a fogalmakat itt átvitt értelemben használja, azaz magát a babiloni foglyokat érti alattuk: az érintettek szemében ugyanis a deportáció felér a halálos ítélettel (vö. Ez 37).⁹¹

A szabadítást Isten a szöveg szerint „erős karjával” cselekszi meg. A kifejezés Seybold szerint későbbi kiegészítés, amely az exodus-tradícióból származik (lásd 5Móz 5,15; 7,19; Józ 4,24; Neh 1,10).⁹² A zsoltáros tehát nem kevesebbet két itt, mint egy új exodust.

12. vers

A vers a lehető legsúlyosabb bosszút kívánja Jeruzsálem pusztítóira, hiszen a hétszeres megtorlás nemcsak

hosszú és tartós, hanem teljes és átfogó is: ezt a hetes szám fejezi ki (vö. 1Móz 4,15.24; 3Móz 26,18.21.24).⁹³ Ebben a vad bosszúvágyban túlsúlyos az emberi elkeseredettség érzése.⁹⁴ Ám a zsoldáros csak azért merészel ilyen súlyos megtorlást kérni, mert ismét Jahve gyalázását hozza fel indokként.

Az Isten bosszújáért való kiáltást tehát a zsoldáros a 10. vershez hasonlóan itt is azzal indokolja, hogy az idegen népek Izraelen keresztül magát Jahvét gúnyolták ki, és az Ő tiszteletét sértették meg. Az, hogy Jahve ne engedje az ellenség erejének tombolását, illetve hogy mentse meg saját népét, csak másodlagos a közbeavatkozás utáni könyörgés megindoklásában.

A zsoldáros elvárja tehát, hogy Jahve bizonyítsa be hatalmát a népek világában is. Mindez pedig nyilvános legyen, azaz e földi világ realitásán belül menjen végbe.⁹⁵ A zsoldáros ugyanis úgy véli, hogy ezek az „istentelen” idegen népek nem értenek másból, mint az ilyen kemény, véres és közvetlen tapasztalatból, hiszen a saját alapelveik is az erőszakon alapulnak.⁹⁶

A אִי־קֶֿ valakinek az „ölét” jelöli, s azért ide kell visszaidni a gyalázkodást, mert ha valaki vásárolt valamit, akkor a fizetés során innen vette elő, s majd ide is tette vissza a pénzt. Tehát ez az a hely, ahonnan előjön valami: a szó így válhatott szimbólumává a szív indulatainak.⁹⁷

79,13: A bizalom megvallása és a fogadalom

13a

Az ősi pásztor motívum használata (1Móz 48,15; 49,24) Ászáf zsoldáraiban igen gyakori (pl.: Zsolt 74,1; 77,21; 78,52; 80,2). Itt ez a motívum az Isten és Izrael közötti feloldhatatlan közösség tényét juttatja kifejezésre. A nyájnak van pásztora, aki vigyáz rá és gondoskodik róla, s ha valamilyen veszély fenyeget, akkor közbeavatkozik. A pásztor-kép tehát itt a szabadításba vetett bizalom kifejezésére szolgál.⁹⁸ Az, hogy a 13. vers ezt a gondolatot egy nominális mondat segítségével juttatja kifejezésre, tovább fokozza a bizalom nagyságát: ez a típusú mondat ugyanis időtlenséget fejez ki, illetve egy örökké tartó viszony leírására szolgál: „Mi mindig is a te nyájad voltunk, most is az vagyunk, és a jövőben is azok maradunk.”

Az ókori Keleten a királyok magukat olyan pásztoroknak tekintették, akikre rábízott a nép nyájként való összegyűjtése, terelgetése, gondozása. Ezt a képet Izrael is átvette: az Ószövetségben a „pásztor” főnév mintegy hetvenszer jelöli Izrael vezetőit, fejedelmeit vagy a királyát (pl.: 2Sám 5,2; 1Kir 22,17; Zsolt 78,71kk; Ézs 44,28; Jer 2,8; 25,34).⁹⁹ Az ókori Keleten ez a „pásztor” volt egyben a legfőbb bírói hatalom is: Minden szabad embernek joga volt ahhoz, hogy peres ügyével magához az uralkodóhoz forduljon (lásd 2Sám 14; 15,2; 1Kir 3,16kk).¹⁰⁰

Ám nem csak a nép vezetőit és királyait tekintették a nép pásztorainak: Izrael hite szerint Jahve maga a jó pásztor (vö.: Zsolt 23; 74,1; 80,2), s mint ilyen a legfőbb uralkodó és bíró is egyben (vö.: Mik 2,12; 4,6). Ám amíg Jahve királyi méltóság elsősorban az Ő nagyságát és hatalmát emeli ki (király-zsoldárok), addig a pásztor-kép az Ő jóságát, hűségét, gondviselését, szeretetét hangsúlyozza (lásd Zsolt 31,4; 100,3; Ézs 40,11).

Azaz ha a 79. zsoldár Jahvéről mint pásztorról beszél, akkor rá egyben mint a nép királyára és legfőbb bírójára is gondol, s megvallja azt, hogy e királyra és bíróra eddig mindig számíthatott, s így a jelenlegi nyomorúságban is bizalommal gondol.

13b

A bizalom-motívum átvezeti a zsoldárt a könyörgésből a panaszénekek gyakori záradéka, a fogadalomtétel felé: a szabadító Isten magasztalása népe körében majd sohasem szűnik meg, ha szabadításával most is közbeavatkozik.¹⁰¹ E fogadalomban kifejezésre jut az a meggyőződés is, hogy Isten népének az a küldetése, hogy hirdesse az Úr dicsőségét nemzedékről nemzedékre.¹⁰² Ugyanakkor a fogadalom mindig az imádság meghallgatásának bizonyosságát is kifejezi.¹⁰³

5. Összegzés

A 79. zsoldár alaprétege a babiloni fogság korában keletkezett; egy olyan helyzetben, amelyre a kiegyensúlyozatlanság és a rend teljes felbomlása volt a jellemző. A zsoldáros azonban ebben helyzetben sem fordul el Istentől, hanem ragaszkodik ahhoz, amit őseitől örökölt, s amit ő is át akar adni utódainak: hogy tudniillik minden baj és küzdelem Jahve elé vihető. Nincsenek tiltott, vagy nem megfelelő témák.¹⁰⁴

Így tárhatja Ura elé kérését is a népeken való megtorlás iránt. Ebben a kérésben benne lüktet a harag, a düh, a nemzeti sértettség és a bosszúvágy hangja, amely addig nem nyugodhat, amíg tanúja nem lesz Isten megtorlásának. A zsoldárban a bosszúvágy egyre csak fokozódik, hiszen míg a 6. és a 10b versek azt kérik, hogy Jahve öntse ki haragját, és bosszúja legyen nyilvánvaló, addig a 12. vers a hetes számmal már e megtorlás teljességét és átfogó voltát követeli.

A 79. zsoldárban tehát, ha nem is egyedülállóan, de más zsoldárokhoz képest mégis nagyon hangsúlyosan jelen van a bosszúért való könyörgés oly módú indoklása, amely Jahve személyes érintettségén alapul: a pogány népek nem csak Izraelt bántották, hanem Isten tulajdonában tettek kárt. Márpedig a törvény szerint a tulajdonosnak joga van vagyónát akár erőszakkal is megvédenie: így Jahve fellépése a pogány népek ellen nem csak törvényes, hanem szükséges is egyben.

Ugyancsak hangsúlyos elemnek tekinthető az, hogy a bosszú Jahve dicsősége és jó hírneve védelmének, illetve azok (ismételt) kinyilatkoztatásának az alkalma is egyben: A pogány népek a templom és Jahve hívei ellen elkövetett vétkeikkel magát Jahvét sértették meg, gúnyolták ki és gyalázták. Csak ha megtorolja a népek vétkeit, bizonyosodhat be újra az Ő ereje és hatalma a népek világában is.¹⁰⁵

Már a bevezetőben is rögzítettük, hogy amikor a zsoldárok Istenséghez bosszúért kiáltanak, akkor ezzel azt is kimondják, hogy ők maguknak nem tudnak igazságot szolgáltatni: nincs ahhoz sem erejük, sem hatalmuk. Ez a 79. zsoldárról is megállapítható.

Azt is megállapítottuk, hogy a 79. zsoldárban a bosszúért a zsoldáros ahhoz a „pásztor-királyhoz” mint igaz bíróhoz fordulva könyörög, aki a jogosság Isteneként

mindent átvizsgál, majd dönt és ítélt, de nem büntető kedvtelésből, hanem az összetört jogrend helyreállításáért és megvédelmezéséért. Isten büntető közbeavatkozásának hátterében tehát nem valamiféle titkos bosszúállás áll, hanem egy olyan legitim jogi tekintély közbelépése, aki döntését mindig igazságos elvek alapján hozza, s azok végrehajtásával a közjót védelmezi és támogatja.¹⁰⁶ A bosszúért való könyörgésben így nem pusztán az indulatos és szenvedélyes megtorlás utáni vágy lüktet, hanem sokkal inkább Jahve igazságszolgáltatásának kérése, ha szükséges, provokálása.

Koncz-Vágási Katalin

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Ablonczy, D., *Zsoltárok könyve*, II. rész, Budapest, 1998.
- Adorjáni, Z., Szócikk „bosszú”, in: Kozma Zsolt (szerk.), *Bibliai fogalmi szókönyv*, Kolozsvár, 1992, 45–46.
- Barth, Chr., *Einführung in die Psalmen*, Vluyn, 1961.
- Beauchamp, P., *A Zsoltárok világa*, Pannonhalma, 2003.
- Bonhoeffer, D., *A Szentírás imádságoskönyve*, Kolozsvár, 2002.
- Brandenburg, H., *Der Psalter. II. Teil: Psalm 73–150*, Giessen/Basel, 1968.
- Brueggemann, W., *A hit a Zsoltárok könyvében*, Budapest, 2008.
- Czanik, P., *Isten a király. A 75–100. zsoltár magyarázata*, Budapest, 2004.
- Delitzsch, Fr., *Die Psalmen*, Leipzig, 1883.
- Duhm, B., *Die Psalmen* (KHC – AT XIV), Freiburg/Leipzig/Tübingen, 1899.
- Fohrer, G., *Psalmen* (de Gruyter Studienbuch), Berlin/New York, 1993.
- Gunkel, H., *Die Psalmen* (GHK – AT II/2), Göttingen, 1926.
- Gunkel, H., *Einleitung in die Psalmen* (GHK – AT, Ergänzungsband zur II. Abteilung), Göttingen, 1933.
- Haag, H., Szócikk „bosszú”, in: uő (szerk.), *Bibliai Lexikon*, Budapest, 1989, 183–184.
- Jagersma, H., *Izrael története I–II*, Budapest, 1991.
- Karasszon, D., *A zsoltárok könyvének magyarázata*, in: Bartha Tibor (szerk.), *Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*, II. kötet: *Az Ószövetség könyveinek magyarázata Zsoltárok könyve – Malakiás könyve*, Budapest, 1995, 541–640.
- Karasszon, D., Szócikk „bosszú, bosszúállás”, in: Bartha Tibor (szerk.), *Keresztény Bibliai Lexikon*, I. kötet, Budapest, 1995, 209–211.
- Kittel, R., *Die Psalmen* (KAT XIII), Leipzig, 1929.
- Kraus, H.-J., *Psalmen. 2. Teilband: Psalmen 60–150* (BK – AT XV/2), Neukirchen-Vluyn, 1989.
- Kraus, H.-J., *Psalmen. 3. Teilband: Theologie der Psalmen* (BK – AT XV/3), Neukirchen-Vluyn, 1979.
- Kselman, J. S. – Barré, M. L., *Zsoltárok könyve*, in: R. E. Brown – J. A. Fritzmeyer – R. E. Murphy (szerk.), *Jeromos Bibliakommentár*. I. kötet: *Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Budapest, 2002, 803–845.
- Kustár, Z., *A héber Ószövetség szövege. Kézikönyv a Biblia Hebraica Stuttgartensiához*, Debrecen, 2000.
- Kustár, Z., *A Zsoltárok könyve*, in: Pecsuk O. (szerk.), *Bibliaismereti kézikönyv*, Budapest, 2004, 211–226.
- Lamparter, H., *Das Buch der Psalmen II. (Ps 73–150)*, Stuttgart, 1965.
- Müller, K., (Hg.), *Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift. Band IV.: Die Psalmen*, Neukirchen-Vluyn, 1930.
- Nagy, A., Szócikk „Jákób”, in: Bartha Tibor (szerk.), *Keresztény Bibliai Lexikon*, I. kötet, Budapest, 1995, 711–713.
- Pap, G., Szócikk „pásztor”, in: Kozma Zsolt (szerk.), *Bibliai fogalmi szókönyv*, Kolozsvár, 1992, 268–270.
- Rózsa, H., *Az Ószövetség keletkezése*, I–II. kötet, Budapest, 1996.
- Schottroff, W.: Szócikk „*יד* erkennen”, in: E. Jenni – C. Westermann (Hg.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Band I, München/Zürich, 1971, 682–701.
- Seybold, K., *Die Psalmen* (HzAT I/15), Tübingen, 1996.
- Soggin, J. A., *Bevezetés az Ószövetségbe*, Budapest, 1999.
- Tóth, K., Szócikk „igazságszolgáltatás”, in: Bartha Tibor (szerk.), *Keresztény Bibliai Lexikon*, I. kötet, 636–637.

- Tóth, K., Szócikk „Izrael”, in: Bartha Tibor (szerk.), *Keresztény Bibliai Lexikon*, I. kötet, Budapest, 1995, 696–702.
- Vladár, G., Szócikk „pásztor”, in: Bartha Tibor (szerk.), *Keresztény Bibliai Lexikon*, II. kötet, Budapest, 1995, 361–362.
- Weiser, A., *Die Psalmen, 2. Teil: Psalm 61–150* (ATD 15), Göttingen, 1959.
- Westermann, C., Szócikk „Rache”, in: B. Reicke – L. Rost (Hg.), *Biblisch-Historisches Handwörterbuch*, Band 3, Göttingen, 1966, 1546.
- Westermann, C., *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen, 1984.
- Zenger, E., *Ein Gott der Rache? – Feindpsalmen verstehen (Psalmen-Auslegungen 4)*, Freiburg/Basel, 1998.
- Zenger, E., Szócikk „Rache”, in: H. D. Betz – D. S. Browning – B. Janowski – E. Jüngel (Hg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, Band 8, Tübingen, 2005, 11–12.
- Zenger, E., Szócikk „Rache”, in: W. Kasper (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 8, Freiburg, 2006, 790–792.

JEGYZETEK

- 1 Beauchamp: *A Zsoltárok világa*, 27.
- 2 Zenger: *Psalmen-Auslegungen* 4, 134.
- 3 Kraus: *Theologie der Psalmen*, 82; Zenger: *Rache (Lexikon für Theologie und Kirche)*, 791.
- 4 Beauchamp: *A Zsoltárok világa*, 30.
- 5 Zenger: *Rache (Religion in Geschichte und Gegenwart)*, 11k.; uő: *Rache (Lexikon für Theologie und Kirche)*, 791k.
- 6 Lásd Westermann: *Rache*, 1546; Haag: *bosszú*, 184; Adorjáni: *bosszú*, 45; Karasszon: *bosszú*, 209–211, s mindenk előtt Zenger: *Rache (Lexikon für Theologie und Kirche)*, 791.
- 7 Lásd Zenger: *Rache (Religion in Geschichte und Gegenwart)*, 11k.
- 8 Zenger: *Rache (Religion in Geschichte und Gegenwart)*, 11k.; uő: *Rache (Lexikon für Theologie und Kirche)*, 791k. Hasonlóan Bonhoeffer: *A Szentírás imádságoskönyve*, 64k., és Beauchamp: *A Zsoltárok világa*, 28–30.
- 9 Bonhoeffer: *A Szentírás imádságoskönyve*, 64k.
- 10 Zenger: *Psalmen-Auslegungen* 4, 134.
- 11 Zenger: *Rache (Religion in Geschichte und Gegenwart)*, 11k.; uő: *Rache (Lexikon für Theologie und Kirche)*, 791k.
- 12 A BHK kritikai megjegyzése szerint a שָׁלוֹם וְרָחֵם szó elől az רָחֵם prepozíció talán törlendő. Igaz ugyan, hogy a költői szövegekben a *nota accusativi* gyakran elmarad, ám a BHS itt nem hivatkozik egyetlen kézíratra sem, ráadásul ritmikailag sem indokolt a törlés, ezért a javaslatot nem kell figyelembe venni.
- 13 A BHK kritikai apparátusa אֲרִיכָה „örökké” szónál megjegyzi, hogy az a Pesittában nem szerepel. A szabályos 3+3 metrumhoz a szó valóban fölösleges, mint ahogy tartalmilag sem feltétlenül szükséges. Ezért, s mivel a rövidebb olvasat a valószínűbb olvasat, a törlésre tett javaslat elfogadható. A szöveg helyes tagolását mindenesetre itt nem a masszoréta akcentusok jelzik: az „örökké” szó ugyanis nem az első sor végén áll (így az *’amách*), hanem a második sor elején.
- 14 A „népek” szó előtt áll נָ (-nak, -nek; -hoz, -hez, -höz) prepozíciót néhány héber kézirat, a Septuaginta, a Pesitta és a Targum az לָ (-on, -en, -ön; -ra, -re) prepozíciónak olvassa, lásd ugyanezt a szót a vers második felében. Nyelvi és értelmi szempontból itt az לָ lehet a helyes: a két prepozíció felcserélése (a némává vált két torokhang kiesése miatt) az Ószövetségben egyébként is meglehetősen gyakori, lásd Gunkel: *Die Psalmen*, 350; Kraus: *Psalmen 60–150*, 714; Seybold: *Die Psalmen*, 314.
- 15 A מִן לְבוֹא „királyságok, országok” szó helyett a parallel Jer 10,25-ben a מִן בְּרוּחַ „nemzetségek” szó olvasható, ami tágabb értelemben „törzs”-et, illetve „nép”-et is jelenthet. Seybold Jeremiás könyvének olvasatát részesíti előnyben (Seybold: *Die Psalmen*, 314), ám a változtatás itt szövegkritikailag mégsem indokolt.
- 16 A BHS kritikai apparátusa az אָכַל „eszik, megemészti” igealak helyett az אָכַל „eszik, megemészti” többes számú olvasatot javasolja, amely a legtöbb héber kéziratban, és valamennyi korai fordításban, illetve a Jer 10,25-ben is szerepel. Az egyes szám lehet egyszerű másolási hiba, de akár tudatos teológiai korrekció is, amely egyetlen hatalmas ellenséget akar hangsúlyozni. Így gondolhatunk Babilonra vagy bármely, azt követő világbirodalomra is. Mivel a legtöbb héber kézirat, illetve a Jer 10,25 is a többes számú alakot használja, ezért a javítási javaslat elfogadható, lásd ugyanígy Gunkel: *Die Psalmen*, 350; Kittel: *Die Psalmen*, 266; Kraus: *Psalmen 60–150*, 714.

- 17 A „ate neved” szó a 9. versben kétszer is szerepel. Gunkel szerint az első sor végén a „kifejezés helyén eredetileg állhatott, s úgy véli, hogy a következő sorból csúszott föl erre a helyre (Gunkel: Die Psalmen, 350.). Ugyanígy a BHS is, ami megjegyzi, hogy a vers első sorának a végén a Septuaginta hozza a „Uram” megszólítást is, amivel a sor a szó nélkül is szabályos 3+3 metrumban olvasható. Kraus is elfogadhatónak tartana egy ilyen szöveg-rekonstrukciót, ám mégis megmarad a masszoréta szöveg mellett (Kraus: Psalmen 60–150, 714.). Mivel a rekonstrukció szöveg emlékekkel nem dokumentálható, ezért azt én sem fogadom el.
- 18 A Septuaginta és a Pesitta a „ige előtt nem hozza a kötőszót. Bár költői szövegekben a parallel második sor előtt valóban nem szokott kötőszó állni, a masszoréta szöveg elsőbbséget élvez a másik két szöveg emlékekkel szemben.
- 19 A BHS szerint a „mondják” igealak helyett egy héber kézirat a „egy-egy” egyes számú formát kínálja. A rövidebb olvasat elvére, mivel csak egy kézíratra hivatkozik az apparátus, a javítási javaslat elvethető.
- 20 A masszoréta „a népek” olvasat helyén kevés héber kézirat, a Codex Vaticanus, a Codex Sinaiticus és a kopt verzió „a népek között” olvasatot kínálja (vö. Jél 2,17). Tekintettel a következő sorra, ahol szerepel a „népek” forma, lehetséges lenne az is, hogy ehhez igazították utólag az eredeti szöveget. A felvonultatott nagy számú szöveg-emlék miatt azonban a „népek” olvasat elfogadható.
- 21 A masszoréta szövegben „*l'etb*” forma téves, mert a *cholem mater lectionis*aként nem egy *waw*, hanem egy *jod* szerepel. A masszoréták a „*q're*”-ben javították a másolási hibát. A BHS apparátusa a „*q're*” elfogadását javasolja.
- 22 A masszoréta szöveg ezen a helyen a „*hore*” alakot hozza, ami a „megmaradni”, Hifilben: „meghagyni” ige Hifil imperatívusza. A Pesitta és a Targum azonban ezen a helyen a „*hore*” alakot fordítja, ami a „*el*/kioldozni, megszabadítani” ige Hifil imperatívusza; a Zsolt 105,20 egy hasonló szövegösszefüggésben szintén ezt, a „*hore*” ige Hifiljét használja. A masszoréta szöveg azonban nyelvtanilag helyes, illetve a szöveg emlékek hierarchiájában felette áll a Pesittának és a Targumnak (lásd Kustár: A Héber Ószövetség szövege, 124–128), ezért a javaslatot nem szükséges figyelembe venni, lásd így Kraus: Psalmen 60–150, 714.
- 23 Kraus: Psalmen 60–150, 714.
- 24 Lásd Seybold: Die Psalmen, 314k.
- 25 Seybold: Die Psalmen, 314k.
- 26 Az 1Makk 7,17 még e betoldás nélkül idézi a verset.
- 27 Az 1Makk 7,17 még e betoldás nélkül idézi a verset.
- 28 Seybold szerint a 11a-ban egy-két szó túlfeszíti a szabályos 3+3-as metrum-képletet, illetve a 8b is kilóg a versmértékből, valamint a 11–13. versek túl hosszúak, így itt sincs minden rendben, lásd Seybold: Die Psalmen, 314k.
- 29 Seybold: Die Psalmen, 314.
- 30 Gunkel: Einleitung in die Psalmen, 117–121; Rózsa: Az Ószövetség keletkezése II., 335k.
- 31 Gunkel: Einleitung in die Psalmen, 117; Rózsa: Az Ószövetség keletkezése II., 336.
- 32 Gunkel: Einleitung in die Psalmen, 117; Westermann: Ausgewählte Psalmen, 24; Rózsa: Az Ószövetség keletkezése II., 336.
- 33 Westermann: Ausgewählte Psalmen, 25.
- 34 Gunkel: Einleitung in die Psalmen, 119.
- 35 Westermann: Ausgewählte Psalmen, 25k.
- 36 Westermann: Ausgewählte Psalmen, 25.
- 37 Kustár: A Zsoltárok könyve, 222.
- 38 Gunkel: Einleitung in die Psalmen, 125.133–135; Rózsa: Az Ószövetség keletkezése II., 337.
- 39 Gunkel: Einleitung in die Psalmen, 123–133; Rózsa: Az Ószövetség keletkezése II., 337.
- 40 Így pl. Gunkel: Einleitung in die Psalmen, 117–121; Westermann: Ausgewählte Psalmen, 24–26; Rózsa: Az Ószövetség keletkezése II., 335k.; Seybold: Die Psalmen, 314kk.
- 41 Weiser: Die Psalmen II., 370. Hasonlóan Lamparter: Das Buch der Psalmen II., 54., sőt már Kálvin is, lásd Calvins Auslegung der Heiligen Schrift, 81.
- 42 Kraus: Psalmen 60–150, 714k.; Seybold: Die Psalmen, 314. Ezt a korai datálást támogatja még Karasszon: A Zsoltárok könyvének magyarázata, 592; Ablonczy: Zsoltárok könyve II., 23k.; Kselman – Barré: Zsoltárok könyve, 826.
- 43 Seybold: Die Psalmen, 314.
- 44 Kraus: Psalmen 60–150, 714k.
- 45 Kraus: Psalmen 60–150, 714k. Hasonlóan korábban már Brandenburg: Der Psalter II., 38, aki indoklásában azt hangsúlyozza, hogy néhány vers, mint a 6. és a 7., igen emlékeztetnek a Jer 10,25-re, amelynek szintén a Nebukadnecar-féle pusztítás áll a háttérében.
- 46 Gunkel: Die Psalmen, 349k.
- 47 Gunkel: Die Psalmen, 349k.
- 48 Gunkel: Die Psalmen, 349k. Hasonlóan Fohrer: Psalmen, 119k, aki arra is utal, hogy Josephus közlése szerint ekkoriban 10.000 zsidót részben Babilóniába, részben a Kaszpi-tenger déli vidékére deportáltak, s nem tartja kizártnak, hogy erre az eseményre utalhat a 11. versben a költemény szerzője. E korszak bemutatásához lásd Jagersma: Izrael története I., 160–168.
- 49 Delitzsch: Die Psalmen, 568k.; Duhm: Die Psalmen, 207; Kittel: Die Psalmen, 266–268. A makkabeusi korszak bővebb leírásához lásd Jagersma: Izrael története I., 47–55.
- 50 Kittel: Die Psalmen, 267.
- 51 Duhm: Die Psalmen, 207.
- 52 Rózsa: Az Ószövetség keletkezése II., 325.
- 53 Az Ázáf-zsoltárokhoz lásd röviden Kustár: A Zsoltárok könyve, 216.
- 54 Lásd Vladár: pásztor, 361k.; Pap: pásztor, 268–270.
- 55 Több kutató Jeruzsálem lerombolását itt „szenvédélyes túlzás”-nak, illetve például a Jer 26,18 és Mík 3,12 alapján az arra vonatkozó kijelentéseket irodalmi toposznak tekinti, lásd Duhm: Die Psalmen, 206; Gunkel: Die Psalmen, 348; Seybold: Die Psalmen, 314.
- 56 Brandenburg: Der Psalter II., 36; Seybold: Die Psalmen, 314.
- 57 Seybold: Die Psalmen, 314.
- 58 Gunkel: Die Psalmen, 350.
- 59 Ablonczy: Zsoltárok könyve II., 23; Czanik: A 75–100 zsoltár magyarázata, 35.
- 60 Fohrer: Psalmen, 120.
- 61 Karasszon: A Zsoltárok könyvének magyarázata, 592: beteljesedett a szövetség megszegőinek szóló átok, miszerint a temetetlen holttestek a vadállatok és ragadozó madarak zsákmánya lesz (5Móz 28,26).
- 62 Kraus: Psalmen 60–150, 715.
- 63 Seybold: Die Psalmen, 314.
- 64 Fohrer: Psalmen, 120kk.
- 65 A fogalom itt még nem ugyanaz, mint az 1Makk 7,13 és a 2Makk 14,6 versekben, ahol már egy vallási pártot jelöl, illetve az azt támogató társadalmi csoportra, a Makkabeusok harcainak fő támogatóira vonatkozik, lásd Gunkel: Die Psalmen, 350; Kraus: Theologie der Psalmen, 197kk.
- 66 Kittel: Die Psalmen, 268.
- 67 Seybold: Die Psalmen, 315.
- 68 Czanik: A 75–100. zsoltár magyarázata, 36.
- 69 Lamparter: Das Buch der Psalmen II., 54k.
- 70 Gunkel: Die Psalmen, 349; Kraus: Psalmen 60–150, 716; Seybold: Die Psalmen, 315.
- 71 Gunkel: Die Psalmen, 349; Lamparter: Das Buch der Psalmen, 55k.; Kraus: Psalmen 60–150, 716.
- 72 Lásd Schottroff: „*jd*”-t megismerni, 702k.
- 73 Kraus: Theologie der Psalmen, 158; Fohrer: Psalmen, 122.
- 74 Duhm: Die Psalmen, 206; Gunkel: Die Psalmen, 350.
- 75 Lásd Tóth: Izrael, 696–702; Nagy: Jákób, 711–713.
- 76 Fohrer: Psalmen, 122.
- 77 Gunkel: Die Psalmen, 349; Fohrer: Psalmen, 123; Seybold: Die Psalmen, 315.
- 78 Gunkel: Die Psalmen, 350.
- 79 Gunkel: Die Psalmen, 349; Fohrer: Psalmen, 123.
- 80 Kraus: Theologie der Psalmen, 164.188k.; uő: Psalmen 60–150, 716.
- 81 Kraus: Psalmen 60–150, 716.
- 82 Gunkel: Die Psalmen, 349.
- 83 Delitzsch: Die Psalmen, 570; Brandenburg: Der Psalter II., 37.
- 84 Kraus: Theologie der Psalmen, 20–22; Czanik: A 75–100. zsoltár magyarázata, 36.
- 85 Delitzsch: Die Psalmen, 570.
- 86 Kraus: Theologie der Psalmen, 159.
- 87 Gunkel: Die Psalmen, 350.
- 88 Továbbá lásd már fentebb, a 4. vers magyarázatát.
- 89 Delitzsch: Die Psalmen, 570; Gunkel: Die Psalmen, 349; Kraus: Psalmen 60–150, 716.
- 90 Lásd például Delitzsch: Die Psalmen, 570; Gunkel: Die Psalmen, 348.

⁹¹ Fohrer: Psalmen, 124; Kraus: Psalmen 60–150, 716.

⁹² Seybold: Die Psalmen, 314k.

⁹³ Fohrer: Psalmen, 124; Kraus: Psalmen 60–150, 716.

⁹⁴ Kittel: Die Psalmen, 267; Lamparter: Das Buch der Psalmen II., 57.

⁹⁵ Kraus: Theologie der Psalmen, 82.

⁹⁶ Seybold: Die Psalmen, 315.

⁹⁷ Karasszon: A Zsoltárok könyvének magyarázata, 593.

⁹⁸ Gunkel: Die Psalmen, 348; Kraus: Psalmen 60–150, 717; Seybold: Die Psalmen, 315.

⁹⁹ Vladár: pásztor, 361k.; Pap: pásztor, 268–270.

¹⁰⁰ Tóth: igazságszolgáltatás, 636k.

¹⁰¹ Kraus: Psalmen 60–150, 717.

¹⁰² Lamparter: Das Buch der Psalmen II., 57; Fohrer: Psalmen, 126.

¹⁰³ Gunkel: Die Psalmen, 348; Kraus: Psalmen 60–150, 717; Fohrer: Psalmen, 126.

¹⁰⁴ Brueggemann: A hit a Zsoltárok könyvében, 43–45.

¹⁰⁵ Így Zenger: Psalmen-Auslegungen 4, 140k.

¹⁰⁶ Zenger: Psalmen-Auslegungen 4, 140k.

Evolúcióelmélet és keresztyén teológia

A természet háborújától a természetes kooperációig és a létért való harctól az embertársi elismerésig

Jürgen Moltmann legújabb kötetéből a 2008/4 számban közöltünk egy fontos tanulmányt Theológia – Természettudomány címmel. Szintén ebből a könyvből az alábbiakban a fenti címmel közlünk egy tanulmányt, s ezzel járulunk hozzá Darwin születésének 200. évfordulójához kötődő tudományos munkához. Ennek jegyében közöljük Szentpétery Péter tanulmányát Bocsánat Mr. Darwin! – a Darwin évhez címmel, valamint Boda László A programozott evolúció című könyvének ismertetését szintén Szentpétery Péter tollából. Nem titkoljuk, hogy e témakörben – a természettudományok oldaláról is – szívesen közölnénk további reflexiókat. (a szerkesztő)

Ennél a témánál sok ember rögtön az ideológiai küzdelemre gondol, mely a darvinisták és a keresztyén fundamentalisták között húzódik a származás és a bibliai teremtetés kérdésében. Ez a harc még ma is tovább folytatódik az USA-ban, de ez csak ideológiai jellegű. Szintén ideológiai jellegű Teilhard de Chardin vállalkozása, melyben az evolúciós elméletet és a történelem keresztyén teológiáját koordinálni akarja az „Ómega pont” perspektívájában. A teológia mindkét kísérletében, hogy az evolúciós elméletet kritikailag vagy támogatólag hozzányúljon, hiányzik az evolúcióelmélet gyakorlati konzekvenciáinak az eszmecseréje, a faj darvinizmus és a szociál darvinizmus összefüggésében. És hiányzik a kritika a szelekcióelmélet halálos következményeiről vagyis az evolúció áldozataira való odafigyelés, a náci diktatúra rasszista orvosi gyakorlatára. A fogyatékosok, a zsidók és cigányok „értéktelen élete” a „survival of the fittest” tanának a nevében megsemmisítésre került. Még akkor is ha ez a fajörület legyőzésre került, mégis csak a winner és a looser társadalmában élünk, „and the winner takes it all”. Darwin humán kritikáját és teológiai méltatását mélyebbről kell elindítani, és ennek hermeneutikai referencia keretét természettudományilag, antropológiailag és teológiailag kell kérdéssé tenni.

2 kérdés:

1. Értelmes dolog-e Darvinnal a „természet permans háborúját” és az embereknél található állandó jellegű „létért való harc” igazságát elfogadni vagy még jobb a természetes evolúció esetében a vele való kooperációval, továbbá az emberiség evolúciójának elve esetében veled kölcsönös elismerésben elkezdni a párbeszédet?
2. Értelmes dolog-e, hogy az emberlétet, annak kezdeténél egy „sejthalmazzá” vagy egy állati élet biológiai előfokára redukáljuk, vagy még jobb, az egész

emberi lét kezdetét továbbá az egész életet jövőjével együtt látni és lehetőségeiben megragadni?

Kezdjük Darvinnal

Darvin leszármazástana (1859), amely minden életet e földön egy közös törzsfához közvetlen látja megvalósulni, és így a természet történetét most először tudományos alapra helyezi. A jelenségek tömege, melyet Darwin a természet birodalmából összegyűjt, meggyőző. Variációk által az egyszerű életformákból a fajok növekvő sajátosságai jönnek létre a növény és állatvilágban. Abból a tényből, hogy nem mindig állnak elő új fajok, ha a környezet feltételei megváltoznak, sőt régi fajok is eltűnnek, alakította ki Darwin a szelekció elvét. Csak a legjobban és leggyorsabban alkalmazkodó fajok jutnak túléléshez, és fejlődnek tovább: Survival of the fittest.

Így halad tovább a jelenségek leírása. 1871 azonban „Az ember származásáról” szóló könyvben megjelenik Darwin tervezete egy értelmező referenciakeretben a szelekció elvére vonatkozóan, és ez nem a természetes jelenségek megfigyeléséből származik, hanem a 19. századi imperialista Nagybritániának korszelleméből.¹ A szabálytalan kapitalizmus uralta Anglia vezető iparosítását befele és a növekvő gyarmatosító birodalma Kairótól kezdve Kapstadton át Kalkutta fele – amint Cecil Rhodes mondta, határozta meg Nagybritániát kifele. A legerősebb osztályok és a győztes „fehér faj” uralta a világot. A természetes szelekció elvére szolgáló alap ezért az alapvető és általános „war of nature”, vagyis mindenki harca minden ellen a túlélés érdekében. Nemcsak a különböző fajok, hanem egy faj individuumai, nemcsak a fajok, hanem az organizmusok harcolnak a „struggle for life” menetében egymás ellen a túlélésért. Emberek számára nemcsak egy „war of nature” létezik, hanem egy

„war with nature”. Aki tovább él tovább szaporodik, aki pedig veszít az el fog pusztulni. Az erősebbnek nyerni kell. Így akarja ezt a Természet: evolúció és szelekció által. Természetesen ismerte Darwin az organizmusok biológiai kooperációinak a természetes jelenségeit is, a fajokat és azoknak egyedeit, magát az altruista magatartást is számon tartotta, de ezekre, mint másodlagos jelenségekre tekintett, melyek a „struggle for existence” szolgáltatásban fejlődhetnek ki.

Mi ebben az előadásban a következőket akarjuk

1. A természetes szelekciónak az emberi nemzetség mesterséges szelekciójára való átvitelét megkérdőjelezni.
2. A jelenlegi neurobiológiai tételt, mely természet kooperációjáról szól továbbá az élőlények konvivienciájáról elfogadni.
3. A komplex élőrendszerek felépítését a Top-down-causation alapján megszemlélni. Ez az embereknél a test rendjének az integrációja a személy rendjébe és az emberek személyes közösségének az integrációja az értékek és a hit transzcendenciájának az értelmezés keretében.
4. Végül mérlegelni akarjuk a világot az evolúció alakulásában lehetőségeinek az előterében – világ születésben – jövő érkezésben-, hogy a természetes evolúciót és a teológiai eszkatológiát egymásra vonatkoztassuk.

1.1. Charles Darwin és a „mesterséges kiválasztás befolyása a civilizált nemzetekre”

Miután Darwin 1871-ben „az ember fejlődését egy korábbi félelmi állapotból a most élő vadak állapotához” megírta, kérdezi azt, hogy milyen a befolyása „a mesterséges kiválasztásnak a civilizált nemzetekre” (147-149). Figyelemre méltó, hogy itt három kortárs íróra hivatkozik; Greg-Wallace-Galton, és kritikai megjegyzéseitől veszi.

„Wildennél a testben-lélemben gyengék hamarosan kiszorulnak, és azok akik életben maradnak természetesen jobb egészség állapotát mutatják. A másik oldalon mi civilizált emberek minden lehetségest megteszünk, hogy a kiszorulás folyamatát feltartóztassuk” (147).

Beszél a himlőoltás ellen, mert ezáltal fajunk gyengébb tagjai túléléshez jutnak, és tovább szaporítják magukat, miközben utal az állattenyésztők bölcsességére, akik éppen nem a legrosszabb állatokat tenyésztik tovább.

Darvin logikátlanul ellene van az emberek közötti háborúnak, melyek az általános hadkötelezettség alapján álló hadseregekkel vívnak, és ezzel saját alapállásával kerül ellentétbe, melynek alapja az evolúciót támogató „war of nature”, mivel a háborúban a legjobbak halnak meg a fronton, miközben a jelentéktelenebb és gyengébb férfiak jelentős mértékben otthon maradnak, és ennek következtében” sokkal több a kilátásuk arra, hogy házasodjanak és fajukat tovább szaporítsák” (149).

„Ezáltal a társadalomnak a könnyelmű, lezüllött és gyakran bűnöző tagjai jutnak növekedéshez nagyobb tö-

megben, mint az elővigyázatos, általában véve erényes tagoknak a száma, vagy mintahogyan Mr. Greg ez esetet bemutatja:” A gondolatlan, piszkos, magasabbra nem törekvő írek szaporodnak, mint a nyulak; a mértékletes, előrelátó, magára adó, becsvágyó skótók... későbbben házasodnak, és csak kevés utódot hagynak hátra”. „A létért való örök harcban az alárendelt, kevésbé kívánatos faj jut uralomhoz és pedig nem a jó tulajdonsága, hanem hibái révén (idézi Greg, Darwin után 153).

Általános összefoglalásában és záró megjegyzéseiben (699 k.) így fejezi ki ezt:”az ember skrupulózus gondossággal vizsgálja lovainak, marháinak vagy kutyáinak a karakterét vagy törzsfaját, mielőtt pároztatná őket. Ha azonban saját házasságáról van szó, ritkán vagy sohasem veszi ezt a fáradságot... Pedig a kiválasztás (selection) által nemcsak utódainak a testi felépítéséért és kinézetéért, hanem azok erkölcsi és intellektuális tulajdonságaiért is tudna tenni valamit... Ha az okosok a házasságot kerülik, miközben a gondtalanok viszont házasodnak, akkor az emberi társadalom kevésbé értékes tagjai a jobbakat kiszorítani törekszenek... Kell, hogy minden ember számára nyílt konkurencia legyen biztosítva, és nem szabad a letehetősebbeket törvények és szokások által abban megakadályozni, hogy a legnagyobb eredmények megszülethessenek, és az utódok lehetőleg nagyobb számát felnevelhessék” (700).

Egy korábbi helyen dicséri Spártát: „Spártában mesterséges kiválasztás egy fajtáját gyakorolták, mert elő volt írva, hogy minden gyermeket születése után meg kell vizsgálni: a jól fejlődőket és erőseket meg kell tartani a többieket át kell engedni a halálnak” (32).

1. Azt, hogy a létért, vagy nem létért való harc a „war of nature”-ban az élet evolúcióját a legkiválóbbak szelekciója által támogatja Darwin, a modern háborúk elutasítása által maga teszi kérdésessé. A háború mindig destruktív és nem produktív. A háborúban a leggyőzöttek és a győztesek egyaránt vesztesek.
2. Az a következtetés, hogy az eltűnt fajok, mint a dinoszauruszok az erősebb fajok által, amilyen az ember, kerültek volna kiszorításra, tévedés. A természettörténet több mint a „fajok harca”.
3. Mégsem szabad azonban Darwin humanizmusa előtt szemet hunynunk. Az idézett helyen azt is mondja: „A segítség, melyet a segítségére szorulóknak kell, hogy nyújtsunk, és erre ösztönzést is érzünk, főképpen a szimpátia ösztönének a következménye, és ez még ha az értelem erősen ki is szorítaná, nem szabad vonakodnunk követni, anélkül, hogy természetünk legnemesebb részét leértékelnénk” (148, hasonlóan 700).

1.2. Mesterséges szelekció lehetőségei: eugenikus projektek

1962-ben Londonban tartották a híres **Ciba-konferenciát**. Ennek eredményeit **Robert Jungk** és **Hans Joseph Mundt** németül ezen a címen: *Das umstrittene Experiment Mensch* (Az ember vitatott kísérlete) jelentette meg 1986-ban.² Vajon az ember a természet kísérlete vagy saját magának a genetikai kísérlete? Találkoztam az euge-

netikai tervek legjelentősebb képviselőivel, akik ezen a konferencián kerültek bemutatásra, 1971-ben a nemzetközi **Hoffmann-Laroche-konferencián** Baselben, amelyen én magam egy előadással „Biomedical Progress and Human Values” vettem részt. **Robert Jungk** a jövőkutató írt is erről egy beszámoló a következő címmel: „The Challenge of Live”, 1972-ban jelent meg.³

Összefoglalom az „emberiség eugenikus jövőjéről” szóló vitatott eszmét a **Ciba-konferenciáról**:

1. A természetes szelekció fenyegeti az emberiség jövőjét. A buták sokasodnak, az okosok visszafogják magukat. Vagyis rosszabbá válik az emberiség öröklési lehetősége a civilizált államokban, és a biológiai termékenység alább süllyed az ipari társadalomban, ahogy az USA-ban már ez kimutathatólag fennáll. Szükségünk van az emberiség szerkezetének a javulására (enhancement) a fejlődésben előljáró nemzetekben. Nem elégséges – mint ma Németországban – a tehetségeseket és képzeteket adókedvezményrel több gyermek fogadására mozditani, és a tehetségtelenekeket valamint képzetlenekeket a gyermeknemzéstől visszatartani. Át kell térni a mesterséges megtermékenysítésre a jobb szelekció érdekében. Az eugenika nézőpontjából itt van az (AID) artificial insemination from a donor, mert szükséges, hogy az egyik oldalon az öröklődő betegségeket kizárjuk, és a másik oldalon a legjobb örökösödési kapacitást termékennyé tegyük.
2. Ezért vannak spermabankok értékes anyagokkal, melyek el vannak látva a szív, a szellem és a test kiemelkedő képességeivel. Ezért vannak hasonlóan kiemelkedő emberi petesejtek tárolva. A Nanotechnológia által az emberiség genetikai állományában lehetségesek a fokozódások. „Az emberiségnek és utódainak az élcsapata általános egyetértés révén, az egészség, intelligencia és emberség kiemelkedő értékéhez egy egészséges genetikai fejlődést fog elindítani”, ezzel a kitekintéssel zárta **Herrmann Müller** előadását a Ciba-konferencián. Melyik asszony nem lenne büszke arra, hogy Darwin vagy Einstein utódot foganjon kérdezte korábban. De nem asszonyokat kérdezett meg!
3. **Joshua Lederberg**, a Stanford egyetem Nobel-díjasa, születést megelőző beavatkozások révén az emberi agy nagyságát akarta befolyásolni. Megígérte, hogy 50 %-kal több emberi zsenit lehetne nemzeni, ha az ember a népesség közepes IQ-ját 1,5 %-kal emelné, és ez szükséges lenne, mert közülünk legtöbben a világ jelenlegi népességét nem tartják elég intelligensnek arra, hogy egy általános világpusztulást elhárítani tudna” (315). Ez illúzió. A zsenik fiai ugyanis ritkán voltak zseniálisak. Goethe fia nem volt költő, Hegels fia nem volt filozófus. Ezek többségükben apáik miatt szociálisan szerencsétlen emberek voltak, mivel tőlük többet vártak el, mint amit teljesíteni képesek voltak.

Az eugenikának ez a fajtája, erről voltak meggyőződve a Ciba-konferencia résztvevői, nem más, mint az emberi nemzetség jobb morálra való általános nevelésének a biológiai aquivalense, és az emberiség evolúciójának lenne hasznára.

Tárgyalásra került az is, hogy milyen embereknek van joga arra, hogy gyermekük legyen, és az államnak milyen joga van arra, hogy egészséges gyermekei legyenek, akkor ha sérült gyermekekkel kell törődni. Az ember „az egészség, intelligencia, nemesség” értékeit akarja gyarapítani, és az örökletes betegségeket valamint az örökölt sérüléseket kiküszöbölni. Tisztázatlan maradt, hogy mi is lenne” az emberi örökölhető állomány megjavítása”, mivel a „jó” és a „jobb” a genetika fogalmaival logikusan nem ítéhető meg. Megjegyzésre érdemes, hogy arról nem esett szó, vajon egy apa nélküli spermából és egy anya nélküli petesejtből valaha egy ember, és pedig egy egészséges ember előállhatna-e? Nem szabad mindent megcsinálni, amit meg lehet csinálni, hanem csak azt ami értelmes „can does not imply ought”. Talán egyszer lehet embert is klónozni, de ez az egész értelmetlen.

A darvinista eugenika-eszmecszerét felváltja ma a biotechnológia tervezete, de az ideológiai alapok megmaradtak: méhen kívüli megtermékenyítés lehetséges, prenatálisan diagnosztizált, és mesterségesen fejlesztett embriók elképzelhetők. A hírek éppen most közlik, hogy az ausztráliai parlament az embriók klónozását megengedte, hogy összejteket lehessen nyerni, melyek révén az öregkori betegségek, mint parkinson vagy alzheimer kór legyőzhetőek lehetnének. Az embriókat eközben megölik, mert csak „sejthalmazok”-ként jönnek számításba és nem mint emberek, mintha a parlamenti képviselők Ausztráliában nem „sejthalmazok” lennének, csak valamivel nagyobb formában!

„Az embrió” definíciója sajnálatos módon megfelelő állandóan annak a gyakorlatnak, amit vele az ember tenni akar. Ezek csak állati „előfokok” az emberi léthez, orvosilag le lehet ezeket értékelni, ezek „születőben lévő emberek”, és emberi méltóságukat respektálni kell. Miért esik a természettudósoknak ebben a körben nyilvánvalóan nehezükre, hogy izolált tárgyakat annak nagyobb összefüggésében szemléljék? Ha ők csak sejthalmazokról, embriókról és zigótákról (Föten) beszélnek, elveszik tárgyuktól annak saját jövőjét. Bár ilyen absztrakciók és izolációk szükségesek, hogy analitikusan pontos eredményhez jussanak, de az értékítélet számára szükséges a részt a maga relatív egészében és a jelenlegi állapotot annak jövőjével szemlélni. Egy megtermékenyített petesejt képességében és jövőjével egy ember és nem más. Megölését igazolni kell, ha az ember ezt „felhasználja”.

Jelentős probléma az, hogy a kísérletezők és specialisták nyilvánvalóan mindig kevesebbet ragadnak meg, mint amilyen összefüggésben és amilyen összefüggésre nézve tulajdonképpen dolgoznak.

1.3.

A Hoffmann-LaRoche-konferencián 1971-ben Baselben arra törekedtem, hogy „a létért való harcban az értékeket le kell, hogy váltsa a létezésben a békének az etosza”. Ezért „a biomedicinai téren való előrehaladás a humanitásnak valamely rendjébe legyen integrálva, mely az életet életértékűvé teszi”. A tudományos előrehaladás nem kell akadályozni, hanem ezt sokkal inkább szélesíteni kell mindig komplexebb rendszerezésekre kiterjesztve. A tudománynak a kommunikáció és kooperáció

nagyobb, szellemibb, szociális és politikai rendszereibe való integrációja is igen fontos.

Amit 1971-ben, mint „a béke etoszát az életben” támogatam, azt ma neurobiológia által tudományosan bebizonyították. Ezt az ismeretet **Joachim Bauer** neurobiológusnak, valamint **Richard Mishaelis** gyermek-neurologusnak köszönöm.

2.1. A neurobiológia tézise: „A biológia centrumában a kölcsönös kapcsolat és kooperáció áll”⁴

Az élet evolúciója értelmezésére vonatkozó referenciakeret nem a „war of natur” sem a „létért való harc” kell, hogy legyen. A biológiai rendszerek felépítésének az alapelve sokkal inkább a kooperáció. Ezt már Darwin idejében a szocialista és anarchista **Pjotr Kropotkin** is könyvében: „Kölcsönös segítség az ember- és állatvilágban” bizonyította, és ezt **Gustav Landauer** a müncheni Tanácsköztársaság idején 1920-ban németül megjelentette.⁵ A híres természetkutató **Jakob von Uexküll** szintén a „kapcsolatot”, mint biológiai alapelvet.⁶ De csak a jelenlegi neurobiológia áll vezető helyen a bizonyításban „hogy mi természetből fogva kooperálunk”, és komplex életrendszerek felépítése csak kooperáción át sikerül. Mi ezt elsősorban az ember emberiségére nézve fogadjuk el, és azután jutunk el az újabb funkciókhoz, amelyet az egész a maga integrált részeinek juttat.

2.2.

Mi emberek neurobiológiai nézetből bizalomra és szociális rezonanciára, elismerésre és elfogadása vagyunk felépítve. A szociális kötöttség nem emberi gyengeség és nem is csak szociális ösztön (Darvin), hanem az az élet-elem, melyben az emberi élet fejlődése egyedül lehetséges.

A darvini emberképet, mely szerint az életért való harcban a legkiválóbbak érvényesülnek, és a „szociálbiológiában” az evolúciót előre viszik **Eduard Wilson** (1975) és **Richard Dawkin** (1978) tovább fejlesztette.⁷ Nemcsak élőlények, hanem már gének is valódi szereplői az evolúciónak, mert valamennyi génnek a célja az, hogy maximálisan növekedjenek, és más gének konkurenciája ellen fellépjenek. „The selfish gene” az evolúció hajtóereje. Ez megfelel a modern konkurenciatársadalom élet beállítottságának. Bizonyítékul idézek David Brooks cikkéből, mely 2007. február 28-án jelent meg a Harald Tribune számában: „From the content of our genes, the nature of our neurons and the lessons of evolutionary and conflicts of interests. Humanity did not come before status contests, status contest came before humanity and are embedded deep in human relations” (Géneink összetételéből következően, idegsejtjeink természetéből következően, és a biológia evolúciós tanítása szerint az már világossá vált, hogy a természet telve van versengéssel és az érdekek harcával. Az emberek nem a küzdelem, a küzdelmi állapot megjelenése előtt születtek, hanem a küzdelem már meg volt az emberiség megjelenése előtt is, és mélyen beágyazódott, bevésődött az emberi kapcsolatokba.) ebből arra a megállapodásra jut: „Rousseau

was wrong and Hobbes right” (Rousseau tévedett, és Hobbes-nek volt igaza). Mivel az emberi természet annyira agresszívan a hatalmi harcra helyezkedik, szükségünk van – ez a konzekvencia –, erős államra, kemény nevelésre és tragikus világrépre (Tragic Vision, Steven Pinker). Hogy cinizmusára a koronát feltegye, hangoztatta Brooks: „Iraq has revealed what human beings do without a strong orderimposing state” (Irak már megmutatta mit tesz az ember, mivé válhat az ember egy erős, rendszerető, rendet követő állam hatása nélkül.) Ezzel ő vajon Szádám Husszein diktatúráját akarja igazolni, vagy az USA amerikai intervencióját? Ez mindenesetre nem kevesebb, mint a diktatúrának, az erőszak politikának valamint az erősebbek jogának az igazolása, melyre a sociobiológia „egoista” géneinek haladniuk kell.

A jelenlegi neurobiológia rámutatott arra, hogy ez az emberkép, és ezzel együtt ennek átverte az élet jelenségeinek az értelmezésére téves. Nem a létért és a konkurenciáért való harc hajtja az emberi élet evolúcióját előre, hanem a kölcsönös elismerés és kooperáció”. Az a belátás, hogy az elfogadás és elismerés, melyet másoknál találunk, minden motiváció legbensőbb alapja, az tárult fel a legutóbbi 5-10 évben, és ez a felhasznált vizsgálatok sorozatának az eredménye. Emellett felfedezték: a motivációs rendszerek kikapcsolnak, ha a szociális odafordulásnak semmi esélye nem áll fenn, de ezek azonnal megugranak, ha az ellenkezője az eset, ha elismerés, vagy szeretet jön mozgásba”.⁸ Ez megfelel annak a tapasztalatnak, melyet minden ember saját magán is megfigyelhet: szociális izoláltság és megvetés megbetegít, és apátiához vezet, valamint minden motiváció összeomlásához, sőt extrém esetekben az öngyilkossághoz. A megtapasztalt elismerés ezzel szemben elősegíti az életakaratot, és nem sejtett teljesítményekhez vezethet. A kora gyermeki agy csak az anya, a szülők és embertársak megtapasztalt szeretete által épül.⁹ Az ember egy kapcsolat-lény, mint ahogyan ezt a tükröidegrendszer felfedezése bizonyítja. Intakt szociális hálózatok védik az egészséget és emelik az élet fáradalmait, az akaratlan magány megrövidíti az életet”. Nem szükséges ezt tovább kifejteni, hanem hozzáfűzöm: A gének kutatására pillantva fontos, nemcsak a génláncolatot felismerni, ahogyan ezt az emberi genomnak a kutatása nem régen elérte, hanem a gének funkciói is kutathatók az emberi test egészében. Ki kapcsolja a géneket be, ki kapcsolja őket ki? A gének nem építőkövek egy építődobozból, melyeknek egymáshoz való viszonya tetzés szerinti. Ezek egy élőlény vonatkozási hálózatába vannak integrálva. Ezek hatnak a külső kapcsolathálózatban is, melyben az élőlény mozog, tehát érzékszerveinek a benyomásaira. Ha az ember a géneket izolálja belső és külső összefüggéseitől, akkor bár őket jól meg lehet ismerni, de megérteni alig.

3. Komplex életformák előállása

A különböző életrendszerek vagy orgazmusok nem csak egymással kooperálnak, hanem egymásba is integrálódnak, és még komplexebb életformákat alkotnak. Ilyen elő folyamatok nélkül az életnek nem lenne evolúciója. Ezeknek az integrációknak a vonulatában jutunk el újabb organizációs formákhoz.

Azt mondják: „Az egész több, mint a részek summa-ja”. Ez helyes: Az egész annál is több mint a szeparált részek egymás közötti kooperációja. Az egész egy új szer-vezeti pronicipium a részek egymás közötti funkciójáért és az egészért. Ilyen új organizációs formák nyilvánvalóan úgy állnak elő a részek agregállapotából, mint egy új minőségbe való ugrás. Mivel az egész egy új minősé- get mutat fel, ez nemcsak „több mint”, hanem más, mint a részek minősége. Az ember a részek funkcióját az egészben ismeri fel a Top-down-causation alapján. Ho- gyan működnek a gének egy emberi testben és az embe- ri test egy emberi személy életében? Nyilvánvalóan az idegsejtek és idegháló rendszerek határozzák meg az agyban a részeknek az ember egészében való részese- dést. A géneket ezek kapcsolják ki és be. Az agy tartal- mazza egy személynek mind a testi, mind a történeti em- lékezetét. Ez szabályozza az **Opamin** és az **Oxytoxin** ál- tal kapcsolatokat, a személy kötődéseit és a bizalmat.

Ezzel érkezünk el az élet nyílt rendszereinek a rövid megtekintéséhez. A komplex életrendszerek nyitott rendszerek. Nyitott életrendszerek kommunikatív rend- szerek, melyek egy mindig gazdagabb energiacserében és anyagcserében fejlődnek. Komplex, nyitott életrend- szerek szimbiotikus életformák. Az életrendszerek nyi- tottságával azonban lehetőség- játéktérüket is beleértjük. Minél komplexebb lesz egy rendszer annál több lehetősé- g nyílik ki előtte. Következésképpen a nyitott rendsze- rek megváltozásuk különböző lehetőségeit is magukban hordozzák. Jövendő magatartásukat eddigi magatartásuk nem teljesen határozza meg. Jövendő állapotuk is egé- szen más, mint az ami volt. Ezek a rendszerek az alakul- ás folyamatában ragadhatók meg, és csak akkor érthet- jük meg őket, ha lehetséges jövőjüket is megértjük. A nyitott rendszerek tulajdon jövőjüket **anticipálják**, mi- közben jelenlegi lehetőségeiket megvalósítják vagy ki- zárják. A nyitott rendszerek hullámozó egyensúlyban ta- lálhatók, és asszimmetrikusak múlt és jövőbeli időstruktú- rájukra tekintettel. „Zárt rendszerekről” nem állapítha- tunk meg sokat, mivel minden információ egy anyagi vagy energetikus hordozót igényel. Mi azonban tudjuk: ha egy nyitott életrendszer lezárja magát a kommuniká- cióval szemben és a saját jövőjével szemben, meghal.¹⁰

Ha a redukcionizmustól és a speciáltudománytól meg akarunk szabadulni, akkor eredményeiket az integrációs tudományokban kell elfogadni, hogy saját életvilágunkat az önnönmagunkat jobban megérthessük. A speciál- tudományos analízis testet antropológiailag integrál- juk a személy szociális és történeti rendjeibe és az egyes személyek szociológiailag életközösségeinkbe; sajátos életközösségeinket integráljuk az emberiség közösségé- be, és ökológiailag az emberiség életközösségét a terem- tés közösségébe, és a teremtésközösséget teológiailag a három egy Isten közösségébe. Ezzel nem valami totális világszemléletet gondolunk, bizonyára azonban a pers-pektívák előttünk vannak, amelyekben megpróbáljuk megérteni azt amit megismerünk.

4. Világ alakulóban – Jövő elérkezőben

Az élet evolúciójának elmélete ezen a földön egy egy- szeri, megismételhetetlen és le nem zárt történetet mutat.

Ez az élet születőben. Története visszapillantva a leszá- rmas elméletben ragadható meg, de természetesen en- nek perspektívái is vannak a jövendő fejlődésekre. Amennyire látjuk: a természet, az ember, az emberi tár- sadalom és az emberi kultúra előállásával egy összeha- sonlíthatóan magasán, nagyon szenzibilises jövőképes kísérlet sikerült. Naív dolog lenne mégis azt hinni, hogy az ember lenne az élet fejlődésének a koronája és lezárá- sa. A meglévő ember lehetne híd és átmenet magasabb életformákhoz. Mivel az emberi nemzedék csak későn jelent meg az élet történetében, mégis végül el is tűnhet mint egykor a dinoszauruszok, vagy – ami valószínűbb – önmaga által létrehozott katasztrófák által, legyenek ezek nukleárisak vagy ökológiaiak, vagy terrorista jelle- gűek. Magasabb fejlődés vagy összeomlás: a jövő mind- két lehetőségét számon tartja számunkra.

A keresztyén emberkép az embert dinamikusán az Is- ten-történet folyamatában ragadja meg¹¹, aki egy na- gyobb jövő távlatában áll: „Szeretteim most Isten gyer- mekei vagyunk, de még nem lett nyilvánvaló, hogy mivé leszünk. Tudjuk, hogy amikor ez nyilvánvaló lesz, ha- sonlóvá leszünk hozzá, és olyannak fogjuk őt látni, ami- lyen valójában” (1Jn 3,2). Az ember jelen tapasztalata a keresztyén hitben erre a jövőre irányuló reménység az Is- ten meglátásában. A mostani ember ennek következté- ben valóban híd és átmenet ehhez a nagyobb jövőhöz. Az embernek ez a jövője mégis nem jelenének erőiből és trendjéből áll elő, hanem az emberiség történetéhez hoz- zá jön el, ahogy a német szó „Zukunft” mondja: „Ami- kor ez nyilvánvalóvá lesz...” Isten jön (Jel 1,4) és az ő jövőjében ez az alakuló világ beteljesedik, miközben alapjától fogva megváltozik és „újja lesz” (Jel 21,5).

Tudjuk-e a kettőt egymásra vonatkoztatni: a világ ala- kulóban és a jövő érkezőben? Úgy hiszem, hogy Izrael prófétái az összefüggést meglátták: „Kelj fej, tündökölj, mert eljött világosságod, rád ragyogott az Úr dicsősége (Ézs 60,1).

Ezek a teológia integrációi, amellyel mi a humán és élettudományoknak adósai vagyunk.

A személyes életet a örök élet látomásába bevesszük. Az emberi történelmet Isten királysága látomásába be- vesszük.

A természet történetét az és a föld új teremtésének nagy látomásába: „Ime mindent újja teszek” bevesszük.

A személyes élet számunkra az örök élet ígérete.

Az emberi történelem az ítéletnek és Isten királyságá- nak teljes anticipációja.

A természet története az új teremtés reális ígéreteivel teljes.

A személyes életnek, az emberi történelemnek, és a természet történetének a jövője már teljes a kibontako- zásához vezető vonzó ígéretekkel és attrakciókkal, ahhoz a tovább haladáshoz és megváltozáshoz, amellyel a világ az lesz, aminek lennie kell: Isten örök teremtése és dicső- ségének birodalma.

Jürgen Moltmann
Fordította: Szathmáry Sándor

JEGYZETEK

¹ Darwin német kiadásából idéztem, Die Abstammung des Menschen 1871, Voltmedia Paderborn 2005. Vgl. Auch **Th.Gondermann**, „Evolution und Rasse”. Theoretischer und institutioneller Wandel in

der viktoriáns Anthropologie, Bielefeld 2007.

- ² **R.Jungk/H.J.Mundt**, Man and his Future, London 1963, németül: Das umstrittene Experiment Mensch, München 1966.
- ³ **R.Jungk**, The Challenge of Life, Hoffmann LaRoche Basel 1972. előadásom: Ethik und biomedizinischer Fortschritt, ist veröffentlicht in: **J. Moltmann**, Die Zukunft der Schöpfung, München 1977, 140-156.
- ⁴ **J.Bauer**, Prinzip Menschlichkeit. Warum wir von Natur aus kooperieren, Hamburg 2006, előadásomhoz az indítást, és az anyagot ennek köszönöm.
- ⁵ **P.Kropotkin**, Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt, München 1920.
- ⁶ **J. von Uexküll**, Theoretische Biologie, Berlin 19282. Érvelésének:

Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen, Hamburg 1933, Neuauf. 1996, sokat köszönhetek.

- ⁷ **Wilson**, Sociobiology, 1975; **R.Dawkins**, The Selfish Gene. Oxford University Press 1976.
- ⁸ Bauer, 35.
- ⁹ **R. Michaelis**, Die ersten fünf Jahre im Leben eines Kindes; München 2006.
- ¹⁰ **E.von Weizsäcker** (ed), Offene Systeme I, Beiträge zur Zeitstruktur von Information, Entropie und Evolution, Stuttgart 1974; **J.Moltmann**, Schöpfung als offenes System, in: Zukunft der Schöpfung, 123-139.
- ¹¹ **J. Moltmann**, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1996.

Bocsánat, Mr. Darwin! – A Darwin-évhez

A műveletlen Afrikában,
Hol sivatag van és vadon,
E jubiláris alkalomból
Eszmét cserél két vén majom.

– „Mester, ma ünnepelni illik,
Darwin barátunk napja van.
Ő mondta ki, hogy minden ember
Olyan majom, akár magam!”

– „Na hallja, elvtárs, hogyha önnek
Ez hízeleg, úgy mondhatom,
Hogy szerfölött tévedni tetszik,
Sőt, ami több, ön nagy majom!”

Juhász Gyula: Párbeszéd (1909)

Bocsánatkérés – miért?

A századik évfordulón írt humoros vers a kétszázadikon is tökéletesen kifejezi a probléma lényegét. (Bocsánat a szokatlan indításért, de mint látni fogjuk, a téma annyira súlyos és nyomasztó, hogy mint annakidején, ma is csak bizonyos iróniával lehet vele foglalkozni.) Vagyis hogy mi az ember és hol a helye, hogy csak fokozati vagy minőségi-e a különbség az állatvilág (egyéb) tagjaihoz képest. Nincs még egy tudományos vagy annak mondott elmélet, amely kezdettől fogva ilyen heves vitákat gerjesztett volna, a vita mérséklésére, lezárására tett kísérleteket is beleértve.

Malcolm Brown, a canterburyi érsekség missziói és közügyekben illetékes igazgatója ezért is gondolta úgy, hogy születése évfordulójának (2009. február 12.) közeledtével az anglikán egyháznak meg kell követnie a tudóst. Szerinte nem nehéz belátni, hogy evolúciós gondolata miért volt sértő akkoriban, bár már jó ideje nem számított világrengetően újnak. Túlzott érzelmi reakciókat váltott ki, amikor a majmoktól tovább, az emberig vezetete a származás vonalát. Az ellenfelek megsejtették, nem magának Darwinnak, hanem örökségének árnyoldalait. A szociáldarwinizmus a teljes felforgatása annak, amit ő maga gondolt az emberi kapcsolatokról. A visszaélésekből a rasszizmus és a diszkrimináció más formái alakultak ki, amelyek azért annyira hatékonyak, mert a tudományos „igazság” látszatát kelthetik. – Létfonosságú,

hogy Darwin munkásságát megkíméljük azoktól a politikai és ideológiai törekvésektől, amelyek inkább a gondolkodás irányításáról szólnak, semmint jó tudományról. De legelőször azt kell meglátnunk, hogy az egyházak némi szegletében fellelhető antievolucionista buzgalom valójában pótcselekvés és az egyházak kudarcának beismerése, hogy a saját történetüket – Jézus történetét – nem meggyőzően mondják el. Az emberi integritás és így a jó keresztény élet kedvéért kívánatos a közeledés Darwin és a keresztény hit között.

„Charles Darwin, születésed után 200 évvel az Anglikán Egyház bocsánatkéréssel tartozik (*owes you an apology*) azért, mert félreértett, és mivel először rosszul reagáltunk, másokat is arra biztattunk, hogy még mindig félreértsenek. Gyakorolni próbáljuk a *fides quaerens intellectum* régi erényeit és reméljük, hogy ez némi javulást hoz. De még nincs vége a jó hírnevedért folytatott küzdelemnek, és nem csak vallási ellenfeleid jelentenek problémát, hanem azok, akik hamisan hivatkoznak rád a saját érdekekben. A jó vallásnak konstruktívan együtt kell működnie a jó tudománnyal –, és megkockáztatom, hogy a fordítottja is éppoly igaz lehet.” – így Malcolm Brown.¹

A texasi születésű, Londonban tanított Donald M. Young, (1935) az egyik legismertebb Darwin-kutató azonban már 1985-ben – sok mai hozzászólóhoz hasonlóan – más véleményen volt. Túl egyszerű a darwinizmus és a vallás viszonyát úgy tálalni, hogy állandó konfliktusokból állt volna. A darwinizmus és az anglikanizmus képes és készséges volt a kiegyezésre. Aki tehát továbbra is a viktoriánus tudományos naturalizmus és a viktoriánus anglikán hierarchia közötti konfliktusok leegyszerűsítő nézetét képviseli, annak túl sok nyilvánvaló anomáliát kell megmagyaráznia. A két legfontosabb: Frederick Temple, az *Essays and Reviews* egyik tanulmányának szerzője (a kötet legalább olyan felfordulást okozott, mint Darwin műve) később canterburyi érsek lett. A másik pedig, hogy Darwint a Westminsterben temették el.²

A bocsánatkérés legismertebb vélelmezhető oka az elhíresült vita Samuel Wilberforce oxfordi püspök és „Darwin bulldogja”, Thomas Henry Huxley (1825-1895) között 1860. június 30-án. Samuel Wilberforce (1805-1873) a híres rabszolga-felszabadító, William Wilberforce (1759-1833) harmadik fia volt. Először matematikát végzett, és utána lett teológus. A népszerű leírások elavult előítéletekkel teli klerikusnak ábrázolják. Wilber-

force nem sokkal a vita előtt írt egy recenziót Darwin művéről, amely azonban utána jelent meg.³ Darwin is megállapította, hogy „... ügyesen kiszemezgeti a legproblémásabb részeket”.⁴ Wilberforce nem vonja kétségbe, hogy Darwin keresztényként ír. Ezért arra kéri, hogy nyilatkozzon: az emberre is éppúgy érvényes-e a természetes kiválasztódás, mint az állatokra. Az evolúciót elutasítók kritikája lényegében azóta sem változott:

„... nyíltan meg kell mondanunk, hogy az ilyen nézet abszolút összeegyeztethetetlen nem csupán egyes kifejezésekkel Isten ígéjében a természettudománynak erről a tárgyáról, amellyel közvetlenül nem foglalkozik, de, ami megítélésünk szerint messze fontosabb, az ember ama erkölcsi és lelki helyzetének egész bemutatásával, amely tulajdonképpeni tárgya, anyaga. Az ember [Istenre] visszavezetett szupremációját a földön, az ember artikulált beszélőképessége, az emberi ész adománya, az ember szabad akarata és felelőssége, az ember bukása és megváltása, az Örök Fiú megtestesülése, a Szentlélek lakozása, mind egyformán és végképp kibékíthetetlenek állati eredete lealacsonyító nézetével annak, aki Isten képére teremtett, és akit az Örök Fiú megváltott, magára véve természetét.” Az isteni tervet és rendet semmiféle spekuláció nem helyettesítheti valamilyen önfejlesztő erőről.⁵

Wilberforce állítólag azt kérdezte Huxley-től, hogy a nagyapján vagy a nagyanyján keresztül vezet-e le állati származását. Utóbbi a saját elbeszélése szerint egy igen hosszú és találó mondattal válaszolt: „Ha tehát azt a kérdést tennék fel nekem, szívesebben venném-e, hogy inkább egy nyomorult majom legyen a nagyapám mint egy tehetséges, tehető és nagyon befolyásos ember, aki azonban ezeket a képességeit és ezt a befolyását arra használja, hogy a komoly tudományos vitát nevetségessé tegye, akkor habozás nélkül vallom, hogy a majmot részesíteném előnyben.”⁶ Frederick Farrar (1831-1903) westminsteri kanonok sokkal későbbi levelében azt írja, hogy ha bevallottan nem is szó szerint, de a „majmos” kérdés valahogy így hangzott: „Ha valaki hajlandó lenne visszavezetni a származását egy majomra, mint nagyapjára, hajlandó lenne-e hasonlóan visszavezetni a származását a nagyanyja részéről?” Wilberforce valójában ellenszenvet akart ébreszteni a hallgatóságban azzal szemben, hogy a nőket a négy lábúak szintjére alacsonyítsák le. Nem volt sértő, csak nem maradt meg a tudomány keretei között, amikor az érzelmekre apellált. Huxley nem a saját érvélessége miatt érezhette magát győztesnek, hanem azért, mert úgy tűnt, hogy ellenfele megfélemlített a jó modorról.⁷

A híres baptista igehirdető Charles Haddon Spurgeon (1834-1892) is elutasította Darwin tanítását az ember állati származásáról a *Gorilla Lectureben* (1861. október 1.) és később is: „... hallottam, hogy ha ezt a *gentleman* unokatestvérünknek valljuk, akkor ott van Mr. Darwin, aki egyszer csak kész bebizonyítani, hogy a szépapánk – egy vagy két évezreden keresztül – a tengerimalac volt, és hogy mi magunk az osztrigától származunk, vagy tengeri moszatoktól vagy tengeri csillagtól. Részemről nehézségek vannak ezzel szemben. Bármely szakállas úriember itt, aki ezt választja, állíthatja a rokonságot az osztrigával, mások azt képzelhetik, hogy ők csak fejlett gorillák, de a magam részéről azt hiszem, hogy nagy szakadék van közöttünk, úgy, hogy akik tőlünk mennének hozzád (a ... [kitömött] gorillához fordulva) nem tehetik,

sem akik hozzánk jönnének, nem kelnének át onnan.” Majd ironizálás nélkül is hevesen kikel az állati származás tanítása ellen: „Komolyan lássuk, milyen mélységekbe hajlandó leszállni az ember azért, hogy gyalázattal illesse az Isten Könyvét. Túl nehéz dolog hinni abban, hogy Isten a saját képére teremtette az embert, de valóban bölcs (*philosophical*) azt tartani, hogy az ember egy barom képére készült, és «a fejlődés törvényeinek» ivadéka.” Nem tagadja, hogy a hasonlóság nyilvánvaló, már-már megalázó, ezért előnyös. De mennyivel nagyobb a különbség! Ha felfedeznének egy még hasonlóbb állatot, sőt ha az ember pontos *facsimiléjét* találnák meg, de élő, halhatatlan lélek nélkül, akkor is azt kellene mondanunk, hogy mérhetetlen a távolság –, figyelmeztet Spurgeon.⁸

A katolikus egyház, legalábbis a tanítóhivatali megnyilatkozások szintjén, nem ítélte el nyíltan Darwin tanítását. Ezért nem is kért és kér bocsánatot, nem úgy, mint Galilei esetében. Az idős IX. Pius (1846-1878, sz. 1792) valódi, őszinte véleményét azonban megírta Constantine James-nek (1813-1888). A híres francia orvos, neurológus, Franciaország gyógyvizeinek kutatója 1877-ben *Az ember származása... cáfolatául* megírta *A darwinizmusról avagy a majomemberről* című könyvét. Darwin második legismertebb művét (1871) „tündérmesének” nevezte, amely szerinte annyira „fantasztikus” és „burleszk”, hogy kétségtelenül csak nagy tréfa, mint Erasmus-tól *A balgaság dicsérete*, vagy Montesquieutól a *Perzsa levelek*. Párizs érsekeinek annyira tetszett a mű, hogy biztatására James a pápának is küldött belőle. IX. Pius megköszönte, hogy szerzője „oly jól cáfolja a darwinizmus aberrációit”. „Egy rendszernek, amely egyszerre mond ellent a történelemnek, minden nép hagyományának, az egzakt tudománynak, a megfigyelt tényeknek és magának az észnek, úgy tűnik, nem lenne szüksége cáfolatra, ha nem idegenítene el Istentől, és a materializmus iránti vonzalom a romlottság (*depravity*) következtében mohón keresi a támogatást a meséknek ebben az egész szövevényében. ... És valóban, a kevélység, miután megtagadta minden dolgok Teremtőjét, és függetlennek nyilvánította az embert, azt kívánva, hogy az a saját maga királya, papja és istene legyen –, a kevélység oly messzire megy, hogy az ember az esztelen barmok szintjére alacsonyítja le magát, sőt talán az élettelen anyagéra, önkéntelenül is megerősítve az isteni kijelentést: *Ha jön a kevélység, jön a szegény is*. [Péld 11,2] De a kor romlása, perverz machinációi, az együgyűség veszélye azt követeli, hogy az ilyen képzelgéseket, bármennyire abszurdak legyenek is, mivel a tudomány álarcát kölcsönzi maguknak, az igazi tudomány cáfolja.” A pápa a köszönet mellé a Szent Szilveszter Rend kommandátorságával is kitüntette. A második kiadás az érsek kívánságára már „méltóbb” címmel jelent meg: *Mózes és Darwin: A Genézis embere az embermajommal összehasonlítva, avagy a vallásos oktatás szemben az ateista oktatással*.⁹

Hit és ateizmus – miért?

Darwin viszonya a hithez bonyolult, ellentmondásos. Valahol azonban emberileg nagyon is érthető, még ha

nem is tartjuk követendő példának. Mindenesetre e viszonyról a vélemények széles skálájával találkozunk az odaadó keresztény hit és a harcos ateizmus között. A legvalószínűbb azonban, hogy hitét fokozatosan veszítette el, de sohasem tudott igazán „megszabadulni” tőle. Ateistának semmiképpen nem nevezhető, hanem a saját bevallása szerint agnosztikusnak. Lehet, hogy a „tisztá” ateizmushoz képest sokan nem is érznek valódi különbséget.¹⁰ Gyermek- és ifjúkorában semmi kétsége nem volt a Biblia igazsága felől, és ezt tanúsította Föld körüli útja során is (1831. december 27. – 1836. október 2.). Cambridge-i teológiai hallgatóként nagy hatással volt rá William Paley (1743-1805) *Natural Theology* c. műve, amelynek helyességében nem kételkedett.¹¹ Később azonban egész munkásságával őt kívánta cáfolni, de nem igazán sikerült neki. A Beagle-ről a szárazföldi utakra csak egyetlen könyvet vihett magával, ez pedig Milton *Elveszett Paradicsoma* volt.

Már házasságkötéséig (1839. január 29.), amikor elvette első fokú unokatestvérét, Emma Wedgwood-ot (1807-1896), sokat gondolkodott a vallásról, és naplójában ellentmondó megjegyzéseket is találunk: „Azért, hogy elkerüljem annak kijelentését, hogy mennyire hiszek a Materializmusban, csak annyit mondok, hogy az érzések, ösztönök, a tehetség fokozatai, amelyek öröklétesek, azért olyanok, mert a gyermek agya a szülőkére hasonlít.” „...az ember elméje nem tökéletesebb mint az állatok ösztönei mindenféle körülmény vagy test változásához. – Származásunk tehát az eredete gonosz szenvedélyeinknek! – Az Ördög, Pávián formájában a nagyapánk!” (1838. szeptember 30.)¹² Előtte olvasott Auguste Comte (1798-1857) művéről, amely döntően meghatározta későbbi munkásságát, így a „materializmust” inkább pozitívizmusnak kellene mondanunk.¹³

Öt fő érvét állapíthatjuk meg a kereszténységgel szemben:

1. Legendás, történetietlen elbeszélések az Ószövetségben.
2. Az Ószövetség bosszúra éhes Istene.
3. A csodák értelmetlensége a természeti törvények megismerése következtében.
4. Az evangéliumok eltérései.
5. Egy bizonyos vallás világméretű elterjedése nem döntő, hiszen sok (ilyen) vallás van.¹⁴

Önéletrajzából, leveleiből jól látható, hogy egész életében ingadozott hit és hitetlenség között. A kereszténységgel (de távolról sem a hit problémájával) való szakítást tíz éves Annie lányának halála (1851. április 23.) pecsételte meg.

Fia, Francis két kötetben kiadta apja önéletrajzát és leveleit, amelyben külön fejezet foglalkozik vallási nézeteivel. Bizonyos mondatok szándékosan kimaradtak, amelyeket Darwin unokája, Nora Barlow pótol 1958-ban. Három példa:

„1836-1839 között fokozatosan rájöttem, hogy az Ószövetség nyilvánvalóan hamis világtörténetével, Babel tornyával, a szívárvány jelével stb. stb., és azzal, hogy Istennek egy bosszúálló zsarnok érzéseit tulajdonítja, nem érdemel több bizalmat, mint a hinduk szent könyvei, vagy bármilyen barbárok hite.” – „Nagyon nem akartam feladni a hitemet; ebben biztos vagyok, mivel jól emlékszem, hogy igencsak gyakran ábrándoztam

előkelő rómaiak egymásnak írt régi leveleiről és Pompejiben vagy máshol felfedezett kéziratokról, amelyek a legmegdöbbentőbb módon megerősíték mindazt, amit az evangéliumokban leírtak. De egyre nehezebbnek találtam, szabad folyást engedve képzeletemnek, hogy eleendően meggyőző bizonyítékot találjak ki. Ez a hitetlenség nagyon lassan ragadott meg, de végül teljes lett. A folyamat olyan lassú volt, hogy nem éreztem fájdalmat, és azóta egyetlen másodpercig sem kételkedtem, hogy következtetésem helyes volt. Valóban, aligha látom be, hogyan kívánhatja valaki, hogy a kereszténység igaz legyen; mert ha így van, a szöveg nyilvánvaló értelme, úgy tűnik, azt mutatja, hogy akik nem hisznek, és ezek közé tartozik Apám, Testvérem és majdnem minden barátom, örök büntetésben részesülnek. Ez pedig iszonyatos/kározos tanítás (damnable doctrine).” (Apja halála után – 1848 – gondolta így.) – „Egy oly hatalmas és oly tökéletes tudással rendelkező lény, mint egy Isten, aki meg tudta teremteni a mindenséget, a mi véges értelmünk számára mindenható és mindentudó, értelmünket viszont felforgatja az, hogy jóakarata nem feltétlen, hiszen mi előny származhat az alacsonyabb rendű állatok szenvedéséből csaknem végtelen idő alatt? Ez a nagyon régi érv a szenvedés létezése alapján az intelligens Első Okkal szemben erősnek tűnik számomra; miközben (...) a sok szenvedés jelenléte jól egyezik azzal a nézettel, hogy minden szerves lény változás és természetes kiválasztódás által fejlődött.”¹⁵ (Önéletrajz, 1876.)

A legfontosabb talán az ifjú Nyikolaj Alekszandrovics Mengden (1862-1915), későbbi orosz diplomatával folytatott rövid levelezése. Mengden tizenhét évesen, 1879. április 2-án ezt kérdezte: „... az Ön elméletébe vett erős hit összeegyeztethető-e az istenhittel, vagy az embernek választania kell az Ön elmélete és Isten között; vagy azok, akik hisznek az Ön elméletében, hihetnek-e és hinniük kell-e az Istenben is?” Megismételt levelére Emma válaszolt: „Darwin úr (...) úgy gondolja, hogy a fejlődésemélet nagyjából összeegyeztethető az istenhittel, de gondoljon arra, hogy különböző emberek más-más módon definiálják az Istent.”¹⁶

A Lipcsében tanuló Mengden kapcsolatba lépett Ernst Haeckellel Jénában, aki azt válaszolta neki, hogy semmilyen természetfeletiben nem hisz. A harmadik levél döntő pontja: „Kérem, mondja meg, hihet-e az ember Krisztusban úgy, ahogyan a Biblia ábrázolja őt, vagy véleménye szerint E. Haeckellel kell-e egyetérteni, és milyen isten-definíciót tart helyesnek azok számára, akik elfogadják az Ön elméletét?”

Ha azonban teljesen el akar halmozni jóságával, legyen olyan szíves megmondani, hogy az ember mit gondoljon a halál utáni életről? És szabad-e reménykednünk a viszontlátásban? Ez a gond ismételt előjött, mert a legjobb barátom halála miatt igen súlyos gondolatok gyötörnek. (...) nem a kíváncsiság hajt, hanem csak tudni szeretném az Ön véleményét, hogy teljesen ahhoz igazodjam, mert ebben a dologban egyedül csak Önnek tudok hinni.”¹⁷

A válasz: „Nagyon elfoglalt vagyok, idős ember, rossz egészséggel, és nem tudok időt szakítani arra, hogy kérdésére teljes terjedelemben feleljek. A tudománynak semmi köze Krisztushoz, kivéve, hogy a tudományos kutatásban való jártasság óvatossá teszi az embert a bizonyí-

tékok elfogadásában. A magam részéről nem hiszem, hogy valaha is volt valamilyen kinyilatkoztatás. Ami a jövődő életet illeti, mindenkinek magának kell ítélnie egymással szembenálló homályos valószínűségek között.”¹⁸

Darwinnak 150 éve (1859. november 24.) megjelent fő művét is áthatják a teológiai vonatkozások. Legismertebb a befejezés: „... a természetben folyó harcból, éhségből és halálból közvetlenül az elképzelhető legmagasztosabb eredmény: a magasabbrendű állatok létrejötte következik. Felemelő elképzelés ez, amely szerint a Teremtő az életet a maga különféle erőivel együtt eredetileg csupán néhány, vagy csak egyetlen formába lehelte bele, és mialatt bolygónk a gravitáció megmásíthatatlan törvényét követve keringett körbe-körbe, ebből az egyszerű kezdetből kiindulva végtelenül sokféle, csodálatos és gyönyörű forma bontakozott ki – és teszi ma is.”¹⁹ A Teremtőre való hivatkozás csak a második kiadástól kezdve szerepel. Igaz, hogy néhány évvel később ezt írta róla: „Már rég megbántam, hogy megalázkodtam a közvélemény előtt, és a Pentateuchusból származó «teremtés» kifejezést használtam, amellyel valójában azt gondoltam, hogy egy teljességgel ismeretlen folyamat által «megjelent». Tiszta ostobaság jelenleg az élet eredetéről gondolkodni, az anyagéről is ugyanúgy lehetne.”²⁰ Önmagában persze nem kell túlzott jelentőséget tulajdonítani ennek a megjegyzésnek, csak életének összefüggéséből kiragadva lehetne. Darwin ettől még nem lesz ateista, de bocsánatot is felesleges kérni tőle. Hívó unitárius felesége, akit nagyon szeretett, állandó figyelmeztetés volt számára.

Mindenesetre a valaha anglikán teológiát végzettek között a legismertebb ember, bármely mégoly jelentős anglikán teológusnál, canterburyi érseknél is sokkal híresebb természetbúvár életét, munkásságát nem lehet megérteni a teológiai vonatkozások nélkül. Isten legfeljebb valahogyan elindította a folyamatot, de nem törődik vele, így a végén a legfejlettebb élőlényvel, az emberrel sem. Ezért ha az embert az állatvilágból származtatjuk, akkor nem kell bajlódunk az egyetemes kinyilatkoztatással, a Krisztusban adott különleges kinyilatkoztatással pedig végképp nem.

Összeegyeztetés – vajon miért?

Amint láhattuk, Darwin fő műve és későbbi munkássága eleinte heves ellenkezést váltott ki egyházi körökben, de már kezdettől fogva befolyásos híveket is szerzett. A következő évtizedekben egyre többen tartották elfogadhatónak, hogy az élővilág, a végén az emberrel hosszú fejlődési folyamat eredménye. Hasonló elképzelések már korábban is forgalomban voltak, de Darwin volt az, aki hihetőnek tűnő mechanizmust – Természetes Kiválaszt(ód)ás, leszármazás általi módosulás – tudott felvázolni. Persze, amint művében sokszor bevallja, maga is tisztában volt a nehézségekkel. A legnagyobb probléma az élőlények és egyes szerveik célszerűsége, amely azzal a veszéllyel „fenyegetett”, hogy nélkülözhetetlené teszi Istent a megtervezésükhöz. Különösen is Asa Gray (1810-1893), a Harvard botanikusa volt a teista evolúció tudós képviselője: „A fontos, amit tennünk kell, hogy helyesen fejlesszünk ki evolúciós teleológiát, és a

nagyszerű alkalmazkodás példái alapján úgy mutassuk be a tervezés érvét, hogy mindkét oldalnak szóljon. Keresztény embereknek úgy, hogy meg legyenek vele elégedve, és esetleg megtanulják csodálni, hogy az isteni művek szükség esetén lépésről lépésre valósultak meg a természet rendszerében, és az antiteista [ateista] embereknek meg kell mutatni, hogy irányító bölcsesség nélkül semmi sem lett, és semmi sem hihető.”²¹ Darwin azonban ezt nem tudta elfogadni, mivel nem akart a Teremtőnek az elkerülhetetlenül szükséges minimumnál többet „megengedni”: „Ez a nézet, hogy minden változat gondviselésszerűen lett elrendezve, úgy tűnik, teljesen feleslegessé teszi a Természetes Kiválasztódást, és az új faj megjelenésének egész ügyét kiveszi a tudomány szférájából.”²² Darwin emiatt még nevezhető ateistának, de bocsánatot sem kell kérni tőle. Az ateista darwinizmus legfőbb élharcosa a már említett Ernst Haeckel (1834-1919) volt, aki fiatal feleségének korai halála miatt lett harcos ateista.²³

Persze mindig is voltak, akik hitbéli és/vagy tudományos alapon kétségbe vonták a Darwin nyomán kialakított világmodellt. Sőt egyesek azt is megkockáztatják, hogy ha Gregor Mendel (1822-1884) eredményeit már sokkal korábban ismerték volna, akkor a darwinizmus nem diadalmaskodhat. Az 1940-es évektől terjedt el a genetika mind újabb eredményeinek felhasználásával a neodarwinizmus, amely a mutációk szerepét hangsúlyozza.

A protestáns teológusok körében kezdettől fogva terjedt az evolúciónak, mint Isten teremtési módszerének elfogadása, bár voltak jelentős kivételek. A katolikus egyház is lassanként feladta elutasító álláspontját, különösen is az ember létrejöttére vonatkozóan. XII. Pius pápa 1950-ben a *Humani generisben* – nagyon óvatosan – megengedte az evolúció kutatását, ahhoz azonban ragaszkodott, hogy a lelket közvetlenül Isten teremti (kreationizmus).²⁴

Teológus körökben általában arra szoktak hivatkozni, hogy az 1Móz leírása nem akar tudományos beszámoló lenni a világ és benne az ember létrejöttéről, hanem azt hangsúlyozza, hogy Isten minden dolgok teremtője. Vagyis a *ki*, de nem a *hogyan* kérdésére akar választ adni. Különbösen is a Tóra jelenlegi formájában a fogság után jött létre, és az elején két teremtéstörténetet is találunk A létrejövétel valóságos lefolyásának leírása a természet-tudományokra tartozik. Ebben a különféle irányzatokhoz tartozó protestáns és a katolikus, de az ortodox teológusok többsége között is messzemenő egyetértés uralkodik. Jó lenne ezt az ökumené más, vitatott területeire is kiterjeszteni. – Annyit hadd jegyezzünk meg: aligha valószínű, hogy az 1Móz szerzője/szerzői – akárki(k) és akármi-kor is – a megkülönböztetésnek ezzel a szándékával írta/írták volna az első fejezeteket. A teremtés problémája a természetfelettiből a természetesbe való átmenet. Miért olyan biztos, hogy ezt az átmenetet egy feltételezett ősröbbanás elképzelhetetlenül rövid pillanatára korlátozhatjuk? És mitől biztos, hogy arra viszont igen?

A hagyományos kreacionizmus (teremtés 6 x 24 óra alatt, a világ kora 6-10 ezer éves) mellett a 90-es évek óta egyre erőteljesebb az *Intelligent Design* (ID, értelmes tervezettség) mozgalma. Lényege: ahogyan a mindennapi életben is szükséges a természetes és intelligens okok megkülönböztetése (régészeti, kriminalisztika stb.), úgy

az intelligencia megnyilvánulásait, a tervezettség ismérveit az életre és élővilágra is lehet alkalmazni. A legfőbb ismertetőjel pedig a komplex, specifikált információ (CSI). A tervezettségnek három fő ismérve van: *kontingencia* (esetlegesség), *komplexitás* és *specifikáció*. A kontingencia afelől biztosít, hogy a kérdéses tárgy nem automatikusan jött létre, mert ha igen, akkor nem intelligens folyamat eredménye, hiszen nem volt választás a létrejöttével kapcsolatban. A komplexitás arról biztosít: nem olyan egyszerű a tárgy, hogy véletlenül megmagyarázható legyen. Végül a specifikáció azt jelenti, hogy az intelligenciára jellemző – a legtágabb értelemben vett – mintázatot (*pattern*) visel.²⁵ A komplex, specifikált információ jellemzője az, hogy holisztikus. Vagyis sokkal több, mint alkotórészeinek pusztá összege, azaz, a szintaxis sokkal több az egyes szavak jelentésénél.²⁶

Érdekes módon a kreacionizmussal együtt az ID-t is ökumenikusan támadják. A németországi protestáns egyházak tanulmányi anyaga szerint az ID nem tudományos, azt azonban nem mondják meg, hogy miért nem.²⁷ Gánóczy Sándor pedig a harcos ateizmus képviselőivel együtt, többek között az ateista, a véletlenül és szükségszerűséggel magyarázó Jacques Monod nyomán érvel az ID-vel szemben.²⁸ Egy teológusnak nem valami más lenne a feladata? Nem inkább az, hogy minél konkrétan rámutasson: a hitelenség nem reális, nem épkezláb alternatíva a hittel szemben? Különbön mire vonatkozik a Róm 1,20: „Ami ugyanis nem látható belőle: az ő örök hatalma és istensége, az a világ teremtetésétől fogva alkotásainak értelmek vizsgálata révén meglátható?” A Teremtő miért mindig csak a „hézagok Istene” lehet, ha „tetten akarjuk érni”? Nem inkább a világ, az élet és az ember *mint olyan* a „hézag”, amelyeket azért szeretnének a tudomány nevében „betömni”, hogy „véletlenül” se a Teremtővel kelljen? Az összeegyeztetés azt jelenti, hogy akinek (még) szüksége van Istenre, az az ősröbbanás elé helyezheti, de azon kívül minden, még az ember létrejötte is immanens oksággal kielégítően megmagyarázható? Aki másképp gondolja, annak bocsánatot kellene kérnie Darwintól?

* * *

A jelen írás elején említett Malcolm Brown szerint legelőször azt kell felismernünk, hogy az egyházak némely szegletében fellelhető antievolucionista buzgalom valójában pótcselekvés és az egyházak kudarcának beismerése, hogy a saját történetüket – Jézus történetét – nem meggyőzően mondják el. Az emberi integritás és így a jó keresztény élet kedvéért kívánatos a közeledés Darwin és a keresztény hit között –, hangsúlyozza. Kár lenne tagadni, hogy ilyesmi is előfordul(t), arra nézve azonban, hogy Darwin alap gondolata igaz-e vagy sem, nem szolgál útmutatással. Akár meggyőzően mondták és mondják el az egyházak Jézus történetét, akár nem, a kérdés attól még jogos marad, hogy Darwin tanítása hogyan viszonyul hozzá. Úgy, ahogyan ő maga írta, hogy „A tudománynak semmi köze Krisztushoz...”²⁹ és „Az ember, mint minden más állat, kétségtelenül a gyors szaporodásból eredő, létért folytatott küzdelem útján érte el mai magas rangját...”³⁰ Mi van akkor, ha Jézus története (is) netalántán arról győz meg valakit, hogy Darwinnak és követőinek nem, vagy csak (erősen) kor-

látozott mértékben lehet igazuk? Bocsánat, de ilyenkor veszélyben van az emberi integritás és vele a jó keresztény élet is?

Szentpétery Péter

JEGYZETEK

- 1 Malcolm Brown: *Good religion needs good science* www.cofe.org/darwin/malcolmbrown.html (2008. 12. 27.) és más érdekes anyagok is találhatóak az anglikán egyház honlapján a Darwin-év alkalmából. A nyilatkozat ill. cikk 2008. szeptember közepén kelt.
- 2 Donald M. Young: *Darwin's Metaphor: Nature's Place in Victorian Culture*. Cambridge University Press, 1985. 22. <http://human-nature.com/dm/chap1.html> (2008. 12. 09.) Frederick Temple (1821-1902) 1896-tól canterburyi érsek írta a hét közül az első tanulmányt az *Essays and Reviews*ban *The Education of the World* címmel. Ebben a Biblia metaforikus, spirituális értelmezése mellett száll síkra, és az ember életében a lelkiismeret szavának döntő szerepét hangsúlyozza (még a Szentírásnál is jobban). Bár az előszó szerint a szerzők csak saját írásukért vállalják a felelősséget, és Temple tanulmánya nem keltett botránkozást, nem úgy, mint a túlzottan liberálisnak tartott többi, Wilberforce felszólította, hogy határolódjon el tőlük, és vonja vissza írását. Temple ezt csak a vihar elmúltával, 1870-ben tette meg. Az anglikán egyház zsinata 1864-ben elítélte az alábbi fél mondatot: „Ha [Jézus] kinyilatkoztatása mostanáig késett volna, nehéz lett volna számunkra, hogy felismerjük szándékát; mert a hit képessége befelé fordult, és most [már] Isten igazságának semmilyen külső kinyilvánítását nem tudja elfogadni.” (Kiemelés tőlem.) Frederick Temple: *The Education of the World*. In: *Essays and Reviews: The 1866 Text and Its Reading*. Edited by Victor Shea and William Whitla. 137-180. 150. és 173. 53. jegyzet. <http://books.google.hu> (2009. 01. 03.) – Darwin 1882. április 19-én halt meg, április 26-án helyezték végső nyugalomra. Frederick Bridge, a Westminster főkantora a Péld 3,13.15-17 alapján kórusművet komponált az alkalomra.
- 3 Samuel Wilberforce: ART. VII., On the Origin of Species, by means of Natural Selection; or the Preservation of the Favoured Races in the Struggle for Life. By Charles Darwin, M. A. F.R.S. London, 1860. *Quarterly Review* 1860. 225-264. www.victorianweb.org/science/science_texts/wilberforce.htm (2007. 08.09.)
- 4 Darwin, C. R. to Hooker, J. D., 20 July 1860. www.darwinproject.ac.uk/darwinletters/calendar/entry-2875.html (2007. 07. 21.)
- 5 Wilberforce: I. m. 256 kk.
- 6 Thomas Henry Huxley: *Letters and Diary 1860*, September 9, 1860. <http://aleph0.clarku.edu/huxley/letters/60.html> (2007. 07. 12.)
- 7 John Randolph Lucas: *Wilberforce and Huxley: A Legendary Encounter* (2003) <http://users.ox.ac.uk/~irlucas.html> (2007. 07. 13.) Frederick Farrar Huxley fiának, Leonardnak írt levelében (1899. július 12.) idézi fel a vitát.
- 8 *Spurgeon's Autobiography compiled from his Diary, Letters and Records by his wife and private secretary 1897-1900. Vol. III* 56-66. (59.) www.puritanworks.com/Biographies/Charles_Spurgeon/Autobiography-V3.pdf (2008. 12. 09.) Ez is és a továbbiak: <http://pilgrimpublications.com/darwin.htm> (2008. 12. 09.)
- 9 Andrew Dickson White: *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. Appleton, New York, 1896. 96. www.infidels.org/library/historical/andrew_white.html (2008. 12. 09.)
- 10 1881. szeptember 28-án látogatta meg Edward B. Aveling (1849-1898) orvos, Marx lányának későbbi élettársa, és Ludwig Büchner (1823-1899) orvos, filozófus, Darwin tanainak Haeckel előtt és mellett fontos – vulgármaterialista – népszerűsítője Németországban. Darwin ragaszkodott a megkülönböztetéshez, mivel szerinte az „agnosztikus” az ateistától eltérően nem jelent agresszivitást.
- 11 Paley művének bevezetésében fejt ki a híres órásmester-érvet. Ha a mezőn sétálva beleüti a lábát egy kőbe, nem gondolkodik azon, hogyan került oda a kő. De ha egy órát talál, akkor már igen, mégpedig azért, mert az óra esetében azt látjuk, hogy részeit bizonyos célból rakták össze. Vagyis az órának csak intelligens oka lehet, és ez végtelenül igazabb az élőlényekre.
- 12 *Darwin's Early and Unpublished Notebooks* (Transcript and Notes by P. H. Barrett, E. P. Dutton), New York 1974, M (189.) <http://darwinonline.org/contentblock?hitpage=1&viewtype=text8Cpageseq=1>

- (2008. 01. 17.) Vö.: Jáki Szaniszló: *Mi az egész értelme?* (ford.: Sággy Marianne), Ecclesia, Bp., 1993. 49.
- 13 Charles Lyellnek (1797-1875), a modern geológia megalapítójának ezt írta róla: „Aprópó, olvasta a cikket az Edinburgh Review-ban M. Comte Cours de la Philosophie-járól (...) Kapitális: van benne néhány nagyszerű mondat arról, hogy a tudomány leglyenege az előrejelzés, ami arra emlékeztetett, hogy «törvénye a haladás».” *Darwin, C. R. to Lyell, C., September 1838.* www.darwinproject.ac.uk/darwinletters/calendar/entry-428.html (2008. 05. 28.)
- 14 Franz Stuhlhofer: *Charles Darwin. Weltreise zum Agnostizismus.* Schwengeler Verlag, CH 9442 Berneck, 1988 71 kk.
- 15 Darwin's Views on Religion Written for His Children in 1876. From *Life and Letters of Charles Darwin* Vol. 1, Chapter VII, Religion, pp. 174-286, Appleton 1898 and *The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882, with Original Omissions Restored* by Nora Barlow, Collins, 1958. www.origins.tv/darwin/religion.htm (2005. 08. 19.) 1-9. (3 k.) Az utólag pótoltt részek kurzívval.
- 16 Vö. Jáki Szaniszló: *A tudomány Megváltója* (ford.: Scholtz Kinga). Ecclesia, Bp., 1990 17 kk.
- 17 Mengden, N. A. to Darwin, C. R., 3 June 1879. www.darwinproject.ac.uk/darwinletter/calendar/entry-12079.html (2007. 07. 04.)
- 18 1879. június 5-én, l. 15. jegyz.
- 19 Darwin, Charles: *A fajok eredete természetes kiválasztás útján* (ford.: Kampis György). Typotex, Bp., 2000 271. A mondat eleje az eredetiben: *There is grandeur in this view of life...* többet mond, mint elképzelést. – Tkp. az (Isten által teremtett és az élővilág kialakulására beprogramozott) összejt, a progenitor gondolatát eleveníti fel Michael Behe, az Intelligent Design egyik prominens képviselője, ezzel véltve megoldottnak a biológiai információ problémáját. Behe, Michael: *Darwin fekete doboza* (ford.: Székács András). Harmat, Bp., 2002. Boda László is ezen az úton halad, azaz, így próbálja konkretizálni, „tetten érne” Isten teremtő munkáját. Boda László: *A programozott evolúció 1.* Az ember megjelenéséig. L'Harmattan, Bp., 2008. E könyvről, amely bírálja Darwint és mai (ateista) híveit *Az idő nem teremtő* címmel írtam. – („Az ég és föld szemlélése folytán még a hitetlenek lelkének is Istenhez kellene emelkednie (Inst. I, 16.), Darwin viszont nem tudott, bár a próbálkozást sem volt képes igazán feladni.”) – *Theologiai Szemele* – a jelen számban a 125. oldalon olvasható.
- 20 Darwin, C. R. to Hooker, J. D., 29 March 1863. www.darwinproject.ac.uk/darwinletter/calendar/entry-4065.html (2007. 07. 21.)
- 21 Jane L. Gray: *Letters to Asa Gray.* Vol. 2. Houghton Mifflin, Boston and New York 1893. 656.
- 22 Darwin, C. R. to Lyell, C., 1 August 1861. www.darwinproject.ac.uk/darwinletter/calendar/entry-3223.html (2008. 05. 28.)
- 23 Első felesége, unokatestvére Anna Sethe 1864. február 18-án, Haeckel harmincadik születésnapján tifuszos lázban meghalt. Haeckel ezen a napon vette át a német természetkutatók magas kitüntetését. „...sorsom hirtelen fordulata azon a szerencsétlen napon, amikor harmincadik évemet betöltöttem, egy csapással szétrombolta korábbi dualista világnézetem minden maradványát. Csak azóta lettem monista és képviseltem, a hitköltemények minden bilincseitől megszabadulva, semmire tekintettel nem lévő határozottsággal azt az egységes világnézetet, amely a világ fejlődési folyamataiban csak ható okokat (causae efficientes) ismer el, célszerű okokat (causae finales) nem, amely minden dologban a természetes fejlődésnek egy és ugyanazon mozgatórugóját találja.” Ernst Haeckel: *Briefe an Anna Sethe (1858-1865). Aus einer autobiographischen Skizze vom Jahre 1874.* www.zum.de/stueber/haeckel/annaseth/html (2007.07.27.) 1-52. (52.)
- 24 Az Egyház tanítóhivatala nem tiltja „... azt, hogy az «evoluzionizmus» tana, amennyiben a már létező és élő anyagból származó emberi test eredete szempontjából végez kutatásokat – azt ugyanis, hogy a lelkeket közvetlenül Isten teremtette, a katolikus hit alapján mindenképpen vallanunk kell – a tudomány és a teológia jelen állásával megegyező kutatások és viták tárgya legyen a mindkét területen illetékesek részéről, éspedig oly módon, hogy a két nézet érveit, a kedvező és kedvezőtlen érveket a szükséges komolysággal, mérséklettel és mértékkel mérlegeljék és ítélik meg, és mindnyájan legyenek készek arra, hogy magukat az Egyház ítéletének, amelyre Krisztus a Szentírás hiteles magyarázatának és a hit dogmái megvédésének feladatát bízta, alávéssék.” DS 3896. Heinrich Denzinger, Peter Hühnermann: *Hítvallások és az Egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai.* (Fila Béla és Jug László fordításának felhasználásával összeállította Romhányi Beatrix és Sarbak Gábor.) Örökmécs Kiadó, Bányaterenyé – Szent István Társulat, Bp., 2004.
- 25 William A. Dembski: *Intelligent Design: The Bridge Between Science & Theology.* Inter Varsity Press, Downers Grove, Ill., 1999. 133 kk. Magyarul: *Intelligens tervezettség: hid a tudomány és a teológia között* (ford.: Jeszenszky Ferenc). Lexecon Kiadó, Győr, 2007.
- 26 Dembski: I. m. 173.
- 27 EKD-Texte 94. *Weltentstehung, Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube in der Schule.* Kirchenamt der Evangelische Kirche in Deutschland, Hannover, 2008. www.ekd.de/download/ekd_texte_94.pdf (2008. 06. 30.) 1-22. (15.) Ugyanakkor Dawkins és a hasonlóan gondolkodókat is elítéli, akik a tudományra hivatkozással akarják alapjaitól megfosztani az istenhitet. Sajnos, a nyilatkozat éppen a fő kérdés megválaszolásával marad adós.
- 28 Gánóczy Sándor: A „kreacionizmus” és az „értelmes tervezettség” a teológiai kritika mérlegén. *Magyar Tudomány* 2008/12. 1468-1486., az ID-ről 1474-1478. A szám témája: „Az «értelmes tervezettség» hiedelmének boncolgatása” mindent elárul. Csányi Vilmos: Bevezető (1422-1423) és Kampis György: Értelmetlen tervezettség (1424-1434) szerint akinek nem kifejezetten az evolúciókutatás a szakterülete, az nem is kérdőjelezhető meg. Miközben persze örömtű kimondva-kimondatlanul a tudomány nem csupán a módszertani, hanem a világnézeti ateizmus szükségességéről győz meg.
- 29 L. 15. és 18. jegyz.
- 30 Charles Darwin: *Az ember származása és a nemi kiválasztás* (ford.: Katona Katalin). Gondolat, Bp., 1961. 678 k.

A vallásosság próbaköve: atheizmus a kereszténység jegyében

„Az atheizmus az a magatartás és felfogás, amely Istent sem nem ismeri, sem elismerni nem hajlandó.” Ez az atheizmus meghatározása a Brockhaus-Enciklopédia szerint. Ebből könnyen levezethető az, hogy valakit minden további nélkül keresztényként számon lehet tartani, ha Istenben hisz, de ugyanakkor az emberi méltóságot lábbal tiporja. A Biblia azonban az Istenben vetett hitről egy megkülönböztetettebb és sokoldalúbb képet fest.

A Tízparancsolat beható tanulmányozása arra tanít bennünket, hogy az emberi méltóság megvetése és az emberek elleni erőszak Isten meghazudtolását is jelenti. A Tízparancsolat bevezetője ugyanis – amely névlegesen az első parancsolathoz tartozik – mindegyik parancsolatra vonatkozik és azok preambulumaiként értelmezendő.

Igy szól: „En, az Ur, vagyok a te Istened, a ki kihoztalak téged Égyiptomnak földéről, a szolgálat házából.” A szabadságnak ez a „megőrzése” vörös fonalként vonul végig az összes parancsolaton, ennek a megszegése Isten tagadását jelenti, aki a megszabadítás Istene. Éppen ezért, a két kőtáblát szétválasztó mindenféle értékelő

mérlegelés (az első Isten tiszteletére, a második az ember jogaira vonatkozik) alaptalan és félrevezető. Mindenféle önkényesség, az ember rabszolgaságba döntése és az ember ellen alkalmazott erőszak Isten tagadásához vezet.

Az atheizmus előjelei

Ennek viszonylatában bírálta pl. Jeremiás próféta országa gazdag polgárait, akik Isten templomát haramiák barlangjává változtatták azért, hogy szolgálkat és az ország függőségben élő szegényeit elnyomták, jogtalain cselekedeteiket pedig a Templomban bemutatott gazdag áldozatok útján szerették volna kiegyensúlyozni. Hasonló szavakkal üzte ki a Templomból Jézus is a kereskedőket. Ámós próféta is élesen bírálta a divatos, istentelen kétkulacsosságot – egyik oldalon istentisztelet, a másikon emberi méltóság –, amelynek folyamán a jómódúak a templomban kegyes imádságokat rebegtek, míg a templomon kívül megvesztegették a bírákat, hogy ezek a szegények jogos panaszait elfojtsák.

Hasonló irányba mutatnak Jézus szavai is, melyek szerint nem mindenki, aki azt mondja „Uram, uram”, megy be a mennyeknek országába, hanem csak az, aki Istennek akaratát cselekszi is. Ezt a gondolatot öntötte Jakab apostol konkrét formába, amikor levelében az özvegyekről és az árvákról való gondoskodást valódi istentiszteletnek nevezte. A maradandó mérce azonban Jézus példázata a végidők ítéletéről, azok a súlyos vádak, amelyeket a kegyes köntösbe öltözöttek irányában mond, akik az éhezőknek nem adtak enni, a mezítelenek fel nem ruházták, a rabságban szenvedőket nem szabadították meg, a beteget nem látogatták meg: „Bizony mondom néktek, a mennyiben nem cselekedtetek meg egygyel eme legkisebbek közül, én velem sem cselekedtetek meg.” Itt cseng vissza sűrített formában az, amit ma „a kereszténység jegyében gyakorolt atheizmusnak” nevezünk, még akkor is, ha Jézus magát a kifejezést nem szó szerint, de értelemszerűen használta. Az „atheista” szó, mint „atheoi”, az Újszövetségben egyedül az Efézusi levélben olvasható (2,12), ahol az Isten és az ember világa közötti szakadásra vonatkozik, a két kőtábla közötti szakadás analógiája szerint.

A kétkulacsos hit

Teljesen ennek megfelelően közölt Wilhelm Dantine professzor 1964-ben egy, a fenti címet viselő cikket [*Zweigleisiger Glaube* – ford. megj.] a „Radius” folyóiratban. A „kereszténység jegyében gyakorolt atheizmus” alatt ő is a keresztényeknek a teizmushoz való visszakozását értette, amelynek következtében Jézus a világtól eltávolodott, pusztán metafizikai Übermensch-sé degradálódik. Ennek a „világszemléleti istenhitnek” a következménye egy „sótlan teljberizs” és egy „elkötelezettség nélküli vallásos álláspont ...”, amelynek egyáltalán nincs szüksége a hitből fakadó odaadó magatartásra.”

A hit ezen kétkulacsosságának és a két kőtábla erőszakos szétválasztásának az 1099-es keresztes hadjárat a legelső szomorú illusztrációja: minekutánna a keresztes

lovagok bevették Jeruzsálemet, 70.000 mohamedánt mészároltak le, a fő zsinagógába menekült zsidókat pedig elevenen megégették. Ezt követően a lovagok serege bevonult a sírtemplomba, hogy Isten könyörületességét dicsérje. Szomorú tény az is, hogy a történelem folyamán, a keresztények egyházaik segítségével számtalan közbelépés és támadó jellegű háborút emeltek vallásos pódiumra és stilizáltak keresztes hadjáratá – példa erre a közelmúlt jónéhány eseménye is. Ez a „kereszténység jegyében gyakorolt atheizmus” desztillált, tiszta formája!

Napjainkban ezt a kétkulacsosságot jól leplezik, de lényegében véve továbbra is gyakorolják. Előszeretettel használják a „keresztény érzület” kifejezést, amitől azonban a világban tényszerűen megfigyelhető valóságért vállalandó felelősség egyértelműen különbözik. Ez a különbség a szociológus Max Weberre vezethető vissza, aki különbséget tett az érzületi és a felelősségetika között. Ennek értelmében jelentették ki német politikusok, akiknek nekiszegződött a keresztények atomfegyveres felszerelésének a kérdése, hogy a Hegyi Beszéddel nem lehet politikát csinálni. Ki ne emlékezne a médiák tudósításaira, amelyek szerint az Iraki Háború ideje alatt a washingtoni honatyák minden reggel áhitattal kezdték a napjukat, rögtön az „Ámen” után pedig bombázásokról és lehetséges támadási célokról tanácskoztak.

Keresztény herézis

Ott, ahol Isten Igéjét szóban ugyan hirdetik, de ugyanazon időben a szükségét szenvedőknek kijáró segítség elmarad és a társadalmi felelősséget tagadják, ott magát Istent tagadják meg, ott élesen körvonalazódnak a kereszténység jegyében gyakorolt atheizmus kontúrái. Irányadónak számítanak ebben a vonatkozásban az Egyházak Világtanácsa első főtitkárának, Willem Visser't Hooftnak a szavai: a világ bármely táján élő szükségét szenvedőkért vállalandó keresztény felelősség tagadása egyenértékű a hit valamely igazságának a tagadásával.

Ahol az emberi méltóságot lábball tiporják, ahol, talán éppen vallási megalapozottsággal, az ember léte lehetlenné válik, ott magát Istent tiporják lábball. Így fogalmazott a nagy református teológus, Barth Károly is: „Az antiszemitizmus bűn a Szentlélek ellen.” Az embergyilkosság és istengyilkosság közötti összefüggésre mutatott rá az auschwitzi táborban átéltek alapján az író Elie Wiesel: Az egész tábori közösség tanúja volt a gyülekezési téren két társuk kínszenvedéseinek, akik szökési kísérletét kegyetlen kivégzéssel büntették. Az egyik zsidó haláltusája fél óránál is tovább tartott. „Hol van Isten? Hol van Ő?“, kérdezte valaki mögöttem ... mire magamban egy hang azt mondta ..., „Ott függ az akasztófán”. Ha Jézusnak a végítéletéről elmondott szavain elgondolkodunk, akkor megértjük az embergyilkosság és istengyilkosság közötti összefüggést.

Sok teológus utalt már arra, hogy a kereszténység jegyében gyakorolt atheizmus az általános atheizmus táptalajaként szolgált. „A hitetlenség saját vallási köntösbe öltöztetett hitetlenségünk gyümölcse is lehet” – így írt erről a világszerte ismert prágai protestáns teológus, Josef Hromádka.

Egy új és-teológia

Akkor is beszélhetünk a kereszténység jegyében gyakorolt atheizmusról, ha Isten Igéje mellett más források is, mint az életet meghatározó tényezők, megjelennek. Ebben az esetben egy un. „és-teológiáról” beszélhetünk – tehát: Isten Igéje és más hatalmasságok és erők. Már a Heidelbergi Káté 95. kérdés/válasza is bálványimádásnak nevezi, ha az ember Isten Igéje mellett „valami mást képzelt vagy tart istennek s az ő bizodalmát abba helyezi”. A szerzők ezen a helyen szentekre és az egyházi hagyományra gondoltak, amelyek a római katolikus teológiában, mint egykoron, úgy ma is, kötelező erővel bírnak.

Az un. „és-teológia” főleg a 20. század huszas éveiben népszerűvé vált nemzeti-szocialista ideológiával masszívan szimpatizáló „Német Keresztények” körében terjedt el. Azt az álláspontot képviselték, hogy az élet és a hit alapját Isten Igéje, a faj, a nép és a német nemzethez való tartozás képezik. De nem elégedtek meg ezzel az alapjában véve két „forrással”. A következőkben kidolgozták az un. „árja-teológiát”, a nem árjakat kirekesztették az egyházból, kiiktatták az Ószövetséget, minden következményével együtt támagatták a nemzeti-szocialista faji törvényeket és a Führer-elvet. Ezáltal Isten Igéjét teljességgel kiiktatták és politikailag eszközösítették. A német Hitvalló Egyház határozottan szembefordult Isten Igéjének különböző embertelenségek előtt kaput nyitó viszonylagosításával. Az 1934-es Barmeni Teológiai Állásfoglalás, mely a Heidelbergi Káté szerinti Evangéliumi Egyház [az osztrák református egyháztól van szó – ford. megj.] egyik hitvallási irata, leszögezi: „Elvetjük azt a hamis tant, amely szerint az egyház, igehirdetése kiindulópontjául ezen az egyetlen igén kívül, vagy ömellette, más eseményt vagy hatalmat, más kifejezést vagy igazságot is Isten kijelentésének tekinthet.” [Prof. Dr. Juhász Tamás, teológiai tanár fordítása alapján – ford. megj.]

„Istenkomplexusok”

Ez az „és-teológia” napjainkban is használatos. Találón fogalmazott ezzel kapcsolatban a svájci lelkész és költő, Kurt Marti, az „isten igéjének a passiója” [az eredetiben is kis betűkkel – ford. megj.] c. költeményében: Isten Igéje „szét van szurkálva idegen közegeket fecskendező tűkkel”. Idegen közegnek tekinthetők a számtalan keresztény által is helyeselt tömegpusztító fegyverek. Ezt a magatartást számos teológus „gyakorló nihilizmusnak” nevezi. „Keresztény pártok” „keresztény politikája”, szlogenek, mint a „védekező kereszténység”, vagy éppenséggel egy hitvallási irányzat szoros összefonása egyetlen néppel potenciálisan keresztény mázzal boríthatják be a legkülönbözőbb formákban jelentkező önkényt és az ehhez kapcsolódó, embert megvető és erőszakos politikai törekvéseket. Isten Igéjének egy másik fajta viszonylagosítása akkor következik be – a Heidelbergi Káté szerint –, amikor maguk a keresztények kezelnek egy világszemléletet, egy társadalmi vagy gazdasági rendszert Isten Igéjével egyenrangúként.

A kereszténység jegyében gyakorolt atheizmusról beszélhetünk ott és akkor, ahol és amikor a keresztények

egy újabb bábeli tornyot építenek, tökéleteseknek, mindenhatóknak és az abszolút igazságot birtoklóknak képzelik magukat. Nem ok nélkül beszél Hans Eberhard Richter, pszichoterapeuta egy modern „Istenkomplexusról”, amelyben az emberek saját mindenhatóságuk képzetétől vannak eltelev.

A mindenhatóság-képzetek vége

Kálvin hangsúlyozottan intett az önmegtartóztatásra és alázatosságra, főleg a világ végét hirdető jelekre vonatkozó állítólagos ismeretrel illetően, hiszen ebben a vonatkozásban olyasmit tulajdonít magának az ember, ami kizárólagosan Isten ügye. Figyelmeztető szavait napjainkra szinte teljességgel kiszorították saját tökéletes ismeretünket és magabiztosságunkat ellentmondást nem tűrő módon hirdető képzeteink. A természettudományok, a technika és a hírközlés fejlődésének eredményeit használjuk fel egy modern bábeli torony építőkockáinak a kifejlesztésére. Példái ennek a modern atomerőművek hibátlanságába vetett hit, vagy a biotechnológia terén elvégzett szédítő kísérletsorozatok. A „történelem végének” kikiáltása által a mába gyömöszöltünk egy olyan eseményt, mely Krisztus visszajövetelének az előjoga.

Ezek a mindenhatósági képzetek rejlenek azon felfogás mögött, miszerint a keresztény Nyugat a világ közepe. Erről a magaslatról indul ki más kultúrák, népek és vallások irányába a megalázó pillantás, amelyeknek más feladatuk sincs, mint a nyugati világhoz való hasonulás.

Ebben az olvasatban az atheizmusról folyó vita kapcsán különös fontossággal bír a keresztények és egyházak szava és tette, hiszen a keresztény mivolta való hivatkozás által a szavak és tettek egy olyan sajátos, felelősségteljes hangsúlyt nyernek, amelyben az Isten szeretete és az ember szeretete közötti felbonthatatlan összefüggés világos kifejeződést nyer.

Németh Balázs

Fordította: Anca Tibor Attila

Telefon-lelkigondozás – Budapest

06-1 201-0011



Lelki válság esetén, emberi, családi, lelkiismereti, hitbéli kérdések megbeszélésére

mindennap 17–21 óráig

Az ige jelei Isten üzenete

A szemiotika homiletikai alkalmazása

Az ige jelei által vezet minket Isten. Ő, akárcsak a szerelmesek, szeretetének sokféle jelét adja. Ilyen jelek pl. a Biblia hozzánk szóló igéi, vagy a sákrámentumok is. Szeretének legfontosabb jelét abban látjuk, hogy az Ő egyszülött Fiát nekünk, értünk adta (Ján 3, 16). Szerete jelei közé tartozik az is, hogy beszélget velünk, szól hozzánk.

Isten üzenetének jelei, az igék a Szentlélek által tüzesednek át (a Szentlélek jelenléte is Isten szeretetének a jele). Az igék „lehetetlen lehetőségek”, mert emberi nyelven keresztül, maga Isten szól hozzánk. Az igék olyan „csipkebokrot” alkotnak, amely „ég, de nem válik hamuvá”. Ezek „Illés szekereivé” is lehetnek, amelyek minket a hétköznapok szürkeségéből a magasba röptetnek és Istenhez vezetnek. Az ige kijelentése elűzi bűneink sötéttségét, lelkünk kieltelenségét, pusztaságát. Az ige vetés és eső is a szomjas lelkek számára. Az ige mennydörög és simogat, gyomlál, plántál és épít. Téveteg, bűnös utainkban elbizonytalanít, hitünkben megerősít. Mindez nem tőlünk van, hanem Isten életünkbe jövő, minket megigazító szeretete és kegyelme által. Vannak tehát igei üzenetek, amelyen keresztül kiárad a Lélek a hallgatók felé. Ezek sugározhatnak, melegíthetnek és izzhatnak, mint az izzó vas. Ezeken keresztül a hallgatók valóban megvilágosodnak, szívüket fény járhatja át. Ezek a Szavak gyógyítanak és nagy köveket hengerítenek el a szívekről. Isten felhasználja céljaira élő igéit, jeleit és az embereit. De ezek a szavak „Isten szájából kell származzanak”, hogy az emberek által táplálkozhassanak. Jézus Krisztus és az ige adja meg a jelek üzenetét és értelmét. A jel kijelenti, megerősíti számunkra Isten üzenetét. Ezek megelégtetik a lelket, elégedetté tesz az életünket, építik a közösséget. Isten igéje előtt megnyitják a hallgatók az ajtót, befogadják őket. Így az üzenet megérkezhet a hallgatókhoz.

Az evangélium üzenetének és a teológia tárgyának közlése olyan feladat, amelyet szemiotikai alapokon is lehet kutatni. A nyelvek jeleit (1Kor 14, 9 és 21-22) és a sikeres kommunikációs közlésmód feltételeit a korszerű szemiotika tudományának eredményei által jobban meg lehet érteni. Viszont azt is meg kell jegyeznünk, hogy az ige közlésének minden aspektusát nem tudjuk teljességgel leírni, mert általa Isten működik. Teremtő hatalmának titkai az Ő titkai, amit teljességgel felfedni nem lehet, de nem is kell, ha munkánkat Ő irányítja.

A jel Isten hozzánk küldött „követe”, amely által üzenetet kapunk Istentől. A jel minket erősít és Isten látható szent jegyeire és pecsétjeire irányítja figyelmünket. Ha a jeltant krisztocentrikusan értelmezzük, akkor kijelenthetjük, hogy Isten követének, jelének, üzenetének, Jézusnak jó ajtót nyitni (Jel 3,20). Isten gondviselésének, szeretetének jeleit adja számunkra, hogy hitünket és közösségeinket építse (HK 65-68). Isten sokféle jel által szól hozzánk. Jézus átszegzett kezének jelében jelentette ki minket megváltó, megtisztító akaratát. A jel nyomatékosítja és aláhúzza az ige hirdetés szavait, amely teremtő hatalom, újjászülető erő és világosság.

Az Istentől adott jel, vagy jelszerű ige olyan kommunikációs „híd”, amelyet Isten ad számunkra, ezeken keresztül Ő közeledik felénk. Az ige vezetésével a hallgatók megérkezhetnek, „átmehetnek” az örök élet, az erő, a kiengesztelődés, a közösség és hit forrásához. Ezen a „hídon” megérkezhetnek a hallgatók Jézus Krisztus közösségébe. Az ige sok ilyen hídjellegű kifejezést, fogalmat, történetet tartalmaz. Nem biztos, hogy ezek jelek is, de jelfunkcióit is nyerhetnek a hallgatók számára. Ezek a kifejezések közkinccs jellegű szavak. Nemcsak felkeltik az érdeklődést, hanem bevezetnek az igemagyarázat „épületébe” és a hallgatóságot az igéhez kapcsolják. Ilyen híd-fogalmak lehetnek azok, amelyek benne vannak a Bibliában, de benne élnek a társadalomban is, mint pl. Édenkert, Adám és Éva, Babel tornya, Noé bárkája, Kánaán, a tejjel és mézzel folyó föld, a keresztes, mennyek országa, Júdás stb. A legtöbb ember tud „valamit kezdeni” ezekkel a fogalmakkal akkor is, ha nem járt hittanórára. De elvont fogalmak is válhatnak jellé és kommunikációs híddá. Ezeken keresztül az üzenet megérkezik a hallgatóhoz, beindul a párbeszéd az üzenetközli Isten, és a hallgató között. Ilyen szavak lehetnek pl.: szeretet, igaz szerelem, igazság, világosság, reménység, hit, stb. A jelek elmélyítik, szemléletesen foglalják össze az üzenetet, szorgalmazzák az üzenet megértését és befogadását. A jelek és igék közösséget teremtenek. Ezek előtt a hallgatók megnyílnak, befogadják azokat. Tehát a hallgatók Isten jeleihez való viszonyulása sok mindent elárul a hallgatók Krisztushoz való viszonyáról: Jézus a közösségetermelő, kiengesztelő, hozzánk jövő JEL. Viszont vannak szavak és igemagyarázatok, amelyekből nemcsak a tűz, nemcsak Isten távozott el, hanem amelyek sajnos nem tudják a hit közösségét építeni, mert nincs bennük krisztusi, integratív és elfogadó szeretet, hozzánk jövő, minket megkereső közösségépítő hit. Tehát a szemiotika a homiletikában nemcsak a jelekről (Isten beszédének jeleiről), hanem a jelek megértéséről és Isten jeleihez való viszonyunkról is szól.

De miről is szól a szemiotika, ha nem csak a beszéd jeleit és a jelek beszédét kutatja? Egyáltalán mire lehet jó a szemiotika a homiletikai elméletalkotásban, kérdezhetjük? A nagyon elvont szemiotika tudományának ismertei közül most néhány számunkra fontos fogalommal és viszonyal foglalkozunk, mint pl. a jellel, a jel és a kommunikációs kontextus viszonyával és a jel kommunikációt élénkítő szerepével.

1. **A jel.** A szemiotika a jelekről szóló tudomány. Engemann szerint¹ a jel, amelyet én a szemiotika alapegységének tekintek, mint olyan, nem létezik. Csak olyan nyelvi jelfunkció létezik, amely a jelzett tartalom, ill. az üzenet („Signifikat”) és a jel („Zeichengestalt”) jelensége között létezik, akkor, amikor ennek az összefüggésnek a tartalmát a címzett észreveszi és jelzésként értelmezi („Signifikant”). Ez az egyszerűnek tűnő meghatározás talán túl általánosnak és zavaróan nyitottnak tűnik, de közelebbi elemzés és továbbgondolás után rendkívül gazdag és az alábbi következtetésekkel jár: A szemi-

otika U. Eco általi meghatározása szerint az üzenet sikeres közvetítésének (kommunikáció) és hallgatók általi megértésének kérdései iránt érdeklődik². Az üzenet jelek általi megértését szemiotikai szaknyelven szemiozisan nevezik. Ez a megközelítés a jelek befogadásának kérdéseit vizsgálhatja meg, éppen ezért a homiletika számára is érdekes eredményeket szolgáltathat a szemiotika. Igehirdetői felkészülésünket könnyítheti meg a szemiotika, amikor a jelzésfolyamatok kommunikatív praxisát nemcsak koncepciók által egyszerűsíti le, hanem érthetővé, kiismerhetővé és világossá teszi. Az üzenetközlés praxisát ellenőrizhetővé, többé-kevésbé kontrollálhatóvá teheti. Az igehirdetésnek az a folyamata válik általa kutathatóvá, amelyben „*valamit*” „*valamivel*” *jelölünk*. Ez a megközelítés pedig nem lehet mellékes akkor, amikor a lekipásztor arról tesz bizonyosságot, amit „szem nem látott, fül nem hallott” (1Kor 2,9), sőt amikor a „láthatatlant” (2Kor 4,18) kell a hallhatóval, ill. a láthatóval jelölni és a hallgatósággal megismertetni. A teljesség igénye nélkül figyeljünk hát a szemiotika eddigi eredményeire, amelyek sokrétű kapcsolatban állnak minden írott és elmondott szöveggel és ezek elméletével. Miután felsoroltuk a számunkra fontos ismereteket, gyakorlatilag is elemzünk egy szemiotikailag releváns prédikációt. Ezek után jobban megérthetjük, hogy miről is van a szemiotikában szó.

Meghatározás: A szemiotika homiletikai alkalmazása a textus jelzésértékű üzenetének (Text Appeal³) közlés-módját, ill. az üzenet személyes értelemközlésének hogyanját kutatja. A nyert ismeretek hozzásegíthetnek a prédikáció értelmezéséhez, kritikájához és kivitelezéséhez. Ha a prédikáció egy megnevezéseken alapuló, az ige vezetése és a Szentlélek indíttatásában fogant üzenetközlés, akkor annak hallható és emberek által megismerhető részét a szemiotika eszközeivel is lehet vizsgálni. A szemiotika ugyanis az üzenet megfogalmazása (megnevezése, „bezeichnen”), közlése és az üzenet jeleinek „meghallása”, befogadása (megragadása), megértése közti kommunikációs jelzésfolyamatokat kutatja. A szemiotika a közlés jelentésének a hallgatóság általi megértését, befogadását segítheti elő. Tehát a prédikálás (közlés) és prédikációhallgatás krízisét teheti nemcsak kutathatóvá és érthetővé, hanem jelentősen hozzájárulhat problémáinak orvoslásához.

A szemiotika tehát a hitéletet tápláló és erősítő jeleket és azok jelentésének megértését kutatja. A Szentírás jelentésének, magyarázatának kommunikációs módozataival való eljárást is elősegítheti, noha a szemiotika nem vizsgálhatja meg a prédikáció minden aspektusát, titkát és nem mindent megoldó homiletikai csodaszer.

Az igehirdetés a szemiotika szerint tehát olyan kommunikatív jelzési folyamat, amely szavak jelei általi értelemközlés. Az igehirdetés üzenethordozó jelei értelmet hordoznak a hallgatóság számára. Ezek a hallgatóság által érthetőek és értelmezhetőek kell legyenek, mert ha nem, akkor nem beszélhetünk sikeres közlésről.

a) „A jelek a kommunikálók közötti és a kommunikált értelmi tartalmak közötti viszonyt (kapcsolatot) teszi lehetővé”⁴. Ezzel a megfogalmazással az antik retorika régi észrevételét mai szemiotikai nyelven fogalmazták meg, amely gyakorlatilag azt jelenti, hogy megfelelő-e a tárgy megnevezése, vagyis a nyelvi előadás

kellőképpen fejezi-e ki fogalmaival az üzenet gondolatait⁵ („minek nevezzetek?”; 1Móz 2,20a)?

b) A jel relációs fogalom, ami az igehirdetésben kapcsolatot hoz létre Isten, igéje és a hallgatók között. A jel látható, hallható, tapintható kommunikációs „óriás”, amely több mint szó. A jel közlési „szupereszköz”, amely az üzenetet felduzzasztja, összefoglalja. Ezért a megtalált kommunikáló jel „kommunikáció lesz a négyzetten”, mert a jel egy olyan közlési lehetőség, amit a hallgatók feltétlenül észre kell vegyenek s nyitottsága ellenére értelmezniük kell. A jel értelmi és más összefüggések, megfelelések által jelzett tartalmakat, üzenetet sugall. Charles Sanders Peirce (1839-1914) szerint „mindenféle gondolkodás jelzési folyamatban történik és valósul meg”⁶. Már Aurelius Augustinust is foglalkoztatta a szemiotikai gondolkodás, amely nem új keletű fogalom. Felfogása szerint a teremtett dolgok lehetnek ugyan jelek, de ugyanakkor a magasabb akarat jelzői is⁷. Augustinus „De magistro” (389) című írásában különbséget tesz a szó, hang, jelentés és tartalom között. Szerinte nem csak a szavak lehetnek jelek. Augustinus két-dimenziós jelfogalommal dolgozik (jel és jelentés). Az aktuális szemiotika ma már három és négydimenziós jelfogalmakkal dolgozik (lásd később).

Szükségesnek tartom megjegyezni, hogy az egyháztörténelem során a reformátorok korában az úrvacsoráról szóló vita esete is mutatja, hogy a jelzési, ill. megnevezési kommunikációs folyamatok milyen elementáris szerepet játszanak a hermeneutika, az Újszövetség, az öku-menikus kapcsolatok, ill. az egyházak számára. Gondoljunk csak Zwingli, Luther és később a követőik között lezajlott, úrvacsoráról szóló, elkeserítő vitára, amely centrálisan arról szólt, hogy a „hoc est corpus meum” kifejezést szó szerint vagy metaforikusan kell érteni?

c) Charles William Morris (1901-1979) szerint az emberek viselkedése is a szemiotika pragmatikus aspektusát képezi. Ő a szemiotikát három részre osztotta: szemantikára, szintaktikára és pragmatikára⁸. A jel megértése (szemiózis) és értelmezése szerinte akkor következik be, amikor az értelmező egy dolgot egy másik jelszerű dologon keresztül észrevesz, ill. megjegyez (Notiznahme). Ebben a folyamatban fontosak a következő fogalmak: „a közvetítők jelhordozók (Zeichenträger); akik a dolgokat észreveszik, ill. megjegyzik, azok magyarázattal látják el a jeleket (Interpretant). Ennek a folyamatnak a szereplői magyarázók is egyben, mert minden megértési folyamat egy értelmezésen is alapul (Interpreten); amit megjelölnek a jelek, az a jelentés (Designat)”⁹. A következő hétköznapi példával vizsgálhatja meg Ch. W. Morris ezt a sajátos szemiotikai fogalmakat használó megfogalmazást: a kutya morgása jelhordozó (Zeichenträger). Ennek van egy bizonyos jelentése. Ezt a viselkedést magyarázó (Interpretant) elővigyázatossággként értelmezi, ugyanis a kutya morgása bekövetkező ugatását, ill. támadását jelenti (Designat).

A jel nyitott az értelmezés számára, ezért több, mint egy szimbólum. A szimbólum a szemiotikai elméletalkotók szerint egy olyan jel, amelynek az önkényes értelmezését szabályok, ill. egyezmények zárják ki. Ez viszont nem áll fenn a jelek esetében, mert a jelek annyira nyitottak az értelmezésre, hogy tévesen is lehet őket érteni. Viszont azt is meg kell jegyezni, hogy ma már bevezető

magyarázatok által hozzá kell segíteni a hallgatókat az egyházi jelek, szimbólumok, metaforák megértéséhez, amelyek sokak számára ismeretlenek (kereszt, bárány, galamb, szőlőtő stb.).

A szemantika észreveszi, hogy a jelek és jelrendszerek (szavak, mondatok, érvelési eljárások stb.) jelentése kibővíthető és nem csak kizárólagos matematikai vagy nyelvtani precizitású jelentés létezik. Engemann ezért sokra értékeli a jelentéstágító igemagyarázatot, mert ez nyitott a hallgató igemagyarázati aktivitása számára. A pragmatika Morris szerint meghaladja a szemiotika körét, mert az a szemiózis életre vonatkozó aspektusaival foglalkozik, vagyis mindazokkal a lélektani, biológiai és szociológiai jelenségekkel, amelyek a kommunikációs jelzész folyamatok során merülnek fel¹⁰. Ez fontos kijelentés, hisz a kommunikáció során mélyreható lélektani és szociális, de pszichikai aktivitással is van dolgunk. Ezek sokkal jobban befolyásolják a kommunikációt, mint ahogy az eddigi kommunikációelméletek leírták.

A szemiotika kutatási eredményeire gondolva, a „jó” igehirdetésről általánosan és nagyon leegyszerűsítve megfogalmazhatom, hogy olyan „jelek” közléséből áll, amelyek a teológiai tudományos „sokszempontúságnak”¹¹ minőségi és „szakszerű” módon felelnek meg, oly módon, hogy nemcsak a teológusi elhívás és megbízatás feladatának felelősségteljes elvégzését segítik, vagyis az evangélium üzenetét teológiai tárgyyszerűséggel, érthetően, adekvátan fogalmazzák meg és közlik, „jelzik”, hanem e jelek magyarázata megfelel Istennek és az embereknek (Lk 2,52). A jó igehirdetés nemcsak a jelenben és a jelennek kell jó legyen, hanem a múlt (a reformatori hagyomány) és a jövő helyhez kötött, de időszertű krisztusi és egyházi követelményeinek is meg tud felelni (gyülekezetszerűség, kommunikációs nyelv és kontextus stb., lásd a „30 euró Judásnak” című prédikáció elemzését).

2. A kommunikációs kontextus és a jel értelmezése.

Ma a jeleket nem vonatkoztathatjuk el attól a kommunikációs közegtől, amelyben őket a hallgatók felé küldjük. Ha az információözon és információéhség korában a korszerű jelszerű kommunikáció is a vizsgálatunk középpontjába kerül, akkor azt a komplex és sokrétű folyamatot is kell elemeznünk, amely azzal a problématicával küzd, hogy felgyorsult korunkban mindent nem lehet elmondani, nem lehet megmagyarázni és megértetni, csak „jelölni” lehet bizonyos ismereteket. Érdeklődést lehet kelteni, a kommunikáció során irányt és határt lehet szabni. Ha továbbkérdünk és elemzésünket folytatjuk, észrevehetjük, hogy az utóbbi évek során nemcsak az előbb felsorolt jellemzők kerültek az érdeklődés előterébe, hanem a kommunikáló személy testbeszéde, illetve *a metakommunikáció kiemelt szerepe is az, ami az üzenet megértésének, megragadásának lehetőségét éppúgy hordozza, mint az üzenet tartalma*. Erre azért van szükség, mert korunkban a társadalmi kapcsolatok során alkalmazott indirekt kommunikáció jelentősége példátlanul megnőtt. Sőt, a konfliktus elkerülésének egyik lehetséges kommunikációs módjává vált. Ezzel egy időben viszont az üzenet megértése és értelmezése vált fontossá¹². Ugyanis a kommunikációs mód „jeleinek” megértése és megfejtése nélkül nem beszélhetünk a hallgatók számára

sikeres üzenetközlésről és kommunikációról. Az értelmezett és befogadott prédikáció mindig több mint a leírt vagy elmondott prédikáció, mert a Szentlélek kijelenti Krisztust és elvezet minket az igazságra. Az értelmezési folyamatot tehát csak a Szentlélek által képzelhetjük el, másként téves következtetésekre jutunk. Vagyis a pneumatológiai megalapozás nélkül nem beszélhetünk a szemiotika homiletikai alkalmazásáról.

Sokak számára ezek a folyamatok kontrollálhatatlannak, kiismerhetetlennek és irányíthatatlannak tűnnek, félreértést és zavart okozhatnak. Mert az idő teltevel nemcsak a társadalom szókincse változik, hanem a kommunikációs közlésmód és igény is, amikor jogosan kérdezhetjük: ma már másként beszélnek, kommunikálnak az emberek, mint korábban. Ezért fel kell tegyük a kérdést, ha érdekel a gyülekezettel való sikeres kommunikáció: mit jelentenek hát korunk újszerű, sokféle és sokértelmű kommunikációs jelei? A kommunikációs közlésmód sokértelművé vált az egyházon belül is. Ez pedig rányomja bélyegét a prédikációra, mint Isten igéjének a közlésére is. A kommunikáció jeleinek értelmezése igényes folyamattá vált. Ezt a kérdést közelebbről vizsgálva észrevehetjük, hogy az igehirdetés a nyelvek, kultúrák, régiók, társadalmak és népek kontextusában igen különböző lehet.

A kommunikáció teljes megjelenése viszont olyan komplex folyamat, amelynek az elemzése, kutatása és leírása leegyszerűsítés nélkül nem lehetséges (mint pl. ahogy a szemiotikában a kommunikáció leegyszerűbb üzenethordozó egységét a jelt vizsgálták, míg a több jel, vagyis a jelzész folyamat már bonyolult jelenség). A kommunikációs folyamat leegyszerűsítésének egyik módját a szemiotika dolgozta ki: az üzenet hordozóit elvont, tudományos megnevezés szerint „jeleknek” tekinti, amelyek jelentést hordoznak. Itt különbséget kell tennünk a jel és jelentés között. A jeleket egy kommunikációs médium, kontextus közegében küldik az „adók” a „vevőknek”, akik a jeleket értelmezik. Vagyis a bibliai igék jeleit oly módon kell hirdetni, hogy a hallgatók saját maguk értelmezessék azokat. Engemann írásainak olvasása során vált számomra világossá, hogy a hallgatóságot megszólító és a prédikációhallgatók üzenetfelvevő lehetőségét figyelembe vevő bibliamagyarázatról és közlésmódról van itt szó („aki én hozzám jön, semmiképpen ki nem vetem”, Jn 6,37).

A hallgatóság ismereteit, kommunikációs stílusát, nyelvét, igényét, érdeklődését figyelembe kell venni, ha fontos számunkra, hogy a prédikáció üzenetét a hallgatók megértsék, meghallgassák és elfogadják. A hallgatóság az ige üzenetét személyesen fogadja be, ha az igehirdető az üzenet hallgatók általi továbbgondolását és alkalmazását serkenti. Másként fogalmazva: ha a hallgatóságot bevonjuk az ige és az igehirdetés történéseibe, annak magával sodró erejébe, akkor az ige üzenete, ereje, Lelke csodákat tehet a hallgatóság körében és szívében. Ez a megközelítés a prédikálás krízisének orvoslását segítheti elő.

Ha azt a kérdést tesszük fel, hogy mit is mondott az igehirdető és az mit jelent, vagy pl. mit értett és mit gondolt az igehirdető a szavaival, vagy ha azt kérdezzük, hogy mit értett a hallgatóság a hallottakból, akkor már a szemiotika alapkérdéseinél vagyunk. Itt arra gondolha-

tunk még, hogy nemcsak a közölt üzenet tartalma hordozza a jelentést, hanem a kommunikációs mód, illetve a kommunikáció teljes megjelenése, ami Isten igéjének megértését és befogadását szolgálja. Ez pl. a kommunikáló személyt, motivációját, megjelenését, célját, stílusát, nyelvét, kommunikációs eljárását, sőt a közölt üzenet hallgatóihoz való kapcsolatát is magába foglalja.

Engemann felfogása szerint a szemiotika fordító és közvetítő szerepet játszik¹³. Erre elsősorban a megváltozott szociális viszonyok, másodsorban az újszerű nyelvi-szemantikai struktúrák világában van szükség. Ugyanis a médiák által irányított, divatos vitalitással pergő képes információözöntől, a neologizmusoktól és szlengtől (zsargontól) befolyásolt mai emberek a teológiai jellegű szókinccs és üzenet nem köti le, ha az nem olyan szemléletes „élő beszéd”, amely új életet ad (viva vox), amely őket megszólítja, megújítja. Másként annak „jelei” számukra nem mondanak sokat.

Michael Meyer-Blanck szerint a gyakorlati teológiának nemcsak azon kell fáradoznia, hogy az Isten és a világ közötti viszonyt, valamint az emberek hitre vezető útját kifejezésre juttassa, hanem azon is, hogy ezek a hallgatóság által megismerhetőek legyenek, ezek recepciója, ill. elsajátításának folyamata megvalósulhasson¹⁴. Ha e gondolatot a homiletikában szeretnénk alkalmazni, a következőket kell elmondanunk: ha Isten országáról szól az igehirdetés, akkor értelmezésem szerint ez a megközelítés az Isten országának a hallgatóság általi felismerésére és megismerésére helyezi a hangsúlyt. A befogadás-esztétika koncepciója szerint a hallgatók aktívan fogadják, ill. hallgatják az üzenetet. Viszont a gyakorlatból tudjuk, hogy az is megtörténhet, hogy a hallgatóság csak passzívan „tűri”, ami velük az üzenetközlés során történik, mert figyelme elkalandozott. Ezt elkerülhetjük a szemiotika által nyújtott ismeretek és „eszközök bevetésével”. Tehát, ha Isten Fiáról prédikálunk, akkor a szemiotika újabb kutatási területe, a befogadás-esztétika szerint a hallgatóság számára olyan „jelekkel jelezzünk”, hogy magának a hallgatóságnak legyen alkalma felismerni és megismerni Isten Fiát, a Jézus Krisztust. Hozzá kell még fűznöm, hogy ez a fajta jelzésértelmezés és jelzés (jegy, v. ö. H. K. 66. kérdés és felelet) meghaladja a nyelvi szférát, mert az Ige és a tett, ill. az Ige és a sákrámentum egymásra van utalva. Ez a fajta jelzésértelmezés és jelzés a csodával határos fogalom: csakis Isten gondoskodó hatalma és vezető Lelke által lesz lehetséges, amikor az ószövetségi אור és az újszövetségi „shmei/a” jelekről és csodákról¹⁵ szóló bibliai történetek jutnak eszünkbe¹⁶. Ez az igazi jelentést hordozó jel a hallgatóság számára hozzáférhető, nyitott és az Isten üzenete válik általa nyomatékossá, megismerhetővé, megragadhatóvá, sőt annak vonzáskörébe vezet be. Ez a felfogás a prédikációt egy nyitott tanulási folyamatként értelmezi, amely lehet, hogy előbb fejtörést okoz, ám a jelzésértékű üzenet mégis magyaráz, értelmet sugall, ihlet, vigasztal, kísér és irányt mutat (hogy a hallgatóság milyen igéből nyer új életet, milyen üzenettől gyógyul meg, vagy „esik teherbe”, az a Szentlélek titka és csodája). E felfogás szerint a „jelzés” talán nem is olyan hirtelen fejthető meg, mert „szeget üt a hallgatóság fejében”, ezért sokáig foglalkoztatja azokat, akik Isten jeleit észreveszik és megértik (mint pl. Mária, aki az igéket megtartja és szívében

forogatja, Lk 2,19), ez a jel személyesen jut a tudomásra, amikor az üzenet jelzésértékének megérthetőségében nemcsak az üzenettovábbító, hanem a hallgató is bízunk, mert ezeket a kommunikatív jelzéseket Isten különös módon jelentéssel jeleníti és tölti meg. Ennek a történének az ellentétére utal Umberto Eco regénye nyomán (A róza neve) Karl-Heinrich Bieritz, amikor már csak „a fogalmak, a dogmák, rendszerek maradtak számunkra, amelyek viszont már nem ízlenek, nem érzékelhetőek, nincs illatuk... Isten eltávozott belőlük.”¹⁷ Sajnos, Bieritz nem veszi komolyan a prédikáció spirituális és pneumatológiai aspektusait, mert a Szentlélek ihletése, vezetése és ereje nélkül nem lehet prédikálni, nem lehet a hallgatókat bekapcsolni az ige erejébe.

Barth kritizálja a szép, de a gyülekezet számára „haszontalan monológ” jellegű prédikációt¹⁸. A dialógikus közlés, mint megbeszélő, dialogizáló (μιλλω) igehirdetés bekapcsolja a hallgatóságot a közlés történéseibe. Ezért ez a kommunikációs forma elősegíti a jelek üzenetének megértését, az ún. szemioizist.

Ha a prédikáció dialógikus elemeire kérdezzük rá, azért tesszük, mert a dialógus prédikációbefogadást és kommunikációt serkentő tényező. A prédikáció mint dialógus fontos lehet korunk embere számára, mert így mindenki önállóan kapcsolódhat be a prédikáció történéseibe. Ebből következően a dialógust akadályozó kommunikációs feltételeket is elemezni fogjuk¹⁹. Ezek is megvilágosíthatják a hallgatóhoz érkező prédikáció feltételeit.

Az igehirdetés maga Isten üzenete, igéje. Az igehirdetés közlési folyamaton keresztül valósul meg. Ez nem azt jelenti, hogy az igehirdetés csak egy közlési folyamat lenne, mert világos, hogy az igehirdetés kifejezhetetlenül több, mint kommunikációs jelzési folyamat.

A Karl Barth szerinti szisztematika teológiai-elveket homiletikailag átgondolva elmondhatjuk, hogy a kijelentés kommunikációs lehetőségeit is kutatnunk kell, amikor a kijelentés fogalma kommunikációs módozatok által jut el a Bibliából az igehirdetőig és az igehirdetőtől a hallgatóságig, amikor a prédikáció történéseiben maga Isten cselekszik, ha az Igehirdetőt a textus fonala (Schnur des Textes)²⁰ és a Szentlélek vezeti (1Jn 5,6-9).

A kutatók különbséget tesznek a konkrét szociális közegben közölt jelekről alkotott naív és tudományos jelfogalom között, amelyek szerintük össze nem egyeztethetőek. Ferdinand de Saussure szerint a kommunikáció szociális és nyelvi feltételei kell az elemzések előterébe kerüljenek (az igehirdető a jel és jelzésfolyamat önkényes volta és a nyelv között van, amely benne van a társadalomban)²¹. Ehhez a gondolathoz kapcsolódik Umberto Eco jeltana. Ő a jeleket nem a jelzett dolgokra, az üzenet értelmére vonatkozó viszony alapján értelmezi, hanem a társadalmi konvenciók és egyezségek alapján, amelyeket az emberek tanulás és társadalmi kapcsolatok révén sajátítottak el²². A kommunikációs adottságok és lehetőségek alapján véve társadalmi egyezségek során jönnek létre, amelyek a jelek értelmezését és magyarázatát is szolgálják, állítja a szerző. Eco tehát a nyelv és a szocio-kulturális társadalmi kontextus szerepét latolgatja, amelyek a kommunikatív jelzésfolyamatok esetében kiemelt rangra tesznek szert²³. A homiletika keretében ez a gondolat azért érdekes számunkra,

mert minden prédikáció közlésre utal és a hallgatóság felé irányul, ezért a *kommunikáció törvényeinek alá van vetve*. A prédikációt tehát egy adott és konkrét kommunikációs, szociális és nyelvi közegben kell közölni, oly módon, hogy annak a hallgatók között tovább folytatódjon az „élete”. Ez a gondolat gyakorlatilag azt jelenti, hogy az igehirdetés nem elvont személyeknek, ill. gyülekezetnek szól, hanem mindig konkrét személyeknek: Marika néninek, Jancsi bácsinak, Kovács úrnak, Annamáriának és Csabának, akik egy nyelvi és kommunikációs kultúra részei, akiknek az értelmezik a prédikációt és akik életében az ige megvalósul és az istentisztelet végén elhangzó ámen után is tovább él.

3. A jel kommunikációerősítő szerepe az igehirdetésben. A szemiotika tulajdonképpeni témája nem elméleti kérdés, hanem operacionális gyakorlatra mutat: a szemiotika témáját az a kommunikatív eljárás módja képezi, amelyet a jelzésértékű kommunikációs események metszetszerű kiragadása és ezen részletek elemzése révén közelíthetünk meg. Wilfried Engemann ezt a gondolatot az igehirdetésre alkalmazza és észreveszi, hogy az igehirdetés hatásának szegénysége (*Wirkungsarmut der Predigt*) nemcsak a szekularizációs folyamatokra vagy a lekipásztor kevésbé pregnáns spiritualitására vezethető vissza, hanem többek között arra a bizonyos retorikai tradícióra is, amely legtöbbször bizonyos jólbevált és ezért már elkoptatott stílusesszéköt alkalmaz²⁴. Ez a megfigyelés szerintem alapvetően arra irányítja a figyelmet, hogy a prédikációt olyan módon kell közölni, hirdetni, hogy az üzenet hallgatókhoz való megérkezését ne gátoljuk, hanem serkentsük. A jel kommunikatív szerepének alkalmazása az igehirdetésben jelentősen élénkítheti a hallgatósággal való kommunikációt (lásd pl. a 30 euró Júdásnak című prédikációt). Éppen ezért a prédikáció nemcsak leírható vagy leírt szöveg, hanem annál több. A megírt prédikáció is prédikációvá válhat pl. az olvasás során, de valójában akkor lesz prédikációvá, ha azt elmondjuk (az elmondott prédikáció pedig több, mint az írott prédikáció). Mielőtt ezt a kérdést szemügyre vennénk, hangsúlyozni kell, hogy a prédikáció a Szentírásra mint a Szentlélek által ihletett és ma is ihlető forrásra alapul és annak üzenetét tolmácsolja Ez a *prédikáció első aspektusa*. A textus fonala (K. Barth) viszont több értelmezőn és igehirdetőn keresztül jut(ott) el hozzánk, amikor egyházunkban az „értelmező közösség” általi, Istentől kapott konszenzust is figyelembe kell vennünk a prédikációírás során. Pl. itt a hitvallásokra gondolok, és az ezzel kapcsolatos zsinati határozatokat is bizonyos fokig ide sorolhatjuk. Ez a kérdés is a Szentírás recepciójának történetéről és befogadásáról szól.

A prédikáció tehát több mint egy írott szöveg: a prédikáció élő beszéd (viva vox²⁵). Ez a gondolat a prédikációt mint kommunikatív történést helyezi a középpontba, amit én a *prédikáció második aspektusának* tekintek. Ez a meghatározás a prédikáció élő megjelenésének retorikai jellemzőire is kitér. Peter Bukowsky is a konkrét prédikációt elsősorban beszédnek tekint. A prédikáció ennek az aspektusát retorikus aspektusnak nevezi²⁶. Ez a megnevezés természetesen több kérdést vet fel. Többek között, hogy mi a retorika és milyen viszonyban van a retorika az igehirdetés elméletével²⁷.

Engemann fent idézett gondolatával egyáltalán nem „hatásvadász” szerepében tetszeleg, hanem az egyértelműségnek gyakorlatára gondol, amely „lekerekített” (lajos) beszédekkel kizárólagos, ill. olyan elutasító redundanciához vezet, amelynek az üzenete nem kellően nyitott a hallgatóság felé, ill. amelyben a hallgatók nem ismerhetnek fel üzenetet a maguk számára, így hát ez a fajta eljárás „prédikációbénítóan” hat. Gondoljunk csak arra, hogy egy lekipásztor nem alkalmi igehirdető kell legyen, hanem folyamatosan hirdeti Isten igéjét. Ezért jó, ha *előadásmódja eleven és nem rutinszerű klisészerűen unalmas*.

Ezzel kapcsolatban ismernünk kell a „nyitott üzenet” koncepciót, amely serkenti a hallgatók igeértelmezését és alkalmazását, de tiszteletben tartja személyes akarátát. Ez kétirányú nyitottság révén valósulhat meg: a hallgató számára az üzenet oly módon „mondhat sokat”, ha az igemagyarázat egyrészt sarkallja a személyes érdeklődést és tiszteletben tartja a hallgatók döntési szabadságát. Másrészt mert hit által nyitott marad az igemagyarázat Isten akarata és Isten ige általi működése felé is, amikor hiszünk, hogy Isten Lelke és az imádság által különös módon „tölti fel” az igehirdetést üzenettel. Ez az eljárási mód Engemannnál az U. Eco által megfogalmazott „nyitott mű” elképzelésén alapul²⁸. Ezzel a gondolattal a prédikáció harmadik aspektusára mutattunk rá: a prédikáció hallgatóság általi meghallására és elfogadására (befogadás-esztétikai megközelítés), mert a prédikáció Szentlélek általi nyitott művét a hallgató kell értelmezze, „belakja” és megvalósítsa. Engemann nyomán azt a kommunikációs történést, amely az egyértelműség leple alatt az üzenetet jelentésszűkítő módon határolja be, jelentésvésztesnek, üzenetszegénységnek is nevezhetnénk, amikor az üzenet nem él, nem működik tovább, hanem a hallgatók számára meghal.

Persze, a jelentésnyitó kommunikációs eljárásnak is létezik túlzott formája. Pl. arra a zavaró és érthetetlennek tűnő „nyitottságra” és „üzenetgazdagságra” gondolhatunk, amely megtévesztő, megterhelő és kaotikus ingerözhöz vezet, nem szólva a zavart keltő általánosításról, vagy a gondolati áttekinthetlenség kedvezőtlen hatásáról. Ezeknek a kommunikációs folyamatoknak a vizsgálatával is foglalkozik a szemiotika, amely ebben az összefüggésben többek között arra mutat rá, hogy a nyelvi kommunikációs kontextus a hallgató személyek által nemcsak adott, hanem határokat szabhat az üzenet jelei közlési és értelmezési folyamatának. Tehát nem lehet a hallgatókkal felkészítő nélkül jelekkel kommunikálni.

A posztmodern igehirdetés hitvallásos kritikája: „30 euró Júdásnak” (Mt 26,14-16)²⁹

(A lekipásztor olvasás közben minden mondat után jelképesen egy eurót fizet, amikor pénzt tesz az asztalon levő erszénybe.)

1 euró Júdásnak, a megbízhatónak. A munkáját jól végezte, minden akadályt kikerült, ami útjába állt, csak-hogy elérje célját. Aki ilyen pontosan elvégzi munkáját, arra építeni lehet.

2 euró Júdásnak, a vásott leleselkedőnek. Tudta, hogy Jézust mikor lehet a legbiztosabban elkapni: imádság közben.

3 euró Júdásnak, a becsapottnak. A félreértéseket ki akarta zárni, hogy ki is az áldozat, odament Jézushoz és megcsókolta őt.

4 euró Júdásnak, a bátornak. Tetszés szerint változtatja a frontokat és mindenkinek szemrebbelés nélkül jó képet vágott.

5 euró Júdásnak, a színésznek, aki a gyorsan pergő események során sem mutatta senkinek a valós arcát.

6 euró Júdásnak, a tettek emberének. Ő tudta, hogy valaminek történnie kell. Nem merevedett bele a várakozásba, mint a többi tanítvány.

7 euró Júdásnak, a titkos főnöknek. Miközben cselekedett, úgy tűnt, hogy ő szab meg sok mindent a földön és a mennyben. Az Isten Fia életének és a főpapok ügyének fonalai az ő kezében futottak össze.

8 euró Júdásnak, az üzletembernek. Neki sikerült ott is pénzt keresni, ahol mindenki veszített. Az ilyen emberek átverekszik magukat az eseményeken.

9 euró Júdásnak, a szegény páriának. Ilyen teljesítménynek nagy ára van, ami esztétét vette.

10 euró Júdásnak, a meghasonlottnak. Tele volt olyan ellentétekkel, ami végül tudathasadásos módon szétszaggatta őt.

11 euró Júdásnak, az Úr megbízottjának. Egyik tanítvány sem találta meg a sötét kertben az utat Jézushoz, csak ő.

12 euró Júdásnak, az álszent tudatlannak. Ha ismerte is Jézust, igazán mégsem értett meg semmit lényéből és szavaiból.

13 euró Júdásnak, aki szerette Urát. Olyan bálvány-szerűen tisztelte őt, hogy még az áruló Jézusra mutatók során sem tudta másként csinálni: még egyszer és utoljára megcsókolta Őt.

14 euró Júdásnak, aki nem bírta ki Urát. A gyűlölet-szeretet kettősségétől annyira szenvedett, hogy megengedte magának a szeretet jelével való játékot, csakhogy megfoghassák és megverhessék Urát.

15 euró Júdásnak, a pacifistának. Lehet, azt akarta tettevel elérni, hogy Jézus bizonyítsa be dicsőségét és megtörje a fegyverek hatalmát (v. ö. Mt 26,53).

16 euró Júdásnak, a cinikusnak. Játszott a fegyverek hatalmával, még ha ezeket a fegyvereket Jézusra is fogják (v. ö. Mt 26,55).

17 euró Júdásnak, a normális embernek. Valójában őt semmi sem különböztette meg másoktól. Senki sem mondhatta, hogy ő születésétől fogva áruló lett volna.

18 euró Júdásnak, a jó családból származónak. Szülei által tudta, hogy a szeretet mindig fontos szerepet játszik és a nem feltűnő, illedelmes viselkedés fontos a nehéz időkben is.

19 euró Júdásnak, a kiválasztottnak. Jézus választotta őt ki, és a megbízható tanítványok közé számított.

20 euró Júdásnak, a barátnek. Osztozott az első tizenkét tanítvány hitében és látomásaiban.

21 euró Júdásnak, az érzékenynek. Valószínű, hogy nem tudott különbséget tenni az elvárás és a valóság között, Isten országának ószövetségi elképzelései és a vándorlásokkal tele szürke hétköznapiak között. Lehet, hogy Jézus beszédét ebből a szempontból jobban megvizsgálta, mint a többiek.

22 euró Júdásnak, a csendesnek. Valamikor megszokta a kapcsolatát Jézussal és a többiekkel, és többé már senkivel se beszélt.

23 euró Júdásnak, a bukottnak. Amint a katonák félrelökték, észrevette, hogy ő csak egy kis kerék volt a hatalmas gépezetében.

24 euró Júdásnak, a csődöt hozónak. 30 pénzt kapott csak azért, hogy életben maradjon és ne üldözzék. Közben testvéreit és önbecsülését is elveszítette: végül is rossz üzletet kötött (v. ö. Mt 27,3).

25 euró Júdásnak, az eltűntnek. Miután ő a főpapok lába elé dobta a tőlük kapott pénzt, még egyszer látták őt. Ezek szerint kötelet keresett magának.

26 euró Júdásnak, a sokat érdemlő egyháztagnak. Lehet, hogy ma presbiterként itt ül közöttünk.

27 euró Júdásnak, a szomszédnak. Itt ül velünk a templomban.

28 euró Júdásnak, a te és az én árnyékommak. Nem szabadulhatunk tőle. Hozzánk tartozik.

29 euró Júdásnak, helyettesünknek. Azt tette, amit mi sem tettünk volna másként. Megtette, amit mi most már nem kell megtegyünk. Köszönjük.

30 euró Júdásnak, az átkozottnak. Ő ma nincs a mennyben.

Rajta már a pénz nem segít. Vajon mire gondolhat most? Lehet, azt szeretné, hogy most az a Valaki menjen be hozzá, aki a sötétben is tudja az utat, aki azon az éjszakán is vigyázva virrasztott, amelyen elárulták. Szeretné, hogy az Isten Fia hozzá menjen az Atya dicsőségével és az angyalokkal. Szeretné, hogy megcsókolják és azt mondják neki: fogjátok meg és vigyétek. Mert neki is adtam a kelyhet, az ő lábát is megmostam. Mert ő az enyém. Ámen.

Elemzés

A hallgatók belesétálnak a történetbe és az igehirdetésbe, amely dialógusszerű fordulataival magával ragad. A párbeszédre figyelve kiderül, hogy mi is benne vagyunk a történetben.

Ez a prédikáció mai esemény: Jézust pénzre cserélik, mert fontosabb Júdásnak a pénz, mint Jézus. Hányszor adódik ma is ilyen helyzet, hogy valami vagy valaki fontosabb lesz, mint Jézus. És Jézust elcserélik. Egy ilyen különleges csereberét figyelhetünk meg az alapigénk szerint is, amely tragikus kimenetelű lesz: aki Jézust eltaszítja magától, az saját életének árt, az örök életet utasítja el magától. A felbecsülhetetlen értéket, Jézus Krisztust 30 ezüstpénzre, egy rabszolga értékére becsülik. Pedig Jézus pénzben kifejezhetetlen drága érték, megvehetetlen és eladhatatlan, ezért tűnik groteszk üzérkedésnek Júdás története.

Egy olyan gyülekezetben, ahol megszokták a direkt, egyenes igehirdetési módot, ott ez a szemiotikus prédikációs forma szokatlan, sőt érthetetlen lenne. Provokatív, döntésre és állásfoglalásra kötelező igehirdetés ez, amely sokértelmű.

Íroniát alkalmazva, provokatív módon szólít az igehirdetés döntésre: elhatárolódnak-e a hallgatók Júdástól, a félelmetes negatív „hőstől”? Taszító lényétől viszolygunk, és mégis észre kell vennünk emberi vonásait. Sőt, Júdásban magunkra ismerünk. Talán sehol sem jön elő ilyen radikális és látványos módon a pénz mammoni tulajdonsága, mint ebben az igehirdetésben, amikor Júdás

Jézust, a mesterét eladja. Később ebből a történetből is kiderül: ezen a pénzen nincs áldás.

Az igehirdető az üzenetet körkörösen járja körül, hogy mi, a hallgatók mondjuk ki azt. Végül is rá akar döbbseneni: noha Júdás mi vagyunk, azért Jézus minket is szeret, ne tegyük azt, amit Júdás tett. Sőt, a 29. eurónál bűnvallásra is kötelez, amit hallunk. Később az derül ki, hogy mi fizetjük meg Júdást, mi delegáljuk őt, hogy áruló legyen. A szociális gépezetben mi is egy jól fizető júdási láncszem vagyunk.

Az igehirdetés alkalmazása az alapigének, noha első hallásra úgy tűnhet, hogy az igehirdető dicséri és elismeri azt a Júdást, aki elárulta Jézust, aki az Újszövetségben egyértelműen negatív személyiségként van számon tartva (pl. Lk 22,48). E két pozíció, ill. koordináta között ingázik az igehirdető. Ezért multilogikus az igehirdetés. De az igehirdetésnek ez a sokértelműsége veszélyeket is vonhat maga után. Félreérthetik a hallgatók a multilogikus érvelést, mint azt az újságcikket, amelyben Júdás „evangéliumáról” van szó³⁰. Pedig az evangélium egyértelműen kijelenti, hogy Júdás elárulta Jézust. Azért is kell az alapige felolvasása előtt, a bibliaolvasás során egy olyan igeszakaszt felolvasni, hogy az ígét, az igehirdetést és a lelkipásztort ne érthessék félre. Vannak ugyan mondatok, amelyek világosan utalnak a prédikációban arra, hogy az igehirdető nem dicséri Júdást és nem az ő pártján áll. Ilyenek például: „30 euró Júdásnak, az átkozottnak. Ő ma nincs a mennyben. Rajta már a pénz nem segít”. De ez a pár mondat kevés, ha azokhoz a mondatokhoz viszonyítjuk, amelyekben úgy tűnik, hogy az igehirdető „dicséri Júdást”.

Párbeszéd, posztmodern kollázstechnikát alkalmaz az igehirdető. A bibliai ígétet dialógikus és paradox módon alkalmazza: leleplező, ironikus „elismeréssel” mutat rá az igehirdető Júdás hibáira, akik mi vagyunk, akik magyarázkodunk, érvelünk, ügyeskedünk.

Első hallásra feltűnően jól megszerkesztett, *jelszerű prédikációval* van dolgunk. A prédikációt át- meg átszővi a pénz jele, ami a mai júdási árulásokra utal. Ha a Barmeni Hitvallás üzenetének mértékéhez nem is mérjük az igehirdetést, azt is mondhatnánk, hogy jól megkomponált, kreatív prédikációval van dolgunk. Ez a nem direkt módon megfogalmazott prédikáció a hallgatók önállóságára épít: a hallgatók kell alkalmazták azt. Körkörösen járja körül az igehirdető a bibliai történetet (maga Jézus is idézi a cirkulárisan fogalmazó Zakariás prófétát, v. ö. Mt 26,31; Zak 11,12-13), miközben játszik a hallgatók figyelmével és a hallgatók pozícióival.

Elgondolkoztató, bizarr, röpködő gondolatok vezetnek a mélybe, a sötétbe, amikor nem Jézus, hanem paradox módon Júdás kerül a prédikáció előterébe. Ezt a tényt méltán kritizálhatjuk a Barmeni Hitvallás alapján, mert nincs Istennek más ígéje Jézuson kívül. Ő kell a prédikáció központjába kerülni. Jézus soha nem volt az üdvtörténet „mellékszereplője”. Ne legyen Jézus mellékszereplő a prédikációban, de a mi személyes élettörténetünkben sem. A prédikáció hallgatók felé való dialógikus nyitása nem lehet ürügy arra, hogy Jézus a prédikáció „háttérbe” szoruljon.

A Jézushoz való hitviszonyt és a Szentírás értelmezését világosan fel tárhatja a hitvallások szentírástérmezése. Ebben a prédikációban viszont hiába keresünk hit-

vallásos elemet. A hallgatók bibliához és Jézushoz való hitviszonya nem állhat hitvallásmentes, biblicista alapon, mert a posztmodern időkben is a reformátori örökségünk ápolása és recepciója a kérdés (Körtner).

Rövid elemzés után észrevehetjük: két részből áll a prédikáció. Első része a 30 euró fizetése során elmondott kifejtése a történetnek. Ez lenne a posztmodern igemagyarázat? kérdezhetjük. Az első rész inkább dialógusra alapuló „sztorizás”, mint igemagyarázat. Azért is kritizálhatjuk ezt a prédikációs eljárást, mert a magyarázatot olyan nyitott módon bízza a hallgatókra, hogy a hallgatók hitvallási vonatkoztatási rendszer nélkül az alapigéből téves következtetéseket is levonhatnak, ha nem ismerik a bibliai történetet.

A második, befejező rész a felvetett probléma megoldásának irányába mutat: Jézus mint Megmentő jelenik meg a történetben. Viszont ez a prédikációs fordulat nem kötődik az alapigéhez, sem Júdás történetéhez.

Ha a befejező részt olvassuk, az lehet az érzésünk, hogy túlkomponált prédikációval van dolgunk, amelyet csak olyan ismerős gyülekezetben mondhatunk el, ahol van mit kezdjenek egy ilyen formában megfogalmazott igehirdetéssel. A komplex, túlkomponált elemre akkor figyelhetünk fel igazán, amikor észrevesszük: fiktív, vágszerű, párbeszédre adja az igehirdető a tudunkra, hogy Jézus hozzánk jön, mert szeret minket, hisz vérevel megváltott és megmosott a kereszten. Ezért nem kell nekünk, mint Júdásnak, a sötétségben ülnünk. A sötétség, ahová Júdás került, egy picit „horror” elem is. Az igehirdető megfordítja az eredeti történet végét. Jön Jézus, aki nem elárulja, hanem kihozza a Gecsemáné-kerti sötétségből az övéit, akik mi vagyunk. Ez a mozzanat újból bevonja a hallgatókat a történetbe, akik tovább kell gondolkodjanak a történeten.

Az igehirdetés során történő, eurókénti fizetést meg is sokallhatják a hallgatók. De el is gondolkozhatnak: érdemes eladni Jézust? A fizetés több mint szimbolikus tette végül is egy általános, mindenkit érintő jellel növi ki magát. E prófétai jel által mutat az igehirdetés a jövőbe.

Túl is lehet magyarázni ezt a történetet: minket is ki kellene mentsen Jézus a pokolból, ahol mi most ülünk? Nem csak erről szól az igehirdetés. Jézusról is szó van az igehirdetés utolsó soraiban, aki megment, hogy ne legyünk júdások.

Sajnos, nincs utalás az igehirdetésben a bibliaolvasásra, nem lehet tudni, hogy az igehirdetés második része honnan ihletődik. Nem mérhető az igehirdetés Szentlélek általi ihletettsége, spirituális ereje, csak textusszerűsége. Viszont az a tény, hogy Jézus csak az utolsó sorokban fordul elő, kritikára adhat okot, hisz nem mondható el az igehirdetésről, hogy krisztocentrikus.

A befejezés szerint jön Jézus és nem lesz mindig sötétség, ahol most az van, mert Jézus a hozzánk hajoló jó Pásztor, aki megmenti szeretteit. Noha Jézus így megváltóként lép színre, rá kell mutatnom: ha ez a drámai fordulat kreatív elem is, a prédikáció második részével az a baj, hogy nem kötődik az alapigéhez. Noha a prédikáció drámai elemekkel próbálja bevonni a hallgatóságot a történetbe, innen nyeri posztmodern tónusát, de textusszerűsége és az evangéliumokban kijelentett, Jézussal és Júdással kapcsolatos világos és egyértelmű üzenet tomácsolása vitatható.

A prédikáció szemiotikai elmélet szerinti elemzése

A prédikációban nincs sok mellébeszélés, bevezető stb. Az igehirdető egyből a lényegre tér: párbeszéd formájában vonja be a hallgatókat az alapige történetébe, történéseibe és eseményeibe.

A prédikációnak egyik implicit alapelve kapcsolatos a hallgatókkal: a hallgatók benne vannak az alapigében és a bibliai történetben. Az igehirdető egyik célja az, hogy kiderítse, hol is vagyunk a júdási áruhálok történetében? Ebből a pozícióból indítja a hallgatókkal való cirkuláris párbeszédet. Az iróniát alkalmazó, újszerű eljárás egyrészt próbálja gyorsítani a kommunikációs eseményeket az ige, igehirdető és a hallgatók között, másrészt segíti az ige befogadását.

Szemiotikailag releváns egyrészt a szavak és mondatok játéka az üzenet jelentésével. Pl. Júdás többértelmű megnevezést nyer az igehirdetés során: egyaránt megbízható, és becsapott, főnök és kiszolgáltatott kis kerék, jó üzletember és mindenét elvesztő bukott tanítvány. Rámutat az igehirdető arra is, hogy ez a kettősség mennyire szétfeszíti az embert. Nem mondja ki, de kézenfekvő a hallgatóknak a következtetés: nem érdemes Júdásként követni Jézust.

Másrészt releváns a hallgatók számára a jel, a pénz és a fizetés. Releváns a prédikáció üzenete és a jel viszonya, ezek együttes kommunikációja és közérthetősége. Teológiai releváns ezek összecsengése az alapigével. A jel, a pénz utal az üzenetre, a „jelzett dologra”, hogy mi Jézust Júdásként pénzért áruhálok el. Ez a jelentés kelően kidomborodik az igehirdetésben. Ez fokozott formában is előfordul, pl. akkor, amikor az igehirdető azt ecseteli, hogy mi főpapokként is fizetünk és megdicsérjük Júdást, aki velünk ül a templomban, „velünk márt a táliban”. Ha a prédikáció nagycsütörtökön vagy nagypénteken hangzik el, akkor illik az alkalomhoz, az emberek is figyelnek rá. Ekkor tényleg stimmelhetnek a kommunikációs feltételek. A hallgatók egy ilyen alkalommal ráhangolhatók az áruhálok tematikájára, felkészülve „vételezhetik” az üzenetet.

Szemiotikailag fontos a jel és a jelentés játéka, és a szociokulturális kommunikációs jelek prédikációban való használata, azok hallgatók általi érthetősége. Vesztélyes is lehet viszont a szemantikai nyitottság, mert a krisztusi és a sátáni többértelműség között különbség van. A multilogikusan érvelő evangéliumi történetben Krisztus felfedi identitását. Nem csapja be az embereket, nem igázza le akaratával őket. A sátáni többértelműség viszont abban áll, hogy becsapja az embereket, mert embergyilkos identitását nem fedi fel (Jn 8,44), hanem hazug módon kelepcebe és ördögi „körökbe” csalja követőit, akiket aztán vádolhat és akiken hatalmaskodhat.

A pénz személytelen bálványát át- meg átszövi az alapige történetét és a társadalmunkat. A pénz szerepe és használata a prédikációban mint kommunikációs jel érthető a hallgatók számára, hisz ismerős a „mammon” financiaiis képessége és „játszmája”. Ha ez a jel az alapige intenciójához és az igehirdetési alkalomhoz illik, akkor ki kell mondjuk, ha a pénz jele harmonizál az alapigével, akkor annak üzenetét kifejezheti, magyarázhatja és közel viheti a hallgatókhoz. Viszont egyértelműen veszélyes

lehet a pénz („aranyborjú”) körüli szemantikai „tánc”, még akkor is, ha „alapige alapján” (?), vagy annak a marogójára az aranyborjú körül csak egy picit is „táncolunk” a prédikációban, mert ezzel visszaélünk az ige valódi intenciójával. Ez a szempont fontos, hisz itt most az alapige üzenetének kifejezéséről, nemcsak általában kommunikációs sikerességről beszélünk, mint a szemiotikai elméletalkotásban.

Végül teológiaiilag fontos az, hogy nem maga a jel kommunikál, és nem az igehirdető, hanem az alapigén és a jelen keresztül hozzánk szóló Szentlélek, aki „megtanít” minket mindenre (Jn 14,26). Az igehirdető hallgatókkal való kommunikációja pneumatikus kérdés is: mennyire vezetheti a Szentlélek a hallgatókat? Indíthatja-e a Szentlélek a hallgatókat, hogy keressék és megtalálják a számukra szóló üzenetet?

Metakommunikáció is adott az igehirdetésben, pl. a csók motívuma, amely itt most tipikus, többértelmű jelenség. Ezt a többértelműséget leleplezi Jézus, aki más-hol azt kérdezi, hogy csókkal áruhálok el az embernek fiát? (pl. Luk 22,48). A prédikáció olvasása során el tudjuk képzelni az eseményeket, hisz a mondottak érzelmeket keltenek. Tehetetlenségünkben figyeljük a kidomborodó konfliktust. Egyrészt sajnáljuk Jézusunkat, de rokonszenvezünk is azzal, aki ilyen méltatlan, igazságtalan helyzetbe került értünk, hogy Őt eláruhálok és kiszolgáltatassák a csúfondáros katonáknak. Tudjuk, hogy ennek a drámai áruhálok tovább fokozódó, nem akármilyen következménye van: meg kell haljon Jézus a kereszten. A hitvallások kijelentései kellene segítsenek az ige és biblia magyarázat hallgatók általi értelmezésében (akár írás-magyarázat, a hit szabályával tegye, mondja Pál apostol). Viszont erre semmilyen utalást nem tartalmaz ez az igehirdetés.

Végül pedig kijelenthetjük: minden kritika ellenére pozitívumként könyvelhetjük el, hogy a posztmodern igehirdetés módszereivel segíthet bevonni a hallgatókat az ige történéseibe. De ez egy tanulási folyamatot jelent a hallgatók számára, amit kellőképpen elő kell készíteni.

Dr. Jakab Sándor, Sárkeresztes

JEGYZETEK

- 1 W. Engemann/Rainer Volp (Hg.): *Gib mir ein Zeichen. Zur Bedeutung der Semiotik für theologische Praxis- und Denkmodelle.* Berlin/ New York, 1992 (Arbeiten zur Praktischen Theologie. Bd. 1), 6, k.
- 2 U. Eco: *Einführung in die Semiotik*, München, 1988, 6. kiadás (első kiadás 1972), 72. Hasonló meghatározást találunk a következő könyvben: *Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen*, 1991, 2. kiadás (első kiadás 1976), 97.
- 3 Kifejezés Jennifer A Glancytól. V. ö. Jennifer A Glancy: „Text Appeal: Visual Pleasure and Biblical Studies in Semeia (82). In *Search of the Present: The Bible through Cultural Studies.* The Society of Biblical Literature, Houston Mill Road, Atlanta (A. E. Á), 1998, 63, k.
- 4 Dirk Röller: „Definitionsversuche zu einer Semiotischen Didaktik des Religionsunterrichts” in *Linguistica Biblica.* 49/ 1981, 27-36, 29.
- 5 K.-H. Göttert: *Einführung in die Rhetorik. Grundbegriffe – Geschichte- Rezeption*, München, (UTB, 2. kiadás), 25, k.
- 6 „All thought is in signs” in Klaus Oehler: *Idee und Grundriß der Peirceschen Semiotik in Die Welt als Zeichen. Klassiker der modernen Semiotik.* Martin Krampen, u. a. (Hg.), Berlin, 1981 (Collected Papers. Bd. V, S. 253, = C.P.5.253), 20.

- ⁷ Raffaele Simone: Die Semiotik Augustins, in Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst. Rainer Volp (Hg.). München/ Mainz, 1982, 88
- ⁸ M. Meyer-Blanck, Vom Symbol zum Zeichen, Hannover, 1995, 64, k.
- ⁹ Ch. W. Morris: Grundlagen der Zeichentheorie, Frankfurt am Main, 1988, Grundlagen der Zeichentheorie, 21, Michael M.-Blanck nyomán, v. ö. o., 65, k.
- ¹⁰ V.ö. Engemann, u o., 52
- ¹¹ Szükség van nemcsak a sokszempontú teológiai tudományok körének pontos ismeretére, hanem bizonyos határtudományok ismeretére is. *Tehát szükségünk van enciklopédikus szemléletre*, hogy észrevehessük azt, amire Karl Barth hívta fel a figyelmet: a teológia egyházi tudomány (Nagy Barna idézi Karl Barthot, v. ö. Nagy Barna: A teológiai módszer problémája az úgynevezett dialektika teológiában, Bp., 1999, 23, valamint Karl Barth, KD I/1, 9 és „Theologie als kirchliche Wissenschaft” in Grundlagen der Theologie- Ein Diskurs. W. Pannenberg/G. Sauter, S. M. Daecke/H. N. Janowski, Kohlhammer, 1974, 10, f.). De a teológia az Istenről való beszéd tudománya is (G. Sauter in Grundlagen der Theologie, 1974, 42), ami alapjában véve „szellemi”, ill. lelki tudomány („Geisteswissenschaft”, *sub rationae Dei*, v. ö. Wolfhart Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, 18; 74, 299). *A teológiai tudományosságra azért is szükség van tehát, hogy a krisztusi, bibliai és hitvallásos kijelentések, állítások tételeit és üzenetét, annak ellentétével össze ne lehessen téveszteni.* Ezzel kapcsolatban észrevétel formájában most még csak annyit jegyezhetek meg, hogy a teológiai tudományosság a krisztusi üzenet hittartalmainak „tárgyszerű” (v. ö. Nagy Barna, u o., 10 és Református Szemle, 2001, 1, 81), differenciált (1Kor 14,7-9), világos (értelmes: Péld 2,2-12; 1Kor 14,19-20), ellenőrzött levezetésében áll. Vagyis a tudományosság kérdése a teológia tárgyának az elismert teológiai tudományok egyezségei szerinti előtárásában, közlésében áll. Viszont ha a teológiai elméletalkotás korszakaira tekintünk, bátran kijelenthetjük, hogy nincs egységes és mindenki által elfogadott tudományelmélet, teológiai tudományelmélet. Itt viszont a teológiai tudomány *komplex egységét* mégis észre kell vennünk, amelyet teológiai kiképzésünk során *részekre bontva* ismerhettünk meg, amikor a *teológiai tudományok egymásra utalva kapcsolódtak egymáshoz és egészítették ki egymást.* Valamennyi teológiai rész tudomány viszont céjainak megfelelő; Krisztustól kapott küldetésének (Mk 16,15-16) perspektívájából szemléli a komplex teológiai kérdésköröket, ugyanis sajátos szemlélettel, szökinccsel, érvrendszerrel rendelkeznek és sajátos eljárásokat, eszköztárat, módszereket alkalmaznak. A gyakorlati teológia tudománya arra hívja fel a figyelmet, hogy a teológiai tudományosság nem öncélú elméleti absztrakciókból áll, hanem az az egyház gyakorlati praxisát kell támogatnia és építse, ugyanis a *teológiai hitigazságok megvalósulásukban és gyakorlatlata válásukban nyerik el értelmüket*, földi küldetésük célját (mit használ keresztyén-ségem és tudományom, „ha nem aszerint élek”?).
- ¹² Jézus a jó „pásztor” és az Ő „juhjai” hallják az Ő szavát és követik őt (23. Zsoltár és Jn 10). Tehát szemiotikailag valamit valamivel jelölünk. Ez azt is jelenti, hogy a jelek magukon túl utalnak, mert valamiről beszélünk, de valami vagy valaki másra utalunk, mert a jelek, amivel a jelentést közöljük (példázat, történet, szimbólum, metafora, hasonlat stb.), többet jelentenek, mint amik valójában. Minden jel értelmezésre szorul és egy bevett szóhasználat szerinti jelentése is van.
- ¹³ W. Engemann, Semiotische Homiletik, Tübingen, 1993, 6
- ¹⁴ Vom Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik. Lutherisches Verlagshaus Hannover, 1995, 36
- ¹⁵ V. ö. M. Meyer-Blanck, Vom Symbol zum Zeichen, 102, k., kk.
- ¹⁶ Gen 1,14; Gen 9,12; Ex 4,30; Zsolt 74,9; Lk 2,12; Joh 2,11; Joh 6,2; stb.
- ¹⁷ Karl-Heinrich Bieritz: Umberto Eco. Umrisse einer atheistischen Theologie. In: Gib mir ein Zeichen (63-71), 71.
- ¹⁸ K. Barth, u. o., 92.
- ¹⁹ V. ö. a kommunikációzavaró és a kommunikációtámogató beszélgetésvezetés elemeit, amelyeket a megszólító, megbeszélő, dialogizáló (δμιλέω) igehirdetésre is alkalmazni lehet. V. ö. Christian-Rainer Weisbach, Professionelle Gesprächsführung. Ein praxisnahes Lese-Übungsbuch, Verlag C. H. Beck, München, 1994, (2. Kiadás), 113, f. Ezt a megközelítést alkalmaztam a 8.5. fejezetben.
- ²⁰ V. ö. Karl Barth, Homiletik, Zollikon, Zürich, 1966, 33 és 62, 64
- ²¹ Saussure, Ferdinand de: Cours de linguistique générale, éd. Critique préparée par T. de Mauro, Paris, 1985, 33; ugyan az német nyelven: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, de Gruyter, Berlin/ w., 1967 (2. kiadás), 17. 19-21.87, k. ; 91, k.
- ²² U. Eco, Einführung in die Semiotik, 72 és Entwurf einer Theorie, 15. Szerinte a jelek értelmezését és jelentését a kód és a szignifikáció elmélete alapján a referenstől el kell választani. Eco a referent absztrakt egységként határozza meg, ami szerinte mindenekelőtt kulturális konvenció. V. ö. u o., 99, valamint M. Meyer-Blanck, Vom Symbol zum Zeichen, Hannover, 1995, 75.
- ²³ Eco, 1985, 13-17.
- ²⁴ W. Engemann: Semiotische Homiletik, Tübingen, 1993, 5
- ²⁵ Luther M.: Nihil nisi Christus praedicandus (1528): „Dies aber ist nicht eingelöst, wenn man das Leben Christi nur >>oben hynn und nur als ein histori und Cronicken geschicht predigt<<”. Idézet Gert Otto alapján (G. Otto: Rhetorische Predigtlehre: ein Grundriss, Mainz-Leipzig, 1999, 69. o.). V. ö. ezt Bohren „viva vox evangelii” tételeivel, Bohren u o., 463. További művek, amelyek az igehirdetés élő beszéd jellegét veszik figyelembe: Uwe Schnell: Die homiletische Theorie Philipp Melanchtons, Berlin 1968, ezenkívül v. ö. Joachim Knappe: Philipp Melanchtons Rhetorik, Tübingen 1993. Erasmus retorikájáról lásd: Peter Walter: Theologie aus dem Geist der Rhetorik, Mainz 1991.
- ²⁶ Peter Bukowsky, Predigt wahrnehmen. Homiletische Perspektiven, Neukirchen, 1990, 2
- ²⁷ A hetvenes és nyolcvanas években szinte áttekinthetetlen lett a retorika irodalma, még a gyakorlati teológián belül is. A retorika újkori színre lépése ellenére mégis hagyományra tekinthetett vissza. Chaim Perelman belgiumi, francia nyelven író retorikai elméletalkotó szerint a retorika mint kommunikációs technika az érvelés tudománya (nem a rábeszélés tudománya, Chaim Perelman: Das Reich der Rhetorik. Retorik und Argumentation, München; C. H. Beck, 1980, 4 és 8). Mint ilyen tudomány, segíthetne a prédikációban megjelenő érvelési eljárások alkalmazásában. Ugyanis a szavak „ízének, zamatának és hatalmának” kihasználói ellen már Arisztotelész fellépett, aki a szofisták hamis és félrevezető logikai eljárását, technikáit, következtetéseit vizsgálva megkülönböztette az *analitikus és a dialektikus érvelési* eljárást. Ennek az egyszerűnek tűnő megkülönböztetésnek máig ható hagyománya lett, lásd pl. a dialektikus teológiát (Nagy Barna, u o., 66, k., 179, k.). Chaim Perelman felsorolja az érvelés valamennyi eljárását, eszköztét, technikáját, formáit, de le is szögezi, hogy a beszélő „tézisei” a hallgatóság által akkor nyernek elfogadást, ha egy „lelki kapcsolat” (geistigen Kontakt) jöhet létre közöttük (Ch. Perelman, u o, 18). Homiletikailag ezt az észrevételt továbbgondolva kijelenthetjük, hogy egy prédikáció elmondása és befogadása valójában a Szentírás igéiben és a kegyelem által működő Szentlélek által lehetséges, aki a „lelki kapcsolat” létrehozója.
- Gert Otto munkássága révén vált számomra nyilvánvalóvá, hogy milyen különbségek vannak a retorikai hagyomány, a retorikai koncepciók között és mennyire különböző felfogások és irányzatok léteznek a retorika homiletikai alkalmazásának területén. Szerinte ha hipotetikusban abból indulunk ki, hogy a „tárgy” (*res*) és a „kifejezés” (*verba*) között különbségek vannak, amennyiben a „tárgy” „kifejezése” nélkül számunkra hozzáférhetetlen marad, akkor a retorika arra irányul, hogy ezt a különbséget feloldja, azért, hogy a „tárgy” elváltoztatás, megrövidítés nélkül juthasson kifejezésre (Gert Otto, Rhetorische Predigtlehre, 12). Ebből a megfogalmazásból is kitűnik, hogy a „teológiai tárgyszerűség”, amire a dialektikus teológusok olyan nagy hangsúlyt fektettek, mennyire szívügye a retorikát alkalmazó homiletikának is. Gert Otto továbbá megjegyzi: az általa megfogalmazott mondatokból is világosan látható, hogy a *gondolkozási elválaszthatatlan belső összefüggésben áll a nyelvvel.*
- ²⁸ V. ö. M. Meyer-Blanck, Vom Symbol zum Zeichen, Hannover, 1995, 38
- ²⁹ A prédikáció Bielefelden (Sennestadt, D) hangzott el. Szerzője Manuel Schilling lutheránus lelképásztor, akinek a hozzájárulásával nyomtatott ki. Fordította Jakab Sándor
- ³⁰ Egyik egyháztagunk a Népujságra hivatkozva azt állította, hogy Júdás nem volt áruló, utalva egyik nagyszombaton megjelent cikkre. V. ö. Júdás mégse volt áruló? Népujság, 2006. április 15, szombat, 6. o. A Népujság hasábjain arról a kopt Júdás evangéliumáról cikkeztek egy anonim szerző (?), amelyet 2006. április 13-án mutattak be Washingtonban, a National Geographic székhelyén. A Júdás evangéliuma azt állítja Júdásról, hogy nem árulta el Jézust, hanem hűséges tanítványként az ő parancsát teljesítette. Jézus Júdástól azt kérte, hogy tegyen szívességet neki és áldozza fel őt: Isten világmegváltó akaratának megfelelően szolgáltassa ki őt a rómaiaknak. A bemutata-

tásra került „evangélium” valószínűleg a 3-4. században keletkezett és annak a görög írásnak a kopt fordítása, amely egy évszázaddal fiatalabb volt. A Népújság szerint ezt az írást Kr. u. 180-ban a lyoni Ireneus püspök említi és el is marasztalja. Elismert evangéliumnak tartja az abban az időben már jól ismert Márk, Máté, Lukács és János evangéliumait. Ezeknek az evangéliumoknak mond ellent a többértelmű érveket állító Júdás evangéliuma. Mi nem „rehabilitál-

hatjuk” az evangéliumok által árulónak nevezett személyt, hanem fogadjuk el az evangélista álláspontját. Ellenkező esetben a Júdás evangéliumában leírt tévedésekhez hasonló, teológiaiilag problematikus feltételezéseket és következtetéseket fogunk állítani. Sajnálatos, hogy bizonyos rockzenészek és a popkultúra bizonyos áramlatai is Júdást tekintik példaképüknek (pl. Judas Priest, az okkult és fekete hullám stb.)

Vezetői stílusok és attitűdök a lelkipásztor vallásanári munkájában

„Minden ember, ha beszélnek róluk, és főleg a fejedelmek valamilyen tulajdonságaik miatt nevezetesek, amelyek vagy elmarasztalást, vagy dicséretet jelentenek számukra; ezért van az, hogy az egyikről azt mondják, nemes lelkű, a másiktól, hogy kapzsi; az egyik kegyetlen, a másik szenvedélyes; az hűtlen, a másik ragaszkodó; az egyik elpuhult és gyáva, a másik merész és bátor; az egyik kellemes modorú, a másik gőgös; az egyik kéjvágyó, a másik szűzies; az egyik szinte, a másik ravasz; de (ezeket a tulajdonságokat) sem birtokolni, sem megfigyelni nem lehet teljes mértékben, mert az ember körülményei ezt nem teszik lehetővé.”¹

Bevezetés

Az eredményes vallásanári munkához elengedhetetlenül szükséges saját magunk ismerete is. Sok diszciplína foglalkozik a helyes és eredményes pedagógiai munkásság kifejtéséhez szükséges eszköztár megjelenítésével, azonban igen nagy szerepe van a pedagógusnak az eszközök megfelelő alkalmazásában. De ahogy igaz az, hogy egy sportolónak fel kell készülnie egy sportteljesítményhez, úgy igaz az is, hogy a pedagógusnak is felkészülnie kell lennie. A felkészültségbe pedig mind a sportolónál, mind a pedagógusnál (és bármely teljesítménynél) szükséges, hogy önmagunkat megismerjük, mert ezáltal ismerjük meg a határokat is, hogy meddig mehetünk el, mennyi a terhelhetőségünk, egyszerűen: mi az, amit meg tudunk tenni és mit nem? „Önismerete voltaképpen annak van, aki látja saját jó tulajdonságait és gyenge oldalait, és ismeri környezetét s abban való helyzetét.”²

Vannak olyan cselekmények, amelyekre egy-egy személy kitűnően alkalmas, míg más dolgokkal kapcsolatban kevésbé jók az adottságaik. Nemcsak külső jegyekben különbözhetünk, hanem belső adottságainkban is. Más és más lehet az érdeklődési körünk, a mentalitásunk, a stratégiánk, a reakciónk, a vérmérsékletünk. Míg sok tekintetben minden ember egyforma (biológiai-kémiai reakciók stb.), addig más tekintetben minden ember különbözik a másiktól. Ha megvizsgáljuk önmagunkat, akkor a személyiségjegyek olyan speciális együttesét kapjuk, amelyek bizonyítják egyediségünket.³ Különböző tesztek során sikerült a kutatóknak olyan egységes kategóriákat felállítani, amely alapján be lehet sorolni minden embert valamely személyiségtípusba. Így alakultak ki a tipológiák. Ezekben rendszerint három fontos tényezőt vizsgáltak: a személyiséget, a jellemet, és a temperamentumot. Személyiség alatt az egyedi emberre jellemző pszichés struktúra egészét értjük. Ettől eltérően a jellem az, ahol összefoglalásra kerülnek azok a lényeges irányulások, tendenciák, amelyekben az ember magatartásformáinak és viszonyainak sajátossága jut kifejezésre. A temperamentum szóval az ember vérmérsékletét, természetét fog-

laljuk össze. Az egyik első konkrét tudományos összefoglalást Hippokratész végezte, aki szerint négy alapvető személyiségtípust különböztetünk meg: szangvinikust, kolerikust, melankolikust, és flegmatikust. Noha Hippokratész az uralkodó testnedvek alapján csoportosította az embereket, felfogása nagyon találónak bizonyult. Alapvetően a többi tipológia is Hippokratészen alapul.⁴

I. A vezetői stílusok meghatározása és a személyiségjellemzők

A személyiségtípusok alapján lehet meghatározni a vezetői stílusokat is. A legtöbb kutató rendszerint négy kategóriát szokott alkalmazni, hasonlóan egy koordináta rendszer négy irányához. Ebben ábrázolható minden személyiségtípus, attól függően, hogy melyik jellemző vonásból milyen mértékkel található meg benne. Vegytiszta személyiségtípus nincs, vagy nagyon ritka. Ahogyan a személyiségtípusok is keverednek, de van egy meghatározóan jellemző, éppen így a vezetői stílusoknál is van egy alapvető beállítottság, melyre hat a többi stílus.

Vezetői stílus alatt azt a magatartást értik, amit a vezető egy-egy vezetési szituációban tanúsít, de lehet a vezetőnek a munkatársaival való kapcsolattartását is értelmezni alatta. Alapvetően kétféle vezetési stílusról szoktak beszélni: a kemény és a lágy vezetési stílusról. A kemény vezetési stílus a hatalomra épül, a lágy vezetési stílus a motivációt, meggyőzést, segítségnyújtást részesíti előnyben.⁵

Lewin volt az, aki felállította a klasszikus vezetői modelleket. Ez alapján megkülönböztetünk autokratikus, demokratikus és laissez faire stílusokat.

Az autokratikus vezetési stílus jellemzője, hogy a vezető a hatalmát rákényszeríti a munkatársakra, „az van, amit a főnök mond”. Előnye, hogy a döntés gyors, a közvetlen feladatkiadás van, és magas a hatékonysága. Hátránya, hogy ellenőrzésre, kiigazításra szorul, önállótlanul tesz, és a beosztottnak nincs felelősségvállalása.

A demokratikus modellben a vezető bevonja a csoport minden tagját a döntéshozatalba, és a csoport tagjai egy-

más között is kommunikálnak, jellemző a csoportos feladatmegoldás, és az objektív értékelés.

A *laissez faire* stílusban a vezető nagyfokú teret enged a csoport tagjainak, mintegy átadja a vezetést a csoport tagjainak, „ráhagyja a döntéseket” a csoportra. Ennek meg van az az előnye, hogy nagyfokú kreativitást tesz lehetővé, nagy motivációt eredményez, és magas a bizalmi szint. Ugyanakkor hátránya, hogy alacsonnyá válik a hatékonyság, s olykor szervezetlenség, káosz érzése uralkodhat el. Hozzá kell tenni, hogy csak alkalmas csoportnál lehet jól kamatoztatni ezt a vezetői stílust.⁶

Jogosan merül fel a kérdés, hogy van-e valamilyen összefüggés a személyiség típusok és a vezetői stílus között? Magyarul: meghatározza-e a személyiség típusom a vezetési stílusomat? Ha meg nem is határozza, de mindenképpen befolyásolja. Segít, ha összehasonlítóképpen felidézünk a személyiség típusok jellemző vonásait Hipokratész alapján.

A *szangvinikus* típusú személyekre jellemző a gyenge fogékonyság, és a nagyfokú impulzivitás. Ebből adódóan lobbanékonyak, gyors érzelmi reakcióik vannak, amelyek azonban nem tartanak soká.

A *kolerikusok* erősen fogékonnyak és nagyon impulzívok, tehát erős és hosszantartó érzelmeik vannak, cselekvésre ösztönöznek.

A *melankolikusok* nagyon fogékonnyak, de kicsi az impulzivitás. Következésképpen erős érzelmeik vannak, azonban nem nagyon ösztönöztek és ösztönzők.

A *flegmatikus* típusra a gyenge fogékonyság, és alacsony impulzivitás jellemző. Tehát az érzelmeik lassan keletkeznek és nem nagyon befolyásolják a viselkedésükben őket.

Horváth Kinga tanulmánya szerint, melyben iskolaigazgatókat vizsgáltak, a legtöbb vezető a szangvinikus típusba tartozott. Egyértelműen megállapítja, hogy „Arra a kérdésünkre, hogy létezik-e összefüggés a személyiségjellemzők és a vezetői stílus között, igennel válaszolhatunk”.⁷

Ha különbséget teszünk feladat-centrikus és beosztott-centrikus vezető között, akkor az alábbi elosztást lehet megfigyelni:

A feladat-centrikusok megoszlása és a beosztott-centrikusok.⁸

Ez tehát a pedagógusokra jellemző vezetői stílus és személyiség típus közötti összefüggés. A kérdés azonban az, hogy van-e, lehet-e különbséget tenni pedagógusok és lelképásztorok között? Érdemes lenne egy hasonló jellegű felmérést elvégezni lelképásztorok között is, azonban jelen dolgozat keretei erre nem adnak lehetőséget.

A mélypszichológia szempontjai alapján azonban F. Riemann mélyreható kutatásokat végzett, melyben különösen a lelkész-prédikátor és a személyiség típusok közötti összefüggéseket vizsgálta.⁹

Riemann négy személyiség típusot határoz meg: skizoid, depresszív, kényszeres, és hisztérikus formákat. Fontos hangsúlyozni, hogy alapvetően minden megjelenési forma normális és általános, melyek valamelyikébe mindenki beletartozik. Probléma akkor lép fel, ha valakinél túlműködés észlelhető. Ekkor az eddigi rugalmasság és a kategóriák közötti átjárhatóság megszűnik, s így válik fixációvá, patológiussá az állapot.¹⁰ Az ideális per-

szé az lenne, ha mind a négy kategóriába ugyanolyan mértékben beletartoznánk, azonban ez az egyedi adottságtól függően változik. Nyilván törekszik az egyén a túlműködések csökkentésére és a hiányok pótlására, azonban adottságainkon nehéz változtatni, sőt ez nem is mindig szükséges. Szörnyű lenne, ha mindnyájan uniformizált egyéniséggel rendelkeznenk, mert az már nem is egyéniség lenne. Isten nem véletlenül teremtett bennünket olyannak, amilyenek – az Ő képére, és teremtésének nagyságát tükrözi változatosságunk.

A skizoid típus

Befolyásoltságát alapvetően az érzékelő korszaki hatások határozzák meg. Tehát a születés utáni első három hónap eseményei döntőek. Az én és a mások közötti differenciáló képesség kialakulásának ideje ez. Ha a Senczi Árpád¹¹ által adott önismereti definícióra gondolunk, akkor egyértelmű fontossággal bír ez a korszak. Személyiségének normális megjelenési formája a tartózkodás, távolságtartás, az érzékenység, akár a magának valóság, eredetiség, a fokozatos torzulást az önfejlőség, különönség, asszocialitás jelzi, patológus formája ha valakiből bűnöző, vagy pszichotikus válik. Jellemző rá, hogy nehezen tudja magát beleélni mások helyzetébe, nem mérlegeli szavainak a hatását, ezért sokakat megbotránkoztat. Ugyanakkor feltárja a problémákat, de nem ad megoldási lehetőséget. Maga is kritikus és másoktól is ezt várja el. Nem hagyománytisztelő, inkább nyűgnek érzi a kötött formákat. Pozitívumként könyvelendő el, hogy nagy belső szabadsággal rendelkeznek, akkor sem esnek kétségbe, ha egyedül kell nézetüket képviselniük, sőt ha eretneknek bélyegzik őket. Nem hajlandóak szemrehunyni az igazságtalanságok felett. Alapvetően remete típusok. Véleményem szerint rosszabb esetben autokratikus, jobb esetben *laissez faire* vezető lehet.

A depresszív típus

Személyiségfejlődésük meghatározó szakasza az órális. Ennek hatásaitól függ, hogy a későbbiek során elhanyagoltnak, vagy szeretettnek érzi magát az ember. Szemlélődésre hajlamos, akár befelé forduló, szerény, vagy gátlásos, de ez fordulhat kényelmességbe, pesszimizmusba, vagy akár reménytelenségbe, depresszióba, sőt suicidális állapotra. Az ilyen emberek hajlamosak a gyermeki hitre, a konfliktusok kerülésére, vigasztaló típusok, nem változtatni akarnak, hanem megtanulni elviselni a rosszat. Ők azok, akik inkább elvégeznek dolgokat mások helyett, a konfliktusok elkerülése végett. Pozitívumuk, hogy kitűnő lelkigondozók, nagyon jó beleérző képességük van, és segítőkészek. Megértés és segítség jellemzi szinte minden beállítottságukat. Éppen ezért hajlamosak magukat túlterhelni. Elgondolásom szerint ők nem vezető típusok. Ha mégis hozzájuk kellene rendelni egy vezetési stílust, akkor bizonyára a *laissez faire*-t választanám.

A kényszeres személyiség

A 2-5 éves kor közötti élmények meghatározóak fejlődésükben, ez a korai önállósodás kora, a tekintélyhez

való viszony kialakulásának ideje. Ha önállósodása rossziaságként minősül, akkor arra kényszerül, hogy elnyomja törekvéseit. Attól függően, hogy erős, vagy gyenge személyiségről van szó, beszélhetünk tárgyilagos, kötelességtudó, megbízható, vagy alkalmazkodó, kételkedő, habozó alkatról. Torzulást mutat, ha törtetővé, önfejűvé, despotává, vagy akadékoskodóvá, aszketikussá válik valaki. Patologikus, ha hipochondria, vagy kényszeres szimptomák lépnek fel. Negatívuma, hogy az ilyen lelkipásztorok olykor önkényesek, és intoleránsak, pedig ezt „csak” önvédelemből teszik. Ezek azok a megkeseredettek, akik fő témája a gonosz, a kísértés, akik ítéletet prédikálnak. A hagyományokat vakon követik, és ragaszkodnak a rítusokhoz, az alkalmakon való megjelenés fontosabb a komoly hitnél. Ugyanakkor erősségük, hogy az Isten által adott rendre építenek mindent, belőlük válnak a jó rendszeres teológusok. Ők azok, akik számára a legfontosabb a misszionálás. Demokratikus, vagy autokratikus egyéneknek képzelem őket.

A hiszteroid típus

Leginkább befolyásoló tényező gyermekkorukban az önidentitás kialakulása, melyhez példaképre van szüksége a gyermeknek. Ha nincsenek szükségesen határozott példaképek előtte, akkor gyermekdedek maradnak, csodavilágban hajlamosak élni. Éppen ezért kialakulhat később a kisebbségi érzés, a határtalanság, a másoknak való megfelelni vágyás. Normális esetben élénk természetűek, akik szeretnének érvényesülni, a középpontban állni, akár elkápráztatni. Túlzott mértékben már a szélmódszer jellegű, melyhez párosulhat a szexuális identitás tagadása, vagy a másik nem gyűlölete, később fóbiák, s akkor válik patologikussá, amikor a hisztériás kórképekhez szomatikus tünetek is kapcsolódnak. Szeretnek nagy hatást kelteni, akár pártosszal, imponálással, ők azok, akik csábítanak, rajongók, a tartalom csak kellék, bármit meggyőzően tudnak továbbmondani. Ugyanakkor letagadhatatlan pozitívumuk, hogy tömegeket tudnak mozgósítani, nagyon jó homiléták, a szertartások a kisujjukban vannak. Az autokratikus vezetési stílus illik hozzájuk.

Összegzésül a pedagógusok és a lelkipásztorok személyiségjegyeinek van hatása a vezetői stílusukra is. Mert igaz az a feltevés is, hogy a vezetői stílus, a vezető mások által érzékelt viselkedésmintája, amely szavakban és tettekben nyilvánul meg. Fontos, hogy a vezető nem olyan, amilyennek maga látja, vagy szeretné látni magát, hanem olyan, amilyennek beosztottjai látják. Ehhez kapcsolódik a vezetési mód, tehát az, ahogyan vezet az emberek, amilyen szabályokat követ.¹²

2. A vezetői attitűdök meghatározása

Ahhoz, hogy vezetői attitűdökről beszélhessünk, fontosnak tartom a fogalom tisztázását.

Az attitűd francia szó, jelentése: „magatartás, viselkedés, módor, szellemi beállítottság, szerepjátszás, póz”.¹³ Témánk szempontjából azonban, sokkal árnyaltabb jelentést kapunk: „A beállítódás (attitűd) tehát tárgyról, személyekről vagy eseményekről alkotott értékelő meg-

állapítások összessége, amelyek azonban annyiban különböznek az értékekben megtestesülő értékelésektől, hogy kiderül a hozzájuk kapcsolódó érzelmeink irányultsága. Az attitűdök olyan személyiségjellemzők, amelyek meghatározzák, hogy a bennünket körülvevő világ különféle dolgaira kedvezően, vagy elutasítóan, ellenségesen reagálunk-e.”¹⁴ Az attitűd megnyilvánulása például a „szeretem a munkámat”, vagy a „nem szeretem a főnökömet” mondatok. Fontos hangsúlyozni, hogy az attitűdök mindig egyetlen személyre, történésre, vagy dologra irányulnak, ezért nem lehet belőlük általános érvényű értékrendet megállapítani. Persze egy-egy attitűd ismétlődése következteteni enged az általánosabb érvényű értékekre is.¹⁵

Az attitűdöket alapvetően három csoportba szokás sorolni: értelmi (kognitív), érzelmi (affektív), és magatartásbeli. Az attitűdöket többnyire az érzelmeik határozzák meg. A vélemények, gondolatok, ötletek, következtetések és hiedelmek általában az értelmi attitűdökhöz kapcsolódnak. Az attitűdök magatartási oldala szinte ördögi kört ír le: amit teszünk, amit választottunk, ahogy teszünk, az határozza meg a magatartási attitűdöt. Ugyanakkor a kognitív pszichológia szerint az embert mindig az vonzza leginkább, amit választott. Tehát amit szeretek – feltehetően – egyre jobban fogom szeretni, amit pedig nem szeretek, egyre kevésbé fogom előnyben részesíteni.¹⁶

Mindezekből együttesen adódik, hogy vezetői attitűdökön azokat a beállítódásokat, reakciókat értjük, ahogyan egy vezető válaszol az őt érő ingerekre. Tekintettel az ingerek sokféleségére, a situációk színes palettájára, és a vezetők különböző egyéni jellemzőire, elég nehéz lenne teljes képet adni.

3. Mi a különbség a vezetői stílus és attitűd között?

Dolgozatomban megpróbáltam a nagyobb egységtől a kisebbek felé haladni. Először szó volt a személyiségjellemzőkről, tipológiákról és ezek szerepéről a vezetői stílus kialakításában. Ugyanakkor láthattuk, hogy a vezetői stílus nem csak a személyiségjellemzőktől függ és az ember személyiségének csak egy részét képezni. Az attitűd pedig, megmutatja, hogy a konkrét helyzetekben milyen reakciója van a vezetőnek az adott situációra. Tehát az attitűd általában egyszeri, esetleges, situációfüggő. A vezetési stílus egy nagyobb egységet ölel fel, egy egész folyamatot akár, ami szintén változhat, de nincs kitéve olyan hirtelen és gyors változásoknak, vagy váltakozásoknak, mint az attitűd. Az ember személyiségtípusa a leginkább fix, de nem változhatatlan tényező – bár kétségtelen, hogy ezen csak önmagunk „megerősökölésével” lehet változtatni, legjobb esetben is csak finomítani tudunk.

Tehát elképzelhető, hogy valaki személyiségtípusától függően képvisel, vagy választ egy neki megfelelő vezetői stílust, egy-egy adott situációban azonban pontosan ellentétesen viselkedik attól, mint amit feltételeznénk róla. Mégis azt kell, hogy mondjuk, hogy egy-egy személyiségtípus feltételez (nem predestinál) egy vezetési stílust és a hozzá kapcsolódó attitűdöket.

4. Milyen jelentősége van ennek a lelkipásztor vallásánári munkájában?

Először az önismeret fontosságát szeretném kiemelni. Aki nem ismeri, vagy nem akarja ismerni önmagát, az saját dolgát nehezíti meg. Legyen az élet bármely területéről szó, a helytelen önkép helytelen reakciókat fog maga után hozni. Nem véletlenül figyelmeztet bennünket Pál: „Senki meg ne csalja önmagát! Ha valaki bölcsnek gondolja magát közöttetek ebben a világban, legyen bolondná, hogy bölcsé lehessen.” (1Kor 3,18) és János is: „Ha azt mondjuk, hogy nincsen bűnünk, önmagunkat csaljuk meg, és nincs meg bennünk az igazság.” 1Jn 1,8. Aki tudatlanságból, vagy hiúságból helytelen képet fest önmagáról, nem hajlandó önmagát tudomásul venni, az miképpen tölti be a törvénynek azt a felét, hogy „szeresd felebarátodat, mint magadat”? Aki önmagát nem szereti – mert még el sem fogadta magát, az vajon képes-e szeretni a másik embert? Úgy bizonyára nem, ahogyan Isten elvárja tőlünk. Ezért van kiemelt jelentősége az önismeretnek nemcsak a lelkipásztor, vallásánár, hanem minden ember életében. A lelkipásztor azonban, mint minden vezető, aki embereket és nem gépjárművet vezet, fokozottan is ki van téve az önismeret követelményének, mert helytelen viselkedésével másokat is rossz irányba sodorhat, helyes viselkedésével pedig, egy egész közösség életét teheti jobbá.

A lelkipásztor, mint tanár a hittanórán az iskola és az egyház világát is megjeleníti személyes síkon. Egy jó tanár emlékéit az emberek egy életen át magukkal vihetik, és erősen meghatározhatja életrajzunkat, értékrendünket, amit a tanár képvisel. „A jó tanári tevékenység lényege bizonyos mértékben megfoghatatlan, formális leírása aligha lehetséges, mint ahogyan visszatérő és megoldhatatlan kérdés a tanári alkalmasság kérdése is. [...] a jó pedagógusok egész személyiségükkel, nem valamiféle magukra erőltetett szerep segítségével vesznek részt a helyzetek megoldásában.”¹⁷

A tanárnak hatalma van, azonban van a hatalomnak pozitív értelmezése is, hiszen töve a „hat” ige, amely erőt, hatni tudást tartalmaz. A tanár és a diákok között vertikális hatalom van. Bármennyire is tekintse egyenrangúnak a tanár a diákot, a formális kötöttségek miatt mindig megmarad az alá-fölrerendeltségi viszony. Ezt az aszimmetrikus hatalmi helyzetet inkább csak abban lehet befolyásolni, hogy mekkora a távolság a tanár és a diák között. Ezt a távolságot pedig, nagyban befolyásolja a tanár által képviselt vezetői stílus. Így lehet a tanár kívülálló, aki ezt hangsúlyozza is; lehet egy közösség elfogadott vezetője; vagy társ, egy közös tevékenység részese.¹⁸

A tanári attitűdök csoportosítására is történtek kísérletek. Például a társadalmi normák alapján beszélnek nevelői, személyiségformáló; tanár-szakemberi; vagy köz-tisztviselői funkcióknak megfelelő attitűdokról. Adelson mégis közelebb jár véleményem szerint az igazsághoz, amikor a tanárokat három típusba sorolja: a *sámántípusú*, aki nárcisztikus és elkötelezett, de felülemelkedik diákjain és elmerül énjében. A *lelkészípusú*, aki egy tiszteletre méltó testület képviselőjének érzi magát, határozott hierarchikus elképzeléssel. Előnye, hogy küldetésstudata van, és a diákok egy határozott értékrenddel találják

szembe magukat. Veszélye, hogy a diákok veszíthetnek saját önálló ítéletükből. Végül a *misztikus gyógyító típusa*, aki személyiségük megváltoztatására igyekszik serkenteni a diákokat. Ők a legkevésbé sikeresek, mert empátiára és áldozatkészre van szükségük, valamint finom alkalmazkodásra. Kétségtelenül ez a legnehezebb, mert a tettetés elriasztja a diákokat.¹⁹

Felmerül a kérdés, hogy a lelkipásztoroknak nem ez utóbbi kategóriába kéne tartozniuk anélkül, hogy bármit is tettetnének? „Nyilvánvaló, hogy a pedagógusoknak bizonyos fokig mind a három típus, attitűd sajátosságaival rendelkezniük kell, ám attól függően, hogy milyen a személyiségük, tapasztalataik, az egyikkel inkább azonosulnak, mint a másik kettővel, melyekkel inkább »együtt élnek«.”

Tehát a személyiségípusom, a lelki alkatom meghatározza vezetői stílusomat, s így tanári hozzáállásomat is, mely befolyásolja reakcióimat az egyes helyzetekben. A lelkipásztor vallásánári munkájában az lehet segítségül, ha igazán ismeri magát és az őt körülvevő világot. A legnagyobb segítség pedig, Jézus Krisztus maga, aki ezt ígérte: „*Íme, én veletek vagyok minden napon a világ végezetéig*” (Mt 28,20) – még az osztályteremben is.

Benke András

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Atkinson, Rita L. – Atkinson, Richard C. – Smith, Edward E. – Bem, Daryl J. – Nolen-Hoeksema, Susan: *Pszichológia*, második, javított kiadás, Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
- Bakacsi Gyula, *Szervezeti magatartás és vezetés*, Aula Kiadó – Budapesti Corvinus Egyetem, Budapest, 2004.
- Hadházi Éva, Dr., *Pszichológia jegyzet*, a KRE-HTK vallásánár-nevelő MA levelező szakos hallgatói számára
- Hézsér Gábor, *Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet útjához*, *Elméletek és gyakorlati lehetőségek*, Kijá a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 2005.
- Horváth Kinga, *A személyiségjellemzők hatása a vezetői stílusra*, in: Új Pedagógiai Szemle, 2005/09., <http://www.oki.hu/oldal.php?tipus=cikk&kod=2005-09-horvath-szemelyisegjellemzok>, 2008-04-17. 08:12.
- Idegen szavak és kifejezések szótára*, szerk. Bakos Ferenc, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973.
- Klein Sándor, *Vezetés- és szerveztpsychológia*, SHL Hungary Kft., h. n., 2001.
- Szenczi Árpád, *Nevelés-lélektani alapkérdések*, *Az érzelmi és a társas-lelkületi képességek kiművelése*, Eötvös József Könyvkiadó, Budapest, 2004.
- Vajda Zsuzsanna – Kósa Éva, *Neveléslélektan*, Osiris Kiadó, Budapest, 2005.

JEGYZETEK

- 1 Machiavelli, Niccolò, *A fejedelem*, Kossuth Kiadó, 1991.
- 2 Szenczi Árpád, *Nevelés-lélektani alapkérdések*, Eötvös József Könyvkiadó, Budapest, 2004., p.30.
- 3 Vö. Atkinson, *Pszichológia*, Osiris Kiadó, Budapest, 2001., p. 349.
- 4 Vö. Hadházi Éva, Dr., *Pszichológia jegyzet*
- 5 Vö. Horváth Kinga, *A személyiségjellemzők hatása a vezetői stílusra*, in: Új Pedagógiai Szemle, 2005/09. pp. 91-98.
- 6 Vö. Bakacsi Gyula, *Szervezeti magatartás és vezetés*, Aula Kiadó, Budapest, 2004., pp. 185-186.
- 7 Horváth Kinga, I.m.,
- 8 U.o.
- 9 Vö. Hézsér Gábor, *Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet útjához*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2005., pp. 45-55. Ebben a fejezetben a Riemann-féle álláspontot ismertetem.

¹⁰ Vö. Hézser Gábor, I. m., p. 45.

¹¹ Lásd I. old., 1. bek. vége

¹² Vö. Klein Sándor, *Vezetés- és szerveztpsychológia*, SHL Hungary Kft., h. n., 2001., p. 59.

¹³ Vö. „attitűd”, in: *Idegen szavak és kifejezések szótára*, szerk.: Bakos Ferenc, Akadémiai Kiadó, Bp., 1973., p. 73.

¹⁴ Bakacsi Gyula, *Szervezeti magatartás és vezetés*, Aula Kiadó, Buda-

pest, 2004., p. 45.

¹⁵ Vö. Bakacsi Gyula, I. m., p. 46.

¹⁶ Vö. Bakacsi Gyula, I. m., pp. 46-47.

¹⁷ Vajda Zsuzsanna – Kósa Éva, *Neveléslélektan*, Osiris Kiadó, Buda-pest, 2005., p. 334.

¹⁸ Vö. Vajda-Kósa, I. m., pp. 336-338.

¹⁹ Vö. Vajda-Kósa, I. m., p. 340.

KITEKINTÉS

A Halotti beszéd nyelve és a Biblia*

A Halotti beszéd és könyörgés, a Halotti beszéd (a rövidebb elnevezés eltekint a beszéd végén, után álló könyörgés külön említésétől) a magyar nyelv és egyben a finnugor nyelvek legkorábbi szövege mléke. Az 1192 és 1195 között valószínűleg a boldvai bencés monostorban másolt, latin nyelvű egyházi szövegeket tartalmazó Pray-kódex 136r lapján található. A Pray kódexet Pray György jeles történetíróról nevezték el, aki először ismertette a kódexet. Mint ismeretes, már a Halotti beszédben is van több bibliai kifejezés, és maga a szöveg is a teremtés és az első emberpár bűnbeesésének a történetét mondja el, valamint az elhunyt lelki üdvéért való imádkozásra szólít fel. A Halotti beszéd és könyörgés (HBK.), a Halotti beszéd (HB.) bibliai kifejezései az egyházi nyelvhasználat-

ban Európa-szerte ismertek voltak, a HB.-ben lévők is bizonyára elsősorban a latin nyelvű egyházi szövegek, köztük a HB. egyfajta mintájának tekinthető, a Pray-kódexbe is bemásolt temetési beszéd (Sermo) és könyörgés, könyörgésre való felszólítás (monitio) hatására kerültek be a szövegbe. A HB. írója azonban gyakorlottan, a szöveget szabadon formálva használta fel őket, ami e kifejezéseknek, a hozzájuk kapcsolódó bibliai szövegeknek az egyházi gyakorlatban való jó magyarországi ismeretére mutat. Az alábbiakban azokra a szószerkezetekre, kifejezésekre hívnám fel a figyelmet, amelyek szövegszerűen is a Bibliára mennek vissza. Először a HB.-nak (a HBK.-nak) az eredeti leírást sorbeosztásban is követő betűhű leírását közlöm. Ezután ennek az értelmező átírása következik, amelyben a szorosabb értelemben vett bibliai szöveg- és kifejezés-egyezéseket, kapcsolódásokat dőlt betűvel jelölöm. Ezeket (zárójelben) meg is számozom, és magyarázatot, kommentárt fűzök hozzájuk.

* Nyelvi és Művelődéstörténeti Adattár 81. Készült az OTKA (K 69093) támogatásával. Ue.-re rövidebben vesd össze még: <http://biblia.drk.hu>.

A Halotti beszéd betűhű szövege¹

Latiatuc feleym zumtuchel
mic vogmuc. ýfa pur ef chomuv uogmuc. Menýi miloftben
terumteve eleve mív ifemucut adamut. ef odutta vola neki
paradifumut hazóá. Ef mend paradifumben uolov gimilcictul
munda neki elnie. Heon tilutoa wt ig fa gimilcetvl. Ge
mundoa neki meret nū eneyc. ýfa kí nopun emdul oz gimilf
twl. halalnec halaláál holz. Hadlaua choltat terumteve iften
tv. ge feledeve. Engede urdung intetvinec. ef evec oz tiluvt
gimilftwl. ef oz gimilfben halalut evec. Ef oz gimilf nec wl
keferuv uola víze. hug turchucat mige zocoztia vola.
Num heon muga nec. ge mend w foianec halalut evec.
Horoguvec iften. ef veteve wt ez muncaj vilagbele. ef levn
halalnec ef puculnec feze. ef mend w nemenec. Kic ozvc.
mív vogmuc. Hug ef tiv latiatuc fzumtuchel. ifa ef num
igg ember mulchotia ez vermut. yfa mend ozchuz iarov
vogmuc. Wimagguc uromc iften kegilmec ez lelic ert. hug
iorgoffun w neki. ef kegiggen. ef bulscaffa mend w bunet.
Ef vimagguc fzen² achfcin mariat. ef bovdug michael archangelt.
ef mend angelcut. hug uimaggonoc erette. Ef uimagguc
fzent peter urot. kinec odut hotolm ovdonia. ef ketnie.

hug ovga mend w bunet. Eſ vimagguc mend ſzentucut.
 hug legenece neki ſegec uromc ſcine eleut. hug iſten ív ui-
 madſagucmia bulſaſſa w bunet. Eſ zoboducha wt urdung
 ildetuitvl. eſ pucul kinzotvialwl. eſ vezeſſe wt paradifū
 nugulmabeli. eſ oggun neki munhi uruzagbele utot. eſ
 mend iovben rezet. Eſ keaſſatuc uromchuz charmul. Kirſ.
 Scerelmef bratým uimagguc (javítás fölötte: omuc) ez ſcegin ember lilki ert.
 kit vr ez nopun ez homuſ vilag timnucebelevl mente.
 kinec ez nopun teſtet tumetivc. hug ur uvt kegilmehel
 abraam. ýſaac. iacob. kebeleben helhezic. hug birſagnop
 ivtua³ mend w ſzentíí eſ unutteí cuſicun iov
 felevl iochtotnia ilezic wt. Eſ tiv bennetuc. Clamate III. K.

A Halotti beszéd értelmező átírásban (a bibliai kifejezések, szövegek jelölésével és kommentálásával)

Látjátok feleim (felebarátaim) szemetekkel mik vagyunk. Isa (Bizony), *por és hamu vagyunk*. (1) Mennyi malasztban (kegyelemben) teremtette [Isten] először a mi őszünket, Ádámot, és adta neki a Paradicsomot házul (lakóhelyül). És minden a Paradicsomban lévő gyümölcsrel mondta neki, hogy éljen. Heon (Csupán) egy fa gyümölcsétől tiltotta őt. De mondta neki, hogy miért ne egyék. Isa (Bizony), *amely napon eszel abból a gyümölcsből, halálnak halálával halsz*. (2) Hallotta holtát a teremtő Istentől, de elfeledte. Engedett az ördög intésének (készítésének), és evett abból a tiltott gyümölcsből, és abban a gyümölcsben halált (halandóságot) evett. És annak a gyümölcsnek oly keserű volt a vize (leve), hogy a torkukat megszakasztgatta (felmarta). Nem heon (csupán) magának, de az ő egész fájának halált evett. Meghagadott az Isten, és ebbe a gyötrelmes világba vetette őt. És lett a *halálnak és a pokolnak* (az alvilágba jutóknak; 3) a feje (kezdeté)⁴, és az ő egész nemének. Kik azok? Mi vagyunk. Ahogy ti is látjátok szemetekkel, isa (bizony), és nem egy ember (egy ember sem) kerülheti el ezt a sírgödöröt, isa (bizony), mind ahhoz járók vagyunk. Imádkozzunk Urunk Isten kegyelméért ennek a léleknek a számára, hogy irgalmazzon ő neki, és kegyelmezzen, és bocsássa meg minden ő bűnét. És imádkozzunk a szent úrmóhoz, Máriához, és Boldog (Szent) Mihály arkangyalhoz, És minden angyalhoz, hogy imádkozzanak érte. És imádkozzunk Szent Péter úrhoz, *akinek adott hatalom oldania és kötnie* (a bűnöket megbocsátani és megtartani; 4), Hogy oldja minden ő bűnét (oldja fel minden bűne alól). És imádkozzunk minden szenthez, Hogy legyenek neki segítségül Urunk színe előtt. Hogy Isten az ő imádságuk által bocsássa meg az ő bűnét. És szabadítsa meg őt az ördög üldözésétől és a pokol kínzásától, és vezesse őt a Paradicsom nyugalmaiba, és adjon neki a mennyei országba utat, és minden jóban részt. És kiáltások Urunkhoz háromszor: *Kürie eleison!* [Uram, irgalmazz!] Szeretett barátaim (felebarátaim), imádkozzunk ennek a szegény embernek a lelkéért, akit az Úr ezen a napon ennek a hamis világnak a tömlőcéből kimentett, akinek ezen a napon a testét temetjük, hogy az Úr őt kegyelmével *Ábrahám*, Izsák, Jákób *kebelébe* (az ő

meghitt körükbe, a mennybe; 5) helyezze, hogy az ítéletnap eljövne minden ő szentjei (kiválasztottjai, sajátjai) és önnönei⁵ (övéi) között jobb felőli odaiktatásra élessze fel őt. És ti bennetek. Clamate ter: [Kialtsátok háromszor]: *Kürie eleison!*

[Uram, irgalmazz!]

(1) A *por és hamu (vagyunk)* szinonimákból álló metaforikus szópár, amely az ember mulandóságát fejezi ki, s egyben a magyarban a legelőször lejegyzett s ma is élő szállóige. A *hamu* jelentése itt 'por; az ember hamvai'. Ez a jelentés kódexekből és világi szövegekből is, későbből is adatható, például: Wespriemi-kódex (16. század első negyede): „Továbbá gondold meg hová mégy: mert meg romlandóságra, szenvedésre, *hamvá* létele: mert por vagy és porrá lész.” (143; Itt és a továbbiakban a régi nyelvi adatokat általában a mai betűkkel és helyesírással közlöm, de úgy hogy a /föltehető/ eredeti hangalakot, kiejtést megtartom); Zrínyi: *Adriai tengernek szirénája* (1651): „De híremet nem csak keresem pennámmal, | Hanem rettenetes bajvívó szablyámmal; | Míg élek harcolok az ottomán hóddal [holddal] | Vígan burítottam hazám *hamujával*” (Peroratio); Arany János: *Toldi* (1846): „Nem is nem is azt a forgószélet nézi, | Mely a *hamvas* útát végésvégig méri: | Túl az tornyon, melyet *porbul* rakott a szél | Büszke fegyver csillog, büszke hadsereg kél. | És amint sereg kél szürke *por* kódéből, | Úgy kel a sóhajtás a fiú szívéből” (1. ének, 5. versszak). A *por és hamu (vagyok)* kifejezés, mint ismeretes, a Bibliában az 1Móz 18,27-ben fordul elő, amikor Ábrahám kérleli Istent, hogy ha néhány igazat talál Sodomában, ne pusztítsa el. (Számukat fokozatosan ötvenről tízre alkudja le.) „És felele Ábrahám, és monda: Immár merészkedtem szólani az én Uramnak, noha én *por és hamu vagyok*.” (revidéált Károlyi-féle fordítás; itt és a továbbiakban, ha a forrást külön nem jelölöm, általában ezt idézem). Ennek a helynek az idézése, az erre való utalás kódexeinkben is előfordul: Cornides-kódex (1510): „Úgy olvastatik Ábrahám pátriarcháról, hogy mikoron szólna Úr Istennek, úgy monda: Szólok én Uramhoz, mikoron *legyek hamu és por*”: Unde Abraam dixit ad Dominum: Gen. XVIII. Loquar ad Dominum meum cum *sim cinis et pulvis* (65v); Ersekújvári kódex (1529–1531): „és Ábrahám meg úgy monda: szóljak én Uramhoz, ebben jelentetik szerelmes ájtatossága. Jóllehet *por legyek*, ebben jelentetik malasztnak kéré-

se, és hamu, ebben jelenik önen fogyatkozásának bizony meg esmereti” (540). S lásd még ÉrsK. 210; Az szent apostoloknak méltóságokról (1521) 35. Maga a *por (föld) és hamu* szerkezet is igen sokszor előfordul kódexeinkben, például: Debreceni kódex (1519): „Mert úgymond Moyses első könyvének harmad részében: emlékezjél meg embör, mert *por vagy és hamu vagy*” (365–6); Czech-kódex (1513): „és lássad az ő álnokságokat, és az én gyarlóságomat, mert *porés hamu vagyok*” (85); ÉrsK. 174–5: „Emlékezzél meg, mert *feld vagyok*. Emlékezzél meg, mert *hamu és por vagyok*. Adj urvosságot, kivel gyógyuljak meg... || föld legyen tinéktek hajloktok, föld legyen tinéktek ágyatok, *por vagy*, és porba ílj, *hamu vagy*, és hamuban élj”. S lásd még Lobkowitz-kódex (1514) 130; DebrK. 258; Tihanyi kódex (1530–1532) 359; stb. A *por és hamu* a latin eredeti *pulvis* 'por' helyére is beléphet, mint például a Telemi kódex (1525–1531) 246-on: „mindeneknek *porát, hamuját*” (vö. latin: *pulverem omnium*), illetve hasonlót mutat a DebrK. 365–6 idézett adata is, ahol is az 1Móz 3,19-re van utalás. Újabb időkben hasonló „hibát” követett el Bródy János, az István, a király című rockopera szövegírója: „Porból s *hamuból* vétettünk, s azzá leszünk. | Megholt hívünkért, Gézáért könyörögjünk”. Különbösen az, hogy egy (latin) szót a népnyelvi átültetésekben szópárral adnak vissza, gyakori. S figyelemre méltó, hogy a HB. latin mintájában, a Sermóban is egy, a HB. *pur és chomuv uogmuc-jához* hasonló kifejezés a Sermónak a közepén van, s csak a *pulvis* 'por' szót tartalmazza: „Tandem misericus Dominus recordatus est, quoniam *pulvis sumus*”. Végül a könyörületes Úr megemlékezett arról, hogy *por vagyunk*. Ez viszont a 103. zsoltár 14. verséből való idézet, lásd Vulgata: „Dominus... || recordatus est quoniam pulvis sumus”; magyarul, tágabb szövegkörnyezettel: „Nem bűneink szerint cselekszik velünk, és nem fizet nekünk a mi álnokságunk szerint. (10. vers) ... A milyen könyörülő az atya a fiakhoz, olyan könyörülő az Úr az őt félők iránt | Mert tudja a mi formáltatásunkat; megemlékezik róla, hogy *por vagyunk*” (13., 14. vers). Megvan ez a hely például a Döbrentei-kódex (1508) 108-on is: „Meg emlékezzék, hogy *por vagyunk*”. S ugyanerre utal Michael Bock hagenai prédikátor is Würtzgärtlin für die Krancken Seelen című, először 1562-ben megjelent munkájában, amelyet Balassi Bálint 1572-ben Füves kertesszéké címmel fordított le: „és esmét 103. psalm. Nem mindéig visszavonó léssen velünk, sem pedig örökké fog haragunni reánk. Miképpen, hogy az atya könyörül a gyermekin, azonképpen az Úr is könyörül mindazokon, azkik őtet félik, mert jól esméri minémű csinálmányok legyünk mi, és eszébe jut, hogy *por vagyunk* (az eredetiben: ... das *wir staub sind*). S e textusra alludál egyik istenes versének bevezetőjében Rimay János is: [III] Más: „... amely szeretetből bízván az ő [az Isten] biztató atyai kész kegyelméhez is folyamodjunk, ki az mi vétkeink szerint nem is cselekedik velünk, megemlékezzén, hogy *romlott porból valók vagyunk*”. Egyébként a Rimay-vers harmadik versszakának első két sora pedig a következő: „*Por hamuból* én eredtem, | sok szennyet ezekből rám vettem”.

Az említett kifejezésekkel rokon többek között a „mert *por vagy* te s ismét porrá *leszesz* [leszel]” (1Móz 3,19); a „Miért kevélykedik *az föld és az hamu*” (Sir 10,9, a Vizsolyi Bibliában: 10,12), s lásd még: Zsolt 90,3; Préd

12,9; Jób 30,19; Sir 17,32 is. S e kifejezések olykor társulnak, keverednek is. A HB. és a Sermo viszonya a *por és hamu vagyunk*, illetve a *pulvis sumus* szerkezetek esetében különösen jól mutatja, hogy a HB. szerzője kötetlenül, szabadon (is) használ bibliai kifejezéseket, tehát a *por és hamu (vagyunk)* az egyházi nyelvhasználatban már a HB. előtt elterjedt lehetett. A nagyszámú későbbi példa és a variálódások ugyancsak erre mutatnak.

(2) A HB. megjelölt mondatát ezúttal – mai helyesírásra átírva – a Vizsolyi Bibliából idézem, ahol a szöveg szinte ugyanaz: „De az jónak és gonosznak tudásának fájának gyümölcsében ne egyél, tudni illik imez fának *gyümölcsében*. Mert valamely napon abban ejéndel, *halálnak halálával halsz*” (1Móz 2,17). A *halálnak halálával hal(sz)* hármas figura etymologica sajátos magyar fejlemény (a héber és a latin megfelelő is csak kétagú), amely a külön is adatható *halálnak halála* és a *halállal halsz* keveredésével keletkezhetett. A teremtéstörténetben már megvan a Jordánszky-kódexben (1519) és Heltaiék bibliafordításában (1551), de ugyanezekben vagy egy tucatszor szerepel a 2Móz 21-ben, illetve a 3Móz 20-ban, s néhány más helyen is. A Máté 15,4-ben a JordK mellett Pesti Gábor evangélium-fordításában (1536) szintén megvan. Kevésbé ismert, hogy az 1Sám 14,39. 44-ben szintén megtalálható a Vizsolyi Bibliában. De előfordul e kifejezés nemcsak bibliafordításban, hanem más egyházi, valamint világi szövegekben is. Néhány példa: JordK. (2Móz 21,16): „Vala ki embert urzand, és el adandja halálnak halálával haljon”; Heltai-Biblia 1Móz 2,17: „De a Jónak és gonosznak tudásának fájáról semmiképpen ne egyél: mert valamely nap arról eszel *Halálnak halálával halsz*”; 3Móz 20,9: „Valaki az ő atyjának avagy anyjának gonoszt mondand, *halálnak halálával haljon*”; Érdy-kódex (1527) 136–7: „és ne ennének az megtiltot fának gyimelcsében, mert vala mely napon ennének ottan, *halálnak halálával halsz meg*”; 365: „ha ki nem engedend az fejedelemnek, *halálnak halálával haljon*”; 1592: „mely dolog, ha bizonyos lett volna, *halálnak halálával kellett volna meg halsz*” (Erdélyi magyar szótörténeti tár). A számos későbbi adat – visszavetítéssel – szintén arra vall, hogy a *halálnak halálával hal* kifejezés nem a HB. újítása, hanem már abban a korban is szélesebb körben élt. A kifejezés presztízsét mutatja, hogy bár az 1908-as revíziókor kivették a Vizsolyi Bibliában meglévő helyekről, az Ezékiel 3,18-ba és 33,8-ba – noha ott korábban csak a *halállal halsz meg* állt –, bekerült, lásd például Ez 3,18: „Ha ezt mondom a hitetlennek: *Halálnak halálával halsz meg*...”. – Arra, hogy ez a szerkezet egyeseknek mennyire megszokottá vált, érdekes példát idézhetünk Kolozsvári Grandpierre Emil 1977-ben a Kortársban publikált „Herder árnyéka” című, a magyar nyelvhasználat (általánosan) romlását szóvá tevő cikkéből, ami annak idején nagy vitát váltott ki: „Némely »tudós« szinte tervszerűen szegényíti nyelvünket; Károli Gáspár fordításában ezt olvashatjuk: – »mert valamely napon abban ejéndesz, *halálnak halálával halsz meg*«. Egy lézengő szakbarb ezt így helyesbítette: – »bizony« meghalsz”. A régiesnek tartott hármas figura etymológicával történő nyomatékosítást az 1908-as Károlyi-revízió módosította a Grandpierre által kifogásolt módon, de érdekes, hogy a Vizsolyi Biblia 1661-es kiadása, az úgynevezett Váradi Biblia

szintén hasonlóan változtatott: *bizonyára meghalsz*. Az új katolikus átültetésben (1973) itt *meghalsz*, az új protestánsban (1975) *meg kell halnod* áll.

(3) A *halál* és a *pokol* szavak a Bibliában többször állnak egymás mellett vagy egymással párhuzamos szerkezetben. Lásd például: DöbrK. (Zsolt 6,6): „Mert nincsen ki rúlad *halálban* emlékezzék, *pokolban* kedeg ki vall neked”; Huszár Gál Krisztus feltámadásáról szóló prédikációja (1558): „a mennyei atya Isten az ő fiát, a Krisztust ki szabadította a *halálnak és pokolnak* rettegéséből. ... ő [Krisztus] hatalmasképpen megrontotta a *halálnak* torkát, megdúlta a *pokolnak* gyomrát és a *halálból* hatalmason fel támadott. Mert a Krisztus miért hogy teljességgel bűn nélkül való tiszta és ártatlan vala, a *halál és a pokol* ötet meg nem bírák. ... Azért a Krisztusnak ártatlansága volt annak oka, hogy a *halál és a pokol*... ötet meg nem tarthatták és el nem nyelheték (Incze Gábor 1945-ös kiadása; 35); Hós 13,14 (a VB széljegyzete); Pál 1Kor 15,55; Jel 20,13. Ez utóbbi helyet idézem: „És a tenger kiadá a halottakat, a kik ő benne voltak; és a *halál és a pokol* is kiadá a halottakat, a kik ő nálok voltak; és megítéltének mindnyájan az ő cselekedeteik szerint.”. A *pokol* szó itt – és több más példában – nem ’a kárhóztok helye, gyeheenna’ jelentésű, hanem ’alvilág, holtak hazája’ az értelme (héberül *Seol*, görögül *Hádész*); a *halál és pokol* szó szerkezetben a *pokol* tulajdonképpen a *halál* szó jelentését nyomatékosítja.

(4) A Máté 16,18-ben Krisztus mondja Péternek: „De én is mondom néked, hogy te Péter vagy, és ezen a kősziklán építem fel az én anyaszentegyházamat. ... És néked *adom* a mennyek országának kulcsait; és a mit *megkötsz* a földön, a mennyekben is *kötve lesz*; és a mit *megoldasz* a földön, a mennyekben is *oldva lesz*. Az „oldásnak és kötésnek” ez, illetve a HB.-ben lévő kifejezése ennek a bibliai helynek a fordításaiban általában ugyanezekkel a szavakkal szerepel. Lásd például: Pesti: NTest: „Énis mondom teneked, mert te vagy a Péter, és ez kősziklán építem meg az én egyházamat. ... És neked adom a mennyországok kulcsait, valakit megkötsz e földön kötéve leszen mennyországba is, és valakit megoldasz e földön, oldozva leszen mennyországba is”. Mindehhez vesd össze még Máté 18,18.

(5) A Lukács evangéliuma 16,19–31 a gazdag és Lázár történetét-példázatát mondja el. A 22. és 23. vers szerint: „Lőn pedig, hogy meghala a koldus, és vitették az angyaloktól az *Ábrahám kebelébe*; meghala pedig a gaz-

dag is és eltemették. És a pokolban felemel az ő szemét, kínokban lévén, és *látá Ábrahámot távol, és Lázárt annak kebelében*.”. A halál után Ábrahám ősatyja kebelén, azaz közelében, meghitt társaságában lenni, azt jelentí, hogy a mennyekben, az üdvözültek, az üdvözülendők közt lenni. A szólásba Ábrahám neve mellé olykor bekerül még fiának és unokájának, Izsák és Jákób ősatyának a neve is. Erre a latinban szintén van példa, a kifejezés értelme pedig ugyanaz. Révai Miklós a nürnbergi Szent Katalin kolostor Ágendájában talált erre adatot („in sinu Abrahae, Isaac, et Jacob”), s van egy hasonló kifejezés például a finn evangélikus Michael Agricola egyházi kézikönyvének a temetésről szóló részében is (Käsikirja, 1547). Úgyhogy az a feltételezés, miszerint a három ősatyá együttes említése ortodox liturgiára vallana, alaptalan, megvolt/megvan ez a római katolikusban (és másutt) is, s a Pray-kódex egész anyaga is a nyugati liturgiához kötődik.

A. Molnár Ferenc

VÁLOGATOTT SZAKIRODALOM

- Benkő Loránd: Az Árpád-kor magyar nyelvű szövegmélei. Budapest, 1980. (irodalommal).
- László Vincze: A Halotti Beszéd úgynevezett Könyörgéséről. Irodalomtörténet XV(1926): 152–6.
- Madas Edit: Középkori prédikációirodalmunk történetéből. Debrecen, 2002. (irodalommal).
- Mészöly Gedeon: Ómagyar szövegek nyelvtörténeti magyarázatokkal. Budapest, 1956.
- A. Molnár Ferenc: A Halotti beszéd és könyörgés olvasata, értelmezése és magyarázata. In: Uő.: A legkorábbi magyar szövegmélek. Olvasat, értelmezés, magyarázatok, frazeológia. Debrecen, 2005. 11–67. (irodalommal).
- A. Molnár Ferenc: Újabb adalékok legkorábbi szövegméleink tanulmányozásához. Magyar Nyelvőr 2008: 53–63.

JEGYZETEK

- ¹ Röviden az egész nyelvemléket is nevezik Halotti beszédnek, a szűkebben vett Beszéd a Kir³. rövidítéssel, a liturgiában használatos görög nyelvű Kyrie (*Kirie eleiszon* 'Uram, irgalmazz!') felkiáltással zárul. S utána következik a Könyörgés, pontosabban egy könyörgésre való felhívás.
- ² A szó végső *t* betűje a másolásnál tévedésből lemaradt.
- ³ A *v* (*u*) feletti vessző, ékezet valószínűleg elcsúszott, az előtte álló *i*-re lehetett szánva.
- ⁴ A *feze* (*feze*) szóban a másoláskor elkövetett íráshiba van *feye* (*feje*) helyett.
- ⁵ A *unutei* szóban (rövid szárú *t*-vel írták) föltehetőleg íráshiba van *ününei* (> *önnönei*) helyett.

„Keresztyénség avagy Európa”

A protestantizmus szerepe Novalis egységkonceptiójában

1. Bevezető gondolatok

A jelen századforduló egyik feltűnő tendenciája a keresztyénség rohamos összezsugorodása Európában, valamint a hagyományos keresztyén felekezetek teljes társadalmi súlyvesztése. Svédországban megszűnt a lutheránus Svéd Egyház államegyházi jellege, napjainkban pedig egyre többen követelik, hogy az anglikánok se ma-

radjanak sokáig kivételezett helyzetben Nagy-Britanniában. A tagság fogyása mellett egyre nagyobb mértékűt ölt a protestáns reformátori egyházak szekularizációja, azaz a teológiai tartalom kiüresedése is. Valamilyen szinten hasonló a mostani helyzet a 18. századi Európa vallási térképéhez, amikor a protestantizmus megpróbált alkalmazkodni a korszellemhez. Kutatásaim során rábukkantam Friedrich von Hardenberg, azaz Novalis

egyik munkájára, amelynek címe „*Christenheit oder Europa*”, amelyet fordíthatunk úgy is, mint „Keresztyén-ség vagy Európa”, de véleményem szerint a mű szellemének jobban megfelel a „Keresztyénység avagy Európa” fordítás. A mű számos érdekes felvetést tartalmaz, mint például a protestáns és a katolikus egyházak egyesülése, vagy az európai egység gondolata. A fogalmazvány alaposabb tanulmányozása azonban megmutatja, hogy Novalis semmiképpen sem a régi katolikus egyház fel-élesztésére gondolt munkája papírra vetése közben, hanem egy romantikus szinkretista vallásban gondolkodott. Nem tudok arról, hogy a *Keresztyénység avagy Európa* magyar fordításban elérhető lenne, ezért a műből idézett gondolatokat saját fordításomban közlöm.

2. A mű keletkezési körülményei

A mű 1799 őszén született. A véleményem szerint leg súlyosabb mondata az értekezés végén található: „*Das alte Papsttum liegt im Grabe*”. Ez annyit tesz, hogy „a régi pápaság a sírban fekszik”. Tény, hogy 1799-ben úgy tűnt, hogy a pápaság összeomlott, és nem lesz több pápa a római katolikus egyház élén. Rendkívül vészterhes időszak volt ez a katolikus egyház életében. VI. Pius pápa csak tétlenül nézte, ahogy a francia forradalmi kormányzat „bedarálja” a francia katolikus egyházat. A kormány már 1791 májusában megszakította a diplomáciai kapcsolatokat a Szentszékkal, és ezt követően a pápa nyíltan fellépett a forradalmi Franciaország ellen. 1792-ben VI. Pius elküldte Maury abbét, a személyes követét Németországba, hogy meggyőzze az európai államfőket: össze kell fogniuk, és támogatniuk kell a francia királypárti ellenforradalmat. Habár Franciaország annektálta Avignont, mégsem volt abban a helyzetben, hogy megtámadja Rómát, mert azt az angol és nápolyi flotta, valamint a Lombardiában állomásozó osztrák hadsereg védte. Piemont, a hegyi királyság szintén a Pápai Állam szövetségese volt.¹ Franciaországban a jakobinus diktatúra idején üldözték a keresztyéniséget, és gyakorlatilag be is tiltották, de azok bukása után, a polgári kormány alatt sem volt rózsás a francia katolicizmus helyzete. Ebben csak 1799, Napóleon államcsínye után állt be változás. A tábornok ugyan vallásilag közömbös volt, de mégis kereste a megegyezést a katolikus egyházzal.² Más volt a helyzet a Pápai Állammal. A fiatal Bonaparte Napóleon tábornok 1796-ban elfoglalta Lombardia fővárosát, Milánót, majd kemény hadisarcot vetett ki a pápa államára, és követelte, hogy vonjon vissza minden, a francia forradalmi kormány ellen 1790 óta kiadott nyilatkozatot. Pius erre nem volt hajlandó, így még 1796 tavaszán megszállta a Pápai Állam északi részét. Mivel a pápa félt alattvalói lázadásától, 1796. június 20-án aláírt egy fegyverszüneti okmányt a franciákkal. Párizsban kezdődtek meg a béketárgyalások. A pápa elkészített egy brévé, amelyben azt javasolta a francia katolikusoknak, hogy engedelmeskedjenek a kormányuknak, de arra nem volt hajlandó, hogy a kormányzattal együtt működő „alkotmányos egyház” elítélését visszavonja. A béketárgyalások megszakadtak, és a pápa Nápoly, Spanyolország, valamint Ausztria katonai segítségét kérte. A francia győzelem után az 1797-es torentinói békében a Pápai Állam kény-

telen volt lemondani északi tartományairól a franciák javára. 1797 decemberében megölték Rómában Duphot tábornokot, erre a franciák megszállták a maradék Pápai Államot is. 1798. február 15-én a jakobinusok kikiáltották a Római Köztársaságot, a 81 éves pápa pedig a Toszkán Hercegségbe menekült. Itt már nem tudott tényleges egyházfőként funkcionálni. Még rendelkezett a konklávé megtartásáról halála esetére, valamint kérte a külföld segítségét. Miután Franciaország Toscana államot is megszállta, VI. Pius francia fogságba került. 1799 márciusában Franciaországba hurcolták, ahol augusztus 29-én el is hunyt. A Pápai Állam megszűnt, a konklávé megtartására kevés esély látszott, a katolicizmus alapjában rendült meg.³ Joggal gondolta Novalis, hogy elérkezett a pápaság vége.

Novalis természetesen meg akarta jelentetni az írását, és ehhez egy folyóírra volt szüksége. Ebben mutatkozott partnernek a Schlegel-fivérek *Athenäum* című lapja, amely 1798 decemberében kapta meg az engedélyt az ismételt megjelenésre. Ebben az időben Novalis egy „rend” alapítását tervezte, amely irodalmi és köztársasági irányultságú lett volna. Egy ilyen kozmopolita páholy viszont joggal számíthatott cenzúrára, így aztán egy könyvkiadót is akartak alapítani pl. svájci székhellyel, hogy a kiadványaikat ne érintse a cenzorok szigora.⁴ Ebben az időben zajlott az ún. „ateizmusper”, amelynek főszereplője, a filozófus Fichte professzor jénai egyetemi tanárként 1798 őszén egy cikkében azt írta, hogy Isten az érzékszervek fölötti világgal („*übersinnliche Welt*”) azonos. A *Philosophisches Journal* ezen példányait a szász választófejedelemségi kormány el is kobozta, és azzal fenyegetőzött, hogy amennyiben nem lép fel a weimari herceg az egyetemén tanító Fichte ellen, akkor arra szólítják fel alattvalóikat, hogy ne tanuljanak Jena egyetemén. Novalis is megszólalt az ügyben, és azt mondta, hogy nem lát semmi kivetnivalót abban, hogy Fichte kiálljon vallási nézetei mellett. Karl August herceg, és minisztere, Goethe megkönnyebbülten vették tudomásul, hogy a professzor lemondott állásáról. 1805-ben Erlangenben kapott filozófiai tanári állást.⁵ Ez az eset is példázza Novalis akkori szabadelvű gondolkodását.

A *Keresztyénység avagy Európa* (továbbiakban: *Európa-beszéd*) 1799 október eleje és november 9. között született. Munkája során számos jegyzetet készített, amelyek ma is olvashatók. Úgy gondolta, hogy a történelmet „evangéliumként”, üdvtörténetként kell felfogni. A keresztyén gondolkodás a történelmet lineáris folyamatként fogja fel, amely nem más, mint a múltat és a jövőt egyesítő fejlődés. A história azonban novalisi értelemben nem csupán evangélium, hanem „költészet” is. Hangsúlyozza, hogy az egész és a részek, a világtörténelem és az egyes események elválaszthatatlanok egymástól, és az egyes anyagot mindig az egész történetre vonatkoztatva kell szemlélni.⁶ Munkája előtt alapos történelmi kutatást is végzett. Filozófiai és történelmi munkákat olvasott kortársaitól, így Fichte, Kant, Herder, Schiller, Edward Gibbon, Johannes von Müller és Ignaz Schmidt írásait tanulmányozta különös alaposággal. Elsősorban Schleiermacher „*Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*” (A vallásról. Beszéd a műveltekhez az őket megvetők körében) című

könyvét kell megemlíteni, amely – mint látni fogjuk – nagy hatást gyakorolt a költőre.⁷

Novalis 1799. november 13-14-én olvasta fel az Európa-beszédet a jénai baráti társaságban, ahol a korai romantika számos nagy alakját találjuk. Túl nagy szerencséje nem volt vele, nem aratott a művel nagy tetszést.⁸ A baráti kör tagja, Schelling egy szatirikus verset írt, amelyben bőven találunk utalást Novalis és Schleiermacher idézett munkáira.⁹ Kezdetben úgy gondolták, hogy Novalis és Schelling írását is megjelentetik az Atheneum hasábjain, de aztán ez nem történt meg. Tieck úgy gondolta, hogy az Európa-beszéd történelmileg túl gyenge, a következtetések pedig túl önkényesek.¹⁰ Természetesen nem mindenki utasította el a beszédet, de pl. Schleiermacher kifejezetten kritikusan fogadta a művet, elsősorban annak katolizáló karaktere miatt. A teológus ugyanis úgy gondolta, hogy éppen a pápaság felelős a katolicizmus megromlása és hanyatlása miatt.¹¹

Érdekes az egész mű utóélete is: Novalis halála után a művet töredékesen jelentették meg a „Novalis Schriften” (Novalis írásai) című kötetben. A lényeges mondatok kimaradtak: „A régi pápaság a sírban fekszik, és Róma második alkalommal lett rommá. Nem kellene megszűnnie a protestantizmusnak, és egy új, tartós egyháznak helyét adni?”¹² Tieck és Schlegel, a Novalis-hagyaték kezelői 1803-ban és 1815-ben is csak kivonatosan közölték a beszéd szövegét a Novalis-kötetekben. Csupán 1826-ban jelent meg a teljes, csonkítatlan verzió.¹³

Végül szóljunk néhány gondolatot arról, hogy mi is a *Keresztység avagy Európa* műfaja. Ludwig Stockinger kutató egyértelműen azt a nézetet képviseli, hogy itt beszédéről vagy prédikációról van szó, amelyben kortársai figyelmét bizonyos jelenkori kérdésekre akarja irányítani, és tettekre akarja őket felhívni.¹⁴ Mähl szerint a művet kifejezetten beszédként írta meg, és azt akarta, hogy a retorikai szempontok alapján értékeljék.¹⁵ Barbara Steinhäuser-Carvill az Európa-beszéd és a protestáns szószéki prédikáció közötti rokonságra irányítja a figyelmet: Novalis a prédikációt átalakítva akarja „hallgatóit” az új evangélium igazságáról meggyőzni.¹⁶ A német költőre nagy hatással volt két másik „beszéd” is: Kant: *Zum ewigen Frieden*, valamint Schleiermacher: *Reden an die Gebildeten* című írása.¹⁷ Novalis írása véleményem szerint egy olyan (fiktív) beszéd kívánt lenni, amely „hallgatóit” az „örök béke” megvalósítására hívja fel. Ebben a beszédben a középkor ábrázolása nem más, mint utópia.

3. Az Európa-beszéd középkor-képe

A beszéd hármastagolást követ: a szerző először a középkorról, mint „aranykorról” beszél, aztán következik a reformáció és a felvilágosodás, mint a hanyatlás kora, végül pedig a jelenkorról és a küszöbön álló újabb aranykorról szól Novalis. A *Keresztység avagy Európa* egy figyelemfelkeltő beszéd, és ugyan történeti vizsgálatnak is alávetnénk, de ez véleményem szerint nem szerencsés, így jórészt tartózkodok tőle. A középkorral kapcsolatban ezt teljes mértékben mellőzni kívánom, csupán a protestantizmus szerepét kívánom alaposabban megvizsgálni.

A mű a következő, idilli ábrázolással kezdődik: „Szép és fényes idők voltak, amikor Európa még egy keresztény

ország volt, ahol az egyetlen keresztység lakta ezt az emberek által formált világrészt, ahol egy közös érdek kötötte össze ennek a nagy kiterjedésű szellemi birodalomnak az egymástól legtávolabb fekvő tartományait.” (Európa-beszéd: 67.o.) Mindez természetesen fikció, hiszen sosem volt olyan, hogy Európa egyetlen keresztény birodalomban egyesült volna, ez nem sikerült sem Nagy Károlynak, sem a Német-Római Birodalomnak, sőt, a népvándorlás korának lezárulta után egyre nagyobb lett a keleti és a latin keresztység közötti teológiai szakadék, amely 1054-ben a teljes szakításhoz vezetett. Novalis azonban azt mondja, hogy az egységet nem politikai, hanem vallási értelemben kell venni: a pápa volt az, aki minden politikai erőt vezetett, habár ő maga nem rendelkezett komolyabb vagyonnal (67.o.). Volt egy nagylétszámú „céh” („zahlreiche Zunft”), amely mindenki számára nyitott volt, és amelynek tagjait mindenhol tisztelték: ez volt a papok rendje. A papok tanácsot, vigaszt, védelmet adtak az embereknek. Az emberek „gyermeki bizalommal” fordultak ezekhez a „szent emberekhez” (67.o.). A papokból béke áradt, és a „csodaszép nőhöz, a keresztységhez fűződő szerelemről” prédikáltak (68.o.). Beszél Novalis a szentek és az ereklyék tiszteletéről is, amelyek az emberek számára vigaszt és támaszt nyújtottak. A katolikus egyház már a középkorban is missziós egyház volt, amely a világ minden részébe misszionáriusokat küldött ki, hogy az evangéliumot hirdessék, és „a mennyet a föld egyetlen birodalmává tegyék” (69-70.o.).

A pápa Novalis szerint az egyház bölcs feje volt, akinek udvarába áramlottak a tudósok, és az államfők is szívesen keresték fel a pápákat, hogy vitás ügyeiket a katolikus egyházfő döntse el. Róma így „Jeruzsálem, az isteni kormányzat földi rezidenciája” volt. A középkor egy virágkor volt, de az emberek nem voltak elég érettek, hogy ezt értékelni tudják. A pápák úgy gondolták, hogy akkor, ha az ember többre tartja a tudást, mint a hitet, akkor már minden nagy dolgot le fognak becsülni (69-70.o.). Valóban, a hanyatlás akkor kezdődött el, amikor a tisztelet és bizalom oszlopai meginogtak, és a papok is kezdték elhanyagolni teendőiket. Az emberek utat nyitottak a tudás és birtoklás „káros gyümölcséinek” (70.o.). Róma elsőbbsége már a reformáció előtt megsemmisült (72.o.).

4. A reformáció bírálata

Habár Novalis herrnhuti háttérrel rendelkezett, és apja komoly hívő ember volt, a protestáns költő meglehetősen szkeptikus a protestantizmussal szemben. Úgy gondolja, hogy a protestánsok a középkori egyház („das Untrennbare” – a szétválaszthatatlan) egységének szétrombolói. Megállapítja, hogy ugyan a protestánsok egy sor „dicséretes dolgot” bevezettek, de hibájuk, hogy „megfeledeztek a folyamat szükséges végeredményéről”, és ezáltal „elválasztották a szétválaszthatatlant, megosztották az oszthatatlan egyházat, és bűnös módon kiszakadtak a keresztény egységből, amely által és amelyben az igazi, tartós újjászületés lehetséges volt”.¹⁸ Ennek megfelelően a reformáció az oka az „aranykor” bukásának, és neki köszönhetően lehetetlenné vált az új-

járásuk. Novalis célja annak a keresztyén egységnek a helyreállítása, amely a középkorban még megvolt. A reformációnak köszönhető, hogy a különböző felekezetek harcban álltak egymással, és nagyobb távolság alakult ki közöttük, mint a keresztyének és az iszlám vagy a hinduizmus követői között.¹⁹

Novalis a következő megjegyzéseket teszi a protestánsokkal összefüggésben az Európa-beszédben:

1. A protestánsok tiltakoztak a lelkiismeret mindenmú olyan korlátozása ellen, amely kényelmetlennek vagy jogtalannak látszott (72.o.).²⁰
2. Visszavették magukhoz a vallási kérdésekben azokat a jogokat, amelyekről az emberek korábban lemondtak. Ezen jogok között találjuk a vallási kérdések vizsgálatát, a szabad vallásválasztást, a hittartalmak meghatározásának jogát (72.o.).
3. A protestánsok sok helyes dolgot is bevezettek, de ezzel a középkori katolikus egyház szétesését, az egyházszakadást idézték elő (72.o.).
4. Novalis szerint helytelen volt a papi rend szétrombolása. Nem jelenthet semmiféle pótlékot az, hogy bevezették a konzisztóriumok rendszerét, valamint „egyfajta lelkészi kar” megmaradt (72.o.).
5. A tartományurak is beavatkoztak az egyházszakadás menetébe, és kihasználták a lehetőséget, hogy hatalmukat és vagyonukat kibővítsék. A protestáns tartományi egyházak a konzisztóriumok felállítása révén az ellenőrzésük alá kerültek, és így a fejedelmeknek egyáltalán nem állt érdekében, hogy egyesítsék az egyes tartományi egyházakat. A vallás így „a vallástól idegen módon” államhatárok közé lett zárva (72-73.o.).
6. A szétdarabolódás egyik következménye az volt, hogy a keresztyénség elveszítette a tulajdonképpeni szerepét, hogy egységet teremtsen, és politikai ügyekben béketeremtő erőként lépjen fel (73.o.).
7. Az augsburgi vallásbékét olyan elvek alapján kötötték, amelyek teljes mértékben vallásellenesnek és hibásnak bizonyultak. A „forradalom kormányzata” állandósult (73.o.).
8. Novalis azt vetette Luther szemére, hogy a keresztyénség teljesen önkényesen kezelte, félreértette annak szellemiségét, és „egy másik vallást vezetett be”. Ez a vallás pedig nem más, mint „a Biblia általános érvénye”. Mindez egy „különösen idegen földi tudomány, a filológia” bevezetésében csúcsosodott ki. A betű pedig mindent tönkretett, véli Novalis, és így a kinyilatkoztatás, az érzékiség, a vallás szabad megélése ellehetetlenült. Emellett pedig Luthert evangélistává emelték a protestánsok, és bibliafordítását a tartományi egyházak is bevezették (73-74.o.).
9. A reformáció korának elején figyelhető meg egy átmeneti tűz, de ezt felváltja a hanyatlás: „...*bald nachher ist schon die Vertrocknung des heiligen Sinns bemerklich*” (hamarosán ezután a szent érzék kiszáradása figyelhető meg). Az egyházban a „világi” uralkodik. A reformáció következménye, hogy egy idő múlva megérkezett a hitetlenség kora (74, 79.o.).
10. Az egyházszakadás után egy sor katolikus állam vegtált tovább, de ők sem tudták kivonni magukat a protestánsok „káros befolyása” alól (79.o.).

11. Novalis különösen nagyra értékeli a jezsuiták ténykedését, akiknek a társasága „minden társaság mintája” lehet minden időkre nézve. A jezsuiták más kontinenseken keresték azt, ami Európában elveszett. Világmissziót folytattak, és főként az oktatás terén voltak aktívak (76.o.).

5. A reformáció utáni korszak a műben

A „legizgalmasabb” korszak természetesen a költő saját korszaka, valamint a reformáció után oda vezető út. A költő a reformációt az „idők jelének” („*Zeichen der Zeit*”) nevezi, amely a „valóban szabad” Németország kiindulópontja, amikor a nemzetek is „nagykorúak” lesznek (76-77.o.). Ebben a korszakban a filozófia, nevesül a felvilágosodás a vallás ellenségévé válik, bár Novalis megjegyzi, hogy a tanult ember „ösztönösen a régi rend szerinti lelkészek” ellensége. Most viszont valóságos vallásgyűlölet bontakozik ki (77.o.). Ez a vallásgyűlölet üldözni kezdte az érzelmeket, a művészetek és a korábbi korok iránti rajongást. Ennek az „új hitnek” volt a szülőhazája Franciaország. A korszak alkotóinak bűne, hogy az emberi lelkeket és a tudományokat megtisztították a költészettől (77.o.). A fény jegyében alkotó filozófusok Istent is tehetetlen nézővé fokozták le, és megpróbálták a vallásnak is új értelmet keresni. Ezzel a korszakkal összefüggésben két fogalmat említ meg a szerző: a toleranciát és a hitetlenséget (78-79.o.). Felteszi Novalis a kérdést: „*A forradalomnak franciának kell maradnia, ahogyan a reformáció lutheri²¹ volt?*” A békével új vallási élet fog kezdődni, sőt Novalisnak az a véleménye, hogy Németországban már láthatók az új világ első jelei. Ez az „aranykorszak” egy megbékélési korszak („*Versöhnungszeit*”) lesz. A „béketeremtő páholy²²” mindenkit egymáshoz vezet és egyesít. Fontos a vallás is: „Ahol nincsenek istenek, ott a kísértetek uralkodnak” (84.o.).

A teljesen újra azért van szükség, mert a világi és földöntúli erők küzdelmét csak egy harmadik erő zárhatja le, ami nem más, mint a vallás, pontosabban annak egy új formája. Nevesül a keresztyénség fogja Európát újra életre kelteni, amelynek hármas alakja van: a vallás, a közvetítés képessége, valamint a hit Krisztusban, a Szentben (87.o.). A pápaság „sírban nyugszik”, de a protestantizmusnak is meg kell szűnnie, és egy „új egyháznak” kell helyet készítenie (88.o.). Ez az egyház egy zsinat után alakulna meg, és lényege a „valódi szabadság” lenne (88.o.).

6. A 17–18. századi protestáns teológia, mint a mű megértésének egyik kulcsa

Novalis maga protestáns volt, mint már mondtunk, sőt, a herrnhuti Zinzendorf-féle *Evangelische Brüder-Unität* szellemisége határozta meg gyermekkorát. Művében a következőképpen fogalmaz: „... *csak ritkán, itt-ott pattan ki egy örök élő szikra és egy kis gyülekezetet gyűjt magának. Aztán kialszik, és a gyülekezet ismét szétfolyik, és tovább halad az áramlattal. Ilyen Zinzendorf, Jakob*

Böhme és többek.”²³ Heinrich Ulrich von Hardenberg, a későbbi költő apja Göttingen egyetemén hallgatott jogot, majd részt vett a hétéves háborúban. Azután átvette a családi birtok igazgatását, és feleségül vette Friederike van Oldershausen (1764). Miután ő 1769-ben elhunyt, Hardenberg ebben Isten büntetését látta a világias életmódja miatt. Vallási krízisbe került, és a herrnhuti közösséghez²⁴ csatlakozott.²⁵ Ez a családi háttér nagy hatással volt Novalisra is. 1800-ban egy levélben írta támogatójának, Julius Wilhelm von Oppelnak, hogy apja mindig arra biztatta a gyermekeit, hogy dolgozzanak szorgalmasan, kövessék a szívüket, és ne hallgassanak a világra.²⁶ Az apa Novalis számára a szigort, az asketikus vallásosságot, és a lelkiismeretes kötelesség-teljesítést jelentette, aki több művére hatással volt. Ennek ellenére apjának alig volt fogalma a fia tehetségéről. A Heinrich von Ofterdingen apa-figurái mindig dolgoznak. Édesanyjával a kapcsolat jó volt, sok költeményét neki dedikálta.²⁷ Habár szerzőnk kezdetben buzgó protestáns volt, később elfordult a hagyományos keresztyén-ségtől.²⁸

Novalis elsősorban azért kritizálta a protestantizmust, mert a reformáció következménye a keresztyénység szétszakadozottsága, a filológia túlhangsúlyozása, valamint a „*Verrocknung des heiligen Sinns*”, azaz a „szent érzék kiszáradása” volt. Az tény, hogy a reformációt követően kialakult a protestáns ortodoxia rendszere. Különböző hitvallási iratok születtek, amelyeket a német lutheránusok *Formula Concordiae*-ben (1577) foglaltak össze. A reformátusoknak is megvoltak a saját hitvallási dokumentumai, úgy mint a Heidelbergi Káté vagy a Westminsteri Hitvallás. Luther Pál teológiájára és a megigazulástanra (*Rechtfertigunglehre*) helyezett nagy hangsúlyt. Nézeteit az evangélikus-lutheránus felekezet változtatás nélkül átvette.²⁹ Amíg a reformátusoknál a tan és az életvezetés szorosan összetartoztak, a lutheránusoknál a tan dominált. A teológiát rendszeres tudományként kezdték el űzni. A lényeg az volt, hogy megmaradjon a tan tisztasága, innen az ortodoxia neve. Az államegyházi rendszerben a fejedelmek feladata volt ennek védelme.³⁰ A harmincéves háború (1818-1648) borzalmainak hatására Georg Calixt (1586-1656) a protestáns felekezetek újraegyesítésének tervével állt elő, amelynek alapját az ógyházi hitvallások képezték volna. Az apostoli hitvallásban benne foglal-tatik minden, ami a keresztyén hithez szükséges. A tervet a lutheránusok elvetették.

A megmerevedett és kihűlt kegyességre volt válasz a *pietizmus és a miszticizmus*. Ez utóbbi irányzat gyökerei a középkori misztikusoknál keresendők. Közöttük meg kell említenünk a rózsakereszteseket.³¹ Az 1690-1730 közötti időszakban a német protestantizmus meghatározó irányzata volt a pietizmus,³² amelyet a lutheri ortodoxia csődje és a háború hívott elő. Jellemzői a belső kegyesség, a *praxis pietatis*, a világtól és az államegyháztól való elfordulás és az askézis voltak. Az irányzat mind a református, mind a lutheránus egyházban jelentkezett. Első jelentős alakja Philipp Jakob Spener (1635-1705), a *Pia desideria* című könyv szerzője volt. A pietisták fontos centruma volt Halle, ahol August Hermann Francke tevékenykedett. Habár ők nem alakítottak külön egyházat, de az volt Spener véleménye, hogy a megtérteknek a tartományi egyházon (*Landeskirche*) belül kü-

lön közösségeket kell alakítani („*ecclesiola in ecclesia*”). Zinzendorf közösségénél azonban valóban megtörtént az egyházalakítás.³³

A *felvilágosodás* volt az a szellemtörténeti korszak, amely a protestáns egyházakat is erősen megváltoztatta. A katolicizmus keményen ellenállt az ostromnak. Novalis véleménye az volt, hogy a protestánsok maguk idézték elő a fejleményeket. Richarda Huch történész álláspontja: „*Ahogy az sem lehet mondani, hogy a protestantizmus a katolicizmussal szemben a tolerancia mellett volt, úgy a tudományosság szellemének felnőtte válását sem lehet egyik felekezettől számlájára írni. A 17. század elejének Párizsában 50.000 ateista volt, és arányait tekintve körülbelül ugyanennyi volt Hollandiában is. A katolikus Franciaországban és a kálvinista Hollandiában is elterjedt egy a vallástól független, filozófián és a tudományon alapuló műveltség. Másrészt pedig a lutheránus és a jezsuita egyetemeken is ugyanaz a szigorúság uralkodott.*”³⁴ A tudományos gondolkodás kezdettől fogva jelen volt a lutheránusoknál. Habár Luther az értelmet szajhának tartotta, és nem engedte, hogy a kétségekkel teli értelem behatoljon az írásmagyarázat területére, a lutheri ortodoxia a keresztyén hitet az értelem számára is elfogadhatóvá akarta tenni. Amint viszont a tudományos szellem behatolt a teológiába, megkezdődött a hanyatlás. A kifejlődő bibliakritika darabjaira szedte a Szentírást, és így ezzel együtt a dogmatika erődítménye is kezdett összeomlani.³⁵ „*A modern gondolkodásmód eredményét filozófiának nevezték el, és mindent ide számoltak, ami a Régi ellensége volt, főként azokat a dolgokat, amelyek a vallás ellen voltak. A katolikus hit elleni kezdeti gyűlölet fokozatosan átment a Biblia, a keresztyén vallás, majd pedig maga a vallás elleni gyűlöletbe.*” – írja Novalis.³⁶ A novalisi „vallásgyűlölet” (Religionshaß) a fantázia és az érzelmek ellensége is volt, azoké az dolgoké, amelyek később Schleiermacher, Novalis barátja és példaképe karolt fel, és teológiája alapjául választott. A felvilágosodást persze nem egységes irányzatként kell elképzelni, hiszen nem mindenki lett a híve az egyházakon belül sem. Párhuzamosan egymás mellett létezett a lutheri ortodoxia, a pietizmus, a deizmus, valamint a felvilágosodás több irányzata. Mindenesetre a klasszikusnak nevezhető felvilágosodás korszaka a 18. század volt. Nem tekinthető új jelenségnek: gyökerei a humanizmusban, unitarizmusban, deizmusban keresendők. A tudományok, így a filozófia is önállósodtak a teológiától. Az új természettudományos ismereteknek köszönhetően egy megváltozott világkép alakult ki.³⁷ A felvilágosodás egyik meghatározó irányzata a deizmus, amely eredetileg angol gondolkodók mozgalma volt. Egyik filozófusuk, Herbert von Cherbury fogalmazta meg a „természetes vallás” gondolatát, amely a keresztyéniség üzenetét az egy, létező Isten létezésére redukálta, és amelyben az embernek nincs szüksége megváltásra.³⁸ Megemlíthetjük René Descartes (1596-1650), Voltaire (1694-1778), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) és Paul Thiry d’Holbach (1723-1789) filozófusokat, akik egyházellenes álláspontot képviseltek, és kritizálták a keresztyéniséget. Azt se felejtjük el, hogy éppen ekkor született meg a komoly hitű methodizmus Angliában (John Wesley).³⁹

Németországban is jelentkezett a felvilágosodás. Christian Wolff (1679-1754), a matematika és filozófia

professzora például azt mondta, hogy a teológia egy rendszer, amelyben helye van a racionális érvelésnek. Más tudományok bevonása révén a teológiát ténylegesen szétdarabolták.⁴⁰ Számunkra a neológia irányzata a legfontosabb, amely a német felvilágosult teológia legtisztább kifejezési formája. A történet-kritikai módszerek Bibliára történő alkalmazása erős dogmakritikát hozott magával. A Bibliát az emberi szellemtörténet sorába illesztették, az Ó- és az Újszövetséget egymástól függetlenül kezdték el vizsgálni. Az erkölcs és kedély került az előtérbe. Képviselői ugyan fontosnak tartották a kijelentést (*Offenbarung*), de a dogmákat kifejezetten károsnak tartották, így redukálták és átértelmezték őket. Az ember szerintük alapvetően jó, így az eredendő bűnt és a bűnesetet tagadták. Jézus sem Isten Fia, csupán egy ember. A Szentlelket is csupán isteni erőnek tekintették. A legismertebb neológus tudós Johann Salomo Semler (1726-1791), hallei professzor, a dogmatörténet diszciplínájának megalapítója. Különbséget tett a Szentírás és az isteni kijelentés között.⁴¹

Kant és Lessing új fejezetet jelent a felvilágosodás történetében, akiket Hägglund a racionalizmushoz és szupranaturalizmushoz sorol. Heussi ezzel szemben úgy vélekedik, hogy ők a német idealizmus képviselőiként teljesen új korszakot nyitnak. Lessing mind az ortodoxia, mint a neológia ellenfele volt, mert úgy gondolta, hogy a kinyilatkoztatás már meghaladott gondolat.⁴² Leghíresebb műve a „*Nathan der Weise*”, azaz a Bölcs Nathan, amelyben azt mutatja be, hogy egyik kinyilatkoztatáson alapuló vallásnak sincs elsőbbsége a másikkal szemben. Fontosnak tartotta a toleranciát, mert az volt a véleménye, hogy az emberi értelem a vallás dolgában csak korlátozottan képes a felismerésre („*nur beschränkt Erkenntnismäßig hinsichtlich der Religion*”).⁴³ Immanuel Kant (1724-1804) magát az értelmet is kritika tárgyává tette. Úgy vélte, hogy az értelmet csak a véges világon belül lehet vizsgálni, és azon kívül csak találgatni lehet. Maga Isten, a szabadság és a halhatatlanság is ki vannak vonva az értelem vizsgálódása alól. Nem tudjuk Istent igazán megismerni. Mindemellett a „dogmahitet”, az egyházi vallást (*Kirchenreligion*) rossznak tartotta, az erkölcsvallást azonban elfogadta. A „vallás a pusztá ész határain belül” („*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*”) című munkájában (1793) taglalja teológiáját. Számára fontos az erkölcsi alapú igazvallás. Az embernek le kell győznie a benne levő gonoszt, és a jót elő kell hoznia. Ez a „megváltás”, és ehhez adhat impulzusokat a keresztyénség és az egyház.⁴⁴ Kant számára a keresztyénség egy „természetes vallás”, amelyet az istenfogalomra, az erkölcsre és a halhatatlanságra redukál.⁴⁵ Kant egyik műve, „*Az örök békéhez*” (*Zum ewigen Frieden*) nagy hatással volt Novalisra, hiszen nem sokkal az Európa-beszéd megírása előtt jelent meg. Ennek témája a jövő és a béke. A königsbergi filozófus úgy gondolta, hogy a háborúkat egy európai szövetség („*Völkerbund*”) tudja megakadályozni. A tétlen hadseregek idővel feloszlanának, és az egyes államok közötti elenségeskedés lassan véget érne.⁴⁶

1800 után az egyházi felvilágosodás két irányzatra vált szét Németországban: a racionalizmusra és a szupranaturalizmusra. Ez utóbbi vallja a kijelentés fontosságát, és a Bibliának is tulajdonít valamilyen autoritást. Az

irányzat képviselői meg akarják védeni a keresztyénségben a természetfölöttit (innen a nevük).⁴⁷

A német teológiatörténetben teljesen új lapot nyitott Schleiermacher, aki Kanttal együtt nagy hatást gyakorolt Novalisra. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1778-1834) egy református lelkész fia volt, aki 1783-ban a herrnhutiak Niesky városában levő iskolájában tanult. 19 évesen szakított a Testvérközösséggel, mivel dogmatikájukkal már nem tudott egyetérteni. Halléban teológiát hallgatott, majd 1796-ban Berlinbe került lelkésznek. Itt ismerte meg a Schlegel-fivéereket. Berlinben írta meg első híres művét, a „*Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern*” című munkát, amely a művelt köröknek írt vallási tárgyú beszédeket tartalmazott. Ez Novalis Európa-beszédének az egyik forrása. „Beszédeivel” Schleiermacher a romantikus mozgalomhoz csatlakozott, és felfedezte a vallásos érzés („*religiöses Gefühl*”) jelentőségét. Schleiermacher jelentősége ebben áll a teológiatörténetben.⁴⁸ A vallás szerinte az ember szellemi életének funkciója, amely nem merül ki a racionalizmus moralitásában, a tudásban és a cselekedetekben, hanem a szellemi élet egy külön szeletének része. Ez egy érzés, hogy a véges része a végtelennek, az időleges az örökkévalónak.⁴⁹ A vallás a lelkész szerint az az érzület, amely a világ végtelenségével való találkozáskor születik bennünk. Isten szerinte csak a világ révén válik megtapasztalhatóvá, így aztán minden emberi megismerés kapcsolatban áll a vallással is. A keresztyénség lényege az, hogy elvezet bennünket az isteni erő megismeréséhez, amely szembe tud szállni a romlással.⁵⁰ Heussi úgy értékeli a „*Reden*”-t, hogy ez fordulópontot jelent a teológiatörténetben: a felvilágosodáson sikerült túllépni. Schleiermacher hangsúlyozza, hogy Jézus Krisztus sosem állította, hogy ő az egyetlen közvetítő Isten és ember között.⁵¹ A Beszéd „hallgatói” a kortársak, akik Schleiermacher vallásos felfogását ismerhetik meg. A vallást úgy definiálja, mint „érzület és ízlés a végtelen iránt,”⁵² amely a subjektum (a vallásos ember) és az objektum (az isteni végtelenség) összeolvadásának eredményeként jön létre. A teológus kritizálta az állam és az egyház szoros egybefonódását, mivel a fejedelem beavatkozása az egyház dolgaiba az egyház megromlását okozza.⁵³ A vallás szükséges, mondja Schleiermacher azoknak a művelteknek („*Gebildete*”), akik úgy vélik a 18. század végén, hogy nekik nincs szükségük már a vallásra.⁵⁴ Ugyanígy szükség van az egyházra is, ahol az emberek vallásos érzéseiket másokkal is meg tudják osztani.⁵⁵ 1820-22-ben jelent meg a „*Der christliche Glaube*” című könyve, amelyben a vallást mint „függőségi érzést” definiálta a teológus. A vallásos ember önmagát függőnek érzi a Végtelentől, és a legmagasabb Emberi („*das höchste Menschliche*”) összekapcsolódik az Istenivel és a Végtelennel. A vallásos érzés legmagasabb fokú kifejezési formája a keresztyénség.⁵⁶

Ebben a fejezetben láttuk, hogy a német protestáns teológia 200 év alatt nagy utat tett meg, amely nagyjából a reformátori teológia teljes tagadását jelentette, és Novalis korában a protestantizmus gondolkodása keveset hasonlított a reformátori nemzedék teológiájára. Mint láttuk, Novalis meglehetősen elítélő módon gondolkodott erről.

7. Az „új egyház” fogalmának értelmezése

Az európai egység gondolat már nagyon régi. Paul Michael Lützel az egyik könyvében egy rövid összefoglalását adja ennek. 1851-ben az egyik francia parlamenti képviselő, az író Victor Hugo Amerikai Egyesült Államokról írt.⁵⁷ Dante Aligheri is játszott már egy globális nagyhatalom gondolatával, amely számára a *Sacrum Imperium Romanum* volt, élén a császárral. Sully hercege, IV. Henrik francia király pénzügyminisztere és a tüzérség nagymestere a 16. század végén egy olyan európai keresztyén köztársaságról álmodozott, amely 15 államból állna, és így megakadályozná az egyes dinasztiák túlsúlyát. Élén egy 40 tagú tanács állna, amelynek tagjai a kontinens legtekintélyesebb férfijai lennének. Ebben a *Grande Alliance*-ban a felekezeteket egyenrangú módon forradalmi volt. Száz évvel később, 1713-ban Saint-Pierre abbéja tollából napvilágot látott a „*Projet de paix perpetuelle entre les souverains chrétiens*”. Ez a jelentős munka egy 24 tagállamból álló Európa vízióját vázolta föl. Ez egy olyan szabadkereskedelmi övezet lenne, amely a háborúkat is megakadályozná. Röviddel halála előtt azt mondta az abbé, hogy ennek a szövetségnek a megvalósulása még kb. 200 évet várat magára.⁵⁹ Igaza lett.

Gottfried Wilhelm Leibnitz koncepciójának lényege egy olyan keresztyén Európa, amelynek világi feje a császár, szellemi vezetője a pápa lenne. William Penn egy olyan Európa-tanács felállításáról értekezett, amelyben a tagállamok küldötteinek kellene minden vitás kérdést rendezni – békés úton. Novalis művének értelmezése elképzelhetetlen a kortársak írásainak figyelmen kívül hagyásával. Johann Gottfried Herder, Christoph Matrin Wieland, Immanuel Kant az abszolutizmus korában globális szövetségekről, európai egységről álmodoztak. Rousseau is kiállt az európai egység mellett, Voltaire pedig a nagyhatalmak közös parlamentjének felállítását és a nemzetközi kereskedelem szabadságát követelte.⁶⁰

Napóleon kora teljesen új kérdéseket tett aktuálissá. Ha alaposan tanulmányozzuk az Európa-beszédet, akkor látjuk, hogy „*annak központjában nem a középkori múlt felmagasztalása, hanem a történelmi jelen pillanatának megragadása áll*, írja Hans-Joachim Mähl.⁶¹ Novalis saját kora és a felvilágosodás bomlási jeleit („*Auflösungssyptome*”) úgy értelmezte, hogy azok egy olyan új egységet készítenek elő, mint ami már a középkorban is megvolt. Novalis szerint saját korszaka a bukás kora, amelyet egy „második reformáció” (Zweite Reformation) zár le. Ez a második reformáció átfogóbb lesz, mint az első.⁶² Az új társadalom összetartó ereje a vallás lett volna.

A romantika vallásos felfogásának egyik kifejező eszköze a költészet, amely egy újfajta üdvösségtudat médiumává vált. Ez a vallásos felfogás új, mert nem keresi a hagyományos felekezetekkel a kapcsolódási pontot, hanem a saját belsőnkbe merülést teszi meg a hit alapjának. Ez elsősorban a korai romantikusokra jellemző, mert az érett romantika a középkor nagyra értékelése során felfedezte a katolicizmust, mint követendő példaképet.⁶³ Röviden Hans-Joachim Mählre szeretnék utalni, aki azt mondja, hogy a korai romantikusok egy olyan funkciót vettek magukra, amely a középkori katolikus papok sa-

játja volt: a vallást, művészetet és tudományt akarták egyesíteni. A „természet szentsége” és a „művészet végtelensége” a vallásosság együtt jutott volna érvényre.⁶⁴ Adolf Köberle ezzel szemben azt mondja, hogy azok száma, akik alkotóként a hagyományosnak mondható keresztyénséget követték, sokkal nagyobb volt az „újítóknál”. Habár a sok konzervatív teológus lekicsinylően szól a romantikusok vallásáról, a felvilágosodás száraz hite után tavaszi szellőként lépett fel a romantika.⁶⁵ Hans Küng, a 20. század híres katolikus teológusa nem lát olyan éles különbséget a felvilágosodás és a romantika között, mert mindketten az abszolutista fejedelmi hatalom, a képmutatás, a babona, elnyomás, üldöztetés és elítéletek ellen léptek fel. Mindketten amellet voltak, hogy az ember szabadítsa fel önmagát.⁶⁶ Ez a szabadság a vallásra is érvényes. A Schlegel-testvérek és Novalis elfordultak a „Vissza az ókorba” gondolatától, és az „Előre az extrém modern költészethez!” jelszót tűzték zászlajukra. A megújított keresztyénség és a modernizmus szintézise ölt alakot Novalis Európa-beszédében.⁶⁷

Az „új egyház” kérdésének egyik lehetséges megoldása az „új mitológia” („*Neue Mythologie*”) gondolata. A „rég mitológia” az ókori népek mítikus történeteinek összessége, az új mitológia viszont több korai romantikus alkotó poetikus kísérlete, amely a végén megbukott. Az új mitológia azonban nem a korai romantikusok találmánya, mert már a 18. század esztétika-vitáiban is jelen volt. A felvilágosodás markánsan elutasította a mitológiát, mint babonát. Herder volt az egyik felvilágosult alkotó, aki felvetette a mitológia újbóli felélesztésének ötletét. Úgy gondolta, hogy a mitológiát annak költészeti megoldásai és „érzéki szemlélete” miatt legitimnek kell tekinteni. A mítikus képek használata így aztán teljesen elfogadható. A mitológia örökérvényű, és újjászületését az északi mitológia alapjain kell elérni. A régi mítoszok világképe, a sokistenhit azonban végleg eltűnt.⁶⁸ Barótné Gaál Márta szintén aláhúzza cikkében („*Die „Neue Mythologie” als Ergründung des ’unendlichen Gedichts’ der Frühromantik*”), hogy Herder az új mitológia megteremtője, aki a mitológiát egyenlőnek tartotta a költészettel, és kevés jelentőséget tulajdonít annak vallásos karakterének.⁶⁹ Schlegel szerint⁷⁰ a költészet lesz minden művészet és tudomány között az első. Egyik írásában „nem mitológiát követel felvilágosodás helyett, hanem felvilágosodást a mitológia által és segítségével”. A „*Gespräch über die Poesie*” és a „*Die Rede über die Mythologie*” című írásaiban hangsúlyozza, hogy a költészet és a mitológia „egy és elválaszthatatlan”. Minden ember magában kordozza a költészetet, és ezek egy centrumban futnak össze. Ez a „végtelen költemény” („*unendliches Gedicht*”) az az új mitológia, amely minden ember mitológiája lesz.⁷¹ Novalis maga is az új mitológia jegyében alkotott, ennek legkifejezőbb példája az „*Lehrlinge zu Sais*”.

Amint már mondtuk, Novalis elfordult a hagyományos protestantizmustól, azt viszont nem tudjuk, hogy hitt-e a személyes Istenben. A vallás személyes dolog, de – egyetértve Fichte álláspontjával – azt mondta, hogy joga van az embernek vallásos meggyőződését nyilvánosan is képviselni.⁷² Tudjuk Novalis levelezéséből, hogy barátja, Schlegel egy Biblia-projekten dolgozott. Ez azonban nem a Biblia feldolgozását jelentette, hanem

egy új „Bibliát” akart írni, és így „Mohamed és Luther lábnyomain jární”.⁷³ 1798. december 12-én Novalis levelet írt egy ismerősének, amelyből jobban megismerhetjük vallásos világképét. A bölcse Nathanra utalva azt írta, hogy nem lehet eldönteni, hogy melyik vallásnak van igaza, valamint azt, hogy a hitet nem lehet csupán a Bibliából és a dogmákból megalapozni, hanem az egyén önmegtapasztalásából és a fantáziából is lehet meríteni. Az új, a fantázián alapuló világvallásnak a keresztyénségen kell alapulnia. A keresztyénséget az „emberiség vallásos fejlődése legmagasabb fokának” nevezte, amelyből a keresztyének átmennének az univerzális új vallásba.⁷⁴ Ez a vallás azonos az új mitológiával.⁷⁵ Az „új evangélium” egyik előfutára Novalis számára Lessing, aki az Athenäum folyóirat egyik számában a következőt írta: „Igen, jönni fog az új, örök evangélium”. („Ja es wird kommen das neue ewige Evangelium”). Az ennek megfelelő mondat az Európa-beszédben is visszaköszön:⁷⁶ „Csak türelem, el fog jönni, el kell jönnie az örök béke szent időszaka, ahol az új Jeruzsálem a világ fővárosa lesz.” Novalis számára a vallás egyfajta közvetítő, a középkorban a keresztyénség rendelkezett ezzel a funkcióval.⁷⁷ Ezt a szerepet veszi át a költészet, amely egyesíti a teoretikus megismerést és a gyakorlati cselekvést, a végest és a végtelent, a „belső teljességet” és a „világcsaládot”.⁷⁸ A vallás tulajdonképpen „halott” lett a felvilágosodás korában, de a francia forradalom megteremti a lehetőségét az újjáéledésének. A forradalmat ezért nevezi „második reformációnak”, és hangsúlyozza, hogy az anarchia szükséges ahhoz, hogy a vallás újjászülessen. A bekövetkező új korszakban a vallás visszanyerheti régi jogait.⁷⁹

Az „új mitológia”, a költészet, végtelen költemény fogalmainak megismerése fontos volt ahhoz, hogy fogalmat alkothassunk magunknak Novalis új egyházáról, valamint új keresztyénségéről. A jövőben tehát nem lesznek egyházak, azaz „a protestantizmus és a katolicizmus az új keresztyénségben nem fognak úgy létezni, mint egymással vetélkedő felekezetek, hanem feloldódnak egy új harmadikban.” Lützel azért tartja Novalist eredetinek, mert békeprojektjét vallásos módon alapozza meg. A béke alapja pedig nem a republikanizmus, hanem az „új egyház” lesz.⁸⁰

A romantika alkotóit is foglalkoztatta a vallási megosztottság kérdése. Schelling a katolikus egyházat „péteri”, a protestánsokat „páli” egyházaknak nevezte. A 16. századi szakadást ugyan „az emberiség szellemi érettsége miatt nélkülözhetetlennek” nevezte, de úgy vélte, nem a protestánsoknak kellene visszatérni a katolikus egyházba, hanem a két félnek egyesülnie kellene, létrehozva a „jánosi” egyházat. A két egyház fúziója egy „magasabb egységet” eredményezne.⁸¹

Novalis azt írta, hogy az új egyház „igazi szabadság” („ächte Freiheit”) lesz. Amit Novalis itt követel, arról kifejezetten mint „keresztyénségről” beszél. Ennek a keresztyénségnek azonban sokkal szabadabban, költőibb módon kell bánnia a Bibliával, pontosan úgy, ahogy – Novalis szerint – a középkori katolicizmus. Véget kell vetni a keresztyénség más vallásoktól való megkülönböztetésének, a transcendens és az immanens megkülönböztetésének. Az emberiség nagykorú lett, és már nem tud meglenni a „valódi szabadság” nélkül. Miközben a

középkor nem tudta teljesen megoldani a hit és tudás összeegyeztetését, most ez is megvalósul.⁸² Az Európa-beszéd tulajdonképpen egy felhívás a „gyülekezetnek”, hogy ezt az új egyházat megteremtse. A „hallgatóinak” be kell avatkozni az események alakításába, és megteremteni azt az új vallást, amely Európát egyesítené, és a vallás, valamint politika egységét ismét megteremti.⁸³ „A keresztyénségnek ismét élővé és hatóvá kell válnia, és ismét olyan látható egyházzá kell válnia, amely nincs tekintettel az országhatárookra, amely kebelére öleli a Földöntúli iránt fogékony lelkeket, és szívesen a régi és új világ közvetítője lesz. Ismét ki kell töltenie az áldás régi bőségszaruját a népek fölé. Egy tiszteletreméltó európai zsinat szent öléből fog a keresztyénség előállni, majd előmozdítja a vallási ébresztést, amely a mindent átfogó, isteni tervnek felel meg. Senki sem fog tiltakozni akkor a keresztyén és a világi kényszer ellen, mert az egyház lényel(ge) az igazi szabadság lesz, és minden reformot az egyház vezetése alatt békés és formális állami ügyként fognak végrehajtani.”⁸⁴ Novalis műve zárásaként összefoglalja gondolatait:⁸⁵ „Mikor és mikor tehát? Ezt ne is kérdezzük. Csak türelem, el fog jönni, el kell, hogy jöjjön az örök béke, ahol Jeruzsálem lesz a világ fővárosa; addig is legyetek derűsek és bátrak az idők veszélyei közepe, legyetek a hitemben társaim, hirdessétek szóval és tettel az isteni evangéliumot és maradjatok hűek az igaz, végtelen hithez egészen a halálig”.

Összegzés

Friedrich von Hardenberg (Novalis) 1799 őszén írta meg a „Keresztyénség avagy Európa” című esszéjét, amelyet azóta sokan, több kontextusban idéztek. Munkámban több kérdésre is választ kerestem. Miért gondolta Novalis, hogy elérkezett a pápaság vége? Mit értett ő egyáltalán a „keresztyénség” fogalma alatt? Mit jelentett számára az „új egyház”? A számomra legfontosabb kérdés pedig a protestantizmusnak a keresztyénség új formájának kialakításában játszott szerepére vonatkozik.

Mindenek előtt azt kell eldönteni, hogy mi az írás műfaja. Vannak szerzők, akik szerint prédikációról van szó, de a többség azt a véleményt képviseli, hogy az „Európa” egy nyilvános beszéd, amellyel Novalis vagy a szónok (nem biztos, hogy Novalis azonos a szónokkal) arra akarja felhívni „hallgatóit”, hogy valósítsák meg az „örök békét” és az „új egyházat”. A jövőben bekövetkező „aranykor” nem új keletű: már a középkor egységes egyháza, a pápaság, a poétika, a művészet és a vallás egysége szolgáltatott példát ennek lehetőségére. Ennek alátámasztásának rendelte alá Novalis a munka történelmi hűségét, így a beszédet nem szabad szigorúan történelmi szempontok szerint értékelni. Az eredeti kézirat nem jelenhetett meg 1799-ben, amikor Novalis megírta azt, mert a kiadást többen megakadályozták. A teljes szöveg 1826-ban jelent meg nyomtatásban.

Miért gondolta Novalis, hogy vége a pápaságnak? Kiszámíthatatlan időszakban élt Hardenberg, és 1799 még hányatottabb éve volt a korszaknak. Napóleon megerősödő Franciaországa háborúban állt a többi európai hatalom koalíciójával. Napóleonnak sikerült, ami korábban még senkinek: megszüntette a Pápai Államot, és a pápa

francia fogságban halt meg. A bíborosok szétszóródtak, és nem is volt reális esély egy konklávé összehívására. Tulajdonképpen arra volt esély akkor a szerző szerint, hogy a katolicizmus és a protestantizmus összeolvadjon, és átadja a helyét a kereszténység új formájának, az „új egyháznak”. Az új vallás se nem katolikus, se nem keresztény, hanem valami egészen új: a vallás és a költészet ötvözete, szintetikus „vallás”, amelyben nagy szerepet játszik az „új mitológia”. Az új „kereszténység” tulajdonképpen képes lenne arra, amire sokan vágytak korábban: Európa egysége helyreállna. Ennek az új korszaknak a jele a francia forradalom, a „második reformáció”, amely a kereszténységhez teljesen új formában viszonyult. Novalis az „aranykor”, az örök békekorszak eljövételét reális eseménynek látja, mert az egység már egyszer megvalósult a középkorban.

Végül néhány szót szólnunk a protestantizmus szerepéről. A reformáció nyomán felekezetekre szakadt Európa, de maga a protestáns tábor is, amelyben a hit magyarázatának alapja a Biblia volt. Miután a bibliai tudományok „ízre szedték” a Szentírást, a felvilágosodás kikezdte a protestáns hitrendszert, táptalajt nyújtva a különböző, sokszor a kereszténységtől idegen filozófiai rendszereknek. Kant és Schleiermacher már messze járt a „klasszikus” protestáns tanoktól. A „kilúgozott” protestantizmus könnyen feloldódhatott egy új vallásban. Másrészt pedig természetes volt új utak keresése, amelyre példát nyújtottak a korai romantikusok is, mint pl. Novalis. A protestantizmus szerepe tehát nem más, mint hogy az új vallás létrejöttét elősegíti azáltal, hogy átadja a helyét az „új egyháznak”.

Mucsi András

IRODALOM

- Baróti-Gaál Márta:** Die 'Neue Mythologie' als Ergründung des 'unendlichen Gedichts' der Frühromantik. In: „Das rechte Maß getroffen” Festschrift für László Tarnói zum 70. Geburtstag. Herausgegeben von Ernő Kulcsár-Szabó, Karl Manherz und Magdolna Orosz. Budapest-Berlin, ELTE BTK – Humboldt Universität, 2004.
- Chadwick, Owen:** A reformáció. Budapest: Osiris Kiadó, 1998.
- Faber, Richard:** Apokalyptische Mythologie. Zur Religionsdichtung des Novalis. In: Dischner, Gisela/ Faber, Richard: Romantische Utopie, utopische Romantik. Hildesheim, 1979, 66-92.p.
- Franzen, August:** Kleine Kirchengeschichte. Verlag Herder: Freiburg im Breisgau, 1995.
- Gericke, Wolfgang:** Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen 3/2.) Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989.
- Hägglund, Bengt:** Geschichte der Theologie. Ein Abriss. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1983.
- Härle, Wilfried** (Hrsg.): Grundtexte der neueren evangelischen Theologie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007.
- Heinrich, Gerda:** Geschichtsphilosophische Positionen der deutschen Frühromantik (Friedrich Schlegel und Novalis). Berlin: Akademie-Verlag, 1976.
- Heussi, Karl:** Az egyháztörténet kézikönyve. Budapest: Osiris – Teológiai Irodalmi Egyesület, 2000.
- Huch, Richarda:** Das Zeitalter der Glaubensspaltung. München – Hamburg: Siebenstern-Taschenbuch Verlag. 1964.
- Kant, Immanuel:** Zum ewigen Frieden. Herausgegeben von Rudolf Malter. Stuttgart: Philip Reclam, 2005.
- Kasperowski, Ira:** Mittelalterrezeption im Werk des Novalis. Tübingen, 1994.
- Kirchner, Hubert:** Reformationsgeschichte von 1532 bis 1555/1556. Festigung und Reformation. Calvin. Katholische Reform und Konzil von Triest. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1988.
- Köberle, August:** Die Romantik als religiöse Bewegung. IN: Steinbüchel, Theodor: Romantik. Tübingen, 1948, 65-85.p.
- Küng, Hans:** Religion im Spiegel romantischer Poesie. In: Jens, Walter – Küng, Hans: Dichtung und Religion. München, 1985. 164-182.p.
- Lützel, Paul Michael:** Die Schriftsteller und Europa. Von der Romantik bis zur Gegenwart. München – Zürich: Piper, 1992.
- Mähl, Hans-Joachim:** Friedrich von Hardenberg (Novalis). In: Heinrich, Gerda: Geschichtsphilosophische Positionen der deutschen Frühromantik (Friedrich Schlegel und Novalis). Berlin: Akademie-Verlag, 1976.
- Mähl, Hans-Joachim:** Utopie und Geschichte in Novalis Rede. IN: Aurora 52 (1992) 1-16.p.
- Mahoney, Dennis F.:** Friedrich von Hardenberg (Novalis). Stuttgart-Weimar, Verlag J.B. Metzler, 2001.
- McGrath, Alister:** Reformation Thought. An Introduction. Second Edition. Oxford – Cambridge: Backwell, 1996.
- Motel, Hans-Beat, Weller, Dorothea:** Die Herrnhuter Brüdergemeine. Evangelische Brüder-Unität. 4. Auflage. Bad Boll – Herrnhut: Direktion der Brüder-Unität, 1997.
- Novalis (Friedrich von Hardenberg):** Fragmente und Studien. Die Christenheit oder Europa. Herausgegeben von Carl Paschek. Stuttgart: Philip Reclam, 2006.
- Pikulik, Lothar:** Frühromantik. Epoche – Werke – Wirkung. München: Beck, 1992.
- Rózsa, Erzsébet:** „Berührungen eines Volkes mit anderen Völkern”. Zur Bedeutung der fremden Kulturen in der Geschichte Europas bei Hegel. In: Csejtei, Dezső – Laczkó Sándor (Hrsg.): Európai integráció – Európai filozófia. Ész-élet-egzisztencia VI. Szeged: Pro Philosophia Alapítvány, 1999.
- Samuel, Richard:** Die Form von Friedrich von Hardenbergs Abhandlung Christenheit oder Europa. IN: Stoffe, Formen, Strukturen. Festschrift für H.H.Borchert. München, 1962, 284-302.p.
- Schanze, Helmut:** Romantische Rhetorik. IN: Schanze, Helmut: Romantik-Handbuch. Stuttgart, 1994, 336-350.p.
- Schicketanz, Peter:** Der Pietismus von 1675 bis 1800. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001.
- Schierbaum, Martin:** Friedrich von Hardenbergs poetisierte Rhetorik: Politische Ästhetik der Frühromantik. Paderborn – München – Wien – Zürich: Schöningh, 2002.
- Schleiermacher, Friedrich:** Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Herausgegeben von Carl Heinz Ratschow. Stuttgart, Philip Reclam, 1997.
- Schwering, Markus:** Die Neue Mythologie. In: Schanze, Helmut (Hrsg.): Romantik-Handbuch. Tübingen: Alfred Kröner Verlag, 1994.
- Steinhäuser-Carvill, Barbara:** Die Christenheit oder Europa – Eine Predigt. In: Seminar 12 (1976), 73-88.p.
- Stockinger, Ludwig:** Religiöse Erfahrung zwischen christlicher Tradition und romantischer Dichtung bei Friedrich von Hardenberg (Novalis). In: Haug, Walter/ Mieth, Dietmar: Religiöse Erfahrung, Historische Modelle in christlicher Tradition. München, 1992, 3612-393.p.
- Uerlings, Herbert:** Novalis (Friedrich von Hardenberg). Literaturstudium. Stuttgart: Philip Reclam, 1998.

JEGYZETEK

- 1 Die Kirche in der Gegenwart, 1978: 55-56.p.
- 2 Franzen, 1998: 348-349.p.
- 3 Die Kirche in der Gegenwart, 1978: 58-59.p.
- 4 Mahoney, 2001: 103.p.
- 5 Mahoney, 2001: 103-105.p.
- 6 Paschek, 2006: 147-148.p.
- 7 Paschek, 2006: 148.p.
- 8 Paschek, 2006: 151.p.
- 9 Uerlings, 1998: 100.p.
- 10 Uerlings, 1998: 101.p.
- 11 Uerlings, 1998: 101.p.
- 12 A műben előforduló fordítások töleim származnak. – M.A.
- 13 Paschek, 2006: 152.p.
- 14 Stockinger, 1992: 382.p.
- 15 Mähl, 1992: 3.p.
- 16 Steinhäuser-Carvill gondolatait Mahoney idézi. Vö.: Mahoney, 2001: 110.p.
- 17 Samuel, 1962: 291-292.p. A kutató cikkében közli Novalis vázlatát a beszédről: 1. Notwendigkeit eines Papstes und eines Konzilii zur Regeneration von Europa. 2. Teleologie der Revolution. 3.

- Herstellung der Hierarchie. 4. Ehemalige große Welt am päpstlichen Hofe. Historische Ansicht des Protestantismus. 5. Magie einer Republik – überhaupt einer Staatsverbindung. 6. Notwendigkeit aller Staatsformen – Möglichkeit der Ausbildung jedes politischen Individui. 7. Annihilation des natürlichen Staatsrechts. Vö.: Samuel, 1962: 291.p.
- 18 Paschek, 2006: 72. p.
- 19 Paschek, 2006: 73. p.
- 20 Az itt közölt oldalszámok a Paschek-kötetben levő Európa-beszédre vonatkoznak.
- 21 Természetesen tudjuk, hogy a reformáció nem volt kizárólag lutheri, ahogyan később sem maradt az. Az én véleményem az, hogy helyesebb lenne inkább reformációkról beszélni, mint reformációról, mert a reformációs mozgalom majdnem minden országban más és más körülmények között zajlott le, és néhány közös teológiai alaptételtől eltekintve mindenhol más, a helyi viszonyoknak megfelelő alakot öltött. Arról ne is szóljunk, hogy csak a 16.században hány protestáns felekezet alakult ki Európában: lutheránus, református, unitárius, anabaptista, valamint ezek helyi módosulatai.
- 22 Bizonyos kutatók szerint Novalis maga is szabadkőműves volt, erre utal a „Loge”, azaz páholy kifejezés is.
- 23 Európa-beszéd, 74.p.
- 24 A herrnhuti Evangelische Brüder-Unität, azaz az Evangéliumi Testvérközösség ma is létező egyház, ők adják ki a híres Tageslosungen-t. Gyökereiket Csehországban kell keresni, a husziták között. A konstanzi zsinat ugyan 1415-ben elítélte Jan Hus tanait, és a teológust is megégették, de tanai rengeteg követőre találtak Csehországban. A lakosság széles rétegei váltak külön Rómától. Miután a huszita háborúk véget értek, a husziták egy kis csoportja letelepedett Morvaország erdősegeiben, hogy ott tovább éljék evangéliumi életmódjukat. Ez a kis csoport Jézus hegyi beszéde alapján rendezte be az életét. 1457-et tekintjük az Unitas Fratrum (Testvérközösség) születési évének. A kis egyház papjait a valdensok szentelték fel. Saját püspökeik is voltak. A 16.század elején a közösség már 100 ezer tagot számlált. A Bibliát cseh nyelvre fordították, és sok olyan éneket költöttek, amelyeket még ma is énekelnek a kései utódok. Az ellenreformáció során majdnem teljesen megsemmisült az Unitas Fratrum, sokan külföldre, pl. az akkor vallásilag toleráns és kezdetben protestáns Lengyelországba menekültek. Utolsó püspökük Johann Amos Comenius (1592-1670) volt. Ő sok fejedelmet felkeresett annak érdekében, hogy a veszt-fáliai béke során ismerjék el egyházát a nagyhatalmak. (Motel, 1997, 13-15.p.) Az egyház utolsó hívei 1722-ben voltak kénytelenek elhagyni hazájukat: a német-morvaországi Kuhländle régióból Christian David ács vezetésével Oberlausitzba (ma: Szászország) mentek, és Nikolaus Ludwig von Zinzendorf gróftól kaptak területet, ahol felépült falujuk, Herrnhut. Maga Zinzendorf is megtért, és az egyház dinamikusán növekedett. Ugyan egy önálló szabadegyház keletkezett, amely teológiájában nagy szerepet szánt Jézus Krisztusnak, de az evangélikus-lutheránus tartományi egyházakkal is jó kapcsolatokat ápoltak. (Motel, 1997: 16-18.p.)
- 25 Mahoney, 2001: 2-3.p.
- 26 Mahoney, 2001: 3.p.
- 27 Novalis halála után nem sokkal a herrnhuti gyülekezet a költő egyik megzenésített költeményét énekelte. Az idősebb Hardenberg rákérdezett a szerzőre. „A szerző az Ön fia” – hangzott a válasz. Vö.: Mahoney, 1997: 3-4.p.
- 28 Ennek ellenére Hans Küng katolikus teológusnak az a véleménye, hogy Novalis „tudatlanul a keresztyén-herrnhuti világ rabja maradt.” Vö.: Küng, 1985: 171.p.
- 29 Koch, 2000: 213-217.p.
- 30 A Szentírás a keresztyén élet zsinórmértékének számított, amelyet a reformátori sola scriptura elvével támasztottak alá. Johann Gerhard fogalmazta meg a verbálinspiráció tanát (Verbalinspirationslehre), amely azt jelentette, hogy a Szentlélek szó szerint „diktálta” a Biblia szövegét. (Vö.: Heussi, 2000: 95.§. 366-369.p. valamint Koch, 2000: 218-238.p.) Míg a kálvinizmusban a zene alárendelt szerepet játszott, addig a lutheránusok nagy teret szántak neki. Johann Arndt (1555-1621), Paul Gerhard (1607-1676) és Johann Sebastian Bach (1685-1750) a barokk evangélikus egyházzene csúcsát jelentik. Paul Gerhard műveiben nagy szerepe volt a megélt kegyességnek, énekeit is istentiszteleti célra szánta. Heussi, 2000: 95.§.369.p. Paul Gerhard költészetéhez lásd: H.Hubert Gabriella: Paul Gerhard költészete. In: Theológiai Szemle, 2008/4.szám 228-231.p.
- 31 Heussi, 2000: 95.§- 369.p.
- 32 A pietizmus történetéhez lásd bővebben: Schicketanz, Peter: Der Pietismus von 1675 bis 1800. Leipzig, 2001, Evangelische Verlagsanstalt.
- 33 Heussi, 2000: 106.§. 405-410.p.
- 34 Huch, 1964: 392.p.
- 35 Huch, 1964. 392.p.
- 36 Európa-beszéd: 77.p.
- 37 Hägglund, 1982: 261-262.p.
- 38 Gericke, 1989: 54-55.p.
- 39 Hägglund, 1982: 266-267.p.
- 40 Hägglund, 1982: 269-270.p.
- 41 Hägglund, 1982: 270-273.p.
- 42 Lásd ezekhez: Heussi, 2000: 108.§. 416.p. és Hägglund, 1982: 274.p.
- 43 Gericke, 1989: 124-125.p.
- 44 Hägglund, 1982: 274.p.
- 45 Gericke, 1989: 130.p.
- 46 Kant: Erster Abschnitt und Zusätze.
- 47 Hägglund, 1982: 275.p.
- 48 Schleiermacher életrajzához és tanításaihoz információkat a német nyelvű wikipedia (www.wikipedia.de), valamint *A keresztyénség krónikája* 324. oldaláról vettem.
- 49 Hägglund, 1982: 276.p. Pontosan idézve: „Die Bedeutung Schleiermacher liegt darin, die Eigenart der Religion als Funktion des menschlichen Lebens darzustellen. Gegen den Rationalismus betont er in den „Reden”, dass die Religion nicht im Intellektuellen oder Moralischen aufgeht, sondern sich auf ein selbständiges Gebiet des Geisteslebens bezieht. Sie ist nicht Wissen oder Handeln, sondern „das unmittelbare Bewusstsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige.”
- 50 A keresztyénség krónikája, 1998: 324.p.
- 51 Heussi, 2000: 108.§.
- 52 Schleiermacher: 36.p.
- 53 Schleiermacher, 229.p.
- 54 Schleiermacher, 212-213.p.
- 55 Heussi, 2000: 108.§.
- 56 Hägglund, 1982: 276-277.p.
- 57 Lützel, 1992: 9-10.p.
- 58 Lützel, 1992: 16.p.
- 59 Lützel, 1992: 34-36.p.
- 60 Lützel, 1992: 14.p.
- 61 Mählt idézi: Lützel, 1992: 34-36.p.
- 62 Lützel, 1992: 34-36.p.
- 63 Pikulik, 1992: 168-169.p.
- 64 Mählt, 1992: 12.p.
- 65 Körberle, 1948: 72-73.p.
- 66 Küng, 1985: 168.p.
- 67 Küng, 1985: 172.p.
- 68 Schwering, 1994: 380-381.p.
- 69 Barótiné Gaál Márta, 2004: 41-42.p.
- 70 Lásd Friedrich Schlegel „Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus” című munkáját!
- 71 Barótiné Gaál Márta, 2004: 43-45.p.
- 72 Mahoney, 2001: 105.p.
- 73 Mahoney, 2001: 105-106.p.
- 74 Stockinger, 1992: 371-372.p.
- 75 Faber, 1979: 80.p.
- 76 Európa-beszéd: 89.p.
- 77 Európa-beszéd, 89.p.
- 78 Mählt, 1976: 199.p.
- 79 Mählt, 1992: 10-11.p.
- 80 Lützel, 1992: 38-39.p.
- 81 Körberle, 1948: 81-81.p.
- 82 Uerlings, 1998: 114-117.p.
- 83 Stockinger, 1992: 382-383.p.
- 84 Európa-beszéd: 88.p.
- 85 Európa-beszéd: 89.p. német nyelven: „Wann und wann eher? Darnach ist nicht zu fragen. Nur Geduld, sie wird, sie muß kommen, die heilige Zeit des ewigen Friedens, wo das neue Jerusalem die Hauptstadt der Welt sein wird; und bis dahin seid heiter und mutig in den Gefahren der Zeit, Genossen meines Glaubens, verkündigt mit Wort und Tat das göttliche Evangelium und bleibt dem wahrhaften, unendlichen Glauben treu bis in den Tod.”

Elhunyt II. Alekszij ortodox pátriárka

(Moszkva) – Elhunyt II. Alekszij Moszkva és egész Oroszország patriarchája. II. Alekszij patriarcha 1990 óta állt az Orosz Orthodox Egyház élén. 79 éves volt. Holnap rendkívüli ülést tart az Orosz Orthodox Egyház Szent Szinódusa. – A hírt Vlagyimir Vigiljanszkij protoijerej, a Moszkvai Patriarchátus sajtószolgálatának vezetője közölte: „Alekszij patriarcha elhunyt. Ez ma reggel történt.” Ma, péntek reggel a Moszkva környéki Peregyelkinóban lévő patriarchai rezidencián hosszú betegség után hunyt el Őszentsége II. Alekszij, Moszkva és egész Oroszország patriarchája. A patriarcha halálának oka szívélegtelenség volt. II. Alekszij patriarcha 79 éves volt. Az utóbbi hónapokban többször volt gyógykezelésen Németországban. December 2-án visszatért Moszkvába, és tegnap december 4-én, az Istenszülő Bevezetése a templomba ünnepen Szent Liturgiát vezetett a moszkvai Kreml Nagyboldogasszony székesegyházában. II. Alekszij patriarcha 1994-ben látogatott Magyarországra és a budapesti Petőfi téri Nagyboldogasszony székesegyházban Szent Liturgiát mutatott be. Az Országházban elmondott beszédében az orosz nép nevében bocsánatot kért az 1956-os magyarországi eseményekért. *Rendkívüli ülést tart december 6-án az Orosz Orthodox Egyház Szent Szinódusa* II. Alekszij patriarcha elhunytával kapcsolatban rendkívüli ülést tart holnap az Orosz Orthodox Egyház Szent Szinódusa. Az ülésen a Szinódus jelenleg Moszkvában tartózkodó tagjai vesznek részt. Az egyházi szabályzat szerint a patriarcha elhunytát hivatalosan a Szent Szinódusnak kell bejelentenie. Az Orosz Orthodox Egyház szabályzata szerint az új patriarchát a Helyi Zsinatnak kell megválasztania, amelynek egy éven belül kell összeülnie. A patriarcha elhunytja és az új patriarcha megválasztása között az Egyházat a helytartó irányítja, általában a Szent Szinódus felszentelése szerint rangidős főpapa. A Szinódus határoz a patriarcha temetésének rendjéről és idejéről is. II. Alekszij végrendelete alapján valószínűleg a moszkvai Úrjelenése székesegyházban temetik el. Ez a templom volt a 30-as évektől a Megváltó Krisztus székesegyház lerombolása után a moszkvai főpásztorok székesegyháza a szovjet idők végéig. A moszkvai templomokban megkongatták a gyászharangokat, hírül adva a híveknek főpásztoruk elhunytát. Moszkva több mint 600 templomi harangja búcsúztatja II. Alekszij patriarchát. A Szinódus tagjai jelenleg a Moszkva környéki patriarchai rezidencián gyűltek össze, ahol halotti emlékszentartást tartanak az elhunyt patriarcháért. Panichidát tartanak a moszkvai Megváltó Krisztus székesegyházban is, és az Orosz Orthodox Egyház többi templomában is. II. Alekszij patriarcha 1990 óta állt az Orosz Orthodox Egyház élén. 79 éves volt. Moszkva környéki rezidenciáján hunyt el. – *Életrajza*. II. Alekszij (világi nevén Alekszej Mihajlovics Rüdiger) 1929. február 23-án született papi családban. Gyermekek- és ifjúkorát Tallinban töltötte, ahová apja az októberi fordu-

lat után emigrált. A 30-as évek végén szüleiivel két zarándoklatot tett a Ladoga-tó környéki Valaam monostorba. Ezek a zarándoklatok meghatározták későbbi szellemi útját. Kisgyermekkorától fogva ministrált a templomban. Lelkiatyja, Ioann Bogojavlenszkij protoijerej volt, aki később Izidor néven Tallin és egész Észtország püspöke lett. 1949-ben elvégezte a Leningrádi Teológiai Szemináriumot, 1953-ban pedig a Teológiai Akadémiát. 1950 áprilisában pappá szentelték, Észtországban szolgált, majd Jihvi város Úrjelenése templomának előljárójává nevezték ki. 1957 – 1959 között a tartu-i Nagyboldogasszony székesegyház előljárója és a tartu-i járás esperese. 1958-ban protoijerej rangot kap. 1959 – 1961 között a tallini egyházmegye Tartu-Viljandiai kerületének esperese. 1961 márciusában a moszkvai Szent Háromság Lavrában szerzetessé nyírják. 1961. szeptemberében Tallin és egész Észtország püspökének nevezik ki. 1961 – 1964 között a Moszkvai Patriarchátus Külső Egyházi Kapcsoltok Osztályának helyettes vezetője. 1964. júniusában érseki rangra emelik és a Szent Szinódus állandó tagjává válik. 1964 – 1986 között a Moszkvai Patriarchátus Hivatalának vezetője, 1965-től a Szent Szinódus Oktatási Bizottságának elnöke. 1968. februárjában metropolita címet kap. 1986 – 1990 között leningrádi és novgorodi metropolita, egyúttal továbbra is irányítja az észtországi egyházmegyet. 1990. június 7-én Pimen patriarcha utódként a Helyi Zsinat Moszkva és egész Oroszország patriarchájává választja. II. Alekszij a 15. orosz patriarcha volt a moszkvai patriarchátus megalapítása óta (1589). 1994-ben Magyarországra látogatott. 2004. márciusa óta a FÁK Vallásközi Tanácsának társelnöke. Számos tudományos és társadalmi címet kapott. Egyháztörténész volt. Több mint 450 teológiai és egyháztörténeti művet, cikket írt. *December 6-án ül össze a Szent Szinódus*. Az ülésen döntenek Alekszij patriarcha temetésének rendjéről, valamint előre láthatólag megválasztják a patriarchai trón helytartóját. Várhatóan a patriarcha temetése a Moszkvai Megváltó Krisztus székesegyházban lesz. Jelenleg a Szinódus tagjai a peregyelkinói patriarchai rezidenciában gyűltek össze, ahol halotti emlékszentartást végeztek az elhunyt patriarcháért. (interfax_religion.ru – szimandron.hu – 2008-12-06 – dr. békefy- dr. békefy-róhri klauudia)

XVI. Benedek pápa részvétlívira, az orosz államfő megnyilatkozása

(Vatikán) – XVI. Benedek pápa mély fájdalommal értesült II. Alekszij, Moszkva és egész Oroszország pátriárkájának haláláról. Testvéri szeretettel fordult a szent szinódushoz intézett üzenetében az orosz ortodox egyház minden egyes tagjához ebben a rendkívül szomorú pillanatban. Azért imádkozik az Úrhoz, hogy fogadja be

az öröm és a béke örökös birodalmába fáradhatatlan szolgáját. Nyújtson vigaszt mindazok számára, akik siratják a pátriárka halálát. A katolikus egyházfő üzenetében felidézi a közös elkötelezettséget, amellyel az ortodoxok és a katolikusok közötti kölcsönös megértésen és együttműködésen fáradoztak, majd emlékeztet az elhunyt pátriárka erőfeszítéseire, amelyeket az egyház újjászületésére tett a kemény ideológiai elnyomás után, amely oly sok keresztény hitvalló vértanúságát okozta. A pátriárka küzdött továbbá az emberi és evangéliumi értékek védelméért, főleg az európai földrészen. A pápa annak a kívánságának adott hangot, hogy erőfeszítései hozzák meg a béke, a valódi emberi, társadalmi és spirituális fejlődés gyümölcseit. Miközben halandó testét a feltámadásra várakozva az anyaföldbe helyezik, emléke legyen támasz a gyászolók számára, valamint bátorítás mindazoknak, akik a tiszteletreméltó orosz ortodox egyház élén folytatják majd II. Alekszij örökségét – olvassuk XVI. Benedek az orosz szent szinódushoz írt levelében. Tarcisio Bertone bíboros a szent szinódushoz intézett részvétlíviratában testvéri együttérzéséről biztosította az egész orosz ortodox egyházat. A vatikáni államtitkár imádkozik Istenhez, hogy II. Alekszij az örök szeretet világosságában találkozhasson a Feltámadt Krisztussal, akit egész életében szolgált. Walter Kasper bíboros, a Keresztény Egységtörekvés Pápai Tanácsának elnöke gyásztáviratában szintén mély fájdalomának adott hangot. Emlékeztetett rá, hogy a pátriárka nagy történelmi változások idején vezette az orosz ortodox egyházat, szembe nézve a szovjet érárt követő változásokkal. Nagy érdeme volt abban, hogy a sokáig elnyomott egyház új életre éledt, az egyházmegyék, plébániák, kolostorok és

oktatási intézmények óriási fejlődése következett be. A bíboros felidézte, hogy személyes találkozásai során a pátriárka mindig kinyilvánította a Szentatya iránti jóindulatát és azt a kívánságát, hogy növekedjen a katolikus egyházzal való együttműködés. Személyesen elkötelezte magát, hogy javítsa a katolikus egyházzal való kapcsolatot, az olykor felmerülő nehézségek és feszültségek ellenére. – Medvedyev orosz elnök „hiteles spirituális vezetőnek és Oroszország nagy állampolgárának” nevezte a pátriárkát. (RV.de – hu – 2008-12-06 – dr. békefy)

Az Egyházak Világtanácsa is kondoleál

(Genf) – Az Egyházak Világtanácsa vezetői és tagjai mély szomorúsággal fogadták a hírt az 142.5 millió ortodox hívőt számláló orosz egyház fejének haláláról. Benne olyan ökumenikus személyiséget ismertek meg és tiszteltek – olvashatjuk az EVT honlapján –, akit erőteljesen hang, konstruktív, de kritikus magatartás jellemezett. „Az EVT és az ökumenikus mozgalom ma jelentős személyiséget veszített el” – hangsúlyozza a levél. Alekszij a 60-as évektől vett részt az ökumenikus mozgalomban. Fontos szerepe volt a német és a finn protestáns egyházak, valamint az ortodoxia fellendülő párbeszédében. Az Európai Egyházak Konferenciája indulásánál, 1964-ben ő is jelen volt, ennek elnökségi tagja, majd 1987-1992 között elnöke volt. (oikoumene.org – 2008-12-06 – dr. békefy)

Békefi Lajos

SZEMLE

Az idő nem teremtő

Boda László: A programozott evolúció. I. Az ember megjelenéséig

Idén tavasszal jelent meg a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara nyugalmazott professzorának, 1955–1973 között filozófiatanárának fenti című könyve. Az alábbi írás az ismertetésen túl a könyvben foglaltak rövid továbbgondolása kíván lenni.

A szerző már az előszóban és a bevezetésben utal arra, hogy konkretizálni szeretné az evolúció folyamatát, mégpedig a genetika legújabb eredményei alapján. Nem elégszik meg annyival, hogy az élet és az élővilág létrejöttével a szaktudósoknak kell foglalkozniuk, a hívő ember pedig a hit szemével Isten munkáját látja benne. A genetika forradalmát a tengeri vulkán robbanásához hasonlítja, amely szökőárt okozva ledönti a hagyományos szemlélet épületeit. A természetben végbemenő változásokra és az évmilliók fajalkotó szerepére vonatkozó elképzelések tarthatatlannak bizonyultak: „Mert az idő nem «teremtő», hanem csupán «kibontó» kategória.” Vagyis ami egyébként nem lehetséges, az

akármennyi idő alatt sem válhat valóra. (11 kk.) Az elemi logika megkerülhetlenségére nyomatékosan és többször is felhívja a figyelmet, hiszen az evolúció egyetlen magyarázója sem térhet ki előle: „Senki és semmi nem adhatja azt, amije nincs.” Továbbá: „Senki és semmi nem adhat többet annál, mint amije van.” Korszerű értelmezés ma már csak a bioinformatika révén lehetséges. A földtörténeti változások nem adnak magyarázatot, különösen nem a katasztrófák. (14., vö. 29., 163. és 173.) A kérdés, amelyre Erwin Schrödinger 1940-ben megjelent *Mi az élet?* című könyve nyomán igennel felel, így hangzik: „Elfér-e egyetlen őssejtben az evolúció genetikai programja?”¹ Christoph

Schönborn bíboros, bécsi érsek nagy port felvert nyilatkozatára, és XVI. Benedek pápa *Schülerkreis*ének 2006. évi konferenciájára utalva megállapítja: „... az ember megjelenésére nem ad kielégítő magyarázatot a véletlen kozmikus rulettje vagy a gének szeszélyes lotójátéka. A véletlennek lehet is, van is szerepe a fejlődésben, de az nem magát az evolúciót kibontakoztató kreatív vezérszerep, hanem asszisztensi szerepkör.” (26 k., 28.)² Az ontogenezis programozottsága a filogenezis programozottságát foglalja össze. Lényeges fogódzó pl. a Pax-6 gén, amely a szem kialakulását vezérli, az egész evolúciós folyamatban a kb. 40 szentípusét. (55., vö. 84., 100. és 141.) Az ateista felfogással szemben a szó eredeti jelentésével hangsúlyozza: „Az evolúció kibontakozási folyamat, nem pedig létrehozó ok, mint valami immanens istenség.” Emellett némileg következetlennek tűnhet a harcosan ateista evolucionista Csányi Vilmosra való többszöri hivatkozás, aki szerint „az evolúciót «belülről» kell értelmezni”. (Mottó, 23. és 161.) – Hadd jegyezzük meg: a belülről való megértés a könyvben nyomatékosan hangsúlyozott elemi logika alapján csak kívülről való megértés által lehetséges. Erre pedig jó példa „egerek és emberek” szellemes összehasonlítása. Minkettől(nk)nek ugyanannyi (más géneket irányító) ún. Hox-génje van. A különbség viszont a hatóképességben igencsak megmutatkozik. Az okság elve szerint a ható ok a hatásaiból ismerhető fel: „S mit hagyott az evolúcióban az egyik és mit a másik? Az egér az egérlyukat meg az ürülékét.” (84., vö. 46. és 140.) Vagyis a különbségnek egészen emberen kívüli okának kell lennie! Nem lehet elégszer hivatkozni a jelen írás címéül választott gondolatra: „*Sem a tér, sem az idő nem kreatív ok a fejlődésben*. A sokmillió időkör sem adhat többet (...) mint (...) a kilenc hónap az emberi embrió kibontakozásánál. Azt pedig nagyon jól tudjuk, hogy nem a kilenc hónap hozza a kisbabát.” (101.)

Ami tehát az embert, nemcsak mint új egyed, hanem mint fajt illeti: saját DNS-e van, amely által minden más élőlénytől, még a legközelebb álló neandervölgyiektől is különbözik, aki/amely nem *sapiens*. (139., vö. 81.) Ez azonban nagyon is vitatható megállapítás. A neandervölgyiek minden bizonnyal képesek voltak művészi tevékenységre, eltemették halottaikat, és nagy valószínűséggel keveredtek is más emberfajtákkal.³ Az ember származásával a 2. kötet foglalkozik (196. o.), amely természetesen külön tanulmányt érdemel.

Könyvének végén a filozófia tudósa megsemmisítő bírálattal illeti az ateista evolucionistákat: „Az evolúció értelmezése szempontjából nem Lamarck vagy Darwin nézeteit kell kirakni a filozófiai kritika boncasztalára, hanem azoknak az utódoknak értelmetlen hagyománytiszteltét, akik még a harmadik évezred küszöbén is ugyanazt hajtogatják, mint a 19. század végének pozitívizmusa. Ebből táplálkozott Darwin, és ebből táplálkoznak a jelenben élő darwinista utódok is. Elég (...) Ernst Mayr vagy Richard Dawkins említeni.” Döntő tévedésük: az eszköz-ok sohasem elegendő, ez olyan, mintha megelégednénk azzal, hogy a Mona Lisát ecset festette. (173 k., vö. 67. és 74 k.)

Nagyszerű, könnyen érthető és szellemes a probléma felvázolása, az ateizmus ideológiájához felhasznált darwini elmélet kritikájával együtt. Nagymértékben emlé-

keztet a könyvben is említett Jáki Szaniszlóéra, (28.) utóbbi azonban ide vonatkozó legismertebb műveiben nem fogalmaz meg lehetséges alternatívát.⁴ Boda László ugyanazt vázolja, mint Michael Behe, az *Intelligent Design* (ID) mozgalmának egyik vezéralakja.⁵

* * *

Gondoljuk tovább a könyvben foglaltakat az ID apropóján. Ha elfogadjuk az elején leszögezett és később megismételt alapelveket („Senki és semmi nem...”), akkor teljesen felesleges az élőlények tervezettségére való tudományos következtetés híveit „csípőből” áltudományosnak címkézni és kirekeszteni pl. a Darwin-évforduló alkalmából rendezendő vatikáni konferenciáról.⁶ A programozottság programozót, ha úgy tetszik, tervezőt feltételez. A program kibontakoz(tat)ásáról, ha úgy tetszik, evolúciójáról azonban persze az ID hívei között is eltérő véleményekkel találkozunk.

A Boda László által is képviselt alternatíva szintén felvet bizonyos elvi problémákat. Úgy tűnik, hogy a paleontológia már nem igazán fontos. (80 k., 139 k.) Pedig csak a kövületek szolgálhatnak – igaz, többféleképpen értelmezhető – információval az élet valóságos történetéről. Ha – tegyük fel – elvileg el is képzelhető az élővilág kialakulása egyetlen, mindenre beprogramozott sejtéből, semmi garancia nincs rá, hogy a valóságban is végbement. Hihetően fel kellene vázolni a progenitorban tárolt DNS szétoszlásának folyamatát, az ellenőrzés azonban mindig is kétséges lenne. Egyetlen eset kivételével: ha magát a progenitort megtalálnánk –, akkor viszont sem mi magunk, sem (állati) elődeink maradványai nem lennének megtalálhatók ezen a földön... Nem lehet eléggé helyeselni az idő szerepének helyzetét, annak nyomatékosítását, hogy az idő nem kreatív ok, vagyis hogy nem adhatja magát a programot. Ennek átgondolásából viszont az is következik, hogy egyáltalán nem szükséges tényként elfogadni a ma uralkodó világmodell időkörét és -kerékét. Ha az idő nyújtása önmagában nem visz közelebb az élet és az életről gondolkodó élet, vagyis az ember titkának megértéséhez, akkor csak Isten a megmondhatója, hogy miért éppen annyi, amennyi az élethez önmagában sohasem elegendő idő. Ezért nem helyénvaló „csípőből” áltudományosnak címkézni és kirekeszteni pl. a Darwin-évforduló alkalmából rendezendő vatikáni konferenciáról azokat sem, akik szerint az élet, különösen is az életről gondolkodó élet, vagyis az ember története rövidebb a ma uralkodó modell szerint feltételezetténél. Lehet róla vitatkozni, de akkor is csak Isten a megmondhatója, hogy valójában mennyi.

Végül, de egyáltalán nem utolsósorban utalnunk kell arra, hogy minden evolúciós elképzelés két alapvető teológiai problémát vet fel. Boda Lászlóval teljesen egyetérthetünk abban, hogy Darwin elmélete ma már jócskán túlhaladottnak tekinthető. Azt azonban sohasem szabad elfelejtenünk, hogy a hamarosan világnézeté alakított elméletet a természetben előforduló sok rossz, szenvedés, kegyetlenség döntően meghatározta. A jóságos Isten nem teremthetett ilyen keserves világot, vagy ha mégis, akkor nagyon távol van a világtól. Egy vagy legfeljebb néhány progenitorba lehelhette az életet, az élet

pedig azóta is megy a maga útján. A maga útján egyszer csak eljutott a másik teológiai problémáig, az ember létezése. Ha az embert odatesszük a fejlődési sor végére, akkor nem kell kérdeznünk, hogy az ő életében is miért van annyi rossz, szenvedés, kegyetlenség. Mivel ezek az ember esetében is a fejlődés velejárói, végképp nem kell foglalkoznunk azzal, hogy ő valóban Isten képmása-e. Bizony, az evolúció mai ismereteinkhez igazított – programozott – feltételezésével sem szűnik meg a theodicea és az emberlét problémája. Úgy is mondhatjuk: igazi kérdésünk az, hogy emberi létünk mire van programozva. És miért éppen úgy?

Szentpétery Péter

JEGYZETEK

- ¹ Fő művének végén Darwin (a második kiadástól kezdve) kénytelen-kelletlen így hivatkozik a Teremtőre: „Felemelő elképzelés ez, amely szerint a Teremtő az életet a maga különféle erőivel együtt eredetileg csupán néhány, vagy csak egyetlen formába lehelte bele, és mialatt bolygónk a gravitáció megmásíthatatlan törvényét követve keringett körbe-körbe, ebből az egyszerű kezdetből kiindulva végtelenül sokféle, csodálatos és gyönyörű forma bontakozott ki – és teszi ma is.” Darwin, Charles: *A fajok eredete természetes kiválasztás útján* (ford.: Kamps György). Typotex, Bp., 2000. 431. Boda László figyelmét Kellermayer Miklós hívta fel Darwin progenitorára. (12.)
- ² Schönborn, Christoph: Finding Design in Nature. *The New York Times* July 7, 2005. www.millerandlevine.com/km/evol/catholic/schonborn-NYTimes.html A 2006. szeptember 1-2-án tartott tanácskozásról megjelent: *Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst BENEDIKT XVI. in Castel Gandolfo*. Sankt Ulrich, Augsburg, 2007.

- ³ L. pl. Junker, Reinhard – Scherer, Siegfried (Hg.): *Evolution – ein kritisches Lehrbuch*. Weyel, Gießen, 2006⁶ 279 kk.
- ⁴ Jáki Szaniszló: *A tudomány Megváltója* (ford.: Scholtz Kinga). Ecclesia, Bp., 1990. Darwinnal és a darwinizmussal különösen: Jáki Szaniszló: *Mi az Egész értelme?* (ford.: Ságthy Marianne). Ecclesia, Bp., 1993.
- ⁵ Vö. Behe, Michael: *Darwin fekete doboza* (ford. Székács András). Harmat, Bp., 2002. Az eredeti 1996-ban jelent meg, legújabban pedig 2006-ban, a 10. évfordulóra, a kritikákra is válaszolva.
- ⁶ A 2009. március 3-9. között tervezett konferenciára különféle hitű és nem hívő természettudósokat, filozófusokat és a katolikusok mellett protestáns teológusokat is meghívnak. Nem hívják meg viszont sem a kreacionisták, sem a „tudományosabb köntösbe” öltöztetett ID „szakembereit”. L. pl. Pesthy Gábor: Tudományos konferencia az evolúcióról – a katolikus egyház rendezésében. [Origo] 2008. november 17., hétfő, 9:40. www.origo.hu/tudomany/20081116-tudomanyos-konferencia-az-evoluciorol-a-vatikanban-a-katolikus-egyhazi-rendezeseben.html Az I. Vatikáni Zsinat 2.1. kánonja szerint „Aki azt állítja, hogy az egy, igaz Istent, a mi teremtőnket és Urunkat az emberi ész természetes világával az ő műveiből bizonyossággal felismerni nem lehet, legyen kiközösítve.” DS 3026, Denzinger, Heinrich – Hünermann, Peter: *Hítvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Fila Béla és Jug László fordításának felhasználásával összeállította Romhányi Beatrix és Sarbak Gábor. Örökmécs Kiadó, Bátorfyerenye – Szent István Társulat, Bp., 2004. – A résztvevők kiválasztásában nyilván nem a tényszerű igazság mielőbbi megtalálása volt az egyetlen szempont. A Vatikán valószínűleg kerülni akarja konfliktust az evolucionista tudományos *establishmenttel*, amely főleg az USA-ban jelentős részben ateista. A gyakorló katolikus Behe azért csak „tudományosabb köntösbe” öltöztetett „szakember”, mert a nem csökkenthető komplexitás megállapításával az *establishment* számára bántóan konkretizálja a fenti kánont. Úgy látszik, hogy még a nem hívő tudósok is sokkal kevesebb problémát okoznak, mint a tervezés e világi kritériumait a természetfeletti tervezés megállapítására is alkalmazni kívánó „szakemberek”. De ha egyszer Isten a tervező, akkor – „az emberi ész természetes világával” – ki a „szakember”?

A Szent Jób könyve

A tavaly megrendezésre került Biblia Éve nyilvánvalóan az azt követő évek számára is ismeretanyagot, érdeklődés-felkeltést és hosszan tartó szép élményeket jelent. Folyóiratunk is bizonyára még újra és újra visszatér a Biblia Évében gyökerező eseményekre, alkotásokra. Az alábbiakban Mélius Juhász Péter Jób könyve fordításának hasonmás kiadásáról nyerünk ismereteket Örvös László bibliatörténész tollából, aki a szöveget sajtó alá rendezte. A kiadó a Királyhágómelléki Református Egyházkerület s a kiadást a Hajdú-Bihar megyei Önkormányzat támogatta. E helyen fontos megjegyezni, hogy a megyei könyvtár Mélius Juhász Péter nevét vette fel. (a szerkesztő)

„Bizony a Heltai Gáspár munkája és a Mélius Péteré bizonyosságot tévesen arról, hogy találtattak volna olyak ezelőtt is, kik a munkát nem restellették volna, ha a fejedelmek arra gondot viseltek volna, a tanítókat felébbresztették volna és az ő tárházokat Isten tisztességére megnyitották volna. Azért kétség nélkül, ha vagyon is ebben valami bűnök a tanítóknak, hogy ennyi ideig egészen a Biblia nem volt magyar nyelven, de a fejedelmeknek nagyobb bűnök vagyon.” Károli Gáspár idézett szavai két személyt neveznek meg, akik alkalmasak lettek volna a teljes Szentírás lefordítására. Mi most az utóbbira koncentrálunk, akinek a Szent Jób könyve fordítását tesszük le a bibliaszertők asztalára. Ki a neves bibliakutató?

Melius Juhász Péter (1536-1572) reformátor, püspök, bibliafordító ő, aki a Somogy-vármegyei Horhiban született, hazai tanulmányai után az európai hírű Szegedi Kis István tanítványaként 1556. október 25-től a wittenbergi egyetem studense, ahol héber, görög nyelv és a szent tudományok tanulmányozásában mélyedt el. Ott kerül lelki-szellemi kapcsolatba Károli Gáspárral, akivel egész életében együtt fáradozik – isten kegyelme által – az újszövetségi magyar nép építésén, a Biblia magyar nyelvre történő lefordításán, kiadásán, a megreformált egyház szervezeti kiépítésén. Közös és egyéni munkája egyaránt egyháztörténeti jelentőségű. Magisteri fokozattal tér haza, 1558-tól debreceni lelkipásztor, 1561-től pe-

dig tiszántúli püspök. Hitvallási polémiái a katolikusokkal, evangélikusokkal, unitáriusokkal egyaránt a bibliai hit védelmében folyt. Az európai hírvé és hatású munkásságából kiemelhető – az alapul szolgáló – bibliakutatása. Egy évtized alatt, 1561 és 1570 között a következő műveket publikálta: Kolosséi Levél fordítása (1561), Prédikációk János Evangéliumáról (1562), és a Római Levélről (1563). Bibliafordítások: Ézsaiás (1563), Sámuel és Királyok, Jób (1565) könyvei. A két utóbbi Bibliafordítását Nagyváradon adta ki. Újtestamentum fordítása (1567), Prédikációk a Jelenések Könyvéről (1568) és Az Egész Szentírásból Való Igaz Tudomány (1570), valamint az Énekek Éneke (1570).

Mindezek alapján bizonyosan feltételezhetjük, hogy kéziratban is maradtak Bibliafordításai Meliusnak, így áttanulmányozása, fordítása és magyarázása az egész Bibliára kiterjedt. Méltán adunk hálát Istennek a hatalmas bibliakutatásért, és legyen megbecsülésünknek bizonyossága a Biblia Évében (2008) a reformátor egyik Bibliafordításának, a Szent Jób könyvének hasonmás kiadása.

Rá kell mutatnunk arra az összefüggésre, hogy Mélius Bibliafordításai segítettek Károli Gáspárt abban a több évtizedes előkészületi munkájában, aminek az eredménye a Vizsolyi Biblia fordítása és megjelentetése lett. Az a szellemi-lelki összetartozás, amit Debrecen, Gönc és Nagyvárad jelentett a 16. században, ma is példaértékű, sőt valószínűleg erőforrás a 21. század bibliakutatói és hasonmás kiadói számára.

Mélius, a héber, görög és magyar nyelvészet tudósa érzi, és le is írja a fordítás nehézségeit, a Jób Könyve (RMK. I. 58.) Bevezetésében ezt olvassuk: „A sz. Jób könyve felette hasznos, de igen nehéz. Soha az egész Bibliába sem találsz nehezebb textust, értelmet, mint a sz. Jób. Én amint a zsidó nyelvből, a Vatablus, Münster és Genevaiak fordításából hozzá t/feretem, azon igyekeztem, s így fordítottam, hogy sem a zsidó textus betűjét, sem az értelmét el nem hagytam.”

Egykori Bibliafordítóknak – Melius Juhász Péternek, Károli Gáspárnak és Szenci Molnár Albertnek – az említett nehézségek legyőzése által adatott meg, hogy történeti jelentőségű életműveiket megvalósíthassák. Igazat adhatunk annak a megállapításnak, amit a költők, írók, elkötelezett tudósok megerősítenek, hogy Isten a 16. századi Bibliafordítások és kiadások által megmentette a magyar kereszténységet, sőt az egész nemzetet. A bibliai reménység szerint a Jób könyve fordításának hasonmás kiadása által hasonló megtartó erő árad a hazai és európai, Bibliát szerető atyánkfiaira.

Istennek adunk hálát a Szentírás magyar nyelvű fordításáért, az erdélyi törvényekért és az ő sokféle ajándékáért. Illesse köszönet a Szent Jób könyve hasonmás kiadóit! Hálás szívvel mondunk köszönetet a terv kigondolójának, a szöveg biztosítójának, a költségek felvállalójának, minden technikai és tudományos támogatójának. A szerkesztő azt kéri Istentől, hogy legyen az ő áldása a Szent Jób könyve hasonmás kiadásának minden olvasóján.

Dr. Ötvös László

TARTALOM

SZÓLJ, URAM!

STEINBACH JÓZSEF:

Boldogok az irgalmasok 67

TANÍTS MINKET, URUNK!

HÓDOSSY-TAKÁCS ELŐD:

Vezetés és társadalom a bírák korában 68

KONCZ VÁGÁSI KATALIN:

A 79. Zsoltár magyarázata

– Adalékok a bosszú fogalmának

biblika-teológiai megítéléséhez 75

JÜRGEN MOLTMANN:

Evolúció elmélet és keresztyén teológia

– A természet háborújától a természetes

kooperációig és a létért való harctól

az embertársi elismerésig

(Ford: Szathmáry Sándor) 85

SZENTPÉTERY PÉTER:

Bocsánat, Mr. Darwin!

– A Darwin-évhez 90

NÉMETH BALÁZS:

A vallásosság próbaköve:

atheizmus a kereszténység jegyében

(Ford: Anca Tibor Attila) 95

JAKAB SÁNDOR:

Az ige jelei Isten üzenete

A szemiotika homiletikai alkalmazása 98

BENKE ANDRÁS:

Vezetői stílusok és attitűdök a lelkipásztor

vallástanári munkájában 107

KITEKINTÉS

A. MOLNÁR FERENC:

A halotti beszéd nyelve és a Biblia 111

MUCSI ANDRÁS:

„Keresztyénség avagy Európa”

A protestantizmus szerepe

Novalis egységkonceptiójában 114

ÖKUMENIKUS SZEMLE

Elhunyt II. Alexszij orosz patriarcha 124

SZEMLE

SZENTPÉTERY PÉTER:

Az idő nem teremtő címmel

recenzió Boda László könyvéről 125

DR. ÖTVÖS LÁSZLÓ:

A Szent Jób könyve B/III

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

**Megalakult
a Magyar Református Egyház**

*** * ***

Szektásság és okkultizmus

*** * ***

Alternatív globalizáció

ÚJ FOLYAM (LII)

2009

THEOLOGIAI SZEMLE

2009. 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

Főszerkesztő:

dr. Bóna Zoltán

Szerkesztőségi bizottság

elnöke: dr. Kádár Zsolt

tagjai: dr. Bodó Sára

dr. Cserháti Sándor

dr. Fekete Károly

Háló Gyula

Kalota József

Karsay Eszter

dr. Reuss András

Szuhánszky Gábor

Olvasószerkesztő:

Jakab László Tibor

Nyomás: ETO-Print Kft.

Felelős vezető: Magyar Árpádné

Szedés, tördelés: Külalak Bt.

Előfizethető a kiadóhivatalban, postautalványon, vagy átutalással a Református Kálvin Kiadó 11711034–20856731 számlájára.

Előfizetési díj egy évre: 5300,- Ft

Egyes szám ára: 1325,- Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

Alkotmányozó Zsinat

tette emlékezetessé és történelmileg jelessé 2009. május 22-ét, amikor Debrecenben a „magyarországi, kárpátaljai, délvidéki, erdélyi és partiumi részegyházak aláírták a Magyar Református Egyház Alkotmányát”.

Az ünnepi istentisztelet igehirdetésében Bölcskei Gusztáv püspök, a Magyarországi Református Egyház Zsinatának lelkes elnöke a *testvérkeresés* tetteként foglalta össze a kárpát-medencei református egyháztestek Magyar Református Egyházzá történő integrációját. A tradíció, a szellem és a szolidaritás – Trianon, a 2004-es politikai manipulációt, majd az ezzel összefüggő népszavazási kudarcot és sok egyéb próbát kiálló – egységet immáron az Alkotmányozó Zsinat egyfajta szervezeti egységgé formálta. Bölcskei Gusztáv püspök igehirdetését a következő oldalon olvashatjuk.

„A Szlovákiai Református Keresztyén Egyház sajátos, etnikailag kevert összetétele miatt egyelőre nem csatlakozhatott a Magyar Református Egyház Alkotmányához, egyházkerületünkben történelmi okokból a *confessio* egyetemes és a *natio* – a nyelv, a *lingua* – partikuláris elve ütközik, és most a *kisebb, 19. századi elv* győzött az *egyetemesség gondolatán*...” – szavakkal jellemezte Koncsol László a felvidéki reformátusok kapcsolatát, kapcsolódását. Helyzetértékelő és előremutató köszöntőjét, amely egyszerre realista és bizakodóan ígéretes, a 190. oldalon olvashatjuk.

A kárpát-medencei református egyházi integráció egyben nagy történelmi ökumenikus esemény is, hiszen minden egyházi közeledés önmagában hordoz egyfajta ökumenikus karaktert. Arról, hogy ez a „felekezeti belügynek” semmiféleképpen nem tekinthető tett hogyan simul Krisztus egyetlen Anyaszentegyházának testébe és történetébe, a Zsinat üzenete ezt mondja: *Hisszük és valljuk, hogy Krisztus igazsága szabadít meg minden igazságtalanságból és nyomorúságból. Hisszük, hogy gyógyító hatalma megteremti Benne való egységünket is. Hisszük, hogyha Őt követjük, a megbékélés eszközei lehetünk minden körülmények között. Hisszük, hogy a magyar reformátusság összefogása Jézus Krisztus egyetemes egyházának egységét és hiteles bizonyágtételét szolgálja, amelynek mindnyájan tagjai vagyunk. Krisztus a jövő, kövessük együtt Őt!*

Május 22. nemcsak a magyar reformátusoknak és keresztyéneknek, hanem minden magyarnak ünnepe lehet. Valami olyan történet, ami közel kilenc évtizedes sebek gyógyulását segítheti elő. Ugyanakkor példát is ad az európai integráció folyamatában, amely szintén csak akkor hozza meg igazi gyümölcsét, ha nemcsak érdekeket tart szem előtt, hanem értékek mentén keresi a testvért. Sőt, példájával inspirálóan túl is mutat Európán, hiszen az idevezető útnak és az elért eredménynek bizonyára fontos üzenete van két nagy református világszervezet jövőre tervezett egyesülése számára is.

Bóna Zoltán

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: 2009. 07. 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: oikumene@meot.hu. Internet: www.oikumene.meot.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 közlése 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.

„Testvéreimet keresem”

A magyarországi, kárpátaljai, délvidéki, erdélyi és partiumi református egyháztestek 2009. május 22-én, Debrecenben Alkotmányozó Zsinaton életre hívták a Magyar Református Egyházat. E felemelő ünnepség keretében délután 5 órakor a Nagytemplom előtti téren tartott úrvacsorás istentiszteleten – mintegy 15 ezer ember imádságos jelenlétében – hangzott el Bölcskei Gusztáv püspök igehirdetése. (a szerkesztő)

Bibliaolvasás: 1Móz 37,12-17

Ha megkérdez majd bennünket a gyermekünk vagy az unokánk, mi is történt 2009. május 22-én Debrecenben, miért gyűltek össze ennyien a Kárpát-medence minden szegletéből, mit kerestek ott, én azt válaszolnám, amit ez a mezőn bolyongó fiatalember felelt arra a kérdésre, hogy mit keres ott: a testvéreimet. Ezért vagyunk együtt, mert rájöttünk, hogy egymás nélkül nem kicsik vagy nagyok vagyunk, hanem csonkák. Azért jöttünk, hogy elhirdessük: Nem akarunk csonka családban élni. A magyar reformátusok családjának együtt kell követnie Krisztust, mert Ő a jövő.

A bibliai történetben Józsefet, az egyedül járó álmódózót látjuk, akit apja küld legeltető testvérei után. Nem sejtí még az álmódózó, hogy mi vár rá, ha meg is találja őket. A realista, sértődött testvérek kegyetlenül megleckéztetik. Kitaszítják maguk közül. A kút mélyére, majd rabszolgasorba kerül. Úgy tűnik, ők az erősebbek, ők vannak felül, József pedig alulra kerül. Majd sok év után, amikor nagyot változik a csillagok állása, újra találkoznak. Ők, a testvérek. Csakhogy ekkor már József magasodik föléjük. Már már emberfeletti hatalommal nézhet le rájuk, az éhező, szegény kiszolgáltatottakra. A növekedő ember, József, eléri a növekedés határait. Felette már csak az istenként rettegett fáraó áll egész Egyiptom birodalmában. S ekkor József újra ki tudja mondani az emberi együvé-tartozás elemi szavait: a testvéretek vagyok. Ha nem ezt mondaná, saját emberségét tagadná meg, s elvitatná az emberség jogát testvéreitől is.

Testvéreimet keresem – ez a legelemibb, legemberibb motivációja annak, ami ma köztünk történik. Európának ebben a szegletében, ahol oly sokszor csúfoltatott meg emberek, nemzedékek, népek és nemzetiségek embersége. Ahol oly sokszor hitették el, hogy jobb lesz egyikünknek a másik kárára.

Ezért több nekünk Európa annál, hogy megelégedjünk azzal: piacot keresünk. Nagyobb terjeszkedési lehetőségeket, több fogyasztót, egységes jogrendet, nagyobb biztonságot. Ha nem testvéreinket keressük, vagy elvitatjuk egymástól múltunk, nyelvünk, kultúránk, hitünk jogát, akkor semmi újat nem tudunk kitalálni, akkor csak a régi nótát fűjjük tovább – legfeljebb más hangszerelésben. A hit emberei nem lehetnek mások, mint álmódózó realisták, akik szent makacssággal hiszik, hogy érdemes keresniük testvéreiket. Mert ebben az értelemben is igaz, hogy nem jó az embernek egyedül lenni.

Testvéreimet keresem – ennél többet nem mondhatunk, de ennél kevesebbel sem elégedhetünk meg. Még akkor sem, ha tudjuk, hogy a legszentebb, legigazabb, legemberibb szavakkal is vissza lehetett és vissza lehet élni. Hányszor történt meg, hogy testvért mondtunk, de valójában ellenséget, idegent, vetélytársat gondoltunk. Közös jövőnk akkor lesz emberséges, ha nagyon vigyázunk ezekre a határszavakra, hogy hitünk, emberségünk határain belül maradjunk.

Annak a Krisztusnak a követésében járhatunk, aki maga is testvéreit kereste ebben a világ-

ban. S amikor az keresztre szegezve kivetette ebből a világból, mint aki számára nincs itt hely, akkor úgy válaszolt, hogy feltámadása után mellénk szegődött az úton. Ez a mi reménységünk, ez marad a világ reménysége is.

Mi történt május 22-én Debrecenben? A magyar reformátusságot ábrázoló kép, amelyet közel kilenc évtizede kiszakítottak a keretéből, újra keretet kapott. A keret nélküli kép mindig sérülékenyebb, a szélei foszladoznak, töredeznek. A keret nem díszítő tartozéka a képnek, hanem védi, óvja, s tartást ad neki. Áldjuk Istent elfogadott alkotmányunk keretéért, amelyik segít összetartani és kiábrázolni Krisztusban megnyert egységünket. Ámen

Bölcskei Gusztáv

*„Egyszer a testvérek elmentek Sikembe
apjuk nyáját legeltetni.*

Izráel ezt mondta Józsefnek:

Testvéreid Sikemben legeltetnek.

Gyere csak, elküldelek hozzájuk!

József azt mondta neki: Kész vagyok rá.

*Apja azt mondta neki: Menj és nézd meg,
hogy jól vannak-e testvéreid és a nyáj.*

Azután számolj be nekem!

*Elküldte tehát Hebrón völgyéből,
és ő elment Sikembe.*

Amikor a mezőn bolyongott,

találkozott egy emberrel,

aki megkérdezte tőle: Mit keresel?

József azt felelte: Testvéreimet keresem.

Mondd meg nekem, hol legeltetnek?

Az az ember így felelt: Elmentek innen,

és hallottam is, amikor ezt mondták:

*Menjünk Dótánba! Elment tehát József
a testvérei után, és megtalálta őket*

Dótánban.”

TANÍTS MINKET, URUNK!

Az ἀγνώστῳ θεῷ kérdése Pál apostol teológiájában

Újszövetségi exegézis és hermeneutika a filozófia segítségével

1. Bevezetés

Rövid dolgozatom célja, hogy a görög filozófia kortörténetébe helyezve utánajárjak, Pál apostol, mint filozófus és teológus Athénben az areopágoszi védőbeszédében milyen gondolatvilágban, kulturális háttérben használta az „isten” fogalmat, valamint mit értett az „ismeretlen isten” kifejezés alatt.

Vizsgált kérdésünk az Apostolok Cselekedetei 17,16-34, kultúrtörténeti háttérének megvilágítását jelenti főként, de a szövegrész tartalmát figyelembe véve főként filozófiai munka, amely természet szerint rámutat arra, hogy szükséges a Biblia magyarázatához a filozófiai irányzatok ismerete is.

Ebben a rövid feltáró munkában sokat jelent a hely és az idő vizsgálata, amelyben és amikor Pál beszéde elhangzott. Mindez elengedhetetlen fontosságú az egyes filozófiai iskolák tanításainak megismeréséhez. Különösen, ha figyelembe vesszük, hogy Pál leveleiben, egyes esetekben említést tesz „pártokról” is, ezzel arra utal, hogy a keresztyénséget is különböző nézetek osztották meg. Egyes pártok éppen olyan filozófiai tanítások révén jöttek létre, mint a gnoszticizmus, vagy a judaizmus.¹ E kortörténeti vizsgálódásnál igyekeztem rámutatni arra, hogy az Apostolok Cselekedeteiben elhangzott beszéd helye és ideje egyáltalán nem volt közömbös, éppen úgy, mint Pál személye és előképzettsége sem. A kor és a hely egy rendkívül nyitott helyzetet teremtett az apostolnak, hogy rendkívüli módon és kiemelkedő hatékonysággal tolmácsolja az evangélium üzenetét.² De egyáltalán nem kizárt, hogy ez csakis az ő számára volt járható út, talán éppen csak akkor, és később nem.³

Mivel ez nem egy exegetikai, vagy bevezetési munka, igyekeztem az igemagyarázás eszközeit a minimális mértékre csökkenteni. A kulcskifejezéseket nem mondattani, vagy egyéb biblián belüli összefüggésekbe helyezni és azon keresztül vizsgálni. Így azokat a kizárólagosan előforduló szavakat vizsgáltam, amik kapcsolatban állnak elemzett kifejezésünk jelentésével valamilyen módon és a hermeneutika szempontjából is fontosak. Ezen szavak jelentésének tisztázása egyébként is inkább filozófiai, kultúrtörténeti összefüggésben lenne lehetséges az említett szakaszunkon belül. Mindegyike egyszer fordul elő a Biblia szóhasználatában és kapcsolatban áll az areopágoszi beszéd sajátosságaival, valamint a profán görög nyelvvel. A szavak használata elengedhetetlenül igényli a filozófiai iskolák tanításainak ismeretét, valamint azt, hogy Pál apostol abban az értelemben használta-e ezeket, vagy más jelentéssel töltötte meg.

Épp a fent említett okok miatt külön egy fejezetet szántam annak, hogy Pál apostol logikáját összevegyem az epikureus és stoikus logikával, hogy lehet-e azonosságokat, vagy eltéréseket fellelni a szövegben, és jellem-

zően Pál apostol ebben az esetben filozófus, vagy inkább teológus volt – vagy mindkettő?

Végkövetkeztéseimben igyekeztem arra rámutatni, hogy az itt kimutatható logikai, retorikai elemeket is figyelembe véve Pál apostol mondanivalója élő és ható volt, de a mai kor emberének is újszerű üzenete: Isten, akit állítólag ismerünk, éppoly ismeretlen lehet számunkra, mint azok az idegen istenek, akiknek névtelenül áldoztak a görög-római világban.⁴ Nem tudtam időt és fáradságot szentelni dolgozatom terjedelme miatt viszont annak, hogy a mai világban a keresztyénség által közvetített üzenet milyen hatással van a szekuláris gondolkodásra. Ami egy egészen új jelenség, de több azonosságot mutat az ókori gondolkodással. Feltételezem, hogy az „ismeretlen isten” hasonló módon kísérti a posztmodern embert is.⁵ Lehet, hogy a keresztyénség „istene” azonos a görögök ἀγνώστῳ θεῷ-jával a mai kor azon embere számára, akinek magánügye a vallás, aki a vallás kérdését kirekeszti az élete egy megközelíthetetlen területére – habár nem mondja magát ateistának, inkább vallástalannak?⁶ Mindezek vizsgálatát érdekes területnek tartom.

2. Az ἀγνώστῳ θεῷ fogalma a Bibliában

A vizsgált kifejezésünk kizárólagosan egyszer fordul elő az Újszövetségben, ezért összehasonlító vizsgálata nem lehetséges. Pál apostol egyes számban használja areopágoszi beszédében: „Ismeretlen Istennek”. Ez rendhagyó volt az ókor mitológiai világában. A görögök feltételezhetően babonáságból használták, nehogy véletlenül valamilyen isten tisztelete kimaradjon a kultuszi világból, aki meg nem nevezhető, de létezhet. Erre a babonáságra negatív előjellel utalhat a δεισιδαιμόνων⁷ szó használata is a 22. versben:

ApCsel 17,22

*Előállván pedig Pál az Areopágusnak közepette, mondta: Athéni férfiak, minden tekintetben nagyon **istenfélőknek** (δεισιδαιμονεστέρους → δεισιδαιμόνων → pluralis comparative forma) látlak titeket.*

Eredeti jelentésében vallásost jelent, de a profán görög nyelvben babonást is jelenthet.⁸ Ha Pál apostol egyéb kifejezéseket (is) használt ebben a párbeszédben, amit a profán görög nyelvből kölcsönzött, akár kettős jelentéssel (pozitív és negatív egyszerre) is használhatta a δεισιδαιμόνων-t. Így feltételezhető, hogy a 23. versben használt vizsgált kifejezésünk is hasonló vonatkozásban szerepelhet:

ApCsel 17,23

*Mert mikor bejártam és szemlélém a ti szentélyeiteket, találok egy oltárral is, melyre ez vala ráírva: **Ismeretlen Istennek** (Ἀγνώστῳ θεῷ → mindkét szó singularis dativus). A kit azért ti nem ismerve tiszteltek, azt hirdetem én néktek.*

A régészek ásója több hasonló feliratú oltárt hozott elő Athénből, de Pergamumból is, ahol Zeusnak is kultusz-központja volt. Ez utóbbi egészen érdekes tanulságokkal szolgál. A Jelenések könyve utal rá negatív előjellel: „*Tudom a te dolgodat, és hogy hol lakol, a hol a Sátán királyiszéke van...*” Jel 2,13.⁹ Ezeket a pergamumi leleteket a berlini múzeumban őrzik, jól demonstrálják, hogy a politeista világban, a görög-római vallásban az oltárokkal is emléket állítottak annak a gondolkodásmódnak, ami nem tűrte a másképp vélekedést. Azonos isteneknek azonos kultusz hely kellett. A szinkretizmus a görög-római mitológiára volt jellemző. Ebbe a világba a monotheista vallásosság bármilyen formája nem volt beilleszthető. A kultusz helyeket feliratokkal címezték a görögök Zeusnak a rómaiak Jupiternek, valamint Aszklépiusznak, vagy az ismeretlen isteneknek, akiket egyformán tiszteltek.¹⁰ A mai Libanon területén található Baalbekben is ez volt megfigyelhető: Bacchusnak és Jupiternek templomot építettek. Mindkettő szinkretizmusa bele illeszthető volt abba a hellén vallásosságba, amit még Nagy Sándor idejében alapítottak a síró-föníciai Baál-kultusz fennmaradt hagyományán. A város nevét Nagy Sándor változtatta meg Héliopoliszra.¹¹

E városokban található oltárok felirata – minden esetben – többes számban szerepel, főként latin nyelven: *ignotibus deis* (és nem *ignoto deo*): ismeretlen isteneknek.¹²

A Római Katolikus Egyház gyakorlatában is elterjedt a Mindenszentek tisztelete hasonló céllal, mint a görög politeizmusban: Ha valamilyen szent kimaradna a tiszteletből, ez legyen az „ismeretlen” szentek tiszteletének a napja. Ebben a vallási gyakorlatban is többes számban használják a kifejezést. Tehát az egyik kérdés az lehet, hogy Pál apostol miért használta egyes számban az *ignotibus deis*-t ἄγνωστων θεῶν formában? Teológiai, vagy filozófiai jelentősége volt?

Tyanai Apollonius többször is használja az „ismeretlen isteneknek” kifejezést, mindig többes számban.¹³ E. Norden 1913-ban azt állította, hogy Pál átstilizálta Apollonius tanítását behelyezve az *ignotibus deis* motívumba az ἄγνωστων θεῶν-t, ami erősen valószínűsíthető.¹⁴

Az ἄγνωστων ἄγνωστος ἄγνωστος ἄγνωστος kifejezések előfordulnak (a fent használatos nyelvtani alakokban) a LXX-ban 2Makk1,19-ben és a Bölcsesség könyve 11,18-ban, de kizárólag az apokrif irodalomban, és nem Istenre vonatkozó közvetlen jelentéssel. Az Ószövetség és a LXX kanonikus könyveinek szóhasználatától teljesen idegen,¹⁵ mivel Izrael egész történelmében folyamatos a kinyilatkoztatás. Esetleg beszélhetnénk *Deus absconditus*-ról, de inkább *Deus revelationis*-ről. E két fogalom merőben más Istent mutat be, mint amit Tyanai Apollonius iratában találhatunk: A kinyilatkoztatott Isten nem lehet „ismeretlen”. Minden egyéb „isten” pedig nem fejezi ki a valós Isten fogalmát az Ó- és az Újszövetség gondolatvilágában.¹⁶ Így változik a kifejezés filozófiai fogalommá, egyértelművé téve azt, hogy az ApCsel 17,23-ban Pál apostol kizárólagosan az epikureus és sztoikus párbeszéd kontextusában használja, bizonyíthatóan célirányosan.¹⁷ A kérdés, azonban megmarad: Milyen tartalommal töltötte meg ezt a fogalmat az apostol, ha a „kinyilatkoztatott Istent” mutatja be, mint „ismeretlen istent”?

Tovább bonyolítja a kérdést, hogy ráadásul a teremtő, gondviselő Istenről beszélt, aki fel is támadt; mert Ő Jézus Krisztus. Mindez egyszerűen további teológiai és filozófiai kérdések sorát vetetheti fel.

Ugyanakkor érdekes, hogy a filozófusok nagy része sem használta a fogalmat abban a korban, tehát speciális jelentésre kell gondolnunk. Tényszerűen Philo és Josephus szóhasználatától idegen, de bizonyos vonatkozásban, mint „isten természetes ismerete” megjelenik a fogalom néhány személynél, pl. Xenophonnál.¹⁸ Nem kizárt, hogy így lett fontos a sztoicizmus számára is, talán olyan fogalomként, amit a későbbiekben analógiákkal helyettesít, bár a sztoicizmusban és az epikureizmusban ez nehezen elképzelhető.

Meg kell viszont említeni feltétlenül Senecát, ha már a késői sztoikusokról szólnunk. Ír ugyanis traktatusaiban gyakorlati erkölcsi kérdésekről, ezek nagyon közel állnak a keresztény etikához. Annymra, hogy Tertullianus a „mi Senecánk”-nak nevezve őt azonosulva ezekkel. Seneca Kr.u.1-65-ig képviselte a sztoicizmust. Így a filozófia kortörténetét tekintve ez az a néhány évtized, ami legközelebb áll Pál apostol korához, és ahhoz a sztoikus filozófiához, ami az akkori areopágoszi filozófusokat befolyásolta, vagy amit akár teljes egészében képviseltek.¹⁹

Szintén fontos még megemlíteni a gnosztikusokat. Náluk Isten irracionálisának fogalmává változik a kifejezés, nem kizárt, hogy a görög filozófia hatására, mivel viszonylag későn kezdik használni, de használata néhány alkalommal mégis előfordul.²⁰ Valószínű, hogy a zsidó gnózis hatása ebben az esetben kizárható, úgy mint az ószövetségi használat is. Ennek oka a kortörténet, de a korábbi ószövetségi háttér is.²¹ Ha csak a gnoszticizmust össze nem mossuk egy görög-zsidó-pogány filozófiai, vallási irányzattá, amit nehéz szétválasztani a sok-sok azonosság miatt, de azon belül mégis külön lehet említeni a zsidó, pogány, görög elemeket.²²

Tehát ha gnosztikus szóhasználatról beszélünk, az valószínűleg inkább hellén nyelvi és filozófiai hatás lehetett, nem mint általánosan elterjedt terminus technicus, hanem olyan, amit egyesek vettek át a görög filozófiák valamelyikéből. Nem kizárva azt a feltételezést, hogy a sztoicizmus 400 éves történetének²³ az utolsó századában jelent meg. Miközben Pál leveleiben harcol a gnosztikus tanok ellen, teljességgel kizártnak tartom, hogy egy vitában olyan előjellel használta volna az ἄγνωστων θεῶν fogalmát, ami pozitív lett volna és annak a látszatát keltette volna, hogy a gnosztikus istenképet pártolja, ha a gnosztikusok szóhasználatából kölcsönözte volna. Pedig azt meg kell állapítani, hogy az ApCsel szöveg kontextusában kimondottan pozitív előjelű kifejezésről van szó. Így a rendelkezésre álló adatok alapján inkább Pál apostol hellén műveltsége, filozófiai ismerete válik fontossá, és amellyel voksolhatunk, hogy innen vette a fogalmat. Marad tehát a „Miért?” kérdése, ami szintén megválaszolható némelyest.

Kortörténet szempontjából az sem elvetendő, hogy Pál történelmi fontosságú időben járt Athénben. A város ekkor ünnepelte (valamikor)²⁴ az 1000 éves fennállását. Büszke volt arra, hogy egyedülként tudta megvalósítani a demokratikus államformát. Nagy filozófusok befolyásolták a város politikai és vallási gondolkodását: Aiszkhülosz, Szophoklész, Euripidész, Thuküdidész, Platón, Szókratész. Itt voltak a legnagyobb és leghíresebb egye-

temek, az irodalom és a művészetek központja.²⁵ Nem volt mindegy, hogy Pál a társzuzsi zsidó iskola képviselőjeként mutatkozott-e be az általa használt nyelven (görögül), vagy olyan személyként, aki ismerte az Athénben ismert filozófiai iskolák (görög) nyelvezetét, a szakkifejezések használatát. Athén egyébként is nehezen „evangélizálható” város lehetett. Erről győz meg bennünket az areopágoszi beszéd sikertelen kimenetele szembe állítva Bérea hitével, amit az ApCsel ki is élez. Ebben a közegben nehezen lett volna elképzelhető, hogy Pál jó stratégia, ha tanításait a zsidó vallási felfogás termékeként adja tovább, úgy, hogy felmerül a gnoszticizmus gyanúja, vagy egyszerűen csak annyi hellén ismerettel rendelkezett volna, mint amit Gamálieltől tanult.²⁶ Ez nem lehetett volna alapjában véve kevés tudomány, de teljességgel kizárható, hogy az ismeretlen isten fogalmát magában foglalta volna, mint ott használatos kifejezést. Ugyanakkor az nem zárható ki, hogy a hellenizmusnak a zsidó gondolkodáshoz közelebb álló formáját képviselte volna.²⁷ Ha szégyellni való lett volna a zsidók előtt Pál gamálieli műveltsége, nem hivatkozott volna rá éppen a zsidóknak.²⁸ Athénben viszont nem tartom valószínűnek tekintélyét még egy ilyen jelentős zsidó iskolának sem az areopágoszi vitában a büszke és „bölcst” görögséggel szemben.

Ugyanakkor teljes mértékig az sem zárható ki, hogy a zsidó filozófiát elkerülte volna az epikureus és sztoikus gondolkodás. Az epikureus hedonista filozófia rokon vonásokat mutat a sadduceus felfogással: „Együnk igyunk, holnap úgy is meghalunk.” A farizeusok életfelfogása pedig a sztoikusokkal mutatott rokon vonásokat: önfegyelem, önmegtartóztatás.²⁹

Az ApCsel 17-ben olvasottak tartalmát tekintve fontos tanulság, hogy az athéni büszkeség letörése volt Pál apostol célja, mint ahogyan ez említett védőbeszédéből kitűnik. Ez volt ugyanis az akadály – a béreaiakkal szemben – az evangélium szabad útjának: Krisztus a kinyilatkoztatás Istene és nem az ismeretlenség, vagy névtelenség istene kellett, hogy legyen. Ennek volt szükséges utat nyitni, aminek kiváló helyként kínálkozott először az Agora, majd az Arész-hegye. Ehhez Pál apostolnak ismernie kellett a helyi filozófiát alaposan. A filozófusokkal való vitájában általuk használt szavakat töltött meg új jelentéssel, ezért az Agorán történő tanítását – ezekkel ellentétben – más filozófusok szellemi hulladékának titulálták a bölcsek. Így volt.³⁰ Leginkább az valószínűsíthető, hogy Pál azért változtatott meg egy (vagy több), fogalmat, hogy a szkeptikus epikureus és sztoikus filozófusok számára az élő Isten természetét fejezze ki olyan kifejezésekkel, amik általánosan használtak voltak másként, és más vonatkozásban, akár a profán görög nyelvben is.³¹

Mindezeket összegezve filozófiai rendszerben kell megvizsgálnunk a vizsgált fogalmunkat, és megkeresni a választ korábbi kérdéseinkre.

3. Az istenfogalom a sztoikus és az epikureus filozófiában

Fontos fogalom a görög filozófiában, de a mitológiában is a λόγος. Ha azt akarjuk megérteni, hogy egyes filozófiákban mit jelentett Isten, vagy az istenek, ennek ér-

telmezését kell áttekintenünk a továbbiakban a tárgyunk vizsgálatának erejéig, de különösen az epikureus és a sztoikus vonatkozásokat.

Ezt a λόγος-t semmilyen vonatkozásban sem lehet azonosítani azzal, amit a Bibliában דָבָר jelent, vagy azzal, ami az Újszövetségben a Jn 1,1 λόγος-a. Bibliai szóhasználatban a λόγος a דָבָר fordítása. A דָבָר ölt testet Jézus Krisztusban. A filozófiában egészen másról van szó. A görög világban az istenfogalmak rendszerében minden kapcsolatban van a λόγος-szal. Erről a kapcsolatról gondolkodtak különböző módon a filozófusok. Néha ez egészen közel állt ahhoz, amit a bibliai szóhasználatban találunk, sokszor viszont annak éppen az ellentéte volt. E két szélsőség között nagyon sokféle viszonyulást lehet találni.

Általában a kiindulópont, hogy a λόγος a világegyetem központja, ami és (nem aki!) megvolt, mielőtt Isten a világot megteremtette, de maga is Isten teremtménye.³² A teremtményi viszony kifejezését jelentette az irányzatokban található különbségek sokasága, valamint azt, hogy mi emberek hogyan függünk a 'λόγος'-tól. De a λόγος mint önmagában létező, nem volt ismert, különösképpen nem, mint Isten, aki testet ölt. Ezért Pál igehirdetésében Isten, mint Jézus Krisztus, már akkor is „Ismeretlen Isten”, ha csak ezt a vonatkozást vesszük figyelembe.

Vizsgálódásunk szempontjából fontos, hogy a sztoikus és epikureus gondolkodás hogyan kapcsolódik ehhez a λόγος fogalomhoz, és mit jelent a számukra, hogyan gondolkodtak isteneikről akkor, amikor Pál apostol az „Ismeretlen Istennek”-re bukkant oltárfelirataikon.

3.1. A λόγος fogalma a sztoikus filozófiában

A sztoikus filozófia istenfogalma egyféléképp elég konkrét volt: ismerte a Világlogoszt, Világtörvényt, a Tüzet és a Szellemet, mint isten(ek)et. Ezeket le kellett viszont „képezni”, hogy érthető legyen a valóság és mások számára is, ne csak elvont fogalomként éljenek a köztudatban, hanem valamelyest kézzel fogható lehessen. Így született meg a λόγος analógiája sztoikus módon: a λόγος kibontakoztatása az ember java, nem más, mint az erkölcsi jó és a boldogság.³³ Ezen belül filozófiájukat felosztották három alapvető területre:

1. fizika – az ontológiai és kozmológiai kérdéseket is beleértve,
2. logika – episztemológiával együtt,
3. etika.³⁴

Ebbe a három témakörbe belefért az egész világ, Istennel és a λόγος-szal együtt. Valójában ebben a szemléletben, az egész világot a λόγος hatja át, ami egyetemes világszellemként rendez mindent. Nem „ok”-ról beszéltek, hanem világrendező erőről, elvről, ami megtestesül a jó és a rossz definiálható világában. Az ember szabadsága attól függ, hogy ezzel a mindenható világerővel hogyan tudja magát összhangba hozni.³⁵ Ez tehát a sztoikus istenfogalom rövid összefoglalása.

3.2. A λόγος fogalma az epikureus filozófiában

Az epikureus életkép a sztoicizmus szöges ellentéte volt: a hedonizmus, a gyönyör keresése, a szép és kellemes élet. Az istenfogalom meghatározását is ennek alátelve találjuk meg az epikureusoknál. Mivel az élet élvez-

zete a fontos, az evilági élet eszméje a mindenek felett való. A szabadság akkor adatik meg, ha isten nem szól bele az emberi életbe: szétválik a megélt valóság az istenek világától.³⁶ Isten létét nem tagadja ugyan, de kizárja, hogy bármi köze is lenne az emberi sorshoz. Ennek egyenes következményeként Epikurosz filozófiájának egyik legmarkánsabb jellemzője volt, hogy lemondott az „ok”-ról. Ezt eredetileg a sztoikusok vádként Démokritoszra mondták, de valójában Epikurosz találmánya volt.³⁷ Ez megváltoztatja a logikához való hozzáállásukat is. Nála tehát a *λόγος* eredetileg az ő „ok”-kal áll valamilyen viszonyban. Nem isten, de istentől ered, aki az „ős ok(ozó)”. A Teremtő és egyben Gondviselő Isten, aki maga a *λόγος*, ebbe tehát nem fér bele: szemben áll a Jn 1,1 testet öltött *λόγος*-ával.

Míg a sztoikusoknál a *λόγος* kormányoz, uralja az életet, addig az epikureusoknál a morális erény mindenek felett való, a *λόγος*-tól független az erkölcs. Mindezekből következik, hogy isten nem lehet egy hagyományokba zárt „antropomorf” lény.³⁸ Az antropomorfizmus szerintük szűkíti a *λόγος* és az isten fogalmát.

Ezzel a tanításával Epikurosz a korábbiaktól erősen eltérő istenfogalmat vezetett be. Az „ok”-nak ugyanis szerepe volt a nagy filozófiákban. Általában négy okot, vagy okságot különböztetünk meg:

- a) formai okot,
- b) létesítő okot,
- c) cél okot
- d) abszolút okot.³⁹

Ha ezektől elszakadunk, az istenfogalom meghatározhatatlan lesz; istent nem lehet analógiákkal egykönnyen kifejezni. Ha Isten nem vezethető vissza valamilyen formára, vagy okra, akkor meghatározhatatlanná és megfoghatatlanná válik. Ez tehát egy új vonatkozása volt a görög filozófiának, ami a nagy és pompás hellén templomok világában, a címzetes oltárok között szinte elképzelhetetlen volt, de ennek ellenére mégis létezett. Ez az újszerűség ismét arról árulkodik, hogy Pál apostol tudta, hogyan kell egy hitvédő beszédet felépíteni, mikor és hol kell azt kezdeményezni.

3.3. A filozófiai irányzatok összevetése

A sztoicizmus is bizonyos értelemben új dolgot jelentett a görög gondolkodásban. Szókratész és Hérakleitosz filozófiájának központi elemeit fejlesztette tovább. A haldokló görög erkölcsiség kellős közepén egy igazán magasztos eszmével állt elő, aminek állhatatossága az egész Nyugat filozófiáját a későbbiekben alaposan befolyásolta.⁴⁰ Ez a magasztosság azonban nem bizonyos, hogy a páli kontextusban pozitív előjelű lehetett. Szókratész mélyen vallásos volt, tudta, hogy nem érhető el a tökéletesség csupán a jóra való törekvéssel, és hitt abban, hogy létezik abszolút értelemben vett jó.⁴¹ Ezzel a véleményével Szókratész már bevezetett egy új istenfogalmat, isteneszmét. Mivel azonban próbálkozása kudarcba fulladt, gyanús volt minden új istenről való beszéd. Ez lehetett az oka annak, hogy Pált *σπέρμα λόγος*-nak nevezik, mintha Szókratésztól vette volna az új eszménykép istenét. Ezt az állítást persze nem könnyű bizonyítani, de nem zárható ki.

Említésre méltó még Hérakleitosz filozófiája is. Az ő változó világában egyetlen állandó dolog volt: maga a

változás. Ebben a vonatkozásban interpretálta állandóként a *λόγος*-t. Saját útvesztője volt viszont, hogy ebben az állandóan változó rendszerben nem lehetett meghatározni egyértelműen a jó, és a rossz fogalmát.⁴² A sztoikus életideál több vonatkozásban ettől eltért; továbbfejlesztése volt két dolognak:

- (1) a *λόγος* világot átjáró ereje a változó,
- (2) az erkölcs, ehhez képest viszonyítva állandó.

Egyetlen igazán negatív vonatkozása volt azonban ennek is, hogy az istenfogalom gyakorlatilag nem volt meghatározható, különösen nem definiálható, mint Teremtő és Gondviselő. Nem csak az antropomorf istenfogalomtól szakadt el tehát, hanem ennél többről volt szó: a *λόγος*-ra is azt állította, hogy változó. Bizonyos értelemben ezek a tények arra mutatnak, hogy görög filozófia egyfajta „túlkapása” volt az epikureus és a sztoikus filozófia erkölcsi felfogása az istennel való viszony összefüggésében.

Mindezeket figyelembe véve nem kizárt, hogy Pál apostol filozófiájában az „Ismeretlen Isten” hirdetése erre a hiányra is akart válaszolni: Pál definiálta azt, amit a filozófia eszközei már nem tudtak meghatározni. Új tartalommal töltötte meg az *ἄγνωστω θεῶ* fogalmát, amit az apostol védőbeszédében használt: Teremtő, Gondviselő, antropomorf feltámad Isten (Jézus Krisztus). Ezek a fogalmak egyszerűen „szétfeszítették” az *ἄγνωστω θεῶ*-t, különösen így egyes számban. Ezért egyesek azt mondták; „majd még meghallgatjuk”, mások kinevették, megint mások pedig kíváncsiságból követték.⁴³

Tanulságos lehet, hogy milyen retorikai és nyelvi, valamint filozófiai eszközökkel tette ezt Pál apostol? Ezt megvizsgálva a „Hogyan?” kérdésre is választ kaphatunk. Ennek egyik nyomon követhető útja, ha megvizsgáljuk Pál érvelési technikáját a következőkben.

4. Pál apostol és az areopagoszi hellenista logika

Tekintsük át Pál apostol érvelési technikáját. Ez különösen a sztoikus filozófia miatt fontos, amelynek egyik területe a logika volt. Hogyan működött ez a logika? Epikureus vonatkozásban pedig azt érdemes megvizsgálni, hogy az etikai tanításokkal mennyire volt összhangban Pál filozófiája, illetve mennyivel adott hozzá többet annál, amit képviseltek?

4.1. A sztoikus logika szillogizmusa

A sztoikus logika a szillogizmusra épül, aminek két formáját használták; a tranzitív és az intranzitív formát. A tranzitív logika egyszerű képlete, amikor egyik dolog logikusan kapcsolódik a másikhoz, vagy egy dolog következménye egy másik dolognak.

Az egyszerű tranzitív szillogizmus a következő:

- A) Ha István idősebb, mint János, akkor
 - B) János fiatalabb, mint István.
 - C) Tehát, (ha testvérek), akkor István, János bátyja, János pedig István öccse.⁴⁴
- Képletben:

$$A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow B \rightarrow A$$

Az intranzitív szillogizmus a következő:

- A) Ruth Bettinek az anyja,

- B) Betti Klaudiának az anyja
 C) Ruth nem anyja Klaudiának (és ebből feltétlenül az sem következik, hogy a nagyanyja.)⁴⁵
 Képletben:

$$A + B = C \text{ de } A \text{ nem} = C$$

4.2. Pál apostol szillogizmusa

Pál areopágoszi beszédében nagyon világos logikát találunk, ami bemutatja, hogy jól ismerte a szillogizmust, a sztoikusoknak ezen a nyelven üzent. Nem is egy logikai kapcsolatot találhatunk beszédében, hanem legalább kettőt:

- A) „Athéni férfiak, minden tekintetben nagyon vallásos embereknek látlak titeket.”
 B) „Mert mikor bejártam szentélyeiteket... Az Ismeretlen Istennek.”
 C) „Akit ti ismeretlenül tiszteltek azt hirdetem nektek...”

Felépítését tekintve ez egy $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow A$ képletű tranzitív szillogizmus: A) Az athéniak minden tekintetben vallásosak... \rightarrow C) Pál erről beszél; „azt hirdetem nektek...”

A folytatás is hasonló logikai szerkezetben történik:

- A) „Isten aki teremtette a világot” (ami benne van = utalás a $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ -ra, ami mindenütt jelen volt)
 B) „nem lakik ember kéz alkotta templomban” (ha a $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ mindenütt jelen van, hogyan lehetne bezárni egy templomba?)
 C) „nem szorul emberi kéz szolgálatára”

Ennek képlete szintén: $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow A$, tehát tranzitív szillogizmus.

Érdekes továbbá, hogy Pál apostol itt nem fejezi be ezt az érvelés sorozatot. Összefoglalja a két $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow A$ képletű logikai szillogizmust és egy intranszitiv szillogizmussá kapcsolja össze:

D) Az egész emberi nemzetséget egy vérből teremtette... őbenne élünk (a $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ -ban vagyunk, mert Ő a $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$. Utalás egy költőre: „Bizony, az Ő nemzetsége vagyunk...” Ha megfigyeljük ezt, észre vehetjük, hogy az itt „D” résznek jelölt szakaszban álló érvek egyike sem következik logikusan az „A B C” korábbi állításokból.

Pál apostol tehát ezzel az eszközzel akarta elmondani a máshol már sikeresen hirdetett evangéliumot. A beszéd felépítése, tanulsága annyira hatásos volt, hogy az Apostolok Cselekedete szerzőségét illetően a radikális kritikusok felvetik, hogy nem Lukács, hanem a korábban már említett Tyanabeli Apollonis, a néphit szerint csodatevő filozófus beszédét építették be később a 2. században egy redaktor segítségével. Ezen álláspont szerint nem Pál vette kölcsön az $\alpha\gamma\omega\sigma\tau\omega$ $\theta\epsilon\omega$ kifejezést.⁴⁶ Ezt a bevezetési kérdést most nem tárgyaljuk, de az eddigiek alapján nem valószínűsíthető, inkább azt kell elfogadhatónak tekinteni, ami számos kommentátor véleménye: Pál itt találkozott igazán a pogánysággal, itt kellett szembe néznie azzal a kihívással, hogy a korábbi érvelési technikák nem alkalmazhatók.⁴⁷ Új eszközre volt szüksége, és ezt az areopágoszi hellenista filozófia szillogista érvelésében találta meg.

Jogos lehet az utolsó kérdés, hogy ha Pál apostol a logikai szillogizmust használja eszközként a sztoikusok meggyőzésére, hogyan érvel az epikureus filozófia eszközeit felhasználva?

5. Pál apostol érvelése az epikureusoknak

Az epikureus hedonizmus egyik velejárója az utilitárius világszemlélet.⁴⁸ Ennek következményei vannak a jelenben eltöltött idő nem csak mennyiségére, de minőségére, mértéjére is, vagyis a dolgok hasznára. Ezeket a következményeket fel is lehet sorolni:

1. A személyes függetlenség és a szabadság nem korlátozható. Így az istenkép is ennek van alárendelve.
2. A törvényekkel való viszony meghatározza a morális jó kérdését. Viszont ez a személyes szabadság függvényében egyenként értelmezhető, szabad, vagy szabados kell, hogy legyen. Ezért nem lehet meghatározni, hogy mi az egyértelműen jó, vagy rossz.
3. Az általános jó és a személyi felelősség kérdése. E szerint publikálni kell, hogy mi a jó, és a rossz, ami általánosan igaz, de meg kell hagyni a lehetőségét annak, hogy egyénileg hogyan valósítom meg a jót.⁴⁹

Ha megfigyeljük-e három következményt, ezek is egyféle logikus kapcsolatban állnak egymással. Ezért fontos megfigyelni, hogy az előbb tárgyalt tranzitív szillogizmusba ágyazva etikai megállapításokat közvetít Pál apostol az epikureus hallgatóságának:

1. Először a személyes függetlenség ellen: „...ő ad mindenkinek életet, lehetetet és mindent.” Ha minden vonatkozásba istenfélőnek titulálta őket az apostol, akkor felhívja a figyelmet arra, hogy ez a gyakorlatban ezekkel a következményekkel jár. Az általa hirdetett Isten azért ismeretlen az epikureusoknak, mert ők egyben képzelték el a $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ jelenlétét a világban, ami mindent fenntart és az istenektől való teljes függetlenséget. Pál apostol szerint ez a kettő együtt nem lehetséges.
2. A morális jó kérdése és a személyes függetlenség ehhez képest: „...Az egész emberi nemzetséget egy vérből teremtette.” ... „hogy keressék az Istent...” ... „őbenne élünk” Nincs különbség ember és ember között, tehát keresni kell a közös jó érdekében Istent, akitől koránt sem vagyunk függetlenek; „...benne élünk.”
3. Az általános jó és a személyi felelősség kérdése: „Mivel tehát az Isten nemzetsége vagyunk, nem szabad azt hinnünk, hogy...a tudatlanság idejét Isten elnézi...igazságos ítéletet tart...” Ha a korábban említett vonatkozásban igaz, hogy egy nemzetség vagyunk, kölcsönösen felelünk egymásért, közös ítélet alá leszünk vetve.

Ha tehát az epikureus logika és etika kérdéseit is így összefoglalva látjuk, azt mondhatjuk, hogy Pál leginkább ez ellen a hedonista filozófia ellen lépett fel, és ez segít a végkövetkeztetések kialakításában is bennünket.

6. Végkövetkeztetések

Az egész areopágoszi védőbeszéd eredménye a legizgalmasabb: kik lehettek akik elutasították és kik akik elfogadták az apostol üzenetét?

Ezzel kapcsolatosan Brinke három csoportról beszél: egyesek hittek, némelyek haboztak, némelyek gúnyolódtak.⁵⁰ Ellen G. White magyarázatában így találhatjuk:

voltak néhányan, akik nem akartak megalázkodni az apostol szavaira, pedig az elmondott igazságok meggyőzték őket.⁵¹ Konkrétan azonban nem találunk erre vonatkozó utalásokat.

Egyéni vizsgálódásaim alapján, úgy gondolom, hogy a sztoikusok közül lehettek néhányan, akik követték Pál apostolt. Ennek oka, hogy felismerték Pál nem *σπερμολόγος*-ként más filozófiák szellemi hulladékából építkezve filozofálgatott az agorán. Teljesen új istenképet mutatott be, az élő Isten képét egy utalással a feltámadt Jézus Krisztusra, mindezt a szillogizmus nyelvén. Erre utaló érv lehet esetleg az areopagoszi Dionüszosz személye is, akiről az ApCsel 17,34 tájékoztat bennünket. Megtért Pál apostol beszédére. Azt nem tudjuk, hogy Ő sztoikus volt-e, de ha hihetünk Eusebiosznak az egyházatyanak, Ő volt Athén későbbi püspöke, és arisztokratára származású volt. Az egyházatya hitelesítette, talán azért, mert ismert filozófiai tanításait is elfogadta, mint Tertullianus Senecáét.⁵² Vizsgálódásaim eredményeként valószínűsítaném, hogy Dionüszosz sztoikus lehetett inkább, tehát areopagoszi filozófus ezen adatok alapján. Ennek oka a következő:

Az epikureusok nem valószínű, hogy elfogadták Pál tanítását. Az egész athéni történet úgy kezdődik, hogy Pál „lelke háborgott” látva hogy tele van bálványokkal.⁵³ Felháborodása ellenére mégis nagyon pozitív volt areopagoszi beszédének összbemomása. Keresett egy kapcsolódási pontot, amiből kiindulva evangéliumot hirdethetett. Ez volt az ismeretlen isteneknek szentelt oltár. Nem jellemző Pálra viszont, hogy elhallgassa a panaszt, ne szóljon az elmarasztalásokról is.⁵⁴ Kiket marasztalt el, ha védő beszédét úgy kezdte: „Minden tekintetben istenfélőnek találalak benneteket...” Nehéz lenne egyértelműen bizonyítékot szolgáltatni arra, hogy különbséget tett az epikureus és a sztoikus filozófusok csoportjai között. A szöveg logikai elemzése azonban erre enged következtetni. Ebben az esetben az epikureusokat megfeddi, a sztoikusoknak pedig a logikájukhoz kapcsolódva kiszélesíti az istenfogalmat; bemutatja Az élő Istent, Aki az állandóság ura.

Személyes véleményem, hogy Pál apostol teológiájának egy nagyon fontos vonatkozását találjuk az *ἀγνώστῳ θεῷ* kifejezés használatában:

„*Mi pedig Krisztust prédikáljuk, mint megfeszítettet, a zsidóknak ugyan botránkozást, a görögöknek pedig bolondságot; Ámde magoknak a hivatalosoknak, úgy zsidóknak, mint görögöknek Krisztust, Istennek hatalmát és Istennek bölcseségét.*”

1Kor 1,23–24

Erre a feladatra pedig csak Ő volt alkalmas és eléggé művelt, hogy egyaránt mindenkinek tudja azt bemutatni, ami leveleiben találunk: Jézus Krisztus mindenkié, és ezért ő Pál is mindenkié tudott lenni szolgálatában.

Kormos Erik

IRODALOM JEGYZÉK

- Arno Anzenbacher: Bevezetés a Filozófiába. Herder Kiadó Kft, Budapest, 1996.
Austin Fagothey: Right and Reason. Ethics in Theory and Practice. The c. V. Mosby Company, Sant Louis, 1972.
Balázs Károly: Újszövetségi Szómutató Szótár. Logosz Kiadó, Budapest, 1998.

- Bible Works 7.0. DVD.
Biblia Téka CD. Archum Kiadó.
Brinke G. R.: Elmékedések az Apostolok cselekedeteiről. (Fordította: Szabadi Gusztáv) Szabadegyházak Tanácsa, Budapest, 1970.
D. W. Hamlyn: A nyugati filozófia története. Művelődési és Közoktatási Minisztérium kiadása. Holnap Kiadó, 1998.
Dr. Stöckl Albert: A bölcsélet története. Érsek-Líceumi Könyvnyomda, Eger, 1882.
Dr. Szigeti Jenő: Letűnt korok régi titkok. Esély Mozaik Kiadó Kft. Budapest, 1999.
Dr. Varga Zsigmond J.: Újszövetségi görög-magyar szótár. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója. Budapest, 1996.
Dr. Varga Zsigmond: Újszövetségi bevezetés. Református Zsinati Iroda Doktorok Kollégiumának Főtitkári Hivatala, Budapest, 2000.
Ellen G. White: Apostolok története. Heted-Nap-Adventista Reformmozgalom, Mogyoród, Szilasi út. 1.
Frank Sawyer: Filozófiai perspektívák Pál apostoltól Aquinói Tamásig. Hernád Kiadó. 2006.
Frank Sawyer: Filozófiai perspektívák. Görög és római. A Sárospataki Református Teológiai Akadémia kiadványa. 1999.
Hajós József: A bölcsélet története. Vörösmarty Nyomda, Székesfehérvár, 1941.
Jánosi József: A szellem. A szellemi lét főbb jelenségei és metafizikája. Pázmány Péter Irodalmi Társaság kiadása, Budapest, 1935.
Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata. III. kötet. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója. Budapest, 1995.
Kamer Károly: Apokalipszis. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 1990.
Kenneth F. Rogerson: Introduction to Ethical Theory. Edited by Kenneth F. Rogerson. 1991.
Keresztyén Bibliai Lexikon. I-II. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest, 1993. Kézikönyv a Bibliához. Lion Publishing plc, England. 1986.
Kormos Erik: Siker, pénz, hatalom... vagy valami más? Advent Irodalmi Műhely, Budapest, 2007.
Magyarázatos Károli Biblia. Veritas Kiadó.
Merrilee H. Salmon: Introduction to Logic and Critical Thinking. HBJ Publisher, 1989.
Ministry 2002. Június. General Conference of Seventh-Day Adventists, 1350 N. Kings Road, Nampa, ID 83687-3193.
Nestle-Aland: The Greek New Testament. United Bible Societies. Third Edition. 1983.
Nyíri Tamás: A filozófiai gondolkodás fejlődése. Szent István Társulat, Budapest, 1973.
P. Békés Gellért és Dalos Patrik: Újszövetségi Szentírás, Szent Gellért Kiadó, Szeged, 1990.
P. Békés Gellért-P. Dalos Patrik: Újszövetségi Szentírás. Tizedik kiadás. Szent Gellért Egyházi Kiadó, Szeged, 1990.
Peter Kunzmann-Franz-Peter Burkard-Franz Wiedmann: SH atlasz. Filozófia. Springer, 1996.
Peter Wick: Pál a keresztyénség tanítója. Kálvin Kiadó, Budapest, 2007.
Richard Tarnas: A nyugati gondolat stációi. AduPrint, Budapest, 1995.
Rudolf Bultmann: Az Újszövetség teológiája. Osiris Kiadó, Budapest, 1998.
Samuel Enoch Stumpf: Philosophy: History and Problems. McGraw-Hill Book Company, 1977.
Schütz Antal: A Bölcsélet elemei. Szent István Társulat, Budapest, 1940.
Theological Dictionary of the New Testament. Edited by Gerhard Friedrich. WM. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan. 1998.

JEGYZETEK

- ¹ Dr. Szigeti Jenő: Letűnt korok régi titkok. Esély Mozaik Kiadó Kft. Budapest, 1999. 63. oldal.
- ² Dr. Varga Zsigmond: Újszövetségi bevezetés. Református Zsinati Iroda Doktorok Kollégiumának Főtitkári Hivatala, Budapest, 2000. 200. oldal.
- ³ A dolgozatnak nem célja a bevezetéstani vizsgálat, de fontos kiegészítés, hogy ilyen stílusú és tartalmú rész nem található az Újszövetségben máshol.
- ⁴ Ellen G. White: Apostolok története. Heted-Nap-Adventista Reformmozgalom, Mogyoród, Szilasi út. 1. 166-167. oldal.
- ⁵ Korábbi vizsgálódásaim eredményét lásd: Kormos Erik: Siker, pénz, hatalom... vagy valami más? Advent Irodalmi Műhely, Budapest, 2007. 100. oldal.
- ⁶ Russel Burill: The unchurched: A rich source for Adventist outreach. In: Ministry 2002. Június. General Conference of Seventh-Day

- Adventists, 1350 N. Kings Road, Nampa, ID 83687-3193. – Amerikai körülmények között készült felmérés eredményét tükrözi.
- 7 Ez a szó is kizárólagosan az areopágoszi páli beszédben használatos, feltételezhetően a profán görögből jön. Lásd Dr. Varga Zsigmond: Újszövetségi görög-magyar szótár 195. oldal.
- 8 Dr. Lenkeyné Dr. Semsey Klára: Az apostolok cselekedeteiről írott könyv magyarzata. In: Jubileumi Kommentár III. kötet. 208. oldal.
- 9 P. Békés Gellért és Dalos Patrik: Újszövetségi Szentírás, Szent Gel- lért Kiadó, Szeged, 1990. 587. oldal, lábjegyzet magyarzatai.
- 10 Karner Károly: Apokalipszis. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 1990. 62. oldal.
- 11 Lásd: <http://en.wikipedia.org/wiki/Baalbek> – 2008. április 28.
- 12 Lásd: <http://www.krisztus.ro/index/biblia4/> –2008. április 23.
- 13 Dr. Lenkeyné Dr. Semsey Klára: Az Apostolok cselekedeteiről írott könyv. In: Jubileumi Kommentár III. kötet. 208. oldal.
- 14 Dr. Varga Zsigmond: Újszövetségi görög-magyar szótár. Kálvin Ki- adó, Budapest, 1996. 10. oldal.
- 15 Rudolf Bultmann. In: Theological Dictionary of the New Testamen- t. Edited by Gerhard Friedrich. WM. B. Eerdmans Publishing Com- pany Grand Rapids, Michigan. 1998.
- 16 Lásd: 2 Sám. 7,22; 1 Kir. 8,23; 1 Kir. 8,60; 2 Kir. 5,15; 1 Krón. 17,20; Ésa. 44,6; Ésa. 45,14; Ésa. 45,22. Az Újszövetségben: Márk. 12,32; 1 Kor. 8,4; etc.
- 17 Lásd az egész Ap. Csel. 17-et.
- 18 Xenophon, Mem., IV, 3, 13 f. In: Theological Dictionary of the New Testament. Edited by Gerhard Friedrich. WM. B. Eerdmans Pub- lishing Company Grand Rapids, Michigan. 1998. 121. oldal.
- 19 Frank Sawyer: Filozófiai perspektívák Pál apostoltól Aquinói Tamá- sig. Hernád Kiadó. 2006. 17. oldal.
- 20 Theological Dictionary of the New Testament. Edited by Gerhard Friedrich. WM. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan. 1998. 121. oldal.
- 21 Keresztyén Bibliai Lexikon. I. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest, 1993. 522-525. oldal, a gnózis címszó.
- 22 Frank Sawyer: Filozófiai perspektívák Pál apostoltól Aquinói Tamá- sig. Hernád Kiadó. 2006. 25. oldal.
- 23 Zénón Kr.e. 300 után alapította a Sztoát és Seneca Kr.u. 65- ig élet. Szám- olhatunk még halála után azzal, hogy képvisleték filozófiai iskoláját, míg be nem épült, fel nem oldódott mások bölcséletében. In: Frank Sawyer: Filozófiai perspektívák Pál apostoltól Aquinói Tamásig.
- 24 Kr.e. 1000 körül alapították a várost. 460-430 körül érte el a virág- korát. A rómaiak Kr.e. 146-ban csatolták Athént Akhája római tar- tományhoz, de mint szabad várost, továbbra is az Areopágoszról kormányozták. Lásd: Keresztyén Bibliai Lexikon. Athén címszó. 135. oldal.
- 25 Kézikönyv a Bibliában. Lion Publishing plc, England. 1982. 564. oldal.
- 26 Peter Wick: Pál a keresztyénség tanítója. Kálvin Kiadó, Budapest, 2007. 153-174. oldal.
- 27 Keresztyén Bibliai Lexikon. II. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest, 1993. Pál címszó.
- 28 Lásd: Ap. Csel. 22,2-3. Itt éppen a zsidók előtt hitelesíti magát. Nem a hellenista műveltségre volt előttük büszke.
- 29 Brinke G. R.: Elmékedések az Apostolok cselekedeteiről. Szabad- egyházak Tanácsa, Budapest, 1970. 164. oldal.
- 30 Az Ap.Csel. 17,18-ban σπερμολόγος-nak mondott Pál azt jelentette: Mások szellemi hulladékával táplálkozó. Ez a kifejezés szintén ki- zárólagosan itt fordul elő, az areopágoszi beszéd bevezetőjeként.
- 31 Theological Dictionary of the New Testament. Edited by Gerhard Friedrich. WM. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan. 1998. 121. oldal.
- 32 Keresztyén Bibliai Lexikon. II. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest, 1993. Philon, Alexandriai címszó.
- 33 Nyíri Tamás: A filozófiai gondolkodás fejlődése. Szent István Ki- adó, Budapest, 1973. 105-106. oldal.
- 34 Frank Sawyer: Filozófiai perspektívák Pál apostoltól Aquinói Tamá- sig. Hernád Kiadó, Debrecen, 2002.18. oldal.
- 35 Richard Tarnas: A nyugati gondolat stációi. AduPrint, Budapest, 1995. 95. oldal.
- 36 Ez a szemlélet egyáltalán nem volt ritka az ókorban egyik politeista nézetben sem. Saját megjegyzés.
- 37 U.o. 108-109. oldal.
- 38 Richard Tarnas: A nyugati gondolat stációi. AduPrint, Budapest, 1995. 96. oldal.
- 39 Schütz Antal: A bölcsélet elemei. Szent István Társulat, Budapest, 1940. 309-333. oldal.
- 40 Richard Tarnas: A nyugati gondolat stációi. AduPrint, Budapest, 1995. 97. oldal.
- 41 Frank Sawyer: Filozófiai perspektívák. Görög és római. Sárospatak, 1999. 66. oldal.
- 42 U.o.: 30-31. oldal.
- 43 Brinke G. R.: Elmékedések az Apostolok cselekedeteiről. Szabad- egyházak Tanácsa, Budapest, 1970. 166. oldal.
- 44 Merrilee H. Salamon and Robert J. Fogelin: Introdustion to Logic and Critical Thinking. HBJ Publishers, USA, 1989. 306-307. oldal.
- 45 U.o. 307. oldal.
- 46 Jubileumi Komentár III. kötet. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója. Budapest, 1995. 207. oldal.
- 47 Lásd: U.o. 207. oldal.
- 48 Kenneth F. Rogerson: Ethical Theory. Kiadta Kenneth F. Rogerson. USA, 1991. 53-58. oldal.
- 49 Kenneth F. Rogerson: Ethical Theory. Kiadta Kenneth F. Rogerson. USA, 1991. 53-58. oldal.
- 50 Brinke G. R.: Elmékedések az Apostolok cselekedeteiről. (Fordította: Szabadi Gusztáv) Szabadegyházak Tanácsa, Budapest, 1970. 166. oldal.
- 51 Nem szó szerinti idézet. Ellen G. White: Apostolok története. Heted-Nap-Adventista Reformmozgalom, Mogyoród, Szilasi út. 1.
- 52 Keresztyén Bibliai Lexikon. I. kötet. Dioniziosz Areopágita címszó.
- 53 Lásd: 17,16-ot.
- 54 Lásd: Gal 5,12

Szektásság és okkultizmus pasztorálpszichológiai megközelítésben

1. Szektásság és a biztonságra iránti vágy

1.1 A szekta természete

A szekta fogalma az elmúlt száz esztendőben nagy je- lentésváltozáson ment át. Ernst Troeltsch 1912-ben még a következő meghatározást adta: „A szekta szigorú és öntu- datos keresztyének szabad társulása, akik magukat igazán újjászületetteknek tartva lépnek egymással szövetségre, a világtól elszakadnak, kisközösségi életformára töreksze- nek, a kegyelem helyett a törvényt hangsúlyozzák és kö- rükben kisebb-nagyobb radikalizmussal a szeretet keresz- tyén életrendjét valósítják meg, s mindezt az eljövendő Isten országa előkészítéseként és várása közben teszik.”¹

Ma a szekta kifejezés már nemcsak a keresztyén egy- házakról leszakadt keresztyén közösségeket jelölheti, ha- nem más vallási meggyőződést képviselő csoportokat, sőt vallástól teljesen független politikai, életvezetési, vagy kulturális célokat fanatikusan követő csoportosulá- sokat is. De a keresztyénség is árnyaltabban gondolkodik a „maga szektáiról”. Míg korábban pusztán az elszaka- dás ténye alapján fogalmazta meg ítéletét, addig ma már azt kell mondanunk, hogy csak az a keresztyén közösség számít szektának,

– amely a bibliai kijelentés, vagy a keresztyén élet- gyakorlat valamely periférikus mozzanatát közpon- tivá teszi és az üdvösség kritériumává avatja,

– továbbá ha minden más felfogást kárhozatosnak, s ezért veszedelmesnek bélyegez.

A szekta szó maga valószínűleg nem a *secare*, „levágni” latin szóból, hanem a *sequi*, azaz „követni” igéből ered. A hangsúly nem az elkülönülésen, hanem egy bizonyos tanítás követésén van.

Általános meghatározással (tehát szorítkozva a keresztény szektákra) a szekta olyan vallási vagy ideológiai közösség, amely többnyire egy vezéregyéniség irányítása mellett, az élet legalapvetőbb kérdéseinek megoldását ígérve, szélsőséges tanítások elfogadására és praktikák követésére fanatizál, tagjait kivonja korábbi szociális közösségükből és egy zárt hatalmi struktúra részévé teszi. A tagok rendíthetetlen magabiztossággal vallják és hirdetik, hogy megtalálták az egyetlen helyes utat, és megvetéssel vagy sajnálattal tekintenek mindenkire, aki az ő közösségükön kívül van, valamint ellenségesnek tartanak minden világ- és életfelfogást, amely az övéktől különbözik.

A fenti változásokat jól érzékeltetheti egy rövid történeti visszapillantás. A 19. század azoknak a kisegyházaknak a születési időszaka volt, amelyeket az hívott életre, hogy bizonyos vallási szükségletek sem a katolikus, sem a protestáns egyházakban nem elégülhettek ki, vagy pedig valamely bibliai igazságot egyik történelmi felekezet sem vett elég komolyan. E közösségeknek nagy részét ma már nem tekintjük szektának, de nem a modern szabadelvűségnek engedve változott meg a véleményünk róluk, hanem azért, mert sem a sajátos tanításuk abszolutizálása, sem a kizárólagosság nem jellemző rájuk.²

A nyugati világban a 20. század hatvanas éveiben ütötte fel a fejét ismét nagy méretekben a szektásodás jelensége. Ekkorra esett a nyugati világban a vietnami háború, ami sok fiataalt kiábrándított a felnőttek értékrendjéből, robbanásszerűen terjedni kezdtek a drogok, a szexuális forradalom ekkorra döntötte le a morális bástyák jó részét, és – nem utolsó sorban – összeomlott a hagyományos polgári családmódel. Ezzel egyidőben fellángolt az érdeklődés a keleti vallások bölcsessége és misztikuma iránt.

Kiüresedtségében és hontalanságában sok fiatal keresett magának a megszokottól eltérő élményeket, a családhoz képest alternatív közösséget, határozott célokat, valamiféle életrendet – s találta meg mindezeket egy szektás közösségben. Ezek részben politikai, részben keleti vallási színezetű (meditációs-misztikus) szekták voltak.

A nyolcvanas években jelentek meg azután az ún. „tudattágító” szekták. Ezek azt ígérték, hogy az általuk kínált módszerek segítségével az egyén megsokszorozhatja lehetőségeit. Koncentrálóképességet, érzelmi érzékenységet, önbizalmat javító pszichológiai tréningek segítségével próbálták meggyőzni az érdeklődőket arról, hogy mindenki megvalósíthatja az élete nagy álmait, de ehhez ki kell aknáznia és be kell vetnie minden, addig szunnyadásra kárhozott képességét. Az ember nem is csak az anyagi világ fölött nyerhet uralmat, hanem behatolhat a szellemi világba is, s az ottani erőket is a maga javára fordíthatja.

A mai palettán megtalálhatók mindazok a csoportosulások, amelyek az elmúlt 30-40 év folyamán jöttek létre. Az utóbbi évtizedek fejleményei azt mutatják, hogy egyre nagyobb teret hódítanak a szektás jellegű nem vallási

közösségek. Bár ezekről is elmondható, hogy különféle pszichikus szükségletek mellett spirituális igényeket is kielégítenek.

Milyen általános jellemzői vannak a szektáknak?

Rainer Preul³ három alapelv érvényesülését véli felfedezni minden szektás jellegű közösség életében:

a) A szektás közösségek élén mindig találunk egy feltétlen tekintélyt élvező *vezéregyéniséget* és *vezéreszmét*. E kettő úgy kapcsolódik össze, hogy a vezéregyéniség szuggesztív erővel képviseli az eszmét, amit a tagok elfogadnak, meggyőző erejű hirdetőjét pedig azonosulási személyként, követendő példaként tisztelik. A vezető egy hierarchikus hatalmi rendszer csúcán helyezkedik el. Misztikus képzetekre alkalmat adó távolságban van az egyszerű szektatagoktól. „Alászállásai” mindig különleges alkalmak. Szónoklatai, tanításai az isteni kinyilatkoztatás igényével lépnek fel, és ilyen hatást is gyakorolnak a hallgatókra. Mivel a magánélete a tagok szeme elől el van zárva, bölcsességéhez, életszentségéhez, tökéletességéhez nem férhet kétség, s mindenki kész elfogadni róla azt is, hogy korábbi életében csodálatos események átélője volt. Így idealizálódik a vezér személye és az ő életpéldájának megvalósítása lesz minden tag számára a legfőbb elérendő cél.

A szektavezér tehát önjelölt személy, aki abban a tudatban él (vagy azt akarja elhitetni magáról), hogy különös küldetése van, és különös tudást birtokol. Ez a magabiztosság bátorítja fel arra, hogy teljhatalommal uralkodjon a tagok fölött. Személyes varázsa eltereli a figyelmet az általa működtetett hatalmi manipulációkról, totális kontrollról és a függő helyzetbe hozás trükkjeiről. A vezető hatalmi pozíciója két dolgot elképzelhetlenné tesz: a demokratikus szerveződést és azt, hogy személyét ne övezzék a tagok részéről feltétlen tisztelet (pl. hogy kritizálják őt). A szektavezér halálát követően a közösséget csak az mentheti meg a szétdarabolódástól, ha a vezér előre megnevezi utódját, vagy a személyét azonnal „szentté” avatják, és hozzá képest mindenki továbbra is egyszerű tag marad.

b) A szekták további jellemzője az, hogy *identitásváltást* követelnek tagjaiktól. Szakítaniuk kell korábbi önmagukkal, és egészen oda kell szánniuk magukat a közösség céljaira. Nincs mód a korábbi baráti kapcsolatok fenntartására, sokszor még a hivatás feladását is megkövetelik, valamint elvárják, hogy mindenki szakítson, vagy legalább lazítsa meg a kapcsolatát a családjával. A változásnak megtérésszerűnek kell lennie. Utána az élet egészen más szabályszerűségei szerint folytatódik.

Ennek érdekében a szektavezér és a régebbi tagok a meggyőzés minden eszközét hajlandók bevetni. Nem riadnak vissza a legradikálisabb módszerektől sem (pl. agymosás).

c) A harmadik fő jellemző a *kiválasztottság-tudat*. A szekta tagjai másféle világba érkeztek, ami alapjaiban különbözik addigi világuktól. Ez az igazán szent, a valóban szép és jó világ. Minden, ami kívül van rajta, gonosz, kárhozatra méltó, romlott és számtalan baj forrása. Meg kell szüntetni vele minden kapcsolatot. A szekta ügyel arra, hogy folyamatosan elevenen tartsa ezt az ellenségképet. A világtól történő elfordulás másik oldala a befelé fordulás, a misztikumban, meditációban való boldogságkeresés. A szekta belső világa és a külvilág között át-

hidalhatatlan a szakadék. Ez nemcsak a sajátos gondolkodásmódban, hanem az eltérő életgyakorlatban, sőt még különös nyelvezetben is kifejezésre jut. A következmény nyilvánvalóan a függőség teljessé válása. Miután mindenki hasonló átalakulási folyamaton esik át, igen erős a csoportkohézió. A tagok egyénileg is felelősséget éreznek egymásért, nem kerülhet sor elmagányosodásra. Az önállóság föladásának a jutalma az elfogadottság, a biztonság és a kiszámíthatóság érzése a csoporton belül.

Ezeknek az alapvető jellemzőknek további részletezését találjuk Hansjörg Hemminger⁴ felsorolásában:

- igény az igazság egyedüli birtoklására szemben ugyanazon tradíció más közösségeivel,
- a megmentés, megváltás vagy üdvösség monopolizálása,
- mindenhatósági képzetek, irreális elképzelések a lehetőségekről, öntúlértékelési gondolatok,
- a gondolkodás fekete-fehér szerkezete, amely abszolút helyes és abszolút hamis kategóriákba osztályoz minden megállapítást,
- világnézeti megalapozású mágikus gondolkodás,
- szigorú bezárkózás kifelé, szokatlanul erős csoportkohézió,
- totalitárius belső csoportstruktúra merev hierarchiával,
- a vezetés erős ellenőrzési rendszert tart fenn, szigorú parancs-engedelmisségi viszony érvényesül fentről lefelé,
- a vezetés beleszólása a tagok hétköznapi életének alakításába,
- személyi kultusz a csoport központi személyisége körül, egyszersmind a tagok elszemélytelenítése,
- belső megfigyelési- és besúgórendszer, titkosszolgálati jellegű módszerek alkalmazása a külső ellenéssel szemben,
- erős elit-, ill. kiválasztottság-tudat a csoporttagokban, önidealizálás és mások démonizálása.

1.2. A szekta működése

a) A tagok toborzása

A tagtoborzásnak öt fokozata van: 1. kontaktus-felvétel a reménység szerinti szektataggal, 2. meghívás egy szép helyre, különös eseményre, sokat ígérő találkozásra, 3. első találkozás a közösséggel (szeretetbombázás), 4. további találkozások biztosítása (az elérhetőség megbeszélése, a folytatás konkretizálása a közeli jövőben).

A legtöbb szekta tagjai az ismerőseik körében toboroznak (ritkábban fordul elő, hogy idegenekhez csöngetnek be, vagy idegeneket szólítanak meg, mint pl. a Jehova Tanúi). Főleg magányos, sérülékeny, vagy átmeneti krízisidőszakot megélő embereket szólítanak meg. A toborzó személy figyel arra, hogy a megszólított jó benyomást szerezzen róla, érezze kedvességét, felelősségtudatát, törődését.

Ha sikeres az első kontaktus és további találkozásokra is remény van, akkor a toborzó személy (beszervező) olyan információkat gyűjt a potenciális tagról, melyek segítségével azt a benyomást keltheti, mintha azonos lenne az érdeklődésük, hasonlóan gondolkodnának, ugyanolyan szokásaik és tulajdonságaik lennének.⁵ Ezzel igyekszik szimpátiát ébreszteni és érdeklődést kelteni a saját személye iránt. Jóllehet a szervező az újabb talál-

kozáskor csak tükrözi a megnyerendő személy felé mindazt, amit sikerült megtudnia beállítottságáról, kedvenc időtöltéséről, érdeklődési köréről, és csak azt a látzatot kelti, mintha ezek a saját jellemzői lennének, mégis azonnal megteremtődik a bizalmi alap a továbblépéshez, nevezetesen a meghíváshoz egy közösségi rendezvényre, előadásra vagy tanfolyamra.

Vannak olyan szekták, amelyek fedőszervezeteket működtetnek: civil szerveződések, egyesületek, klubokat, hobby- vagy életmódcentrumokat, vendéglátó egységeket, szálláshelyeket, stb. Ezeknél nem tüntetik fel a háttérben lévő közösség nevét, hanem arra csak idővel derül fény, amikor már az illetőt sikerült lekötelezgetni. A legtöbb emberben ugyanis a tartozás érzését és a törlesztés igényét kelti, ha „önzetlenül” kapott valamit.⁶ A toborzó szektatag részéről az első kérések is még felajánlásszerűen hangoznak, pl. hogy ő szívesen elviszi az illetőt a szekta valamely alkalmára. A meghívás általában egy közeli időpontra (esetleg mindjárt aznapra) szól, hogy a meghívottnak ne legyen ideje mérlegelni, hogy elfogadja azt, vagy sem.

Az első találkozás a szektával igen kellemesen szokott telni. Gyakran tartozik hozzá közös étkezés, amelyen az újonnan jövő meghívottként vehet részt. Ennél még fontosabb, hogy a jelenlevők valósággal bombázzák őt a szeretetükkel. Minden megnyilatkozását érdeklődéssel figyelik, igyekeznek kitalálni és teljesíteni a kívánságait, éreztetik vele, hogy ő nagyon fontos a számukra. Visszajelzéseik bővelkednek a megerősítésben. A szeretetbombázás szinte kivétel nélkül nagyon hatásos. A legtöbb ember – de a szektatagnak kiszemelt személy mindenképpen – vágyik elfogadásra, támogatásra, megbecsülésre, figyelemre, fészek-melegre. Abban nincs is semmi kivétlenül, ha mindezt egy közösség nyújtani képes a betérőnek. Problémás viszont, ha az illető ezután nem döntheti el szabadon, hogy milyen gyakran és milyen intenzitással kíván élni a számára felkínált szeretettel.

Az újonnan jöttekkel kapcsolatban alkalmazott technikákhoz tartozik még, hogy a tagok a közülük valókat és a vezetőt dicsérik, különös személyeknek tüntetik fel, akikkel érdemes találkozni, akiket feltétlenül közelebről meg kell ismerni. A pozitívumok hangoztatása mellett teljesen hiányzik a negatívumok kimondása. Az új személyt is igyekeznek megakadályozni ebben. Ha kritikájának vagy kételyeinek akar hangot adni, azt azonnal bagatellizálják, vagy egyöntetűen a maguk pozitív tapasztalatait állítják szembe vele. Általános érvényű szabály, hogy nem tudja sokáig fenntartani a véleményét az, aki úgy érzi, hogy mindenki más egyetért valamiben ővele szemben. Különösen hatékony az első találkozás, ha egy többnapos konferencián, szemináriumon, vagy hitmélyítő alkalmon történik, ami valamely távoli helyen van megrendezve. Idegenben mindenki könnyebben enged az alkalmazkodást elváró közösségi nyomásnak.

Az ilyen rendezvények programját, amint a szekta egyébkénti életrendjét is, nagyon sűrűre tervezik, hogy ne legyen mód az elgondolkodásra, az élmények feldolgozására, esetleges ellenvélemény kialakítására.

b) Agymosás

A szektába való sikeres betagolás után kerül sor a gondolkodás és beállítódás átprogramozására és egy új

identitás felépítésére.⁷ Ennek az igen radikális beavatkozásnak a legfőbb célja, hogy az érintett személy világ- és életszemléletét úgy változtassák meg, hogy azt maga se vegye észre. Ezért a hatalmaskodás eszközeül nem szigorú vagy különféle fenyegetéseket használnak (az ugyanis védekezésre készítené az egyént), hanem a vezető szuggesztív erejét, melynek segítségével a tagok fanatizálhatók meghatározott, ugyanakkor idealisztikus célok elérésére, továbbá a csoportnyomást, amivel szemben az egyén nem tud sokáig védekezni.

Az átalakítási folyamat első fázisában a meglévő *identitás elbizonytalanítása* történik. Erre szolgál mindenek előtt a kezdő szektatag addigi életének démonizálása. Gonosz, bűnös és kárhözatos volt minden, amit addig tett, és ahogy addig gondolkozott, s boldog lehet, hogy mindezt maga mögött hagyhatja. A közösségben, ahol mindenki őszintén előtárája élete sokféle szennyyét, neki is meg kell nyílnia, fel kell fednie minden sebéit, minden titkos gondolatát, rejtett vágyát, s nem utolsó sorban a bűneit, amelyeket maga előtt is szégyell. Ehhez biztosítja ugyan a csoport az elrejtettséget, egyúttal azonban védtelenné, sebezhetővé, tehetetlenné és szorongóvá is teszi az őszintén megnyilatkozót. Fokozatosan elmosódnak az illető én-határai, elveszti önállóságát, és befolyásolhatóvá, formálhatóvá válik. Vagyis örömmel fogad mindent, amiben valamiféle kapaszkodót talál.

A kiszolgáltatottság-érzést tovább erősíti, hogy a szekta igyekszik az új tagot a régi környezetétől teljesen elválasztani. Szülei, testvérei, régi barátai mind a veszedelem fia. Korábbi hivatása, kedvelt olvasmányai, szokásai a régi életének félelmetes kísértetei. Fel kell tehát számolnia a kapcsolatát a korábban fontosnak tartott személyekkel, esetleg fel kell hagynia korábbi hivatásával is, így elveszíti identitása összes szociális támpontját. Egyénisége megszűnésével azután kész lesz magát egészen átadni az új közösségnek és mindenét az ő rendelkezésükre bocsátani.

Ezt követi az *átformálódás* fázisa. Tájékoztatósi pontok híján, totális tanácsstalanságban rendkívül fogékonyra válik az illető a mindenki által példaképként tisztelt vezető tanításaira és útbaigazításaira. Szigorú és szoros napirend gondoskodik arról, hogy ne legyen a tagoknak idejük önálló gondolkodásra. Egyre nyilvánvalóbb, hogy erre nincs is szükség, hiszen gondolkoznak helyettük, meghoznak minden döntést, nekik csak engedelmességniük kell. Szent és sérthetetlen a tanrendszer és az életrend csakúgy, mint az, ahogyan a vezető aktualizálja, értelmezi, vagy éppen módosítja azt. Mindenkinek hálás szívvel kell fogadnia, és szívébe kell zárnia a hallottakat, hiszen ez az egyetlen igaz út, és egyedül ez vezet az életre. Minden más tanítás, gondolat és életgyakorlat a halálba visz. Kritikának, vagy változtatási javaslatnak nincs helye. Elmenni sem lenne értelmes, mivel a kifelé vezető út a semmibe vész.

A csoport által gyakorolt lelki nyomásnak rendkívül nagy jelentősége van ebben a fázisban. A csoporttagok viselkedésükkel bemutatják az újonnan érkezőnek, hogy a vezető által képviselt út járható, ők mindnyájan ezen haladnak. Az ebben tanúsított egységességük csábít az utánzásra. Az újonc hamar megtanulja a szekta nyelvezetét, s ezzel együtt a gondolkodásmódot is elsajátítja. Mindenki ellenőrzi, figyeli a fejlődését, szurkol neki, és

megdicsérik minden új lépésért. Ha nem haladna megfelelő tempóban előre, akkor a számára egyetlen szeretetforrást, a többiek elfogadó viszonyulását veszélyeztetné.

Segít az azonosulásban és a fejlődésben a kiválasztottságtudat. Ezt kezdetben kollektíven éli át az újonnan csatlakozó, individuális vonásokat csak akkor vesz fel, amikor már az illető önálló feladatokat, kiemelt szerepet, vagy missziói megbízást kap a közösség vezetőjétől.

E történések nyomán jön létre és fixálódik a harmadik fázisban az *új identitás*. Mivel a szekta teljesen zárt világ, a maradéknak nincs más lehetőségük, minthogy maradéktalanul felvegyék a szekta-identitást, s megpróbálják azt egyénileg a lehető legtökéletesebb szintre fejleszteni. A szektában az emberek általában biztonságot, elrejtettséget keresnek. Ezt meg is találják, bár olyan áron, hogy önmagukat közben elveszítik.

Az agymosás folyamatának ismertetése után a teljeség kedvéért meg kell még említenünk, hogy jelentős kutatók nem osztják, vagy legalábbis erősen kritizálják azt az elméletet, mi szerint a szektákhoz való csatlakozás és későbbi ragaszkodás mindig erőszakos (de ügyesen álcázott) gondolkodás-átalakítás és identitásátépítés eredménye. Bár mindenki elismeri, hogy a szekták a fent felsorolt technikák többségét ilyen-olyan arányban alkalmazzák, és mindent elkövetnek, hogy a potenciális tagokban függőséget alakítsanak ki, nehezen bizonyítható, hogy a beszerzés eredményessége kizárólag az agymosásra lenne visszavezethető, és ne mennének végbe esetenként valódi „megtérések”. Tény, hogy a „meggyúrtak” és a maradandóan betagozódnak aránya a legtöbb szektánál igen „rossz”. Vagyis az agymosás feltehetőleg azoknál igazán eredményes, akik pszichikus adottságaiknál, vagy egyéb körülményeknél fogva nagyon rászorulnak a szekta által kínált „javakra”.⁸

c) *Pszichológiai meggyőzési technikák*

A szekták vezetői ösztönösen értenek ahhoz, hogy miként lehet a hallgatókat úgy befolyásolni a saját céljaiknak megfelelően, hogy azok azt ne vegyék észre.

A neves hipnoterapeuta, Milton H. Erickson világossá tette, hogy a szuggesztio nem akkor a leghatékonyabb, ha egy erős akaratú személy közvetlen utasításokat adva kényszeríti rá a szándékát másokra, hanem ha az utasítás rejtett, s azt a benyomást kelti, mintha az illető minden meggyőzéssel szemben a saját akaratát érvényesítené. „A valódi meggyőző hatást az önmeggyőzés útján érhetjük el.”⁹

Egy ilyen manipulációhoz érdemes a hallgatók ambivalens érzéseit igénybe venni. Ha például a gyermekkor félelmeit, elhagyatottság-érzéseit emlékeztetbe idézzük, akkor könnyen elérhető, hogy a szülőkkal kapcsolatban negatív érzelmek ébredjenek, s kívánatossá váljon az „új családba” való betagozódás. Ott minden rossz volt, itt minden jó – az ambivalencia feloldódik, s az érzelmek egyértelműen pozitív és negatív részekre hasadnak szét.

Szintén a fekete-fehér gondolkodás jegyében alkalmaznak a szekták az élettörténet-elmondás gyakorlatát. A régebbi tagok úgy mesélik el az életüket, hogy a közösségre találás előtti időszakot kizárólag sötét színekkel ecsetelik, amiben semmi öröm, semmi szeretet, semmi jó nem volt, csak szenvedés, nyomorúság, önámítás és bűn. Szöges ellentétben áll ezzel a mostani életük, amelyben

megtalálták a boldogságot. Az új tagok hamar elsajátítják az élettörténet-elmondásnak ezt a sémáját. „Minél szörnyűbbnek mutatják be a múltjukat, annál több dicséretet kapnak a vezetőtől.”¹⁰

R.B. Cialdini a befolyásolás lélektanáról írt nagysikerű könyvében¹¹ felsorolja azokat a lélektani elveket, amelyeket a reklámpar képviselői és természetesen a szekták előszeretettel alkalmaznak a meggyőzés szolgálatában. Ezek a következők:

1. *Elkötelezettség és következetesség-elv*: Igényünk van arra, hogy a különböző időpontokban tanúsított viselkedésünk összehangolt legyen. Ezért ha valaki egy csoportnak elkötelezte magát, és ezt megszegi, akkor büntudatot fog érezni. A szekták különös hangsúlyt helyeznek arra, hogy a tagok lekötelezetteknek érezzék magukat. A közösséggel történő szakítás esetére pedig a lehető legnagyobb borzalmakat helyezik kilátásba (szerepcséltenségek az életben és az üdvösség elvesztése).

2. *Kölcsönösség-elv*: Ha valamit kaptunk, akkor megpróbáljuk azt ugyanolyan mértékben viszonzni. Akit étkezésre meghívtak, és aki a meghívók figyelmeségét elfogadta, annak az az érzése támad, hogy viszont-jóttekkel tartozik a meghívóknak. Valójában erre nem is kell figyelmeztetni az embereket, csupán az ajándékozás „önzetlenségét” kell egyértelművé tenni.

3. *Társadalmi bizonyosság elve*: A környezetünkben akaratlanul is megpróbáljuk megfejteni, hogy mások mit tartanak helyesnek, milyen meggyőződés alapján járnak el a dolgaikban és mit várnak el a többiektől. E tájékozódás következménye az lesz, hogy mintegy magától elindul az alkalmazkodás folyamata. Minél elfogadóbb a környezet, annál észrevétlenebbül történik meg a beilleszkedés. A szektás közösségben az újonnan érkező olyan környezetben találja magát, ahol az emberek a szokásostól eltérően, meghatározott szabályok szerint viselkednek. Abból kell tehát kiindulnia, hogy csak akkor viselkedik korrektül és helyesen, ha megfelel az elvárásoknak.

4. *Tekintély-elv*: Számtalan vizsgálat bizonyította már, hogy lelkünk mélyén mindannyian elkötelezetteknek érezzük magunkat a tekintélyszemélyek iránt. Tekintélyi alapon olyan tettekre lehet rávenni valakit, amelyeket saját felelősségre és a maga erkölcsi meggyőződése alapján soha nem venne véghez. A tekintély segítségével tehát rendkívüli mértékben lehet befolyásolni az emberek gondolkodását és cselekvését. A szektavezér általában magasabb rendű tudást, emberfeletti erőt és különleges küldetést tulajdonít magának, s ezzel olyan tekintélyre tart igényt, ami feltétlen engedelmisséget követel.

5. *Szeretet-elv*: Szívesen járunk a kedvébe annak, aki érdeklődik irántunk, aki jót akar nekünk, és akiben hasonló tulajdonságokat fedezünk fel, mint amik bennünk is megvannak. Ha szeretetbombázás és más taktikák nyomán az újonnan csatlakozóban az az érzés támad, hogy őt elfogadják és szeretik, és a maga részéről is vonzalmat érez a csoport tagjai iránt, akkor megerősödik benne a készség az alkalmazkodásra és az engedelmisségre.

6. *Hiány-elv*: Ha vonzóvá vált valami a számunkra, akkor úgy érezzük, hogy nem szabad késlekednünk a megszerzésével, mert könnyen lemaradhatunk róla, el-

szalaszthatjuk a nagy alkalmat. „Akinak azt mondják, hogy a csoport nélkül nem lesz stressz-mentes az élete, sem nem juthat kozmikus tudatra vagy boldogságra, de elszalaszthatja az alkalmat arra is, hogy számára minden megváltozzék és bizonyos képességek birtokosává váljon, az ösztönzést érez a csoporthoz való csatlakozásra.”¹²

1.3. Kik a veszélyeztetettek?

– Mindenki vágyik arra, hogy egy folyton változó világban, a kiszámíthatatlanság, a döntéskényszerek, a kapcsolatvesztés, és az elmagányosodás fenyegetettségében biztonságot adó közösségre találjon.

– Mindenki keresi önmagát, szeretne tisztában lenni egyszeri voltával, küldetésével, személye értékeivel. Olyan élethelyzetekben különösen is felerősödik ez az igény, amikor valamely sikertelenség, megaláztatás, vagy szerepváltás aláássa az identitásérzetet.

– Minden ember ki akar igazodni a világ eseményei között, és szívesen beletekintene a jövőbe, hogy megtudjon valamit a végkifejletről.

– És mindenkinek van olyan vágya, hogy legyen valamiféle morális rend a világban és az emberi kapcsolatokban. Főleg akkor erősödik ez meg, ha az embert igazságtalanságok érik, vagy másokkal kapcsolatban látja ugyanezt és tehetetlen ellene.

A szekta valamennyi felsorolt igényre határozott és megfellebbezhetetlen magabiztossággal kínál választ. Ezért az életben elbizonytalanodók mindig alkalmas célpontok a szektába toborzók számára.

Van olyan szakember, aki óvva int mindennemű hamis önbizalomtól, mondván: mindnyájan kerülhetünk olyan helyzetbe, amikor hirtelen kapaszkodóra van szükségünk, s ha ilyenkor belekerülünk egy szekta hálójába, utána esetleg már nem sikerül kiszabadulni belőle.

Azok, akik maguk nem képesek megtalálni a fenti igényeikre a kielégítő megoldást, többnyire hálásak, ha olyan kínálatokat kapnak, amelyek felmentik őket a keresés nehéz feladata alól. Ezért könnyen fellelkesíthetők, sőt fanatizálhatók egy-egy szekta részéről. Növeli a veszélyhelyzetet, ha bizonyos pszichikus diszpozíciók alapján különösen is vonzó a szélsőséges, vagy legalábbis egyoldalú, árnyalatok nélküli, fekete-fehér színekben megjelenő megoldások.

A szektásság érzelmi-indulati oldala a kutatók többsége szerint a *fanatizmus* jelenségével írható le. Minden szektás ember – néhány haszonélvezőt leszámítva – fanatikus, és minden fanatizmusra hajló ember ki van téve annak a veszélynek, hogy egyszer csak valamely szektás csoportosulásban találja magát. A fanatikus emberek lelkivilágát nagyon nehéz feltárni, mert heves indulatokkal állnak ellen minden olyan kísérletnek, amely a lelkük mélyén meghúzódó szorongást és agresszivitást szeretné felszínre hozni. Sokkal megnyugtatóbb számukra ezeknek az érzelmeknek a teljes elrejtése oly módon, hogy a gonoszságok és a szorongások „valódi” okait kívül, a hitetlen világban vélik felfedezni.

A pszichoanalitikus tárgykapcsolat-elmélet, M. Klein¹³ nyomán a fanatikus reakciómodok háttérében a szeretet és a gyűlölet érzései közötti archaikus „hasítás” lelki mechanizmusát sejtjük. Már az első életév második felében szerez a csecsemő, a kellemes élményeken túl, ne-

gatív tapasztalatokat is az anyával kapcsolatban. Ezeket még nem tudja összeegyeztetni a pozitív, örömteli élményekkel, ezért egymástól elkülönülve áll elő benne egy „rossz” és egy „jó” anya képe (paranoid-skizoid pozíció). Az egyik iránt a düh és gyűlölet érzéseit táplálja, a másik iránt pedig szeretetet érez. A második életév kezdetétől kapcsolódik össze a két kép, ami nyomban bűntudat forrása is lesz a szeretett személy iránti gyűlöletérzés miatt (depresszív pozíció). A pozitív és negatív élmények integrálása árnyaltabb, érettebb viszonyulási módot eredményezne, ugyanakkor sokkal nehezebben viselhető el, ezért folyamatosan kísért a visszanyúlás az egyszerűbb, hasítós megoldáshoz. Az élet későbbi szakaszaiban is minden vegyes érzelmektől terhelt, kritikus élethelyzet előhívja az érzelem-megosztás lehetőségét, amely – ha látszólagosan is – módot ad a bűntudattól és a szorongástól való „szabadulásra”.

A szektás fanatizmusban a világ jó és rossz, világos és sötét, szent és bűnös, tiszta és tisztátalan, szeretetre méltó és gyűlöletes régiókra esik szét. A jelenség egyik kutatója, P. Conzen szerint az ilyen leegyszerűsítő fekete-fehér felosztásokban az ambivalencia elviselésének a képtelensége mutatkozik meg. Valójában visszacsúszás ez egy gyermeteg valóságészlelési és problémakezelési pozícióba. S itt nem a „lelkek megítélésének”, a józan különbségtételnek és a világos látásnak a bölcsességéről van szó, hanem egy „harcias szellemű attitűdről, amely minden áron védelmezni és erősíteni akarja a jó megtestesítőjét és szorong attól, hogy a gonosz a jót üldözni fogja, átjárja, megmérgezi. Ez végül ahhoz a folyton visszatérő örült képzethez vezet, hogy a gonosz megsemmisítésével egyszerre megeremthető egy igazságos, ideális, tiszta világ, melyben szeretet és harmónia uralkodik.”¹⁴ Valahányszor ez a szellem jutott uralomra a világban, istent kezdett el játszani az ember és a legsátánibb tettekre ragadtatta magát.

A szekták tagjainak fanatizmusában középponti szerepet játszik az előbb vázolt kettős szemlélet: hibátlanul jó az a tanítás és életmodell, amit a szekta képvisel, feddhetetlenek az eszme zászlóvivői és mindazok, akik mögöttük sorakoznak, gonosz viszont mindenki és ártalmas minden, aki és ami a körön kívül található. Az egyébként nagyon bonyolult világ, amelyben élünk, így egyszerűvé, átláthatóvá válik. A szorongó, bűntudattól terhelt, belső összevisszaságoktól szenvedő, elbizonytalanodott egyén lelkében „letisztul” minden, s még abban az örömben is része lehet, hogy ő maga a szentek világához tartozhat, és biztonságot élvezhet mindennel szemben, ami veszélyt jelentene a számára. A fanatizmust tehát úgy kell felfognunk, mint „a psziché vészreakcióját”¹⁵ olyan esetekben, amikor az ember identitása veszélyben forog. Komolyabb veszélyeztetettség esetén az én már nem tudja ellátni szintetizáló funkcióját. Képtelen a környezeti elvárások, csábítások és kínálatok, másfelől a belső indíttatások, a már kialakult lelki struktúrák és tapasztalatok között egyensúlyt teremteni, vagy egyáltalán kiigazodni. A teljes szétesés ellen egyik leghatásosabb védekezés az elhatárolódás, bizonyos hatások kizárása az életből. Minél nyomasztóbb az egyén lelkében a belső bizonytalanság, s minél inkább eltér a normálistól a belső készítése identitása stabilizálására, annál valószínűbb, hogy a kiútkeresése fanatikus színezetet ölt. P.

Conzen így fogalmaz: „Mindenütt, ahol az embereket elborítja a félelem, a szégyenérzet vagy a harag, fennáll annak a veszélye, hogy az egyén és a világ kapcsolata és összetartozása felbomlik, és az emberek hajlamosakká válnak arra, hogy totalisztikusan rendezzék újra a valóságról alkotott képüket. A mélységesen felzaklatott én egyszerűbb képletek szerint építi fel újra a valóságot, és a világot egészen önkényes alapon a jó és a rossz kategóriáival írja le.”¹⁶ Neki magának természetesen a legnagyobb határozottsággal a jó oldalára kell állnia, a rosszal pedig meg kell szüntetnie minden kapcsolatát. Az új közösség életében és tanításaiban felfedezett és egyoldalúan pozitívnak ítélt tartalmak és értékek, valamint az azokat képviselő személyek iránt azután erkölcsi kötelességének érzi, hogy feltétlen lojalitást tanúsítson, és velük a lehető legteljesebben azonosuljon. Az elköteleződés stabilizáló hatással lesz az identitásra. A fanatizmus többlettel azonban elszakíthatatlanul a szektához láncol. Ezt tetézi egy „teológiai” valóságértelmezés, mely szerint az elvetett valóságrégiót ördöginek, a gonosz hatalmi területének kell tartani, és minden eszközzel küzdeni kell ellene. Dialógusról, de még toleranciáról sem lehet szó. A fanatikusan szektás attitűd kialakulása tehát örvényszerű folyamat, amelyben egyáltalán nem objektív kritériumok alapján dől el, hogy mi kerül a szent, igaz, jó, és mi a gonosz, hamis és rossz oldalára.

Létezik egy mérsékeltbb formája is ennek a hasadt, dualista világszemléletnek. Az, amikor valaki csendes megvetéssel tartózkodik a világtól, és makacs önuralommal igyekszik tökéletesedni az életszentségben. Nála a hangsúly nem egy meggyőződés általános érvényre juttatásán van, mint a fanatikusoknál, hanem az igazság tisztaságán és a hozzá való feltétlen ragaszkodáson. Ezt szoktuk vallási fundamentalizmusnak nevezni. A fundamentalista közösségek, ha el is különülnek a többiektől, legtöbbször nem válnak szektákká, mert nem hajlandók emberi példaképeket túl magasra emelni. Az általuk abszolutizált igazságokat ugyanis Isten és nem valamely vezérszemély tekintélyével támasztják alá.¹⁷ Ha mégis fanatikus vonások jelennek meg a fundamentalista közösség gondolkodásában és életvitelében, az többnyire a kételkedésre és a kísérthetőségre vezethető vissza. A kételkedés, valamint az engedelmesség fogyatékoságai erős szorongást keltenek, minthogy ezeket a fundamentalista személy felfogása szerint Isten nem hagyhatja büntetés nélkül. Bizonytalanná válik a kegyelem, elveszíthetővé az üdvösség, megerősödik tehát a félelem, s következképpen szigorúbbá kell válnia mind a világ elítélésének, mind pedig a saját hit tökéletesítésének. Ez elvezethet a másképp gondolkodók demonizálásához és hamis, öngazult perfekcionizmushoz. Fokozatosan itt is kialakul a fentebb említett örvény. Vagyis kételyek keltésével mindig fanatizálhatók a fundamentalista beállítottságú emberek. Ezért nagyon rossz vitapartnerek, ha hitigazságokkal kapcsolatban felvetődő kérdésekről van szó. Ha ugyanis védekezniük kell és kifognak az érvekből, fanatikusan türelmetlenekké és támadókká válnak.

Általános érvénnyel is megállapítható, hogy szélsőséges nézeteket nagy buzgalommal képviselő személyeket igen nehéz a felfogásuk helytelen, vagy túlegyszerűsített voltáról meggyőzni, mert a meggyőződésükhöz való ragaszkodásuknak pszichikus én-védő funkciója van, és

nem pusztán (ill. elsősorban nem) a tartalma miatt olyan jelentős a számukra. A szekták és a szektás jellegű csoportosulások igazságért folytatott ádáz küzdelmeiben a tartalmaknak valójában alárendelt szerepük van ahhoz az én-erősítő funkcióhoz képest, amit maga a harc, a kiállítás, és az ellenség legyőzése jelent.

Identitásstabilizáló funkciója miatt van nagy vonzereje a totalitárius megoldásoknak az ifjúkori identitásbizonytalanság idején is. A serdülő eltávolodik (néha nagyon radikálisan) attól az átvett identitástól, amit a szülői ház épített ki benne. Egyidejűleg elkezd kipróbálni magát új szerepekben, hogy megtalálja igazi rendeltetését, igazi önmagát. Ezért könnyen fellelkesíthető minden olyan ügy érdekében, amelyben különösnek, nagyszerűnek, vagy eredetinek érezheti magát. Keresi az azonosulási mintákat is, olyan személyeket és közösségeket, akik én-ideálként szolgálhatnak a számára. Az identitástalálás élményét adja, ha a fiatal egy kiválasztott, szent elíthez tartozónak tudhatja magát, máskor meg ezzel ellenkezőleg, egy destruktív, másoktól megvetett, vagy félelmetesnek tartott közösséghez tartozás nyújtja neki ugyanezt az élményt. Ilyen okok miatt ebben az életidőszakban nagyon nagy a szektásodás veszélye.

Az elmondottak után tegyük fel a kérdést, hogy lehet-e beszélni fanatikus személyiségről, vagy pedig csupán bizonyos életrészekre, illetve meghatározott krízishelyzetekre jellemző, hogy az ember a szekták által megkönyvékezhetővé válik. „Csak akkor beszélhetünk fanatikus személyiségről – mondja Conzen –, ha az élet értelme és az önérték-érzet teljesen egy fanatikus meggyőződés megvalósulásától válik függővé, és ennek mentén az identitás radikálisan átstrukturálódik és újjá alakul.”¹⁸ A fanatizáló tartalmak az én-működés rendező elvévé válnak, s így az élet minden területét meghatározzák. Ez az állapot egy hosszabb folyamat eredménye. Az élettörténet során kialakult személyiségvonások, érzékenységek, sajátos élmény-feldolgozási és viselkedésszabályozási módok hozzák létre azt a diszpozíciót, amely alapján valaki ebben a tekintetben különösen is fogékonyá válik. Ilyen értelemben beszél Conzen „originális fanatizmusról” azok esetében, akik bármihez látnak az életükben, azt fanatikus módon viszik véghez. Vagy úgy, hogy belülről fakadó lelkesedéssel törekszenek az „előírásoknak” (amelyek sokszor egyedül az ő előírásaik), a hagyományok, és az elvárásoknak a legkisebb változtatás nélkül, szó szerint megfelelni. Azon az áron is, hogy közben miattuk mások igazságtalanságokat, vagy sérelmeket szenvednek. Vagy pedig úgy, hogy érzelemmentesen, gépiesen és teljes elszántsággal végrehajtják mindazt, amit felülről rájuk bízta. S mindig akadnak megbízók (ha más nem, akkor Isten), akiknek lehet vakon engedelmességni. A két eset között az a különbség, hogy míg a lelkesült fanatikus mély érzelmi elkötelezettséget érez a lelkesültsége tárgya iránt, addig az engedelmességek fanatikus valakinek a feltétlen függésében cselekszik anélkül, hogy magával a feladattal valamiféle kapcsolata lenne. Az előbbieket inkább a szektavezérek szerepébe találunk bele, az utóbbiakból pedig a tántoríthatatlan hűségű szektatagok válnak.

Az „originális fanatikusoktól” megkülönböztethető az ún. „indukált fanatikusok”¹⁹. Náluk csak akkor jelennek meg a fanatikus viselkedési módok, ha erős külső

befolyás éri őket. Általában kritikus élethelyzetekben válnak fogékonyá: nagy veszteség esetén, az önérték-érzet súlyos elbizonytalanodásakor, a magányézés, vagy társas kapcsolati problémák elhatalmasodásakor. Személyiségük bizonyos egyoldalúságai ilyenkor hajlamossá teszik őket arra, hogy entuziasztikus vagy törvényeskedő szektás jellegű közösségekben keressenek (szándékuk szerint átmeneti időre) támpontokat, segítséget az élet-problémáik megoldásában.²⁰

1.4. A szektából való kiválás lehetősége

A szekták hálójába került embereknek nem segít, ha akár a leglogikusabb észérvekkel próbálnánk is jobb belátásra bírni őket, még kevésbé vezet eredményre, ha a megfélemlítés eszközeit használjuk, vagy szidalmazunk, agresszívan kritizáljuk a közösséget. Ilyen viszonyulási módokkal inkább az ellenkező hatást lehet elérni. Hasonlóképpen csupán olaj a tűzre mindenféle gúnyolódás (közvetlenül vagy közvetetten), de még egy-egy elejtett ironikus megjegyzés is.²¹ Minden ilyen megnyilvánulás csak megerősíti a szektatagot abban, hogy őt nem fogadják el máshol, egyedül a közösségben, s nem számíthat szeretetre senki részéről a hitestvéreinek kívül.

Aki szektás embereken segíteni akar, annak mindenképp előtte meg kell próbálnia megérteni az illetőt. Elsősorban nem gondolati szempontból²². Inkább a döntése hátterében rejlő motivációt, szükségleteket kell tisztán látni, továbbá fel kell tárni és el kell ismerni azokat a nyereségeket, amelyeket az illető a szektától várt és kapott meg. Számba kell venni a pozitívumokat, minden olyan momentumot, amiben az érintett személy meggazdagodást élt át. Csak ezután lehet őszintén beszélni arról, ami félelmet keltett, vagy csalódást okozott, illetve amiben az illető a szabadsága korlátozását tapasztalta. Bármily drámainak ítéljük is a helyzetet, nem szabad gyorsítani a megmentés ütemét. A szektát elhagyni készülő személy lépései ugyanis nagyon tétovák, erős szorongás kapcsolódik hozzájuk, hiszen számtalanszor hallotta, hogy a kilépő a pusztulás, a halál útját választja.

Odafordulásunkban éreznie kell, hogy valóban érdekelnek bennünket a közösségben szerzett tapasztalatai, s az érdeklődésünk egészen önzetlen (e tekintetben nagyon gyanakvó minden szekta-ügyben érintett személy). A gyanúját is távol kell tartanunk annak, hogy mi pedig a keresztyén gyülekezetbe szeretnénk őt beszervezni.

Hála Istennek, aránylag kevesen vannak azok, akik egész életük folyamán egy szekta tagjai maradnak. A többség esetében átmeneti segítségkeresésről van szó, illetve a szektában szerzett tapasztalatok juttatják el őket egy érettebb, megfontoltabb szemléletmód kialakítására. Ezek azok, akik úgymond „kinövik” a szektatagságukat. A mesterséges infantilizálás erősítette meg bennük a vágyat arra, hogy önállóan gondolkodó, öntudatos hívő emberekké váljanak. A személyiségnek ez a „felnöni” akaró, egészséges hányada sajnos gyakran eltörpül a károsodott rész mellett. A kiválni kívánó személy értékrendje időközben alaposan átépült. A hivatással kapcsolatos, az életútra vonatkozó korábbi tervei és a bennük megvalósításra szánt értékek devalválódtak. Jelentősen lecsökkent a „gondolkodásbeli és az alkalmazkodási flexibilitása”. Gondolkodásából kiveszett az eredetiség, a kreativitás, s előre kész sémák uralják a terepet. Érzelmei

is egészen eltompultak, hiányzik belőlük az impulzivitás, a spontaneitás. Viselkedése kívülről jövő elvárásokon, vagy onnan szabott előírásokon tájékozódik. Néha még az illető külső kinézete is árukkodik megváltozott gondolkodásmódjáról és érzelmvilágáról.

Singer felhívja a figyelmet arra, hogy az eltérő technikákat alkalmazó szekták más-más módon károsítják a személyiséget.²³ A meditatív gyakorlatokat előnyben részesítő, vagy transzállapotokat gyakran előidéző, fantasztikus képekkel operáló szekták tagjainál kognitív zavarok, szétszórtság, realitásidegen képzetek tapasztalhatók. Míg azon közösségek tagjainál, amelyek negatív érzelmek keltésével, megfélemlítéssel, a jó és rossz ellentétbe állításával igyekeznek hatni, sokkal gyakoribb a bűntudat, önértékelési zavar, a szorongásos, paranoiás tünetek vagy a szégyenérzet előfordulása. Ezeket a különbségeket szem előtt kell tartani a segítségnyújtásnál.

Mely területeken kínálhatjuk fel segítségünket?

a) Először a *személyes kapcsolatok* terén kell új perspektívát nyitni.

A szektában leszoktatják a tagokat arról, hogy a közösségen kívül kapcsolatokat ápoljanak. A segítő személynek számolnia kell a szektatag erős bizalmatlanságával, érzelmi hidegségével. Emberi kapcsolataiban úgy viselkedik, mint a mozgásképeség tekintetében egy hosszú időn át ágyhoz kötött beteg, akinek újra meg kell tanulnia járni. Zárkózottságát csak fokozza, hogy egy ideig nem tud szabadulni attól a képzettől, hogy figyelik minden lépését, és hogy aki kapcsolatot keres vele, az ezt nem érdekeltelenül, hanem a magáéhoz láncolás szándékával teszi. A segítő csak akkor nem ébreszti fel ezeket a félelmeket, ha mindig ügyel arra, hogy védencének a szabadságát tiszteletben tartsa. A túlzott megmenteni akarás, vagy a lelkendezés a szabadulás felett általában a lekötözés érzését kelti és tiltakozást vált ki. Ugyanakkor tehetetlenségében, ügyefogyottságában provokálja a szabadulni vágyó a túlgondoskodást. Tudnunk kell, hogy a gyámoltalanságnak ambivalens üzenete van: gondoskodjatok rólam (mint a szektában), de ugyanakkor hagyjatok békén (szeretnék szabad lenni). A kapcsolatápolásnak, a gondoskodásnak minden megnyilvánulása egyetlen célt kell, hogy szolgáljon: az önálló kapcsolatépítésre és az önálló életvezetésre való képesség kialakítását. A segítőnek ezért mindig készen kell lennie a visszahúzóásra és a háttérben maradásra.

Közben erősíteni kell az Isten iránti bizalmat. A szektában megszűnt a szektatag személyes kapcsolata Istennel. Közé és Isten közé beékelődött a vezető személye, valamint a tan, aki és ami mindig megszabta, hogy hogyan kell érteni Istent, miként kell értelmezni az Ő szavát és hogyan kell engedelmessé válni neki. Egyénileg senki sem juthatott felismerésekre, új belátásokra, a megszabottól eltérő látásmódra. Akkor segítünk jól, ha bátorítunk az önálló megértésre, a kételkedések, kérdések útján történő igazságtalálásokra. A segítőnek ebben nem a vezető, hanem a kísérő, illetve a beszélgetőtárs szerepét kell betöltenie.

A kapcsolatok helyreállításának egyik részfeladata, hogy a rokoni, baráti kapcsolatokat is rendezni kell. Ehhez először az élettörténeti kontinuitást kell helyreállítani, felelevenítve a szektába kerülést megelőző élménye-

ket, a kellemeseket éppúgy, mint a fájdalmasakat. Reálisan fel kell mérni, hogy ki mit jelentett az illető számára, mit kapott tőle, milyen várakozásai nem teljesültek vele kapcsolatban. Ugyanilyen elemzésnek kell alávetni a szektában eltöltött időt is. A józan mérlegelés végül felszabadítja a kapcsolatokat újrafelvételére. Természetesen számítani kell arra, hogy az életét újra rendezni kívánó személy ítélezésekkel, az „ugye megmondtam”-hoz hasonló öngazolásokkal, vagy éppen túlzott lelkendezéssel találkozhat. Mindegyik fogadtatásra fel kell készülnie, hogy ne veszítse el a kedvét a közeledéshez.

b) A segítségnyújtás második területe az *érzelmi zavarok* enyhítése.

A szekta elhagyása a biztonságérzet elvesztésével jár együtt. Pontosan kiszámítható világot hagy ott az ember és a bizonytalanságba érzékel meg. Ott nem kellett döntéseket hozni, felelősséget vállalni, következményeket hordozni. Csak engedelmessé válni kellett. Mindennemű önállóság engedetlenségnek számított. Ezért a szektán kívül a bizonytalanságot bűntudat tetézi. Némelyek még attól is félnek, hogy a szekta utánuk jön, és hűtlenségüket valamilyen módon megtorolja.

Kétirányú segítséget kell nyújtani: egyrészt erősíteni kell az önbecsülést, másrészt enyhíteni a bűntudatot.

Már a közösséghez csatlakozásnak is lehetett olyan motívuma, hogy az illető önbecsülése nem működött megfelelően. Hajlamos volt magát leértékelni, másokat meg érdemeikhez képest túlbecsülni. Kudarcait általánosította, s belőlük egész lényére nézve vont le következtetéseket. A szekta a maga szigorú életrendjével, valamint a kiválasztottság-tudat állandó erősítésével látszólag megoldotta ezt a problémát. A kilépés ezt a „megoldást” egy csapásra érvénytelenné teszi, s az önértékelési zavarok újra előbukkannak. Fel kell hívni a figyelmet arra, hogy a szektás közösségből való kiválás, az önálló és felelősségteljes életfolytatás választása önmagában is hatalmas belső tartásról tanúskodik. Rá kell mutatni továbbá arra, hogy az Isten gyermekei életének nem az ad értéket, hogy mennyire tudnak megtartani bizonyos előírásokat, sem nem az, hogy milyen közösséghez tartoznak, hanem az, hogy Isten saját tulajdonának tekinti őket.

A bűntudat megoldásához elemezni kell annak tartalmát. Milyen felettes-én-követelmények, vagy milyen énidéál-tartalmak állnak a háttérben. Meg kell erősíteni az Isten irányítása alatt álló lelkiismeretet, ami nem a szorongás erejével, hanem Istennel és emberekre tekintettel hozott szabad döntések alapján működik.

c) Harmadik terület, ahol segíteni tudunk, a *gondolkodási zavarok* megoldása.

A szektás világ- és életszemlélet, valamint értékrend fontos jellemzője, hogy a középpontjában olyan valóság-elem (személy, eszme, részizgagság, esetleg tárgy) áll, ami egyébként nem központi jelentőségű. Ennek a valójában torz szemléletmódnak a fenntartása érdekében a tagokat le kell szoktatni az önálló ítéletalkotásról, az elmentmondások érzékeléséről és megfogalmazásáról, valamint a kritikai értékelésről. El kell törölni a képzelet és a realitás közötti határt, hogy a szuggerált képek az emlékezetben úgy raktározódjanak, mint a valóság részei. Mindezek következtében a szektatagok elvesztik kon-

centráló képességüket, nem tudnak végiggondolni dolgokat, és alkalmatlanok lesznek a döntéshozásra. Ellenben minden olyan gondolatra, ami az övéktől eltér, azonnal (sokszor agresszív) elutasítással válaszolnak. Tanácsos tehát lemondani a vitatkozásról, a győzködésről. Egyetlen lehetőség az, ha az általuk képviselt nézet részleges igazát (vagy legalább szubjektív jelentőségét) elismerjük, és idővel megpróbáljuk relativizálni azt. A koncentráció-képességet és a gondolati következetességet nem a hittételekről beszélgetve, hanem az élet más területein jelentkező problémák megoldásánál kell gyakorolni. Ha már valaki a leghétköznapibb életfeladatokat normálisan meg tudja tervezni és véghez tudja vinni, amikor már napi kérdésekben véleményt tud alkotni, akkor képes lesz arra is, hogy a világszemléletének egyes aspektusait végiggondolja, az eddigi felfogását átértékelje, s végül új döntéseket hozzon.

A szekta egyik szabálya az, hogy egyetlen döntéssel (a belépésnél hozottal) minden más döntés elintéztetnek számít. A hit szabálya pedig így hangzik: az Isten felőlünk hozott megmentő döntésének a fényében, teljes felelősséggel hozzuk meg az életünk megannyi kisebb-nagyobb döntését. Ezekben akkor lesz békességünk, ha összhangban állnak Isten gondolatával.

2. Okkultizmus és a kontrolligény

2.1. Az okkultizmus vonzereje

Míg a szektáság azokat az embereket veszélyezteti, akikben adottságszerűen fokozott, vagy valamely élet-esemény következtében felfokozódik az elrejtettség iránti vágy, addig az okkultizmus azokat a személyeket vonzza leginkább, akik ellenőrzésük alá szeretnék vonni az életük egyébként kiszámíthatatlan és befolyásolhatatlan folyamatait is. Az okkultizmus háttérében mindig igen erős kontrolligény húzódik.

Az okkultizmus olyan jelenségekkel való elméleti és gyakorlati foglalkozást jelent, amelyek a teremtett világ és az emberi lét titokzatos és a tudomány által megközelíthetetlen oldalához tartoznak, s mint ilyenek természetfölöttieknek tűnnek, mivel a természet eddig ismert törvényei alapján nem értelmezhetők. Az okkultizmus azzal az igénnyel lép fel, hogy a valóságnak erről a régiójáról biztos ismeretei vannak, kapcsolatot tart fenn vele és befolyásolni tudja.

Az okkultizmus kifejezés egyfelől titkos tudást jelöl, amely betekintést enged a világ és az élet legmélyebb összefüggéseibe, kölcsönhatásaiba. Az a világkép, amit felvázol, alapvetően eltér a természettudományos világképtől, és egy vallási jellegű totális világertelmezési rendszer alapjául szolgál (alkímia, asztrológia, teozófia stb.). Másfelől különböző praktikákat jelent, amelyek segítségével a túlvilágról információk nyerhetők (pl. szellemidézés), a jövő megtudható (pl. horoszkóp, kártyavetés), titkos erő-megnyilvánulások érzékelhetők (pl. asztaltáncoltatás, ingalengetés), valamint a természeti történések befolyásolhatók (pl. mágia).²⁴ Az okkultizmusnak a nem átfogó világszemléletet tükröző, hanem alkalmi változatát szokták babonaságnak nevezni (pl. talizmán a szerencsétlenség elhárítására, amulett a szerencse előidézésére, 13-as szám, lekopogás stb.). A babona nem az

egész élet számára jelent tájékozódási alapot, hanem egy-egy hétköznapi szükséglet kielégítésére, vagy egyes szituációk értelmezésére használják. A babonás ember tudni vél valamit, amiről senkinek nincs ismerete, és befolyásolni vél valamit, amire senki sem lehet hatással. Az ilyen valóságkezelési módokban nem nehéz felismerni a korai gyermekkor narcisztikus mindenhatósági fantáziáinak és a mágikus gondolkodásnak a maradványait.²⁵

a) Társadalmi-kulturális motívumok:

Ha e jelenségnek a társadalmi-kulturális háttérét vizsgáljuk, akkor meg kell állapítanunk, hogy a modern kor racionális világertelmezései nem hozták el a kívánt bizonyosságot a dolgok kiszámíthatóságával, előre jelezhetőségével és megérthetőségével kapcsolatban. Ezért a posztmodern ember újabb és érzelmileg is megragadó (élményszerű) bizonyosságok után kutat. Közben szívesen visszanyúl a modern kort megelőző világlátás és problémamegoldás elemeihez (vö. U. Eco „új középkor”-fogalmával). Abban a reményben teszi ezt, hogy a világ uralhatóságának az érzését visszanyerheti. Az okkultizmus divatja tiltakozás az agyon-racionalizált és egészen mitológiátlanított világszemlélet ellen oly módon, hogy az emberi értelem számára felfoghatatlant foglalja racionális rendszerbe. Formailag valójában a materialista pozitívizmus szabályai szerint jár el, azzal a különbséggel, hogy vizsgálódása nem az anyagi, hanem a szellemi valóság területére irányul. Ilyen értelemben az okkultizmus és a babonáság áltudomány, nem pedig állvallás. Ugyanúgy a ráció mindenhatóságába vetett hit megzavartja, mint az empirikus tudományokat, csak a természettudományok által eddig feltáratlanul hagyott valóság titkait, erőmozgásait és összefüggéseit boncolgatja. A hagyományos tudomány megfosztotta a világot a varázslatától, mindent szekularizált, profanizált. Az okkultizmusban az a szándék fejeződik ki, hogy vissza kell adni a valóság varázsát, és meg kell tanulni a varázslás tudományát.

Wolf-Dietrich Bukow²⁶ szociálpszichológiai szempontból vizsgálja az okkultizmus jelenségét, s azt találja, hogy valamit helyettesít, ami kiveszett a társadalomból. Ez pedig a szimbolikus kommunikáció, más szóval a társadalmi metakommunikáció. Erre mindig akkor van szükségünk, amikor a hétköznapiakban nehézségekbe, határokba, megoldhatatlan problémákba, vagy akadályokba ütközünk. Ilyen esetekben az emberek hagyományosan a hétköznapi élethelyzetet vallási rituálék vagy értelmezések segítségével emelték szimbolikus szintre, mintegy átemelve azt az akadályokon, hogy a történések azután ismét problémamentesen folyhassanak tovább. A szimbolizálás pillanataiban átrendeződés, új viszonyrendszerbe állítás megy végbe (pl. egy rövid fohász Istenhez, a probléma próbatételként való értelmezése, ráhagyatkozás Isten segítségére, gondviselésére, bűnbánattartás stb.), amely az adott életeseménynek új jelentést kölcsönöz, és betagozhatóvá teszi azt az élettörténet értelem-összefüggésébe. A gondolati szimbolizálásnál sokkalta egyszerűbb szerkezetű, ugyanakkor lélektanilag hatékonyabb a rituális szimbolizálás. Itt ugyanis átél az ember valamit, s ennek már önmagában is hatóereje van. A vallásos embernek mind a gondolatok, mind pedig a

cselekvő átélés szintjén igen gazdag probléma-megoldási repertoár áll a rendelkezésére.

A vallási szimbólumok közösségre hagyományozott probléma-megoldási sémák, amelyekben nemzedékek sokaságának értelemtalálása fejeződik ki. Mai világunkban ezek vesztek ki a társadalmi kommunikációból, s a helyüket töltik be a különféle okkult praktikák. Látszólag ugyanazt a funkciót látják el, ugyanúgy átsegítenek válságos élethelyzeteken, mint az egyházi rítusok és szimbolikus-hitvallásos megfogalmazások. Hogy a valóságban ez miért nincs mégsem így, annak megértése érdekében Bukow három különbségre hívja fel a figyelmet.²⁷ Az egyik az, hogy az okkult rítus a gyakorlatban szélsőségesen individualizálódik, így a problémamegoldást kiemeli a társas élet kontextusából, az egyént izolálja, a problémakezelést magánakcióvá teszi. Másodszor, az individualizálódással együtt jár az önkényesség, vagyis az egyén arra használja a rítust, amire akarja. S végül ugyanezen okok miatt ki is vonódik a rítus a vitathatóság köréből. Nem kritizálható, nem kérdőjelezhető meg, így élettelen sémává válik. Bukow fejtegetéséhez hozzá kell tennünk, hogy a keresztyén szimbólumokkal és rítusokkal ugyanez történik, ha privatizálódnak, azaz ha a magánspiritualitás, nem pedig a közösségi hitélet tartozékai lesznek.²⁸ Sajnos a keresztyén hit is megélhető okkult módon.

Egyes szociológiai vizsgálati eredmények azt mutatják, hogy a magukat nem vallásosoknak tartók jelentős része hisz bizonyos paranormális jelenségekben (pl. telepátiában a 35 év alatti magyar nem vallásos fiatalok 41,5%-a), illetve van kabalája (ugyanazok 20,4 %-ának). Ennél még feltűnőbbek azok az adatok, amelyek a magukat vallásosoknak tartók hasonló vonzódásairól szólnak. Ezek még erősebben hisznek a kabalákban, és nagyobb számban birtokolnak ilyen tárgyakat (28%), kétharmaduk hisz a reinkarnációban (jóllehet a megkérdezettek túlnyomó része keresztyén) és jelentős részük hisz a telepátiában is.²⁹ Bármennyire szomorú, tényként kell kezelnünk, hogy az egyházas vallásosság sem tartja távol az embereket az okkult hiedelmektől és praktikáktól. Sok esetben úgy tűnik, hogy az okkultizmus a keresztyén hit kiegészítéséül szolgál, és fel sem vetődik az emberekben, hogy a kettő kizárja egymást. A vizsgálatok egyrészt azt bizonyítják, hogy a szekularizáció nem vallástalanodást, hanem egyháziatlansodást okozott a társadalomban, másrészt viszont nem szabad belőlük arra következtetni, hogy az egyház után maradt űrt töltik ki az alternatív vallási, illetve pszeudo-vallási hiedelmek és gyakorlatok, hiszen ez utóbbi jelenségek mind az egyházzal kapcsolatot tartó, mind a kívülre került társadalmi csoportok körében fellelhetők. Megerősödésüknek csak az egyik (bár nem lényegtelen) oka, hogy a keresztyénség nem tud eléggé meggyőző válaszokat adni az embereknek az életüket leginkább elbizonytalanító kérdésekre. Az általánosabb és hatásosabb ok valószínűleg az, hogy megrendült a modern ember önbizalma és megingott a technikai-tudományos lehetőségek korlátlanágába, illetve töretlen fejlődésébe vetett hite. A világ nem bizonyult maradéktalanul uralhatóknak az ember által. Mivel azonban az ember e kényszerű belátás ellenére sem képes lemondani teljes kontrollálási és befolyásolási igényéről, nem marad más választása, minthogy megpróbál ember-

feletti és természetfeletti erőket és hatalmakat mozgósítani a maga céljai érdekében, vagy legalább ezeknek az erőknek és hatalmaknak a megismerése révén remélni, hogy biztonsággal tájékozódhat átláthatatlanná vált élethelyzeteiben.

b) Egyéni indítékok:

– Ha azokat az egyéni motívumokat vizsgáljuk, amelyek valakit az okkultizmus valamely formája felé hajtanak, akkor azt találjuk, hogy a kutatók egybehangozva a *kíváncsiságot* említik az első helyen. Fiataloknál elsősorban a titokzatosság izgalmának az átélése játszik szerepet abban, hogy okkult szeánszokon vesznek részt, a különböző praktikák első kipróbálásánál pedig azt szeretnék megtudni, hogy vajon „van-e benne valami”. Ezért nézik meg az aktuális horoszkópot, ez ösztönzi őket kártyavetésre, vagy inga használatára. Gyakran hozzájárul az érdeklődés felébredéséhez az unalom, az értelmetlenség-érzés elűzésének a vágya. Az okkult praktikák izgalmas szórakozást, a hétköznapitól gyökeresen eltérő, különös élményt ígérnek. Mind a tartalmak, mind az élmények intenzitása elüt a megszokottól. Idősebbeknél a kíváncsiság a túlnani, vagy a jövőbeni dolgokba való betekintés vágyát jelenti. Tudni akarják, mi van elhunyt hozzátartozójukkal, mi vár rájuk a jövőben, mire kell felkészülniük, mi lenne a következménye egy-egy döntésnek az életükben.

– Az indítékok között a második helyen szerepel az *útbaigazítás, erő, vagy elhárítási lehetőség keresése* megoldhatatlannak látszó életfeladatokban, döntési helyzetekben, veszélyekkel kapcsolatos szorongások vagy bekövetkezett sorscsapások idején. Az ilyen problémák megoldására, illetve az ilyen nehézségekkel való megbirkózásra nézve nagy reményeket táplálnak az emberek az okkult kínálattal kapcsolatban. Részint azért, mert ez a könnyebben járható út (hiszékenynek lenni mindig egyszerűbbnek tűnik, mint hinni és vállalni a küzdelmet), részint pedig azért, mert már a hagyományos vallási lehetőségeket kipróbálták, de azok nem hoztak eredményt.

– A harmadik fontos indíték a vallási, vagy a materialista világszemlélettel szemben *alternatív gondolkodási és cselekvésirányító rendszer keresése*. Ennek az alternatívának sajátos varázst ad, hogy kiélheti benne az ember a kutatási vágyát, elindulhat a valóság ismeretlen régióinak felfedezésére. Önállóan kell felépítenie egy komplett világképet, az okkult szemlélet mögül ugyanis hiányzik a töretlen hagyományozási láncolat, a mindenki által hozzáférhető és nemzedékről-nemzedékre továbbadott átfogó ismeretanyag (mint az a vallások és tudományok esetében természetes). Vonzó továbbá azért, mert erős identitásérzetet kölcsönöz, hiszen teljesen egyedí, a nagy többségtől eltérő az a látásmód és az az életgyakorlat, amit az okkultista ember a magáénak mondhat.

Az indítékok különbözősége szempontjából figyelemre méltó az a vizsgálati eredmény, miszerint az okkult praktikákban két-háromszor annyi nő vesz részt, mint amennyi férfi.³⁰ Heinz Streib ezt is motivációs okokkal magyarázza. Szerinte a férfiaknak (illetve fiúknak) az érdeklődése inkább a rendkívüli dolgokra irányul, míg a nők (illetve lányok) elsősorban kíváncsiságból, vagy döntéseikben való segítségül vesznek részt ilyen cselek-

ményekben, vagy gyakorolnak okkult rituálét. Az okkult jelenetek többségében nem történik semmi rendkívüli. Valószínűnek látszik, hogy a férfiaknál a fentiek közül elsősorban a harmadik, míg a nőknél az első és a második indíték játszik főszerepet.

Albrecht Schöll és Heinz Streib szerzteágazó előtanulmányok összegzésekként az okkultizmus iránti vonzódás három típusát különböztetik meg.³¹ Ezek ismertetésével az imént felvázolt szempontokat tovább részletezhetjük. A két kutató – mint az okkultizmus-kutatás általában – az ifjúságra koncentrálnak, de kutatási eredményeik nyugodtan általánosíthatók és érvényesnek tekinthetők idősebb korosztályokra is.

Az 1. típus számára az okkult gyakorlat *játékos-kísérletező tesztelést* jelent.

Mint fentebb már utaltunk rá, ennél a típusnál fontos motivációs tényező a kíváncsiság. Akkor aktivizálódik, amikor az élet új feladataihoz, vagy az addigiaktól eltérő kihívásaihoz már alkalmatlannak látszanak a korábban használt probléma-megoldási technikák. Ha a tét nem túl nagy, ha elsősorban nem szorongások, hanem inkább vágyak határozzák meg a helyzethez kapcsolódó lelkiállapotot, akkor megnő a kísérletező kedv. Vonzóvá válik valami ismeretlennek a kipróbálása, a földi mellett túlvilági erők és összefüggések bevonása a folyamatokba. Nem pusztán játékról van szó, hanem a valóság rejtett tartalékainak a kipróbálásáról (közel 1/3-a a kísérletezőknek közben szorongást él át, több mint a fele viszont élvezi az ilyen spirituális kalandokat³²). Az okkultizmussal való kapcsolatfelvétel ezen módjának sajátossága, hogy az élet központi témái nem kerülnek benne komolyan szóba – legalábbis nem nagyobb súllyal, mint baráti, vagy egyéb beszélgetésekben, illetve más cselekményekben. Ehhez a típushoz olyan személyek tartoznak, akiknek vagy nincsenek feldolgozásra váró megterhelő, illetve traumatikus élettémái, vagy sikerült nekik azokat megnyugtató módon rendezni. A kipróbáló nem kíván többet, minthogy megtudja: működik-e a dolgok ilyen befolyásolása, van-e túlvilág, létezik-e Sátán, valószínűségekről van-e szó, stb. Alig jelent többet a számára ez egyszerű fizikai vagy kémiai kísérletnél.

Ha a múltból hozott problémák nem is, de a jövő megoldása lényeges elemként szerepel. Mint minden okkult dolgokkal foglalkozó személy, ez a típus is szeretné ellenőrizni alá vonni az élet kiszámíthatatlan vonatkozásait, így a jövőt is, hogy a kockázatokat a lehető legkisebbre csökkenthesse. Ez a típus azonban nem hagyja magát az előrejelzésektől egészen megbabonázni, maga választja ki azokat a szempontokat, amelyeket figyelembe kíván venni, a többit elhanyagolja. Szabadsága nagyobb részét igyekszik megőrizni a jövője alakításában. Érdeklődésének inkább biztonsági, óvatossági jelentősége van. Az ok nyilvánvaló: hiányzik vagy igen gyenge a bizalma Isten iránt, nincs vele eleven, imádkozó kapcsolata, sem nem nyitott az Ő jövőre vonatkozó tervei iránt. Egyáltalán nem személyes az Isten-képzete, ezért keres magának megismerésért szellemi lényeket kommunikációs partnerül. Ezek általában segítők lelkek (már meghalt szülő, nagyszülő) vagy őrangyalok, sohasem gonosz szellemek. Rájuk gyakran lehet szükség az életben, társaságuk a gyermekkor önfeledtségét idézi. Köz-

tes lényekkel mindig könnyebb kapcsolatot teremteni, mint a mindenható Istennel. Azoknak nem tartozik az ember felelősséggel, sem nem kell irántuk elköteleződnie. Ebbe a táborba olyan emberek tartoznak, akik az Isten iránti hit – eredendően véres – komolyságát nem akarják vállalni.

A 2. típus életében folyamatos az okkult gyakorlat, és *állandó élettémákkal kapcsolatosan* tölt be *megoldást segítő, vagy veszélyt elhárító* funkciót.

Az előbbivel ellentétben ennél a típusnál nem kísérletezés történik. Itt az okkult praxist folytató személyt valamilyen egzisztenciális szükségérzet hajtja, s okkult tapasztalataiból merít életet meghatározó impulzusokat. Vagy ellenkezőleg, éppen egzisztenciális fenyegetettségben érzi magát, ezért – védelmet keresve – az okkult világgal elszakíthatatlanul összekapcsolja az életét. Ilyen esetekben már nem beszélhetünk csupán okkult vonzalomról, hanem megkötöttségről van szó. Az okkult képzetek és praktikák valamely szűnni nem akaró élet-probléma orvoslására szolgálnak: a halállal való kényszeres foglalkozás (komplikált gyász, vagy szuicid gondolatok miatt), üldözéssel félelmek, depresszió, megaláztatási vagy tehetetlenségi félelmek, sötétségtől való félelem, stb. Ezek a szorongások gyermekkori traumatizáló élmények maradványai, vagy azokkal állnak összefüggésben. Maga az eredeti élmény, de még a hozzá kapcsolódó szorongás érzése is igen gyakran tudattalan marad, s csak rémálmokban és -fantáziákban jelenik meg, vagy egy-egy megrázó életesemény hozza felszínre. Fél tudatos érzés- és képfoszlányai összekapcsolják az „alapanyagot” az okkult szellemjelenésekhez, képzetekhez és átélésekhez. A természetfölöttinek vélt erő-megnyilvánulásokban, szellemi lények megjelenéseiben ezek a rejtett szorongások, a lélek mélyén élő borzalmak szimbolizálódnak. Ilyenkor látszólag kívülre kerül, ami addig belül okozott elviselhetetlen feszültséget, s az érintett személy határozott megkönnyebbülést él át. Ez a lelki mechanizmus teszi érthetővé, hogy a titkon amúgy is szorongó emberek miért vonzódnak az okkultizmus sötét és félelmetes világa iránt. A külső jelenségekben megtestesülő (eredetileg belső) rémület megfelelő rítusok és praktikák segítségével már uralható, irányítható, s ha szükséges, távol is tartható. Szélsőséges esetekben e „sötét lélekkel” való másodlagos (már akaratlanul) azonosulás (pl. a sátnizmusban) a további „nyereséggel” is jár, hogy miközben az ilyen személyek rémületet keltenek más emberekben, erőseknek, hatalmasoknak érezhetik magukat, és átélhetik, hogy uralkodnak mások fölött. Ilyen visszás módon erősítik önbecsülésüket, ami persze normális körülmények között igencsak alacsony szinten áll.

Az okkultizmus iránt egzisztenciális indítatásból vonzódnak vilásképe monista szerkezetű: kizárólag sötét erők és hatalmak uralják. Megszabadításukban ezért általában a dualista szemléletet képviselő fundamentalisztikus keresztyén közösségek a legeredményesebbek. Az okkultizmusból – bármily furcsán hangzik – a keresztyén dualizmuson át vezet az út az Isten-hit irányába. A dualista szemléletű ember valóságosnak tudja elfogadni mindazt, amit az okkultista személy tapasztalt és vall. Ezért képes megérteni a gondolkozását és megnyitni a szemét az Isten valóságának meglátására. A fundamenta-

lista (dualista szemléletű) kegyességre és hitbéli felfogásra megtérők relativizálták, de nem hagyták el korábbi szemléletmódjukat. Teljes gyógyulásukhoz túl kell nőniük a fundamentalista dualizmuson is.

A 3. típus okkult gyakorlata ambivalens, *átmeneti élettörténeti elbizonytalanodások és krízisek túlélésére* szolgál.

Olyan esetek sorolhatók ehhez a típushoz, amelyeknél az élet természetes fordulatai nagymértékű identitás-elbizonytalanodást váltanak ki és feldolgozatlan élettémákat vetnek a felszínre. Ilyenkor az érintett személy számára csábító, hogy problémáját „az okkult gyakorlat segítségével, kívülről ható automatizmus (...) útján oldja meg”³³. Valójában gyermekkori mágikus-misztikus problémamegoldási sémák elevenednek meg, amelyeknek egyik fő jellemzője az volt, hogy bennük a fantáziavilág és a valóság egybeeső. Sajátosságuk még a bénult, de érzelmileg felfokozott várakozás. Ugyanezek a vonások figyelhetők meg az okkult problémakezelésben is. Minél erősebb a tehetetlenség, annál nagyobb hatalom, aktivitás és döntési potenciál ruházódik a segítségül hívott „szellemekre”, akik többnyire valamilyen kézzelfogható jel, illetve megnyilvánulás által közlik tanácsukat. Maga az érintett sem tudja biztosan, hogy csalásról, vagy valóságos jelenségekről van szó. Az ehhez a típushoz tartozó személyek valóságérzéke ugyanis a felnőttkornak megfelelően fejlett, de azt egy átláthatatlan, érthetetlen, következményeiben kiszámíthatatlan esemény elbizonytalanította. Ez táptalaja lett ugyan a hiszékenységeknek, de a valóságérzék sem kapcsolódott ki egészen. Így az illető viszonyulása az okkult megoldáshoz ambivalens marad.

A szerzett élmények általában erősebbek annál, mint hogy az érintett személy egyszerűen csalásnak minősítse a történeteket. Számára a kiút nem annyira a szó szorosabb értelmében vett realitásérzék erősítése lesz, hanem az, ha a hiszékenysége helyére valódi hit kerül. A hit mindenféle hiedelemmel szemben azt jelenti, hogy az ember az élete alapkérdéseiben egyedül Istennek ad igazat, amiből az következik, hogy egyedül tőle vár és fogad el végső segítséget, egyedül az Ő tanácsára hallgat, egyedül az Ő gondolatát és akaratát kívánja megérteni, egyedül Őrá hagyatkozik, s egyedül Neki adózik hálával.

2.2. Mágikus gondolkodás

Említettük már, hogy az okkultizmus nem a vallással, hanem a tudománnyal áll összefüggésben. Olyan sajátos módja a valóság megismerésének és befolyásolásának, melynek a célja – akár a tudományé – az, hogy általa az ember a szorongást okozó bizonytalanságokat, kiszolgáltatottságot a lehető legteljesebb mértékben kiküszöbölje, egyszóval, hogy úrrá legyen a valóságon. A döntő különbség az, hogy míg a tudomány az okok és következmények sokoldalú feltárására törekszik, csak mérhető és ellenőrizhető hatásokkal számol és szigorúan kiszámítható és kiszámított módon próbál beavatkozni a folyamatokba, addig az okkultizmus nem tart igényt a (vélt) közvetlen kölcsönhatások ellenőrzésére. A tudomány a kauzális gondolkodás szabályai szerint jár el, az okkultizmusban mágikus gondolkodás működik.

P. Tillich a mágia fogalmát szokatlanul tágan értelmezi, de nem mulasztja el hangsúlyozni, hogy a „vallás nem

mágia, és a mágia nem vallás”. A mágiát gyakorló ember ugyanis nem Istenben hisz, hanem abban, hogy „az univerzum egyes részei között szimpatikus kölcsönhatás van”³⁴. Tillich szerint a mágia olyan véges hatalmak közötti feltételezett kölcsönhatást jelent, amelyek sem fizikális úton nincsenek kapcsolatban, sem nem valamely kölcsönös racionális megértés révén hatnak egymásra. A vallás ezzel szemben mindig a végtelenre és a transzcendensre vonatkozik. „A mágia immanens hatalomgyakorlás, a vallás egy transzcendens hatalomnak való önalávetés”³⁵. Mindebből az következik, hogy a vallásokban előforduló mágikus jellegzetességek nem tartoznak az adott vallás lényegéhez. Ez a zsidó és a keresztyén vallásra kiváltképpen igaz.

A katolikus teológusok valamelyest megengedőbben fogalmazzak. B. Grom szerint például, ha valaki egy megszentelt keresztet hord a nyakában, nem biztos, hogy annak automatikusan ható, mágikus erőt tulajdonít, kifejezheti vele Isten iránti bizalmát, tekintheti a Krisztussal való kapcsolata, vagy a keresztyénekhez tartozása jelének. Továbbá szerinte imádságnak számít, ha valaki halálos betegen az Istentől jövő gyógyulás reményében nagy összegű adományt ajánl fel valamely nemes célra.³⁶ Pedig az imádság, a sákramentumok, vagy az áldás erejébe vetett hit abban az esetben, ha a hívő ember a cselekménnyel automatikusan együtt járó hatást feltételez, veszélyesen közel kerül a mágiához. E veszélyt csak akkor kerülheti el a keresztyénség, ha tudatosítja, hogy Istennek éppúgy hatalmában áll nem beavatkozni, mint cselekedni.³⁷

Honnan ered az ember mágikus gondolkodása?

Minden szülő, vagy gyermekekkel foglalkozó személy tapasztalhatja, amit pszichológiai vizsgálatok sokasága is igazol, hogy a gyermek gondolkodásában egészen az iskolás korig, egyre csökkenő mértékben jelen vannak mágikus elemek. A gyermek meg van győződve bizonyos cselekvések, rituálék, mozdulatok, szavak, illetve önmagának a kívánságnak a hatóerejében. A pszichoanalízis ezt úgy magyarázta, hogy ekkor a gondolkodást még erősen meghatározzák a mindenhatósági fantáziák, s a vágyteljesülési képzeteknek nem szab még határt a realitás. Amíg a realitásérzék fejletlen, a kívánságok viszont erősek, addig az a hit él a gyermekben, hogy a teljesülés őtőle függ. Elég csak gondolni valamire, és az megvalósul. A gyermek hisz a gondolatok mindenhatóságában. E gondolkodási mód felnőttkori megjelenési formáját Freud „intellektuális narcizmusnak” nevezi, amely fenntartja a világ uralhatóságának a képzetét az emberben.³⁸

J. Piaget szerint a mágikus gondolkodás gyökerei abba az életkorba nyúlnak vissza, amikor a kisgyermek még nem tudott világos különbséget tenni önmaga (és gondolatai) és a külső tárgyi világ között. A különbségtétel hiánya miatt úgy tapasztalja a gyermek a világot, mintha minden mindennel a kölcsönös részesedés (participatio) módján kapcsolódna össze. Ezért minden képes mindenre hatni.³⁹ Akkor is, ha közvetlen kapcsolat nincs a dolgok között, és térben is el vannak választva egymástól. Úgy tekinti az egész mindenséget, „mintha az közösségben állna az énnel, és engedelmeskedne neki”⁴⁰. Tehát ha ő akar valamit, vagy valamit tesz egy kí-

vánsága teljesülése érdekében, akkor egyszersmind hatást gyakorol mindarra, ami a megvalósulásban szerepet játszhat. Ön-központú szemléletében még nem tud elképzelni egy tőle független valóságot. Ennek a gondolkodásmódnak a kialakulása persze nem független azoktól a tapasztalatoktól, amiket a gyermek csecsemőkora óta szerzett. Alapvető szükségleteivel kapcsolatban ugyanis folyamatosan azt élte át, hogy a kívánságai teljesülnek. Mivel kezdetben még a szülő és önmaga között sem tudott különbséget tenni, úgy tűnt a számára, hogy a szülő által is ő cselekszik. Vagyis minden vele kapcsolatos történetben saját magát érzékelte okozó tényezőnek.

Mindkét elmélet megegyezik abban, hogy a mágikus gondolatok és cselekmények megvalósulhatatlannak látszó kívánságokat fejeznek ki, amelyekkel kapcsolatosan az egyén nem számol saját korlátozottságával és függőségével, sem a világban érvényesülő törvényszerűségekkel. Helyette abból a meggyőződésből indul ki, hogy a valóság valamennyi eleme „szimpátia-szerű” összefüggésben áll egymással, melynek következtében emberi eszközökkel emberfeletti, sőt természetfeletti erők mozgósíthatók, továbbá ilyen módon természetes folyamatok közvetlenül módosíthatók, illetve olyan információk szerezhetők róluk, melyek birtokában az ember által befolyásolhatóak lesznek.

A felnőttkori mágikus gondolatok és cselekmények H. Streib szerint hatféle „stílusban” érvényesülnek⁴¹:

– *Óceánikus participáció*, amelyben a mágikus gondolatok és cselekmények a „jósors”, az „őrangyalok”, a pozitív energiák, a meghalt szeretetteljes hozzátartozók biztosságot adó jelenlétére emlékeztetnek, illetve azt garantálják.

– *Defenzív-védekező* stílus, amelyben a mágikus megnyilvánulások ártó és fenyegető erők, vagy események távol tartására szolgálnak. Leginkább olyan helyzetekben, amikor az egyén védtelennek érzi magát velük szemben.

– *Komplementer-integratív* stílus, amelyben a mágikus gondolatok és cselekmények nagyrészt racionális kontroll alatt állnak. Azért maradhatnak csak fenn, mert az egyén szép szokásként, vagy hagyományként őrzi őket. Titokzatos összefüggéseket és kölcsönhatásokat csak emocionális szinten feltételez, kognitív szinten minden ilyesmit képtelenségnek tart. Az átélés kiegészíti a száraz racionalitást.

E három stílus a mágikus gondolkodás sporádikus, alkalomszerű megjelenésére, illetve működésére jellemző. Nem áll mögötte kidolgozott okkult világszemlélet, nincs jelen az élet mindennapjaiban, hanem az erős stresszel járó helyzetekre korlátozódik, és ilyenkor az akadályokkal való megbirkózás eszköze. Ide sorolhatók még olyan szokások is (pl. a lekopogás), amelyeket bár nem tartanak értelmesnek, mégis követnek az emberek. A szokásokkal kapcsolatos mágikus gondolatokhoz meg kell jegyeznünk, hogy az egyházi ünnepeink szokásrendszere sem mentes olyan elemektől, amelyek nyilvánvaló mágikus jellegük miatt idegenek a keresztyén hit tartalmaitól és gyakorlatától.

– *Reciprok-eszközszerű* alkalmazási stílus, melyben a mágikus gondolkodás és cselekvés meghatározott célok eléréséhez stratégiai jelentőséggel bír. Egy-egy életszakaszra vagy az egész életre vonatkozó programok meg-

valósításához mágikus szövetség jön létre ember-, illetve természetfeletti erőkkel, melynek fennmaradását különféle rítusok biztosítják. Az egyén mintegy lekötötte azokra ezek az erők.

– *Kölcsönös participáció*. Amennyiben a keresztyén ember Isten-kapcsolata mágikus jellegű, akkor ebbe a kategóriába tartozik. A viszony mindkét oldalról a „do ut des” (adok, hogy adj) szabályai szerint alakul. Jócselekedeteire viszonzásul joggal várhat áldást az ember, s feltételezi, hogy Isten másképpen nem is válaszolhat, a bűn ugyanakkor el kell, hogy nyerje méltó büntetését. Hasonlóképpen az Istentől jövő áldások áldozathozatalra köteleznek, és jaj annak, aki ezt vonakodik megtenni; az isteni segítség elmaradása viszont az Istentől való eltávolodásra, a csapások pedig az elfordulásra „jogosítanak” fel. Természetesen „idegen istenekkel”, más szellemi hatalmakkal is létrejöhet ilyen kölcsönös kapcsolat.

– *Szisztémikus-kontrolláló* stílus. Ebben az esetben az egyén olyan zárt összefüggésrendszerbe tartozónak véli az életét, amelyben szigorú mágikus „kauzalitás” érvényesül. A mágikus gondolatok és cselekedetek egyrészt az összefüggésrendszerbe való beilleszkedést szolgálják, másrészt és ebből következően lehetővé teszik az élet eseményeinek, folyamatainak abszolút kontrollját, azt az érzést kölcsönözve, hogy minden kiszámítható, semmi sem történhet meglepetésszerűen.

A keresztyénség körében az isteni eleve elrendelés hittételéhez, helyesebben annak félreértéséhez kapcsolódóan található meg egy ehhez hasonló fatalista gondolkodásmód. Legtöbbször persze inkább a történelem utólagos elfogadásában jut érvényre, mintsem az előre kiszámíthatóság hitében, vagy a jövő megtudakozásának gyakorlatában (mint amilyen pl.: a „napi parancs”-szerű bibliaolvasás).

Ez utóbbi három stílus abban különbözik az előzőektől, hogy ezeknél a mágikus gondolkodás az okkult jellegű élet- és világszemlélet szolgálatában áll, amely a gyakorlati életvitel részleteit is meg akarja határozni. Ezért elég kicsi a valószínűsége, hogy egyszerű racionális belátás útján megváltozzék. Mindennemű racionalizálás hiábavaló, ha a kontrolligény kielégítetlen marad. Szemléletváltozást csak attól remélhetünk, ha a mindent betöltő kontrolligény helyét legalább részben a bizalom foglalja el. Az ellenőrzési törekvés pedig megmarad a valóban kiszámíthatóság, tervezhetőség, befolyásolhatóság keretei között. Amint F. Ch. Oetinger (1702-1782) híres imádsága megfogalmazza:

„Istenem,
adj türelmet, hogy elfogadjam mindazt,
amit nem tudok megváltoztatni,
adj bátorságot, hogy megváltoztassam,
ami megváltoztatható,
Adj bölcsességet, hogy meg tudjam
különböztetni az egyiket a másiktól”.

2.3. A gonosz pszichológiája

A kontroll iránti belső kényszer nemcsak azt eredményezi, hogy az ember mindent elkövet az életét befolyásoló tényezők átlátása és kiszámítása érdekében, hanem azt is, hogy minden erőt igyekszik mozgósítani azért, hogy a körülmények és az események úgy alakuljanak, amint az az ő érdekeinek leginkább megfelel. Az ártat-

lannak tűnő (bár folyamatosan „istenkedésre” csábító) kontrolligényből így lesz sötét erőkkal történő szövetségkötés, hatalmaskodás és erőszak. Nem véletlen, hogy az okkultizmus többnyire összekapcsolódik a gonoszság erőivel és azok megnyilvánulásaival.

Ez az oka, hogy az okkultizmus jelenségkörét vizsgálva előtérbe kerül a gonosz, vagy megszemélyesítve a Sátán, illetve az ördög valóságának a kérdése.

A pszichológia általában nem gonoszról, hanem agresszióról, destruktivitásról, vagy erőszakról beszél. Egyedül a mélylélektan foglalkozik azzal, hogy honnan ered és milyen szerepet játszik az ember életében az ördög hit és mindaz, amit a közfelfogásban ördögi, vagy szellemi értelemben negatív megnyilvánulásnak tartunk. Az okkultizmusnak csak a szélsőséges megnyilvánulásai kifejezetten agresszívak, vagy közvetlenül destruktívak, ennél sokkal általánosabb az okkult gyakorlat ön-sorsrontó hatása annak a sajátos szemléletmódnak a következtében, amelynek a lényegéhez tartozik az önámítás.

Freud még úgy képzelte, hogy a kisgyermekkor ambivalens érzései az apa iránt úgy dolgozódnak fel, hogy a gyermek a szeretetre méltó apával egy gyűlöletes apafigurát állít szembe. Ez teszi lehetővé, hogy ne kelljen a valóságos apa iránt érzett negatív indulataival szembeülnie. Az apa megmaradhat rossz tulajdonságai és hibái ellenére is jónak, míg egy hasonló hatalmú és tekintélyű figurára ruházódik a gonosz, a támadó és ártó szerepek összessége. Később mind a szerethető, mind pedig a féltelmetes apa képe fölébe nő a realitásnak és végül az isteni, valamint a sátáni hatalom megtestesítőivé válnak.⁴² E nézet szerint, ahogy az istenképzet, úgy az ördöggépzet is kora gyermekkori apaélmények projekciója révén áll elő. Így raktározódnak el és egyben kerülnek is az individuumon kívülre az emberi élet legmeghatározóbb, de feldolgozatlanul maradt élményei.

Sokan kimutatták már a klasszikus pszichoanalízis túlzó egyszerűsítéseiben, így a projekció-elméleti vallás-magyarázatban is benne rejlő tévedési lehetőségeket.⁴³ Felfogásának bizonyos elemei azonban maradandó érvényűeknek bizonyultak. Ilyen például az a feltételezés, hogy a gyermekkor élménymintázatai jelentős strukturáló szerepet játszanak a transzcendenssel kapcsolatos képzetek és átélések beépülésénél az élettörténetbe. A gonosz pszichológiája szempontjából pedig továbbgondolásra érdemesnek találták a gyermeki viszonyulási módokban és átélésekben megfigyelt bipolaritást. A gonosznak, mint személyes hatalomnak a képzetében ennek alapvető szerepe van. A lelki működést különféle ambivalenciák, ellentmondások jellemzik, amelyeknek a szélső pontjai a konkrét élethelyzetekben gyakran a jó és a rossz, az igaz és a hamis, a kellemes és a kellemetlen, a csábító és a taszító, a szép és a csúnya kategóriáikhoz kapcsolódva jelennek meg.⁴⁴ Ha mindig ugyanazok az indulatok, érzelmek, gondolati tartalmak és viselkedési módok minősülnek pozitívnak, akkor az ellentétes póluson elhelyezkedő értékek könnyen démonizálódnak és lassan kirekesztődnek az életből.

A mai pszichoanalitikus felfogás már nem az apagyermek-, hanem az anya-gyermek-kapcsolatban keresi a dualista hitstruktúra eredetét. Már a csecsemő kénytelen tapasztalni, hogy az anya nem elégíti ki azonnal a szükségleteit, nem áll minden pillanatban a rendelkezé-

sére. A kielégítő együttlétek pozitív tapasztalataiból kialakul benne egy belső kép az anyáról, ami azonban erősen idealisztikus vonásokat hordoz. A negatív tapasztalatokhoz tartozó anyakép leválik az ideális anyáról és önálló „életet” kezd élni. A gyermek csak később és meglehetősen „szomorúsággal” veszi tudomásul, hogy a reális anya személye mindkét képet ötvözi magában. Szükség-helyzetekben azonban még nagyon sokáig (esetenként egész életen át – pl. az anya elvesztése miatt) visszatér ehhez a hasított anyaképhez, mert teljes biztonságot csak a makulátlanul jó anyánál találhat.

Ezek a hasításos átélési sémák az Istennel való kapcsolatban úgy elevenednek meg, hogy az az Isten, akihez az ember az élete nyomorúságaival menekül, nem lehet a fájdalmak, szenvedések és katasztrófák okozója is egyben. Minden, ami ellentmondásos, érthetetlen, értelmetlen és minden, ami szenvedésekkel és pusztulással jár, egy másik hatalomtól, a gonosztól kell, hogy származzék.⁴⁵ Manapság számos teológus hangoztatja, hogy ennél a funkciómegosztásnál differenciáltabb és biblikusabb álláspont az, ha a morális-etikai gonosz esetében az emberre ruházzuk a teljes felelősséget, míg a természetes rossz (betegség, természeti csapások, halál stb.) mögött Isten személyének az összetettségét, kiismerhetetlenségét látjuk, akit az „ember tisztelni tud, és aki ellen panaszra lehet, akit szerethet, és akire haragudhat”⁴⁶. Isten szeretete elég erős irántunk ahhoz – s ezt éppen Krisztus kereszthalálában mutatta meg –, hogy az ellene érzett haragunkat, vagy akár elutasításunkat elviselje, és a javunkra fordítsa. Ugyanennek a szeretetnek a megtapasztalása pedig elég bizakodóvá tehet minket Isten iránt ahhoz, hogy a számunkra érthetetlen, sőt értelmetlennek tűnő életeseményeket az Ő „atyai kezéből jövőeknek” fogadjuk el. Mindebből az a következtetés vonható le, hogy sem Istent, sem magunkat nem kell „tehermentesíteniünk” azáltal, hogy egy harmadik létezőt nevezünk ki a gonosz forrásának. Minden, ami rosszként és gonoszságként jelenik meg ebben a világban, elhelyezhető az Isten és az ember létében, valamint az ember Isten iránti kapcsolatának a zavaraiiban – akár az okokat, akár a célokat, akár pedig a felelősséget kutatjuk a negatív tények hátterében. Csak a felelősség alóli felmentés szándéka vezethet egy harmadik, ezektől független létező bevonására az értelmezésbe. Isten nem kívánja magának ezt a felmentést, nekünk meg nincs jogunk hozzá, hogy ily módon magunkat igazoljuk szándékosan tervezett és véghezvitt, vagy akaratlanul elkövetett gonoszságainkkal kapcsolatban.⁴⁷ A Biblia beszél ugyan a gonoszról, mint az embernél erősebb hatalomról, de távol áll tőle az a dualista gondolat, hogy létezne egy, az Isten hatalmával összevethető ellenhatalom a világban.⁴⁸

Jung hasonló logika szerint jár el, mint a pszichoanalitikusok. Az istenképzet szerinte is pszichikus tartalmak kivételése. Csak ő ezeknek a tartalmaknak eleve isteni (numinózus) természetet tulajdonít, s nem az élet kezdetének kapcsolati tapasztalataira vezeti őket vissza. A psziché Jung szerint már akkor kétpólusúan működik, amikor még semmilyen egyéni tapasztalatot nem szerezhettünk a világról. Ez az eredendő polaritás indokolja, hogy az istenképzet is – ami az isten-emberi természetű (krisztusi) mélyvalónk szimbolizálása – kifejezze ezt a kettősséget. Nem hiányozhat Istentől az árnyék, a sötét-

ség, a gonosz, mert ezek nélkül nem beszélhetünk teljességről. Az a tanítás, mely szerint Krisztus a jó, az ördög a gonosz megtestesítője, Jung szerint nem felel meg a lelki valóság természetes paradoxájának, tehát kiigazításra szorul. Csak a gonosszal együtt jó a jó, és a kettő alkotja a teljességet.⁴⁹ Jung a gonosz és a jó princípiumának együttes megjelenését fedezi fel a teljesség szimbólumában, a négyes osztású mandalában. Ennek értelmében hiányolja a Szentháromságból a negyedik elemet. Felismeri, hogy az Ószövetségben még tartalmazza az istenképzet a jó és a gonosz ellentétét (ld. pl. 1Sám 2,41 és 1Krón 21,1). „A monoteizmusban ugyanis mindaz, ami istenellenes nem vezethető másra vissza, mint magára Istenre. Ez mindenképpen megütközést kelt és szégyenletes. Itt van az alapja annak, hogy az ördög, ez a különösen befolyásos hatalom, miért nem kap igazán helyet a Szentháromság rendjében”.⁵⁰ A keresztyénségnek fel kellene oldania a jó Isten és a gonosz Sátán közötti dualizmust azáltal, hogy integrálja a gonoszt a teljességbe – véli Jung. A kiteljesedés útja az ellentétek egyesítése.⁵¹

Látszólag teológiai kérdésekről van itt szó, Jung azonban szigorúan antropológiáról beszél. Szerinte az emberi lélek természetes törekvése, hogy kiegyensúlyozza, kibékítse az ellentétes pólusokat egymással, s így valósítsa meg a tökéletességet, a tökéletesség pedig az emberben az isteni valóságdimenzió érvényesülése.

Az említett pszichológiai magyarázatoknak nincs jelentősége a gonosz léte és nem léte körül felvetődő kérdések megválaszolásában – mégha úgy tűnne is –, csupán az emberi átélések és valóságértelmezések megértéséhez nyújtanak némi segítséget.

Az okkultizmus jelenségének a tisztázásához túl kell lépünk a pszichológiai vizsgálódás körén és keresnünk kell a választ arra a kérdésre, hogy vajon az okkult gyakorlatban az emberi léleknek azok az energiái aktivizálódnak-e, amelyek az adott kulturális és szociális körülmények között alantasoknak, nemkívánatosoknak, sötéteknek és félelmeteseknek minősülnek, vagy pedig az embertől függetlenül létező erőkkel és hatalmakkal kell számolnunk, amelyekkel kapcsolatba lépve az ember függő helyzetbe kerül, kiszolgáltatottá válik, s nemhogy ő tartja biztosabban uralma alatt az élete különböző helyzeteit, hanem teljesen elveszti önállóságát, döntéshozási képességét, így kontrollját is a történészek felett. Egyszerűbben fogalmazva a kérdést: „A gonoszt saját szubsztanciával és saját léttel bíró külső valóságként kell-e felfognunk, vagy elhelyezhető kizárólag az emberen belül?”⁵² Annyi mindenesetre megállapítható, hogy a gonosz nem tapasztalható, nem érhető tetten az ember részvétele nélkül. A gonosz az ember nélkül tehetetlen. Még az az állítás is megkockáztatható, hogy az ember kölcsönöz neki életet. Az emberben személyesül meg, az emberi kapcsolatokban válik láthatóvá azáltal, hogy hazugság és pusztító gyűlölet kezdi jellemezni az ember kapcsolatát saját magával, az embertársaival és Istennel (Jn 8,44). A gonosz a pervertálódott kapcsolatokban ölt testet: a szándékos ártani akarásban és a vélt jóért folytatott megszállott (mások érdekeit figyelmen kívül hagyó és az esz-közökből nem válogató) küzdelemben. Léte alapja az ellentétbe fordítás, a lehetetlen lehetségesként való feltüntetése, a hamisság igazságként való beállítás. K. Barth ezért nevezi a gonoszt „semmisnek” (das Nichtige).⁵³ Ez

alá a fogalom alá nem tartozik az Isten „jó” teremtésének az „árnyoldala”: a természeti csapások, a szenvedés és a halál (illetve ezek csak akkor, ha az a hazugság kapcsolódik hozzájuk, hogy Isten az embert nem hordozza, és nem menti meg az élete végességére utaló nyomorúságai közepette). A gonosz egyik sajátossága éppen az, hogy összetéveszthető a teremtés „árnyoldalával”, s így sorszerűnek és végső soron ártatlannak látszik.⁵⁴

A gonosz valójában a hazugság, amely el akarja hitetni az emberrel, hogy van jobb lehetősége, mint az Isten iránti bizalom és a neki való engedelmesség; amely úgy tünteti fel Istent, mint az ember ellenségét; amely azt súgja, hogy először jobbá kell válnia az embernek, hogy kedves lehessen Isten előtt; amely elhíheti az emberrel, hogy reménytelen a helyzete, vagy éppen azt, hogy már nincs is szüksége Istenre. Amikor az ember hitelt ad a sugalmazott hazugságnak, akkor születik a gonosz; amikor az Isten adta lehetőséget valami másra véli felcserélhetőnek, abban a pillanatban maga is kiérdemelte a Sátán nevet (amint Jézus Péternek mondja: „Távozz tőlem Sátán”, Mk 8,33). Eszerint a gonosz az emberben „objektíválódik”, mégpedig egyéni, szubjektív viszonyulás, vagy döntés alapján. „De ez az objektivitás csak 'alulról' (az ember felől nézve) érvényes, 'felülről', a teremtő Isten felől nem, következésképpen nem a világ lényegéhez tartozó objektivitás, tehát nem is jelent tragikus kiútatlanságot”.⁵⁵

„A gonosz abból él, hogy azt jeleníti meg, amit Isten nem akar. Abból azonban él: mert nemcsak az Isten akaratának, hanem a nem-akarásának is ereje van”.⁵⁶ A gonosz léte tehát anti-lét, létellenességében ragadható meg.⁵⁷ A „semmis” kifejezés nem értendő félre úgy, mintha a gonosz valóságát ne kellene komolyan venni, de léte alapvetően különbözik az Isten és a teremtmények lététől.

Az okkultizmus szempontjából fontos még külön is szólni a gonosz személy-voltáról. A bibliai szóhasználat azt mutatja, hogy a démonok személytelen szellemi hatalmak (megfelelően az ókori ember világképének), amelyeknek az az ember kölcsönöz személyi jelleget, akihez kapcsolódnak. Ugyanakkor a démoni erők működésének eredménye éppen az ember személy voltával összefüggő legsajátosabb jellegzetességek szétrombolása: az embertársi kapcsolatok, a környezettel, az önmagával, és mindennek fölött az Istennel való kapcsolat összezavarása. A démoni hatások lényege a személyesség megszűnése és valami halálos személytelenség megvalósulása. Az ördög és a Sátán bibliai fogalmaihoz már közelebb állnak bizonyos személyi képzetek. Működésük az ember személyvoltának ősalapja ellen irányul, vagyis az Isten és az ember személyes kapcsolatának felszámolására. Ördögi hatásra az ember magába fordul, saját magát abszolutizálja, és tagadni kezdi az Istentől való függését.⁵⁸

K. Berger, az Újszövetség elemzése alapján azt állítja meg, hogy az ördög, illetve a gonosz képzetéhez nem járul a személyesség gondolata, ha az emberben végbemenő belső, főleg etikai jellegű konfliktusokkal kapcsolatban fordul elő. Csak nyilvános, személyközi „szerepekben” ölt személyes jelleget. „Minél nyilvánosabb a gonosz működése, annál személyesebb”.⁵⁹ A személyesség itt az általános érvényűség, illetve a sokakra

vonatkozás jelképes kifejezése. Hasonló módon jár el Pál a bűnnel kapcsolatban (Róm 7), ami nem kell, hogy arra indítson minket, hogy a bűnt személyes lényként képzeljük el. Azt azonban kifejezi, hogy olyan jelenségről van szó, amelyben minden ember kivétel nélkül érintett. A gonosz annyiban személyes valóság, amennyiben az ember a maga személyét adja hozzá.

Végül gyakran felvetődik az okkultizmussal kapcsolatban az a kérdés is, hogy kell-e hinni a Sátánban (bizonyos közösségekben ez az igazi Isten-hit kritériuma is). Nem véletlen, hogy az egyház sohasem érezte szükségnek, hogy a Sátánnal kapcsolatos elgondolásait hitvallásos formában fogalmazza meg. A Sátán ugyanis nem lehet a hit tárgya, mert a teremtményi lét szférájába tartozik. Tapasztalatok és nem a hit útján szerzünk tudomást róla. Semmivel nem több és hatalmasabb, mint ami a szemeink előtt és a szívünkben megjelenik belőle. Semmivel sem vihet végbe nagyobb dolgokat annál, mint amit a mi közreműködésünkkel tesz meg. A vele kapcsolatos ámulatba ejtő tapasztalatok pedig éppen az emberi hitetlenség időszakaihoz kapcsolódnak. Az Istenbe vetett hit elevensége kizárja, az Isten iránti bizalom megrendülése pedig aktuálissá teszi a Sátán-hitet. Nem az ördögben, hanem „az ördög ellen hiszünk”.⁶⁰ A szabadító Istenbe vetett hit látja a Sátánt lehullani az égből (Lk 10,18), s nem tud tovább isteni hatalmat tulajdonítani neki, sem pedig a transzcendens valóságnak kijáró hitet tekinteni rá.

2.4. Lelkigondozói segítség

R. Feldmeier az ördöggel kapcsolatos újszövetségi vizsgálódását így összegzi: „Amikor az evangéliumok démonokról beszélnek, akkor a valóságnak nem a demonizálása, hanem a démontalanítása a céljuk”.⁶¹ Az okkultizmus elleni küzdelem végcélja a világ megfosztása varázslatos vonásaitól, isteni erejétől és az isteni valóság visszahelyezése abba a pozícióba, ami megilleti: a mindenség alkotójának és megtartójának pozíciójába. Csak úgy képes lemondani az ember az élete történéseinek teljes kontrolljáról, ha a világot valóban világnak, Istent pedig valóban Istennek tartja. Belátja, hogy nem tarthatja kézben a folyamatokat, de ettől még nem kell azt éreznie, hogy az élete alakulása véletlenek játéka csupán, mert tudja hogy végső soron minden Isten kezében van.

A lelkigondozói segítség nem követheti el azokat a hibákat, amelyek egyéb jószándékú segítségnyújtásokat jellemeznek. Ezek közül az egyik az okkult cselekmények és képzetek valóságtartalmának a megkérdőjelezése: annak bizonygatása, hogy csak hiedelmekről van szó, ilyen összefüggések egyáltalán nem léteznek, az okkult cselekmények nyomán bekövetkezett események hátterében csalás, szemfényvesztés áll. Tudnunk kell, hogy az élményeknek mindig nagyobb meggyőző erejük van, mint a gondolatoknak. Az illető joggal védekezhet magában azzal, hogy a segítő azért vonja kétségbe a történet valóságosságát, mert nem volt ott, s nem szerzett közvetlen tapasztalatokat. A racionalizálás azért hatástalan, mert az érintett személy éppen arról győződött meg, hogy nem lehet a racionális megmagyarázhatóságot mindenek mércéjévé tenni. Vannak más természetű összefüggések is a valóságban. Rontja a helyzetet, hogy az efféle meggyőzni akarás a másikat butának, primitív gon-

dolkodásúnak, felvilágosulatlanoknak tünteti fel. A lelkigondozó pedig a természet tudós szerepét veszi magára és megszűnik lelkigondozónak lenni.

A másik gyakori hiba a lelkigondozó megrettenése attól a sötétségtől, amit a tanácskérő élettörténete mutat. Bármennyire is démonikus ez a sötétség, akkor sem szabad dramatizálni a helyzetet. A mindenható Isten nevében segítő lelkigondozónak semmi oka nincs a megrémülésre. Neki tudnia kell, hogy nem is szükséges Isten egész ereje, hanem elegendő az „ujja” az emberi élet démontalanításához (amint Jézus mondja: „Ha pedig Isten ujjával űzöm ki az ördögöket, kétség nélkül elérkezett hozzátok az Isten országa”, Lk 11,20). Nagy hiba lenne, ha a lelkigondozó az okkult emberek hitével közeledne ehhez a problémához. R. Ottoval szólva a megrettenés és a vonzalom csak a Szentséges jelenlétéhez illik, a Szentséggel szemben álló erők és hatalmak nem érdemlik meg, hogy ugyanilyen érzésekkel viszonyuljon hozzájuk az ember. A lelkigondozó réműlete, vagy rémisztgetései csak erősítik a vonzódást, vagy a kiszolgáltatottság érzését a segítséget kérőben.

Előrevívó az a segítői viszonyulás, amely az okkult gyakorlat és gondolkodási mód hátterében rejlő indítékokat (félelmeket és vágyakat), valamint az ezektől remélt beteljesüléseket igyekszik feltárni. Milyen szükségletből fakad az okkultizmus iránti vonzalom az egyén életében, mit kíván megoldani vele? A figyelmet nem a cselekményekre, vagy a hiedelmek tartalmára, hanem ezek funkciójára kell fordítani, arra, amire szolgálnak az illető életében.

Két dolog bizonyosan nyilvánvalóvá válik: a hiszékenység és az erős készítés a dolgok ellenőrzésére, kézben tartására. Ezek kiegészítik egymást. A hiszékenységgel bizonytalanná tesz és erősíti a kontroll iránti igényt az emberben. S végül egy kontrollálatlan bizalom alapján létrejött irrealisztikus kontrolltudat valósul meg az okkultizmusban. Itt meg kell jegyeznünk, hogy a csecsemő- és kisgyermekkorban nemcsak az zavarhatja meg az egészséges ösbizalom kialakulását, ha az anya (ill. a gondozó személy) szeretete, figyelme a gyermek iránt nem elég megbízható (aminek következtében alapvető bizalmatlanság alakul ki a gyermekben), hanem az is, ha túlárád a szeretete és a gondoskodása. Ekkor nem bizalom, hanem bizalmaskodás, nem hinni tudás, hanem hiszékenységre való hajlam alakul ki a gyermekben és kíséri tovább az életét. Ennek egyik „mellékterméke”, hogy a gyermek mindig kívülről, a „jelentős másiktól” várja a dolgok teljes kontrollját, maga pedig a lehető legteljesebben irányítása alatt tartja a mindent elintéző és elrendező „másikat”. Az okkultizmusban könnyen felfedezhetők ezek a működési módok.

A kontrolligény az ember elementáris biztonsági, ill. elrejtettségi vágyából táplálkozik. Egészséges vitalitású egyén nemcsak várja, hogy ez a biztonságérzet előálljon, hanem kész is tenni valamit az érdekében. Nem hagyja magát sodródni az áradattal, hanem biztos kapaszkodókat keres, ellenáll, vagy befolyást igyekszik gyakorolni a történésekre. A lelkigondozónak amellett, hogy tudatosítja és jogosnak ismeri el az alaptörekvést, segítenie kell a különbségtételben az emberileg lehetséges és az isteni lehetőségek körébe tartozó dolgok között. Mit lehet és kell megtennie az embernek ahhoz, hogy csökkenjenek a

bizonytalanságai? Milyen tényekkel kell számolnia? Milyen megalapozott várakozásai lehetnek? Mely ponton válik a bizalma naivitássá? A lelkipáternek támogatnia kell a tanácskérő fantáziáját, de nem egy irányba, s annak az egy lehetőségnek teljesebb kiszínezése felé, hanem a lehetőségek sokféleségének a feltárására, alternatívák keresésére. Meg kell láttatni a határt az emberi lehetőségek és az Isten lehetőségei között. Az emberi nem nyúlhat bele az isteni szférába. Ez ugyanis mágia. Az ember úgy véli, hogy meghatározhat valamit, ami már nem esik a lehetőségei körébe. Fontos feladat az okkult emberek lelkipáterezésénél annak a közös mérlegelése, elképzelése-elképzeltetése, hogy mi történne az okkultizmusban talált kapaszkodók elengedése esetén. Milyen szorongások erősödnének meg, milyen szempontból válna kibírhatatlaná a bizonytalanság, és mely események bekövetkezte tűnne elfogadhatatlannak? Gondolatban azt is végig kell vezetni, hogy milyen feltételek mellett, illetve milyen szemszögből nézve válhatnának az elfogadhatatlan fejlemények mégis elfogadhatóvá.

Másfelől segíteni kell az Isten iránti bizalom megerősítésében. Ez azzal kezdődik, hogy Istent nem kell sem mire sem kényszeríteni, mert „jól tudja, mire van szükségünk, még mielőtt kérnénk tőle” (Mt 6,8).

Az Istennel kapcsolatos bizalomvesztés indít el sokakat az okkultizmus felé. Többnyire csalódások miatt nem alakul ki, vagy sorvad el a bizalom esetleg már a gyermekkorban. Amikor még a mágikus gondolkodás természetes okokból jellemző, a gyermek többször is átéli, hogy az imádságban kifejezett kívánsága nem teljesül, s csalódik Istenben. Ebből következhet, hogy a bizalmát más felé fordítja. Az Isten iránti bizalom helyreállítása és megerősítése csak akkor lehetséges, ha sikerül beláttatni, hogy Isten nem azért nem teljesíti bizonyos kívánságainkat, mert meg akar fosztani valami jótól, hanem más módon (esetleg a fájdalom, a veszteség útján) akarja a javunkat szolgálni, továbbá, hogy Neki gondja van az életünkre akkor is, amikor mi azt közvetlenül nem tapasztaljuk. Az ember sorsa egyfelől jobb kezekben van, mint ha ő maga irányítaná, másfelől meg szabad döntési lehetőséget is adott Isten az embernek arra, hogy öelötte hordozott felelősséggel, józan belátása szerint alakítsa az életútját. A véges erőbe és hatalmakba vetett bizalom helyett lehet Isten végtelen hatalmában és szeretetében reménykedni.

Az okkult hitről ezért nehéz lemondani, mert közvetlen és kézzelfogható eredményeket produkált, míg az élő Istenbe vetett hit viszonylagossá teszi az érzékszervekkel megragadhatót azzal szemben, amit Isten láthatatlanul tett és tesz az emberért. („Boldogok, akik nem látnak és hisznek”, Jn 20,29). Ennek ellenére gyakran előfordul, hogy az okkult tapasztalatokat szerzett emberek nyitottabbak azokra a történésekre, amelyek az érzékelhető valóságon túlról erednek, mint azok, akik egészen az anyagi világhoz kötik a reményeiket.

Élhetünk azzal a biztatással, amit Pál alkalmaz a Római levélben: „Amiképpen odaszántátok a ti tagjaitokat a tisztátalanságnak és a hamisságnak szolgálai a hamisságra: azonképpen szánjátok oda most a ti tagjaitokat szolgálai az igazságnak a megszenteltetésre” (Róm 6,19).

Dr. Németh Dávid

- 1 E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912), Tübingen 1994, 965. A zárófejezet ismét kinyomtatva in: K. Gabriel/ H.-R. Reuter (Hg.), Religion und Gesellschaft, Paderborn 2006, 117.
- 2 A továbbiakhoz lásd M. T. Singer/J. Lalich, Sekten. Wie Menschen ihre Freiheit verlieren und wiedergewinnen können, Heidelberg 1997, 60kk.; K. Thomas, Religiöse Träume und andere Bilderlebnisse, Stuttgart/Hamburg 1994, 241kk.; a témához lásd még: Mervay M., A szekták a gyermekvédelem szempontjából, Budapest 2004.; Protestánsok – kis egyházak – szekták, Ökumenikus tanulmányi füzetek 2. szám, 1991.; Nagy A. M., Liberálisok, fundamentalisták, evangélikások, Sárospatak 2000.
- 3 R. Preul, So wahr mir Gott helfe! Religion in der Gesellschaft, Darmstadt 2003. 106kk. Hasonló jellemzőket nevez meg F.W. Haack: 1) a megmentés-elv érvényesülése, 2) a szent mester jelenléte, 3) a családiasság légköre, in: uő., Jugendreligionen, München 1987, 159.
- 4 H. Hemminger, Grundwissen Religionspsychologie, Freiburg etc. 2003, 233. Hasonló jellemzőket találunk in: A. R. Pratkanis/E. Aronson, A rábeszélőgépj, Budapest 1992, 181kk.
- 5 M. T. Singer/J. Lalich, i.m. 141. Lásd a továbbiakhoz ugyanott.
- 6 Vö. a „vizsgázás parancsolatáról” írtakat in: Síklaki I., A meggyőzés pszichológiája, Budapest 1994, 80k.
- 7 M. T. Singer/J. Lalich, i.m. 82kk., vö. Síklaki, i.m. 87k
- 8 Vö. Török P., És (a)mikor destruktívak? Az új vallási mozgalmak szociológiája és hazai helyzete, Budapest 2007, 44kk. Török részletesen ismerteti az agyimosás-elmélettel szemben felhozható ellenérveket is. Vö. E. Barker, Megtérés vagy agyimosás, in: Lugosi Á/Lugosi Gy. (szerk.), Szekták – Új vallási jelenségek, Budapest 1998, 136kk.
- 9 Síklaki, i.m. 130k.
- 10 M. T. Singer/J. Lalich, i.m. 198.
- 11 R. B. Cialdini, A befolyásolás lélektana, Zsámbék 1999. M. T. Singer/J. Lalich is felismeri a Cialdini által leírt elveket a szekták meggyőzési technikáiban, i.m. 203k.
- 12 M. T. Singer/J. Lalich, i.m. 204.
- 13 Vö. M. Klein, Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse, Hamburg 1972, főképp 144kk.
- 14 P. Conzen, Fanatismus. Psychoanalyse eines unheimlichen Phänomens, Stuttgart 2005, 22. Lásd a továbbiakhoz Conzen fejtegetéseit. A szektásságot H. Hemminger is a fanatizmussal hozza összefüggésbe, in: i.m. 201kk. Korábban a pszichiáter G. Hole vizsgálta behatóan a fanatizmus pszichológiai gyökereit és mutatta ki az összefüggéseit a fundamentalista vallásossággal in: G. Hole, Fanatismus. Der Drang zum Extrem und seine psychologischen Wurzeln, Freiburg b.Br. 1995.
- 15 Conzen, i.m. 26.
- 16 Conzen, i.m. 28.
- 17 Vö. Conzen, i.m. 40k.
- 18 Conzen, i.m. 64.
- 19 Hole „esszenciális” és „indukált” fanatizmust különböztet meg, az előbbi a személyiség szerkezetével függ össze, az utóbbi környezeti hatások eredménye, in: i.m. 41k.
- 20 Különböző új vallási csoportosulások vizsgálatából kiderült, hogy a tagok 80%-a belső lelki és társas kapcsolati problémák orvoslását várta a közösségtől, és csak 20%-nak voltak spirituális igényei. Lásd B. Grom, Religionspsychologie, München/Göttingen 1992, 60.
- 21 B. Grom, i.m. 73k.
- 22 Lelkészek könnyen esnek abba a hibába, hogy teológiai vitát kezdeményeznek a szekta tanításairól. Ez a legritkább esetben célravezető.
- 23 M. T. Singer/J. Lalich, i.m. 336kk.
- 24 Vö. J. Mischo, Okkultismus bei Jugendlichen. Ergebnisse empirischer Untersuchungen, Mainz 1991, 20.; M. Eliade, Das Okkulte und die Moderne, Salzburg 1978, 53.
- 25 Vö. G. Jahoda, A babona lélektana, Budapest 1975.
- 26 W.-D. Buckow, Jugendokkultismus als Wiederkehr der Religion, in: WzM 1994/4. 210kk.; uő., Okkultismus als symbolische Kommunikation, in: W. Ritter/H. Streib (Hg.), Okkulte Fastination, Neukirchen-Vluyn 1997, 49kk.
- 27 Bukow, Okkultismus als... 60k.
- 28 Ezt a jelenséget írja le A. Lorenzer úgy, mint a szimbólum klisévé válását, in: A. Lorenzer, Sprachzerstörung und Rekonstruktion, Frankfurt/M. 1973, 106kk.

- ²⁹ Tomka M., Az ifjúság változó vallása – nemzetközi összehasonlításban, in: Rosta G. (szerk.), Ifjúság – értékrend – vallás, Budapest 2003, 9kk., itt 25. Összefoglaló beszámoló a nyugat-európai vizsgálati eredményekről: H. Streib, Jugendokkultismus. Überblick über die Ergebnisse empirischer Forschung, in: W. Ritter/H. Streib (Hg.), Okkulte Fastination, Neukirchen-Vluyn 1997, 15kk.; E.R. Straube et al., Alternative Glaubenssysteme und deren funktionale Bedeutung bei Jugendlichen – dargestellt am Beispiel des Okkultismusinteresses, in: Ch. Henning/E. Nestler (Hg.), Religionspsychologie heute, Frankfurt/M. 2000, 319kk.; F. Oser/A. Bucher, Religion – Entwicklung – Jugend, in: R. Oerter/L. Montada (Hg.), Entwicklungspsychologie, Weinheim 1998, 1045kk.
- ³⁰ Streib, Jugendokkultismus... 20k.; Straube et al. i.m. 327k.
- ³¹ A. Schöll/H. Streib, Wege der Entzauberung. Jugendliche Sinnkrise und Okkultfastination – Kontexte und Analysen, Münster 2000, 193kk. Az alábbiakban az itt található gondolatmenetet követjük.
- ³² Straube et al., i.m. 329.
- ³³ Schöll/Streib, i.m. 211.
- ³⁴ Tillichet idézi H.-G. Heimbrock a Magie, Alltagsreligion und die Kraft des Glaubens c. tanulmányában, in: H.-G. Heimbrock/H. Streib (Hg.), Magie, Kampen 1994, 17kk. itt 40.; vö. P. Tillich, Systematische Theologie, Bd. III. Stuttgart 1966. 320.
- ³⁵ Heimbrock, i.m. 42.
- ³⁶ Grom, i.m. 140kk.
- ³⁷ Némelyek a mágia jelenségkörébe utalják az ószövetségi áldás- és átokcselekményeket, vagy a Galata levélben található páli megfogalmazásokat (Gal 1,8-9; vö. 1Kor 16,22). Hasonlóan mágikus hiedelmet látnak a vérfolyásos asszony meggyógyításának a történetében (Mk 5,25kk.), vagy az Apescl 5,15-ben, ill. 9,12-ben olvasható eseményekben. Ezekre a példákra nézve elmondható, hogy bár a mágikus váradalom nyilvánvaló bennük, mégsem automatikus a cselekmény-hatás kapcsolat, vagy pedig – mint a vérfolyásos asszony esetében – a mágikus cselekmény helyett a hit kerül a figyelem középpontjába. Vö. D. Greiner elemzéseit a mágia és az áldás kapcsolatáról, uő, Segen und Segnen. Eine systematisch-theologische Grundlegung, Stuttgart 1998, 101kk. A szerző szerint a keresztyén vallási rítusokban a mágikus-kényszerítő vonás helyén az Isten iránti bizalom áll.
- ³⁸ S. Freud, Totem und Tabu, in: S. Freud, Werkausgabe in zwei Bänden, Bd. 2. Frankfurt/M. 1978, 201kk. itt. 272.
- ³⁹ J. Piaget, Das Weltbild des Kindes, Stuttgart 1978, 130.; vö. uő., Szimbólumképzés a gyermekkorban, h.n, é.n. 428kk.
- ⁴⁰ J. Piaget, Das Weltbild... 141.
- ⁴¹ A következőkhöz lásd Schöll/Streib, i.m. 24.
- ⁴² A pszichológiai ide vonatkozó megállapításainak jó összefoglalását adja H. Raguse, Zur Psychoanalyse des Glaubens an den Teufel, WzM 1994/3. 134kk.
- ⁴³ Így pl. H. Küng, Freud und die Zukunft der Religion, München 1987, 71kk., vagy H. Zahrt, Gott kann nicht sterben, München 1970, 80kk. Mindkét teológus hangsúlyozza, hogy az Istenről való beszéd sohasem lehet mentes az életből vett képektől, hasonlatoktól, analógiáktól, így az Isten-képzet és az Istennel való kapcsolat mindig tartalmaz projekciókat. Ez azonban nem jelenti szükségszerűen azt, hogy ne létezne az a valóság, amellyel a kapcsolatunk projekciókkal terhelt. Sőt kivétlenül csak egy feltételezett valóságra – mint képernyőre – lehet. A projekció vádja arra kell, hogy ösztönözze a keresztyénséget, hogy folyamatosan ellenőrizze, mennyire színezik, vagy éppen torzítják szubjektív élményelemek az istenképzetet és az Istennel való kapcsolatát.
- ⁴⁴ A psziché működésének bipoláris jellegéhez lásd M. Utsch, Religionspsychologie, Stuttgart 1998, 42kk.
- ⁴⁵ Vö. D. Funke, Das Schulddilemma, Göttingen 2000, 196kk.
- ⁴⁶ Uo. 206.; vö. K. Kiessling, „Ich mache das Licht und erschaffe die Finsternis“, in: WzM 2003/5. 280kk.
- ⁴⁷ R. Feldmeier az Ószövetség ördögéről és gonoszról szóló tanítását vizsgálva megállapítja: „Sem a Mózes öt könyvében, sem a prófétaknál nem önálló téma az ördög és a démonok kérdése. A gonosz szellemek képzete szokatlan és idegen elem az Ószövetség legfontosabb részeiben.” Uő, Die Mächte des Bösen, in: W. Ritter/H. Streib (Hg.), i.m. 33.
- ⁴⁸ Vö. Karasszon István gondolataival az angelológia és satanológia vallástörténetéhez: „Éppúgy azonban, mint a Zak 3-ban, a Jób könyvében is nyilvánvaló, hogy a Sátán nem önálló figura: szerepe csak a bajok felidézésében van, s a kifejtelnél, a megoldásnál, tehát a keret-elbeszélés második felében (Jób 42) említést sem nyer. Nincs dualizmus, nincs jó isten és rossz isten a zsidó vallásban... A Sátán szerepe kimerült abban, hogy Isten hatalmát és igazságát negatív módon láttatta – de csak ezt tehette, s nem lehetett önálló princípiummá.” Karasszon I., Ni ange ni bête, in: Studia Carolinensia 2000/1. 60kk., itt 66. Lásd még Varga László merész, némely esetben túlzó megállapításait: Varga L., Élő hitkérdések. Szentháromság, teremtés, predestináció, feltámadás, Sátán, Marosvásárhely 2008, 353kk., valamint Visky Béla Varga Lászlóval is vitakozó fejtegetéseit: Visky S. B., A Sátán-kérdés teológiai relevanciája, avagy: Ördít-e az orozslán, ha nincs?, I. Ref. Szemle 2003/4, 356kk., ua. II. Ref. Szemle 2003/5, 478kk.
- ⁴⁹ C.G. Jung, Versuch einer psychologische Deutung des Trinitätsdogmas, in: uő, Gesammelte Werke, Bd. 11. Zürich 1963, 119kk., itt 170.
- ⁵⁰ Uo. 185.
- ⁵¹ Jung ide vonatkozó nézeteiről lásd I. Beck, Das Problem des Bösen und seiner Bewältigung, München/Basel 1976.
- ⁵² K. Berner, Theorie des Bösen, Neukirchen-Vluyn 2004, 65. A következőkhöz lásd Berner fejtegetéseit, valamint Visky S. Béla. Játék és alap. Teodiceakísérletek a kortárs teológiában, Kolozsvár 2006, 188kk., de különösen a 233kk oldalain olvasható gondolatokat.
- ⁵³ K. Barth, Kirchliche Dogmatik III./3. 327kk.
- ⁵⁴ Uo. 334kk.
- ⁵⁵ H.-G. Fritzsche, Schuld und Übel, Berlin 1987, 73.
- ⁵⁶ K. Barth, i.m. 408.
- ⁵⁷ G. Theissen szerint a radikális monoteizmus világszemléletében elkerülhetetlenül jelent meg a Sátán-képzet. A mindig kínálkozó másik lehetőséget, a lehetetlen lehetőséget szimbolizálja, és felhívja a figyelmet annak veszélyeire. A Sátán-szimbolika „a monoteista hit számára folyamatosan krízist provokál. Általa kétségessé válik, hogy az, amit az ember Istenként tisztelt, esetleg nem mégis a Sátán e, aki csak úgy jelenik meg, mintha Isten lenne, valójában azonban nem az.” (G. Theissenm Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh 2007, 301.) Theissen a Sátán-szimbolikát mítikus formában kifejeződő belső valláskritikának nevezi, ezért a Sátán realitása szerinte funkcionális, nem objektív (uo. 303.).
- ⁵⁸ Vö. R. Feldmeier, i.m. 25kk.
- ⁵⁹ K. Berger, Ist Gott Person?, Gütersloh 2004, 103k.
- ⁶⁰ O. Weber, Grundlagen der Dogmatik, Bd. 1. Berlin 1977, 539.; vö. H.-J. Kraus, Systematische Theologie, Neukirchen-Vluyn 1983, 381.
- ⁶¹ Feldmeier, i.m. 37.

A vallásközi és felekezeti vallásoktatás modelljei Németországban

Németországban a vallásoktatás a közköztudás része. A napjainkban tapasztalható társadalmi, politikai, gazdasági és vallási pluralitás kihívásai azonban a vallásoktatás társadalmi legitimitációjának és pedagógiai profiljának újragondolására készítetik a szakembereket. Az utóbbi két évtizedben az előbb felsorolt okok miatt a felekezeti vallásoktatás hagyományos formáinak célszerű-

sege, ill. hasznossága megkérdőjeleződött. A német valláspedagógusok nem a vallásoktatás létjogosultságát vitatják el, hanem a változásban lévő világ és egyház sürgette vallásoktatás megreformálásának lehetőségeit keresik.

Németországban – úgy, mint Nyugat- és lassan Kelet-Európa országaiban is – a posztmodernnel együtt járó te-

kintélyvesztés következtében, a spirituális éhség ellenére, az egyház – legyen szó evangélikus vagy római katolikus egyházzal – a vallási kínálatok palettájára került. A keresztyénség már elveszítette monopóliumát az értékek és meggyőződésbeli elképzelések közvetítésére nézve. A felnövekvő generáció pedig nem feltétlen kíván a keresztyén világnézet örökösévé válni, hanem szabadságára hivatkozva ő maga választ az „isten-kínálatok tömkelegéből”¹. A modern társadalom tradícióteréssel² kapcsolatos tapasztalata abban is megnyilvánul, hogy a bizonyos felekezethez való tartozás marginális jelenséggé vált.

A keresztyénséget érő (a fentebb vázolt), ill. a keresztyénségen belüli ökumenikus kihívás, a globalizáció, a megváltozott pedagógiai célok és az iskola integráló szerepének érvényre juttatása a felekezeti – más néven a konfesszionális – vallásoktatás átgondolására készítette a német valláspedagógusokat. Ebben az individualizáció, globalizáció, posztmodern, pluralitás kifejezésekkel leírt helyzetben az ún. pluralitásra képes valláspedagógia, azaz a megnevezett kihívásokra reflektáló valláspedagógia lehetőségeit keresik. Különböző vélemények születtek arra nézve, milyen is legyen a pluralitásra képes vallásoktatás, s igen markáns határ választja el az egyes elképzeléseket. Egyesek pl. az iszlám jelenléte³ miatt még a felekezeti vallásoktatás relevanciáját is megkérdőjelezzik.

Bár a tanulmányban a brandenburgi életvezetés-etika-vallási ismeretek nevű tantárgy és a konfesszionális-kooperatív vallásoktatás bemutatására kerül sor, le kell szögeznünk, hogy a német szakirodalomban a pluralitásra képes valláspedagógia kapcsán három modellel találkozunk az olvasó. Az előbb említettek túl a hamburgi ún. vallásokat átfogó vallásoktatás, azaz a vallásközi (interreligiózus) vallásoktatás is helyet kap a német valláspedagógusok eddig le nem zárt diskussziójában. E modell bemutatása azonban szétfeszítené e tanulmány kereteit.

„Életvezetés – etika – vallási ismeretek”

Az LER története – a kísérleti modell, tapasztalatok és következmények

Németország Brandenburg tartománya a Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde (életvezetés – etika – vallási ismeretek; a továbbiakban LER) tantárgy ötletével, kísérleti bevezetésével, majd végleges bevezetésével került az érdeklődés középpontjába.

A Német Demokratikus Köztársaság ideje alatti államilag szabályozott oktatás – melyre az élet, az etika, a különböző életszemléletek, vallások kizárása volt a jellemző – megszűnése után az 1991. októberében megjelent minisztériumi alapidokumentum új fejezetet nyitott az oktatás történetében.⁴ Az alapidokumentumban megfogalmazott elképzelések háttérében a szülők, diákok és tanárok azon egyetértése áll, miszerint a társadalmi változással járó kihívásokra, a különböző kultúrák, életfelfogások, világnézetek és vallások egymás mellett élésére az iskolának is reagálnia kell.⁵

1992-ben a brandenburgi kormány döntést hozott arról, hogy a következő tanévtől kezdve 44 iskolában kísérleti modellként bevezetik az LER-t a 7-10. osztályok-

ban. Ugyanekkor az egyházak – katolikus és evangélikus – a felekezeti vallásoktatás bevezetését követelték, de „akciójuk” eredménytelenül végződött.

Az LER kísérleti tanítása a 1992/93-as tanévben kezdődött. Ebben a Német Evangélikus Egyház oly módon vett részt, hogy a 44 iskolából egyik forrás szerint 20⁶, másik forrás szerint 16⁷ iskolában evangélikus vallásanárok működtek közre e kísérleti tantárgy tanításában. Az evangélikusok részvétele K.E. Nipkow⁸ szerint azzal magyarázható, hogy ők szintén fontosnak látták, hogy a szocializmus után tájékozódási lehetőséget adjanak a gyermekeknek és fiataloknak az életkérdések területén.⁹

A kísérleti időszakban két fázist különböztettek meg egymástól. Az LER integrációs fázisában (heti két óra) az életvezetés témakört az állami és az egyházi tanerők együttesen dolgozták fel, míg a differenciált fázisban heti egy óra felekezeti – evangélikus, hiszen a katolikusok kezdetől fogva nem vettek részt ebben – vallásoktatásra és heti egy óra életvezetés/etika-oktatásra került sor. A kísérleti időben a diákok eldönthették, hogy a differenciált fázisban vallásoktatáson vagy az LER-en vesznek részt.¹⁰ A tapasztalatok azt mutatták, hogy az integrációs fázisban az állami és egyházi tanerők együttműködése hol megvalósult, hol nem. A differenciált fázisban pedig kiderült, hogy a vallásoktatás alárendelt szerepet játszott az életvezetés/etika mellett.¹¹

Az LER kísérleti fázisa 1995. júliusában befejeződött, s a Berlin-Brandenburgi Evangélikus Egyház még ugyanabban az évben kiadott egy jelentést. Ebben a jelentésben azt olvashatjuk, hogy mivel „messzemenően nem sikerült az evangélikus vallásoktatást és az életvezetés/etika tárgyat egyenrangú, rendes tantárgyként kezelni”¹², az egyház továbbra is a felekezeti vallásoktatás bevezetése mellett foglal állást, amely az életvezetés/etika tantárggyal egy tantárgycsoportot alkothatna.¹³ Ezzel a nyilatkozattal a Berlin-Brandenburgi Evangélikus Egyház megvonta támogatását az LER-től.¹⁴

Az 1996. augusztusában életbe lépett új iskolatörvény következtében az 1996/97-es tanévben 69 iskolában több mint 500 osztályban kb. 12800 diák részesült a felekezettől független LER oktatásában 170 képzett tanár vezetésével. 1998 októberében már szinte minden második brandenburgi iskola 1-7. osztályainak diákjai részesültek LER oktatásban.

Az LER és a vallásoktatás kapcsolata

Míg a „Gemeinsam leben lernen” miniszteri iratban szereplő LER a Lebensgestaltung – életvezetés, az Ethik – etika és a Religion – vallás rövidítése, addig a törvénybe foglalt LER „R” betűje nem a Religion-ra, azaz a vallásra vonatkozik, hanem a Religionskunde-ra, amely vallásról szóló ismereteket jelöl. Ezzel akarják kifejezésre juttatni, hogy az LER tantárgy, amint ez a brandenburgi iskolatörvény 11. paragrafusának 3. bekezdésében is olvasható, felekezettől független, vallási és világnézeti szempontból semleges. J. Lott¹⁵ szerint az elnevezéssel azt tették nyilvánvalóvá, hogy az LER esetében nem az állam kezében lévő vallásos nevelésről van szó, hanem egy olyan tantárgyról, amelynek az általános műveltséghez tartozó vallások és a vallásos cselekedetek megis-

mertetése a célja. Itt jegyzem meg, hogy az egyéves tananyag kb. 1/6-át teszi ki a vallási ismereteket jelölő Religionskunde. Az LER nem a vallásoktatás új formája kíván lenni, de nem is azt akarja pótolni. Ezt hangsúlyozza Ch. Lange is a Brandenburgi Pedagógiai Intézet LER-ért felelős referense, amikor ezt írja: Az „LER tehát sem tartalmát, sem funkcióját tekintve nem akar a vallásoktatás kiegészítője vagy kiszorítója lenni”.¹⁶

Ami a vallásoktatást érinti, arra vonatkozólag a brandenburgi iskola törvény 9. paragrafusának 2. és 3. bekezdése érvényes:

„Az egyházaknak és a vallásos közösségeknek joguk van arra, hogy a diákokat minden iskolai formában és fokozaton az iskola termeiben a saját alapelveivel összhangban tanítsák (vallásóra). Felelősek azért, hogy a vallásoktatás az iskolai oktatásra érvényes rendelkezéseknek megfelelően történjék. Joguk van tájékoztatni a diákokat és azok szüleit a vallásoktatásról. A vallásoktatást olyan személyek végzik, akik az egyháztól vagy a vallási közösségektől kapták megbízásukat. A vallásoktatásban azok a diákok vesznek részt, akiknek szülei írásos nyilatkozatot tesznek, ill. a 14. életévüket betöltött diákok esetében saját nyilatkozatról van szó. Az iskola fenntartója ingyenesen bocsátja rendelkezésre termeit.

A vallásoktatás általában 12 fős csoportokban történik. ... Az időbeli beosztás nem gátolhatja, hogy egyes diákok mindkét órán (életvezetés – etika – vallás és vallásóra) részt vegyenek.”¹⁷

A törvény szerint lehetőség nyílik a vallásoktatásra, de az nem képezi a közoktatás részét, hiszen annak oktatása önrendellen kívül történik. A 12 fős részvételi szám F. Schweitzer¹⁸ szerint magasnak bizonyul, bár egyfajta előzékenységet lát benne. A tübingeni gyakorlati teológus azt is örömdetesnek találja, hogy a vallásoktatás tanítási időbe való beiktatása által lehetőség van arra, hogy az LER mellett a vallásoktatásban is részt vegyen a diák, mert a kettő nem zárja ki egymást, de az LER és a vallásoktatás közötti kooperációt éppen ezért látja különösen is nehéznek. Megemlíti, hogy a megegyezés értelmében a vallásóra teljesítményei osztályozhatók, de az továbbra is kérdéses marad, hogy van-e ennek jelentősége a felsőbb osztályba lépés tekintetében.

Az LER-ben a vallás szerepe csupán annyi, hogy a diákok a vallási ismeretek (Religionskunde) ismeretében megtalálhassák saját pozíciójukat az értékeket és az élet értelmét érintő kérdésekben.¹⁹ Ez úgy történik, hogy az LER „vallási ismeretek” dimenziójában ismereteket közölnek a különböző vallásokról és bemutatják a vallások világ- és életértelmezéseit.

Az LER célja

A „Gemeinsam leben lernen” minisztériumi irat kritikával illeti a tanítás addig bevett gyakorlatát. Figyelmeztet arra, hogy az iskola nemcsak a tanítási folyamat színhelye, hiszen az egy bizonyos életszakaszban a diákok élettere, s mint ilyen, szociális és emocionális tapasztalatok színtere is. A tanítás akkor eredményes, ha nem hagyjuk figyelmen kívül ezeket a tényezőket, hanem ezekből kiindulva jelöljük meg annak célját. Ezt a tanulást nevezi az irat egészre irányuló tanulásnak

(Ganzheitliches Lernen); utalva arra, hogy alanya a tanuló egész személye.²⁰

„Egyrészt a társadalmi változásokkal kapcsolatban álló esélyekre és kihívásokra, másrészt a jelen égető szociális problémáira, a változó világunkban jelen lévő legkülönbözőbb kultúrák, életfelfogások és életmódok, világnézetek és vallások egymásmellettségére kívánunk reagálni.”²¹ – olvassuk a minisztériumi iratban. Mindez akkor valósul meg, ha az iskola a tanulókat személyes életével, szükségleteivel és érzelmeivel együtt komolyan veszi, s lehetőséget ad arra, hogy feltegyék kérdéseiket az élet értelmét, az értékeket illetően.

Az újonnan bevezetett tantárgy integratív funkciója vitathatatlan.²² Már a tantárgy elnevezése is tudatos, hiszen utal annak integratív karakterére. Az életvezetés, etika és vallás területeit nem különálló területekként kezeli, hanem éppen ellenkezőleg: „az életvezetés kérdéseiből kiindulva kívánja az etikai értékítélet és cselekedet aspektusait és ezek vallásos és világnézeti dimenzióit tematizálni”²³. Az elnevezés másrészt programszerű is, ha figyelembe vesszük, hogy ezzel tartalmait és céljait is megjelöli, de legalábbis körvonalazza. Ez az integratív funkció tehát az LER tartalmi aspektusát érinti.

Mindazok, akik az LER mellett szállnak síkra, elképzelhetetlennek tartják, hogy egy olyan tantárgy esetében, ahol az élet és az együttélés legalapvetőbb kérdéseiről van szó, a diákok felekezeti vagy világnézeti hovatartozás alapján bontott csoportokban tanuljanak, legyen az a felekezeti vallásóra vagy a leválasztható etikaóra²⁴. A mai megváltozott társadalmi viszonyok között ennek nincs létjogosultsága.²⁵ W. Edelstein²⁶ arra is utal, hogy egyesek anakronisztikusnak tartják a vallásoktatás monokonfesszionális kivitelezését. Ezzel szemben az LER-nek inkább azt kell elősegítenie, hogy a diákok együtt-tanulás által, tekintve a társadalmunkban megnövekedő intoleranciát és erőszakosságot, megértést és toleranciát tanúsítsanak az idegen iránt.

J. Lott szerint²⁷ az LER céljaival és feladataival az iskola integráló feladatához is hozzájárul, amelyet Brandenburgban a felekezetenélküliség jelensége hív elő.

Miben jelölhető meg az LER célja és feladata? Legtöbbször ezt az 1996-os brandenburgi törvény foglalja össze az 11. paragrafus 2. és 3. bekezdésében:

„Az életvezetés – etika – vallási ismeretek tantárgynak a diákokat legfőképpen abban kell támogatnia, hogy életüket önállóan és felelősségteljesen alakítsák, és segítsen nekik ebben a demokratikus és plurális társadalomban, amelyre a sokféle értékelképzelés és értelemkínálat a jellemző, önállóan és ítélőképességük birtokában tájékozódni. A tantárgy az értékorientált életvezetés alapjainak közvetítését, a filozófiai etika tradícióinak ismeretét, ill. az etikai ítélőképesség alapjainak közvetítését és a vallások, világnézetek ismeretét szolgálja. Az életvezetés – etika – vallási ismeretek tantárgy tanítása felekezettől független, vallásos és világnézeti szempontból semlegesen történik. A szülőket időben és átfogóan informálják a célokról, tartalmakról és formákról. A diákok vallási vagy világnézeti hovatartozásával szemben nyitottság és tolerancia biztosítandó.”²⁸

Két gondolatot emelünk ki a törvényből, melyek segítségével megragadhatóvá válik e tantárgy specifikuma. Az LER elsősorban az értékorientált életvezetéshez kí-

ván segítséget nyújtani, melynek az értékek óriási választékával ellátott plurális társadalmunk a kontextusa. Másodsorban nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy olyan tantárgyról van szó, amely világnézeti semlegességéből fakadóan egyenértékű a matematikával vagy az irodalommal, tehát nem választható, hanem kötelező tantárgy. Az LER tehát értékorientált életvezetés alapjainak közvetítését tűzi ki célul, miközben világnézeti szempontból semleges marad. E két gondolat az LER vezérgondolata.

Az LER amellet, hogy tudást közvetít, más készségek, képességek fejlesztését²⁹ is ígéri, amelyek a társadalomban való együttélés szempontjából elengedhetetlenek.

Az LER a személyiség fokozatos kibontakozásához oly módon járul hozzá, hogy a diákok felismerjék saját vágyaikat és szükségleteiket, ill. azok mások elvárásaihoz való viszonyát. Az LER „harcosai” azt is hangsúlyozzák, hogy ez a tantárgy lehetőséget teremt arra nézve, hogy a diákok megtalálják a „Miképpen találok meg önmagam, saját életutamat a teljes életet hirdető elképzelések sokfélesége ellenére?” kérdésre a választ.³⁰

A különböző vallásokat, világszemléleteket és azok életre adott válaszait objektíven mutatja be.

Az a LER célja egyrészt az, hogy képessé tegye a diákokat mind a saját, mind a mások értékeinek és normáinak megismerésére, és az azokkal való konfrontálódás eredményeként a saját álláspontjuk megtalálására, másrészt segít a különböző személyekkel, csoportokkal való szociális kapcsolatok és az öntudatos életvezetés kialakításában. Miközben elősegíti az elfogadásnak és elfogadottságnak, a megértésnek és megértettségnek megtapasztalását, a tolerancia gyakorlását, a dialógusra való készség és képesség kialakulását.

Értékelés

A Német Demokratikus Köztársaság ideje alatt a 40 éves szocializmus és az azt meghatározó ideológia miatt az oktatásban nem kapott helyet sem a morális nevelés, sem a hitoktatás, de még életvezetést segítő ismeretek átadására sem törekedtek. A vasfüggöny lebontása új korszak kezdetét jelentette. A brandenburgi iskolákban felmerült az igény olyan tantárgy bevezetésére, amely a megváltozott társadalmi, politikai, világnézeti, vallási pluralitás kihívásaira reflektál, de nem tekinthető vallás-oktatásnak, és nem is kíván az lenni. Így jött létre az LER.

Fentebb láttuk, hogy az LER tartalmát az állam határozza meg, melyek között helyet kapnak a vallási ismeretek is, mintegy piaci terméké degradálva azokat. Lényegében igen szűk keretek közé szorított információ átadásról van itt szó, hiszen a „vallási ismeretek” a tananyag 1/6-át teszik ki. Az LER-nek köszönhetően valamennyi létező vallásról lehetőleg minél szélesebb spektrumú információ mennyiséghez jutnak a diákok, hogy ezek ismeretében majd ők maguk döntsenek saját vallási meggyőződésüket illetően. Az LER szellemi „szüleinek” vesszőparipája, hogy e tantárgy oktatása világnézeti szempontból semlegesen maradjon. Ennek kapcsán több kérdés is felvetődik. Egyrészt szkeptikusan állhatunk

hozzá ehhez a világnézeti semlegességhez, hiszen az osztály előtt álló tanár maga is rendelkezik világnézettel, világszemlélettel, amely egész viselkedését meghatározza. Ebből kifolyólag órát tartani képtelenség a tanár meggyőződéséről tanúskodó nonverbális kommunikáció nélkül. Más szóval: a tanár nem tud nem a saját meggyőződésén keresztül tanítani, meggyőződéséről árulkodik egész lénye. S ha ezt így elfogadjuk, már nem is teljesül az annyira hangsúlyozott világnézeti semlegesség.

Elgondolkodtat továbbá az is, hogy serdülőkorban, a felnőtté válás útján, amikor a fiatalabb nemzedék tagjai tájékozódási pontokat keresnek, az LER éppen nem azt nyújtja, amire a fiataloknak szüksége van. Az életkori sajátosságából fakadóan olyan autentikus példaképekre vágnak a fiatalok, akik fogódzókot adnak az életben való tájékozódáshoz. Jellemző, hogy ha kell akár kikövevelve is, de hallani akarják a diákok tanáraik véleményét. Tehát ez a világnézeti semlegesség főként fiatalokban még az életkori sajátosságoknak sem felel meg.

Eva-Maria Münzerhez kapcsolódva azt állapíthatjuk meg, hogy szükség van egy olyan tantárgyra, mely az életvezetés és etika témakörében „eligazítást ad”, de ez német viszonylatban úgy lenne méltányos, ha mindamellett választani lehetne az életvezetés/etika tantárgy és a hittan között.

Konfesszionális-kooperatív, azaz interkonfesszionális vallásoktatás

Előzmények

A konfesszionális-kooperatív vallásoktatás bemutatásakor irányítsuk figyelmünket Németország Baden-Württemberg tagállamának Tübingen városára, mely az interkonfesszionális vallásoktatás szülővárosa. A tübingeni modellként is emlegetett vallásoktatás szülőatyja a Tübingeni Eberhard Karls Egyetem Evangélikus és Katolikus Hittudományi Karainak Valláspedagógiai Tanszékeinek vezetője, Friedrich Schweitzer és Albert Biesinger.³¹

A Német Evangélikus Egyház – továbbiakban: EKD – 1994-ben fogalmazza meg az „Identität und Verständigung”³² című iratban, hogy az evangélikus vallásoktatásnak a társadalmi és a vallási pluralizmus figyelembevételével újra kell gondolnia feladatát.

Az EKD még mindig a felekezeti vallásoktatásra helyezi a hangsúlyt, de a kooperáció gondolatával megreformálja azt. Egészen pontosan fázisokban történő együttműködésre (phasensweise Kooperation) tesz javaslatot. Különösképpen a katolikus vallásoktatásra nézve látja ezt megvalósíthatónak, de kilátásba helyezi az etikaoktatással, továbbá az iszlám és a zsidó vallásoktatással való kooperációt is.³³ „A cél a közös tanulás – az egymással és egymástól való tanulás, amely a másokkal való találkozásban valósulna meg.”³⁴ Konkrétan azt jelentené, hogy a tanterv keretén belül néhány tanegységet az evangélikusok és a katolikusok kooperációja³⁵ jellemezne, míg a többi a felekezeti vallásoktatás keretén belül maradna. A vallásoktatás ebben a formában eleget tesz az általános képzés azon céljainak, amelyek az élet értelmét és az értékeket illető kérdések területén jelent

keznek. A világnézeti-vallásos és etikai kérdések az egyházak tradíciójának megfelelő megvitatása megfelel a felekezeti meghatározottság princípiumának, miközben a párbeszéd kooperáció alapelve is megvalósul, melyet a társadalmi és a vallásos pluralitásra adott válaszként értelmezhetünk.³⁶ Az előbbi a vallásos identitás kialakulását segíti elő, míg az utóbbi a másik megértését kínálja. Fontos megjegyezni, hogy nemcsak az egyik vagy a másik elérése a cél, hanem mindkettőé. Ezt már az irat címében szereplő und (és) szócskával is egyértelműsítik: „Identität und Verständigung”, „Identitás és meggyezés”.³⁷

A felekezeti-kooperatív vallásoktatás gondolata teológiailag is megalapozott. A dokumentum szerzői azzal érvelnek, hogy az evangélikus vallásoktatást – abból a reformatori alap gondolatból kiindulva, hogy Jézus Krisztus egyháza egy – ökumenikus szellemben kell megvalósítani. A siker záloga, ha ez evangéliumi módon történik.³⁸

A tübingeni modell két alappilléren nyugszik. A már bemutatott „Identität und Verständigung” című irat az egyik, a Német Katolikus Püspöki Konferencia által 1996-ban kiadott „Die bildende Kraft des Religionsunterrichts” (A vallásoktatás művelő ereje – az általános műveltség értelmében) című állásfoglalás a másik. A katolikus püspökök ugyanis pozitívan értékelték az EKD javaslatát, s ennek következtében ők is átgondolták a katolikus vallásoktatás feladatát. Leszögezik, hogy az úgy tölti be feladatát, ha nem mond le felekezetiességéről, hanem éppen abból kiindulva nyit a más felekezetűek, más vallásúak felé. „A másik elismerése erős tolerancia mellett ... a saját felekezettől kiindulva kell, hogy megvalósuljon.”³⁹ Csak ez az „ökumenikus nyitottságra képes egyházi identitás ... felel meg a plurális társadalom pedagógiai és vallásos követelményeinek”⁴⁰.

Az evangélikus és a katolikus állásfoglalások tükrében megállapíthatjuk, hogy a felekezeti vallásoktatást sem az evangélikusok, sem a katolikus nem akarják megszüntetni, de a társadalmi és a vallásos pluralitást figyelembe véve a konfesszionális-kooperatív vallásoktatásnak látják a jövőjét.

A tübingeni modell céljai, didaktikai megfontolásai

Az egyházak részéről érkező, a konfesszionális-kooperatív vallásoktatást szorgalmazó javaslatot a Tübingeni Eberhard Karls Egyetemen kidolgozott egyéves projekt keretében ültették át a gyakorlatba. Az 1998-99-es tanévben Tübingenben és környékén 7 iskolában tanítottak első és harmadik osztályokban egy éven keresztül interkonfesszionális módon.

A tübingeni modell a valláspedagógia terén jelentkező kihívásokra próbál feleletet adni. Az utóbbi évtizedben ugyanis egyre inkább megerősödött azoknak a hangja, akik a kötelező felekezeti vallásoktatás megszüntetése mellett kardoskodtak. Az interkonfesszionális vallásoktatás mellett állást foglaló egyházi személyek a kooperáció megvalósításával egyrészt az iskola reformjának, a plurális világunkban való felnövekedés kihívásának kívánják eleget tenni, másrészt az ökumené iránt megnövekedett érdeklődést tartják szem előtt.⁴¹

A projekt mottója „Gemeinsamkeiten stärken – Unterschieden gerecht werden” (A hasonlóságokat erősíteni – a különbségeket figyelembe venni) lett. Ezt a címet viseli a konfesszionális-kooperatív vallásoktatás perspektíváit és tapasztalatait bemutató könyv⁴² is, amelynek bevezetőjében a következőket olvassuk:

„Az általános iskolában legfőképpen abból indulnak ki, hogy a gyermekek közötti hasonlóságokat erősíteni kell. A különböző származású és különböző kulturális gyökerekkel rendelkező gyermekeknek meg kell tanulniuk integrálódni egy osztályba, egy csoportba. A toleranciának, a közösségben való élésnek begyakoroltta kell válnia, a konstruktív konfliktuskezelés fejlődését pedig elő kell segíteni. Ez érvényes a vallásoktatásra is. Ha a vallásórán megéli a gyermek azt, ami összeköt, továbbá ott ökumenikus közösségre talál, akkor az a tantárgy társadalmi elfogadottságra számíthat.”⁴³

A vallásoktatás során segítséget kapnak a gyermekek abban, hogy megértsék önmagukat, világukat és a többi gyermek különbözőségét. A különbségek nemcsak az iskolán belül mutatkoznak meg, hanem túllépik annak határait. Legkésőbb 3. osztályban kiderül, hogy egyesek elsődőzásra készülnek, míg mások csak évekkel később konfirmálnak. Az (általános) iskola feladata nem merül ki a különbözőségek feldolgozásában, hiszen „a gyermekben kezdettől fogva ott van a valahová tartozás érzésének, az elismertség megtapasztalásának a vágya; a 'hasonlóságok' keresésének az igénye”. A pedagógia szavaival élve az integráció és a differenciálódás, a szociabilitás és az individualitás közötti egyensúlyozásról van szó. Ennek felel meg teológiailag F. Schweitzer és munkatársai szerint a konfesszió és az ökumené, a keresztyénység többfélesége és egysége közötti egyensúlyozás.⁴⁴

A tübingeni modell didaktikai céljainak ismertetését⁴⁵ a mottó megismétlésével kezdem, hiszen ez magában foglalja azokat: „Gemeinsamkeiten stärken – Unterschiede gerecht werden”. A cél az, hogy a gyermekek és a fiatalok megismerjék, mi az, ami közös a felekezetekben és mi az, ami elválasztja azokat egymástól. Egyrészt szükséges megismerni, sőt erősíteni a hasonlóságokat, másrészt a különbségeket megnevezni, s azokra tekintettel lenni. Didaktikai szempontból ez olyan tanegység váltakozásokhoz vezet, ahol egyszer a hasonlóságok kidolgozására, máskor a különbségek bemutatására, megvitatására kerül sor.

Didaktikai szempontból az is lényeges, hogy milyen témákat dolgoznak fel az interkonfesszionális vallásóra keretén belül. A tartalmak kiválasztásánál a gyermekek és a fiatalok életkori sajátosságait, fejlődését (értelmi, erkölcsi, hitbeli) és azok egyházi, teológiai jelentőségét kell figyelembe venni. Az utóbbi kivitelezése úgy valósulhat meg, ha a vallásoktatásnak eme új formáját az elementarizálás módszere hatja át. F. Schweitzer⁴⁶ az elementarizálás következő 5 területét mutatja be nekünk:

- „elementare Zugänge” – a fejlődési stádiumok által meghatározott megközelítések
- „elementare Erfahrungen” – elementáris tapasztalatok
- „elementare Strukturen” – elementáris struktúrák
- „elementare Lernformen” – elementáris formák
- „elementare Wahrheiten” – elementáris igazságok.

Miért tarják az általános iskolai konfeszionális-kooperatív vallásoktatást elementarizáló feladatnak?⁴⁷ A gyermek rendelkezik már egyfajta megközelítéssel a vallásoktatásban felmerülő témákkal kapcsolatban. Ezekre építve eredményesebbé válik az oktatás. Az elementáris tapasztalok alatt egyrészt a gyermekek magukkal hozott, ill. a felekezeti-kooperatív vallásóra alkalmával szerzett tapasztalatait, másrészt a Biblia⁴⁸ tapasztalatait értjük. Az elementáris struktúrák azért „felelősek”, hogy a vallásóra ne vesszen el a részletekben. Ezek foglalják magukban mindazt, ami teológiailag és pedagógiailag lényeges. Azt, hogy az óra célja és annak menete fedje egymást, az elementáris tanulási formák garantálják. Az eddigi frontális munkát visszautasítják, s a játékos tanulást helyezik előtérbe. Végül, de nem utolsósorban olyan oktatásról van szó, ahol komolyan veszik a gyermekek és a fiatalok igazságkeresését, amely a projekt esetében a felekezethez való tartozás kapcsán merült fel.

A tübingeni „csoport” érdeklődésének középpontjában a gyermekek állnak. Az év elején és végén készített interjúk érdekes adalékokkal járulnak hozzá az eddig szinte csak az elmélet síkján mozgó ismeretekhez, amelyek a gyermekek fejlődésre vonatkoznak. F. Schweitzer és A. Biesinger viszonylag hosszú részt szentelnek könyvükben a gyermekek evangélikus, katolikus fogalmairól alkotott elképzeléseik elemzésére.⁴⁹

Az interjúból kiderül, hogy az evangélikus és a katolikus kifejezésekkel egyes gyerekek nem tudtak mit kezdeni, mások már hallották egyszer. A harmadik csoportba tartoznak azok, akik konkrét tapasztalataikból próbálták magyarázni a fogalmakat. Néhány tanuló azonban válaszukban már a hit két különböző irányzatára utaltak. A J. Piaget⁵⁰ által vizsgált kognitív fejlődés szakaszai nyomon követhető a gyermekek által adott válaszokban, magyarázatokban. A harmadikos gyermekekkel folytatott – az evangélikus és a katolikus szavak értelmét feszegető – beszélgetések eredményei már a konkrét-operatív és a formális-operatív gondolkodás közötti átmenetet mutatja.

A felnőttek általában a történelmi háttérrel indokolják a katolikus és az evangélikus felekezetek jelenlétét. A gyermekeknél egészen más figyelhető meg. A „*Miért van evangélikus, miért van katolikus?*” kérdésre adott válaszaikban a haszon, a cél megfogalmazása került előtérbe. „*Azért, hogy ne legyen unalmas*” vagy éppen azért, hogy „*két vallásánrnő legyen*”.⁵¹ A magyarázatok egyértelműen bizonyítják J. Piaget finális gondolkodást leíró elméletét.⁵² A válaszokban nem az okokban keresendő magyarázatok (kauzális gondolkodás) dominálnak, hanem a lehetséges célok a mérvadóak. Vannak olyanok is, akik már foglalkoztak Lutherrel vallásórán. Ők a pápa és Luther közötti konfliktusra is utalnak. A történetek visszaadásánál azonban feltűnő, hogy a gyerekek (3. oszt.) általában nem az egyházi, társadalmi struktúrák rendszerébe helyezik bele az eseményeket, hanem egy-egy személy vagy esemény alapján tájékozódnak. Ezek a megfigyelések alátámasztják a történelmi öntudat gyermek- és fiatalkori fejlődésnek eredményeit, felismeréseit. Az elmélet szerint az alsó osztályos tanulók különbséget tesznek múlt és jelen között, de a múltlátásukat nem a társadalmi, egyházi összefüggések ismerete határozza meg, hanem konkrét elképzeléseken alapul.⁵³

Az erkölcsi ítélőképesség és a hitbéli fejlődés kutatásához a dilemma – történeteket használták.⁵⁴ Ezek a történetek egy bizonyos konfliktus-helyzetet mutatnak be, ahol a megkérdezetteknek válasza mellett az indoklás is döntő jelentőséggel bír. A tübingeni modell képviselői azért alkalmazták ezt a módszert, hogy képet alkossanak a gyermekek evangélikus, katolikus fogalmairól. Ebben a dilemma-történetben a két felekezet közül kell választaniuk a tanulóknak:⁵⁵

„Maria, Klaus, Tim és Charlotte valamennyien harmadik osztályba járnak. Mivel mindannyian egy utcában laknak, gyakran együtt mennek haza. Ahogyan ma is. Közben elmesélik, mivel töltik az időt délután. Maria lovagolni megy. Már nagyon várja. Klaus az édesanyjával utazik születésnapját ünneplő nagypapjához. Timnek is vannak tervei: fürödni szeretne. Csak Charlotte csendes. Semmit nem szól, s nem is mesél arról, hogy egyáltalán csinál-e valamit délután.

A többiek nem így ismerik Charlotte-t. Tim kérdezi: *Mi bajod van ma? Hiszen nem is mondasz semmit! Fogorvoshoz kell talán menned?*

Nem – feleli Charlotte –, gondolkozom. Egyszerűen nem tudom, mit tegyek. Nem, nem, nem ma, hanem a keresztelővel kapcsolatban. Tudjátok, hogy nem vagyok megkeresztelve. De én szeretném. A szüleimnek sincs semmi kifogása ellene. Ők csak azt mondták, hogy el kell döntenem, hol legyek megkeresztelve. Az evangélikus vagy a katolikus templomban. És most nem tudom, hogy hogyan döntsek. Nem tudnátok nekem ebben segíteni? Nem tudnátok megmondani, mit tennétek a helyemben?”

Itt befejeződik a történet, s a gyerekeknek kell befejezni azt. Figyelemre méltó, milyen precíz képet lehet festeni az elsősök, valamint a harmadikosok válaszai alapján.⁵⁶

Az elsősök válaszait két kritérium mentén lehet besorolni egy-egy kategóriába.

Legyen evangélikus „*mint én*” – hangzik fel a válaszok egyike. R. L. Selman⁵⁷ mutat rá arra, hogy az általános iskolai tanulók esetében nemcsak az a barát, akivel játszik, vagy akivel egy utcában lakik. Az is barát, aki hasonló hozzá. Aki olyan, mint ő. A szavak mögött megbújik az a gondolat is, hogy hasonlóságukból fakadóan valamit együtt is tudnak csinálni.

A másik kritérium az előny. Válaszaikban azt ajánlják, hogy legyen evangélikus vagy katolikus, mert érdekes a hittanóra, sokat játszanak, ajándékot kap.

A harmadikosoknál megnövekedik a szülők, barátok szerepe. „*Megkérdezem anyukámat, ő mit gondol.*” Legyen az, „*amit a szülei szeretnének*”. A várt előnyök még mindig nagy szerepet játszanak az indoklásokban, de már más aspektusban, mint az elsősöknél. A katolikusoknál utalnak a két ünnepre – elsőáldozás, bérmlás –, ami kétszer annyi ajándékot jelent, míg egy evangélikus kislány inkább az evangélikust ajánlja, mert „*ott egyszer kell végig csinálni mindent*”. A válaszokban tartalmi szempontok ritkán fordulnak elő.

A dilemma-történet kérdésére adott válaszokból kiderül, hogy míg az elsősök saját perspektívájukat helyezik előtérbe, kb. 9 éves kortól a perspektíva-átvétel képességének kialakulása figyelhető meg. A másik általánosítható megfigyelés az orientációs személyt illeti. Hosszú

időn keresztül a szülő játszik szerepet a gyermek tájékozódásában, s később más szociális kapcsolatok válnak hangsúlyossá (barát, tanár). A jelenség azzal írható le, hogy a szociális öntudat egyre inkább kiszélesedik.

Kooperációs formák, témák

Ezen a ponton elérkeztünk a kooperációs formák bemutatásához. Tekintve az iskolák adottságait az együttműködés formái különbözőek lehetnek. A jobb megértés érdekében a kooperáció következő 4 típusát mutatjuk be: differenciált, váltakozó, vegyes és Team-Teaching. A differenciált típus esetében a gyermekek felekezet szerint bontott csoportokban járnak vallásórára. A kooperáció ebben az esetben csak tanár-cserével valósul meg. Egyes esetekben a tanulók különböző – azaz evangélikus és katolikus – és vegyes csoportokban tanulnak. Ezt nevezték el az ún. váltakozó típusnak. A vegyes típus önmagát magyarázza, hiszen itt egy osztályközösségről van szó, ahol katolikus és evangélikus gyerekek egyaránt ugyanarra a vallásórára járnak. A Team-Teaching típus akkor valósul meg, ha az osztály valamennyi tanulóját a katolikus és az evangélikus tanár felváltva tanítja.

A konfesszionális-kooperatív témákat illetően következőket javasolták a tübingeni modell kidolgozói:

Osz-tály	1. félév	2. félév
1.	Új házban: magunkat hoztuk	Szüleink különböző felekezetekhez tartoznak (különbségeket feldolgozó tanegység) Ki Jézus? Evangélikusok és katolikusok Jézus Krisztusban hisznek (hasonlóságokat erősítő tanegység)
2.	Keresztelés (hasonlóságok) Templomaink (különbségek)	Imádságaim, imádságunk „Mi Atyánk”, a keresztyének imádsága (hasonlóságok) Mária – mit jelent a katolikusoknak és mit nem az evangélikusoknak? (különbségek)
3.	Evangélikus, katolikus: nagyszülők mesélnek (különbségek) Amit a keresztyének együtt meg tudnak változtatni (hasonlóságok)	A katolikus gyerekek elsőáldozásra készülnek. Mit jelent ez? (különbségek) Hogyan készítünk elő egy ökumenikus istentiszteletet? (hasonlóságok) (különbségek)
4.	M. Luther	Katolikus-evangélikus: Mit értünk el idáig az általános iskolában?

Konklúzió

Nem teljes a kép, ha nem szólunk azokról a megfogható eredményekről, melyeket az interjúk értékelése után kaptak a tübingeniek. A legszembetűnőbb az evangélikus és a katolikus fogalmak használata. Mint már említettük a harmadikos tanulók önállóan használják ezeket a kifejezéseket, míg az elsősöknél a bizonytalanság dominál. Az is nyilvánvalóvá vált, hogy a különbözőségek és a hasonlóságok tematizálása specializáltabb tanulást eredményezett.

Ráműtött arra is, hogy az általános iskolások (1. és 3. oszt.) felekezettel, egyházzal kapcsolatos tapasztalatai nem jelentenek még felekezeti öntudatot. Ugyanis egyházzal és templommal kapcsolatos élményeik még nem kapcsolódnak a felekezethez tartozáshoz. Az első iskolai évek feladata az lenne, hogy eljuttassa a gyereket arra, hogy az addigi tapasztalataikra reflektáljanak, ill. arra, hogy felekezeti hovatartozásukat illetően „biztosak legyenek a dolgukban”. Az interkonfesszionális vallásoktatás egyéves kísérlete után a következő hipotézissel állt elő a tübingeni csoport: „a felekezeti öntudat kialakulása évekig, évtizedekig tartó folyamat”⁵⁸, amely semmi esetre sem záródik le egy iskolai év leforgása alatt.

Értékelés

A konfesszionális-kooperatív vallásoktatás eredményesnek bizonyult kísérleti szakasza ugyan egy év befejeztével lezárult, s még nem interkonfesszionális módon tanítanak Baden-Württembergben, F. Schweitzer, A. Biesinger azon fáradoznak, hogy a jövőben a pluralitásra képes vallásoktatás ezen formája legyen meghatározó.

Az interkonfesszionális vallásoktatás a felekezeti vallásoktatás azon alternatívája, mely képes a társadalmi és a vallásos pluralitás kihívásainak megfelelni anélkül, hogy lényege elveszne. A felekezeti vallásoktatás megtartása garantálja a hitbeli elköteleződés lehetőségét, amely Jézus parancsával cseng egybe: „...tegyetek tanítványokká minden népeket...” (Mt 28,19). Továbbá tájékozódási pontokat ad oly módon, hogy a hitben élő katolikusok a gyermekek elé éli az evangéliumot.

Mindamellert a kooperáció gondolata távlatokat nyit meg előtte. A felekezetek közötti hasonlóságok és eltérések kidomborítása lehetővé teszi a másik felekezet megismerését, de azt elképzelhetetlennek tartja hitbeli elkötelezettség nélkül. A párbeszéd, a találkozás mindenképpen termékenyen hat a gyermekek saját vallásos identitásának továbbfejlődésére.

Összegzés

A német útkeresés példa lehet előttünk arra, hogy mi is átgondoljuk a felekezeti hitoktatás időszerű kereteit, formáit.

Az 1989-es rendszerváltás az egyházak számára új korszak beköszöntését vetítette előre. Megszűnt az egyház izoláltsága, és kapuk nyíltak meg előtte. A rendszerváltás következtében megnőtt a szélesebb körben folyta-

tott missziói munka lehetősége: belmisszió és külmisszió formájában egyaránt. Az egyház többek között iskolai hitoktatásra is lehetőséget kapott. A rendszerváltás után lassan két évtizeddel azonban azt tapasztaljuk, hogy egyházunk, de talán nem állítok valótlan, ha azt mondom, hogy a többi egyház sem tudja a remélt „eredményt” felmutatni.⁵⁹

Akkor, amikor Magyarország a társadalmi és vallási pluralitás tekintetében a németországihoz hasonló kihívásokkal találja szemben magát, a semper reformanda gondolat jegyében szükségesnek találom céljaink, lehetőségeink, eszközeink újragondolását a református teológia valamennyi területén – beleértve a katekézist is. Megváltozott korunkban nem a beletörődés, a sodródás az utolsó szó, hanem sokkal inkább az új utak kereséséé. E tanulmányunk nem az a célja, hogy kész válaszokat adjon a magyarországi hitoktatás deficitjének kiküszöbölésére, hanem az, hogy a német modellek bemutatásával ösztönzést adjon az együttgondolkodásra.

Akkor, amikor a magyar társadalom részéről egyre határozottabban megfogalmazódik az etika oktatás közoktatásba való beemelésének igénye, mi is hallhatjuk hangunkat. Ez az igény ugyanis arról árulkodik, hogy a sokféleség tiszteletben tartása mellett a társadalmi együttélés érdekében elengedhetetlennek bizonyul az alapvető és közös erkölcsi értékek tisztelete. Azonban erkölcs nem létezik vallás nélkül. Mivel Magyarország a nyugati keresztyénység által meghatározott, a szóban forgó erkölcsi értékrend keresztyén alapokon áll. Ezért az etikaoktatásnál fontosabbnak tartanám – de ettől még hol vagyunk – a vallásoktatás beemelését a közoktatásba.

Az evangélium továbbadása, bár kétségtelen, hogy az egyház – így református egyházunk – fennmaradásának záloga, elsősorban Jézus Krisztus megbízásán nyugszik. Az Ő parancsának teszünk eleget, amikor napjainkban is, a minden tekintélyt nélkülöző társadalmunkban továbbadjuk az örömhírt a következő nemzedéknek. Fontos, hogy ez felekezeti módon történjen, de véleményem szerint a cél nem lehet csupán az, hogy „kitermeljük” a következő generáció református hitú keresztyéneit. Hitoktatásunk irányelve sokkal inkább az, hogy gyermekeink megismerjék a Teremtő, Megváltó, Megszentelő Istent. A keresztyénység hanyatlani látszó korában a korszellem ellenében felmutatott keresztyén hit megtartó erejét, a krisztusi életvitelt hagyhatjuk örökségül gyermekeinkre, melynek nem ez vagy az a felekezet a letéteményese, hanem az önmagát Fiában kijelentő Szentháromság Isten. Ezért kérdés az, hogy a posztmodernnek titulált korunkban ragaszkodjunk-e mindenáron az eddig meghatározó felekezeti hitoktatásunkhoz? Vagy nem lenne-e járható út az interkonfessionális, azaz a felekezetközi vallásoktatás, hitoktatás, amellyel nem a felekezeti hitoktatás ellenében, hanem azt kiegészítve erősítenénk keresztyén pozícióinkat magyar társadalmunkban?

Péter Szarka Kata

JEGYZETEK

¹ N. Collmar: Pluralität als Herausforderung für den Religionsunterricht: Schüler und Religion, in: Aufwachsen in der Pluralität,

Herausforderungen für Kinder, Schule und Erziehung – Ein Gespräch zwischen Theologie und Pädagogik, Hg. Comenius Institut, Münster, 1994. 91.

² E fogalommal a keresztyén hagyománnyal való szakítást jelöli a valláspedagógiai szakirodalom.

³ 2004-es adat szerint Németországban közel 3 millió muszlim él. Ehhez képest az evangélikus egyház 28 millió főt, míg a katolikus egyház szintén ennyit számlál.

⁴ Ministerium für Bildung, Jugend und Sport: Gemeinsam leben lernen: Modellversuch des Landes Brandenburg zu einem neuen Lernbereich und Unterrichtsfach „Lebensgestaltung – Ethik – Religion“ Grundsatzpapier für öffentlich Diskussion (15.10.1991), *Der Evangelische Erzieher*, 1993.

⁵ Vö.: A „Volksinitiative Bildung” által kezdeményezett 1989. novemberi kerekasztal-beszélgetést, „amelyen megszületett a konszenzus arra nézve, hogy az iskolai képzés az etika és a vallás területén tapasztalható „deficitét” szükségszerű megszüntetni”. In: G. Bitter, R. Englert, G. Müller, K.E. Nipkow (Hg.): Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München, 2002, 392.

⁶ J. Lott: Wie hast du’s mit der Religion? Das neue Schulfach „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde” (LER) und die Weiterziehung in der Schule, Gütersloh, 1998, 137.

⁷ W.W. Steinert: LER – Ein Erfahrungsbericht aus Brandenburg, in: R. Ehmman, Th. Fitzner, G. Fürst, R. Isak, W. Stark (Hg.): Religionsunterricht der Zukunft – Aspekte eines notwendigen Wandels, Freiburg im Breisgau, 1998, 80.

⁸ K.E. Nipkow: Die Herausforderung aus Brandenburg – „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde” als staatliches Pflichtfach, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1996, 131.

⁹ Sőt érdekességképpen megjegyezzük, hogy Marianne BIRTHLER, az LER útra indítója, az akkori oktatásügyi miniszterasszony, katechéta volt.

¹⁰ J. Lott, 137.

¹¹ Ezt a megállapítást az a tudományos csoport tette, amelyet a Képzési, Ifjúsági és Sport Minisztérium kért fel a tapasztalatok feldolgozására. Vezetője Achim Leschinsky, a berlini Humboldt Egyetem iskolapedagógia és iskolateória professzora volt. Beszámolójukban javasolták azt is, hogy az LER bevezetését hosszabb időre és más iskolákban is terjesszék ki. Vö.: J. Lott, 145k.

¹² Uo.: 156.

¹³ Uo.: 159. K.E. Nipkow, 1996, 129. Vö.: EKD (Hg.): Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1994.

¹⁴ K.E. Nipkow utal arra, hogy az egyház elképzelésnek háttérben a Németországi Evangélikus Egyház 1994. szept. 7-én nyilvánosságra hozott „Identität und Verständigung” (Identitás és megegyezés) iratának gondolatai állnak.

In: K.E. Nipkow, 1996, 129. Vö.: EKD (Hg.): Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh, 1994, 79k.

¹⁵ J. Lott: Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde (LER), in: N. Mette, F. Rickers (Hg.): Lexikon der Religionspädagogik, Neukirchener, 2001. Band 2., 1162.

¹⁶ Ch. Lange: Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde (LER) Konzeption und Stand der Entwicklung in: A. Battke, Th. Fitzner, R. Isak, U. Lochmann (Hg.): Schulentwicklung – Religion – Religionsunterricht. Profil und Chance von Religion in der Schule der Zukunft, Freiburg, 2002, 302.

¹⁷ J. Lott, 1998, 128.

¹⁸ F. Schweitzer: LER in Brandenburg – am Ende des Streits? *Theologische Literaturzeitung*, 2002. 1142.

¹⁹ Vö.: W. Edelstein: Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde. Zur Grundlegung eines neuen Schulfachs, Weinheim/Basel, 2001. 46.

²⁰ Gemeinsam leben lernen, 26. Exkursus: A 9. Pedagógiai Kongresszuson elhangzott pedagógiai tervezet, amelyet az egyházi gyermek- és konfirmandus munkáért felelős bizottság terjesztett elő 1989 őszén, szintén úgy írja le az iskolát, mint ahol az „egészre irányuló tanulás” történik. W.W. Steinert, 78.

²¹ Gemeinsam leben lernen, 26.

²² N. Mette/ F. Rickers: Lexikon der Religionspädagogik, Neukirchen, 2001, 1159-1160.

²³ Uő.: 1159.

²⁴ Lásd Nyugat-Németország

- 25 A „Képzési Minisztérium azon a véleményen van, hogy a tanulók világnézet szerinti megosztottsága, különösképpen azon a tanulási területen, ahol az élet és az emberi együttélés lényegi kérdéseiről van szó, a jelen kihívásainak nem felel meg.” *Gemeinsam leben lernen*, 26.
- 26 W. Edelstein, 2001, 46.
- 27 Lexikon der Religionspädagogik, 1160.
- 28 Uo.
- 29 Uő.: 1161.
- 30 Az LER témáit is ennek mentén határozta meg: gyermekkor és felnőttkor között: identitáskeresés; példaképek; az élet értelme és megtalálása; életmodellek és élettervezés; sors; krízisek és azok legyőzése; kor és korok; az élet teljessége; meghalás és halál tanulás és játék; munka és hivatás; média és művészet, szabadidő, konzum, munkanélküliség és annak legyőzése család, csoport és kapcsolat; barátság, szerelem és szexualitás, párválasztás; nőiesség és férfiasság; egyenértékűség; szülői szerep és gyermeknevelés szociális kapcsolatok és azok formái: érzékelés, kommunikáció, testbeszéd, előítéletek, autoritás, függőség a családban és a szociális csoportokban; befolyásolás és manipuláció; konfliktusok és azok legyőzése; békét tanulni szociális és lelki különbségek; együttélés más emberekkel: más karakterrel rendelkezőkkel, különböző generációkhoz, kultúrákhoz tartozókkal, fogyatékkal élőkkel öröm és szenvedés; önmegismerés és önmegváltozás; félelem és legyőzése; családások és azok feldolgozása; az öngyilkosság problematikája egészség és betegség, lelki problémák és pszichoterápia, alkohol, drog, szenvedélybetegségek engedelmesség és igazságosság; hűség és szolidaritás; felelősség és lelkiismeret, igazság és hazugság; bátorság és gyávaság; szabadság és kööttség; bűn és megbocsátás emberi méltóság és humanitás; szegénység és gazdagság; „szerencse és szerencsétlenség” az ember felelőssége a természetben, a társadalomban és környezetében; politika és tudomány, a tudomány, a technika és telekommunikáció korában; a tudomány határai és a vele való visszaélés világvallások és Isten kérdése vallási és filozófiai szempontból, különböző vallások szent írásai „nem vallási” világertelmezések és azok írott anyagai szent és profán; vallási és világi ünnepek valóság és illúzió: filmekben, médiában és reklámokban; idolk, szekták, okkultizmus, spiritizmus, babona, in: *Gemeinsam leben lernen*, 27-28.
- 31 Az iskolai konfessionális-kooperatív vallásoktatás lehetőségeinek vizsgálatát megcélzó egy éves projekt kidolgozása és véghezvitele az előbb említett professzorok vezetése alatt álló ökumenikus csoportnak köszönhető, melynek tagjai – R. Boschki, Cl. Schlenker, A. Edelbrock, O. Kliss, M. Schleider – a Valláspedagógiai Tanszék munkatársai.
- 32 EKD (Hg.): *Identität und Verständigung, Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh, 1994. 32k.
- 33 *Gemeinsamkeiten stärken – Unterschiede gerecht werden. Bericht über ein Forschungs- und Entwicklungsprojekt konfessioneller Kooperation im Religionsunterricht*, in: A. Battke, Th. Fitzner, R. Isak, U. Lochmann (Hg.): *Schulentwicklung – Religion – Religionsunterricht. Profil und Chance von Religion in der Schule der Zukunft*, Freiburg, 2002. 216.
- 34 A. Biesinger, F. Schweitzer: *Konfessionelle Kooperation im Religionsunterricht – eine neue didaktische Herausforderung*, in: F. Schweitzer (Hg.): *Elementarisierung im Religionsunterricht. Erfahrungen – Perspektiven – Beispiele*, Neunkirchen-Vluyn, 2003, 133.
- 35 Az együttműködés formáit később mutatom be.
- 36 *Identität und Verständigung*, 59.
- 37 Hasonló gondolatok hatják át a következő oldalakon bemutatott katolikus állásfoglalást is, ahol a „Beheimatung” (otthonra találás – a hitben, az egyházban) és a „Begegnung” (találkozás) kifejezésekkel találkozunk. A mögöttes tartalma pedig úgy fogalmazható meg, hogy a már saját identitással „felvértezettek” ismerhetik meg igazán a másikat.
- 38 *Identität und Verständigung*, 63.
- 39 Die deutschen Bischöfe: *Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts*, Bonn, 1996. 57.
- 40 Uo.: 79.
- 41 A. Battke, 216.
- 42 F. Schweitzer, A. Biesinger zusammen mit R. Boschki, Cl. Schlenker, A. Edelbrock, O. Kliss, M. Schleider: *Gemeinsamkeiten stärken – Unterschiede gerecht werden. Erfahrungen und Perspektiven zum konfessionell-kooperativen Religionsunterricht*, Freiburg, Gütersloh, 2002.
- 43 Uo.: 11.
- 44 Uo.: 18k.
- 45 F. Schweitzer: *Elementarisierung...*, 135k.
- 46 Uo.: 14-29.
- 47 Uo.: 137k.
- 48 „A Biblia az életben nyert tapasztalatok lecsapódásinak dokumentuma.” – írja K. Wegenast. K. Wegenast: *Az elemivé tétel (ET) mint teológiai és valláspedagógiai probléma*, in: *Vallásdidaktikai szöveggyűjtemény*, Szerk.: Németh Dávid, Kaszó Gyula, Budapest, 2001, 92.
- 49 A gyermekekkel készített interjúk, melyeket az egy év leteltével készítették, vezérfonala a következő volt:
„Két szót hoztam közéték; az egyik az „evangélikus”. Ki tudja, mit jelent szó? Magyarazzátok meg!
A másik szó a „katolikus”. Mit jelent? Magyarazzátok meg!”
„Ki ismer közületek valakit, aki evangélikus? Aki katolikus?”
„Ki tudja elmondani magáról, hogy evangélikus? Ki tudja magáról, hogy katolikus?”
„Kinek van háziállata? A macskád vagy kutyád lehet evangélikus vagy katolikus?”
„Hogyan lesz valakiből evangélikus? Hogyan lesz valakiből katolikus?”
Hogyan lettél Te evangélikus vagy katolikus?”
„Ki járt közületek már templomban? Evangélikus vagy katolikus volt?”
„Mit láttál a templomban?”
„Mit csinálnak a templomban? Mit csináltak a templomban?”
„Az „evangélikus” és „katolikus” kifejezések előfordulnak az iskolában
is? Ha igen, milyen szerepet játszanak ezek?”
„Mit gondoltok arról, hogy van vallásóra az iskolában?”
„Mit gondoltok arról, hogy evangélikus és katolikus vallásóra van az iskolában?”
„Mit gondoltok, miért van evangélikus és katolikus?” F. Schweitzer: *Gemeinsamkeiten stärken...*, 227.
- 50 F. Schweitzer: *Vallás és életút. Vallási fejlődés és keresztyén nevelés gyermek- és ifjúkorban*, Budapest, 1999, 99.
- 51 Az evangélikus ill. a katolikus templomot illetően is hasonló gondolkodásmódnak megfelelő válaszokat adtak: „egy templom túlságosan tele lenne”, „nem lenne mindenkinek helye”.
- 52 F. Schweitzer: *Gemeinsamkeiten stärken...*, 38.
- 53 Uo.: 37-40.
- 54 L. Kohlberg a Heinz dilemma-történetet segítségével azt térképezi fel, hogy az értékek és a normák milyen indoklásúak, míg F. Oser és P. Gmünder a Paul-dilemma példáján a vallási ítéletalkotás „mozgatórugóit” mutatták be. Vö.: F. Schweitzer: *Vallás és életút*, 101k.; 108k.
- 55 F. Schweitzer: *Gemeinsamkeiten stärken...*, 57k.
- 56 Uo.: 59-69.
- 57 Uo.: 68k.
- 58 F. Schweitzer: *Gemeinsamkeiten stärken...*, 57.
- 59 Mégis mi az oka annak, hogy a polgári és marxista szekularizáció nyomán kialakult vákuum ellenére nem a lelki ház épülésének és gyülekezeteink gyarapodásának lehetünk szemtanúi? Tomka, aki hazánk társadalmi valóságának leírására a „kommunista modernizáció” fogalmát vezette be, azt az álláspontot képviseli, hogy a vallásatlanság mértéke és a „kommunista modernizáció” mértéke egyenese arányos. „A társadalom önállóságának visszaszerzése a továbbiakban is nyitva tartja a vallási megújulás és újjáépülés lehetőségét.” Bár tény, hogy a kommunizmus a mai napig meghatározza a magyar társadalmi valóságot, de annak másik befolyásoló tényezője a poszt-modern hatás. Ez a közösség, az egyetemes erkölcs és abszolút érték hiányában, individualizmusban, az élmények hajhászásában, az egyházak vallásközvetítő szerepének visszaesésében, mindamelllett óriási spirituális éhségben, a az ezzel korrespondáló kínlatban ölt testet. Vö.: Tomka Miklós: „Vallás és egyház Magyarországon a rendszerváltás kezdetei óta” *Théma* 4/2000. 12-16.

„Kelet Keresztelő Jánosa”, Toyohiko Kagawa

Japán lakosságának csupán egy százaléka keresztyén. A kultúrák egyre nagyobb mértékű egymásra hatása ellenére a keresztyénség nehezen talál táptalajra ebben az országban, míg például Dél-Koreában a keresztyénség új központja alakult ki az utóbbi évtizedekben.¹ Japán társadalmi közegében azonban mégis volt egy időszak, amikor a keresztyénség formáló erővé tudott válni: száz évvel ezelőtt, a munkásmozgalmak idején egy japán teológus, Toyohiko Kagawa kiköltözött a Kobe város melletti nyomortanyára. Dolgozatomban ezt a misszió szempontjából különleges időszakot igyekszem bemutatni Kagawa életének tükrében.

Történelmi háttér

A felkelő nap országának fő vallása a sintóizmus, ami az úgynevezett *kami* tiszteleten alapul. A *kami* egy olyan istenség, amely lehet egy ősnak vagy akár egy szent tárgynak, illetve élőlénynek a szelleme. A több mint 80.000 *kami* kegyhelyet a lakosság 95%-a látogatja ma is, bár létükben csak a töredékük hisz. Fontos megjegyeznünk azonban, hogy ez adja a nemzeti identitás egyik alapkövét. A *sintó* összefonódott a buddhizmus több fajtájával², melyek kínai közvetítéssel kerültek el a szigetországra a Kr.u. a 6. század folyamán. Mind a harciasabb sintóizmus, a békés buddhizmus, a taoizmus, valamint az elterjedt konfucianizmus is alapvetően toleráns vallások illetve hitek, melyek a harmóniát, a természet közelségét, illetve rítusaikban a közösséget helyezik előtérbe. Ebbe a vallási közegbe érkezett el a keresztyénség portugál jezsuiták révén a 16. században.³ Baske Francisco de y Xavier 1547 decemberében szállt partra az országban, ahol vándortanítóként és gyógyítóként vitte az evangéliumot Japán addig elzárt, de érdeklődő népe közé. A következő évtizedekben folyamatosan érkeztek misszionáriusok és kereskedők Portugáliából, Spanyolországból és Hollandiából, s ennek 1582-ra az lett az eredménye, hogy a keresztyének száma elérte a 130.000-et. Az intenzív misszió – a ferencesek és domonkosok megérkezésével – egészen a század végéig folyt, addig amíg Japán *sógunátusa* (nemesi osztály) be nem zárta a kapukat az idegenek s így a keresztyén vallás előtt is. Keresztyénüldözések következtek, s végül 1612-13-ban teljesen kitiltották a nyugati embereket az országból.⁴ 1623-tól az ország teljes izoláltságban élt mintegy 230 évig a Tokuwawa Sógunátus uralma alatt. Japánt ebben az időszakban is a megosztottság, a katonai diktatúra, és a sógunok közötti véres harcok jellemezték.

A kapuk újra kinyitása 1853-ban történt. A nyugati hatalmak erős nyomásának hatására Japán kénytelen volt megnyitni kikötőit a kereskedő hajók előtt, s ezzel persze a keresztyénség előtt is. Japán belső harcaiban hosszú idő óta először, a háttérbe szorított mikádó (császár) ragadta magához a hatalmat. A sógunátus félreállításával új császár, Meidzsi 1868-ban került trónra, attól kezdve egészen 1945-ig a sintó volt az állammivallás. Annak ellenére, hogy névleg szabad vallásgyakorlatot hirdettek, az új politikai sintó, amelyet átformáltak s az állami ideológia szerves részévé tették, az ország uralkodó vallása let-

t.⁵ A meidzsi-kor államgépezete az első pillanattól felkarolta a sintó vallást. Törvényekkel akartak véget vetni a sintó és a buddhista vallás összefonódásának. Az 1889-es alkotmány 23. szakasza ugyan biztosította a vallásszabadságot, de azt is leszögezte, hogy a császár a legfőbb *kami* utód, és ezzel az állami sintó uralma is biztosított volt. Egy évvel később az úgynevezett Oktatási Leirat – amely a második világháborúig az állami ideológia bástyája volt – a császár iránti lojalitást mindenek felett való értéként közvetítette. Ilyen volt például az iskolákban a császár arcképének kötelező vallásos tisztelete. Az állam kisajátította a szentélyeket és anti-buddhista propagandát folytatott. A reform egészen odáig ment, hogy az évenként megrendezett császári szertartásokból kiiktatták a buddhista elemeket s a szertartás politikai színezetet kapott, mely szerint a császár a napistenség leszármazottja, s alattvalói lojalitással és gyermeki tisztelettel tartoznak neki.

Az állammivalláson kívüli vallásoknak csak abban lehetett szerepük, hogy részt vegyenek az állam támogatásáért folytatott kampányban. Ezek a csoportok azonban makacs ellenállásba fogtak, így mind a buddhizmus, mind pedig az új vallások – köztük a keresztyénség is – megszabadultak az állami ellenőrzésektől az 1870-es évek folyamán. Nyugati misszionáriusok – sőt ortodoxok is – ebben az időben jelentek meg nagy számban a szigetországra. Például az 1880-as évek elején 145 misszionárius dolgozott itt és a keresztyének száma elérte az 5.000-et. 1888-ra a misszionáriusok száma 451-re, a keresztyéneké pedig 25.500-ra nőtt.⁶

Az 1890-es években a Kína és Oroszország feletti győzelmek felszították a nemzeti nacionalizmust s ez is hozzájárult ahhoz, hogy a *sintó* egyre rohamosabb ütemben terjedjen. Az ultra-nacionalista szemlélet azonban csak az első világháború után annyira megerősödött, hogy az egyéb vallások több szempontból is hátrátételt szenvedtek egészen az 1940-es évekig.⁷ A nacionalizmus megerősödése nem tett jót az Evangélium terjedésének, mert a keresztyénségben sokan a nyugati kultúra térhódító törekvéseit vélték felfedezni s erős ellenállás mutatkozott az idegenek vallásával szemben.

A japán missziológia kutatói sokkal többet foglalkoztak az utóbbi évtizedekben a protestánsok munkásságával, mint a római katolikusok missziójával. Ennek oka abban keresendő, hogy a két különböző missziói modell mellett két különböző társadalmi réteget céloztak meg az evangélium szavával. A katolikusok azokra a területekre helyezték a hangsúlyt, ahol mintegy 250 évvel azelőtt – még a nagy keresztyénüldözések előtt – a katolikus egyház bázisra lelt: a szegény falusi parasztság körében, a képzetlen emberek között. Ezzel szemben, a protestáns misszió a városlakókat szólította meg először, elsősorban a nagy kikötők környékén élő munkásokat, akik között szép számmal akadt tehetséges és megtért fiatal. Ők lettek később a keresztyén japán értelmiség magja és az evangélium hirdetésének zászlóvivői. Az első protestáns misszionáriusok úgy jelentek meg mint tanárok, akiknek tanítói, igehirdetői és kiadói munkája révén a japánok számára a keresztyénség a protestantizmus szinonimájává vált. Nem egy „második generációs” japán születésű

misszionárius kapott életre szóló indítást fiatal korában tanítóitól s nem egy közülük túlszárnyalta mestereit az evangélium terjesztésében.⁸

Mint látni fogjuk, Kagawa egyik érdeme éppen abban volt, hogy az evangéliumot úgy tudta a japán néphez vinni, hogy a 20. század elején a mostoha körülmények ellenére a keresztyének száma megsokszorozódott, társadalmi jelenlétük pedig formálta a Japán társadalmat. Jól illusztrálja ezt a jelenséget az ami egy korabeli újság hasábjain volt olvasható: „A társadalmi bajok és bűnök elleni harcban világosan kitűnik a kis számú keresztyénség határozott erőssége. A buddhizmus a keresztyénséggel való összehasonlításban, annak mélyen alatta marad. Szociális téren a milliókat számláló buddhizmus annyit sem tesz, mint egy kis keresztyén szekta.”⁹ Ez a pozitív megállapítás különösen is igaz a japán protestáns egyházakra.

Toyohiko Kagawa Élete

Születéstől Shinkawáig

Toyohiko Kagawa 1888. július 10-én látott napvilágot egy *szamuráj* és egy *gésa* gyermekeként.¹⁰ A család cukornád ültetvényekből élt, de a család feje külkereskedelmi vállalkozásra adta fejét, amibe belebukott. Kagawa négy éves korában mind édesapját, mind édesanyját elveszítette. A kis árva egyik nővérével együtt leköltözött vidékre, ahol mostohája és nagybátyja fogadták be, és nevelték fel őket. A család lehetséges örökösét látott benne és gondoskodtak neveltetéséről és egy keresztyén iskolába adták.

Ebben az időben a keresztyén misszionáriusok bibliáiskolákat tartottak fenn, így vonzva a diákokat a tudomány megszerzésére, ugyanakkor krisztusi életvitelt és bibliaismeretet is plántáltak diákjaikba. Amikor Kagawa 15 éves lett, tanárai megkérdezték, nem akar-e keresztyénné lenni. Ennek hatására Kagawa szakítva a családi hagyománnyal, a Japán Presbiteriánus Egyházban megkeresztelkedett. Amikor családja értesült elköteleződéséről, minden vagyonától megfosztották. Az egyház segítségével azonban 1905-ben egyházi főiskolára ment, de már a Kobe-i teológiai szeminárium alatt, különös nézetei miatt az indulatok kereszttüzébe került. Az egyetemen egy tanár elbocsátása körül alakult ki vita, ahol ő az elbocsátott tanár pártjára állt és ennek következtében négy társával együtt majdnem őt is eltanácsolták az intézetből.¹¹ Ezután betegsége miatt egy évre otthagya a tanintézményt s egy tengerparti kis faluba ment, hogy a tbc-ből meggyógyuljon. Miközben az életéért küzdött, Istennel való kapcsolata elmélyült, sokat imádkozott, megírta első novelláját, s olyan döntés forrott ki benne, amely aztán egész küldetését meghatározta.

A shinkawai évek

Kagawa felépülése után visszatért a teológiai szemináriumba, ám élete mégis új irányt vett. Egyik professzorának bejelentette, hogy nem szentelteti fel magát, hanem kimegy az elesettek közé, hogy hirdesse az evangéliumot. Nem a templom falak között, hanem ott, ahol a legnagyobb a nyomor.¹² 1909. karácsonyán, 21 évesen búcsút mondott az egyetem kollégiumának és kiköltözött a Kobe város közelében lévő nyomortanyára, a Shinkawára.¹³

Itt már az első pillanattól kezdve szembesült elhatározásának nehézségével. Egy olyan „kalyibát” vásárolt, melybe egyetlen Shinkawa lakó sem költözött volna be, ugyanis annak előző tulajdonosát meggyilkolták, s az áldozat vére mindenütt látható maradt.¹⁴ Kagawa Krisztusról mind szavaival, mind tetteivel bizonyosságot tett az ott lakók között. Már az első napok után lakótársai akadtak. Egy koldus, aki hosszú időre élvezte vendégszeretetét, aztán egy asszony, akit macskáival együtt fogadott be, s rövid idő alatt 11 éhes száznak kellett előteremtenie a napi betevőt. Erre azonban a szemináriumi ösztöndíja már nem volt elég, ezért kényenre vett vállalt, illetve újságcikkeket írt. Közben nap mint nap szembe kellett néznie a nyomortanya kihívásaival és kegyetlenségeivel. Többször megverték, volt aki állandóan zsarolta, pénzt követelt tőle, többször kirabolták, előfordult, hogy felgyújtották szalmazsákját. A shinkawai évek alatt két fogát is kiütötték, de ő soha nem ütött vissza, hitt a békében és a krisztusi szeretet erejében. Így vall erről: „Szeretem az embereket. A legmélyebbre zuhant félelmetes, megszállott tettesben is van a lelke mélyén valami ellenállhatatlan vonalom. Ha megrohannak, elfutok előlük. Shinkawát gyakran elviselhetetlenné teszik számomra, de végleg elszakadni nem tudok tőlük.”¹⁵

Kagawa összesen tizenöt évet élt a Shinkawán. 1914 augusztusa és 1917 májusa között azonban az amerikai Princetonban végzett tanulmányokat, ahol első renden szociológiát és gazdaságtudományokat hallgat, annak érdekében, hogy feltérképezze a szociális egyenlőtlenség kiváltó okait, illetve megfelelő gyógymódokat találjon rájuk. Amíg Amerikában tartózkodott, a tengeren túli társadalom éppen a munkásmozgalmak szempontjából a legmozgalmasabb időszakát élte.¹⁶ Miközben vizsgálta az amerikai nyomortanyákat – elsősorban a new yorkiakat – felfedezte azt, hogy a legtöbb szegény azonos körülmények között él csakúgy Nyugaton mint Keleten, s elszegényedésük okai is nagyon hasonlóak. Ugyanakkor látta azt is, hogy az amerikai munkásság az utcákra vonult, s több mint 60.000 munkás masírozott végig az utcákon, kifejezve ennek az osztálynak erejét és egységét. Tanulmányai mellett ez a tapasztalat nagy mértékben befolyásolta az otthoni munkáját. Megfigyelhetjük, hogy a princetoni évek után Kagawa nemcsak arra törekedett, hogy személyes életével bizonyosságot tegyen Krisztusról, illetve pár ember életét jobbra tegye, hanem arra, hogy a munkásokat, parasztokat, a társadalom periferiáján élőket egységbe fogva társadalomformáló erővé kovácsolja össze. Így állt 1922-ben a kikötői munkások élére, így segített a tokiói földrengés után a város újjáépítésében, így hozta létre 1928-ban a Munkásszövetséget.¹⁷ A nagy gazdasági világválság idején, illetve a második világháború után is oroszlánrészt vállalt abban, hogy mind a munkásság, mind pedig a japán társadalom – s benne a kisember – erőre kapjon, életkörülményei emberhez méltóvá váljanak. Mindeközben nem feledkezett meg első számú küldetéséről a misszióról sem. Az 1920-as évektől missziói perspektívája kiszélesedik, s nem titkolt célja az, hogy a keresztyének a társadalomban mint só legyenek jelen, hassák át az élet minden területét, legyen szavuk az alapvetően sintóista-buddhista Japánban. Ezért szervezett evangelizációs hadjáratokat, komoly diakóniai munkát, s építette a keresztyénség nemzetközi kapcsolatait is.

Ezek mellett szívügyének tekintette a békéért való munkálkodást is. A pacifizmus megjelent már iskolai tanulmányai kezdetétől, de igazán az 1930-as évektől teljesedik ki, amikor is Kagawa már elég híres volt ahhoz, hogy hangja bezengje az egész világot. Világszerte járt előadásokat tartani a szegénységről, Krisztus szabadító szeretetéről és a békéről. Úgy is mondhatnánk, hogy a Krisztusban talált teljes életről tett bizonyosságot. Az 1936-os amerikai tartózkodása idején őt már országszerre ismerték, Grandival és Albert Schweitzerrel együtt emlegették.¹⁸ Többször megfordult Európában, ellátogatott Hawaiiira, Kínában bocsánatot kért a japán invázió miatt, járt Kanadában, a Fülöp-szigeteken. 1940-ben létrehozta a Háború Ellenes Ligát s Pearl Harbor bombázása után próbált közbenjárni a békéért az USA és Japán között.¹⁹ Élete során többször letartóztatták részben munkásmozgalmi, részben pacifista szerepvállalása miatt, de a második világháború után a kormány mégis hozzá fordult újra segítségért, az ország újjáépítésében. Ezen munkálkodott azután egészen 1960. április 23-án bekövetkezett haláláig. Többször jelölték béke Nobel-díjra és a császár is posthumus a legmagasabb állami kitüntetését ajándékozta neki.²⁰

Kagawa mint társadalmi reformer

Toyohiko Kagawa életének második felét nehéz korszakokra bontani, mivel több területen dolgozott azonos intenzitással. Az előző fejezetben életútját vázoltam fel, a következő részben több szempontból szeretném megvizsgálni munkásságát, először úgy, mint társadalmi reformer, aztán mint diakónus, igehirdető, majd pedig mint tudós.

A keresztyén szocialista

Japán a két világháború között gazdasági nehézségekkel küzdött. Annak ellenére, hogy az orosz háborúban nyert és leigázta Koreát, a nemzeti büszkeség nem ellensúlyozhatta a társadalomban meglévő súlyos feszültségeket. Erre az időre esik ugyanis egy hatalmas népességrobbanás, amely egyben az urbanizáció megerősödését is jelenti.²¹ A győztes háborúk ellenére nem állt le a fegyverkezés Japánban, s a nehézipar tömegeket vonzott a városokba. Ugyanakkor Japán megnyitotta kapuit a kapitalista tőke előtt, amelynek következtében a szabad verseny az emberi kiszolgáltatottság méreteit fokozta. A hirtelen megnőtt munkásosztályt nem védte semmilyen szociális háló. Nem volt ritka az éhbéért való foglalkoztatás és általános volt a gyerekek munkába állítása.

Ebben a feszült milióban Kagawa a legfontosabbnak a munkásság felszabadításának szükségességét látta. Szerinte ez lehet a gyógy mód arra, hogy a szegénység megszűnjön, s vége legyen a nyomortanyáknak. Kagawa nyolc és fél millió munkás öntudatra ébresztéséért szállt síkra, s 1912-ben megalapította a Hajógyári Munkások Egyesületét, hat évvel később pedig az egész országra kiterjedő Gyári Munkások Szövetségét.²² Mindemellett fontosnak tartotta a földművesek egységbe fogását is, s ezért tevékenyen részt vett a Japán Parasztszövetség létrehívásában, mely 1922-re szintén az egész országra kiterjedő hálózattá nőtte ki magát.²³

1921 nyarán, amikor a Kawasaki és a Mitsubishi vállalatok hajógyári munkásai Kobe-ban sztrájkra léptek, felkérték Kagawát, hogy legyen képviselőjük. Harminc-

ezer kikötői munkás Kagawával az élen követelte a szakszervezetük és egyéb munkásszövetségek törvényes elismerését, a fizetések törvényes rendezését, a munkabérek megállapítását, az érdekképviselő felállítását. Harmincezer ember együtt kiáltotta: „Kövessétek Kagawát!”, aki ekkorra már nemzetileg elismert író, szónok, szociális munkás és szakszervezeti képviselő volt. Miután beszédet tartott, élére állt a több mint nyolc kilométer hosszú menetnek. A tüntetésnek az lett a vége, hogy más szövetségi vezetőkkel együtt őt is letartóztatták és azzal vádolták, hogy polgári zavargást okozott, és börtönbüntetésre ítélték. A rendőrség fekete listájára került, ami azt jelentette, hogy később is rendőri megfigyelés alatt állt. Megverték, s a nők börtönébe zárták, felve attól, hogy a férfiak közt lázadást keltene. A tömegek Kagawa szabadulását követelték, s amikor ez két hét múlva bekövetkezett, több mint ezer munkás várta őt a börtön kapujában. Kagawa a munkásmozgalmat szimbolikus figurájává vált ebben az időben, s milliók hordták az úgynevezett „Kagawa fuku”-t, a munkások öltönyét.²⁴

Kagawa mindannak ellenére, hogy a munkásmozgalmában tevékenyen részt vett, mégsem hitt a marxista ideológiában. Ő a keresztyén együttmunkálkodás jelszavát tűzte zászlajára. Mivel a munkásmozgalmat marxista ága egyre erőszakosabb eszközökhöz nyúlt, Kagawa fokozatosan visszavonult a vezető pozíciótól. Az ő szocializmusa mindvégig keresztyén szocializmus maradt, ami egyben az erőszakmentes ellenállás elvét is jelentette. Szerinte a szociális biztonság, a társadalom szociális rekonstrukciója csak Krisztus útján érhető el. Ezen a ponton vált a kommunisták ellenlábásává, akik azzal vádolták, hogy „a birkatürelmű vallás” embereként ő tulajdonképpen a kapitalisták embere. Nyilvánosan vádolták és kiáltványokat írtak ellene, melynek eredménye az lett, hogy a szocializmus hívei közül sokan elszakadtak Kagawa táborától. A marxisták szerint nem volt elég harcos, pedig ő harcolt, azonban más igazságért mint újdonsült ellenfelei. Harcolt azért, ami számára a keresztyénység alapja is volt, azért, hogy mindenki teljes életet éljen. Ehhez azonban az alapot nem Marx, hanem sokkal inkább a Tolsztoj által képviselt, úgynevezett *őskeresztyén kommunizmus* adta.²⁵ Számára az ideális társadalom elérésében az első lépés az lehet, hogy a kapitalizmus fő hívei, a tőkésék lemondanak önzésükről, és önként vállalják fel a szociális értékek munkálását. Szerinte az alkalmazotti viszonyban a szabadságnak mind inkább érvényesülnie kell. Példának hozta fel a cérendszer, ami Japán gazdaságára évezredekig jellemző volt.²⁶ Japánban eredetileg a céhes kisipar révén az emberek ismerték egymást, s lehetőség volt kreatív munkára. Mára viszont a sok gép használata következtében az emberi munkaerő is pusztán eszközzé vált a tőke kezében. Az élhetőbb élet reményében hitelszövetkezeteket hozott létre, beteg és nyugdíjbiztosító intézetek születtek, és mintagazdaságokat hozott létre a fiatalok számára. 1922-ben megnyitották kapukat az első munkás esti iskolák, 1923-ban ő lett a tokiói szociális munka irányítója s 1925-től pedig tevékenyen részt vett abban, hogy a munkásság politikai téren is egységbe tömörüljön.

Népjóléti munkásság

Munkásmozgalmi és politikai szerepvállalása mellett Kagawa az emberek életkörülményeit is javítani igyekezett. Princetoni ösztöndíjáról hazaérkezve csalódottan ta-

pasztalta, hogy régi pártfogoltjai közül 30 férfi és 3 nő visszaesett abba a lelki és testi nyomorba, amiből ő segítette ki őket. Ekkor mondta híres mondatát: „Ki rabolta el tőlem az én gyermekeimet?”²⁷

1923-ban hatalmas földrengés rázta meg Japánt, melynek következtében Tokió kétharmada romhalmazzá vált, több mint százezren haltak meg, s öt millióan maradtak fedél nélkül. Az újjáépítésben a kormány Kagawának is szerepet szánt, és beválasztották abba a 180 tagú bizottságba (*Imperial Economic Commission*),²⁸ amely az újjáépítés mellett a földreform törvényt és a munkásbiztosítás rendszerét készítette elő. Munkájuk nyomán a kormány 1926-ban Japán hat nagyvárosában felszámolta a nyomortanyákat, s lakáshoz juttatta a fedél nélkül maradtakat. Kagawa ennek kapcsán arra figyelmeztetett, hogy nem elég csak a lakáshelyzetet megoldani, szociális hálót: munkát, megélhetést is kell biztosítani ezeknek az embereknek. Nem sokkal ezután újabb megpróbáltatás várt a szigetország lakóira, hiszen a nagy gazdasági világválság ide is begyűrűzött. Az 1929-31-es válság megoldására Tokió főpolgármestere egy népjóléti hivatalt hozott létre, s ennek vezetésére Kagawát kéri fel.²⁹ Ez havi 9.000 dolláros fizetés mellett egy autó használatát is jelentette volna. Kagawa nem vállalta ugyan a népjóléti bizottság vezetését, de tanácsadóként, fizetés nélkül heti 10 órát erre a munkára szánt. Neki is része lett abban, hogy leprakórházak, árvaotthonok épültek és a kormány felvette a küzdelmet az alkohol ellen, szesztilalmat rendelve el.

Az újjáépítési munkában Kagawának szerepet szánt a kormány a második világháború után is. A lebombázott és megszállt ország feltámasztására keresztény vezetők is felkértek, mondván, hogy ebben nekik tapasztalataik vannak, és Kagawa a népjóléti miniszter, Higashikuni herceg kabinetjének tanácsadója lett. Ő ekkor már nemzetközi kapcsolatait is latba veti, hogy szociális intézmények, öregotthonok, fogyatékosoknak intézetek, kórházak és árvaotthonok épülhessenek újra a lerombolt országban.

A pacifista

Kagawa hitt az emberi fejlődésben, de nem a militáns fejlődésben, mert amíg ez utóbbi a félelmen alapul, addig az ő elképzelése szerint az igazi fejlődésnek csakis a szabadság lehet az egyetlen mozgatórugója. A szabadság, melyben benne van a remény, s így a bibliai *shalom* csírája is. Számára a szeretet hatalma le kell hogy győzze a szociális ellentéteket. Ebben az értelemben ő egy „militáns pacifista”, aki erőszakosan képviseli a békét.³⁰ Ennyiben kritizálta ő Ghandit is, aki a békét a „nem ellenállás” eszközával akarta elérni.³¹ Kagawa a béke eléréséért életének több pontján próbált tenni. Akár úgy, hogy még seminaristaként kiállt az orosz-japán háború értelmetlenségével és igazságtalanságával szemben, akár úgy, hogy a későbbi háborúk során bírálta saját országát, akár úgy, hogy nyilvánosan bocsánatot kér a leigázott távol-keleti országoktól saját és hontestvérei nevében. Az egyik ilyen bocsánatkéréséért 1940-ben egy vasárnapi istentisztelet után újra letartóztatták, hiszen bírálni merte az ultranacionalista kormányt Kína inváziójáért. Ahogy ő maga írja naplójában: „Ha milliószor is kérek bocsánatot, az sem lenne elég, hogy elfedezze Japán bűneit, amely számomra is elviselhetetlen szégyen.”³² Ugyanebben az évben alapította meg a Háborúellenes Ligát és

egy évvel később, amikor megtudta, hogy a japánok megtámadták Pearl Harbort, személyesen utazott Amerikába, hogy békét közvetítsen országa és az Egyesült Államok között – persze eredménytelenül. A háború kitörése után Kagawa keresztyén munkássága nagyon sok akadályba ütközött. A nacionalisták árulónak tartották, nyilvánosan meghurcolták, majd őrizetbe vételek sorozata következett. Ebben a vészterhes időszakban Kagawa nemcsak a japán nacionalistákat fordította maga ellen, hanem az amerikaiakat is, mivel országuk politikáját nyíltan támadta.³³ A világháború alatt ugyanis az Egyesült Államok nagyon erős negatív diszkriminációt alkalmazott az ott élő japánok ellen. A gyerekeket kitiltották az iskolákból és a japánokat szinte gettókba zárták. Ekkor érkezett el az a pillanat, amikor Kagawa kijelenti: „A pacifizmusomat, amit oly sokáig dédelgettem, a Csendes-óceánba kell dobnom”.³⁴ Kagawa ekkor már nyíltan Amerika ellenes propagandát folytatott, számos rádióbeszédet mondott a japán civilek érdekében és az amerikai légierő bombázásai ellen.

A háború befejezése után Kagawa ugyancsak szót emelt az ország általános lefegyverzése mellett: „...egy olyan atomkorszakban találjuk magunkat, ahol mindegy, hogy egy rosszul felszerelt hadseregünk, hajóhadunk, vagy egy rosszul felszerelt légierőnk van. Sokkal jobb, ha Jézus Krisztus szeretetével vértessük fel magunkat.”³⁵

Kagawa mint diakónus

A 20. század első felében Japán társadalma erős urbanizációnak indult és Kagawa próbálta megszervezni azt, hogy hat nagyvárosban jelen lehessen az a szeretetmunka, amit ő kicsiben még Shinkawán elkezdett. Ezekben a nagyvárosokban sorban születtek szociális intézmények, egyre több segítőtje akadt, akik a nyomortanyákat látogatták végig, s minden városban lehetőséget biztosítottak a legszegényebbek számára, hogy ingyen ebédhez jussanak. Ápolónők, orvosok, misszionáriusok és egyszerű munkások álltak segítői közé. 1914-től, amikor Kagawa intenzív evangelizációba kezdett, megalakult a „*Jesu-Dan*”, a Jézus Barátainak Közössége. Ennek a mozgalmnak a teológiai alapjáról Kagawa később így nyilatkozik: „A mi szövetségünknek van előzménye, amit megtalálunk a ferencesek szegénygondozásában, a dominikánusok prédikálásának tüzeiben, a jezsuiták egyházhűségében, a Údvahadsereg lelkesedésében, Spener és Franke belső örömeiben, egybekötve a testvériségnek azon lelkével, amiről Kempis Tamás beszél azzal a céllal, hogy az egyház a szeretet intézménye legyen, a kereszt egyháza legyen.”³⁶ A Jézus Barátai Közössége nagyon hasonlított a romantika idejének diakónus közösségeire. Az első év a szolgálatban az ismerkedés jegyében telt. Ekkor hívták a szolgálat „barátnak”, második évben lett belőle „testvér” és a harmadiktól kezdve pedig „szolgatárs”. Jézus Barátai a következő öt princípiumot tartották a legfontosabbnak életvitelükben: hódolat, munka, tisztaság, béke, szolgálat.³⁷

A Jézus Barátainak Közössége annyira hatékonyan mutatkozott, hogy egyre többen csatlakoztak hozzá, s így 1926-ra már 1300 tagot számlált. Ennek eredményeképpen a keresztyénség társadalomformáló erővé tudott válni a 20. század első harmadában. Sorra nyíltak meg kórházak, patikák, folyt a diakónus képzés, alakultak a vasárnapi iskolák, bibliakörök. Megindult a falumisszió is,

több mint 12000 népfőiskola alakult ebben az időben.³⁸ Ennek részeként próbálta a keresztyénség megszólítani a falusi lakosságot is, s létrehozta úgynevezett gazdaképző iskolákat, amelynek lényege az volt, hogy a paraszti származású fiatalok egy-két hétre elmentek egy-egy mintagazdaságba, ahol az akkori világ legszínvonalasabb ilyen jellegű intézményeiben tanulhatták meg a gazdálkodás lényegi elemeit, de emellett a gazdaképzők légköre és az evangelizációk egzisztenciájukban is próbálták megszólítani őket.

A diakónusoknak nagy szerepe volt egyéb társadalmi intézmények létrehozásában is, mint például munkaközvetítő irodák, bankok, a munkások számára létrehozott ingyenkonyhák, melyekben 6000 ember kapott napi háromszor eledelt. A mozgalom külön eredménye, hogy 1931-ben Tokióban létrejöhett egy olyan kórház, ami mindenki számára nyitott volt, s amiben mind az orvosok, mind pedig az ápolók ingyen dolgoztak. Mindennek a munkálkodásnak az elindítója az a Toyohiko Kagawa volt, akit az motivált, hogy minden embernek lehetőség kell adnunk a teljes életre, ahogy ő fogalmazott „meg kell adnunk a lehetőséget az életre, a lehetőséget a munkára és lehetőséget arra, hogy igazán emberként éljünk.”³⁹

A misszionárius

1936-ban, amikor Kagawa európai igehirdetői körútján Zürichben és Genfben járt, úgy tartották, hogy a „Keret Keresztelő Jánosa”⁴⁰ látogatott el hozzájuk. Mi az amin ez a megtisztelő cím alapszik? Egyrészt azon az életművön, amit Kagawa Japánban végzett, másrészt viszont azon az igehirdetői munkásságon, amit a világban végzett. Valahol ő volt korának „Krisztus bolondja”⁴¹, aki tulajdonképpen két fő témáról beszélt egy életen át: az egyik Isten szeretete, a másik pedig Krisztus keresztje. Hegyi beszéd tanítását ő nem beszédben, hanem erőben mutatta meg korának. Azt, hogy az Isten szeretet, nagyon sok jelentéssel és következménnyel élte meg személyes életében. Számára Krisztus szeretete egyben azt is jelentette, hogy ez a szeretet át kell hogy formálja a társadalmi rendet, Krisztus újjáteremtő ereje ellentétbe kerül a szívtelen és zsarnok gazdasági rendszerrel. Kagawa a messiási béke előhírnökének tekintette magát, aminek egyik vetülete az, hogy a kapitalista rendszer megtérjen és keresztyéni szeretet nevében igazságosabbá tegye a kialakult rendszert.⁴² Kagawa számára a bűn nem magánügy. Számára a pénzemberek megtérése vezethet egy igazi gazdasági reformhoz. Az ő olvasatában a keresztyén szocializmus egyenlő az ember felszabadításával. Ezért sürget egyfajta revolúciót: „A jelen helyzet borzalmas, már nem tűrhetjük tovább, tegyünk végre valamit gyorsan. Győzzük meg őket {a pénzembereket}, hogy ne csak próbáljanak, hanem végre kezdjenek el egy forradalmat, amikor a forradalom tulajdonképpen reménytelen és bolond színjátéknak tűnhet. A legjobb út az igazi fejlődésre a vallás.”⁴³ Azért küzd ennyire hevesen a kapitalista-materialista szellem eluralkodása ellen, mert az szerinte emberi önzésből fakad, ami a legsúlyosabb bűnök egyike. Ezért lép túl azon, hogy a szociális, gazdasági, politikai fellendülés messianizmusát hirdesse. Számára minden jó csakis az egyén megújulásából fakadhat, a nagy felszabadítás mindig a szívben kezdődik. Ezért ragad meg minden alkalmat, hogy ne csak a társadalmi reformert lássák benne, hanem egyben a Krisztu-

sért égő evangelizátort is. Ami különös Kagawa szerepvállalásában – legyen az társadalmi, vagy egyházi –, az az, hogy számára nem vált külön a szekuláris és a vallásos szféra. A szocialistáknak ő túl keresztyén volt, a teológusok sem tudták őt egyik kategóriájukba sem elhelyezni. Sokszor ellentétbe került mindkét táborral, de számára mégis csak az volt a mérvadó, Akiben hitt, s Akit követni próbált. Igehirdetése mindvégig krisztocentrikus maradt. Krisztus az, aki megtanít bennünket a szegénységben is teljes emberi életet élni, s megtanít áldozatot vállalni egymásért. Ezzel az egyszerű, mégis dinamikus üzenettel hívta megtérésre az egész világot, s indította útjára az egész nemzetet megmozgató evangelizációs hadjáratát.

Ennek a keresztes hadjáratnak az alap gondolata 1925-ben született meg, amikor Kagawa Franciaországban járt.⁴⁴ Az ott töltött idő alatt találkozott a hugenotta mozgalom reformáció korabeli történetével, s ráébredt arra, hogy a 16. század folyamán a maroknyi hugenotta közösség képes volt hatni a francia társadalom egészére. Japánba már egy koncepcióval érkezett, az volt a terve, hogy rövid időn belül a keresztyénség létszámát Japánban egymillió fölé kell vinni ahhoz, hogy a keresztyénség valóban be tudja tölteni küldetését, sóvá és világossággá lehessen a sintóista-buddhista Japánban. Ekkor mintegy 250.000 ember vallotta magát keresztyénnek a szigetországban, ami mintegy 70 év missziói munkájának volt az eredménye.⁴⁵ Nagyon nagy vállalkozás volt ez Kagawa részéről, hiszen elődei nem tudtak nagy sikereket elérni, mert a japán társadalom az idegenek vallását látta a nyugatról érkezett misszionáriusok keresztyénségében. Az a vízió, amit az Isten Országá Mozgalom megindításával felvállalt, nagyrészt egybecseng azzal a programmal, amit John Mott 1910-ben az edinburghi világkonferencián hirdetett meg: „evangelizálni a világot még a mi időnkben.”⁴⁶

A Japánban élő keresztyének Kagawa mögé sorakoztak és 1929-ben országsszerte megindult a hatalmas méretű keresztes hadjárat, aminek célja a Jézusi imából vett mondat továbbgondolása volt: „jöjjön el a Te országod, a szívemben és a világban”.⁴⁷ Ennek fényében a hat legnagyobb városban egyszerre indult kampány, amely megpróbálta azokat a rétegeket elérni, amire az eddigi keresztyén misszió képtelen volt. Megpróbálták megszólítani azt az ötmillió gyári munkást, harminc millió földművest, mintegy félmillió halászt, legalább egymillió utasszállító munkást, az egészségügyben, oktatásban dolgozókat, akikhez még nem jutott el az Evangélium. Minden erőt bevetettek azért, hogy az Örömhír minden egyes társadalmi csoportot és osztályt elérjen. Kagawa három évig csak ennek az ügynek szentelte magát és a szociális intézmények irányítását munkatársaira bízta. Mindenkit bevont, és minden követ megmozgatott azért, hogy az evangélium minél többeket elérjen. Létrehozott egy központi bizottságot, amelynek feladata volt, hogy koordinálja az evangelizációs hadjáratot, s hogy módszeresen érjék el városról-városra, faluról-falura az embereket. Személyesen Kagawa 25.000 embert hívott megtérésre ez évek alatt.

A klerikusokon kívül mintegy 5.000 laikus prédikátort is kiképeztek a feladatra, több mint 12.000 faluban hoztak létre paraszt biblia iskolákat, konferenciákat hívtak életre mind a munkások, mind a gyártulajdonosok körében, ahol égető napi kérdéseiket is megvitatták.⁴⁸ Mind-

ehhez természetesen alapot szolgáltatott az imádságos háttér a Mozgalomért. Az imádságon, igehirdetésen túl fontos szempontnak tartották, hogy az emberek kezébe keresztyén irodalmat adjanak. Ezért számtalan traktátust, könyvecske-sorozatot jelentettek meg, illetve keresztyén hetilapokat is újtukra indítottak. A könyvterjesztés nagyon sikeresnek bizonyult, de a tapasztalat szerint legtöbbször a személyes beszélgetés révén váltak keresztyénné.⁴⁹

Az evangélium hirdetése nem ismert felekezeti határokat, hanem minden keresztyénnek össze kellett fognia azért, hogy Isten országa Japánban is és világszinten is átfőrdődjön az ember életében. Részben ennek az összefogásnak is köszönhető, hogy a mozgalom évről-évre szélesedett ki, de a munka egyáltalán nem fejeződött be. Az 1930-as évektől fokozódott a nacionalista kormány nyomása és fokozatosan lehetetlenné tette el a keresztyének szerepvállalását, ezért a mozgalom három év intenzív misszionálás után kénytelen volt félbehagyni munkáját. Kagawa azonban mint evangélikus ekkor sem szűnt meg tevékenykedni, rengeteget utazott az országban és külföldön is.

Az újabb missziós hadjárat csak a második világháború után indulhatott el, de a körülmények sokkal nehezebbé váltak, hiszen a háború után, különösen Hiroshima és Nagaszaki bombázása után nehéz volt megszólítani az embereket Krisztus nevében, mert számukra Krisztus a fehér ember vallását jelentette, s most ez a fehér ember tízezerrel pusztította a japánokat.⁵⁰ Eltűnt nagyon sok szociális intézmény és nagyon sok vívmány, amit a keresztyének hoztak létre még a háború előtt, de Kagawák nem adták fel a küzdelmet a sokkhatás ellenére sem. Elkezdődött az úgynevezett „reményvesztettek evangelizálása”. Az 1946-ban indult „Krisztus Egész Japánért Mozgalom” három éve alatt több mint 200.000 meghívó kártyát osztottak szét, s hívogattak embereket az evangelizációkra, ahol világhírű igehirdetők szolgáltak, mint például Lawrence Lacour, Bob Pierce és Billy Graham.⁵¹ Minden próbálkozás ellenére azonban közvetlen a háború utáni évtizedben a keresztyénség nem tudott olyan társadalomformáló erővé lenni, mint amilyen az 1920-as években a millió lélek megmentésére irányuló mozgalom volt.

Személyes kegyesség

Személyes kegyességét tekintve Kagawa több példaképet követett, úgy mint Wesley, Assisi, Carron Bennett és Toynbee.⁵² Személyes hitének megélésére nemcsak a pietizmus, hanem valamiféle miszticizmus is jellemző. Egyik meditációjában például így vall: „az egész teremtés az enyém, az én életem, kapcsolódik a mindenség szívéhez a Szentlélek tűzének, vízének és örök lángjainak konyhájában. Minden dolog ezt sugallja számomra, s mindennel egy vagyok.”⁵³ Imádságaira nemcsak a miszticizmus volt jellemző, hanem a metodizmus is. Módszeresen rendezte be életét, mindennapjait. Már hajnali négy órakor fent volt, hogy a reggel csendjében tudjon imádkozni és meditálni. Teológushallgató korában már reggel hat órakor kint prédikált az utcán Isten szeretetéről a kikötői munkásoknak, délelőtt iskolába járt, délután pedig a nyomortanyákat látogatta. Később, amikor 15 év után otthagytta Shinkawát, akkor is megmaradt módszeressége. A hajnali imádság után délelőtt könyvírással foglalkozott, délután a világi teendőit látta el, este pedig rend-

szeresen prédikált. Mindemellett komoly energiát fordított Krisztussal való kapcsolatára, ahogy ő vall: Isten nemcsak a csendben, hanem a munkás napokban is „vele sétál”. Kagawa többször beszélt arról, hogy van egy belső nyugalma, amit még a legnagyobb veszedelmek közt sem veszít el. Az 1921-es felkelés vezetésével kapcsolatban írja, „tízezer ember élén álltam, bármikor megölhettek volna, de legbelül mégis nyugalom volt, ami azóta is elkísér.”⁵⁴

Kapcsolat más vallásokkal

Japán vallásosság szempontjából máig egészen különös színfolt a világ vallásosságának térképén. Ebben a társadalomban ugyanis máig nem különült el a szent és a profán világa egymástól. Ez nagyrészt a konfucianizmus harmónia keresésének és a sintó alapvető elveinek köszönhető. Ezek ugyanis nem követelik meg azt, hogy az ember valóban higgyen a vallási rendszerben, hanem csak azt, hogy törekedjen harmóniára a természettel, tisztelje az időseket és tartsa be a rituális szokásokat.⁵⁵ Kagawa is, mint japán ember, érintett volt ősei hite által. A zen-buddhizmusban elfogadta és fontosnak tartotta a természet szeretetét, tisztelte Menciuszt és Konfuciuszt mint tanítókat, az utóbbinak a sírját személyesen fel is kereste.⁵⁶ Az 1930-as évek folyamán Kagawát együtt emlegették Gandhival, akire ő személyesen is felnézett, de több ponton vitázott vele. Nagy általánosságban viszont elmondhatjuk, hogy a nagy világvallások képviselőit tisztelte egy bizonyos mértékig tanult tőlük, de a tartalmat tekintve merőben újat hozott. Számára az igazi „Sensei”, a tanító maga Jézus Krisztus. Ennek fényében hangzott el a közvéleményt megrázó kritikája a világvallások felé, amit 1927-ben a vallási világkonferencián mondott: „...üres a gyomruk. Nincs helyük, ahol a fejüket lehajthatnák. Milyen érték van számukra – akiknek se élelmük, se hajlékuk – a pusztá predikációkban? Isten kegyelmet akar, nem rítust... Itt az idő, ahol a szent ereklyetartók és templomok papjainak, az egyházak pásztorainak le kell rázniuk álmoságukat és a valóság szemébe kell nézniük... Ti buddhisták! Olvassatok utána az írásaitokban és találjátok meg magatoknak újra a lelket, mely elődeitekben élt. Ha nem tudjátok az ő lelkületüket újra felfedezni, és életre kelteni, akkor tekerjétek össze tekerceiteket és vigyétek vissza Indiába, ahonnan jöttek... Ti sintóisták! Ha nem tudjátok azt a látásmódot megtartani, mely a leggyengébbek és legboldogtalanabbakat hordozza, mit használnak akkor a ti számos, gondosan kigondolt vallási szokásaitok? ... És ti keresztyének! Szégyen rajtatok, ha hatalmas, értékes templomokat építetek és elmulasztjátok az Embernek Fiát követni...”⁵⁷ Látható, mennyire markánsan áll ki Kagawa a Krisztus követés mellett, s micsoda éles kritikával illeti nemcsak a buddhizmust, a sintót, hanem magát a keresztyénséget is. Azt állítja, hogy Jézusból sem szabad bálványt faragnunk, még kevésbé az egyházból, mint intézményből, hanem azt a szeretetet kell megélnünk, amire Krisztus tanít bennünket. Kagawa elismeri, hogy részigazságok lehetnek a nem keresztyén vallások tanaiban, de ő ezt úgy képzei el, hogy minden út Isten felé – mint egy hegytetőre – vezet, azonban oda csak a Krisztusi szeretet jut el. Isten abban a szeretetben nyilatkozta ki magát, amely a keresztsen nyilvánul meg, Krisztus felszabadító megváltó szeretetében.⁵⁸ A kinyilatkoztatás nem ért véget, hanem ennek a szeretetnek a megélésében, ki-

nyilvánításában tovább él. Enélkül azonban a vallás, a keresztyénség is üres maradna, számára „a szeretet a legnagyobb kijelentés”.⁵⁹

Összegzés

A 20. század japán keresztyénjei nem szólíhattak volna meg tömegeket, hogyha nem reagálnak érzékenyen koruk változásaira. Nagy mértékeket öltött a munkanélküliség, a humán tőke kizsákmányolása, s ez ellen ők nemcsak szavaikkal tettek, hanem szervezéssel, munkával. Érdekes megfigyelni, hogy a japán keresztyénség komoly társadalmi tényezővé tudott válni annak ellenére, hogy arányában csekély számú, s nem volt rá jellemző a politikai szerepvállalás úgy, mint akár Koreában vagy Kínában.⁶⁰ A Távol-Kelet ezen országaiban ugyanis a protestáns misszionáriusok úgy szereztek társadalmi bázist, hogy a politikai elnyomás és a japán megszállás ellen nyíltan léptek fel. Bár a japán vezetés nem engedte, hogy a keresztyének ilyen módon részt vállaljanak, s jobbára csak a prédikálás és a tanítás volt megtűrt az államhatalom részéről, mégis elmondhatjuk, hogy a társadalmi és gazdasági feszültségek mellett politikai nehézségek enyhítésére is vállalkoztak Kagawa és kortársai.

A társadalmi jelenlét Kagawánál nem politizálást jelentett: volt amikor börtönbe zárták, de volt olyan is, amikor az állam őt hívta segítségül az ország újjáépítésében. Ugyanezt a függetlenséget látjuk abban is, hogy volt idő mikor Amerika szerte mindenütt tisztelték, később pedig szerették volna inkább elfelejteni a nevét. Nem csapódott keresztyénsége egyetlen politikai irányzathoz sem, mint próféta szóló Krisztusról és a társadalmi egyenlőtlenségekről, s mint próféta vezette korának keresztyénségét. Ebben is és ekléziológiájában is meg hasonlást okozott a teológusok között. Legfőképpen a barthiánusok kritikája érte, de ő akkor is kiállt nézete mellett, hogy az egyháznak ki kell jönni a templom és az iskola falai közül.⁶¹ Az ő krisztocentrikussága nem a tiszta tan őrzésében merült ki, hanem sokkal inkább abban, hogy arra tanítsa a keresztyénséget, hogy felelősen Krisztus „jó illata” legyen a világban. Az egyháznak nemcsak a diakónia területén van helye a társadalomban, hanem a közszféra egyéb területein is. Különben, ha nem szólunk, vagy nem cselekszünk, akkor Isten országának fel nem használt tőkét halmozzuk tovább.⁶² Kritika érhető Kagawát abban, hogy keresztyén szocializmusa szinte utópisztikus volt abban az értelemben, hogy próbált egy eszményi társadalmi megoszlást kieszközölni. Számunkra ez csak idealizmus és tudjuk, hogy nem valósítható meg, hiszen kijózanodásunkban segített a 20. század egész történelme. Mint keresztyén egyház nemcsak helyi, hanem országos szinten is felelősségünk van. S nemcsak annyiban, amennyiben nagyon sokan képzelik: az egyház tartson fenn egy-egy szeretet intézményt, mintegy karanténba zárva önmagát és szolgálatát, ne jelenjen meg a politika, a gazdaság, a jog, és egyéb közéleti szférákban. Kagawa azt mondja, még ha hajlanánk is erre a szerepre, nem tehetjük meg, mert felelősségünk van a másik emberért. Ahhoz, hogy mind mi, mind pedig a kívülállók teljes emberi életet élhessenek, nem elég az individuális hit megélése, hanem szükség van a keresztyén aktivitásra, bizonyágtételre: „Én egyszerűen ragaszkodom ahhoz, hogy a szigorúan individuális tapasztalása az Isten kegyelmének nem elegendő. A társadalmi életünk sokkal összetettebb, mint csak az egyének egymás mellett élése. Ahogy a kezünkön az öt ujjunk együttes cselekedete sokkal többet jelent, mintha az ujjaink egyenként dolgoznának, ugyanúgy nem elég csak az egyént megmentenünk, hogyha magát a társadalmat nem változtatjuk meg... Krisztus képes nemcsak az egyént, hanem a társadalmat is megváltani.”⁶³ Bár részben jogosan vádolhatjuk Kagawát idealizmussal, de látnunk kell, hogy ilyen erős elkötelezettség és hivatástudat nélkül a misszió erővesztetté válik.

Siba Balázs

JEGYZETEK

- ¹ Boross Géza, *Nem beszédben hanem erőben* (Budapest: Harmat Kiadó és Kálvin Kiadó, 2000). 76.
- ² Hazánkban a zen-buddhizmus a legismertebb.
- ³ Feltevések szerint már a nesztoriánusok jóval előbb, a VII. század elején elérkeztek ide, de mégsem hagytak maradandó nyomot Japán vallási térképén. Az első „Kirishitan”-okkal Kr.u. 706-ban Alopen missziói tevékenysége révén találkozunk. David C. E. Liao, *World Christianity: Eastern Asia* (California: Marc, 1979).69.
- ⁴ 1637-ben Japánban több mint 40.000 keresztyént végeztek ki. Kane, R.H. – Kane Glover, J. H., *The Progress of World-Wide Missions* (New York: Harper and Br. P., 1952). 157.
- ⁵ A második világháború után Japánban is teljes vallásszabadságot hirdettek. Klaus Wetzels, *Kirchengeschichte Asiens* (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1995). 455.
- ⁶ C. W. Iglehart, *A Century of Protestant Christianity* (Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1959). 65-77.
- ⁷ William Axling, *Kagawa* (London: 1934).13.
- ⁸ N. Ebizawa, *Japanese Witnesses for Christ*, ed. World Christian Books (London: Lutterworth Press, 1957). 3.
- ⁹ János Domján, „Isten Hőse Japánban: Kagawa Toyohiko élete és munkája,” *Missziói Füzetek*, (1935): 1.
- ¹⁰ of Jesus Friends, „Tsinan Number,” *The Christian Message* 1931. 7.
- ¹¹ R.H. Drummond, *A History of Christianity in Japan* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1971). 229.
- ¹² Drey, *Toyohiko Kagawa: Ein Samurai Jesu Christi* 57.
- ¹³ Domján, „Isten hőse Japánban: Kagawa Toyohiko élete és munkája,” 2.
- ¹⁴ Iglehart, *A Century of Protestant Christianity*. 141.
- ¹⁵ Szabó Miklós, *Kagawa, A mi Urunk Jézus Krisztus japáni útegyengetője, hű bizonyosága* 18.
- ¹⁶ Furuya, „Kagawa Lecture: Who Was Toyohiko Kagawa?,”: 304.
- ¹⁷ Friends, „Tsinan Number,”. 22.
- ¹⁸ Furuya, „Kagawa Lecture: Who Was Toyohiko Kagawa?,”: 310.
- ¹⁹ Drey, *Toyohiko Kagawa: Ein Samurai Jesu Christi*. 114.
- ²⁰ Furuya, „Kagawa Lecture: Who Was Toyohiko Kagawa?,”: 312.
- ²¹ David C. E. Liao, *World Christianity: Eastern Asia* (California: Marc, 1979) 70.
- ²² Gerhard Rosenkranz, *Christus kommt nach Japan* (Bad Salzufeln: MBK-Verlag, 1959). 142.
- ²³ Szabó, *Kagawa, A mi Urunk Jézus Krisztus japáni útegyengetője, hű bizonyosága* 26.
- ²⁴ Drey, *Toyohiko Kagawa: Ein Samurai Jesu Christi* 87.
- ²⁵ Szabó, *Kagaw, A mi Urunk Jézus Krisztus japáni útegyengetője, hű bizonyosága* 10.
- ²⁶ Axling, *Kagawa* 58.
- ²⁷ Drey, *Toyohiko Kagawa: Ein Samurai Jesu Christi* 73.
- ²⁸ Drummond, *A History of Christianity in Japan* 82-83.
- ²⁹ Drey, *Toyohiko Kagawa: Ein Samurai Jesu Christi* 93.
- ³⁰ Friends of Jesus, „Tsinan Number,”. 27.
- ³¹ Drey, *Toyohiko Kagawa: Ein Samurai Jesu Christi* 97-99.
- ³² Furuya, „Kagawa Lecture: Who Was Toyohiko Kagawa?,”: 308.
- ³³ Iglehart, *A Century of Protestant Christianity*. 269.
- ³⁴ Furuya, „Kagawa Lecture: Who Was Toyohiko Kagawa?,”: 309.
- ³⁵ Drey, *Toyohiko Kagawa: Ein Samurai Jesu Christi* 176.
Mind a mai napig érvényes a japán fegyverkezésre, hogy amilyen agresszív volt a 20. század első felében, annyira tartózkodik ütőképes hadsereg felállításától.
- ³⁶ Drey, *Toyohiko Kagawa: Ein Samurai Jesu Christi* 73.

- 37 Ibid., 87.
 38 Axling, *Kagawa* 77.
 39 Drey, *Toyohiko Kagawa: Ein Samurai Jesu Christi* 92.
 40 Szabó, *Kagawa, a Mi Urunk Jézus Krisztus japáni útegyengetője, hű bizonysga*. 3.
 41 Axling, *Kagawa* 84.
 42 Anderson, *Biographical Dictionary of Christian Missions* 350.
 43 Toyohiko Kagawa, *Meditations on the Cross* (London: Student Christ Movement, 1936) 31.
 44 Drey, *Toyohiko Kagawa: Ein Samurai Jesu Christi* 89.
 45 K. S. Latourette, *A History of Expansion of Christianity: The Great Century* (New York: Harper and Brothers Publishing Company, 1944). 370-412.
 46 Jos Colijn, *Egyháztörténelem: Előadások az Egyetemes Egyház történelmének körképéhez* (Sárospatak: Sárospataki Református Teológiai Akadémia, 1996). 422.
 47 Axling, *Kagawa* 140.
 48 Ibid., 136.
 49 S. Neill, *A History of Christian Missions* (London: Penguin Books, 1986). 426.
 50 Drummond, *A History of Christianity in Japan* 119.
 51 Ibid., 199.
 52 Drey, *Toyohiko Kagawa: Ein Samurai Jesu Christi* 58.
 53 Ibid., 189.
 54 Ibid., 178.
 55 D. B. Barrett, „World Christian Encyclopedia,” in *A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World* (Oxford: University Press, 2001). 412-418.
 56 Friends of Jesus, „Tsinan Number,” 16.
 57 Drey, *Toyohiko Kagawa, Ein Samurai Jesu Christi* 89.
 58 Szabó Miklós, *Kagawa, A mi Urunk Jézus Krisztus japáni útegyengetője, hű bizonysga* 3.
 59 Ibid., 64.
 60 John F. Howes, „Two Types: Kagawa and Uchimura,” *Theology Today* Volume 23, no. Number 1 (1966). 88.
 61 James M. Phillips, *From the Rising Sun: Christians and Society* (New York: Orbis Books, 1981). 42.
 62 Anne-Marie Kool, „Egyén és közösség az átmeneti időszakban: Releváns missziológia feltárása Magyarország számára” (Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2002). 168.
 63 V. E. Marriot, *Kagawa and Cooperatives* (Chicago: The Kingdom of God Fellowship, 1936) 8.

Paul Gerhard

Paul Gerhardt (1607–1676) a lutheránus egyház legjelentősebb énekköltője. S bár a himnológia külön kutatja a szövegek és dallamok eredetét, Paul Gerhardt esetében e kettő, szöveg és dallam a befogadás szempontjából sok esetben elválaszthatatlan egységgé alakult. Ezt legjobban talán az *O, Haupt voll Blut und Wunden/ Ó, Krisztusfő sok sebbel* Gerhardt vers és Hassler¹ dallam kapcsolatán keresztül érezhetjük. Gerhardt énekeinek nagy része klasszikussá vált. Összesen 139 német nyelvű költeményéből a német lutheránus gyakorlat ma közel 30-at használ. Ugyanakkor énekei nem maradtak meg a felekezeti határokon belül. Átlépték azokat, hiszen megtalálhatóak református, katolikus gyűjteményekben is. De átléptek országhatárokat is, s túlzás nélkül állíthatjuk, Gerhardt versei, énekei az egész világon ismertek.

Az évforduló kapcsán számos könyv és tanulmány jelent meg, s bár Paul Gerhardt kontinenseken és nyelveken átnyúló kisugárzásáról sok szó esik, műveinek zenei formába öntéséről meglehetősen kevés. Ennek fő oka az, hogy e területen még hiányzik az átfogó kutatás, alig született publikáció. Hasonló helyzettel találkozunk, ha Gerhardt énekeinek magyarországi befogadásával kívánunk foglalkozni.

Paul Gerhardt egyháztörténeti, irodalomtörténeti jelentősége nagy, költeményeinek teológiai mondanivalója sokrétű és színes, de az egyházzene számára talán a legfontosabb kérdés: mi lett volna Gerhardt költeményeivel, ha nem születnek hozzá megfelelő dallamok? Bár a versek irodalmi értéke vitathatatlan, olvasnánk e sorait oly gyakran templomainkban, énekelt imádság gyanánt? Mi lett volna, ha nem talál Paul Gerhardt olyan munkatársra, kántorra, mint *Johann Crüger*, vagy *Georg Ebeling*? Az ilyen és ehhez hasonló kérdések tán feleslegesnek tűnnek, mégis rávilágítanak egy olyan területre, amely a napi egyházi életben sokszor másodlagosnak tűnik, itt viszont központi szerepet kap. Ez a terület az egyházzene és az egyházzene fontossága. Az egyházzene ugyanis a költészethez hasonlóan a művészet eszkö-

zeivel ragadja meg és emeli ki az igei mondanivalót; mélyíti el és teszi a mindennapok számára magasabb szinten befogadhatóvá azt. Jól tudták ezt eleink, mikor a gyermekek nevelésében és oktatásában központi szerepet szántak a zenei nevelésnek, éneklésnek, muzsikálásnak. De nem maradhatott ki a költészet sem. A gimnazisták mindennapi feladata volt alkalmi költemények készítése, a verselés alapvető szabályainak elsajátítása. Így volt ez Paul Gerhardt esetében is, akinek bár zenei előmeneteléről nem sokat tudunk, noha verseit tanárai „tűrhetőnek” minősítették egyik bizonyítványában. Ez a szemlélet és követelményrendszer kísérte őt minden biztonnyal wittenbergi egyetemista éveit alatti is. Wittenbergi éveiről keveset tudunk. A harmincéves háború kora volt ez, s talán ez magyarázatot ad a hiányos dokumentációra, s arra, miért is töltött Gerhardt olya sok évet az egyetemen.

Paul Gerhardt első berlini tartózkodásának kezdete az 1640-es évek elejére esik. Ekkor még szinte senkit sem ismert Berlinben, állása nem volt. Lelkigondozói tevékenységéről azonban már tudomásunk van. Hamar ismeretiséget kötött Berlin akkori vezető egyházzeneisével, *Johann Crügerrel*², aki felfigyelt Gerhardt verseire. Szoros barátság és munkakapcsolat alakult ki kettejük között. Crüger éppen ezekben az években készítette énekeskönyvének, a *Praxis Pietatis Melicanak* második kiadását, ami aztán 1647-ben jelent meg. Ez a kiadás 18 Gerhardt verset tartalmazott, melyek közt találjuk az általunk is jól ismert *A bárány hordja csendesen; Mind adjon hálát Istennek; Már nyugosznak a völgyek* kezdetű énekeinket³.

Gerhardt és Crüger találkozása a gyülekezeti énekek történetének különös és kimagasló pillanata volt! A *Praxis Pietatis Melica* összesen tíz kiadást ért meg – ami egyértelműen mutatja népszerűségét e korban. Az utolsó kiadásban Crüger már nem kevesebb, mint 95 Gerhardt verset közölt. *Crüger*⁴ maga látta el dallammal a verseket, amelynek legegyszerűbb módja a már kedvelt és jól

ismert dallamok felhasználása volt, de át is dolgozott énekeket, s alkotott saját dallamokat is.

Saját dallamaiban példaképpül szolgáltak számára a korai lutheránus dallamok; a cseh testvérek dallamai; a 16. századi francia-református dallamok; az olasz muzsika; s saját korának lelki énekei⁵.

Az idegen dallamok megválasztásában Crüger jó érzéssel, körültekintően járt el. Erre is jó példa a már más vonatkozásban említett Hassler dallam⁶. Az Ó, Krisztusfő sok sebbel *Johann Sebastian Bach: Máté passiójának* vezér korálja lett, s ezáltal legfőbb passiói énekünk ké vált. Gerhardt versét Mittenwaldében írta, lelkészi szolgálatának egyik állomásán, ahol a vers megírásának inspiráció forrása lehetett a szárnyas oltár predellájában található *Veronika kendője* ábrázolás. De tudjuk, hogy a már gimnáziumi éveit során megismert középkori *Salve* versek is, melyek fontos lelki táplálékul szolgáltak számára.

Mittenwaldeben írta az *Ím, jászlad mellett térdelek* (EÉ 161) kezdetű versét, mely énekeskönyvünkben Bach dallammal szerepel, bár a mester dallamszerzőségét ebben az esetben a kutatók egyre inkább vitatják, s itt keletkezett a *Hagyd az örök Istenre* kezdetű verse is, mely nálunk ad notam jelölésnek Hassler dallamát adja.

1662-ben meghalt Crüger, s helyére *Georg Ebeling* került, aki töretlenül folytatta a Gerhardt versek kiadását. Dallamai közül nálunk csak az *Ó, én lelkem mért csüggedsz el* (EÉ 341)/ *Ujjongjon ma szív és lélek* (EÉ 162) kezdetű szerepel. A német lutheránus gyakorlat is csak három dallamot használ. Ennek oka az, hogy Ebeling a kor ária típusát alkalmazta, mely díszítéseivel, nagyobb hangterjedelmével, bonyolultabb ritmikájával nem kerülhetett be a gyülekezeti gyűjteményekbe.

Ebeling Gerhardt verseit füzetekbe rendezte, melyek mindegyike tizenkét éneket tartalmazott. Az összesen kilenc füzet házi használatra készült, melynek további jellegzetessége, hogy hasonlóan elődje – Crüger – énekeskönyveihez, a kor szokásához igazodva, számozott baszus szólamot is tartalmazott.

Az *Evangélikus Énekeskönyvben* 21 Gerhardt verset találunk, melyek közül mindössze nyolc eredeti dallamú ének.⁷ A dallamok és e versek hazai recepciója még feldolgozásra vár, éppúgy, mint a különböző fordítások összehasonlítása!

Gerhardt énekeinek egyházzenei feldolgozásait számba venni szinte lehetetlen feladat. Saját századából *Dietrich Buxtehude*⁸: *Wie soll ich Dich empfangen*⁹ kantátáját kell kiemelni. Buxtehude más dallamot használ¹⁰ a vershez, mint ami a mai lutheránus gyakorlatban elterjedt, s ezt a dallamváltozatot használta később *Johann Sebastian Bach Karácsonyi oratóriumában* éppúgy, mint aztán a gazdag korárelőjáték irodalom számos esetben.

Gerhardt verseinek feldolgozásai igazán gyakorivá a 18. században váltak. Első helyen kell említeni *Johann Sebastian Bach*¹¹ nevét. Oratóriumai mellett számos kantátában használta Bach Gerhardt verseit¹², különösen is lipcsei szolgálatának éveit alatt, 1723-tól. De ebbe a századba tartozott még a legjelentősebbek közül: *Georg Philipp Telemann*¹³ és *Carl Philipp Emanuel Bach*¹⁴ is.

A 19. században többek között *Felix Mendelssohn Bartholdy*¹⁵, *Max Bruch*¹⁶, *Max Reger*¹⁷ zeneszerzők neveit említhetjük.

A 20. században aztán, különösen a háborús élményekkel kapcsolatban, Gerhardt énekeinek számos feldolgozása született német zeneszerzők, egyházzeneészek tollából: hogy csak *Ernst Pepping*¹⁸ és *Krzysztof Penderecki*¹⁹ neveit említsük.

De Gerhardt utat talált az elektronikus zenébe is éppúgy, mint a jazz és popzene birodalmába. Leggyakrabban felhasznált énekei a *Hagyd az örök Istenre; Ó, Krisztusfő sok sebbel*²⁰.

Ezzel kapcsolatban, befejezésül két érdekességet szeretnék megemlíteni. Az *Ó, Krisztusfő sok sebbel* éneket egy teológus hallgató bemutatta nekem mai felvételen. A dallam citátum szerűen jelenik meg egy hazai előadó, *Ákos* egy dalában. Ezzel kapcsolatban felmerül a kérdés: a dallam volt fontos, vagy a szövegre utalás? Ha szövegre utalás, igazolva látszik az állítás: összeforrott, s elválaszthatatlan egységet alkot a kontrafaktumában szöveg és dallam!

A jubileumi év alkalmat kínál egy másfajta zenei feldolgozásra is. *Kálmán Attila* Németországban élő egyházzeneész érdekes újdonsággal állt elő. Gerhardt verseit prózában hallhatjuk, hivatásos művész előadásában, s ehhez járulnak – zenei szempontból igen sokrétűen – saját előadásában a dallamok, dallamtöredékek, változatok, variációk. Ebben az előadásban kiemelt helyre kerül a meditatív jelleg.

Wulfné dr. Kinczler Zsuzsanna

JEGYZETEK

¹ Hans Leo Hassler 1564–1612 német zeneszerző

² Johann Crüger 1598–1662

³ Dallam és szöveg egységéről ekkor még nem beszélhetünk. Külön kellene vizsgálnunk, egy-egy vers mely dallammal jelent meg!

⁴ Az Evangélikus Énekeskönyvben: 52. Dicséjük Istent; 54. Mind adjon hálát Istennek.

⁵ E korban a *Gemeindelied* (gyülekezeti ének) és *Geistliches Lied* (lelki ének) két külön csoportot alkotott. A *Gemeindelied* egyszerűbb, könnyebben énekelhető dallamok csoportja volt, míg a *Geistliches Lied* már művésziileg szabadabban megformált, jobban kidolgozott énekek csoportja. Utóbbi esetben jellemzőbbek például a nagyobb hangközlések, nagyobb ambitus – hangterjedelem, stb. Ezen énekek, dalok főleg a magán- és házi áhítatokon kerültek előtérbe.

⁶ A kontrafaktum eredeti szövege: *Mein G'müt ist mir verwirret, das macht ein Jungfrau zart*

⁷ 370. A bárány hordja csendesesen; 113. Már nyugosznak a völgyek; 54. Mind adjon hálát Istennek; 52. Dicséjük Istent; 53. Hogyne dicsérem az Istent; 161. Ím, jászlad mellett térdelek; 341. Ó, én lelkem, mért csüggedsz el, 340. Légy csendes szívvel

⁸ Dietrich Buxtehude 1637–1707 dán–német zeneszerző, orgonista, egyházzeneész

⁹ Mint fogadjalak Téged

¹⁰ Az egyházunkban frissen megjelent Gyülekezeti Liturgikus Könyv függelékében tartalmazza ezt a dallamot, ismételt gyakorlatba hozatala nagyban segítheti az egyházzeneészek dolgát!

¹¹ Johann Sebastian Bach 1685–1750

¹² *Bachs Gerhardt-Rezeption erklärt sich aus einer tiefen Übereinstimmung in der Spiritualität beider. So haben beide neben Werken der lutherischen Orthodoxie Arnolds Bücher „Von wahrem Christentum“ in ihren Bibliotheken gehabt.* Bunnens, 268.o.

¹³ Georg Philipp Telemann 1681–1767

¹⁴ Carl Philipp Emanuel Bach 1714–1788

¹⁵ Felix Mendelssohn Bartholdy 1809–1847

¹⁶ Max Bruch 1838–1920

¹⁷ Max Reger 1873–1916

¹⁸ Ernst Pepping 1901–1981, német zeneszerző

¹⁹ Krzysztof Penderecki (1933) lengyel zeneszerző

²⁰ A mai lutheránus gyakorlatban e két vers azonos dallammal szerepel, Hassler híres dallamával.

Keresztyén értékek az emberi jogok világában

A jogtudomány tanításának lehetséges szempontjai egy egyházi fenntartású jogi karon

A Károli Gáspár Református Egyetem Jogi Karán ez évben megalakult az Egyházjogi Tanszék. Az alábbiakban dr. Szathmáry Béla tanszékvezető egyetemi tanár székfoglalóját közöljük, amely bensőséges, ünnepélyes keretek között hangzott el 2009. március 25-én. (a szerkesztő)

I.

A keresztyén világban a lélek azonos volt az emberrel, ennek nyelvi maradványaként a lakosság sokaság számának jelölésére még gyakran használjuk a lélekszám megjelölést. Ugyanakkor napjainkra az ember mint egyén a modern társadalomtudományokban és gazdaságtanban egy színtelen, absztrakt individuum lett: a piac szempontjából a saját kívánsága és érdekei maximalizálását alapvető szempontnak tekintő „preferenciák összessége”, az ún. fizikalista nézet szerint a testében lefolyó „fizikai és kémiai folyamatok eredményeinek összegzése”, a behaviorista megközelítésben „a külvilágból jövő stimulusokra adott, a pszichológiájában és magatartásaiban kifejezett válaszok összessége”.¹ A közösség fölé helyezett egyén uralma alatt a társadalom atomizálódott, az egyén egyedül áll szemben az állammal, hiszen az utóbbi évszázadokban mindent megtett annak érdekében, hogy a közötte és az állam viszonyában közvetítő, intermediáris szerepet játszó intézményeket a maguk értékrendszerével együtt felszámolja, eltüntesse. A közvetítő közösség hiányában vált szükségessé az egyéni emberi jogok szerepének hangsúlyozása és minden áron való megvédésének követelése, amely az egyéni emberi jogok megfogalmazásához, azok egyre szélesebb és részletesebb kimunkálásához vezetett. E pozitív folyamat azonban számos területen jelentős hátrányokkal is járt. A társadalomban megjelenő problémák rávilágítanak arra, hogy a liberalizmus feltevése, mely szerint a „szakralizált individuum” modern világa egy univerzális és humánus értékeken alapuló rend megvalósulása lesz, tévedés. A modern világ gazdaságilag kettészakadt társadalmi közötti szakadék szélesedése és mélyülése, a tömeges elszegényedés, a bádögvárosok szaporodása, a növekvő és egyre erőszakosabbá váló bűnözés, terrorizmus jellemezte állapotát ugyanis nem rend, és nem is humánus, s az értékek után igencsak kutatnunk kell, míg megtaláljuk azokat. Sokszor úgy teszünk, a „mindenki harca mindenki ellen” társadalmi rend előtti állapota tért volna vissza. Az egyéni értékek univerzalizmusa illúzióknak bizonyult. Az ember mint egyén egyedül maradt, nincs se istene, se testvére, nincs mintája, nincs kapaszkodója, egyedüli értékmérője a pénz jelentette hatalom. Általánossá vált az a német közmondás, mely szerint „annyi vagy, amennyid van”. Az ember igyekszik hát belőle minél többet összegyűjteni, és sokszor már az sem számít, milyen áron. Ilyen társadalmi közegben emberi jogokról, a minden embert

egyenlően megillető emberi méltóságról beszélni, s ennek önkéntes jogkövetést feltételezve érvényt is szerezni illúzióknak tűnik, s talán az is. Mi lehet a megoldás az atomizálódott, közös értékek nélküli társadalom problémáira? Vissza kell adnunk az embereknek a közösséghez tartozás tudatát, amely a tapasztalatokat megszerző elődök és ősök, az általuk kialakított viselkedési formák, hagyományok tiszteletét és megbecsülését, az együvé tartozás jelentette biztonság megtapasztalását jelentti, azt az érzést, amely egykor a népekből nemzetet teremtett, amely közös értékek elfogadása mentén szerveződik. A felvilágosodás és eszmerendszerén kifejlődött, az emberi létből mindenféle transzcendens perspektívát eltüntető individualizmus csődjét be kell ismerünk. Nincs önmagától megvalósuló szabadság, egyenlőség, testvériség. A magára hagyott egyén ma is túl kicsi, túl gyenge ahhoz, hogy ebben a kíméletlen harcban egyedül megmaradhasson, a deklarált szabadságjogaival élni is tudjon. Ezért újra kell építenünk, újra kell szerveznünk azokat a közösségeket, amelyek az egyén és az állam közé beépülve, az általuk képviselt értékrendszerek egymáshoz közelítése, konszenzusa alapján azt képesek lesznek mind az egyén, mind az állam fölé emelni. Újra értéket kell adnunk a még meglévő közösségeknek, elfogadotva hosszú-hosszú nevelési, szocializációs folyamat eredményeként, hogy az egyén és a közösség összetartozik, és így egymástól függ. Az egyén és a közösség egymásnak konstitutív eleme, a közösség nem az őt alkotó egyének összességével azonos, hanem több annál. Intézményei, szellemi és szimbolikus hagyományai, a múltból átöröklött értékei, a már eltűnt nemzedékek tapasztalatai és kulturális kincseinek hordozói, ugyanakkor ezeknek az értékeknek a közvetítői is a jövő nemzedékei felé.² Ilyen közösség alapvetően a család, az egyház, és ilyen, történelmileg kialakult, leltisztult és bizonyítottan társadalomszervező értékrend a zsidó-keresztyén vallás.³ Ez az értékrend a teremtettségét elfogadó ember akaratának szabadságára, saját maga által is kontrollálható felelősségtudatára, gondolkodási, mérlegelési és döntéshozatali képességére, következőképpen az *emberi lelkiismeretre épül*. Az ENSZ 1948-as Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának 1. cikke szerint „Minden emberi lény szabadon születik és egyenlő méltósága és joga van. Az emberek, ésszel és lelkiismerettel bírván, egymással szemben testvéri szellemben kell, hogy viseltessenek.” Kérdésünk ezek után legyen az: A vallásos értékrend, a belőle eredeztetett lelkiismeret kapcsolatban áll-e, és ha igen, mennyire, az egyes

nézetek szerint az emberi jogok csúcán álló emberi méltósághoz való joggal. Bátran feltételezhetjük ugyanis, ha ezt a meghatározó kapcsolatot igazolni tudjuk, akkor igazolható lesz ennek az erkölcsnek és az ezt híven közvetítő intézményrendszernek, a keresztyén egyházaknak, a zsidó és más vallási közösségeknek, felekezeteknek a szükségessége és értékközvetítő szerepe a társadalom megszervezése, s az általuk közvetített értékrend alapján az annak eszközeként működő jog megalakítása és etikailag is igazolható alkalmazása szempontjából. Tőlünk, jogászoktól az igazságot és az igazságosságot kéri számon a társadalom. Az igazság azonban nem jogi, hanem etikai kategória. Nem kevesebbet állítok tehát, mint azt, hogy a jogászképzésben az eddiginél nagyobb szerepet kell adnunk a jog erkölcsi tartalma feltárásának, bemutatásának, megtanításának, a jog és az erkölcs mint szabályrendszerek együttes és kölcsönös alkalmazási szükségessége elfogadtatásának.

II.

„Az Isten könyörületes, / Sokáig látatlan és néma, / Csak a szívünkbe ver bele / Mázsás harangnyelvekkel néha. / [...] Az Isten hatalmas nagy úr, / Sötétség és világosság, / Rettenetes, zsarnok lakó: / Lelkünkbe ezredévek hozták.”⁴ Az emberi lelkiismeret, a conscientia, a megosztott tudás, a valamivel, illetve valaki mással való együttes tudás csodálatos költői kifejezése ez a pár sor. Röviden, tömören és a lényegre pontosan megragadóan igazít el bennünket az ezredévek alatt kialakult tapasztalásokról és elfogadott szabályokról, a jóról és a rosszról, a helyesről és helytelenről, s mindezek forrásáról. Az ókori görögöknél a *szüneidészisz* jelentése együtt munkálkodás, az isteni gondolkodás kifejezése az emberi gondolkodással, a jelentésben még nincsen benne az erkölcsi jelleg. A latin *conscientia* reflexív ismeretre utal, valamivel való együtt tudás, vagyis az ember nemcsak tud valamit, hanem azt is kíséri még egyfajta további ismeret. Azzal, hogy a lelkiismeret erkölcsi követelmény vagy kötelezettség, csak a késői sztoikusoknál találkozhatunk (Marcus Aurelius, Epiktétosz). A lelkiismeret Aquinói Tamásnál és a 13. századi skolasztikus szerzők többségénél olyan szubjektív közvetítőt jelent az isteni törvény (lex divina) és a konkrét emberi cselekvés között, amely az objektív erkölcsi parancsok tanújaként feloldhatatlan kötelezettség forrása a gyakorlati cselekvés terén. Fontos hangsúlyozni, hogy a kötelezettség valódi forrása voltaképpen nem maga a conscientia, és nem is az emberi értelem, amelynek a lelkiismeret mintegy a diktátuma, hanem maga az isteni törvény: „Az a tény – mondja Aquinói Tamás –, hogy az emberi értelem az emberi akarat szabálya, amely alapján az akarat jó volta megismerhető, az örök törvénynek köszönhető.”⁵ Simon Ferenc szerint a conscientia minden kultúrában valamilyen belső ideális valaminek a tudása. A lelkiismeret morális lényünk lényegéről, magváról való tudás; lelkünkkel, vagyis erkölcsi személyiségünkkel való azonosulás.⁶ Ahogyan Kant fogalmaz: „önmagán bíraskodó morális ítélőerő, amely tanuskodásra szólítja az embert önmaga ellen, vagy mellett”.⁷ Arra, hogy a lelkiismeret minden emberben él és munkálkodik, és ezt a hatást képes is a maga hivatása szerint megfogalmazni, példának hozhatjuk a se nem jogász, se nem filozófus Ady Endre és Né-

meth László életét és munkásságát. Ady a laikus protestantizmus legutolsó és legnagyobb Lutherje, aki az életével imádkozik.⁸ Élete során folyamatosan vitában állt Istennel, hol közeledett, hol távolodott, hol önző módon, hol őszinte bűnbánattal, de nem tudott elszakadni tőle, számára Ő a lelkiismeret kivetítése. De ha az ember nem költözni, ha nem is hívő ember, akkor sem tud elszakadni attól a belső világtól, amelyet az évezredek során az emberiség közös tudásként felhalmozott, amelybe az ember akaratlanul beleszületett, amelyet készen kapott, amelyet a felnőtte válása során akarva akaratlanul magába kell szívnia, s amelyben a vallás – Európában a görög vallás és filozófia, majd az Ó- és Újszövetség – alapján meghatározó szerepet játszott és játszik mind a mai napig. Ezt Németh László így fogalmazza meg: „A vallásos érzés egy lelkünkön maradt köldökzsinór, amely magasabb élet vérével táplál, s ha a pillanatoknak akarjuk ajándékozni magunkat, ránt, fájdalmat okoz. Az embernek van «üdvössége», amelyet eljátszhat vagy megőrizhet, s ha az üdvösség gazdájának nevet is illik adni, van Istene, akiért ebben a világban verekszik és helyet áll – egy nagyobb érdekért, sokszor a maga közvetlen érdeke ellenében is.”⁹ Ott van tehát mindannyiunkban az említett és láthatatlan köldökzsinór, ami táplál, és fájdalmat okozva ránt is, amikor önálló, téves utakra kívánunk lépni, akár meg tudjuk fogalmazni, hogy mi az, akár nem. A kérdés pusztán az lehet, hogy ez a kötelék, és amihez köt bennünket, képes-e összefogni, összekapcsolni a társadalmat alkotó egyéneket. Korunk individualizmusa szerint nincs ilyen köldökzsinór, és nincs is rá szükség. Ahhoz, hogy eredeti kérdéseinkre választ kapjunk, ki kell lépni a belső világtól, a forum internumból a közösségi élet külső világába, a forum externumba, az emberi együttélést meghatározó szabályrendszerek, az erkölcs és a jog világába.

A jogbölcselet természetjogi irányzata szerint létezik egy tértől, időtől független, örökérvényű jogi kódex, egyszerűbben a mindenkorai erkölcsi közmeggyőződésnek a mindenkorai jog helyességére vonatkozó része.¹⁰ E szabályokra az jellemző, hogy a megtartásukra, betartásukra, követésükre vonatkozó késztetésünk belső eredetű, nem függenek azok tételes jogi, szankciókkal ellátott formájuktól, s a betartásukra rendelt kényszereszközöktől. Jellegükből fakadóan jogi úton sokukat sem előírni, sem megtiltani nem lehet. További jellemzője érvényességének egyetemessége, illetve, hogy e szabályrendszer is általános, azaz mindenkire egyformán érvényes, és betartása minden ember számára kötelező. Ez ugyanis a szervezett emberi együttélés alapja és feltétele. A zoológusok megfigyelték és leírták több állatfaj esetén is az együttélésük „szabályozottságát”, a falka, a raj, stb. hierarchiáját. Ez a szabályozottság azonban nem tudatos, eddigi ismereteink szerint tudattal csak az ember rendelkezik. A lelkiismeretünk alapjául szolgáló normarendszer tehát tudatos tudás, amellyel csak mi, emberek rendelkezünk. A zsidó-keresztyén vallások alapján azért, mert Isten minket saját képére teremtett, s felruházott minket a gondolkodás és a szabad akarat képességével. Az emberi lét tehát egyfajta minőséget, a többi élőlényhez képest magasabb minőségű életformát feltételez az igényel, feltételezve azt, hogy az emberi nem közösségben, társadalmi formációkban él, melynek során folyamatos viszonyulásban áll a társadalom többi tagjával mint egyénnel és a többiek közösségével. Emberi mivol-

tának elismerését és tiszteletben tartását minden egyénnel és minden közösséggel szemben igényelheti és követelheti, sőt nemcsak a szabad cselekvés lehetőségét és beavatkozástól mentességet, hanem sok esetben azt is, hogy a közösség, illetve az azt megtestesítő állam és annak szervei tevőlegesen magatartást fejtsenek ki ezen igények érvényesíthetősége, érvényesítése érdekében. Ez a lehetőség vagy igény az alanyi jog, vagy más néven jogosultság, amelyek közül jónéhány minden emberi lényt egyenlően illet meg. Az emberek egyenlősége azonban nem volt mindig ennyire nyilvánvaló. A mai modern polgári jog alapjául szolgáló római jog a rabszolgát nem emberként, dologként kezelte.¹¹ Az európai ember számára az emberi egyenlőség eszméje a humanizmus talaján eredő protestáns liberalizmus terméke, de gyökereiben bibliai alapú. Az egyéni szabadságjogokat a ma uralkodó közvélekedéssel szemben ugyanis nem a felvilágosodásnak és a francia forradalomnak köszönheti a világ. A kálvinista protestáns irodalomban a filozófiai forradalom kezdetét a 16. századra teszik, a politikai szabadságokat a kálvinizmus szelleméből vezetik le.¹² E nézet szerint szabadságunk nem a bölcsélet elvéből, hanem a hitből fakadó szabadság.¹³ Isten abszolút szuverenitásának kálvini tétele annak helyes értelme szerint ugyanis nem abszolút módon determinista és főleg nem fatalista. Kálvin a lelkiismeretet a szó etimológiai értelméből vezeti le: „Mert amiképpen az emberekről, midőn eszükkel és belátásukkal a dolgok ismeretére jutnak, azt mondjuk, hogy ezt tudják, és ebből származik a tudás szó is, úgy amikor érzik Isten ítéletét, amely érzés mintegy tanúbizonyosságul adatott beléjük és nem engedí, hogy bűneiket eltűntőlják, sőt mint vádlottakat a bírói ítélőszék elé vonszolja, ez az érzés nevezetik lelkiismeretnek. [...] Ezt érti Pál is, mikor azt mondja (Róm 2,15), hogy az emberek lelkiismerete tesz bizonyosságot, mikor gondolataik őket vádolják vagy fölmentik Isten ítélete előtt. Az egyszerű ismeret az emberben mintegy bezárva lakozhatik, de ez az érzés, mely Isten ítélete elé állítja az embert, mintegy őt gyanánt van mellé rendelve, hogy minden titkos dolgát megfigyelje és kifürkészsze, hogy semmi se maradjon a sötétségben elrejtve. Innen van ez a régi közmondás is: a lelkiismeret ezer tanúval felér.”¹⁴ Kálvin a lelkiismeretet az ember és Isten viszonyában értelmezi, ekként a vertikális kapcsolathoz sorolja: Így tehát amiképpen a cselekedetek az emberekre vannak tekintettel, azonképpen a lelkiismeret az Istenre vonatkozik, úgy, hogy a jó lelkiismeret nem más, mint a szívnek benső tökéletessége. [...] a jó lelkiismeret nem egyéb, mint az Isten tiszteletének élő kívánsága s a jámbor és szent életre való őszinte törekvés.”¹⁵ Kálvin ezzel nem csak hangsúlyozza, hogy az ember Istenel és embertársaival, felebarátaival, más-más kapcsolatban áll, hanem össze is kapcsolja ezt a kettőt, a keresztyén ember számára adott legfontosabb parancsolatok alapján: „Szeresd az Urat a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes elmédből; Szeresd felebarátodat, mint magadat.”¹⁶ Kálvin megosztja az emberben élő és az ember számára kötelezően betartandó szabályrendszer. „[...] az emberben kétféle törvény van: az egyik a lelki, mely a lelkiismeretet a kegyességre és Istennek a tiszteletére oktatja; a másik a polgári, mely az embert az emberi és polgári kötelességekre tanítja, amelyekkel az emberek egymásnak tartoznak. Általában lelki és világi törvénynek szokták őket nevezni, amelyek

egészen találó elnevezések, és jelzik azt, hogy a törvénynek amaz előbbi faja a lelki életre vonatkozik; az utóbbi pedig a jelen élet körülményei között forgolódik, és pedig nemcsak a táplálkozást és ruházkodást illetőleg, hanem azon törvények előírásában is, melyek szerint az ember az életét szentül, becsülettel és szerényen töltse el az emberek között. Amaz ugyanis a lélek bensejében székel, ez pedig csak a külső erkölcsöket szabályozza.”¹⁷

Kálvin tehát az emberi együttélés szabályainak meghatározó szabályrendszerében az egyénre, az egyén személyes hitére, az embernek Istennel szemben fennálló elsődleges kötelezettségére, az emberi lelkiismeretre helyezi a hangsúlyt, és ebből vezeti le a keresztyén szabadság fogalmát, mely szabadság az emberek egymásközi viszonyában, tehát a horizontális kapcsolatokban érvényesül.¹⁸ Kálvin szerint a keresztyén szabadság három részből áll: a hívők *lelkiismeretéből*, az egyén *önkéntes engedelmességéből* (ne a törvény kényszerénél fogva engedelmeskedjék Isten akaratának), a közömbös vallási parancsolatok betartásának vagy be nem tartásának *szabad mérlegeléséből*.¹⁹ A protestantizmus a tiltakozást jelentette mindenfajta emberi tekintély elve ellen. A kálvinizmus alapja Isten tekintélyének és az ember szabadsága kapcsolatának helyes értelmezése, a kálvini individualizmus lényegének felismerése és megértése. Emile Doumergue ezt így foglalja össze: „Az ember mint egyén cselekszik, de cselekvéseinek szabályait Isten adja meg. Az ember, az egyén, az Én mindent Isten ereje által, Isten nevében és Isten dicsőségére cselekszik. Minden az Énből indul ki, de semmi sem az Én javára. [...] Az egyéni élet erőközpontjából sugarak húzódnak a közélet egész kerületének minden pontjára: család, társadalom, állam – semmi sem kerülhet ki a megszentelődött egyén erőhatásai alól.”²⁰ Kálvin egyértelművé teszi, Istent csakis azon munkánkkal tiszteljük, amelyet csakugyan az Ő tiszteletére végzünk²¹ (Omnia ad maiorem Dei gloriam). Ez alapozta meg a kálvinisták, majd a puritánok hivatástudatát. A szabadsággal való életet illetően pedig a nagy parancsolat második felét hangsúlyozva így ír: „Mindenütt a szeretetre kell törekednünk, és felebarátunk épülésére kell tekintettel lennünk. Mindenek szabadok nekem – mondja (Pál apostolra hivatkozva Sz.B.) egy másik helyen (1Kor 10,23) –, de nem mindennek használnak; mindennek szabadok nekem, de nem mindennek építenek. Senki ne keresse azt, ami az övé, hanem ami másé. Ebből a szabályból tehát csakis az világlik ki, hogy szabadságunkkal élni kell, ha az a mi felebarátaink épülésére szolgál; ha pedig felebarátunknak ilyen irányban nincs hasznára, akkor tartózkodnunk kell attól.”²² E szabadságban tehát természetszerűen ott volt az *Isten előtt* azonos és egyenlő emberek *azonos felelősségének* a követelménye is. Ez a fajta emberi méltóság magában hordozta az egyenlő méltóság és az egyenlő felelősség, a jogok és a kötelezettségek együttes érvényesülésének a követelményét is. Mi kálvinista keresztyének bátran vállaljuk ezt a fajta liberalizmust. Ahogyan Max Weber kimutatta „A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme” című munkájában, ez a nézetrendszer beivódott a hétköznapi emberek gondolkodásmódjába, s a lelkiismeretében felszabadított, csakis Isten dicsőségéért munkálkodó ember szabadon gondolkodhatott, alkothatott. Az így felszabadított gondolkodás egy több irányba elágazó fa gyökereit alkotva, mélyen a keresztyén erkölcsiség tala-

jába kapaszkodva adta és adja mind a mai napig erejét a keresztyén individualizmusnak és a társadalmi szolidaritásnak mint az egyéni jogok kiteljesedése feltételének. A kálvinizmus ekként új alapokra helyezi az egyén és a hatalom, a többség és a kisebbség viszonyát azzal, hogy egyfajta rangsort állít fel, visszavezetve az egyházat az evangéliumi tanításra, a már hivatkozott két legfontosabb parancsolatra alapítva az ember és Isten, az ember és ember viszonyát, újra értelmezi a keresztyén szabadságot. Hangsúlyozva, hogy e parancsolatok egyben szabadságunk korlátait is jelentik. Ez jelenti az Isten iránti feltétlen engedelmességet és annak tudatosítását, hogy szabadságunk csak addig terjedhet, amíg embertársaink szabadságát nem akadályozza, és ugyanilyen fontossággal mondja ki azt is, hogy embertársainkért felelősséggel tartozunk.

III.

A természetjogi fejlődés eredményeként kialakult, a minden ember alapvető azonosságán alapuló emberi méltóság elvére épülő egyenlőség része valamennyi (nem rasszista) világnézetnek. Értelmezése azonban történetileg jelentős változáson ment át, és tartalmi elemei egyre szélesedtek. A protestáns világfelfogás kiteljesedve a jogi gondolkodásban, a jogbölcseletben az egyéni szabadság, az emberek közötti teljes jogegyenlőség eszméjét, az ember természetes jogainak elismerését, a demokratikus (alkotmányos) állam fogalmának a kiterjesztését jelentette.²³ Kiteljesedése kétségtelenül a felvilágosodásnak, majd a francia polgári forradalomnak és az azt követő jogalkotásnak köszönhető. E hatás azonban magával hozta a felvilágosodás vallás- és egyházellenessége folytán az antropocentrikus világméretet, amely fokozatosan kiiktatta a szabad ember lelkiismeretéből a metafizikai perspektívákat. A protestáns szabadságfogalom még nem tűrte a szabadosságot, Kálvin maga is elhatárolódott azoktól, „akik e szabadság ürügye alatt levetkőznek minden Isten iránti engedelmességet és zabolátlan féktelenségekre ragadtatják magukat.”²⁴ A klaszszikus liberalizmus hirdette egyenlőség még figyelembe vette, hogy az egyes emberek különbözőek a képességeik és a társadalom szempontjából való hasznosságuk szerint. A későbbi abszolút egyenlőség eszméje e különbözőségek elismerése mellett azt hangsúlyozta, hogy a különböző képességű emberek boldogulásának feltételei, az étellel, a társadalommal szemben támasztott igényeik azonosak. Ezt fejezte ki a „mindenki képességei szerint dolgozik, mindenki szükségletei szerint részesül a termelt javakból” lenini elve. A ma uralkodóvá vált univerzális egyenlőség eszme értelmében az egyenlőség minden ember esetében *minden körülmények között abszolút és érvényes*, függetlenül az adott ember helyzetétől, vallási, társadalmi, kulturális környezetétől.²⁵ Amíg a protestáns etika alárendelte az egyént Istennek, a szocializmus alárendelte az egyént a közösségnek, a 20. század liberalizmusa az egyént minden közösség, az egész társadalom fölé helyezi, ténylegesen az embert, az individuumot helyezi a középpontba, s a társadalom politikai, állami berendezését is ehhez igazítja. A jogot pedig úgy értelmezi, hogy alanyi jog (jogosultság) alatt azt érti, hogy a jogalany lehetősége vagy igénye *másokra* kötelezettségeket ró. Bár ez a nézet hangsúlyozza, hogy a jogok és a kötelezettségek között logikailag korreláció

van: a jogok világa elválaszthatatlan a kötelezettségek világától, de azonnal hozzá is teszi, hogy mindez természetesen nem azt jelenti, hogy a jogok gyakorlása függővé tehető a kötelezettségek teljesítésétől.²⁶ Természetesen ebben a rendszerben az alanyi jogok ilyen természetűek, hiszen például az életemhez való jog nem függhet attól, hogy én valakinek vagy valakiknek bármit megtegyek vagy eltűnjek. Ez azonban nem jelenthet mást, pusztán azt, hogy e jogosultságaim nem pozitív cselekedeteim jutalmaként, érdemeként illetnek engem. De nem jelenti azt sem, hogy ezek a jogosultságok akkor is megilletnek, ha viszonyom a másik egyénhez, a közösséghez elutasító, ellenséges, ha viselkedésemmel, magatartásommal sértem a másik individuum szabadságát. Ezeket az abszolút jogaimat (amelyek sérthetetlenükben abszolútak) nem gyakorolhatom abszolút, tehát korlátlan módon. Ha jogaimat másokra való tekintet nélkül gyakorolom, akkor magatartásommal megsértem a másik egyén általam meg nem sérthető jogát, mindemellett kiváltom a másik egyén, a közösség negatív értékítéletét is, melynek következtében a közösség tagjai nem fognak tisztelni, megvetnek engem, súlyosabb esetben kirekesztenek a közösségből. Ezek az erkölcs szankciói. Természetesen reagál erre a jog is. A Német Szövetségi Alkotmánybíróság értelmezésében „ez a szabadság nem egy elszigetelt, önmagára tekintő egyén szabadsága, hanem olyan személyé, aki közösségi kapcsolatokban és kötétségek között él. E közösségi korlátok miatt a szabadság nem lehet «elvileg korlátlan». Az egyénnek engedelmeskednie kell a cselekvési szabadságát érintő azon korlátozásoknak, amelyeket a törvényhozás szükségesnek tart a közösség társadalmi életének biztosítása érdekében.”²⁷ Ez pedig azt jelenti, hogy amennyiben ezeket a más személy vagy közösség elleni magatartásaimat a közösség által alkotott jogi szabályozás is tiltja, akkor büntetni is rendelheti, és akkor el kell, hogy szenvedjem az egyébként megillető, – az emberi méltóságból fakadó, ahhoz szorosan kapcsolódó, de azzal mégsem teljesen azonos – szabadságjogaim korlátozását, sőt életemet is elveszíthetem.²⁸ Ha az emberi méltóság és az abból fakadó alapjogok, így például az élethez való jog mindig és minden körülmények között feltétlenül védendő érték lenne, akkor a közösségi együttélési szabályokat betartó egyén illetve a közösség kiszolgáltatottja lenne az ezekkel a szabályokkal azonosulni nem tudó vagy nem akaró egyénnel vagy közösségekkel szemben. Emberi méltóságunk nem lehet minden körülmények között abszolút és érvényes, pontosabban nem lesz mindenkor irányadó és minden körülmények között védendő, azaz az egyén nem helyezhető a közösség fölé, az egyén helyzete mindig és csakis a társadalom közösségének tagjaként értelmezhető.

A problémakör további területét érintő kérdés az is, hogy vajon valamennyi jogosultságom lehet-e feltétel nélküli, azaz lehet-e alanyi jog? Példa lehet erre a szociális jogok alapjogi jellegének kérdése: Vajon alanyi jogom-e az, azaz a társadalom tagjaitól mindenféle feltétel teljesítése nélkül követelhetem-e, hogy ha nem kívánok dolgozni, bár képes lennék, de nem akarok saját és gyermekeim megélhetéséről én magam gondoskodni, a társadalom engem és a gyermekeimet tartson el. Más: Ha a közösségért, amelyben élek, soha semmi hasznosat nem tettem, sőt, sorozatosan megszegtem az együttélési szabályokat, rendszeresen megsértettem a közösség többi

tagjának személyéhez, tulajdonához való jogát, vajon jog van részt venni a közösség életét, irányítását meghatározó döntésekben? Józan emberi logikával úgy gondoljuk, hogy ezekre a kérdésekre nemmel kell válaszolnunk. Ezekre a kérdésekre is válaszol a jog a maga módján, így büntetőjogi jogkövetkezményként a végrehajtható szabadságvesztésre ítélt bűnelkövető választójoga szünetel, sőt meghatározott időre az ezt követő időszakban is a közügyekben való részvételtől eltiltható. A büntető törvény szövege szerint akkor, ha erre az elkövető *méltatlan*, más szóval nem méltó, a jog tehát ismeri a méltóság „hiányát”.²⁹ Az emberi méltóság meghatározását illetően felmerülnek kérdések, amelyekre válaszokat ad a teológia, az etika és a jog tudománya is. Ez az a pont tehát, amikor is külön kell választanunk az emberi méltóság és az emberi jogok, s a mindennapi életünket meghatározó tételes jogi szabályok fogalmi és érvényesülési körét.

Nézzük először is az emberi méltóság jogi meghatározását, előre bocsátva azt, hogy ebben a tekintetben sincsen egységes álláspont az alkotmányjogászok körében. Itt és most a számunkra irányadó magyar alkotmánybíró-sági értelmezésből induljunk ki. A magyar Alkotmánybíró-ság szerint: „A méltóság az emberi élettel eleve együtt járó minőség, amely oszthatatlan és korlátozhatatlan, s ezért minden emberre nézve egyenlő. [...] Emberi méltósága és élete mindenkinek érinthetetlen, aki ember, függetlenül fizikai és szellemi fejlettségétől, illetve állapotától, és attól is, hogy emberi lehetőségéből mennyit valósított meg, és miért.”³⁰ Láthatjuk tehát, hogy az Alkotmánybíró-ság a méltóságot elválaszthatatlanul kapcsolja az emberi léthez, és az élethez. Ennek az értelmezésnek pedig az lehet a következménye, hogy az ember csak mint biológiai lény, de nem mint erkölcsi lény számít. Ezen értelmezés szerint az élő embernek a méltósága mindaddig fennáll, amíg él, méltóságától csak életének elvételével fosztható meg.³¹ Tehát a méltóság, miként az élet nem korlátozható. Az emberi méltóság alkotmányjogi fogalmából következően minden ember sajátja ez a minőség, függetlenül attól, hogy jó vagy rossz a viszonyulása a társadalom többi tagjához, egyszerűbben: becsületesen avagy becsületlenül éli életét, megilleti őt pusztán amiatt, hogy él és ember.³² Az Alkotmánybíró-ság értelmezése szerint ezért az emberi méltósághoz és vele együtt az élethez való jog minden más emberi jog alapja, „anyajoga”, így belőle vezethetők le az alkotmányos alapjogoknak, vagy emberi jogoknak nevezett szabadságok. E jogi megítélés értékelése azonban erősen függ az értékelő ember által sajátjának tekintett etikai nézetrendszerétől.

A keresztyén ember számára érthető és elfogadott nézet, hogy az Isten által saját képmására teremtett ember a saját hibájából, saját döntésének következtében elbukott, de Krisztus áldozata folytán a kegyelem állapotába emelkedett. Isten tehát megbocsátotta az ember bűneit, így Istennel fennálló vertikális kapcsolatát rendezte. Ez alapvetően hitbéli, a tudományterületet illetően teológiai kérdés. Ebben a tekintetben teljes mértékben azonosulhatunk az alkotmánybíró-sági értelmezéssel, mert keresztyén emberként Isten előtt egyformán fontosak és egyformán értékesek vagyunk. A számunkra megoldandó probléma a másik nagy parancsolatból eredő horizontális kapcsolatok mikénti alakulása. A felebaráthoz való viszony az erkölcsre, továbbá *e teológiai, etikai alapokra*

épülve a jog, mint a társadalmi formációban együtt élő emberek kapcsolatának szabályozóeszközeire tartozik, a tudományterületei az etika, a filozófia, a morálfilozófia, a jogfilozófia, a jogszociológia, a jogbölcselet, majd az egyes ágazati jogtudományok, ezen belül kiemelten az alkotmányjog, továbbá a most tanszéki rangot is kapott egyházjogi tudomány területére. Itt és most nem térhetünk ki arra a bonyolult, koronként változó, fejlődő folyamatra – amely a jogbölcselet kutatási területe – a természetjog és a tételes jog, egyáltalán az erkölcs és a jog egymáshoz való viszonyának alakulására, csak utalnunk kell Aquinói Tamás majd Kant után³³ a moralitás és a legalitás fogalmkörének szükségzerű szétválasztására, pontosabban megkülönböztetésére. Nagyon leegyszerűsítve az általunk most vizsgált kontextusban azt mondhatjuk, hogy az emberi méltóság kérdése a moralitáshoz, a minden embert megillető szabadságok érvényesülése és érvényesíthetősége pedig a legalitáshoz sorolandó.³⁴ Lényegében ezt fogalmazta meg a halálbüntetés alkotmányellenességét kimondó 23/1990. (X.31.) AB határozathoz fűzött párhuzamos véleményében Lábady Tamás és Tersztyánszky Ödön: „Az ember létezése és méltósága, mint maga az emberi egység, valójában nem is jog, mert az emberi lényeg a jog számára tulajdonképpen transzcendens, azaz hozzáférhetetlen. Az emberi jogok katalógusában és a modern alkotmányokban az emberi élet és méltóság ezért elsősorban nem is mint alapjogok, hanem mint a jogok forrásai, mint *jogon kívüli értékek* szerepelnek, amelyek sérthetetlenek. E sérthetetlen értékek tiszteletben tartásáról és védelméről kell a jognak gondoskodnia. Ez a védelem – és csakis ez – viszont már a jog dimenziója.”³⁵

Az emberi méltóság fogalmát Kant úgy értelmezi, hogy az ésszel bíró lényt soha nem lehet dologként tételni, soha nem lehet pusztán eszközként felhasználni. A célok birodalmában mindenhez tartozik valamilyen érték kategória. A dolgoknak ára van, azaz a dolgok helyébe más egyenérték állítható. Ami helyébe azonban egyenérték nem állítható, aminek egyenértéke nem lehet, ami az ár fölött áll, annak *méltósága* van. „Mivel pedig az ésszel bíró lényt a moralitás tehet öncéllá, mert csakis ezáltal válhat törvényhozóvá, egyedül az erkölcsiségnek és az emberiségnek – *amennyiben erkölcsiségre képes* – van méltósága.”³⁶ Tehát Kantnál az emberi lény kitüntetett szerepe az *erkölcsi szabályok ismeretéből* és az *erkölcsi felelősség tudatából* következik, így csak az ésszel bíró élőlénynek (jelenlegi ismereteink szerint kizárólag az embernek) van belső értéke, azaz méltósága. Számára tehát az ember erkölcsi lény mivolta is meghatározó. A jog így Kantnál azoknak a feltételeknek az összessége, amelyek között az egyik ember önkénye (akarata) a szabadság általános törvénye szerint egyeztethető össze a másik emberével. Jogosnak pedig az a cselekedet minősül, amelynek nyomán bárki önkényének (akaratanak) szabadsága valamely általános törvény szerint együtt állhat fenn bárki más szabadságával.³⁷ Kant ezzel morálisan alapozza meg az erkölcsi rendtől elkülönülő, de abban gyökerező jogrendet, s így válnak a jogi normák az ember szabadságának és méltóságának szolgálóivá.³⁸ Az emberi jogokra vonatkozó irodalomban a liberalizmus alapjául is szolgáló kanti nézetek ma reneszánszukat élik.³⁹

Számunkra Kant méltóságfogalmának összetevői, az erkölcsi szabályok ismerete és az erkölcsi felelősség tu-

data, tehát az ember mint biológiai lény minősége mellett az ember mint erkölcsi lény mivolta hangsúlyozandó, amely a felelősségtudat tekintetében mintha háttérbe szorult volna, tehát a belső arányosság a ma jogalkotásában és jogalkalmazásában felborulni látszik. Ehhez azonban rá kell mutatnunk arra, hogy az emberi méltóság mint jogon kívüli érték sérthetlenségének jogi biztosítása jelenti a méltóság személyes megélése feltételeinek megteremtését.⁴⁰ De fel kell tennünk a kérdést, hogy jelenti-e egyben a méltóságnak mint emberi adottságnak a biztosítását is. Erre a kérdésre nemmel kell válaszolnunk. E felfogás értelmében ugyanis a jog feltételezi a rajta kívül létező emberi méltóságot, amelyet nem a jog teremt, s feltételezi azt a morális közmegegyezést, azt az erkölcsi törvényt, amelyet az ésszel bíró emberek összességének egyetértése alkotott meg, amely egyfajta erkölcsi minimumként alapja kell, hogy legyen a formális jogalkotásnak. Ha tehát a kategorikus imperatívusz minden méltóságra igényt tartó tudattal bíró lénynek azt írja elő, hogy „cselekedj ama maxima szerint, amely egyúttal általános törvénné teheti magát”, akkor mindenkor magatartásával szemben azt a kötelezettséget is támasztja, hogy cselekedeteit minden esetben a lehető legteljesebb mértékben e szemlélethez közelítse. Ebből következően minden eszes lénynek önmagában is törvényhozónak kell lennie, aki egyben alá is veti magát a maga és a mások által alkotott ugyanilyen törvényeknek. Méltóságát pedig a többi természeti lényhez képest az adja, hogy mindenkor cselekvésének maximáit nem csak saját maga nézőpontjából, hanem minden más törvényhozó személy szempontjait is figyelembe véve képes meghatározni. Kant szerint „[...] nem a félelem vagy a hajlam, hanem egyedül a törvény iránti tisztelet az a mozgatórugó, amely morális értéket kölcsönözhet a cselekedetnek.”⁴¹ Vonjuk le tehát a következtetést: az emberi méltóság nem önmagában azért illeti az embert, mert tudattal rendelkező, eszes lény, aki ebbéli minőségében képes erkölcsi törvényeket alkotni, hanem azért, mert egyrészt képes e törvényeket úgy megalkotni, hogy önmaga és mások érdekeit is figyelembe veszi, másrészt ténylegesen ennek megfelelően is (jóakarattal) cselekszik. Az emberi méltóság Kis János által megfogalmazott tartalma is csak e feltételek együttes teljesülése esetén értelmezhető. Kis szerint „valakinek a méltóságán azt értjük, hogy nincs alap kirekeszteni az illetőt az emberek morális közösségéből; egyenlő méltóságon azt, hogy nincs alap rangkülönbséget tenni a morális közösség tagjai között.”⁴² Az egyén ugyanis csak akkor válik, akkor válhat a *morális közösség tagjává*, ha önmaga is (jó) akarata és cselekedetei révén az elvárt maximáknak megfelelő törvényalkotó és cselekvő személy. Ha tehát megszegi ezt a törvényt, akkor – vagy időlegesen vagy véglegesen – elveszíti azt a méltóságát, amely a társadalom többi tagját az ő, ezen méltóságán alapuló jogosultságának (pl. személyes szabadságának, életének) a jogi szabályozásban megjelenő feltétlen tiszteletben tartására kötelezi. Így a morális közösség az általa meghatározott szabályok alapján vele szemben olyan következményeket léptethet életbe, amelyeket a szabályokat betartó egyének esetében megaláznak, embertelennek minősülhet, tehát megfoszthatja személyes szabadságától vagy halálra ítélni. Ez az értelmezés azonban még nem ad választ arra a problémára, hogy ha az emberi magatartástól független kóros elmeállapot vagy életkor foly-

tán az ember cselekedetei morális értékkel nem bírnak, mert még nem vagy már nem képes motívumait kontrollálni, így nem képes az elvárt maximáknak megfelelően cselekedni, s emiatt nem lesz, mert nem lehet a morális közösség tagja, adja-e, s ha igen, mi a méltóságát. Egyet kell értenünk Huoranszki Ferencsel: „Filozófiai és filozófián kívüli konszenzus, hogy csak az az egyén számít erkölcsi cselekvőnek, aki képes kontrollálni cselekedeteit. A cselekedet feletti kontroll képessége egyaránt feltétele a jogi és a morális értelemben vett felelősségnek. Aki e képességének nincs birtokában, az nem rendelkezik az erkölcsi értékelhetőséghez szükséges minimummal.”⁴³ A kontroll hiánya azonban csak a felelősségrevonás, a következmények alkalmazásának tilalmát, akadályát jelenti mind erkölcsi, mind jogi értelemben, de nem érintheti az emberi mivoltot, a másik, teremtett ember iránti tisztelet és szeretet tanúsításának kötelezettségét. Ebben a tekintetben közömbös, hogy ezt az állapotot méltóságnak, vagy tiszteletben tartandó méltóságihiánynak nevezzük-e. Így az az ember, aki nem rendelkezik a motívumok feletti kontroll lehetőségével, az Kantnál a felelősség tekintetében valóban nem erkölcsi személyiség, következésképpen méltósággal nem rendelkezik, de nála sem lehet kiszolgáltatott, mert potenciálisan ésszel bíró lény, ember, akit nem lehet eszközként, dologként tétélezni, használni. A kanti etika érték- és felelősség-etika is egyben, a kategorikus imperatívusz nincs ellentétben a „szeresd felebarátodat” parancsával, azzal, hogy ennek értelmében felelősek vagyunk egymásért.⁴⁴ Tehát az erkölcsi törvény megalkotására és betartására önhibáján kívül képtelen ember nem kötelezhető az erkölcsi maximák szerinti magatartás tanúsítására, a modern jog egyes ágazatai felelősségtanukban a vétőképeség, a beszámítási képesség hiányaként kizárják a felelősségre vonásukat. Ugyanakkor hangsúlyozandó, hogy eme kivételes tulajdonságuk folytán csak és kizárólag tőlük nem lesz elvárható a mások irányában tanúsítandó szeretet és felelős magatartás, csak is ebbéli minőségük biztosít számukra bizonyos következmények nélküliséget. Látnunk kell azonban, hogy mind erkölcsi, mind jogi értelemben helyzetük bizonyos esetekben bekövetkező kiszolgáltatott volta (abortusz, mesterséges megtermékenyítés, eutanázia) miatt védelmüket is szabályozni kell a felelősséggel bíró egyénekkel szemben. Az ilyen helyzetben lévőkre vonatkozóan nem elegendők az erkölcs szabályai, a jognak kell a védelmük alapját meghatározni, s úgy tűnik, erre szükség-szerűen a méltóság etikai fogalmának a jogba való beemelésével kénytelen a jogalkotó, vagy ennek hiányában a jogszabályt értelmező alkotmánybíró, az igazságszolgáltatásban ítélező bíró operálni. Más lehetősége ugyanis nem nagyon van. Önmagában az embertől való fogantatás vagy születés ténye még nem teremt értéket, csak akkor, ha az embernek kiemelt értéket adunk. Ezzel azonban visszatérünk a problémánk eredetéhez, oda, hogy mi emeli ki az embert az élővilág egyedei közül, a tudatos cselekvés, a cselekedetek fölötti kontrollálás képessége, s ennek hiányában teremtettsége vagy más okból eredő értékessége. Az értékadás tehát szükségképpen értékalapú rendszert tétélez fel. Így továbbra is a morális közösségre és e közösség alapjául szolgáló értékekre van szükségünk a megoldás megtalálására, s ebből az értékrendből nem rekeszthetjük ki a vallásiakat sem, különösen, ha az emberiség megosztott tudásának

jelentős részét képezi több évezredes empirikus és transzcendentális tudásanyaguk. Így a keresztyénység is joggal tarthat igényt arra, hogy a krisztusi etika mint lehetséges összetevő helyet kapjon benne.

IV.

Vizsgáljuk meg tehát, hogy a jogfilozófia hogyan segíthet a gyakorlati jogtudományoknak a jogalkotás és a jogalkalmazás során felvetődő alapkérdések megválaszolásában, s ennek során a kanti alapú liberalizmus összeegyeztethető-e a keresztyén értékekkel. Kis János az állam kényszeralkalmazási hatalmát elválasztja a kényszernek alávetett személyek akaratótól annak kimondásával, hogy a kényszeralkalmazás előjogát nem az alávetett személyek ruházzák az államra, azok beleszületnek az államba, készen kapják annak intézményeit. Az állam szabadságkorlátozó és újraelosztó hatalma nem a területén élők önkéntes elfogadásán alapszik, ugyanakkor az államnak rendelkeznie kell a hatalmát valamilyen legitímáló ideológiával, ez pedig a polgárok közötti egyenlőség egy bizonyos értelmezése lehet. Az egyenlő fontosság elvének, az egyenlő tisztelet elvének szintetizálásával megfogalmazza a jogalkotó számára irányadó egyenlő méltóság elvét. Ezek szerint az állam számára minden polgára fontos és egyenlően fontos. Az autoritatív döntések (törvények, bírói ítéletek, stb.) jó és rossz következményeinek mérlegelésekor minden ember java számít, és minden ember java egyenlően számít. Az államnak készen kell állnia arra, hogy bármely autoritatív döntését bármely polgára előtt igazolja. Minden polgárát úgy kell kezelnie, mint akinek külön indoklás nélkül jogában áll bármely autoritatív döntés igazolását kérni. Így az egyenlő méltóság elvét Kant nyomán így határozza meg: Az államnak minden polgárát egyenlő tisztelettel kell kezelnie, és minden polgár érdekeinek egyenlő fontosságot kell tulajdonítania.⁴⁵

Két dolgot kell nagyon tisztán látnunk ennek során. Elsőként azt, hogy az autoritatív döntéseket: törvényeket, bírói ítéleteket, azaz minden olyan rendelkezést, amely az államot intézkedésre vagy az attól való tartózkodásra kötelezi, a jogalkotás, illetve a jogalkalmazás keretében hozzák állami szervek. Itt tehát az egyenlő méltóság érvényesítésére kötelezett kör az államra és állami szervekre szűkül. Az állami szerv, adott esetben az Országgyűlés lesz az, amely megalkotja az alkotmányt, meghozza azokat a törvényeket, jogi normákat, amelyek az emberi méltóság tiszteletben tartását valamennyi jogalany, így az egyes ember számára a másik emberre vonatkoztatva is előírja. Az emberi jogokat eredendően a mindenkori hatalom birtokosaival szemben kikényszeríthető szabadságként értelmezték, az államot és szerveit kötelezték e jogok elismerésére és tiszteletben tartására, és tiltották az állami beavatkozást az e jogok által védett területekre, majd értelmezésüket kiterjesztve egyes esetekben az államot aktív, a jog érvényesülését biztosító magatartások megtételére kötelezték. A jogviszony kötelezettjei azonban továbbra is az állam és az állami szervek voltak. A 20. századtól kezdődően azonban a jogalkotásban megjelenített emberi jogok mint alapjogok már nem csak az egyén és az államhatalom kontextusában vizsgálандók, hanem az egyesek és más egyének, valamint az egyén és más, nem állami közösségek viszonyá-

ban is hangsúlyt kapnak. Ugyanakkor megmarad az állam azon kötelezettsége, hogy az egyén emberi jogainak érvényesülését más egyénnel, más, nem állami közösségekkel szemben, így például az egyházakkal szemben is⁴⁶ védje és érvényesülését biztosítsa.⁴⁷ Nincs jogosultság jogvédelmi eszközök nélkül. Tegyük hozzá: a gyakorlatban is érvényesülő jogvédelmi eszközök nélkül. Nem elegendő ugyanis a jog elismerése, a jogosultságokkal szembenálló kötelezettségeket ki is kell kényszeríteni. Ha az állam a jogsértőkkel szemben nem jár el vagy nem következetesen jár el (függetlenül attól, hogy ez szándékában áll-e vagy csak képtelen a védelmet hatékonyan megszervezni), jogbiztonságról nem beszélhetünk.⁴⁸ Így például, ha egyes személyek vagy közösségek tulajdonjogát egy bűnözői csoport rendszeresen megsérti, s a sértettek hatékony állami intézkedések hiányában maguk kénytelenek megszervezni a védelmet, ez a jogon kívüli, mondhatni a jog előtti szférába, a természeti állapotba szorítja vissza a jogvédelmet. Mindaddig tehát, míg az erkölcsi törvények az ésszel bíró emberek szabad akaratából, autonómiájából következően belső, lelkiismereti késztetésből fakadnak, s állítanak fel önmaguk számára kötelező érvényű erkölcsi törvényeket, itt külső kényszer, az államhatalom írja azt elő számukra, melynek során azzal egyet is érthetnek, meg nem is, de betartásuk mindenki számára kikényszeríthető módon kötelező. Van azonban ennek is egy lényeges korlátja. A jog hiába írja elő olyan kötelező magatartákszabályt, amely az egyéni lelkiismerettel, továbbmenve a közösség tagjainak erkölcsi minimumával ellentétes lenne, illetve nem reagálna erkölcsileg általánosan éltélendő magatartásokra, az legfeljebb jogelméleti szempontból lenne jog, s a jogpozitivizmus értelmében feltétlenül végre is hajtható hatalmi parancs, az erkölcsi törvények által történő igazolhatóságának hiányában szabályzóeszköz funkcióját betölteni nem lenne képes.⁴⁹ E szabályokat a társadalmat alkotó egyének meg fogják szegni, illetve olyan önvédelmi intézkedéseket fognak tenni, amelyek kívül maradnak a jog szabályozási körén. Mindkét esetben az eredmény ugyanaz lesz: önkéntes jogkövetés soha nem lesz várható. Következésképpen egy magát alkotmányos jogállamként definiáló államhatalomnak tartózkodnia kell ilyen jogszabályok megalkotásától, illetve apparátusát hatékonyan kell a jogvédelem érdekében megszervezni. Így hiába írja elő, vagy értelmezi úgy a jogalkotó vagy jogalkalmazó, hogy a társadalom erkölcsi minimum szerint élő tagjai tiszteljék a többszörös gyermekgyilkosokat és őket ugyanolyan méltóságú egyénként kezeljék, mint saját magukat, soha nem fogják megadni ezeknek az egyéneknek a jog által előírt, definiált méltóságon alapuló tiszteletet. Őket nem fogják azonos méltóságú egyénként kezelni, mert ebbéli viszonyulásukat alapvetően a belső, az évezredek során kialakult erkölcsi minimumuk, megosztott tudásuk (a conscientia), a lelkiismeret, adott esetben a természetes igazságérzetük fogja motiválni. A jog pedig kényszerítő erővel a viszonyulásuk mikéntjét éppen az alapjogok értelmezéséből fakadóan nem írhatja elő, ez ugyanis sértene a gondolat, a lelkiismeret és a vélemény szabadságát, beavatkozást jelentene az ember legbensőbb személyiségét érintő területre.

Amíg tehát az első esetben általános elvi, etikai alapon megkövetelhető, hogy a jogalkotás körében az állam által megalkotott jogszabályok valamennyi méltósággal

rendelkező egyén szempontjait vegyék figyelembe, s azokat egyformán vegyék figyelembe, mert ez, és csakis ez, valamint az ennek megfelelő magatartás fog az erkölcsi törvény alkotója számára méltóságot eredményezni, addig a jogalkalmazás során (beleértve az önkéntes jogkövetés eseteit is) az államnak és tegyük hozzá, mindenki másnak „csak” az a kötelezettsége áll fent, hogy minden emberrel *emberhez méltóan* kell bánnia. A jog valójában csak ez utóbbi, az emberhez méltó bánásmód kritériumainak meghatározására lesz képes, csakis azt határozhatja meg, hogy mi minősül, illetve mi nem minősül emberhez méltó bánásmódnak.⁵⁰ A pontosítás pedig azért fontos, mert az emberi méltóságból a jog alkotója és a jog alkalmazója számára kötelezően figyelembe vevendő követelmények származnak, amelyek közvetítésével válik az emberi méltósághoz való jog alkalmazható és érvényesíthető egyéni jogosultsággá. Ezt az Alkotmánybíróság az emberi méltósághoz való jog két funkciójaként határozza meg.⁵¹ Így egyrészt származnak belőle olyan követelmények, amelyek bizonyos bánásmódokat tiltanak minden emberi lény vonatkozásában, tehát meghúznak egy abszolút határt, amelyen sem az állam, sem más ember kényszerítő hatalma nem terjedhet túl, vagyis meghatározzák az autonómiának, az egyéni önrendelkezésnek egy mindenki más rendelkezése alól kivont magját, melynél fogva az ember alany maradhat, és nem válhat eszközzé vagy tárggyá (személyiségvédelmi – nem komparatív funkció). Másrészt előírja, hogy minden embert másokkal egyenlő méltóságú személyként kell kezelni, tehát tilos emberek, embercsoportok között indokolatlan és ésszerűtlen különbséget tenni (egyenlőségi – komparatív funkció).

A jogalkotó számára az egyenlő méltóság elve szabályozási elvként érvényesül, de abban a formában, hogy megengedi a különbségtételt az egyéneket illetően a jogi szabályozásban. Bragyova András ezt a következőképpen fogalmazta meg: „Az egyenlő méltóság elve a tételes jog elé azt a követelményt állítja, hogy a jogrendszer normái a közösség tagjai között a jogi szabályozásban csak indokolt és ésszerűen igazolható különbséget tehetnek, olyanokat, amelyek a közösség egyik tagját sem kezelik értékesebbnek, fontosabbnak, mint a többiekét.”⁵² Ez a megfogalmazás pedig jól példázza, hogy a méltóságnak ez a tételezése etika-semleges, vagy minden etikai szabályrendszer közös, általánosítható alapelemét (erkölcsi minimum) tartalmazza csak. Az emberi méltóság érvényesülésének a jogban mint általános jogalkotási és jogértelmezési alapelv lehet csak szerepe a tételes jogi szabályok megalkotásánál, az alkalmazásánál pedig az emberhez méltó bánásmód meghatározása és érvényesülésének vizsgálata lehet a konkrét cél és feladat. Az pedig, hogy az erkölcsi törvények mennyiben határozhatják meg az állami jogalkotást, azaz az elvárt erkölcsi minimum tartalmi határai hol húzhatók meg, az állam semlegessége elvének el vagy el nem fogadása döntheti el. Ez azonban megint etikafüggő kérdés. Így persze továbbra is nyitott kérdés marad az állampolgári jogkövetés vázolt mikéntjén túl az állami jogalkalmazó szervek általi jogalkalmazás, s ezen belül a jogalkalmazó erkölcsének szerepe. Mert bár általános elv az objektív jogalkalmazás követelménye, ez a tevékenység – amíg azt ember végzi – minden esetben csak az emberi szubjektumon keresztül érvényesülhet. Ezt a bíróságokról szóló törvény úgy fogalmazza meg, hogy a bírák függetlenek, a jogszabályok alapján *meggyőződésüknek*

megfelelően döntenek, az ítélezési tevékenységükkel összefüggésben nem befolyásolhatók és nem utasíthatók.⁵³ Ez a meggyőződés pedig nem szűkíthető le csak és kizárólag a bizonyítási tevékenységük során feltárt bizonyítékok értékelésére, hanem tartalmazza a lelkiismereti szabadságból következő erkölcsi meggyőződést is, mely szűrőn keresztül az általuk vizsgált magatartásokat értékelik. A bíró mint egyén sui generis individuum fizikailag és szellemileg is. Nincs ugyanis két ember, akik teljesen azonosak lennének, mert minden ember a saját genetikus felépítésének és az környezete együtt hatásának az eredménye. A társadalmi környezetbe való integrálása, a szocializációja során teszi magáévá a közösség hagyományait, értékeit, elveit és gyakorlatát, s ez az együttetés soha nem fog két pszichológiailag és mentálisan azonos alkatot eredményezni. Ekként számukra nem a sokszor tévesen hangoztatott objektivitás, hanem a pártatlanság elvének meghatározása lehet a korlát, amely egyben meghatározhatja a jogalkalmazás során az igazságosság tartalmi összetevőit is. A bíró itt próbálhatja meg kompenzálni a jogalkotás pártatlanságait vagy hiányosságait, a kérdés az, hogy meddig mehet el ezen az úton. Bragyova András az autoritativ döntések között különbséget tesz a normák és a normákon alapuló döntések között, majd megállapítja, hogy a semlegesség követelménye csak a normákra alkalmazható. A normákon alapuló döntésekre (így a bírói ítéletekre is) a semlegesség elvéből levezethető, vagy azon alapuló, két rokon követelmény állítható: a pártatlanság és az elfogulatlanság követelménye. A pártatlanság a normaalkalmazás objektivitását jelenti, objektivitás alatt a norma szempontjából megfelelő alkalmazás értendő, amely racionális módszerekkel ellenőrizhető. A semlegesség és a pártatlanság közös vonása, hogy mindkettő a polgárok egyenlőségén, egyenlő méltóságán alapul. Különbség közöttük az, hogy a jog semlegessége a jogszabályok, a normák tartalmának állít korlátokat (a tartalmi egyenlőség követelményét teljesíti), míg a pártatlanság követelménye az érvényes norma helyes alkalmazásának kívánalmát jelenti (a formai egyenlőség követelményét teljesíti). Bragyova András szerint ilyen értelemben a jog semlegességének kérdése úgy is felfogható, mint a jog és erkölcs viszonyának bizonyos elmélete, amelynek célja annak megalapozása, hogy alkotmányos berendezkedésű államban milyen erkölcsi kérdéseket szabályozhat a törvényhozó a „közösségi morál” megbízottjaként és melyeket nem, a közösségi morál részének tekintve a közösség vallásos meggyőződését is.⁵⁴

V.

Mindezen elméleti alapvetés után foglaljuk össze, hogy egy keresztyén ember számára mit jelent az emberi méltóság kötelező figyelembevétele, értékékként való tételezése s mit várunk el a jogalkotótól és a jogalkalmazótól, hogyan rendezze mindennapi életünk szabályrendszerének alapvető kérdéseit.

A kérdés feltehető úgy is, hogy a keresztyén etika és a kanti etika – amelyben Kant elszakította az erkölcsi törvényt az Istentől, és a gyakorlati észhez és a kategorikus imperatívuszhoz kötötte⁵⁵ – méltóságfogalma összeegyeztethető-e egymással. Erre a kérdésre a válasz: igen. A keresztyén ember istenképűsége és Kant autonóm és szabad emberi mivolta összeegyeztethető, ami-

kor is elfogadjuk az ember teremtettségét, de Kálvin, majd Kant után hangsúlyozzuk, hogy az ember az emberi, társadalmi kapcsolataiban autonóm és szabad, akit sem másik ember, sem az állam nem használhat eszközként valamely cél elérése érdekében. Összegegyeztethető, mert ahogyan H. Richard Niebuhr megállapítja: „Az alárendelt szabadságunk egzisztenciális helyzetében végső kérdésünk nem az, hogy az eszünk avagy hitünk alapján döntsünk-e, hanem hogy döntéseinket gondolkodó hitetlenséggel vagy gondolkodó hittel hozzuk-e meg.[...] Messze túl a vallásos csoportok körén, amelyek a hitet hitvallásokban akarják megfogalmazni, ez az alapja kulturális bölcselkedésünknek, a racionális igazság meghatározására, a racionális politikai rend megteremtésére törekvő igyekezetünknek, a szép és az igaz tolmácsolására tett kísérleteinknek.⁵⁶ A jogalkotó, a jogalkalmazó megszívelheti, figyelembe veheti ezeket az akár vallási alapon is álló erkölcsi követelményeket, de más szempontok, más erkölcsi meggyőződése alapján el is utasíthatja ezt. Az alkotmányjog elméletével foglalkozó tudósok természetesen nem hagyhatják figyelmen kívül a jog és az erkölcs kapcsolatát, hacsak nem a jogpozitivizmust tekintik irányadó elméletnek. A jogban, s ekként az Alkotmányban is keresnünk kell tehát az erkölcsi értékeket. Az alkotmányjogi bíráskodásnak alapvetően a jog tartalmának feltárásával, helyes értelmezésével kell olyan közös nevezőt elfogadtatni, amellyel mint egyfajta erkölcsi minimummal valamennyi társadalmat alkotó egyént egyetért. Paczolay Péter ezt így fogalmazza meg: „[...] az alapértékek tekintetében valamilyen társadalmi konszenzusra kell jutni, mert ez elengedhetetlen a társadalmi integrációhoz. A jog ideális működése ugyanis feltételezi az alapvető értékeket illetően kialakított társadalmi egyetértést, és ez vonatkozik a jog erőszakot alkalmazó mechanizmusaira is.”⁵⁷ Paczolay Péter Michael Oakeshottra hivatkozással ezt úgy folytatja, hogy „Különösen az alkotmányos jogállam tekintetében fogadhatjuk el azt az igényt, hogy a jogállamiság erkölcsi társulást kíván, «az emberek kapcsolatának olyan megfogalmazását, amelyben bizonyos feltételek kölcsönös felismerése nemcsak kijelöli a magatartásokban az erkölcsi jót és a rosszat, de kötelességeket is előír»...”⁵⁸ Ádám Antal az alkotmányba foglalt értékek elemzése során pedig arra a következtetésre jut, hogy „Az alkotmányos jogállam korszerű alkotmánya olyan értékek alaptörvényi rangra emelt, tehát legnagyobb normatív erővel felruházott gyűjteménye, amelyek értékességét az emberiség közös történelmi tapasztalatai támasztják alá. Ezeknek az értékeknek a feltárásában, kimunkálásában és elismerésében egyaránt részt vettek a hellén politikai és erkölcsi kultúra protagónistái, a római jog és a természetjog elveinek megfogalmazói, a zsidó-keresztény vallások teológusai, a liberális, a konzervatív, a szocialisztikus szellemi, ideológiai, politikai koncepciók teoretikusai és élharcosai. A vallási, nemzeti, etnikai, politikai és egyéb érdekközösségek, a nemzet, a társadalom, az emberiség olyan klenódiuai ezek, amelyek méltán tekinthetők a világnézeti, ideológiai, szellemi, kulturális, politikai irányzatok és a gazdasági koncepciók többsége által elfogadható, tiszteletben tartható közös értékinimumnak.”⁵⁹

Méltóságunk tehát erkölcsi lény mivoltunkban rejlik, akár teremtettségünk, akár gondolkodó, eszes lény mivoltunk okán, s csak ez lehet alapja bármilyen társadal-

mi, közösségi együttélésnek. A jogot annak megalkotása és gyakorlati alkalmazása során nem foszthatjuk meg erkölcsi tartalmától, erkölcsi értékeitől. Ennek során – akikkel szemben ez elvárható és számon kérhető – soha nem hivatkozhatunk csak a jogosultságokra a velük együtt járó kötelezettségek teljesítésének igénye, elvárása nélkül. Hangsúlyoznunk kell, hogy csak a kegyelem „ingyen való”, a méltóságunkat, ha az ehhez szükséges képességekkel rendelkezünk, magunknak kell megteremtünk, református keresztényként Omnia ad maiorem Dei gloriam. Ezt azonban meg kell tanulnunk és meg kell tanítanunk. Most, amikor a Károli Gáspár Református Egyetem Állam- és Jogtudományi Karán az egyházjog tudományának művelése tanszéki rangra emeltetett, ama bizonyos mázsás harangnyelv talán még nem késői kondíciója figyelmeztet minket arra, hogy a jogtudomány tanítása során a keresztény erkölcs jogalkotásra és jogalkalmazásra gyakorolt hatását hangsúlyozzuk, s hallgatóink, de oktatóink figyelmét is felhívjuk a jog erkölcsi alapjainak elsajátítására és elsajátíttatására, arra, hogy a jogászai hivatás nem képzelhető el a jog mögött álló értékek megismerése és közvetítése nélkül. Azt, hogy szükség van-e vallásra, szükség van-e egyházakra nem a konzervatív, nem a liberális gondolkodók, nem a politikusok vitája, hanem maguk az emberek fogják eldönteni. Azt, hogy hasznos-e az állam számára a vallás, az egyház tevékenysége, úgyszintén lehet vita tárgya, de hogy az állam igénybe veszi-e a vallás és az egyházak értékteremtő tevékenységét, a közös és a közrend, a béke megvalósításán fáradozó állam mindenkori vezetőinek józan belátásán múlik. Őket – remélhetően közülük egyre többet – a jogi egyetemek képezik ki. A jogi oktatás feladata ébren tartani, elérhetővé tenni a döntéshozók számára ezen értékrendek ismeretét, felhasználhatóságát. Tanszékünk emellett tesz hitet, s ennek megvalósítását tűzi ki céljának.

Szathmáry Béla

JEGYZETEK

- 1 Segesváry Viktor: *A közeledő korváltás perspektívái – Egy agnosztikus gondolatai az uralkodó világnézetéről*. in Tanulmányok, cikkek, beszédek és előadások. Mikes International Hága, 2006. 22.
- 2 Lásd erről részletesen Segesváry Viktor: *Kisebbségi és emberi jogok – A kisebbségi csoportjogok beintegrálása az emberi jogok uralkodó doktrínájába*. in Tanulmányok, cikkek, beszédek és előadások. Mikes International Hága, 2006. 65.
- 3 Hangsúlyozandó, nem egyházi, hanem vallási értékrend. Az egyház, majd később egyházak ugyanis sokszor megcsúfolták és hiteltelenné tették azt. Így csak vallás-erkölcsről és nem egyház-erkölcsről szabad beszélünk a továbbiakban. Az emberi jogok és a keresztény egyház kapcsolatáról lásd Sawyer, Frank: *Természeti törvény és emberi jogok* in Isteni célok és emberi lehetőségek, Hernád Kiadó, Debrecen, 2004. 57.
- 4 Ady Endre: *Az Isten balján*
- 5 Aquinói Tamás: *Summa Theologica* 2a 1ae Quaestio 19. a. 5. resp. Idézi: Schmal Dániel: *Elme és lelkiismeret* Világosság 2007/11-12. 55.
- 6 Simon Ferenc: *Egy háromszögletű valami a szívemben*. in Lábjegyzetek Platónhoz 5. A lelkiismeret. Pro Philosophia Szegedienzi Alapítvány-Librarius Kkt., Szeged-Kecskemét. 2006.
- 7 Kant, Immanuel: *Vallás a pusztán ész határain belül*. in Vallás a pusztán ész határain belül és más írások. Gondolat Kiadó, 1974. 342-343.
- 8 Németh László: *A teológus Ady*. in A minőség forradalma – Kisebbségben I. Püski Budapest, 1992. 458.
- 9 Németh László: *A magyar élet antinómiái*. in A minőség forradalma – Kisebbségben I. Püski Budapest, 1992. 594-595.

- 10 A koramodern, deduktív logikát alkalmazó, teoretikus típusú, illetve modernebb szerződéselvű természetjogi konstrukciók mellett korunk ún. pragmatikus természetjoga is vallja ezt. Így Horkay Hörcher Ferenc Arisztotelész és Aquinói Tamás morális és jogi gondolkodásának részét képező prudenciát alapul véve a common law esetjogához hasonlóan pragmatikus megfontolásból a jogot az egyedi esetből vezeti le, de használja a felsőbb igazságosság, a méltányosság fogalmát, melyet a kodifikált jog felett állónak képzel el. Eközben kiemelkedő fontosságot tulajdonít a szokásoknak, hagyományoknak, s az elfogadott eljárásoknak. Az egyéni jog fogalmát a közösség szempontjából vezeti le, és kölcsönhatást tételez fel a jog és a moralitás között. Horkay Hörcher Ferenc: *Egy pragmatikus természetjogi elmélet felé*. Századvég 1997. 7. 109-129.
- 11 Brósz Róbert-Pólay Elemér: *Római jog*. Tankönyvkiadó Budapest, 1974. 138.
- 12 Így Auguste Laugel (1830-1914) az 1873-ban megjelent *L'Angleterre politique et sociale* című munkájában fejti ki először, hogy „A francia forradalmat filozófusok csinálták, az angol forradalmat a protestánsok. Franciaország teoretikusai a politikai szabadságot tekintik elsődlegesnek. Angliában a vallásszabadság volt minden politikai szabadság szülőanyja. A Biblia tette az angol polgárt szabaddá azzal, hogy őt a Szentírás tekintélyének vetette alá.” Auguste Laugel: *L'Angleterre politique et sociale*, Hachette et cie Paris, 1873. 41.
- 13 Kuyper, Abraham: *A kálvinizmus politikai jelentősége*. (Fordította: Miklós Ödön) Holland-Magyar Református Bizottság Budapest, 1923. 13. A mai szerzők közül Kende Péter: *A felvilágosodás és az európai értékrend* Magyar Tudomány 2004. 5. 585.
- 14 Calvin, Jean: *A keresztyén vallás rendszere* II. kötet (1559), fordította: Ceglédi Sándor és Rábold Gusztáv) Pápa, 1910. 127-128.
- 15 Calvin, Jean: *A keresztyén vallás rendszere* II. kötet (1559), fordította: Ceglédi Sándor és Rábold Gusztáv) Pápa, 1910. 128.
- 16 Máté 22, 37-39.
- 17 Calvin, Jean: *A keresztyén vallás rendszere* II. kötet (1559), fordította: Ceglédi Sándor és Rábold Gusztáv) Pápa, 1910. 126. Bártran tekinthetjük ezt a moralitás és a legalitás egyfajta különválasztásának azzal, hogy hangsúlyozzuk. Kálvinnál a kettő soha nem választható el élesen egymástól. Kálvin ugyanis a világi hatalom számára irányadóul úgyszintén az isteni törvényeket rendeli meghatározónak.
- 18 Kálvin a Gal 5,13-ra hivatkozik: „Mert ti testvéreim, szabadságra vagytok elhíva; csak a szabadság nehogy ürügyül legyen a testnek, hanem szeretetben szolgáljatok egymásnak.” Ha azonban az igazságszót tovább olvassuk, még világosabbá válik ez az összefüggés. Gal 5,14: „Mert az egész törvény ebben az egy igében teljeseedik be: »Szeresd felebarátodat, mint magadat.«”
- 19 Calvin, Jean: *A keresztyén vallás rendszere* II. kötet (1559), fordította: Ceglédi Sándor és Rábold Gusztáv) Pápa, 1910. 113-129.
- 20 Emile Doumergue: *Kálvin jelleme*, Magyar Evangéliumi Keresztyén Diákszövetség Kiadóvállalata Budapest, 1922. 91-92.
- 21 Calvin, Jean: *A keresztyén vallás rendszere* II. kötet (Fordította: Ceglédi Sándor és Rábold Gusztáv) Pápa, 1910. 117.
- 22 Calvin, Jean: *A keresztyén vallás rendszere* II. kötet (Fordította: Ceglédi Sándor és Rábold Gusztáv) Pápa, 1910. 124.
- 23 Erről részletesebben Szathmáry Béla: *A keresztyénség hatása az állam- és jogbölcseletre*. Zempléni Múzsza 2006.2. 5-18.
- 24 Calvin, Jean: *A keresztyén vallás rendszere* II. kötet (Fordította: Ceglédi Sándor és Rábold Gusztáv) Pápa, 1910. 113.
- 25 Lásd az ENSZ Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának Bevezetőjét (1948.)
- 26 Ádám Antal: *Alkotmányi értékek és alkotmánybíráskodás* Osiris Kiadó Budapest, 1998. 66. Ugyanígy: Halmi Gábor-Tóth Gábor Attila: *Emberi jogok*. Osiris Kiadó Budapest, 2003. 26-27.
- 27 A Német Szövetségi Alkotmánybíróság 1977-ben hozott döntése a tényleges életfogytiglan tartó büntetés alkotmányellenességéről (VerfGE 45, 187. 1977.)
- 28 Itt nem a halálbüntetésre, hanem az élet elleni támadás esetén alkalmazható, a büntetőjog szabályai szerinti jogos védelem körébe eső, a támadó életét kioltó védekező magatartás eredményére gondolok.
- 29 Bár a jogalkotói valós szándéka csak következtethetünk, e méltósághiányt a jog is időlegesen tekintí, hiszen a közügyektől eltiltás mint mellékbüntetés hatálya csak meghatározott ideig, legfeljebb 10 évig terjedhet.
- 30 64/1991. (XII.17.) AB határozat, (az ún. első abortuszhatározat).
- 31 Ezt mondja ki Sólyom László a 23/1990. (X.31.) AB határozathoz fűzött párhuzamos véleményében: „Az emberi méltóság az emberi
- élettel eleve együtt járó minőség. Az emberi méltósághoz való anynyi jog megtiltja, hogy a méltóságától megfossszák az egyént. De az emberi méltóságtól az embert csakis életének elvételével lehet megfosztani, s ezzel mindkettő végérvényesen megszűnik.”
- 32 Ennek alapjául szolgáló nézetet a magyar Alkotmánybíróság volt elnöke, Sólyom László a halálbüntetés alkotmányellenességét megállapító határozathoz fűzött, már hivatkozott párhuzamos véleményében fejtett ki. Eszerint „Az emberi méltóság miatt egyaránt érinthetetlen a nyomorék és az erkölcsi szörnyeteg bűnöző élete és méltósága is. Az emberi méltóságban mindenki osztozik, aki ember, függetlenül attól, hogy mennyit valósított meg az emberi lehetőségből és miért annyit.” 23/1990. (X.31.) AB határozat.
- 33 A Lex aeterna (az örök törvény) Isten bölcsessége, amelyet az ember felismerve benne mint a lex naturalis (természeti törvény) tudatosul. E felismerések mellett állnak a Szentírásban megfogalmazott isteni parancsolatok (lex divina). Az isteni bölcsesség felismerése és alapelveinek alkalmazása a mindenkori aktuális körülményekre hozza létre a pozitív jogot, az ember által alkotott jogrendet (lex humana). Aquinói Tamás: *Summa Theologica* II. 1. Quaestio 91. Art.4.: „A természeti törvény nem más, mint az isteni bölcsesség, amely megszabja minden cselekedet és mozgás irányát.” Ezzel szemben Immanuel Kant az emberi méltóság levezetése során elveti a transzcendens elemeket. Kant abból indul ki, hogy az ember azáltal különbözik a többi élőlénytől, hogy észsel bíró (racionális) és akarattal rendelkező élőlény. A szabadság eszméje az ész alkotása, ezért a szabadság eszméje etikai posztulátum. Az embert értelem és szabad akarata képessé tesz arra, hogy maga szabja meg azokat a törvényeket, amelyeknek engedelmeskednie kell. Az ember tehát nem csak a természeti törvénynek, hanem a maga alkotta parancsoknak engedelmeskedve él. „Minden természeti dolog törvények szerint működik. Csak az eszes lény képes arra, hogy törvények képezte, vagyis elvek alapján cselekedjék, csak neki van akarata. Mivel a cselekedetnek törvényből való levezetéséhez észre van szüksége, ezért az akarat nem egyéb, mint gyakorlati ész.” Kant szerint az ember szabadon és autonóm módon képes dönteni, képes arra is, hogy az erkölcsi törvényeknek megfelelően viselkedjen, tehát tudatában van bizonyos szabályok, maximák kötelező erejének és erkölcsi felelősségadata van. A legfőbb, feltétlen erkölcsi parancs, a kategorikus imperatívusz, amely azt jelenti, hogy „cselekedj úgy, mintha cselekedetted maximájának akaratom révén általános természettörvénnyé kellene válnia.” A gyakorlati imperatívusz pedig az, hogy „Cselekedj úgy, hogy az emberiségre mind saját személyedben, mind bárki máséban mindenkor mint célra, sohasem mint pusztán eszközre legyen szükség.” Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat Kiadó Budapest, 1991. 42. és 53., 60-62.
- 34 Ezen okból az „emberi jogok” kifejezés inkább etikai vagy jogfilozófiai, az „alapjogok” kifejezés pedig alkotmányjogi kategória.
- 35 Kondoros Ferenc szerint „Az emberi jogok tehát nem önálló jogi értékek, hanem a jogban kifejezett erkölcsi, társadalmi értékek.” Kondoros Ferenc: *Az emberi jogok védelmének új kérdései*. Emberi Jogok Magyar Központja Közalapítvány, Budapest, 2006.10.
- 36 Kant, Immanuel: uo. 68.
- 37 Kant, Immanuel: uo. 325-326.
- 38 Lásd mindezekről részletesen: Halmi Gábor és Tóth Gábor Attila: *Az emberi jogok eredete* in Emberi jogok (szerkesztők: Halmi Gábor és Tóth Gábor Attila) Osiris Kiadó Budapest, 2003. 47-51.
- 39 Így kanti alapon dolgozta ki saját elméletét John Rawls, Ronald Dworkin, Kis János. Lásd erről Tóth Gábor Attila: *Az emberi méltósághoz való jog* in Emberi jogok (szerkesztők: Halmi Gábor és Tóth Gábor Attila) Osiris Kiadó Budapest, 2003. 259-260. A keresztyén természetjog és a kanti filozófia jelen van a német alkotmánybírák tudatában is, lásd erről: Tóth Gábor Attila: uo. 266.
- 40 Lásd erről Takács Albert: *Az emberi méltóság elve a filozófiában és az alkotmányjogban* in: Formatori Iuris Publici, Ünnepi kötet Kílényi Géza professzor hetvenedik születésnapjára Szent István Társulat Budapest, 2006. 456.
- 41 A megvalósulás, tehát a gyakorlat tekintetében ez tökéletesen megfelel Kálvin nézeteinek. Lásd: Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat Kiadó Budapest, 1991.74., és vesd össze: Kálvin: *Institutio* 4.19.
- 42 Kis János: *Vannak-e emberi jogaink?* AB Független Kiadó, Budapest, 1986. 35.
- 43 Huoranszki Ferenc: *Mi vagyok én?* Magyar Tudomány 2004.5. 579-580.

- ⁴⁴ Tartozunk mi erősek, hogy az erőtlenek erőtlenségeit hordozzuk. (Róm. 15;1.)
- ⁴⁵ Kis János: *Az állam semlegessége*. Politikatudományi Szemle 1992. 2. 5-52.
- ⁴⁶ Lásd a 32/2003. (VI.4.) AB határozatot!
- ⁴⁷ Az alapjogok harmadik személyek irányában megnyilvánuló hatásaként (Drittwirkung) határozza meg Ádám Antal, hogy az minden külső jogalanyt kötelez arra, hogy tiszteletben tartsa mások jogait és tiltja mások alapjoga érvényesülésének jogtalan zavarását. Ekként az alkotmányi tilalmak címzettjei lehetnek az állam egésze, meghatározott állami szervek, állampolgárok, közösségek, politikai és civil szervezetek, stb. Ádám Antal: *Alkotmányi értékek és alkotmánybíráskodás*. Osiris Kiadó Budapest, 1998. 43.és 65.
- ⁴⁸ Takács Albert az 1949-es német alaptörvény előkészítése során felmerült és ma újra aktuálissá váló igényként említi meg, hogy például az emberi méltóságnak nem csak a közhatalom általi megsértése ellen kell az alkotmánynak védelmet nyújtania, hanem a magánszemélyek ellenében is. Takács Albert: *Az emberi méltóság elve a filozófiában és az alkotmányjogban*. in Formatori Iuris Publici, Ünnepi kötet Kilényi Géza professzor hetvenedik születésnapjára. Szent István Társulat, Budapest, 2006. 451.
- ⁴⁹ Bibó István a büntetőjog és az etikai kérdéseit vizsgálva a következőket írja: „Az etikának a büntetőjog felett gyakorolt kontrollját annál az elemi ténynél kell keresnünk, amelyre álláspontunk szerint a büntetőjog egész funkciója vonatkozik: a közösség tagjainak erkölcsi felháborodásánál. Ez a felháborodás igazolást és levezetést keres: igazolását az erkölcsi értékítélet adja meg, levezetését primitív fokon a magánbosszú, fejlettebb társadalomban a büntetőjog. Az etika elsőbbsége azonnal megnyilvánul, amint az erkölcs és a büntetőjog összeütköznek, vagyis amint a közösség felháborodásának erkölcsi jogosultsága és büntetőjogi levezetése ellenkező értelműek: ha a büntetőjog oly cselekmény ellen lép működésbe, amelyet az erkölcsi érzés helyesléssel kísér, ha közönyös marad olyankor, amikor az erkölcsi értékítélet a közösség felháborodását igazolja, ha az adott felháborodást nem vezeti le, vagy még inkább növeli, végül ha oly természetű, oly fokú, vagy a közösséget oly mértékben megosztó indulatot érint, amelynek levezetése teljesítőképességét eleve meghaladja. Amikor a büntetőjognak ilyen értelemben vett funkcióellenes működése erkölcsi megítélés alá kerül, legkevésbé a döntő jogi fórumok jogerős határozatait azok, melyekhez ez a megítélés elsősorban kapcsolódik. [...] Természetesen a jogerős ítélet az a nyugvópont, amely után az erkölcsi megítélés a maga végső mérlegét elkészítheti, de ez a megítélés nem a jogerős határozat szabályosságát, törvényességét és kötelezőszerűségét fogja elsősorban vizsgálni, hanem hogy betöltötte-e a büntetőjog a funkcióját. [...] Ez az etikai megítélés nem jogilag transzcendens értékelése jogi tényeknek, hanem olyan normatív tényező, mely elevenen részt vesz abban, hogy bizonyos tények jogi tényekké alakulnak-e vagy sem. [...] Hitünk szerint e jelenségek vizsgálata vezet el arra, hogy ne csak következményként, hanem eleven erőként, munkában láthatjuk azt a tényezőt, melyet a jog és erkölcs összefüggéseinek egyetlen vizsgálója sem vehet komolyan tagadásba: az erkölcs primátusát a büntetőjog felett.” Bibó István: *Etika a büntetőjogban* in Válogatott tanulmányok 1935-1944. I. kötet Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1986. 180-182.
- ⁵⁰ Ez a megállapítás – ahogyan Kis János is véleményezi – soha nem válhat befejezetté. Példája szerint a vallási tolerancia viszonylag korán, a 17-18. században bekerült az embernek kijáró bánásmód feltételei közé, de csak fokozatosan terjesztették ki mindenfajta világméretű meggyőződésre és erkölcsi életfelfogásra. Csak jóval az általános hadkötelezettség bevezetése után ismerték el, hogy a lelkiismeret és vallásgyakorlás szabadsága magában foglalja a fegyverrelutasítás jogát is. Kis János: uo. 16.
- ⁵¹ 23/1990. (X.31.) AB határozat
- ⁵² Bragyova András: *Egyenlőség és alkotmány*
Forrás: http://www.uni-miskolc.hu/~wwwallin/alkotmany/egyenloseg_es_alkotmany.htm
- ⁵³ 1997. évi LXVI. tv. 3. §
- ⁵⁴ Bragyova András: *Semlegesség-pártatlanság-elfogulatlanság*. Politikatudományi Szemle 1993. 3. 136-138.
- ⁵⁵ Sebestyén Jenő: *Református etika*. Iránytű Kiadó, Budapest, Gödöllő, 1993. 165.
- ⁵⁶ H. Richard Niebuhr: *Krisztus és kultúra*. Harmat Kiadó-Sárospatak Keresztyén Filozófiaintézet, Budapest-Sárospatak, 2006. 236-238.
- ⁵⁷ Paczolay Péter: *Hagyományos elemek Közép- és Kelet-Európa új demokráciáinak alkotmányában*. In Alkotmány és jogtudomány. Tanulmányok. Acta Universitatis Szegediensis de Attila József Nominata, Acta Juridica et Politica Tomus XLVII. Fasciculus 1-18. 99.
- ⁵⁸ Paczolay Péter: uo.
- ⁵⁹ Ádám Antal: *Alkotmányi értékek és alkotmánybíráskodás*. Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 36.

A nőkérdésről: félfordulat Immanuel Kantnál, egész fordulat Ravasz Lászlónál¹

„Die Frau ist immer die beste Freundin der Religion gewesen,
die Religion aber keineswegs immer eine Freundin der Frau.”
(Moritz Winternitz)

A 19. század végén és a 20. század elején egy a társadalmon belüli új relációt kellett a szellemtudományokkal foglalkozóknak megvitatni. Az új téma komplexitását mutatja, hogy a társadalomfilozófusok által indított polémiaától sem a vallásfilozófusok, sem a jogtudósok, sem a gazdaság- és politikatudománnyal foglalkozók, sem más tudományok művelői nem tudtak sokáig távol maradni. A *nőkérdés*, mert erről van szó, bizonyos értelemben természetesen – márcsak biológiai okokból is – az emberiséggel egyidős, mégis, tudományosan értékelhető írások évszázadokon keresztül alig születtek. A tudományos megfontolásokat tartalmazó műveknél azonban jóval nagyobb hatást gyakoroltak a társadalomra azok a szerzők, akik előszeretettel bújtak tudós köntösbe, ám művük rendszerint nélkülözte a tudományosságot.

A 20. század elején kibontakozó vita elemzéséhez és megértéséhez elengedhetetlen néhány fordulópont megemlézése az elmúlt évezredekéből. Ilyen fordulópont volt

mindenekelőtt a később természetesnek tekintett patriarchális viszonyok kialakulása. „Amíg tehát, a korai gyűjtögető és kezdeti földművelő társadalmak fokán, a nő otthoni munkája folyamatosan biztosította a család egy létét – ugyanis természetesen egy primitív szintű – jólétét, s a férfi külső zsákmányszerző tevékenysége fontos volt ugyan, de gyakran bizonytalan kimenetelű, a család és a törzs életében a nő egyenrangúan előnyös (vagy éppen előnyösebb) helyzetet foglalt el. A továbbiakban, amikor megnőtt a férfi sajátos zsákmányoló tevékenységének (eredetileg: vadászat, később: háború) jelentősége, a férfiak társadalmi szerepe és társadalmi súlya is nagymértékben megnövekedett. [...] A két nem viszonyát azonban még mindig viszonylagos egyensúly jellemezte, egészen a patriarchális civilizáció viszonyainak kialakulásáig és végleges uralomra jutásáig.”² Ez pedig részint az államszervezet kialakulásával, részint a tartós fogyasztási cikkek felhalmozásának és jószágok birtoklá-

sának valamint a legyőzött ellenségek rabszolgaként való tulajdonlásának lehetőségével egy időben alakult ki.³ (Mindezen változások jól nyomon követhetők a mitológia és vallás átalakulásában is, az öröktől fogva létező mindenható anyától, a már társsal rendelkező istennőn át, az egyeduralgató férfiistenekig.) Míg a despotikus keleti társadalmakban a nők helyzete leginkább a rabszolgákéhoz hasonlított, a görögöknél a családi gazdaságban, az *oikos*ban már nem ritkán irányító szerepet is betölthettek, a késő római polgárosult időszakban pedig a hölgyek még szabadabban, saját vagyonnal, és akár válást is kezdeményezve élhettek. Azonban ez utóbbi társadalmakban is az atyai tekintélytől, az atyai és férjji hatalomtól mégis csak erősen függetek.⁴

Vagyis az ókor többnyire negatív nőképében jelentős változást a keresztényiség megjelenése hozott, melynek első fuvallata a nők nagyobb megbecsülését, és legalább elvi síkon a nő és férfi közti egyenrangúságot hirdette meg.⁵ Ez a gondolkodásmód viszont – az őskeresztény közösségeken kívül – széles társadalmi körben nem terjedt el, pedig várható lett volna, hogy a keresztényiség terjedésével és állampallassá válásával párhuzamosan általános nézetté szilárdul. Ezzel ellentétben viszont nemcsak az őskeresztény nőkép nem lett időtálló, hanem a nők megítélése bizonyos évszázadokban még az ókorinál is rosszabb volt. A soktucatnyi példa közül csupán egyet fogok ide citálni, mégpedig Bernard de Morlas, cluny-i szerzetes 12. században írt költeményét:

- „1. A nő ocsmány, a nő álnok, a nő hitvány.
2. Beszenyezi azt, aki tiszta, istentelen dolgokon kérődzik, és tönkreteszi a cselekedetet.
3. A nő egy ragadozó, a bűnei olyanok, mint a hómok.
4. Mindazonáltal a jókat nem akarom sérteni, őket meg kell áldanom.
10. Siet eltévelyedni [ti. a nő], azért született, hogy megtéveszzen, és a megtévesztésben tapasztalt.
11. Csúszós ösvény, ... jóképű borzalom, nyilvános kapu, édes méreg.
26. Lärmázásával megtévesztő, bűnre csábít és ő maga is bűn.
30. Kitépi saját sarjait a hasából.
31. Meggyilkolja az utódját, vagy cserbenhagyja.
35. A nő szőszegő, a nő bűzös, a nő undorító.
36. Ő a Sátán trónusa, a szemérem számára teher.”

A római egyháznak a 13-14. századra „sikerült elérnie kitérőt célját, a nőtől való félelem egész Nyugat-Európában elterjedt, és a 15-17. századokban tömeghisztériává nőtte ki magát”.⁶

Közkeletű az a vélekedés, hogy alapvető pozitív fordulatot a nők megítélésében és társadalmi helyzetében a reneszánsz és humanizmus megjelenése jelentett. Delumeau viszont a következőket írja: „A nőtől való félelem éppen Petrarca századában növekedett, legalábbis a nyugati elit körében. [...] Mialatt keveredett a pestistől, a skizmatizmustól, a háborúktól és a világvégétől való félelem – egy olyan állapot, mely három évszázadra befészkelte magát Nyugat-Európába –, a legbuzgóbb keresztények tudatára ébredtek a sokszoros veszélynek, mely az egyházat fenyegeti. [...] A felismert veszélyek eltérőek voltak – külsők és belsők –, de a Sátán ott állt valamennyi mögött.” A humanizmus atyjaként számon tartott, szerelmi költészetével híressé vált Petrarca ilyeneket mondott a nőkről: „A nő [...] egy igazi ördög, a bé-

kesség ellensége, a türelmetlenség forrása, a vitatkozások oka, melyektől a férfinak távol kell tartania magát, ha élvezni akarja a nyugalmat. Ha megházasodnak, a feleség iránti vonzalomból a házasságban az éjszakai öleléseket, a gyermekrikácsolást és az álmatlanság kínszenvedését találhatják meg... Ha lehetőségünk van rá, akkor nevéüket tehetségünkkel és ne házassággal, könyvekkel és ne gyerekekkel, erkölcsi versengéssel és ne egy asszony által örökítsük meg...”⁷ Nem hagyható figyelmen kívül az sem, hogy a művelődéstörténet kopernikuszi fordulata, a könyvnyomtatás sem csupán pozitívumokat hozott a nők számára, mi több, ők ezen új találmánynak eleinte inkább csak hátrányát érezhették, semmint előnyét. A könyvnyomtatás elterjedése a nőellenes munkák gyors terjedését is lehetővé tette, s élt is e lehetőséggel az egyház, például amikor Alvaro Pelayo ferences szerzetes 1330 körül 102 asszonyi hibáról és gonosztetről írt művét 1474-ben, 1517-ben és 1560-ban is ki nyomtatták. (Igaz, Marie de Jars de Gournay: „A férfiak és nők egyenlőségéről” írt műve szintén többször kiadásra került, ám csak az 1600-as években.) A humanizmus időszakában, amikor mindennek mértékévé az Isten helyett az ember kezdett válni, és az orvostudomány fejlődésével, a boncolás elterjedésével újabb fordulat állhatott volna be a nőkről alkotott vélekedésben, az egyház, pontosabban annak feje, VIII. Bonifác pápa egyházi átokkal fenyegette meg – ki tudja miért – az emberi test felboncolóit.

Azonban mégsem minden alap nélkül nevezi a reneszánszt Heller Ágnes a női egyenlőség hajnalának. Míg a szépséghez, különösen a női szépséghez a középkorban a bűn, a sátán és a kárhozat fogalmi kapcsolódtak, a reneszánsz elhozta a szerelmi költészetet és a festményekkel az emberi, azon belül is a női szépség felmagasztalását, valamint a szépség és jóság összekapcsolását. Castiglione 1528-ban már arról értekezik, hogy a szépség Istentől ered, melynek középpontjában a jóság áll: „Én mondom önöknek, hogy a Szépség Istentől való, mint egy kör, melynek középpontjában áll a Jóság. Mint ahogy nem létezhet kör sem középpont nélkül, nincs szépség sem jóság nélkül, mint ahogyan a rossz lélek ritkán lakik szép testben, és a külső szépség igaz jele a belső jóságnak...”⁸ Bár megtévesztők e szép bókók, mert a nő valójában itt sem marad egyéb, mint objektum, még akkor is, ha most a szubjektivitást kizárólag magának fenntartó férfi már mint csodálni valót jeleníti meg – hívja fel a figyelmet Hell. Azonban a fejlődésnek és virágzásnak induló itáliai városokban a gazdagodó és ezzel párhuzamosan egyre erősödő polgárság gazdasági hatalmát mind jobban igyekezett politikaira is átváltani. Az egyre nagyobb és bonyolultabb birtokrendszer, a nagy távolságokat átölelő kereskedelem pedig fokozatosan bekapcsolta a nőket, pontosabban a vagyonos, vagy felsőosztálybeli nőket a gazdaságba, ezen keresztül pedig legalább az alapfokú iskolába. Hiszen a birtokirányításhoz, könyveléshez stb. írni, olvasni, számolni, sőt szakismeretekkel is rendelkezni kellett.

A nőkről alkotott kép lassú változása a reneszánszsal és a humanizmussal indult ugyan el, a reformációval viszont felerősödött. (Ez annak ellenére is elmondható, hogy a kálvinizmus bölcsőjében, Svájcban csak 1971-ben kapták meg szövetségi szinten a nők a férfiakéval megegyező választójogot, miközben adót fizetniük természetesen ezt megelőzően is kellett.) A nők egyenjogú-

sításának tendenciája a puritán családban és a puritán vallási közösségekben is folytatódott. A protestáns egyházakban működő női prédikátorok, valamint a vallási írónők megjelenése, a gazdaság átalakulása, az iparosodás és a polgári termelés kialakulása és elterjedése mind-mind a nők helyzetének átalakulását is magával hozta, s ez a későbbiekben is pozitív hatást gyakorolt a protestantizmus álláspontjára a modern nőkérdésben.

Hogy a 20. század elején a nőkkel szembeni attitűd miért szükségszerűen más a protestantizmusban, mint a katolicizmusban, azt jól foglalja össze Ravasz László, „Számadás” című írásában: „[A] protestantizmus mindig olyan erős, amilyen erősek hívei; míg a katolicizmus mindig olyan erős, amilyen gyengék a hívei. A katolicizmus elsősorban a klérusban él, és attól függ ereje; a protestantizmus elsősorban híveiben él, és tőlük függ ereje. Ha pedig ez így van, akkor nem lehet fontosabb dolog, mint az, hogy a művelt protestáns ember lelke mélyén komoly felelőssége és egyéni súlya teljes tudatában néha-néha számoljon le állapotával, eszményeivel és eszközeivel.”⁹ Így amikor Ravasz arra a kérdésre keresi a választ, hogy mit vár a protestáns egyház a nőtagjaitól, rövid válasza ennyi: ugyanazt, mint a férfitagjaitól.¹⁰ Ez az egyik lényegi különbség, mely a katolikus és protestáns gondolkodók nőkérdésre adott válaszában visszatükröződik. A katolicizmusban a pozitív nőkép rendszerint egybeesik a Mária-tiszteletre épített, szűzies, önfeláldozó anya képével. Ravasz viszont a női mivoltához ugyanúgy a szabadság és felelősség fogalmait kapcsolja, mint általában az emberi mivoltához, bár nincs semmi – teszi hozzá rögtön –, amivel jobban visszaéltek volna, mint a szabadsággal, Isten legfelségesebb ajándékával. S bár a „szabadság és felelősség” dichotómiában konstituens szerepe az utóbbinak van, a felelősség nem kapcsolható nem-szabad lélekhez, mint ahogyan kötelesség sem létezhet jogok nélkül. A szabad női lélek – mondja Ravasz –, büszke halhatatlanságára, s tudja: érte van a világ, s ő a világért. Ravasz Lászlónak a nőkről alkotott ilyen véleménye a ma olvasói számára talán nem is oly figyelemfelhívó, pedig a teológiai és filozófiai elméletekben az 1800-as évekig – Hobbes-on, Locke-on, Rousseau-n át bizony még részben Kantot is idézve – a nő soha nem szubjektumként, hanem mindig csak mint objektum jelent meg. Egy 6. századi zsinaton még vitát kezdtek arról, van-e lelke az asszonynak (az igenek száma egyetlen eggyel volt több a nemekénél), Ravasz viszont az új női típus uralkodó vonásának épp a lelkiséget tartja, s nemcsak azt hangsúlyozza, hogy Jézusnak soha nem voltak női ellenségei, hanem a férfiakénál erősebb lelkiséget is tulajdonít nekik.¹¹

A 19. század végén, 20. század elején megélnéülő nőjogi mozgalmak által feszegetett kérdésekre adott protestáns felelet milyensége Ravasznál még pontosabban értelmezhetően rajzolódik ki előttünk a mélyen hívő katolikus, konzervatív gondolkodó Prohászka Lajos válaszaiban keresztül. Prohászka *A mai élet erkölcsse* című művében leginkább korának erkölcstelenségét tárgyalja. A kinyilatkoztatott erkölcsiség az észbelátáson alapuló erénytannal és meggyökerezett népi morállal való összeegyeztetés során kezdett alulmaradni¹² – a gazdasági átalakulásban, az iparosodásban és a tőkés termelés kialakulásában Prohászka a polgári erkölcs egy olyan megalapozását látja, melynek alapja a munka, s mértékegysége a pénz. Értéket annak tulajdonítanak, amit az egyén ma-

ga teremtett meg, s így válik – mondja – az erényesség pénzzel mérhetővé. A kálvinizmusban a keresztyén ember életének a predestinációból eredő folyamatos bizonytalanságát a kiválasztottságáról lehetséges *a posteriori* tudás oldja. Ez pedig alapot teremt a kálvini munkaetikának, mely egyben a puritán közösségek életvezetésének sarkköve: a jó cselekedet ill. sikeres munkálkodás a hívekben ható kegyelem megnyilvánulásaként és annak látható jeleként fogható fel (mint egyfajta *signa posteriora*). Ez az a szint – mondja Prohászka –, amikor még a derék polgár az egyik kézben Bibliát tart, a másikkal üzletet köt. Am úgy véli, közel már az az idő, amikor „a Biblia sutba kerül”.

Miközben Prohászka ostorozza a protestáns etikát, s a keresztyén erkölcsiségtől távollévőnek tartja, gondolatmenetének mégis van egy pontja, mely alapvetően elkülöníti a későbbiekben tárgyalt etikáktól. „S mégis, ez a morál is ... az evangélium árnyékába tolatkodott, sőt kódexet is innét próbálta igazolni.”¹³ Ezek után nem meglepő, hogy a leghevesebb polémiát Kanttal vívja, kinek nézetein Ravasz viszont képes még tovább is lépni, pontosabban – de erről még lesz szó a későbbiekben – azt konzekvensen végigvinni. A prohászka gondolat szerint „a kanti etika nem a tényleges erkölcsi-társadalmi valóságra épít, sőt inkább az erkölcsiség önértékének tapasztalásától való teljes függetlenségét, minden tapasztalást megelőző jellegét hirdeti”.¹⁴ Azzal, hogy Kant az erkölcsi törvényt az egyéni lelkiismerethez kapcsolja, a tekintélyt is száműzi, mely a keresztyén erkölcs egyik indító oka. Az erkölcsi parancs feltétlen tisztelet révén végrehajtott cselekedet viszont nem nyújt más, mint a hőrsé válás lehetőségét a kispolgár számára.¹⁵ S bár elismeri, hogy a keresztyéniség megjelenése óta a legtisztább erkölcsi szabálykönyvet Kant fektette le a filozófiában, de hiányosságául rója fel, hogy a sarkpontja nem az isteni akarat, hanem a tiszta ész, mely viszont – mondja Prohászka – teremteni nem, csak visszatükrözni tudná az erkölcsi törvényt. Szerinte ezért áll elő paradoxon, amikor egyszerre állítja Kant, hogy „az erkölcsi törvény a 'szívünkbe van írva', holott ez az etika szívben egészen talajtalan, mert hiszen az erkölcsi törvény éppen egyetemes és szükségképi jellegénél fogva oly ridegen és részvétlenül lebeg felettünk – helyesebben az erkölcsi-történeti valóság felett –, akár a csillagos égbolt”.¹⁶

A kanti erkölcsfilozófiához valamint a kálvini munkaetikához való viszonyban lelhető fel a másik lényegi különbség, és ez éppen a katolikus és protestáns gondolkodók nőkérdésre adott válaszában tükröződik vissza. Az erkölcsi hanyatlás folyamatának kezdetét a polgári liberalizmus korszakába helyezi Prohászka, amikor is „a hivatás, a munka, a pénzszerzés gondja annyira felszívta az ember erőit, hogy sem az énjére, sem a másokkal való bensőbb kapcsolat ápolására úgyszólván semmije sem maradt”.¹⁷ Azzal, hogy a gazdasági versenybe a nő is bekapcsolódott, elkezdődött a nemek közötti kiegyenlítődé – ismeri el – ám az egymás szabadságának tiszteletén alapuló férfi-nő kapcsolat, és az *eros* intellektualizálódása szerinte a nemek viszonyát nem tette tartóssá, mert véleménye szerint lelki közelséget nem teremtett. Bár azt elismeri, hogy egész korábbi kultúránk férfias jellegét hordozott, vagyis „individualisztikus kultúra volt: nagy férfiegyéniségek teremtették, és a női elvnek ebben a világban csak az volt a hivatása, hogy fenntartsa”,¹⁸ közelebb járna az igazsághoz, ha a 'fenntartsa' he-

lyett az 'elszenvedje' fogalmat használná. Hiszen a nők, mint utaltunk rá, még irodalmi és képzőművészeti alkotásoknak sem lehettek hosszú ideig a szubjektumai, s a legtöbb, amit objektumként elérhettek, hogy csodált és ünnepelt tárggyá magasztosultak. Hogy talán Prohászka is érzekelte az 'elszenvedést' a 'fenntartás' mögött, arra egy későbbi mondatából következtethetünk, mely már az új női típust ostromozza. Úgy véli, az amerikanizálódás során valósággal a nő válik a támadóvá – ez viszont egyben azt is jelenti, hogy eleddig fordítva, a férfi volt az! Érdekes megállapítása, hogy az egymás szabadságának tiszteletén alapuló kapcsolatban és az intellektualizálódó szerelem révén került oly távol lelkileg a két nem, mint még a kereszténység fellépése után soha, pedig eme változások inkább azt segíthették elő, hogy kényszer vagy birtokegyesítés miatt egyre kevesebbeknek kellett igaz szerelemet hazudni az oltár és Isten színe előtt. Ravasz viszont az igazi szabadelvűség eredményének éppen egy tisztább morál megjelenését tartja. „A liberalizmus mindig a megkötések lazítását követelte, a konzervativizmus pedig ilyenkor a társadalmi rend és az erkölcsiség felbomlása miatt jajdult fel. Már most: csak az a liberalizmus érdemli meg nevét, amelyik a külső kötések lazítását a belső kötés erkölcsé becse érdekében hangsúlyozza, amelyik fegyelmezettebb, tisztább morált hirdet s az emberi méltóság magasabb fokára az emberi szabadság lépcsőfokán jut fel.”¹⁹ Ez az alap teszi megengedhetővé a válás lehetőségét is, oly módon, hogy bár a protestáns keresztyén felfogás tanítása szerint is a házasság egy életre szól, ám kimondja, hogy a „belsőleg felbomlott házasságok bűnök fészkeül továbbra is összekötve ne tartassanak”.²⁰ Érdekes párhuzam érzékelhető mindkét felekezetben a képviselt családmodellét és egyházszervezeti struktúráját illetően, s itt nem csupán a lelkésznek megjelenésére gondolok, hanem a Ravasz által is képviselt „szabad egyház” eszméjére is, melyet ő az egyetemes papsággal tart megvalósíthatónak, s úgy véli, az egyetemes papság jórészen az asszonyokból kell kitelni.²¹ „Miután az egyház családiasodni fog – felhagyván az állami allűrökkel – olyan fő helyre jut benne az asszony, mint a családban. Az anya pótolni tudja az apát, de az apa nem az anyát.”²² Mint ahogyan a „Családvédelem”-ben írja: „Janicsárokat lehet nevelni kaszárnyákban, hősokeket, prófétákat, költőket csak családi fészkekben.”²³ Ravasznak, mint lelkésznek és egyházpolitikusnak is választ kellett, mégpedig nem pusztán teoretikus választ kellett adnia abban a történelmi szituációban, amelyben, a háborút követően, nők tömegei maradtak egyedül, vagy ami még rosszabb, gyerekekkel özvegyen. Ezért bár a patriarchális hagyomány kimondatja vele, hogy a nőiesség alapja az anyaság, de tudja, látja, tapasztalja: a háború nyomán sok esetben nincs, aki családfenntartó legyen, a nők tömeges erkölcsi és anyagi lezültségének egyetlen gátja pedig az lehet, ha tanulás révén maguk a nők lesznek képesek önmaguk és árván maradt gyerekeik fenntartására. Ehhez viszont egyrészt az oktatási intézményeknek, másrészt a hivataloknak mint munkahelyeknek kell megnyílniuk a nők előtt. Míg a liberális Ravasz a nőhöz a géniuszt és intellektust társította, s felszólalt azért, hogy a nőknek ne „az üzleti elvek alapján gyakorolt férjhezmenésben” kelljen gazdasági egzisztenciáját megteremteni, hanem tanulás révén hivatása legyen, Prohászka az általános tankötelezettség bevezetésében is a család hagyományos gazdasági egységé-

nek megszűnését látta.²⁴ Az otthonán kívül is tevékenykedő nőket ahhoz a pókféléhez hasonlítja, melynél a nőstény párzás után felfalja a hímet. A Ravaszétól egészen különböző nőkép tárul elénk a következő sorokban is: „A jó Istenben magában is van bizonyos erkölcsi feslettség, hogy e világra teremtette a nőt”; „a mennyországban is vannak kísértő, csábító angyalai, démonai...”²⁵ Másutt pedig imígyen ítéli: „A nő is amerikanizálódott, ami azt jelenti, hogy a praepubertásnak, az úgynevezett dackorszaknak szellemi szintjén stereotipizálódott világszerte.”²⁶ Prohászkaról – össztársadalmi szintre vetítve – a következőket írja Lendvai L. Ferenc: „Még Kornisnál és Brandensteinnél is nagyobb távolságot tart a társadalom-jobbító célokkal föllépő jobb- vagy baloldali mozgalmakkal szemben Prohászka Lajos. Nagyszabású kultúrkritikája szerint a racionalista individualizmus és liberalizmus jogokat adott az embereknek, ám nem tudott gondoskodni róla, hogy föl tudjanak nőni e jogok gyakorlásához; a racionalizmus, individualizmus és liberalizmus uralmával szemben föllépő irracionális, kollektivistista és totalitárius áramlatok azonban még rosszabb irányba visznek.”²⁷

Részint a történelmi helyzetből adódóan is Ravasz képes túllépni a nő és férfi társadalmon belül betöltött szerepéről kialakult patriarchális gondolkodásmódon, mely szerint: „[...] amiért egy férfi életének egy bizonyos időszakában katonaként szolgál, ebből még nem vonják le a következtetést, hogy a férfit mint olyat a természet katonának rendelte és ezért csak ez lehet az élethivatása; amiért viszont egy nő, ugyancsak életének egy bizonyos időszakában, mint anya tevékenykedik, ebből arra következtetnek, hogy őt a természet anyának rendelte, és egész életének csakis az anyaság lehet a hivatása”²⁸ – idézi Harriet Taylor-Mill és John Stuart Mill idevágó szavait Hell Judit. Ravasz elismeri a női intellektust, de talán a nemzeti pusztulás vagy megmaradás felett érzett aggodalma miatt nem fogadja el a tehetségnek cölibátusra való jogát. Már csak azért sem – fejt ki –, mert minél magasabban képzett, műveltebb egy nő, annál inkább kötelessége a gyermeknevelés, mert nem engedhető meg olyan antiszelekció, mely a közepeseknek adja át a teljes társadalmi reprodukció megvalósítását. Vagyis nem az anyaság *alól*, hanem az anyaságra kell felszabadítani a nőt, oly módon, hogy nem csak követelni kell a nőktől, de biztosítani is kell a nőknek a hitvesi és anyai hivatást. Ám a felszabadítás azt is jelenti – teszi hozzá Ravasz –, hogy „a női lélek érvényesülése elé ne vessen gátat az, ha nő; legyen szabad a nőnek géniusznak lennie, ha tud!”²⁹ S szinte hallható, amint kiált: „Különb világot a gyermekeink érdekében! Ezért kell a nőmozgalom, ezért kell a nőnek szavazati jog, erre való az igazi feminizmus, a nőiesség örök, szent valóságának a hirdetése és követelése.”³⁰

Sőt, Ravasz a (még természetesen patriarchális) társadalom feladatának tartja, hogy olyan gazdasági és társadalmi rendet teremtsen, melyben nem kell a nőnek minden idejét a jogok követelésével és kiharcolásával tölteni. Képes arra, amire még a legjobb szándékú filozófus elődei sem voltak, hogy ugyanis kimondja: mára a nő elnyomásának és szabad érvényesülése tagadásának nem maradt más érve, mint „az évezredes elnyomásból származott szellemi inferioritás”.³¹ A női géniusz, intellektus elismerésével, valamint azzal, ahogyan síkra száll az igazi feminizmus mellett, tulajdonképpen nem „meghalad-

ja” Kantot, hanem konzekvensen – ha úgy tetszik, Kantnál is hübben – végigviszi a kanti erkölcsfilozófiát, aki ugyanis bár „ugyanolyan mértékben értelmes, azaz racionális lénynek nyilvánítja a nőt, mint a férfit, azonban különbséget tesz értelmességük jellege között: 'A szép nem ugyanolyan értelmes, mint a férfiúi, értelmük azonban *szép értelem*, míg a miénknek *mély értelemnek* illik lennie, ami egyet jelet a fenségessel.’”³² De nemcsak az értelem univerzalizása kapcsán követi hübben Ravasz a kanti erkölcsant, hanem a kategorikus imperatívuszt is egészen következetesen alkalmazza. Mert a „Cselekedj úgy, hogy az emberiségre, mind a saját személyedben, mind bárki másában, mindenkor mint célra, sohasem mint pusztá eszközre legyen szükség!”³³ kanti általános alaptételnek ellentmond Kant konkrét elképzelése a nők szerepéről, mely szerint – amint Hell idézi – „az idős kor felé haladva a nőknél is a fenséges és nemes tulajdonságoknak kell átvenniök a szép tulajdonságok helyét, hogy minél inkább tisztelettel forduljunk a felé a személy felé, akit eddig szerettünk. [...] Ahogy a csábítás követelése lassacskán alábbhagynak, úgy foglalhatnak el helyüket észrevételnél, könyvek olvasása és a látókör tágítása révén a műzsák – a legelső tanító a férj legyen”.³⁴ Bár Kant kategorikus imperatívusza ezt általánosságban tiltja, a nő így mégis objektívizálódik, eszközzé lesz – mégpedig a férj gyönyöreinek eszközzé – azáltal, hogy csak akkor fordulhat a tudományok felé, ha tovatűnő szépségére már nem tart igényt a férje. Ravasz viszont amellet érvel, hogy aki csak szeretőt vagy dajkát lát a nőben, vagy szépségét becsüli és gyönyört keres, az – bármennyire elhalmozza is bókokkal és gyöngédséggel – „mégis megalázza a nőt, mert *eszközzé* teszi; és megalázza a férfit, mert szenvedélyei szolgálatára hajtja”.³⁵

De Ravasz azzal, hogy következetesen viszi végig a kanti alaptéziseket, egyúttal szembefordul a böhmi filozófiával, legalábbis annak nőkre vonatkozó téziseivel is, sőt attól radikálisan eltérő nézeteket vall, még akkor is, ha visszaemlékezésében így ír: „Ezzel eldölt életem nagy kérdése, anélkül, hogy jelentőségét akkor még fel tudtam volna becsülni. Én csak azt tudtam, hogy teológus vagyok, és az leszek Böhm Károly filozófiája alapján, mint ahogy teológus volt Biederman a hegeli és Ritschl a kanti filozófia alapján.”³⁶ Jelentősen eltérő filozófiáját némiképp magyarázza egy későbbi mondata: „Böhm-től indultam el, Schweizeren, majd Troeltschön át mentem Kálvin felé; azután egyfelől az ébredési, másfelől a Niebergall – Rittelmeyer-i építő irány sөvénye között vándoroltam Brunner – Barth felé”³⁷. Böhm az asszony lélektanáról írt művében az emberi szellem alapját képző erőket két, a realiztikus és idealisztikus ösztönök szerinti, csoportba osztja. „A realiztikus ösztönökhöz tartozik 1. a nemi ösztön s folyománya, a gyermekek szerető táplálása és ápolása, 2. a vegetatív ösztönök, 3. a mozgási ösztön, 4. az érzékek ösztön csoportja. Az idealisztikus ösztön csoportot képezik az intelligencia különböző nyilatkozatainak alapul szolgáló ösztöni alakzatok. Ez ösztönök, összetartva az öntudat által, egymásba szövődésükben képezik az emberi egyes alakot”³⁸ – írja Böhm. Szerinte a nőknél a férjhez menéssel elkezdődik a nemi ösztön reális uralma, s a gyermek szülés képessége miatt az asszonyi lélekben állandósul is az. A nő egyetlen „funkcióját” a gyermekszülésben jelöli ki, így ha a gyermek felnő, a nő erkölcsi korszakában immár idegenekről gondoskodhat és enyhítheti azok fájdalmát.

„Az asszony realismusa ellenkezőleg az érzékieg adott valóságban való hitnek, a létezőben való elmerültségnek jellegét mutatja. A jelen csekély élvezet neki több, mint a jövőtől várható nagyobb öröm; ... Gondjainak legfőbbjeit képezik a vaskos realizmus élvezetei : evés, ivás, ruházat s a mi ezzel összefügg. A pillanatnak él, s ha utólag megbánja természetéhez tartozó eme könnyelműségét, akkor e bánata ritkán oly mély, hogy valóban velejéig hasson.”³⁹ Mindebből azt a konklúziót vonja le, hogy az ezt támogató ösztönök fejlődni, és törvényszerűen az ideális ösztönök gyengülni fognak. Végül odáig jut, hogy kijelenti, a nő a tudományos munkához szükséges két feltétel egyikével sem rendelkezik; sem az öntudat fixírozó erejével, mely a képeket a valóságtól elválasztja, s a belső logikai jelentésviszonyok feltárása követően törvényeket emel ki az érzéki adatok közül, sem az absztrakt képek és fogalmak alkotásának képességével. Ravasz viszont azzal, hogy a nőhöz a szabadság, felelősség, intellektus és a géniusz fogalmakat kapcsolja, nem csupán az állati szintről emeli újból az ember szintjére, de moralitását is visszaadja. Nem véletlenül mondja Böhm: „Azért az asszony moralitása igen kétes dolog”⁴⁰. Filozófiájának ugyanis van egy nagyon súlyos következménye: a nő amoralitása. Az absztrakciós képesség nélkül nem lehetünk birtokában általános erkölcsi törvénynek. S bár mint Kantnál, azt láthatjuk Böhménél is, hogy az autonóm erkölcsiség alapja a ración alapuló általánosan megfogalmazott szabály követése, ám az ésszerűség általánosságát megérteni képtelen nő Böhm ezzel tulajdonképpen megfosztja a moralitástól, többek között például az igazságosság erényének birtokolhatóságától, hisz mint írja, igazságosság esetén általános törvényt kell objektíven alkalmazni. „Az asszony azonban csekély absztrakciója s erős szubjektivizmusa miatt ez ésszerűség általánosságát nem bírja megérteni”⁴¹, az idealisztikus ösztönök híján az általános törvényt sem felfogni nem képes, sem azt ész alapján meggyőződésből követni. Az asszony erkölcsisége kimerül a reális ösztön által kiváltott gyermeke iránt érzett szeretetében. A böhmi filozófia azonban nem csupán a tudományos megalapozottságot nélkülözi, de – ha szabad az ő szavait idéznem – talán az öntudat fixírozó erejének hiánya, vagy a fejletlen absztraháló képessége folytán nem számol annak konzekvens végigvitele esetén bekövetkező, a társadalmi berendezkedést alapjaiban felforgató következményeivel sem. Hogy csak a legszembetűnőbbet emeljem ki. Az általános törvényeket felfogni, és azokat a ración által igazoltnak tartani képtelen a reális ösztönök uralma alatt állókat, vagyis a böhmi filozófia alapján a nőt, egyúttal a büntethetőség hatálya alól is ki kell vonni.

Ezzel szemben Ravasz nem csupán a szexuális objektíválás alól szabadítja fel a nőt és adja vissza moralitását a géniusz, szabadság és felelősség személyéhez kapcsolásával, hanem a kapitalista eszközzé-tétel alól is: „De a mi női kultuszunk elüt a nyugati ember üzleti számításaitól is, ki a nőben azt a gazdasági tényezőt látja csupán, amely a legolcsóbb munkaerőt, a legkevesebb százalékot kívánó üzlettársat jelenti; ki kegyes mondásokat hangoztatva a nő hitvesi és anyai hivatásáról, asszonyát a tűzhely legelső s mégis aránylag legolcsóbb, de mindenestre leghasznosabb rabszolgájának tartja, és követeli tőle a hűséget, mintegy társadalmi állásának, férji becsületének biztosítékául, míg maga akár a szukceszszív, akár a szimultán poligámia gyakorlója; követeli a

családiasságot, amely alatt az intézményesen rendezett dajkaságot és szakramentális pesztraságot érti, míg ő maga a családi életnek csupán előnyeit vállalja, anélkül, hogy az érte járó áldozatokat meghozná.”⁴² Így a Hell Judit által e vonatkozásban találóan „fél”-fordulatnak nevezett kanti elmélet – tulajdonképpen „pusztán” a kanti alaptézisek konzekvens végigvitelével – Ravasznál egész fordulattá válik. Továbbá az, ahogyan Ravasz a kanti filozófia állhatatos végiggondolásával képes filozófiai alapot teremteni mindazon követeléseknek, melyeket a feministák is megfogalmaztak, alátámasztja Herta Nagl-Docekal téziséit is, aki emellett érvel, hogy nem kell *toto genere* kihajítani a szerződéselméleteket, hanem a kanti imperatívusszal összhangban kell újrafogalmazni őket, mert a szerződéselméleti koncepció univerzalizálható a kanti univerzalista etika mentén.⁴³

Patkó Edina

JEGYZETEK

- 1 A „kanti (fél)fordulat” kifejezést Hell Judit használja a *Világosság* 2005/2-3. számában írt tanulmánya címében.
- 2 Hell Judit: *Van-e feminista filozófia?*, Áron Kiadó, Budapest 2006. 20. o.
- 3 Ld. Hell, uo. 30-33. o.
- 4 Részletesen ld. Hell, uo. 36-39. o.
- 5 Ld. *Szent Biblia*, Gal 3,28: „Nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad; nincs férfi, sem nő; mert ti mindnyájan egyek vagytok a Krisztus Jézusban.”
- 6 V.ö. Kéri Katalin: *Érdekeségek a nők történetéből*, IQDEPO, Pécs 1996. 6. o.
- 7 Ld. uo.
- 8 Uo. 11. o.
- 9 Ravasz László: „Számadás”, in „*Az emberélet útjának felén*”, „Az út” kiadása, Kolozsvár 1925, 109. o.
- 10 Uő: „Mit vár a reformáció egyháza a nőtagjaitól?”, uo., 69. o.
- 11 „Pilátus egy kézlegyintéssel elveti a kockát és halálra ítéli Jézust, megmossa a kezét és nyugodtan tovább megy, a felesége azonban álmatlan éjszakákon hánykodik ama lelki tusa között: nem lehet bűnös ez az ember.” Ld. „Mit vár a reformáció egyháza a nőtagjaitól?”, uo.

- 12 Prohászka Lajos: *A mai élet erkölce*, Universum Kiadó, Szeged, 11. o.
- 13 Uo. 17. o.
- 14 Uo. 63. o.
- 15 Uo. 64. o.
- 16 Uo. 65. o.
- 17 Uo. 123. o.
- 18 Uo. 125. o.
- 19 Ravasz László: „Mi a szabadelvűség”, in „*Az emberélet útjának felén*”, 105. o.
- 20 Uo.
- 21 Uő: „Mit vár a reformáció egyháza a nőtagjaitól?”, uo. 73. o.
- 22 Uo.
- 23 Uő: „Családvédelem”, in *Isten Rostájában III.*, Franklin Kiadó, Budapest 1944, 285. o.
- 24 Prohászka Lajos: *A mai élet erkölce*, 193. o.
- 25 V.ö. Lackó Miklós: „Egy nemes konzervatív”, in *Történelmi Szemle* 1998/3-4. szám, 277. o.
- 26 Prohászka Lajos: *A mai élet erkölce*, 189. o.
- 27 Lendvai L. Ferenc: „Filozófiai kultúrkritika – politikai erőtérben”, in *Közügyűlési előadások 2000. november: 175 éves a Magyar Tudományos Akadémia*, MTA, Budapest 2002, I. köt. 97-98. o.
- 28 Hell Judit: *Van-e feminista filozófia?*, 20. o.
- 29 Ravasz László: „Az igazi nőkérdés”, in „*Az emberélet útjának felén*”, 79. o.
- 30 Uo. 80. o.
- 31 Ravasz László: „A nő”, in *Látások könyve*, „Az út” kiadása, Kolozsvár 1917, 90. o.
- 32 V.ö. Hell Judit: *Van-e feminista filozófia?*, 131. o.
- 33 Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991. 62. o.
- 34 Hell Judit: „Nő és férfi viszonya az újkori filozófiában: a kanti (fél)fordulat”, *Világosság* 2005/2-3. sz., 88. o.
- 35 Ravasz László: „A nő”, in *Látások könyve*, 89.o.
- 36 Ravasz: *Emlékezéseim*, 76. o.
- 37 Uo. 111. o.
- 38 Böhm Károly: Az asszony lélektanáról, in *Magyar Philosophiai Szemle* 1883/1. sz., 34. o.
- 39 Uo.44. o.
- 40 Uo.48. o.
- 41 Uo. 48.o.
- 42 Ravasz László: „A nő”, in *Látások könyve*, 89.o.
- 43 Részletesen lásd erről: Herta Nagl-Docekal: *Feminista filozófia*, Áron Kiadó, Budapest 2006, 175-216. o.

ÖKUMENIKUS SZEMLE

Válság a paradicsomban

A pénzügyi válság és a média – Videón vilagpolitika.blog.vg.hu – Kováts Bence

Az elmúlt héten az Egyesült Államok médiáját egy felettébb érdekes „médiacsata” vette uralmába. Jon Stewart ugyanis műsorában, a *The Daily Show*-ban „keresztűzbe állította” a *CNBC* gazdasági hírcsatornát, annak felelősségtudatát megkérdőjelezve, a pénzügyi válság kapcsán. A kiindulópont: a csatorna egy műsorvezetője (Rick Santelli) egy Wall Street-i beszámolójában élesen nekiment a kormánynak, azért, mert Obama segítséget kíván nyújtani a jelzálogpiaci válság áldozatainak.

A csatorna részéről a válasz természetesen nem maradt el. Ahogyan azután Jon Stewart részéről a viszont-

válasz sem. Az egész történet addig ment, mígnem a *CNBC* egyik műsorvezetője, Jim Cramer – akiről Stewart bejátszott olyan videókat, melyen a Bear Stearns bukása előtt hat nappal Cramer még azt tanácsolta, hogy nem kell kiszállni belőle, tizenegy nappal összeomlása előtt pedig kifejtette, hogy 69 dollárért is megéri megvenni (*végül 2 dolláron landolt a papír*) – megjelent a *The Daily Show*-n, egy bő húsz perces interjúra.

Az alábbiakban a *The Daily Show* szemszögéből tekintjük át az eseménysort, amin keresztül képet kaphatunk arról, hogyan jutottak el addig az interjúig, ami egész Amerika *politikai médiáját megmozgatta*, melyet a *USA Today* – Amerika legnagyobb példányszámú napi-

lapja – címlapon hozott, és amire kérdés vonatkozott a *Fehér Ház sajtótájékoztatóján*. Íme egy rövid bevezető az említett műsorokról és műsorvezetőkről, majd az elmúlt másfél hétről 3 videóbejátszás, végül maga az interjú, 3 részben. (Az összes videó megtekintése mintegy háromnegyed órát vesz igénybe.)

A The Daily Show a Comedy Central műsora, melyet 1999 óta vezet Jon Stewart. A humorműsor egy politikai- és médiaszatíra-show, saját magát „álhír-műsor”-nak vallja. Mégis óriási befolyást tulajdonítanak neki az amerikai közéletben, mindenekelőtt fiatal egyetemisták körében. A műsor 12-szeres Emmy-díjas, 2003 óta minden évben megnyerte a *kiváló comedy-kategóriát*. Valamint ebből a műsorból nőtte ki magát a *The Colbert Report* – melynek műsorvezetőjét, Stephen Colbert-et mi magyarok is ismerjük, miután ő maga nyerte meg a *Megyeri-hídról tartott internetes névszavazást*.

A CNBC (Consumer News and Business Channel) az amerikai kábeltv-hálózat csatornája, az NBC-család tagja. Gazdasági és pénzügyi műsorokkal foglalkozik, leányadóján keresztül 390 millió nézőhöz jut el világszerte. Ennek egyik műsora Jim Cramer *Mad Money-ja* („Őrült pénz”), ami mindenekelőtt tőzsdei befektetésekkel és tanácsadással foglalkozik – „nézőbarát”, „fogyasztói” formátumban. A műsor bemutatójában elhangzik az „In Cramer we trust” („Cramerben megbízunk”) mondat, ami félreérthetetlenül rímél az „In God we trust” („Istenben megbízunk”) jelmondatra – mely minden pápírdolláron, de még minden *centérmén is* olvasható.

Az MLM-vallást erősíti a válság

sinus.hu

2008. november 11. 11:30

A válság miatt munkanélkülivé vált emberek közül egyre többen állnak ügynöknek. Az Egyesült Államokban már 15 millióan dolgoznak így, és a jövőben hazánkban is reneszánszát élheti a multilevel marketing (MLM). A pszichológus szerint a népszerűség oka nemcsak a könnyű pénzkereset ígérete, hanem az is, hogy ezek a rendszerek a valláshoz hasonlóan hitet és reményt kínálnak a kétségbeesetteknek.

Az amerikai Direct Selling Association (DSA) szóvivője, Amy Robinson a *CNNMoney.com*-nak elmondta, hogy az MLM-üzletág 2007-ben 1,3 százalékkal visszaesett, ám az idei év első felében javult – főként akkor, amikor a válságot elkezdték érezni az emberek. Rich Razgaitis, egy direktmarketinggel foglalkozó cég vezetője hozzátette, hogy a múlt hónapban az új tagjaik száma az előző év azonos időszakához képest 20 százalékkal nőtt. Robinson szerint ez nem teljes munkaidős állás, inkább csak extra pénzt lehet vele keresni. Connie Tangnak – aki szintén egy MLM-cég vezetője – hasonló a véleménye: azok az emberek, akik elveszítik a munkájukat, gyorsan megtalálják ezt a pénzszerzési formát.

Magyarországon is sokféle rendszer működik, rengeteg ilyen típusú hirdetést lehet találni az újságokban. Juhos Andrea karriertanácsadó, a DBM Magyarország ügyvezetője a FigyelőNetnek elmondta: szerinte csak akkor lehet egy MLM-rendszerrel jól keresni, ha valaki még az elején csatlakozott, és sokan vannak „alatta”. Mérő László gazdaságpszichológus véleménye pedig az,

hogy csak az lehet sikeres az MLM-ben, aki az üzleti élet más területén is megállja a helyét. A jó üzletkötő önbizalma nagy, lelkes és nagyon széles az ismerősei köre.

Az MLM, mint vallás

Mérő László szerint az emberek azért vágnak bele, mert – főleg válságos gazdasági és társadalmi helyzetben – valamiben hinniük kell. „Ez olyan, mint egy vallás. Például nagyon sokszor templomi hangulata van az összejöveteleknek. Egy hit köré szerveződött: az emberek azt remélik, hogy elérhetik azt az anyagi biztonságot, amikor csak azzal kell foglalkozniuk, amit szeretnek, és nem kell a megélhetésért küzdeni” – mondta.

Az üzletkötők az MLM-mel foglalkozó fórumokban foggal-körömmel védik az álláspontjukat, szinte meg akarják téríteni a más véleményen levőket. A gazdaságpszichológus szerint ezzel valójában semmi baj nincs: a marketingköltséget ők a lelkesedésükkel váltják ki. Az MLM nem pilótajáték, ezek az emberek tisztában vannak a lényegével, tudják, hogy mire vállalkoztak: a rendszer egyik alappillére az, hogy be kell magunk alá szervezni másokat – így javíthatják a saját pozíciójukat.

Könnyen elköteleződünk

Síklaki István szociálpszichológus az MLM-rendszerek „becsalogatási” módszeréről mesélt a FigyelőNetnek. Ez egy pszichológiai technikára épül: azokat a normákat – a kölcsönösség és az elköteleződés normáját – hasznosítja, amelyek igen erősek a társadalomban.

„Részt veszünk egy bemutatón, egy komoly és nívós előadáson. Ekkor biztosan megfordul a fejünkben, hogy ‘húha, ez az ember ezt a prezentációt csak miattam készítette, mennyire megtisztelő, hogy ilyen sokra tart engem’. Ezek után már nagyon rossz érzéssel mondunk nemet valakinek. Az apró, ártatlan gesztusokat általában mindenki viszonzni akarja, ezért – főleg mivel az előadásból az derült ki, hogy nincs is kockázata a dolognak –, elköteleződünk. A kedvezményes vagy ingyenes próbacsomag egy újabb gesztust jelent felénk: hiszen milyen kedves, hogy használhatom a terméket. Így viszont megint az adósa leszek az előadónak. Innen már egyenes út vezet ahhoz, hogy belépjek a rendszerbe”- fejegette Síklaki István.

A szociálpszichológus szerint inkább érzelmi okok miatt dönt úgy valaki, hogy beszáll. Egyetért Mérő Lászlóval abban, hogy azt vetítik az emberek elé: „Ha befekteted a munkád és az energiádat, akkor ez hamarosan meghozza a gyümölcsét.”

Az MLM-be belépő új tagok között is vannak persze olyanok, akik csak pénzkereseti módként tekintenek rá (azaz hamar akarnak sokat keresni), de a szakember szerint nem szabad csak a meggazdagodás vágyára fogni az elköteleződést. Valójában az értelmes munka vágya is hajtja az embereket, főleg akkor, ha erre más lehetőségük sincsen. Sokszor látni például kozmetikumokat forgalmazó ügynököket, akik boltot nyitnak, és ott árulják a termékeket, szinte valódi nyolcórás állásban.

Háló Gyula

„...Isten gyermekei, alkotmányos királyságának szabad polgárai vagyunk”

A magyarországi, kárpátaljai, délvidéki, erdélyi és partiumi református egyháztestek 2009. május 22-én, Debrecenben Alkotmányozó Zsinaton hívták életre a Magyar Református Egyházat. E felemelő ünnepség keretében délután 5 órakor a Nagytemplom előtti téren tartott úrvacsorás istentiszteleten – mintegy 15 ezer ember imádságos jelenlétében – hangzott el Koncsol Lászlónak, a Szlovákiai Református Keresztyén Egyház tiszteletbeli gondnokának köszöntő beszéde. Amint a köszöntőből is olvashatjuk, nevezett egyház formális csatlakozását megakadályozta többnemzetűsége, többnyelvűsége. Ugyanakkor a köszöntőből világossá válik a tartalmi együttműködési készségben való egység. A köszöntő után az Alkotmányozó Zsinat üzenetét olvashatjuk. (a szerkesztő)

Testvéreim! Történelmi emlékezetünk híven őrzi az 1672-1682-es gyászévtized, a várbörtönökbe vetett, gályarab és vértanú prédikátorok-iskolarektorok emlékét, ámbár ez a csapás csak egy viszonylag szűk terület protestánsait – és csak protestánsait – sújtotta. Szemben vele a mögöttünk maradt évtizedek Trianontól a kommunizmus bukásáig és a szigorúan őrzött országhatárokból zárt nemzetállam-eszme uniós meggyöngyüléséig a történelmi ország utódállamainak minden egyházát, az anyaországiakat is fölszámolásra ítélték. Nem évtizedet, hanem egy egész gyászévszázadot hagytunk magunk mögött, amelyben a szabad lélek, a szabad szellem és a vallás jórészt a magánélet katakombáiba szorult. A gályákon és a börtönökben pár tucat prédikátor és rektor szenvedett és pusztult el, de a gyászévszázadnak keresztyén lelkészek és hívek légiói, zsidó testvéreink százezrei estek áldozatul, intézmények és gyülekezetek százai enyésztek el. Még ötven év, s a szocialista tervezdélkodás a Szlovákiai Református Keresztyén Egyházat is örökre el-sorvasztotta volna. A Trianonban, majd Párizsban darabjaira zúzott Kárpát-medence sérült vagy megmámorosodott kis nemzetei a nyugati és keleti ateista diktatúrák prédájául estek, s újpogány eszméikkel („A múltat végképp eltörölni [...] A Föld fog sarkából kidőlni [...] És nemzetközivé lesz...” – énekelték csak pár hete is alak- és névváltogató, trükköző kormánypártok nagygyűlésének küldöttei az ominózus évtizedek programját) izzé-porrá zúzták társadalmainkat, szétverték az emberi szolidaritásnak kereteket biztosító belföldi és nemzetközi szervezeteket. Egyházunk Alkotmánya az utódállamok politikai kényszeréből szétfejlődött, törvényhozása nemkülönben.

Testvéreim! Mindnyájan Isten gyermekei, alkotmányos királyságának szabad polgárai vagyunk. Az Ő birodalmában minden ember egyenlő, alkotmánya a Tízparancsolat, törvényeit Jézus véglegesítette, életünkkel nekik, az Atyának és a Fiúnak kell elszámolnunk.

A Teremtő birodalma nem ismer határokat. „Adjatok meg azért a mi a császáré a császárnak” – szölt Máté szerint Jézus (Mt 22,21), s mint polgárok mi is szót fogadunk neki. Tiszteljük földi országaink törvényeit, adópénzeinket államunk pénztárába fizetjük be, hogy építsenek rajtuk utakat, vasutakat, hidakat, iskolákat, kórházakat, de lelünk, szellemünk, hitéletünk („és ami az Istené, az Istennek”) fölolvad a református, a keresztyén, az ó- és újszövetségi és az emberi egyetemességben. Istenben és Jézus Krisztusban. A határtalanban.

Nagy közösségek keresik egymás erősítő szövetségét. Katolikus testvéreink a római egyház nemzetek fölötti kánonjai szerint szervezik életüket, a Kárpát-medence hét országába szakított magyar reformátusok egyházi életét

pedig közös Alkotmányunk fogja szabályozni a svájci reformációt követő egyházak világszervezeteiben. Egymásba kapaszkodunk, jelenlegi és majdani próbáinkhoz megújított egységünkben keresünk megerősítést.

A földön mindenki nőni és erősödni akar, s teszi ezt többnyire mások ellen. Mi is növekedjünk, de ne mások rovására, hanem önmagunkból, táptalajunkból, gyökereinkből, mint a jézusi mustármag, mint Kárpát-medencénk óriástölgyei. Növekedjünk lélekben, de ne feledjük, hogy test is vagyunk, hogy az Úr hús-vér szolgálknak hús-vér testvéreink közösségébe küldött bennünket, hogy őket szolgáljuk. Egyházunknak társadalmi küldetése is van. Egy háromezer éves zsidó-keresztyén mandátum vár arra, hogy országaink és nemzetünk társadalmát Istennek tetsző módon segítsen elrendezni. Egyházunk óriásokat adott nemzetünknek, alapozókat és vateszeket küldött a fórumokra, belső demokráciánk Genf óta ötszáz éve működik, és szolgál az oly igen áhított, konszolidált polgári demokrácia mintája gyanánt. Keresnünk és tökéletesítenünk kell a társadalom, a polgárok, a nemzet segítésének eszközeit, a politika sugallásának formáit, de nem a pártoskodás, a végrehajtó kormánypolitika szintjein, hanem a főhatalom, az Istennek, az embernek és nemzetünknek szolgáló fölkentek királyi magasában, nem feledve, hogy Egyházunk Istentől és Jézustól nyerte földi küldetésének mandátumát. Pártok, kormányok, politikai formációk jönnek és mennek, de Isten és az Ő mandátuma örökkévaló.

A Szlovákiai Református Keresztyén Egyház sajátos, etnikailag kevert összetétele miatt egyelőre nem csatlakozhatott a Magyar Református Egyház Alkotmányához, egyházkerületünkben történelmi okoból a confessio egyetemes és a natio – a nyelv, a lingua – partikuláris elve ütközik, és most a kisebb, 19. századi elv győzött az egyetemesség gondolatán, de ahogy VIII. Zsinatának első – hanvai – ülésén, ez év április 18-án egyházi parlamentünk kinyilvánította, „az országhatárokkal való széttagoltság ellenére is magától értetődőnek tartja a Kárpát-medencei reformátusság egységét. Ez az egység” – folytatja a nyilatkozat – „nem csatlakozás vagy nem csatlakozás kérdése, hanem Istentől kapott ajándék, amely a közös történelmi gyökerekből fakad, kifejezi a máig megőrzött hitvallási és tanításbeli azonosság, megerősítésére pedig ösztönöz az a tény, hogy egyházunk, valamint az egész kárpát-medencei reformátusság túlnyomó része magyar ajkú és érzelmű.” Kívülmaradásunk ellenére, folytatja a nyilatkozat, „fontosnak tartjuk a Generális Konventen belüli további együttműködést mindazokon a területeken, amelyeket az Alkotmány is felsorol, a jogharmonizációs folyamatot is beleértve. Ennek szellemében vesz részt egyhá-

zunk a kárpát-medencei magyar reformátusságnak a közös zsinattal egybekötött hálaadó ünnepi istentiszteletén Debrecenben 2009. május 22-én – bizalommal tekintve az összetartozás jövőbeni munkálására.”

Ezek után az Úr minden áldását kérem a Magyar Református Egyházra, nemzetünkre, országainkra, felekezete-

inkre, minden nemzetére, valamint a Szlovákiai Református Keresztyén Egyházra, egyházkerületünk magyar és szlovák híveire, Istennek egyedül tetsző belső békéjére. Szeressen és áldjon bennünket az örök Isten. Ámen.

Koncsol László

„Krisztus a jövő, együtt követjük Őt”

A MAGYAR REFORMÁTUS EGYHÁZ ALKOTMÁNYOZÓ ZSINATÁNAK ÜZENETE

Isten iránti hálával adjuk hírül, hogy ma, 2009. május 22-én, 11.00 órakor a magyarországi, kárpátaljai, délvidéki, erdélyi és partiumi részegyházak aláírták a Magyar Református Egyház Alkotmányát. Ezzel a lépéssel, közel 20 évi fáradozás után, mi, magyar reformátusok évszázados közösségünket ebben a formában juttatjuk kifejezésre. A magyar reformátusság a reformáció évszázadától megtartotta lelki, szellemi egységét. Összetartozásunkat még történelmi viszonytalanságok és politikai szándékok sem tudták kikezdeni, így a trianoni döntés és 2004. december 5-i népszavazás sem tudta szétzilálni közösségünket. Ezt a közösségünket kifejezi az is, hogy ma együtt ünnepelünk azokkal is, akik már kifejezték csatlakozási szándékukat vagy még ezt idáig nem tudták megtenni.

Ma ezzel a közös alkotmánnyal is kifejezzük és megszilárdítjuk egységünket. Alkotmányunk szerint:

- Egyházunk tagja minden keresztyén, aki a magyar református egyházhoz tartozónak vallja magát, éljen bárhol a világban, és legyen magyar vagy más anyanyelvű.
- Egyházunk a csatlakozó részegyházak zsinati közössége, amely törvényt alkot és megnyilatkozik mind-

azokban a kérdésekben, melyekre a részegyházak legmagasabb szintű testületei felhatalmazták.

- Egyházunk alkotmánya biztosítja és szabályozza a Kárpátmedencén kívüli magyar református egyházak csatlakozását is.
- Belső szervezeti rendszerük kialakításában a részegyházak önállóak és függetlenek. Kivételt képeznek ez alól mindazon kérdések, amelyek a közös alkotmányba vagy közös szabályzásra tartoznak.

Jézus Krisztus mondja: Én vagyok az út, az igazság és az élet. Hisszük és valljuk, hogy Krisztus igazsága szabadít meg minden igazságtalanságból és nyomorúságból. Hisszük, hogy gyógyító hatalma megteremti Benne való egységünket is. Hisszük, hogy ha Őt követjük a megbéké-
lés eszközei lehetünk minden körülmények között. Hisszük, hogy a magyar reformátusság összefogása Jézus Krisztus egyetemes egyházának egységét és hiteles bizonyítgatását szolgálja, melynek mindnyájan tagjai vagyunk.

Krisztus a jövő, kövessük együtt Őt!

SZEMLE

Vízió és kritika – az egyházi iránytű a globalizált világban

Bevezetés

2009 február 17-én a Luther Kiadó és a Védegyelet közösen hív (hívott) az Alternatív Globalizáció a népekért és a Földért, Az Egyházak Világtanácsának dokumentuma és kísérő tanulmánya (továbbiakban: AGAPÉ Dokumentum) című kiadvány nyilvános könyvbemutatójára. Jelzésértékű, hogy az Egyházak Világtanácsának a dokumentumát a Luther Kiadó egy civil szervezettel közösen jelentette meg magyarul. Jelzés, és egyben utalás a könyv céljára és tartalmára: az Egyházak Világtanácsa az AGAPÉ Dokumentumban immáron nemcsak kérdéseket vett fel a globalizációval kapcsolatban, hanem irányokat jelöl ki, példákat állít, válaszokat fogalmaz meg és több kérdésben határozottan állást foglal. Az AGAPÉ Dokumentum így pontosan azt teszi ami az egyházaknak feladata, pontosan nem tesz olyat, ami nem feladata: nem próbál meg adekvát tudományos módszerekkel elvi vitákhoz csatla-

kozni, hisz ez elsősorban a teológia küldetése. Ehelyett asszociatív módon kapcsolódik teológiai hagyományokhoz (gondolhatunk itt elsősorban az újszövetségi agapé fogalomra, az ószövetségi szombat-évre, vagy a korai egyháztörténet mártír hagyományára), bátran végzi el nagy eszmerendszerek és globális intézmények kritikáját (neoliberalizmus, IMF, WTO), esettanulmányokat állít elénk, valamint keresztyén víziókat fogalmaz meg (igazságos kereskedelem, adósság elengedése, agapé gazdaság, ökológiai önrendelkezés). Az alábbiakban áttekintjük, hogy mik ennek a katalizatori munkának a legfontosabb pontjai és eredményei az AGAPÉ dokumentumban.

Teológiai kapcsolódás

Bár az AGAPÉ Dokumentum nem dolgoz ki egy egyértelmű teológiai módszert és hermeneutikát, világosan meg-

jelöli, hogy melyek azok a teológiai hagyományok, amelyekhez kapcsolódni szeretne. Mindenekelőtt a görög agapé szó lesz az a kulcsfogalom, amelyet a könyv nemcsak mint mozaik szót (Alternative Globalization Addressing Peoples and Earth) használ, hanem több ponton teológiai konnotációival is dolgozik: „Az agapé szeretetnek efféle közép-pontba állítása azt hangsúlyozza, hogy a Föld és rajta minden élet Istentől származik (...)” (40. o.) Egy másik helyen pedig az agapé egyháztörténeti vonatkozásai kerülnek elő: „Az ókori egyház az úrvacsorát az agapéétekezések alkalmával ünnepelte, (...) a teljes élet végső nagy ünneplésére való várakozásban.” Visszatérő újszövetségi motívum az Isten és a Mammonról szóló jézusi példázat, amely a kapitalizmus és a hit összeegyeztethetlenségét kívánja alátámasztani (38. o.). Ámosz próféta szociális prédikációi valamint a Mózes második könyvéből ismert szombat-év teológiája pedig az AGAPÉ dokumentum ószövetségi kapcsolatait adják (58. o.).

Az AGAPÉ Dokumentum kritikái

Az AGAPÉ Dokumentum kritikái, nem akarnak diplomatikusak és kimunkáltak lenni. A neoliberalizmus, mint a szabad kereskedelemben vetett feltétel nélküli hit, bálványimádásként kerül leleplezésre; olyan szervezetek mint az IMF, vagy a WTO pedig a globalizáció negatív szereplőiként kerülnek bemutatásra. A könyv szerint az IMF Argentínában és Zambiában folytatott hitelezési stratégiájának fatális következményei lettek: ezek az országok adósságsapdába kerültek, elvesztették valutájuk feletti önrendelkezésüket, és permanens gazdasági válságövezetté váltak (67. o.). Míg az IMF negatív szerepe konkrét eseteken keresztül kerül bemutatásra, addig a WTO egész alapszabályzata kerül ösztűz alá: demokratikus deficit, és kettős mérce alkalmazása a vád (52. o.). Ezeket a kritikákat olvasva, úgy érezhetjük, hogy az Egyházak Világtanácsa megértette, hogy

olyan szereplője lehet a globalizációról szóló vitának, amelyik rendelkezik azzal a nagysággal, hatalommal, és felhatalmazással, hogy világméretben is hatalmas intézmények és eszmerendszerek kritikuskává váljon.

Pozitív példák és víziók

Az AGAPÉ-dokumentum elméleti rendszerek kidolgozása helyett, mindenekelőtt példákat akar elénk állítani: a civil kurázi és helyi önszerveződő érdekképviseletek példája a Via Campesina, amely „helyi problémák szülte parasztmozgalmak nemzetközi szervezete” (59. o.); Bolívia példája az ökológiai erőforrások feletti önrendelkezésért folytatott sikeres harcnak; az Ökumenikus Hitelalap pedig a járható hitelezési út a kis-, és középvállalatok számára (81. o.).

Az AGAPÉ Dokumentum azonban nemcsak példákat akar elénk állítani, hanem teológiai hagyományokra hivatkozva keresztyén társadalmi és gazdasági víziókat fogalmaz meg. A cél „(...) Isten és az embertárs szeretetét (agapé) a társadalmi és gazdasági élet nyelvére lefordítani” (24. o.). Ennek a fordító munkának az eredményei olyan víziók, amelyek az alternatív globalizációért küzdő párbeszéd eddig bevett fogalmait hivatottak meghaladni. Így kerül bevezetésre az igazságos kereskedelem gondolata (49. o.) a méltányos kereskedelem helyett; így születik meg az ; az élelemzés és az ökológiai erőforrások feletti önrendelkezés joga az élelmiszerbiztonság elve helyett (56. o.).

Ha egy mondatban akarjuk összefoglalni az AGAPÉ Dokumentum tanulságait, akkor azt mondhatjuk, hogy ebben az Egyházak Világtanácsa hitet tesz egy olyan alternatív globalizáció mellett, amelyik egyértelműen a szegények, az elesettek, az őslakosok pártján áll, amelyek az ökológiai egyensúly megteremtésén fáradozik, és vissza kívánja adni a népeknek erőforrásaik feletti önrendelkezés jogát.

Sándor Jenő

TARTALOM

SZÓLJ, URAM!

BÖLCSKEI GUSZTÁV:
„Testvéreimet keresem” 131

TANÍTS MINKET, URUNK!

KORMOS ERIK:
Az *αγνώστω θεω* kérdése
Pál apostol teológiájában
– *Újszövetségi exegézis és hermeneutika*
a filozófia segítségével 132

NÉMETH DÁVID:
Szektásság és okkultizmus
pasztorálpszichológiai megközelítésben 138

PÉTER SZARKA KATALIN:
A vallásközi és felekezeti közötti vallásoktatás
modelljei Németországban 155

SIBA BALÁZS:
„Kelet Keresztelő Jánosa”,
Toyohiko Kagawa 164

WULFNÉ DR. KINCZLER ZSUZSANNA:
Paul Gerhard 171

KITEKINTÉS

SZATHMÁRY BÉLA:
Keresztyén értékek
az emberi jogok világában 173

PATKÓ EDINA:
A nőkérdésről: félfordulat Immanuel Kantnál,
egész fordulat Ravasz Lászlónál 183

ÖKUMENIKUS SZEMLE

HÁLÓ GYULA:
Válság a paradicsomban 188

KONCSOL LÁSZLÓ:
„...Isten gyermekei, alkotmányos királyságának
szabad polgárai vagyunk” 190

„Krisztus a jövő, együtt követjük Őt”
– *A MRE Alkotmányozó Zsinatának üzenete* B/III

SZEMLE

SÁNDOR JENŐ:
Vízió és kritika – az egyházi iránytű
a globalizált világban B/III

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

**Kálvin János
és Szervét Mihály**

* * *

**Gondolatok
a szinkronicitásról**

* * *

**A szépség felfedezése az Igében
és az igehirdetésben**

ÚJ FOLYAM (LII)

2009

THEOLOGIAI SZEMLE

2009. 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

Főszerkesztő:

dr. Bóna Zoltán

Szerkesztőségi bizottság

elnöke: dr. Kádár Zsolt

tagjai: dr. Bodó Sára

dr. Cserháti Sándor

dr. Fekete Károly

Háló Gyula

Kalota József

Karsay Eszter

dr. Reuss András

Szuhánszky Gábor

Olvasószerkesztő:

Jakab László Tibor

Nyomás: ETO-Print Kft.

Felelős vezető: Magyar Árpádné

Szedés, tördelés: Külalak Bt.

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

Előfizetési díj egy évre: 5300,- Ft

Egyes szám ára: 1325,- Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

A klíma

amiben élünk nagyban meghatározza, befolyásolja az egyénnek, a természetnek és a társadalomnak az állapotát. Ide értendő mindháromnak a tűrő- és alkotóképesége egyaránt. Bolygónk klímája változatos és változó, de ez a változatosság és változandóság ugyanakkor meglehetősen állandónak tűnt az írott történelem intervallumában az egyes földrajzi területeket illetően. A kultúrák ehhez igazodtak, és ez tükröződik a természetben is és a társadalomban is.

A mi kisebb világunknak a hagyományos klímája a négy évszak a maga szélsőségeivel. A ciklikusság és a ciklikusságban rejlő maradás kényelmével és kényelmetlenségével, kellemével és kellemetlenségével, szépségével és brutalitásával együtt meghatározza életünket. Az elmúlt évtizedekben, a jelenben immáron érezhetően és az ellentmondásosságában is ijesztő előrejelzésekben ez a ciklikus és dinamikus állandóság fordul a felmelegedés egyirányúságába és annak természetét és társadalmat egyaránt markánsan érintő következményeibe. A tudomány természetesen ismer egyfajta hullámmozást ezen a téren is, tehát ahogy volt korábban felmelegedés és lehűlés, úgy ma is lehet ezt szükségyszerűnek és elviselhetőnek tekinteni. Mégis úgy tűnik, hogy a mai folyamatban az ember szerepe, befolyásoló hatása olyan markáns és erőteljes, hogy a megelőző mondattal a kérdést sem odázni sem súlyát csökkenteni, sem pedig a múlthoz hasonlítani nem lehet.

Az ember felelősségének e felismerése eminens módon jelenik meg a regionális és kontinentális ökumenikus szervezetek agendáján és nagyban motiválja az újabb és újabb egyházi indíttatású és kifejezetten a teremtéssel, a környezettel, az idevonatkozó jelenségekkel s benne az ember szerepével foglalkozó szervezetek létrejöttét és aktivitását.

Lapunk megjelenésekor még tart a Koppenhágai Klímakonferencia. A teológiai megfontolások és őszinte imádságok is jelen vannak e konferencián. Ezt megelőzően és ezt követően is azonban számos műhely foglalkozik a szociáletikának e területével. A magyarországi egyházak és gyülekezetek tudományos, (hit)oktatói és spirituális tevékenységének is fontos része lett az, hogy hogyan is sáfárkodik az ember az Istentől kapott hatalmával és küldetésével a teremtett világban és a teremtett világ érdekében.

A Theológiai Szemle a jövőben még nagyobb készséggel kíván helyt adni az e területen folyó munka eredményeinek.

Bóna Zoltán

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: 2009. 11. 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 írásait ezentúl E-mail-ben, vagy floppy-n is elküldhessék a szerkesztőségbe. E-mail címünk: oikumene@meot.hu. Internet: www.oikumene.meot.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 közlése 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.

Megmondtam neked, óh ember

Mikeás 6,8

Ez az igemagyarázat elhangzott a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Szociáletikai Bizottsága, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem, a Földbolygó Nemzetközi Éve 2009. Magyar Bizottsága és a Magyar Tudományos Akadémia Debreceni Akadémiai Bizottsága szervezésében megrendezésre kerülő Tudomány Ünnepe 2009. november 12-én Debrecenben. A Tudományos Nap címe így hangzott: „Mindent a lába alá vetettél” (Zsolt 8,7) – felelősségünk a jövőért. Az előadások várhatóan önálló kiadásban megjelennek. (a szerkesztő)

Mi a jó? Erre a kérdésre filozófusok egész sora adott választ Szókratésztól Immanuel Kantig. Most nem az ő válaszait keressük, hanem a Teremtőt. Vajon kíváncsi e korunk embere éppen a bibliai válaszra vagy inkább saját maga határozza meg önmagának és a széles közvéleménynek, mi a jó?!

Hankiss Elemér Ezerarcú én című könyvében arról ír, hogy három kultúra vonzásában élünk. Sokakat elámít a fogyasztás korlátlan tünő lehetősége. Minél többet vásárolsz, minél több tárggyal veszed magad körül, annál boldogabb leszel. A konzum Gesellschaft eszménye ez. Karácsony előtt különösen kísértő – ajándék vásárlás és ajándék várás idején.

Másokat a szórakozás élménye vonz. A hétfégi kikapcsolódás a Wellness Hotelokban, a mindent felejtés sokarcú technikája kipróbálásáért százezreket hívnak le kortársaink bankkártyájukról.

Mindezzel akarják feledni s feledtetni életük fiaskóit, érzelmi kiüresedésüket és egyhangú hétköznapjaikat.

A harmadik kultúra zsidó-keresztény/keresztény hagyományhoz kötődik. Az a biblikus szemlélet, amely az ünnep megszentelését és az ember pihenését harmóniában látja. Az a kultúra, amely nem csak szerezni vágyik, hanem adni is. Az a kultúra, amely nem csak elfogad, de tovább is adja lelki-szellemi kincseit éppúgy, mint ahogy anyagi javaiból is kész áldozni a szegény s rászoruló javára.

Mikeás a Kr.e. 8. században élesen szól az anyagiasság, a hatalomvágy és a bálványimádás ellen. Kortársait nemcsak elmarasztalja, de figyelmezteti is a számonkérés idejének elközeledtére. Hármass felhívása ez: Élj felelősségteljesen! Úgy dolgozz, mintha minden rajtad múlna, s úgy imádkozz, mint aki mindent Istentől vár.

A berlini fal lebontása idején a város rendőrpáncsnokának egyetlen felettese sem mondott semmit arról, milyen parancsot adjon, ha a falon rés támad. S ő saját döntése alapján megnyitotta a brandenburgi kapu átjáróját a várakozó tömeg előtt. Tudta s átérezte, történelmi pillanat részese most, annak minden kockázatával.

A tudósok felelőssége fokozott a tudomány valamennyi területén. Nem érdekszféra haszonlesőinek az elvárását kell kiszolgálniuk, hanem lelkiismeretük és

legjobb tudásuk szerint kell képviselniük a társadalom egészének előrehaladását és erkölcsi megújulását.

Mindez mindnyájunkra vonatkozik saját életkörülményeink között. A számadás órája közeledik.

Élj szeretetben! Idegenül cseng ez azok fülében, akik az önmegvalósítás jelszavát hallják naponta s talán életük céljaként értelmezik. Valójában egyedül szinte semmiféle cél nem érhető el. Szükségünk van a másokra. Ezért is adja Isten mellénk! Ez a kapcsolat pedig csak az elfogadó szeretet jegyében tud élni. Korunk embere mintha elfelejtett volna szeretni. Méltán éli át saját nyomorúságát Reményik Sándor, amikor így kiált fel „A szívem is elhagyott engem” című versében: „Mert bajok vettek engemet körül, És a bajoknak szeri-száma nincsen, És utolértek az én bűneim,” ...„Hová vittétek az én szívemet? Hozzátok vissza az én szívemet, – Szeretni akarok.” Az érkező Messiás visszaadja. Törvényekkel körülbástyázott életünkben csak a szeretet hoz életminőséget. A diagnózist megállapító orvos tapintattal közli a betegágy mellett: bizony rákja van, asszonyom. S aztán féltő szeretettel kérdezi, hisz valamiben, vagy valakiben? A válasz negatív. S a keresztény/keresztény orvos ennyit kérdez: mondhatok egy imát önért? Az asszony szeméből megindulnak a könnyek. Egyszeriben átéli, egy másik dimenzióba került élete és sorsa.

Élj közösségben, s építsd a közösséget! Civil közösségeink, egyesületeink több mint félmilliószáza a megszüntetés sorsára jutottak. Az elmúlt két évtizedben sem támadtak fel. Gyülekezeti közösségeink megmaradtak, de megtörve és fogyatkozó létszámban. Gyakran megfélemlítetten. Az emberek közti bizalom még mindig nem állt helyre. „Régen tudtuk, ki előtt nem szabad szólni, most senki előtt sem beszélünk őszintén!” – mondta egy presbiter. Megnö gyülekezeteink s lelkészeink felelőssége abban, hogy egyházainkban az őszinte és szabad véleménynyilvánítás légköre uralkodjék jézusi mentálitással.

Mi a jó? Sokféle válasz között, merjük hinni, az a jó, amit Isten ajánl. Adventi gyertyák világító fénye ragyogja be gondolatainkat, hogy elfogadjuk az Ige üzenetét!

Dr. h.c. Szabik Imre

TANÍTS MINKET, URUNK!

A deuteronomium történelmi mű keletkezése és üzenete

A kutatási program tárgya

Bevezetésül azt kívánom tisztázni, hogy korunk tudományos szakirodalma mit ért a deuteronomiumi történelmi mű alatt. A fogalom tisztázása során először annak tudomány-történeti előzményét és fejlődését írom le, hogy így jobban megérthessük korunk értelmezési hangsúlyait.

Izráel népének írás-értelmezési hagyományában a szent iratok célját és értelmét a Tora értelmezése adta. Ennek a felfogásnak a legősibb tanúsága a Dtn 18,15-22-ben található ún. prófétatörvényben szerepel. Központi üzenete a 18. versben található, ahol Mózes ezekkel a szavakkal adja tovább JHWH üzenetét: „Prófétát támasztok nektek atyjukfiak közül, olyant, mint te. Az én ígémet adom szájába, ő pedig elmond nektek mindent, amit én parancsolok.” A szöveg kontextusa nyilvánvalóvá teszi, hogy a Mózes utódjaként szereplő próféta nem új kinyilatkoztatásokat ad tovább, hanem a törvényt, a Torát magyarázza.¹

A zsinagógai kánonértelmezés ezt az írás-értelmezési hagyományt követi. Éles cezúrát von tehát a Tora – vagyis Mózes 5 könyve –, és az azt követő, ún. korai próféták² között. Ebbe a prófétai írásműbe sorolja Józsué könyvét, a Bírak könyvét, Sámuel 1-2, valamint a Királyok 1-2 könyveit.³ A korai próféták művei Izráel népének azt a törekvését mutatják be, mely az Ígéret Földjén a nemzetállam(ok)⁴ keretében próbálja meg a társadalmi rend fő rendező elveként a Torát érvényesíteni. Ez a kísérlet meghiúsult. Így következik a zsidó kánonban az ún. késői próféták⁵ iratcsoportja. Ide sorolódik Ézsaiás, Jeremiás, Ezékiel és Dániel könyvei, valamint a 12 kispróféta. A későbbi próféták közé sorolt írásművek üzenete szintén a Tora-értelmezés felől nyer értelmet. Mondanivalójukat Georg Braulik így foglalja össze: „Ezek a könyvek egy olyan prófétaág bizonyágtevői, mely az államiság megsemmisülését, a száműzött nép megtérését, és Istennek a Torát egészen új módon érvényre juttató cselekedeteit hirdetik, – bizonyos fokig a Tora második értelmezéseként.”⁶ A zsinagógai istentisztelet sokáig ezt az írásmagyarázati hagyományt követte: a Tora előírt részeinek felolvasása után a haftara került fölolvadásra, mely a Torát értelmező korai és késői próféták írásműveiből áll.⁷ Mára ez gyökeresen megváltozott: a zsoltárok szövege az imádságok alaptextusává, míg a Megillot az ünnepi alkalmak lekciónak vált; a többi kanonikus könyv nem kerül felolvasásra.⁸

Ez az egyöntetű, a Torából létrejövő, szerves egységet tükröző zsidó kánon-értelmezés természetesen a keresztény teológusokat is meghatározta, befolyásolta. Az Ószövetség tudósai közül ismereteim szerint Wilhelm

Martin Leberecht de Wette volt az első, aki már 1805-ben föltételezi azt, hogy a Dtr-tól 2Kir-ig tartó történelmi mű különféle, egymástól független forrásokból lett összeállítva.⁹ Julius Wellhausen 1899-ben megjelent művében¹⁰ összegezte addig igen nagy alaposággal elvégzett forráskritikai kutatásait, melyek valódi áttöréshez, illetve a forráskritikai eljárás elméleti megalapozásához vezettek. Wellhausen bebizonyítja azt, hogy a Dtn-ban, valamint a régebbi, a Jozs-tól 2Kir-ig tartó corpusban föllelhető különböző források mind a deuteronomiumi redaktor keze nyomát viselik. Ezeket a jellegzetességeket igen nagy alaposággal mutatta ki már a Dtr 1-től, valamint fölfedezte ezeknek a könyveknek az egységes kronológiai szerkesztését is. A deuteronomiumi történelmi mű az ő kutatásai alapján a következő rétegekből áll: Jahwista, keletkezési ideje Kr.e. 950 körül; Elohista, keletkezési ideje Kr.e. 800 körül; Ósdeuteronomium, keletkezési ideje a Kr.e. 7.sz. – melyet később kibővítettek; Papi Irat, keletkezési ideje Kr.e. 550 körül, – vagyis a száműzetésben, a száműzetés utáni kibővítésekkel. Tézisét azóta is megkülönböztetett módon veszi figyelembe az Ószövetség-tudomány.¹¹ Gondolatai, illetve a hozzá csatlakozó, belőle merítő Ószövetség-tudósok (például Ewald és Kuenen) munkássága nyomán Martin Noth színre lépéséig a következő, általánosan elfogadott nézetek határozzák meg az ún. Deuteronomiumi Történelmi Mű keletkezését:

1. A Deuteronomiumi Történelmi Mű (A Braulik által javasolt szóhasználat alapján továbbiakban dtr) egy olyan összefüggő irodalmi alkotás, mely már a Penta-teuch (Tóra) létrejötte előtt létezett.

2. Ennek a hipotézisnek közvetlen bizonyítékaként kezelik azokat a keret-elbeszéléseket, melyek a Dtr-ban kezdődnek, és közvetlenül befolynak a Józsué könyvét megalapozó szerkezetbe – lásd például Mózes vezéri feladatkörének átadását Józsuénak Dtr 3,28; 34,9; Józsué 1,1-9.

3. Ezen túl közös vonás még a Dtr-tól 2Kir-ig tartó dtr-ban a nyelvi hasonlóság, a JHWH-egyeduralom és a Torához fűződő viszony, az átok illetve áldás realitását hangsúlyozó történelmi leírások egységes szerkezete, a kompozíciós sémák folyamatos alkalmazása – például az ígéret és beteljesedés vonatkozásában.

4. A dtr különféle szerkesztők munkássága révén az elbeszélés-gyűjtők, illetve gyűjtemény-összeállítók, – ún. kompilátorok – által leírt forrásművekből jött létre.

Martin Noth 1943-ban megjelent nagy hatású műve mind máig alapjaiban meghatározza, illetve sok tekintetben módosította ezt az előzőekben vázlatosan ismertetett tudományos konszenzust. Maga Noth így fogalmazza meg műve megírásának célját: „Kevésbé lesz arról szó, hogy ismét részleteiben megvizsgáljuk, mely művek tekinthető-

ek deuteronomiuminak, és melyek nem; ezt az irodalomkritikai munkát tudniillik már régen elvégezték, és mindez elismert eredményekhez vezetett. Sokkal fontosabbnak tűnik ezeket a deuteronomiumi elemeket, – melyek több esetben olyan deuteronomiumi keretmű alkotóelemeinek bizonyultak, melyek régebbi hagyományanyagot fognak közre – egyszer a maguk teljességében megvizsgálni; valamint föl kell tennünk a kérdést, hogy nem ábrázolnak-e ki egy egységes egészet. [...] ezáltal ennek a műnek az önállóságáról és az egységességéről szóló tézist is lezárva és megnyugtatóan bizonyítva.”¹² Ezt a szándékot művében Noth a következőképpen fejti ki:

1. A dtr létrejötte nem egyes elbeszélés-gyűjtők és kompilátorok, hanem egyetlen személy irodalmi tevékenységének köszönhető. Ez a szerző először összegyűjtötte a szájhagyományban föllelhető történeteket és forrásokat, majd beleillesztette őket az általa létrehozott koncepcionális keretbe.

2. Munkássága során a következő főbb szerkezeti egységeket fűzte harmonikus egészé: a deuteronomiumi törvényt (Dtn 4,44 - 30,20), a honfoglalásról szóló elbeszélés-gyűjteményt (Jozs 2 - 11), a bírák korából származó hősi elbeszélés-gyűjteményt (Bir 3-12), valamint a Dávid-Saul-hagyományt (1Sam 9-1Kir 2).

3. A dtr ugyanakkor historikus alapossággal megírt munka. Szerzője használta és feldolgozta az állami archívumban fellelhető iratokat. Ilyenek voltak az állami hivatalnokokról szóló listák (1Kir 4,1-6), vagy a Salamon király közigazgatási reformját dokumentáló új megyehatár-beosztások (1Kir 4,7-19). Hivatkozási alapul szolgálnak számára a különböző királyi krónikák mindkét országrészből (Izrael királyainak krónikája, pl. 1Kir 14,19; Júda királyainak krónikája, pl. 1Kir 14,29).

4. A dtr írója ismerte az úgynevezett Ósdeuteronomiumot, melyet bázis-szöveggé használ, amikor leírja annak Kr.e. 622-21-ben történő föllelését Jósiás király uralkodása idején, valamint az egész népnek az Ósdeuteronomium betartására való „fölesküvését”. (2Kir 22-23).

5. A deuteronomiumi szerző új szövegeket is írt: ezek elsősorban azok a beszédek, melyeket fontos személyek szájába adott abból a célból, hogy értelmezzék az aktuális történelmi szituációt.

6. A deuteronomiumi szerző művét Jeruzsálem Kr.e. 587-es pusztulása, pontosabban rövidebb Jojachin királynak Evil Merodák babiloni király általi, Kr.e. 561-es megkegyelmezése után írta, valószínűleg Mizpában. Megírásának kiváltó oka az a nemzeti, szociális és gazdasági katasztrófa volt, melyet a fogságba hurcolt izraeli nép átélt.

7. A deuteronomiumi szerző művének teológiai szándéka Noth szerint a nép vezetőinek felelősségre vonása: a nép katasztrófáját az ő hozzáállásuk okozta. A néppel egyetemben a Dtr-ban megfogalmazott törvényt „elhagyták”, legfőképpen pedig újból és újból „elszakadtak JHWH-től”, hogy „idegen isteneknek szolgáljanak”, – ezekkel a tipikus megfogalmazásokkal jellemzi a deuteronomiumi szerző a kikerülhetetlen szembesülést. Hiába figyelmeztette és büntette a népet JHWH, – végül a vezetők és a nép nyakassága miatt nem maradt más választása, mint a pusztító ítélet.

8. Noth szerint ez a deuteronomiumi ábrázolás azt a célt szolgálja, hogy Jeruzsálem pusztulásának kikerülhetetlensége mindenki előtt nyilvánvaló legyen: a népnek hordoznia kell engedetlensége következményeit. A deuteronomiumi szerző történelem-szemléletének végpontjában az emberi engedetlenség által kiváltott Isteni harag áll: a jövő reménysége végérvényesen szertefoszlott¹³.

Martin Noth műve Julius Wellhausenéhoz hasonlóan korszakalkotó jelentőségűnek bizonyult. Mindez abból is kitűnik, hogy az Ószövetség magyarázói között egész iskolák szerveződtek a Noth által megfogalmazott tézisek különféle értelmezési köré. Az elkövetkezőkben a legfontosabbakat emelném ki:

Az első csoportba tartoznak azok, akik a Noth által megfogalmazott deuteronomiumi kérügmát árnyalták. Így Gerhard von Raad a reménytelenséget sugárzó, ítélkező JHWH-ról a szabadító és megbocsájító Istent bemutató ígéretekre helyezi a hangsúlyt. A 2Sam 7-ben olvasható Náthán-orákulumra¹⁴ alapozza mondanivalóját, – melyet Noth egyébként nem tekintett a dtr részének. Raad véleménye szerint Jojachin megkegyelmezése is ezt az ígéretet erősíti.¹⁵ Hans Walter Wolff 1961-ben azt a véleményét fogalmazza meg, hogy a dtr kérügmája valójában evangélizációs jellegű: a száműzetésben élő népet hívja megtérésre. Az általa a Dtr-ban föltételezett második szerkesztői körnek tulajdonítja ezt a mondanivalót, melyet a Dtr 4,25-31; 30,1-10 szakaszaira alapoz¹⁶. Mielőtt továbblépnénk, itt kell egy kronológiai ugrást jelentő, de logikailag ide tartozó kutatási tézist megemlítenünk, mégpedig Norbert Lohfinknek 1981-ben megfogalmazott hipotézisét. Ő az un. Ósdeuteronomium (DtrG) kérügmáját vizsgálta, mely véleménye szerint Jósiás király uralkodása idején fogalmazódott meg. Célja szerinte az volt, hogy Jósiás király hódítási törekvéseinek ideológiai hátteret biztosítson azáltal, hogy az egységes államrendet biztosító Dtr bevezetését, mint mindenki számára kötelező állami törvényt elfogadtassa. Ezután visszalépünk az időben: Frank Moore Cross 1968-ban egy olyan deuteronomiumi kérügmá-elméletet fogalmaz meg, mely egyúttal át is vezet bennünket a Noth munkássága nyomán megszületett formakritikai újításokba is. Cross tudniillik két deuteronomiumi kérügmával számol. Cross két szerzői forrást feltételez: a fogság előtt munkálkodó deuteronomiumi szerző valójában a dávidi ígéret igazolására törekszik, és Jósiás király alakjának dicsőséges ábrázolásában éri el csúcspontját¹⁷. Cross szerint ez a szerző valójában a királyi udvar propagandistája volt. A másik, már a fogság idejében munkálkodó szerző újraértelmezte elődje történelem-látását, és az adott történelmi szituációban hozzáfűzte az ítélet üzenetét.

Cross ezt az utóbbi, egyfajta függelékanyagként hozzáfűzött új anyagrészt egy új szöveg-blokknak nevezte, – innen a blokkmodell kifejezés, mellyel már át is léptünk a Noth munkásságához kapcsolódó formakritikai megállapítások területére. Rudolf Smend 1971-ben publikálja azt a tézist, mellyel a nothi nézetek szerkezetét és üzenetét nem vitatva az azokba bele nem illő szövegrészek keletke-

zését kívánta magyarázni. Honfitársa, Walter Dietrich, valamint a finn ószövetséges, Timo Veijola közreműködésével¹⁸ nevesítik azokat a különböző szerkesztői rétegeket, melyek nyomán a dtr mai képe kialakult. Véleményük szerint tehát az alapművet a deuteronomista (DtrH) írta meg. A prófétai deuteronomista (DtrP) ezt az alapművet jelentősen kibővítette, és a – feltehetően több – nomista deuteronomista (DtrN) volt az, aki(k)nek köszönhetően a dtr teológiai profilja kialakult. Ez a szerkezeti hipotézis kapta a három-réteg modell nevet.

Végezetül megkülönböztetett figyelmet szeretnék szentelni Reinhard Kratz művének, mely több ponton módosítja, illetve árnyalja az előzőekben felsorolt formakritikai megállapításokat. Mindezt azért is teszem, mivel a göttingeni Vandhoeck & Ruprecht kiadónál 2000-ben megjelent mű fülszövege megalapozottan sokat sejtető: „50 év óta most először kínál ez a könyv az Ószövetség elbeszélő műveinek egészére vonatkozó, teljes értékű elemzést. Ezen az alapvetésen a keresztyénség előtti Izrael irodalom-, és teológiatörténetének új képe rajzolódik ki.”

Kratz a dtr bizonyosan beazonosítható, vitán felül álló komponensének egyedül a papi iratot tartja. Véleménye szerint az sem állapítható meg teljes bizonyossággal, hogy a papi irat forrásként, vagy szerkesztett változatként értelmezendő. Kratz úgy látja, hogy Józsué könyvében mutatható ki legegyszerűbben a DtrP szerkesztői hatása. Ennek tudja be többek között azt, hogy a Jozs 2-4-ben szereplő átkelés a Jordánon egy szent zarándoklat köntösében jelenik meg, valamint azt, hogy az 5. fejezetben az Ígéret Földjét birtokba venni készülők a körülmételek aktusának megisméltése által erősíti meg szövetségi elkötelezettségét.

Kratz Martin Nothnak a dtr-ről szóló okfejtését nem fogadja el. Véleménye szerint hiba lenne a pusztai vándorlást szerves egységben¹⁹ követő honfoglalási történetet csak azért külön kezelni, mert a Deuteronomium előtti könyveket érint. A megoldás szerinte sokkal inkább az, hogy Jozs és Bir könyvei valóban tartalmazzák a dtr szerkesztői munkájának nyomát, de ez nem jelent egyúttal szerzőséget is, – aminthogy ez a szerzőség a 1Sam-2Kir könyveiben fennáll.

Kratz a dtr kezdetét világos vonalvezetésű szövegkritikai érvrendszerrel alátámasztva a Sámuel-Királyok könyveibe helyezi. Érvelését azzal a megfigyeléssel támasztja alá, hogy ezekben a könyvekben a királyok megítélésében az ország-, illetve kultuszegység szempontrendszerét csak fokról fokra váltja fel az Egyedüli Isten feltétlen tiszteletének elvárása, – vagyis az első parancsolaté. Dtr-Jozs-Bir-könyveiben viszont ez az utóbbi szempontrendszer már egyeduralgoló, és maradéktalanul érvényesül. Mindezt Kratz szerint a dtr által használt forrásanyag, illetve alkalmazott szempontrendszer fokozatos letisztulásának a következménye, – mely szükségszerűen magával vonja a történelmi fejlődés kronologikus egymásutánjának feltételezését is.

Kratz pontosan leírja azt a kompozíciós sémát is, mely a királyok megítélésében nyomon követhető. Ezek szerint abban szerepelnek:

1. Az uralkodási adatok, vagyis a júdeai és izráeli királyok uralkodási idejének szinkronicitása, melyet a júdeai királyok esetében a király anyjának neve is kiegészít;

2. Az ítélet afelől, hogy a királyok JHWH szemében helyesen vagy helytelenül cselekedtek;

3. Az udvari krónikákra, hivatali listákra való utalás;

4. A király haláláról és temetéséről szóló följegyzés, valamint az utód megnevezése.

Kratz szerint a dtr szerzője történelmi jelképekkel dolgozik. Véleménye szerint Saul király alakja Izrael 10 törzsét szimbolizálja, Dávid Júdát és Benjaminget, a filiszteusok pedig Izrael ellenségeinek gyűjtőfogalmává váltak. Ennek az értelmezési rendszernek az oltárán Kratz véleménye szerint a dtr szerzője feláldozza a történelmi hűség szempontját, fölcserélve a valós erőviszonyokat: így például nem Dávid ragadja el Saultól a királyságot, hanem Saul üldözi Dávidot, nem Dávid igázza le az ellene szegülő törzseket, hanem azok fognak össze az ellenpártúttal. A Saul és Dávid háza közötti rivalizálást azért kellett Kratz véleménye szerint így „átírni”, hogy ezáltal legitimizálható legyen a DtrG-ben éreztetett júdeai hatalmi igény az elszakadt izráeli 10 törzs territóriumára.

A dtr szövetségi mondanivalójának gerincét Kratz szerint négy szövegegység adja: az első az Ex 19-24-ben, valamint 32-34-ben található Sinai-szövetség, a második a Dtn 26-28-ban található un. Moáb-szövetség²⁰, a harmadik a Józsué 24-ben leírt Síkemi szövetség, a csúcspontként szolgáló negyedik szövetség megkötésére pedig a Jósias király uralkodása alatt megtalált Ódeuteronomium kapcsán került sor 2Kir 22-23 tanúsága szerint.

Kratz szerint három, eredetileg önálló forrásműből²¹ áll a Noth által egységes dtr-ként kezelt anyag, melyeknek létrejöttét a Kr.e. 7. sz-ra teszi. Ez a három forrásanyag a korai fogság idején a redaktori közreműködés révén vált a Gen – 2Kir (ennateuch) könyveit fölölöző egységes művé. Ugyanebben az időben jött létre Kratz szerint a papi irat is, mely szerinte eredetileg az ennateuch egyfajta olvasata volt, majd szövegét később azzal összedolgozták. Szerinte ennek a szerkesztői folyamatnak a végpontját az jelentette, amikor a korai próféták és a Pentateuch könyveit két különálló egységként kezdték el kezelni, – véleménye szerint a Kr.e. 4. századtól.

Véleményem szerint a dtr létezését nem annyira a forráskritikai, mint a hermeneutikai érvek támasztják alá. Julius Wellhausen fölhívta már a figyelmet az un. Ódeuteronomium fontosságára, melyet később Norbert Lohfink is aláhúzott. Ez az un. Ódeuteronomium véleményem szerint egyfajta kohéziós erőttel adott a későbbi szent iratok létrejöttére, és egymáshoz való viszonya során: szerepe hasonló lehetett, mint az evangéliumok prototípusaként működő Ós-Márk iratnak. Viszonyítási pontként, de ugyanakkor inspirációs bázisként is szolgált, mely különösen egy óriási történelmi tragédia időszakában létfontosságú, – márpedig a második fogság időszeke már mindenképpen ez volt. Az identitását kereső, eredeti meghatározottságát elvesztő nép csak ehhez az Ódeuteronomiumhoz nyúlhatott szellemi örökség-

ként akkor, amikor a teljesen új történelmi helyzetet értelmezni akarta. Így született meg, – ennek a sajátos kiütkezésnek gyötrő, egyúttal sürgető szorításában – ez a mű, mely a már korábban is meglévő szájhagyományt a DtrG szűrőjén értelmezte. Ebben az értelemben tudok Cross két kériumát feltételező blokk-modelljével azonosulni. A szerzőség eldöntésében véleményem szerint az a leginkább célravezető, ha ennek a nagy közös gondolkodásnak a leiratát feltételezzük, – nem pedig egy modern kori író, aki saját véleményét fogalmazza meg a nép számára adott isteni útmutatásként. Ennek a fajta megfogalmazásnak ugyanis látásom szerint csupán az un. íróprófétai hagyományban lenne létjogosultsága, – akkor viszont a személy mindenképpen kilép az ismeretlenség homályából. Feltételezésem szerint tehát nem egy szerzőt, hanem sokkal inkább egy „íródeákot” kell a dtr mögött látnunk, aki Jeremiás Bárukjához hasonlóan a közösség jóváhagyásával egységes formába öntötte az ott elhangzott Ósdeuteronomium-értelmezést. Ilyenformán véleményem szerint a dtr létrejöttének lehetséges dátuma a Kr.e. 6. sz., 586 után.

A deuteronomiumi történelmi mű kortörténeti kontextusa

A dtr megszületése nem képzelhető el a babiloni fogság okozta sokk nélkül. A 10 törzs az asszír fogság következtében ekkorra már megszűnt létezni: Kr.e. 721-ben a Hóseá király vezetése alatt Asszíria ellen föllázadt Izráelt V. Salmanassar teljesen elpusztítja. Amit a kegyetlenül viselt asszír háborúskodás meghagyott, azt elvégezte az önálló népi identitás teljes felszámolását célzó asszír deportálási gyakorlat: az izráeli királyságban élő tíz törzset szétszórták, az asszír birodalom területén, helyükbe idegen népeket telepítettek be, – a samaritánusok őseit. (2Kir 17) A maradék két törzs Júda királyságában igyekeznek az asszír felváltó babiloni birodalommal a status quo kényes egyensúlyát megtalálni, – sikertelenül. Jojakim király (Kr.e. 609-598) rosszul méri fel az erőviszonyokat: a babiloni sereg egyiptomi hadjáratának átmeneti kudarcát úgy értelmezi, mintha ez a babiloni birodalom hatalomvesztését jelentené. Fölmondja a hűbérsküt, de az erőtlennek hitt Nebukadnecár büntető hadjáratot indít, és 597-ben elfoglalja Jeruzsálemet is. Az ekkor fogságba hurcoltak mintegy 10 000 fős²² csapata a nép vezetőiből, hivatalnokaiából és kézműves-embereiből került ki. A fogság a júdeai deportáltak esetében nem volt kegyetlen „szibériai száműzetés”. Rózsa Huba így írja le jellegzetességeit: „A fogságba telepítettek a birodalom belső területeire, Mezopotámiába kerültek, a főváros – Babilon – közelébe, ahol saját településeken kaptak lakóhelyet (Ez 3,15; Ezsd 2,59; 8,17), így nem szórták szét őket az őslakosság között. Ilyen módon lehetőségük volt egyfajta önálló közösségi élet gyakorlására: összegyűlhetnek (Ez 33,30), előljárókat, véneket állíthatnak (Ez 8,1; 14,1; 20,1) Saját vagyonuk volt és önálló foglalkozást folytathattak, házat építettek, földet művelhettek (Jer 28,5kk). [...] nem rabszolgaként, hanem mint félig szabadok éltek a számukra kijelölt területen. Hely-

zetük Nebukadnecár halála után (562) egyre kedvezőbbé alakult, s alkalmuk nyílt, hogy akadály nélkül bekapcsolódjanak a birodalom életébe. [...] A babiloniak ugyanakkor a helyükre sem telepítettek idegeneket, amiként ezt az asszírok 200 évvel ezelőtt tették az egykori északi ország, Izráel területén.”²³ Ez az igen emberségesnek mondható bánásmód sem törte meg a nemzeti erők befolyását, melyek JHWH ígéreteire hivatkozva a babiloni iga gyors lerázásában bíztak. Jeremiás (Jer 27) és Ezékiel (Ez 17) próféta is határozottan szembeszállt ezekkel a dél-libábos illúziókkal, – mindhiába. A valós hatalmi viszonyoktól teljesen elrugaszkodott, az igaz próféták által továbbított történelem-látást teljesen elutasító szemléletmód általánossá vált.²⁴ Ennek a közfelfogásnak engedve az előzőleg Nebukadnecár által beiktatott Cidkija király is föllázadt hűbérura ellen, – kiprovokálva ezzel a babiloni büntető hadjáratot, mely 586-ban Jeruzsálem elpusztításához vezetett. Az addig parttalan győzelmi optimizmus a megsemmisítő vereség láttán sötét pesszimizmussá változott: JHWH elhagyta népét, nem tudja, nem akarja azt megvédeni (Jer 44,15-18). A Kortársak szemében kérdésessé vált isteni ereje: képzetükben a babiloni Marduk legyőzte Izráel Istenét. Ezt a magyarázatot támasztotta alá a JHWH földi lakóhelyeként működő jeruzsálemi templom pusztulása, valamint az is, hogy a fogságban élők nap mint nap tapasztalhatták a babiloni kultúra nagyságát és – máig ható – lenyűgöző kisugárzását. A maradék két izráeli törzs az asszír birodalom által 200 évvel korábban erőszakosan végrehajtott asszimiláció szélére sodródott, – ezáltal nem a külső kényszer, hanem a belső elbizonytalanodás okán.

A deuteronomiumi történelmi mű teológiája

Nyilvánvaló az, hogy egy országot, vallási központját veszített közösség csak akkor tud hitében megmaradni, ha akkora jelentőségű vallási megújuláson megy keresztül, mely a megváltozott körülmények közepette is képes reményt nyújtani, illetve erőt adni. A remény a katasztrófából kivezető út fölfedezését, az erő pedig az identitás megőrzését biztosítja. A dtr létrejöttét ezt a célt szolgálta, döntő módon hozzájárulva Izráel hitének megújulásához.

Jan Assmann²⁵ ennek a gondolati konstrukciónak a kiindulópontját az uralkodói harag értelmezésében véli felfedezni. A korabeli iratokat tanulmányozva arra a következtetésre jut, hogy az uralkodói harag egyfajta politikai szenvedélyként értelmezendő, melynek célja az elnyomottak megszabadítása, jogainak megvédése. Assmann fölvetését témánk összefüggésében azért tartom érdekesnek, mert ráirányítja a figyelmet a dtr szerzőjének alapdilemmájára: hogyan lehet a nyilvánvaló isteni harag okát a nép számára megmagyarázni, – különösen abban az esetben, amelyben ez az uralkodói harag minden jel szerint éppen azok ellen fordul, akiket meg kellene védenie? A feloldhatatlannak tűnő feszültséget Dtr 29,23k így fogalmazza meg: „megkérdezik tehát majd mindazok a népek: miért bánt el így az Úr ezzel az or-

szággal, és miért lángolt fel ilyen nagyon haragja ellene? Akkor így felelnek majd rá: Azért, mert elhagyták az Úrnak, atyáik Istenének a szövetségét, amelyet akkor kötött velük, amikor kihozta őket Egyiptomból.” Ugyanezt a végkifejletet vetíti előre a dtr szerzője által Mózes és Sámuel szájába adott értelmezés (Az un. királyi törvény: Dtn 17,14-20; valamint 1Sám 8.12), mely már az államalapítás szándékából vezeti le a szövetségi viszonyból való kilépés, és az arra következő büntetés sorsszerűségét. Martin Noth kiindulópontja véleményem szerint ezért is helytálló: a dtr JHWH ítéletes tetteit, – mert lehetetlen, hogy a vereséget az Ő gyengesége okozta – indokolja, teszi érthetővé a megmaradt nép számára.

Saját látásom ennek kapcsán a következő: nem csupán az ítélet mögött meghúzódó „jogos büntetés” kategóriája áll a dtr középpontjában. Legalább ilyen hangsúlyos az önazonosság integráns megjelenítése is. A dtr szerzője bebizonyítja sorstársai számára, hogy JHWH nem hasonlott meg önmagával akkor, amikor teret engedett pusztító haragjának. A kiválasztottság tudata nem jelenthet olyan értelmű szimbiózist, mely magától értetődővé, pontosabban JHWH kötelességévé teszi Izráel megvédését. Ebből a felismerésből következően viszont mindig van visszaút: még a jeruzsálemi kultuszi központ megsemmisülése sem jelenti azt, hogy JHWH megsemmisítette volna azt a bázist, amely a Véle gyakorlott közösséget lehetővé teszi. Ezért használja a dtr szerzője a „szív körülmetélése” kifejezést akkor, amikor a szívből jövő megtérés lehetőségéről beszél. Az ezen a belső változáson átesett nép ezentúl képes lesz arra, hogy JHWH szeretet-szövetségét és a törvénye által meghatározott szociális rendet betartsa. (Dtn 4,23-31; 31,1-10) A végkicsengetés tehát véleményem szerint a földrajzi-kultikus megkötöttségen túllépő új kezdeté, ahol JHWH közelsége mindenki számára átélhető, aki segítségül hívja ŐT. (Dtn 4,6kk)

Hecker Róbert

IRODALOMJEGYZÉK

- BRAULIK, Georg: Theorien über das Deuteronomische Geschichtswerk im Wandel der Forschung IN: Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Verlag Stuttgart, 2006)
- KAISER, Otto: Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuteronomischen Schriften des Alten Testaments (Gütersloher Verlag, 1992)
- KRATZ, Reinhard: Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments (Vandhoeck & Ruprecht Göttingen, 2000)
- MUNTAG, Andor: Ószövetségi alapismeretek (Evangélikus Teológiai Akadémia Jegyzetanyaga Budapest, 1976)
- NOTH, Martin: Überlieferungsgeschichtliche Studien (Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967)
- RÓZSA, Huba: Az Ószövetség keletkezése II. kötet, 3. javított kiadás (Szent István Társulat Budapest, 2002)
- ZENGER, Erich: Die Bücher der Tora/des Pentateuch IN: Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Verlag Stuttgart, 2006)

JEGYZETEK

¹ Ezt az összefüggést a 16-18a. versei szemléltetik, amelyek egyfajta analógiaként Mózes Hóreb hegyi Tora-közvetítő szerepét jelöli meg. Ahogyan ott is az isteni kijelentés közvetlen befogadására al-

kalmatlan nép rászorult a Tora magyarázójára, úgy a prófétatörvény szerint a továbbiakban is szükség van erre a közvetítő szerepre. („Egészen úgy, ahogyan kérted Istenedtől, az Úrtól a Hórebben, az összegyülekezés napján, amikor ezt mondtad: Nem tudom tovább hallgatni Istennemnek, az Úrnak szavát, és nem tudom tovább nézni ezt a nagy tüzet, mert meghalok. Akkor az Úr így szólt hozzám: Jól mondtátok. Prófétát támasztok nekik.”)

- ² Ezt a kifejezést magyarrá nem lehet pontosan lefordítani. Az eredeti német kifejezés így szól: „vordere Propheten” – ami „megelőző, előző, előzetes”-értelmezést is hordoz.
- ³ A figyelmes olvasónak bizonyosan rögtön föltűnik, hogy ebből a felsorolásból hiányzik a Ruth könyve. A magyarázat az, hogy először a Septuaginta szerkesztői sorolták be Ruth könyvét a Bírák és 1Sámuel közé, – de nem írásmagyarázati, hanem történelmi okokból!
- ⁴ Az izráeli királyság kettéválása után.
- ⁵ A fordítás ismét problematikus. A „hinter Propheten”-kifejezés a következőt (is) jelentheti: utóbbi, hátulsó, utána következő próféták.
- ⁶ Georg Braulik 193-194. oldal
- ⁷ A tudományos hűség kedvéért hozzá kell tennem, hogy a zsidó kánon más iratokat is befogadott a Tora magyarázataként, – még ha nem is a haftarával egyenrangú módon. A legkedveltebb közöttük a messiási ígéretek tartalmazó szövegei miatt a Zsoltárok könyve. Valószínűleg ez a könyv volt a Ketubim (iratok) gyűjteményének központi magja, melyhez az idők folyamán a többi költői mű is hozzárendődött. (Jób könyve és a Példabeszédek.) A zsidó kánon szintén ide sorolja Ezsdrás, Nehémiás, és a Krónikák 1-2. könyvét. Utóbbi új, erősen a kultuszra fókuszáló nézőpontot jelent az eddigi-ekhez képest még akkor is, ha az általa leírt történelmi időszak a korai prófétákéval megegyező. A kedvelt Tóra-magyarázó iratok közé tartozik még az un. Megillot, vagyis az öt ünnepi tekercs, mely Ruth könyvét, az Énekek Énekét, Jeremiás Siralmaid, a Prédikátorok és Eszter könyvét tartalmazza.
- ⁸ Lásd erről bővebben: <http://www.bibelwissenschaft.de/bibelkunde/altestament/ketubimschriften/> (letöltés dátuma: 2009. május 10.)
- ⁹ Lásd erről bővebben: <http://www.bibelwissenschaft.de/wiblex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/10678/cache/499dd5ad-36/> (letöltés dátuma: 2009. május 10.)
- ¹⁰ Címe: Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments
- ¹¹ Lásd erről bővebben: <http://www.bautz.de/bbkl/w/wellhausen.shtml> (letöltés dátuma: 2009. május 10.)
- ¹² Martin Noth 3. oldal
- ¹³ Lehetséges nem észrevenni a 2. világháború poklában a világ történéseinek értelmét kereső ember belső vívódásait. Noth saját népének kikerülhetetlen pusztulását látja maga előtt akkor, amikor Izráel pusztulásáról beszél...
- ¹⁴ Különösen a következő igeszakasz: „Atyja leszek, és ő a fiam lesz. Ha bünt követ el, megfenyítém férfihoz illő bottal és embernek kijáró csapásokkal. De nem vonom meg tőle szeretetemet, ahogyan megvontam Saultól, akit eltávolítottam előled. Így a te házad és királyságod örökre megmarad, és trónod örökre szilárd lesz.” (2Sám 7,14kk)
- ¹⁵ Lehetséges észre nem venni a megváltozott történelmi helyzet adta értelmezési többletet. Gerhard von Raad tudniillik már 1947-ben fogalmazta meg mondanivalóját, – a német újjáépítés óriási, az egész világot lenyűgöző „Wirtschaftswunder”-korszakában.
- ¹⁶ Különösen a következő igeszakaszra: „Ha az ég széléig űzött is el Istened, az Úr, még ott is összeszed, onnan is elhoz, és bevisz téged Istened, az Úr arra a földre, amely atyáid birtoka volt, és te is birtokba veszed, jót tesz veled, és jobban megszaporít, mint atyáidat. [...] ha hallgatsz Istenednek, az Úrnak a szavára, megtartván parancsolatait és rendelkezéseit... (Dtr 30,4k.10)
- ¹⁷ Lásd 2Kir 23,25a
- ¹⁸ Ezt a szellemi műhelyt nevezik a szakirodalomban a Smend-iskolának, vagy az un. „Göttingeni Modell”-nek.
- ¹⁹ Kratz ennek a szerves egységnek a bizonyítékaként kezeli azt, hogy Józsué ugyanonnan küldi ki a kémeket, mint ahová Izráel Mózes vezetése alatt a pusztai vándorlása során megérkezik. (Sittimről van szó, lásd Num 25,1; Jozs 2,1;3,1)
- ²⁰ Nevét onnan kapta, hogy annak megkötésére Moáb földjén került sor (Dtn 28,69)
- ²¹ Az első a királyság kezdetéről, és a Dávid-ház fölemelkedéséről szól (1Sám-2Kir); a második az ősatyákról (Gen 2-35); a harmadik pedig az egyiptomi kivonulás történetét fogalmazza meg (Ex 2 – Jozs 12)

²² 2Kir 24,17 6000 harcosról, és 1000 mesteremberről beszél. Jeremiás könyve (52,28) viszont 3023 júdeait említ. Valószínűleg a 2Kir 24,17-ben említett 7000 ember csak jeruzsálemi volt, így a két adat összeadása révén kijön a 2Kir 24,14-ben szereplő 10 000-es szám.

²³ Rózsa Huba 201. oldal

²⁴ Jeremiás próféta egyik legfőbb ellenlábasa, Hananija udvari próféta hamis próféciája szemléletesen fogalmazza meg ezt az, – azóta saj-

nos sokszor megismétlődő – önsorsrontó lelki vakságot: „Ezt mondja a Seregek Ura, Izráel Istene: összetöröm Babilon királyának igáját. Két esztendőn belül visszahozom erre a helyre az Úr házának összes edényét [...] És visszahozom erre a helyre Jechonját is, Jójakim fiát, Júda királyát, Júda valamennyi száműzöttjével együtt...” (Jer 28,2kk)

²⁵ Bővebben lásd: Assmann, Jan: *Monotheismus und die Sprache der Gewalt* (Picus Verlag Wien, 2006)

Kálvin János és Szervét Mihály

A mai Genf városa

Régóta vonzott engem Genf városa. Örültem, amikor végre sikerült meglátnom. Svájci barátaink vittek oda, akik igyekeztek megmutatni mindent a mai városból.

Megcsodáltam a szűk területre szorított modern világvárost, a hajdani Népszövetség épületét, a Nemzetközi Vöröskereszt Otthonát, az ENSZ gazdasági épületeit: az UNESZKOT, a Lutheránus Világszövetséget, az Egyházak Ökumenikus Tanácsa épületeit. Élveztem a múzeumok és képtárak gazdag anyagát, a Rousseau emlékhelyeket, a genfi tó alá épített hatalmas modern autóparkolót. Engem mégis igazán az Óváros érdekelt.

Meghatottan léptem be az archaikus román stílusú Szent Péter katedrális-templomba, ahol annyi nehézség között prédikált Kálvin János évtizedeken keresztül. Ugyanez a megilletődöttség fogott el, amikor az Auditoriumba mentem, ahol a nagy reformátor tartotta előadásait. Aztán a Reformáció Emlékművének a megtekintése következett.

Gyönyörű kompozíció az Egyetem előtti téren ez az Emlékmű. EGYMÁS MELLETT ÁLL A NÉGY NAGY REFORMÁTOR SZOBRA: FÁREL VILMOS – aki Kálvint Genfbe hívta, – Kálvin János – aki 27 évesen került a városba, – Béza Tódor – Kálvin utóda, és Konx János skóciai reformátor. Majd tíz fehér kőszobor, hat mészkőbe faragott dombormű, köztük történeti értékű idézetek.

A reformáció fejedelmei között – akik fegyverrel védtek a Reformáció ügyét – ott van a mi Bocskai Istvánunk szobra is, aki a hajdúk segítségével pár hét alatt megsemmisítette az osztrák szolgálatában harcoló Belgijozó 20.000 főnyi seregét. Míg élt, egyetlen csatát sem veszített, s 1606-ban megkötött bécsi békeszerződés „biztosította először Magyarországon a vallás szabad gyakorlását”. A szobor azt a jelenetet örökítette meg, amikor Bocskai a kassai országgyűlésen átnyújtja a békeszerződés dokumentációját. Mellette Alvinczi Péter prédikátor és Kátai Mihály kancellár áll. A szoborra ezt a mondatot vésték: „Hitünknek, lelkiismeretünknek és régi törvényünknek szabadságát minden aranyánál feljebb becsüljük”.

Bár Genfben svájci barátaink vezettek, megnéztem közben a városról készült térképet is. Két utcát kerestem, s meg is találtam azokat.

Az egyiket Kálvin Jánosról nevezték el. Az egyik legkisebb utcácska a városban. Bizonyára azért kapta a nagy reformátorról a nevét, mert itt lakott.

Szervét Mihályról talán a legnagyobb főutat nevezték el, amely a Chempel mezejére visz, ahol 1553. október 27-én máglyán megégették. Itt is emeltek „kiengesztelő” emlékművet a Kálvin-követő utódok 1903. október 27-én, Szervét kivégzésének 350. éves évfordulójára, amikor a Reformáció Emlékművének építése még el sem kezdődött. A „kiengesztelő” emlékművön a következő szöveg olvasható: „Kálvin a mi nagy reformátorunk tisztelő és hálás fiainak valljuk magunkat, de elítéljük egy tévedését, mely az ő koráé volt...”

Ezek szerint Kálvin a Szervét ügyben tévedett, s a késői utódok ezt nyilvánosan megvallják? De miben tévedett? A kettejük hitvitájában, vagy abban, hogy a máglyára küldte Szervétet? Révész Imrével kérdezem én is: „Mennyire lehet Kálvint felelőssé tenni Szervét haláláért?” Mi volt Szervét bűne, s mi része volt Kálvinnak Szervét halálában, vagy elítélésében? Vagy lehet-e őt teljesen ártatlannak mondani ebben a kérdésben? Ellenségei Szervét feljelentőjének, bírójának, sőt hóhérjának mondják. Mi az igazság ebben?

Mocsár Gábor író revidálja álláspontját

Mielőtt történeti dokumentumokat és történéseket szóltatnék meg, Mocsár Gábor író néhány gondolatát hadd idézzem. Ezekben a mondatokban benne van kutatása és vallomása a Kálvin-Szervét témáról. A Délibábjaim városa c. könyvének 144-149. oldalán ezt olvassuk:

„*A genfi per*”. „Egy korábbi tanulmányomban is leírtam, hogy Kálvin máglyára küldte reformátortársát, Szervét Mihályt. Nos, itt az ideje, hogy szembenézzünk a kérdéssel: mennyi az igazság ebben az állításban?

Egy csepp igazság sincs benne.

Miért írtam le mégis, nem is egyszer? Mi vezetett felre? Könnyű a válasz: a köztudat. Ez a máglyaügy ugyanis annyira közhelyszerűen beleivódott a köztudatba, hogy eltérve a szokásomtól, nem ellenőriztem – magam is elhittem. Leírtam. Most hát visszavonom.

Erre azért is van szükség éppen most, mert a köztudatban forgalomban lévő Kálvin-Szervét képet még mélyebben és élesebben állítja elénk Sütő András „Csillag a máglyán” című kitűnő drámája, amely szintén azt sugallja, hogy Kálvin, Genf nagyhatalmú prédikátora küldte

máglyára reformátor vitatársát, a Szentháromság tagadó, egyistenhívó, tehát unitárius Szervét Mihályt. Tudjuk jól, hogy Erdélyben az unitárius egyház ma is igen erős, s egyáltalán nem csodálkoznék rajta, ha kiderülne: Sütő Andrást ez is befolyásolta a köztudatban élő Kálvin-Szervét ellentét ilyesfajta, igen hatásos, szuggesztív megfogalmazásában. Sütő András persze nemcsak a köztudatra támaszkodott, hanem igen széles körű és mély tájékozottságára, a reformáció történetében való jártasságára, műveltségére is. Hogyan lehetséges, hogy műve mégis a téves köztudatot élte tovább?

Olvassuk el a művéhez fűzött jegyzetet. „A reformáció irodalmában járatos olvasó ténybeli tévedéseket vehet a szerző szemére, mint például: Szervét nem sorolható Kálvin ifjúkori barátai közé; Szervétnek Kálvinhoz írott leveleit nem Fárel, hanem Guillaume de Trie juttatta el az inkvizíció embereihez; De la Fontaine, Kálvin genfi titkára sohasem volt a viennei érsekség jegyzője; Kálvint – amidőn Párizsból Copus rektorral együtt menekülnie kellett – nem Navarrai Margit fegyveresei mentették meg; életének ez későbbi fordulata, mikor is Ferrarában Renáta hercegnő mentette ki az inkvizíció karmaiból stb. Az is köztudomású, hogy Kálvin felesége Idelette de Bure 1553-ban a genfi Szervét per esztendejében már nem élt; 1549-ben halt meg. Mindezek időbeli és térbeli elmozdítása, avagy árnyalatos módosítása dramaturgiai követelmény volt.”

Így hát Sütő András az írói szabadság fedezetével a köztudat téves befolyásolásában ártatlan. Más író más felfogásban közelíthetne a per témájához; el tudnék képzelni olyan drámát is, amelyben Kálvint Szervét Mihály küldi a máglyára, s ennek is volna valami történelmi magva, hiszen a perben Szervét írásban kérte a genfi tanácsot, hogy Kálvint hivatalától fosszák meg, vagyont kobozzák el, mindkettőt – tehát a hivatalt is, a vagyont is – adják neki Szervétnek, Kálvint pedig végeztessék ki, vagy üzzék ki a városból. Ha a dráma dramaturgiai hiteles, ezt a változatot is elfogadom, habár tudjuk, a valóságban nem Kálvin, hanem Szervét került máglyára.

Sütő András tehát nem hibáztatható, mivel ő maga hívta fel rá a figyelmet: nem hiteles történelmi tandrámát írt. Ezzel szemben interpretálói, marxista méltatói annak fogták fel. Ténydrámának, történelmileg hiteles dokumentumdrámának. Így is írtak róla – több százezer példányban.

De van itt egy még maibb, a közelmúltban publikált „tudományos” furcsaság is. A Népszabadság 1980. február 26-i számában a **Tudomány**(!) rovatban megjelent egy tanulmány „A vérkonzervek” címmel. Szerzőjéhez írott levelemben az áll, hogy cikke olvasásakor rábukantam egy mondatra – leveletem idézem: „amely szinte mellbevágott. A mondat zárójelbe van téve, Szervét Mihálynak, a kis vérkör felfedezőjének sorsáról szól eképpen: /Kálvin feljelentésére Szervétet e művéért elégették eretnekként/ Nagyon lekötelezne – írtam a tudományos szerzőnek – ha információjának hiteles forrását megjelölné, s megírná nekem. A hiteles szót azért húztam alá (írtam a levélben), mert a Kálvin-Szervét ügyben annyi az áltudományos, hiteltelen és ködgerjesztő interpretáció, hogy az ember csak kapkodja a fejét”.

Levelemre megjött a válasz – egy sor magyarázat nélkül. Csupán egy kifényképezett oldal dr. Huzella Tivadar prof. „Általános biológia” c. könyvének 49. oldaláról. A könyv 1933-ban jelent meg – majd egy fél évszázada. Szervét Mihályról írva ez áll benne: „A kis vérkör jelentőségét ő ismeri fel először. Kálvin feljelentésére máglyán égették el”.

Ez tehát jelenkori orvostudományi ismeretterjesztő művünk ősforrása. Nem hiteles, hanem másod-, harmad-, vagy Isten tudja hányadkézből származó, ellenőrizhetetlen forrása. Sőt – elfogultságtól sem mentes forrása. S íme, tudományos(?) ismeretterjesztőnk a történelmi hitelességgel mit sem törődve, Huzella professzor fél évszázaddal korábbi, akkor talán még elnézhető badarságát (hogy ti. Szervétet Kálvin feljelentésére égették el) még tovább „badarítja”, kereken kimondva – amit Huzella prof. nem mondott ki! –, hogy Kálvin feljelentésére Szervétet e művéért eretnekként elégették. Úgy tessék érteni, hogy a kis vérkör felfedezése miatt égették meg Szervétet Kálvin feljelentésére! Ebből egy szó sem igaz! Ezt az anekdotikusnak ható közbevetést csupán azért írtam le, hogy bizonyítsam: hogyan változik még tudományos elmékben is a hiedelem bizonyossággá, hogyan válhat egykori badarság maivá. Korunkban, amikor a tudománynak, ha az akar maradni, öt-tíz évenként meg kellene újulnia, legalábbis kellő kritikával kellene kezelni a régebbi „felfedezéseket”.

Végül is feltehető a kérdés? Miért küldték máglyára Szervét Mihályt? A kis vérkör felfedezéséért – ma már bizonyos – senki.

A genfi per nem Szervét orvosi felfedezései miatt indult, hanem hitbéli kérdések miatt. A kérdések kérdése az volt: egy Isten van, vagy három? S ha egy, lehet-e egy személyben három? Szervét ezt a háromságot – a Szentháromságot – tagadta, ezért kellett tűzhalált szenvednie.

De ki küldte máglyára Szervét Mihályt?

A genfi városi Tanács előtt zajlott a per, a Tanács ítélte tűzhalálra Szervét Mihályt. S a Tanács tagjainak többsége Kálvin ellenfeleiből, a liberálisokból (libertinusokból Sz.Gy.) került ki. Kálvinnak emiatt nem is lehetett befolyása a Tanács döntésére. A genfi Tanács azonban nem ítelt egyedül: megkérdezte a jelentősebb svájci városokat (kantonokat Sz.Gy.) is, mondanának véleményyt. Azok is a máglyahalálra szavaztak. Mindegyik a tűzhalált szánta a Szentháromság-tagadónak. Ez történelmi tény. De az is, hogy Kálvin és néhány lelkésztestvére a tűzhalál helyett „humánusabb” halálnemet kért Szervét számára – a genfi Tanács azonban kérésüket elutasította. Megjegyzendő: ebben a korban, az érvényes törvények szerint, Erdélyt és Lengyelországot kivéve – ahol a dráma szerint is, mint a lengyel király írja Kálvinnak, szintén „feltűntek a Szentháromság-tagadók” – Európa valamennyi országában kivégezték volna elveiért Szervét Mihályt.

S vajon kik voltak a libertinusok Kálvin ellenfelei a Tanácsban, akik végül is Szervétet máglyára parancsolták? Dúsgazdag genfi polgárok, aranypolgárok, akiknek nem tetszett Kálvin puritán életfelfogása. Ők úgy szerettek volna élni, mint Kálvin előtt. Szabadosan, a maguk törvényei szerint, s nem úgy, ahogy ez a Franciaországból

menekült hugenotta puritán-polgár-prédikátor mennydörögte rájuk igéit a szószékről. Engels úgy találta, hogy a Kálvinizmus „a korabeli polgárok legmerészebbjeire volt szabva”. Igen, merész polgárokra. Az őshonos, dúsgazdag libertinusok azonban nem ilyenek voltak.

„Feltehető – olvasom az egyik egyháztörténetés fejtegetésében –, hogy a libertinusok hívták Szervétet Genf-be, vagy legalábbis terveik voltak vele. Szervét, ha a genfi polgárok előzetesen nem is hívták, azért ment Genf-be, mert tudta, hogy tárt karokkal fogadják. A genfi Városi Tanácsban többségben voltak a libertinusok. Kálvin helyzete nagyon ingatag volt. A genfi patriciusok számítottak Szervét vitakészségére, szuggesztív egyéniségére, hogy segítségével megbuktathatják Kálvint. Van olyan feltételezés is, hogy Szervétet már a katolikus inkvizíció azzal a feltétellel, vagy legalábbis szándékkal hagyta megszökni vienne-i börtönéből (ahol az inkvizíció által máglyahalálra ítéelve raboskodott), hogy Genf-be megy és megbuktatja Kálvint”.

Mint láttuk, ez is lehetséges, az is lehetséges. Máig rejtély, hogy az inkvizíció jól őrzött börtönéből hogyan szökhetett meg a tűzhalálra ítélt Szervét. Az már nem nagy rejtély – bár a pontos ok nem ismeretes –, hogy miért éppen Genf-be menekült. Remélte, hogy ott menedéket lel? Tudta pedig, hogy a levelezésükben már ellenfelelének számító Kálvin él ott, de azt is tudhatta, hogy ott élnek a libertinusok is, Kálvin ellenfelei.

Nos, bárki elvégezheti önmagában a számvetést: miért éppen Genfben keresett menedéket? Ahol aztán fellángolt alatta a máglya, amelyet nem Kálvin rakott, hanem éppen a libertinus városatyák gyújtották meg tüzét. Talányos kor, ellentmondásos kor – Sütő Andrásnak írói joga, hogyan magyarázza. Viszont interpretálói jól tették volna, ha elolvasták volna a szerző jegyzetét.

* * *

Mocsár Gábor író a „Genfi per”-ről beszélt, bár nem magát a per lefolyását, hanem annak eredményét közölte. Értékelni lehet nála azt az őszinteséget, ahogy változtatott meggyőződésén a Szervét per dolgában. Tette ezt a dokumentumok alapján, a közzefogás ellenében.

Sütő András drámájához reálisan közelített, amikor rámutatott: ez a mű nem hiteles történelmi dráma. Ehhez el kell olvasni a szerző jegyzetét is. Míg megemlíti az erdélyi unitáriusokat, akik befolyásolhatták műve megírásában, valamiről nem írt, amiről akkor nem is írhatott. A Romániában meglévő önkényuralomról, a zsarnokságról, amit az akkor élő Caucescu testesített meg. Drámájában a zsarnokság ellen szól, s ehhez a Genfben levő szigorú egyházfegyelemre utal, amit Kálvin képviselt. A nagy reformátor négy ismertetőt mondott az igaz egyház jellemzéseként. Az egyik ezek közül az egyházfegyelem, amit szigorú következetességgel alkalmazott Genfben, illetve az ottani egyházban. Mi ugyanakkor valljuk: különbség van a zsarnokság és az egyházfegyelem között. Kálvin hirdette és megélte az evangélium életet adó erejét, s ennek velejárójaként alkalmazta – az erkölcsös élet védelmében – az egyházfegyelmet. Ez a fegyelem különbözött a római katolikus egyházban

meglévő kegyetlen inkvizíciótól, amelynek nyomán kigyulladtak Franciaországban az „egyházfegyelmi” máglyák.

Kálvin János fiatal éve

A franciaországi Pikardia tartományban született 1509. július 10-én. Gellért nevű apja jó nevű ügyvéd, anyja szorgalmas, vallásos, okos, szép asszony volt. János már gyermekkorában is gyors felfogású, kitűnő emlékezőtehetséggel rendelkezett. Apja később egyházi javadalma-zást szerzett fia iskolai tanulásához, akit egyházi pályára akart irányítani. Az ifjú már 18 éves korában egy falu plébánosa lett. Később mégis – Orleánsban – a jogra iratkozott be. 21 évesen úgy emlegették, mint aki „Európa egyik legtanultabb embere”. 23 éves korában adta ki első könyvét De Clementia címen, amelyben Seneca római bölcs gondolatait tárta I. Ferenc király elé a királyi kegyelem gyakorlásáról. E mű megjelenítése maga volt a tiltakozás minden lelkiismereti zsarnokság ellen. Könyvével a reformáció és hittestvérei ügyét kívánta szolgálni, amikor a keresztyén erények egyikét a kegyelem és türelem gyakorlását ajánlja a királynak. Ekkor u.i. Párizsban és környékén kigyulladtak a máglyák a reformáció követői alatt. Így ez a könyv – jóllehet irodalmi és nem teológiai termék – a mártírok védelmében íródott.

Közben Kálvin tanulja a zsidó és görög nyelvet, hogy a biblia üzenetét eredeti nyelven olvashassa. Ugyanakkor kis közösségekben bibliamagyarázatot tartott azok között, akik az evangélium üzenetére szomjaztak.

Mindinkább elfordult a római egyháztól családi okok miatt is. Apját – élete utolsó éveiben – kiközösítették az egyházból. Lelkész testvérét – Károlyt – fegyelmivel büntették.

24 éves korában írta barátjának – Cop Miklósnak, az egyetem rektorának – tanévnyitó beszédét, ami miatt mindkettőjüknek menekülniük kellett Párizsból. Ebben a beszédben már a reformáció gondolatai szólaltak meg a kegyelemből való hit általi megigazulásról. Mintha Luthert hallanánk, aki mintegy másfél évtizeddel előbb – de ugyancsak a mindenszentek napján – vallott erről a bibliai igazságról (1517-1533).

A Párizsból való menekülést követően – sok kitérő után – Svájcban találjuk, ahol 25 évesen megírta élete főművét, a Keresztyén vallás rendszerét, az Institutio Religionis Christianae-t, amit röviden „Institúciónak” mondanak. Ezt a könyvét Bazelben adta ki 1536-ban, de azután még 1539-ben, 1543-ban és 1559-ben jelentette meg. Ez az egyetlen munkája a nagy reformátornak, amelyet évtizedeken át mintegy négyszeresére bővített, jóllehet az alap gondolata mindig ugyanaz maradt. A tartalma tehát nem változott. A „keresztyén vallás rendszerét” hat téma köré csoportosította. Ezek szerint szólt a 1./ törvényről, 2./ a hitről, 3./ az imádkozásról, 4./ a két szentségről, 5./ a nemigaz szentségekről, és 6./ keresztyén szabadságról. Az 1-3 egyszerűen beszél a keresztyén életgyakorlatról, a másik 3 téma (4-6) már apologetikus hangvételű. A Szentháromság tanáról azt mondja: a Szentlélek vezet az Atyához, az út ehhez Jézus Krisztus. Akik ezen az úton járnak, azok alkotják az egyházat.

Igazán ez a nagy mű a francia üldözöttek védelmében íródott, hogy őket a vádakkal és kegyetlenségekkel szemben igazolja.

Az „Institutio”-t magyarra Szenczi Molnár Albert fordította le Bethlen Gábor fejedelem kérésére. Thuri Farkas Pál magyar reformátor szerint:

„Az szent könyvek után kiket az nagy apostolok írtak Ennél jobb könyvet még soha senki nem írt.”

Kálvin János neve e munkája nyomán világszerte ismert lett. Ő úgy gondolta, hogy a reformáció ügyét – visszahúzódo természete miatt is – tollal fogja szolgálni. Élete mégis más fordulatot vett.

Kálvin Németországba igyekezett Genf érintésével, amikor felkereste szállásán Fárel Vilmos Genf lelképásztor. A város már a reformáció útjára tért, azonban a keresztyén szabadságot szabadossággként élték meg a lakók. Fárel – aki már ismerte Kálvin nevét a megjelent Institutio révén – azt kérte az átutazótól, hogy maradjon Genfben és segítsen neki munkájában. Miután ez ellen Kálvin tiltakozott, a 20 évvel idősebb Fárel szinte átként mondta a következőket: „Ha te jobban keresed magadat, mint Krisztust, akkor az Úr megátkozza a te tanulmányodat és nyugalmaidat”. Mire Kálvin megígérte, dolgai intézése után visszajön Genfbe. S ez így is történt. Ekkor Kálvin 26 éves volt.

1536 végén Lausannében az első svájci vitában – az úrvacsora kérdésében – olyan hatással volt a jelenlevőkre Kálvin, hogy több mint 80 szerzetes és 120 világi pap csatlakozott a reformáció mozgalmához. Közben Genfben tartotta a templomi biblia-magyarázatait. Majd kátét írt a gyermekeknek. A fegyelmezetlenekkel szemben azonban egyházfegyelmi szabályokat is fogalmazott. Ez volt az egyik ok, ami miatt Genf Városi Tanácsa mindkét reformátort – Fárelt és Kálvint – 1538 húsvétja után a városból elűldözte.

Fárel Neuchatelbe, Kálvin pedig Strassburga ment. Fárel maradt az említett városban, Kálvint azonban visszahívták a genfiak. Mi volt az oka ennek? Sadoletus katolikus bíboros felszólította a genfiakat, hogy térjenek vissza a régi egyházba.

Levelére Kálvin válaszolt. Ezt a választ először bemutatták a genfieknek, akik úgy döntöttek, aki „ilyen vitairatot képes írni”, azt vissza kell hívni Genfbe. Így Kálvin 1541 szeptemberében visszament Genfbe, bár nem könnyen hozta meg ezt a döntését.

Tudomásul vette, hogy a genfiak nem akarnak visszatérni a római egyházba, életük azonban messze volt attól, hogy a reformáció gondolata szerint éljenek. Ő viszont azt szerette volna, ha a genfiak a tiszta tudományra, a tiszta erkölcsre építenének, s ezáltal mások számára is világítani tudnának. Ehhez az igehirdetés önmagában nem elég. Az kell, hogy az ige egész életük felett uralkodjon. Ezért rendszabályokat dolgozott ki az egyház szolgálati rendjéről. Az első pont szerint a **lelképásztor** megválasztására nagy gondot kell fordítani. A pap ne legyen tudatlan, kapzsi, legyen erkölcsös, jó előadó. A papok jó hírve az egyház megerősödésének igazi alapja. A második pontban a **tanítókról** szólt. Ők arra vigyázzanak, hogy a hamis tudomány lábra ne kapjon. Mindennek mércéje természetesen a biblia, amelynek

eredeti nyelvét ismerni kell a tanítóknak. A harmadik egyházi hivatal (tiszttség) a **presbiterség**. Ők kormányozzák az egyházat és felügyelnek annak rendjére. Munkájuk kiterjedt az egész városra. Ők örködték a hívek vallási buzgósága felett. Ha valaki konok és nyakas, azt intsék meg. Végso esetben tiltsák el az úrvacsora vételétől. A negyedik „szolgáló” rend a **diakónusoké**. Nekik kell nyilvántartani a szegényeket, a betegeket, sőt a kórházban ők voltak az ápolók is. Kálvin nagy gondot fordított a kórház jó felszerelésére. Ahogy gondoskodott az elesettekről, nem engedte meg a koldulást.

Mindezt az elgondolást „hitelesíteni” kellett a Városi Tanáccsal. Bizonyos változtatás után elfogadták a kidolgozott egyházi szolgálati rendet.

Kálvinnál a reformáció az Ige feltétlen uralmát jelentette, s ezt akarta átvinni mások életére is. A „mások” alatt nemcsak a genfi gyülekezeti tagokat értette, hanem mindazokat a határokon túl élő embereket, akik a Krisztusban bűnbocsánatot, békességet kaptak Isten kegyelméből.

Ezért jöttek a tanítványok – olykor menekültként – Genfbe Franciaországból, Németországból, Olaszországból, Hollandiából, Angliából, Skóciából, Svájcából, Magyarországról, hogy tanuljanak igeismeretet, Istennek való engedelmisséget.

A nagy reformátor hihetetlen mennyiségben írt levelet barátainak és ellenségeinek. A hitvallóknak és a hitben tévelygőknek. Egyszerű embereknek, de királyoknak, fejedelmeknek, érsekeknek, sőt még magának a pápának is.

Kálvin szigorú volt önmagával szemben, de másokkal is. A képzett lelkész Castellio Sebestyént azért nem alkalmazta iskolamesternek, mert nem értett egyet a hitvallás azon részével, mely Krisztus pokolra szállásáról beszélt. (Lásd S. Zweig: Harc egy gondolat körül c. könyvét, melyben az író úgy tünteti fel Castelliót, mint aki Kálvin türelmetlenségének lett az áldozata.)

Szigorának egy másik esetével találkozunk, amikor egy Ameaux Péter nevű genfi kártyagyáros egy lakomán részeg állapotban Kálvint „csalónak, hamis tanok hirdetőjének” mondta. Ezért a Kistanács ítélete szerint ingben, kezében égő fáklyával a városháza előtt térden állva kellett visszavonnia szavait.

Zavarólag hatott Genfben az is, hogy sok menekült érkezett a városba, akik ott is akartak maradni. Mindezt a régi lakosok nem nézték jó szemmel.

E fejezet címe Kálvin fiatal éveiről szól. Vajon nem mentünk túl ezen a határon, amikor a „fiatal” jelzőt írtuk Kálvin eddigi munkásságára? Ítélje meg ezt az olvasó.

Kálvin 26 éves korában került Genfbe. 29 éves korában üldözték el őt Fárellel együtt. 32 éves volt, amikor ismét visszajött, mert visszahívták. Ezt az időt igazán fiatal éveinek lehet mondani.

(A Szervét per 1553-ban zajlott le, amikor ő „már” 44 éves volt.)

Szervét életútja a viennei perig

Szervét Mihály 1511-ben született a spanyol aragóniai királyság területén. E helyen már ifjú korában sok zsidó és mohamedán emberrel találkozott. Monotheiz-

musára ez maradandó hatást gyakorolhatott. Gyakran idéz későbbi műveiben is a Koránból.

Élénk eszű ifjú volt. Már serdülő korában ismerte a latin, görög, zsidó nyelveket, de jártas volt a bölcsészeten, matematikában és a skolasztikus teológiában is. 16 éves korában a német császár gyóntatójának a titkára lesz. A teológiával való foglalkozásáról apja igyekszik lebeszélni. Félti fiát, mivel összeférhetetlen, ingerlékeny természetű. Nem szeretné, ha előbb-utóbb az inkvizíció kezébe kerülne. Apja tanácsára joghallgató lesz. (Visszálykodásra hajló természetének egyik oka az is lehet, hogy 15 éves korában megfosztották férfiasságától.) A spanyol néplélekről azt fejtegette egyik művében, hogy „A spanyol lélek nyugtalan és nagy dolgokról álmodozik. Ért ahhoz, hogy színleléssel és beszéddel elleplezze a szélesebb tudás fogyatékoságát, amikor az szükséges. Az álbölcsesség jobban tetszik neki... A földön a spanyol a legbabonásabb.” – Mintha csak magáról írta volna ezeket a sorokat...

Apja tanácsa ellenére azonban foglalkozni kezd a bibliával, melynek hatása alatt elhatározza, hogy a kereszténységet visszavezeti az eredeti állapotába. Így tehát nemcsak a pápás egyházat, de a reformátorok hitvallásait is reformálni akarja. Ezért keresi fel nagyon fiatalon a németországi ismert nevű reformátorokat: Oecolompadiust, Bucert, Capidot, akik azonban próbálják tanai megváltoztatására befolyásolni – sikertelenül.

Ekkor fordul először írásban Szervét a nagyközönség felé. Könyvében támadja a Szentháromság dogmáját úgyannyira, hogy felfogásán mélyen megütközik Zwingli és Melanchton is a már említettek kivül. Könyvét másodszor is kiadatja. Jellemző, hogy a második kiadás előszavában visszavonja, amit az első kiadásban állított. Könyvében sok a zavaros motívum.

Miután elvégezte a jogot, orvosi diplomát is szerzett. Párizsból mégis mennie kellett, mert az orvostudományt összekapcsolta a csillagjósással.

26 éves korában (1537) vitára hívta ki Kálvint Párizsban, aki élete kockáztatásával is elment a megbeszélte helyre időben, Szervét azonban nem jelent meg. (Sütő András drámájában írói fogásnak nevezhető csupán az a beállítás, hogy ők ifjú korukban jó barátok voltak.)

30 évesen újból megkeresztelkedett – mert Krisztus is ezt tette. Nyugtalan természete miatt azonban nem tud sokáig egy helyben maradni. Aztán mégis következik egy hosszabb időszak, amikor Viennében házi orvosa lett érsek barátjának. Ezen a helyen 12 évet töltött el. Reggelként misére járt, de otthonában csendben ilyen szavakat vetett papírra a római egyházzal: „szörnyeteg, minden állatnál gyalázatosabb, minden szajhánál szemérmertlenebb... a Sátán zsinagógája” (Stickelberger: Kálvin 113. old.) Ez a magatartás kimeríti a tudathasadásos állapotot.

Közben olyan munkán dolgozik, amely halálos dőfést jelent Rómának ugyanúgy, mint a reformátorok tanításának. A Kálvin „Institutio”-jával szemben „Restitutio”-t írt a kereszténység tanítása helyreállítása céljából. A könyvet titokban 1552-ben nyomtatta ki 1.000 példányban. Könyvéhez hozzácsatolta Kálvinhoz írt 20 nyílt levelét és egy vitairatot Melanchton ellen.

Ezt megelőzően – Szervét kezdeményezésére – levelezés indult Kálvin és Szervét között hittani dolgokban. Kálvin megküldte Szervétnek az Institutio egy példányát is, amelyet Szervét durva hangú széljegyzettel ellátva visszaküldött. Azt is megírta Kálvinnak: „Szívesen elmennék én Genfbe is az Ön meggyőzésére.”

Aztán az egyik genfi lelkésszel – Popin Ábellel – kezd levelezni. Az egyik helyen azt írja levelében: „Az egy Isten helyett három fejű pokoli kutyátok, Cerberesotok van, igaz hit helyett pedig átkozott álmodozásokatok. A jótetteket pedig üres képzelgésnek tartjátok.”

Ezek után hadd szóljunk bővebben is Szervét teológiai látásáról. Alap gondolataiban a panteizmusra utal. Szerinte minden dolog forrása maga az Isten. Ő a világ szelleme. A tapasztalható világ pedig az Isten szellemének a külső formája. Isten önmagát eszméiben jelenti ki. (A későbbi genfi tárgyalásokon is így vallott: „Általános elv az, hogy minden dolog részét képezi Istennek, s az egész természet nem egyéb, mint az Ő szellemének anyagi megnyilvánulása.” Kálvin megjegyezte erre: „Ezek szerint az Ördög is az Isten lényegéhez tartozik?” Szervét így válaszolt: „Hát kételkedik Ön abban?”)

Szerinte Jézus Krisztus Istennek nem öröktől fogva való Fia, csak a földön való megjelenésétől kezdve. Ezt megelőzően Jézus mint eszme élt Istenben, különálló lét nélkül. Ugyanúgy a Szentlélek is.

Krisztus a testével is egy lényegű az Atyával, mivel az anyag is Istenből van, bár Istennek durvább alkotórészeként. Ezt a durvább anyagi részt Jézus Máriától kapta. Ilyen értelemben lehet beszélni Máriáról, mint az Isten anyjáról. Ezért hozzá is lehet imádkozni. Ugyanúgy, mint az Istenhez. Jézus Istenből négy részt, Máriából egy részt kapott (?!). Mivel maga a világegyetem is Isten, nemcsak a jó, de a gonosz is, maga a Sátán Istentől veszi eredetét. (Hasonló szempontokat vallottak a genfi libertinus párthoz tartozók, akik Kálvin ellenségei voltak.)

Szervét elvetette a gyermekkeresztetséget is, mivel Jézus 30 éves korában keresztelkedett meg, ezért ezt az életkort tartja a legalkalmasabbnak a keresztetségre.

Súlyosabb viszont az a tanítása – mai szemmel is –, ami a 20 év előtti ifjakra vonatkozik. Szerinte 20 éves kora előtt az ifjú bűnt nem követ el. Tetteiért felelősségre nem vonható. (Ügyének tárgyalásakor ezt a tanítását úgy módosította, hogy „halálos bűnt” nem követ el 20 éves kora előtt egy ifjú.)

Gondolatainak rendszerében ellentmondások fedezhetők fel. Mondanivalójában sokszor következtelen. Tanítása bizonyos esetekben érthetetlen, vagy értelmetlen. Van, amikor pl. ajánlja az imát, böjtöt és alamizsnálkodást, amely kegyesség gyakorlása segít a tisztító tűz kínjai megrövidítésénél. Más helyen ennek az ellenkezőjét tanítja.

Szervét viennei és genfi bebörtönzése, majd a pere

Szervét 12 évig élt csendben Viennében, mint – különlegesen – jó katolikus. Kevesen gyanították még közvetlen közelében is, hogy ő a megjelent „Restitutio” könyv

szerzője. Ez a műve u.i. névtelenül jelent meg. Szerzőségére azonban hamar fény derült. Ennek előzményéről néhány szót.

Élt Genfben egy Trie Vilmos nevű francia menekült. Franciaországban maradt egyik római katolikus rokonához írott levelében egyszer arról írt: nem a reformáció okoz rendetlenséget az emberek életében, hanem a katolikus egyház következtelen és embertelen egyházfegyelmenek a gyakorlása. Ez idézi elő a hitbeli és erkölcsi romlottságot. Máglyára ítélt ártatlanokat. (Abban az időben került máglyahalálra öt olyan francia teológus, akik Genfben meglátogatták Kálvint.) Ugyanakkor – folytatta a levélíró – egy Szervét Mihály nevű ember büntetlenül nevezheti Krisztust bálványának, megcsúfolva ezzel a hit minden alapját.

E Genfből írott levelet a római katolikus rokon átadta az inkvizíciónak, ezért Szervét Mihályt kihallgatták, de nem találtak nála semmi olyan anyagot, ami miatt perbe foghatták volna. (Ő u.i. időben értesült a leendő házkutatásáról, s az árulkodó dokumentumokat eltüntette.)

Közbevetőleg jegyzem meg, hogy Trie Vilmos később megütközéssel értesült arról, hogy levelét – amelyet bizalmas magánjelleggel írt – az inkvizíció kezére adták. Amit azután igyekezett tenni, mintegy a maga igazolására tett. Kálvintól elkérte Szervét leveleit, hogy ezzel igazolja magát: ő nem mondott valótlanokat. Kálvin azonban csak hosszas habozás után adta át ezeket a leveleket. Maga Trie így írt erről: „Sok fáradságomba került, míg Kálvintól a mellékelt leveleket megszereztem. Ő is azt kívánja, hogy Szervét gyalázkodásai kapják meg a büntetést, de azt mondja, még sincs jogában, hogy az ítélet kardját kihúzza. Jobb szeretné az agrémeknek tanítással vetni gátat, mint üldözéssel. Csak azután engedett, miután feltártam előtte, hogy segítsége nélkül könnyelmű rágalmozónak tarthatnának engem.” (Stickelberger: Kálvin 115. old.)

A Szervét kézírása így került Trie Vilmoson keresztül annak rokonához, illetve az inkvizícióhoz. (E levelek különben a „Restitutio” könyv utolsó részeként nyomtatásban is megjelentek.)

Szervétet újból kihallgatták, bebörtönözték. S elkezdődött a kihallgatás, amelynek elején a vádlott megesküdött, hogy „igazat fog mondani”. Amikor a „Servétus” aláírásával felmutatták neki a leveleket, cselhez folyamodott. Azt állította, hallott erről az emberről, de az ő neve „Villeneuve”, tehát az a levél nem őtőle származik. (Akkor úgy látszik nem ismerték még a grafológiát...)

Néhány napos kihallgatás következett, s közben Szervét a börtönből megszökött. Csak találgatásokba bocsátkozhatunk, hogy mindez hogy történhetett meg. Mindenesetre Ory főinkvizítor továbbnyomozott. Megtalálta azt a helyet, ahol a „Restitutio” könyvet kinyomtatták. S mivel bebizonyosodott, hogy a könyvet Szervét írta, könyveit, a róla készült képet (rajzot) – nyilvánosan – elégették.

Nemcsak az talány, hogyan szökhett meg a börtönből, hanem az is, miért ment Genfbe? Ott élt vitapartner, Kálvin János.

Ebben az időben a genfi reformátoroknak a tekintélye mélyponton volt. Az u.n. libertinusok többségre jutottak

a város kormányzásában. Kálvint szüntelenül gáncsolták munkájában. Szervét bizonytalán tudott a genfi események ilyen alakulásáról. Feltételezhető az is, Szervét tudatosan vette útját Genfben. Egy szűk hónapig tartózkodott a városban, s így alkalma volt felmérni az ottani helyzetet.

Milyen is volt a kép az akkori Genfben?

A lakosoknak sikerült magukat függetleníteni a savoyai hercegségtől azzal, hogy formálisan elfogadták a reformációt. Ezt azonban csak politikai és nem hitbeli okokból tették. A város belsőleg az erkölcsi zuillus szélén állott. Feltűntek az anabaptisták, akik a felnőtt keresztiséget propagálták, s egyéb tanaikban a szabadosságot ajánlották. Másrészt a libertinusok tanítása eszmei alapot adott az érzéki gyönyörök kiélésére. A házassági hűség gondolatát félretették. Odáig is elmentek a gyakorlatban, hogy szerintük a nők bármelyik férfi testi vágyának alá kell, hogy vessék magukat. Ez már nem szabadság, hanem szabadosság volt. Ez a párt vette kezébe a város irányítását. A 200 tagú Nagytanácsból kibuktatták Kálvin híveit. De maguknak követeltek olyan jogokat is, amelyek a Presbitérium hatáskörébe tartoztak. (Pl. az exkommunikáció kérdése az egyházfegyelmelemben.) A Tanács vezetője – Amied Perrin – maga is a libertinus párt-hoz tartozott.

Béza Tódor szerint – aki Kálvin munkatársa, annak utódja lett később Genfben – így ír: az 1553-as év a „lá-zongók féktelen dühe által olyan nagy zavarokkal telt el, hogy nemcsak az egyház, hanem a köztársaság is veszedelemben forgott”. Kálvin pedig így panaszkodott Tigr barátjának: „Négy év óta a gonoszok mindent elkövetnek, hogy ezt a már megerősödött egyházat lassankint romba döntse. Két év óta a mi életünk olyan képet mutat, mintha az evangéliumban kijelentett ellenségek között lennénk”.

És akkor jelent meg a városban Szervét Mihály.

Július 17-én érkezett és augusztus 13-án fogatta el őt Kálvin. Nem tűrhette, hogy az anarchiára hajló polgárság szellemi vezért kapjon ebben a nehéz helyzetben. A genfi törvények szerint a vádlónak és a vádlottnak börtönben kellett lenni mindaddig, amíg megállapítják egyikük bűnösségét. Kálvin helyett titkára – De la Fontaine Miklós – jelentkezett vádlóként és 38 pontból álló vádiratot nyújtott be a bírósághoz. A vád alapján Szervétet bűnösnek mondta ki a Bíróság, s a vádlót ezért hamar elengedték a börtönből.

Milyen bűnben mondták ki Szervétet bűnösnek? Egyházi tévelygésben, mellyel igyekezett megzavarni az egyházat régi idő óta. Olyan könyvek kiadásával is vádolták, amelyek sokakat megfertőzött, mivel káromlásokat tartalmazott a Szentháromság ellen, stb.

A vizsgálóbíró a vádalahelyezést augusztus 15-én nyújtotta be a 25 tagú Kistanácsnak, melynek elnöke Amied Perrin, Kálvin legnagyobb ellenlábasa volt. Augusztus 13-tól október 27-ig (Szervét börtönbe kerülése és halála közötti idő) Szervét végig a börtönben volt.

Míg Vienneben bírái előtt alázatosan viselkedett, aki könnyezve tagadott és fogadkozott („Úgy akarok élni és meghalni, mint jó katolikus...”), addig Genfben merészen támadólag lépett fel és vádolt. Kálvinról – többek között – így beszélt: „Simon Mágus, gonosztevő,

gyilkos... nyomorult, aki olyan dolgok felett ítélkezik, amelyekhez nem ért... Hazug, rosszindulatú, veszekedő. A te szemtelenséged olyan nagy, hogy képes vagy kétségbe vonni a hó fehérségét is... Nevetséges nyomorék! Gondolod, hogy a te kutyaugatással meg tudod sikertíni a bírák fülét?...”

Honnan veszi mindehhez Szervét a bátorságot? Nemcsak a Tanács elnöke – Amied Perrin – áll mellette, hanem Kálvin másik esküdt ellensége is: Berthelie, Szervét védőügyvédje, akit a Presbitérium eltiltott az úrvacsora vételétől. Ő annak idején fellebbezett emiatt a Tanácshoz. Ez a Testület Berthelie mellé állt, s Kálvin kérését elutasította. Mindez éppen a Szervét ügy tárgyalásakor zajlott. Kálvin fel volt készülve arra, hogy emiatt ismét száműzik Genfből.

A Szervét bírósági ügyében Kálvin titkáranak – De la Fontain Miklósnak – is volt ügyvédje: Germain Colladon.

Ha már említettük az előbb, hogy Szervét főlényes és szitkozódó volt a tárgyaláson, Kálvin – amikor megidéztek – alázatosan viselkedett. Majdnem úgy, mintha ő lett volna a vádlott. Csak ritkán bélyegezte meg Szervét „hamisságát, tudatlanságát, vad mértéktelenségét, csúnya ostobaságát” (Stickelberger: Kálvin 124. old.). Mindent megtett, hogy Szervét szabadon kifejthesse véleményét. Szervét személyét nem gyűlölte, csak hamis felfogását vitatta. Szervét nyilvános vitát szeretett volna tartani, a Kistanács azonban – Szervét érdekében – elutasította kérését. Ismerte u.i. Kálvin vitakészségét és logikáját.

Augusztus 21-én Szervét rengeteg egyházatyától idéz. Kálvin viszont kimutatta, hogy ilyen idézetek nem hangzottak el tőlük. Ezek az érvek mehökkentették a vádlottat. Ezért taktikát cserélt. A bíróság azonban a vallási kérdések helyett azt kezdte vizsgálni, Szervét állításai mennyiben veszélyesek a társadalomra és tanítása milyen mértékben visel anarchikus vonásokat? Ezek után a főügyész terjesztett be vádpontokat, mivel úgy látta, Szervét „ferdített és hazudott”.

A Tanács elutasította Kálvin kérését is, hogy gyülekezeti keretben vitassák meg a teológiai kérdéseket.

Miért nem engedték viszont szabadon Szervétet?

Ha félre is tették a teológiai szempontokat (Szentháromság kérdése), ott volt még az anabaptista-anarchista szemlélete Szervétnek, ami alaposabb vizsgálatot igényelt.

Ezt a szempontot nem véletlenül említjük már itt is, mivel augusztus 23-án Claude Rigot államügyész vádpontjait Szervét ellen politikai szempontból, vagy ha úgy tetszik, a genfi egyház és a köztársaság szempontjából fogalmazta meg. Szervétet, mint politikai bűnöst marasztalta el. A teológiai vitából így politikai ügy lett. A vádpontokban ezután Szervét ügy szerepelt, mint aki veszélyes lázító a közrend és a béke szempontjából. S itt újból szeretném hangsúlyozni: olyan ember fogalmazott így, aki a Kálvin ellenes libertinus párt tagja volt.

Tartsuk be azonban a sorrendet. Augusztus 21-én a bíróság úgy döntött, hogy megkérdezi a viennei bíróságot Szervét elítéltetése és szökése körülményeiről. Másrészt kikéri a bázeli, berni, zürichi és schaffhauseni városi és egyházi vezetőség véleményét is Szervét Mihály ügyé-

ben. A genfi Tanács ekkor még nem tudta, hogy Viennében Szervétet – távollétében is jelképesen – halálra ítélték és képmását könyveivel együtt nyilvánosan megégették.

Másrészt a testvérvárosok véleményére is várniuk kellett. Tudták azt, hogy ezek a városok mindig elnézőbbek voltak a tévtanítókkal szemben, mint Genf. (Lásd pl. a Bolsec ügyet.) Úgy gondolták, hogy közben Szervét is időt nyer a további tárgyalásra. Ezentúl pedig a felelősségüket is megoszthatják ezzel a négy várossal.

Szervét közben azt kérte, hogy ügyét a Kistanácstól tegyék át a Nagytanácshoz, amelynek mind a négy vezetője a libertinus párt tagja volt. Azt is kérte ugyanakkor a vádlott, hogy őt is helyezték szabadlábra. Kérésében az Acta 18-19 részekre hivatkozott és az Arius-Anasthásius féle egyháztörténeti példákra, amelyek szerint ezeket az eretnekeket száműzték, de nem börtönözték be.

Augusztus 28-án válaszolt Rigot államügyész Szervét beadványára. Cáfolta állítását, mondván: már az első császárok idejében is halállal büntették az eretnekeket, köztük a Szentháromság tagadókat. De az érvényben levő tételes jog is így foglalt állást – mondta az ügyész. A védőügyvéd kérését pedig azzal utasította el Rigot, hogy Szervétnek azért nincs szüksége erre, mert segítség nélkül is nagyon jól tud hazudni. (Védőügyvédjét u.i. megvonták tőle időközben.)

Az államügyész ilyen fellépésére Szervét hangja is megváltozott. Alázatosabb lett.

Augusztus 31-én megjött a válasz Viennéből. Közölték, hogy Szervétet ők máglyahalálra ítélték, s kérték a kiadatását Genfből. Szervét maga is sírva kérte, hogy ezt ne tegyék vele. A viennei kérést a bíróság elutasította, s Szervét továbbra is Genfben maradt.

Szeptember 1-jén utasította a bíróság Kálvint és Szervétet, hogy újból adják be írásban teológiai szempontjaikat. Kálvin 38 pontot fogalmazott meg újból. Hangja mérsékelt és méltóságteljes. Szervét – Kálvinnal szemben – ismét sértő hangot ütött meg: „Te hazudsz... maradt volna csaló személyed az anyádban”.

Szeptember 15-én zajlott a vita Kálvin és a Kistanács között az exkommunáció kérdésben. Kálvin nehéz helyzetben volt. (Ez a téma igazán nem tartozott a Szervét peréhez. Ez a genfi Tanács és Kálvin vitája volt.)

Szeptember 22-én Szervét újabb beadványt terjesztett be a Tanácshoz, melyben – úgy látszik magabiztosságát visszanyerve – így írt Kálvinról: „... Ezt a varázslót nemcsak kárhóztatni kell, de az Önök városából ki is kell pusztítani. Vagyonára nézve pedig kérem az urakat, hogy azt az én elveszett vagyonom helyett nekem ítéljék oda.” Úgy látszik Szervét „Simon Mágustól” – ahogy ő nevezte Kálvint – valamiféle anyagi örökséget remélt. Tudta vajon azt, hogy Kálvin milyen szerényen és szegényen élt?

Erre nézve tegyünk most egy kis kitérőt: Amikor Kálvin Genfben került, 1536-ban elhatározták, hogy „gondoskodnak fenntartásáról”, de kb. fél év múlva úgy döntöttek, hogy „adnak neki 6 tallért, mert még semmit nem kapott”. (1537. február 13-i jegyzőkönyvi feljegyzés.) Amikor Strassburgba került, az első öt hónapban semmi

javadalmazásban nem részesült. Maga az egyházközség is nagyon szegény volt. Farelnek hosszú ideig tartozott a kölcsönével, amit csak részletekben tudott megadni. A teológián – mint segédtanár – 52 forintot kapott egy évre. Ugyanakkor ő soha sem panaszkodott rossz anyagi helyzetéért. IV. Pál pápa így nyilatkozott Kálvinnal: „Ennek a bátor heretikusnak ereje abban állott, hogy a pénznek, rangnak nem volt rá vonzó ereje. Két ilyen emberrel egyházam ma az Óceán mindkét partjának ura lehetne.”

Végrendeletében pénzbeli vagyonáról így rendelkezett: az Akadémiának, a szegény idegen tanulók Egyesületének 10-10 tallért hagyok. A rokonai között (unokaöccsei, unokahúgai) 165 tallért osztott szét. Ebben az összegben benne volt Dávid unokaöccsének juttatott 25 tallér is a következő indoklással: „Neki könnyelműsége, ingatagsága miatt büntetésül csak 25 tallért hagyok.”

Valószínű Szervét nem tudta, hogy vitapartnere egész életében milyen szegény volt. Ez volt rá jellemző akkor is, amikor elhunyt.

A négy svájci város véleménye csak október 18-ra érkezett meg. Szervétre nézve nagyon lesújtó volt a testvér-városok válasza. Valamennyien elmarasztalták Szervétet. „Pestisnek” nevezték, akitől „gyökeresen” kell megszabadulni.

Zürich szerint „a mi egyházaink messze úgy vannak elhíresztelve, mint az eretnokségek pártfogói. Most azonban az isteni gondviselés alkalmat adott Önöknek és nekünk, hogy magunkat ez igazságtalan gyanútól tisztázhassuk. Csak Önök legyenek elég éberek és ügyesek e gonosz ragály továbbterjesztésének a megakadályozásában”.

Schaffausen véleménye úgy szólt, hogy Szervét merenyitelt el kell nyomni. „Hosszú okoskodásokat használni az ő tévedéseinek lerombolására annyit jelentene vele szemben, mint félrebeszélni egy bolonddal...”

A berniek – bár burkoltan, de – a halálos ítélet kimondását tanácsolták. „Adja az Úr Önöknek a békesség lelkét, hogy egyházukat és a többi egyházat bátorságba tudhassák tenni e pestistől...”

A básieliek így írtak: „... Istentől nyert megbízatások és hatalmatok alapján vessetek gátat eleibe, éspedig úgy, hogy Krisztus egyházát azontúl többé meg ne zavarhassa, nehogy a vég rosszabb legyen, mint a kezdet...”

Mindezek csak tanácsok, véleménynyilvánítások voltak. A végső döntést Genf Tanácsának kellett meghoznia. A Tanács azonban az utolsó pillanatig habozott. Mivel az ügy kényes volt, Amied Perrin nem is ment el a gyűlésre. Betegségére hivatkozással mentette ki magát. Október 26-án azonban újból ő elnökölt. A 25 tagból akkor 20-an voltak jelen.

A jelenlevők közül heten voltak a Kálvin pártjából való, öten libertinusok, és nyolcan semlegesek.

Kálvin sem most, sem ezt megelőzően nem kereste az alkalmat, hogy befolyásolja a bírakat. A 20 tanács tag október 26-án úgy döntött, hogy Szervétnek másnap – október 27-én – máglyahalál által kell meghalnia a Champel mezején. Valamennyi „semleges” tanácsbíró így szavazott. Ez annál feltűnőbb és különös, mert eddig ezek a „semlegesek” mindig Kálvin ellen foglaltak állást, ami-

kor szavazásra került a sor különféle ügyekben. Így ezt az elmarasztaló ítéletet a nagyobb részben Kálvin ellenségeiből hozott bíróság hozta.

Az ítélet és annak indoklása teljes terjedelmében így hangzott:

„A mi hatalmas szindikus uraink és városunk büntetőbírái előtt e város vizsgálóbírájának nyomozása és kérése folytán a spanyol aragóniai királyságbeli villanovai Szervét Mihály ellen megindított per” a következő eredménnyel zárult. „Ezelőtt mintegy 23-24 évvel Hagenauban (Németország) egy olyan könyvet adott ki a szent és oszthatatlan Háromság ellen, mely a németországi egyházak nagy botránkozására számos káromlással volt tele a Szentháromság ellen, mely könyvről önként bevallotta, hogy azt ő nyomtatta ki, nem törődve a németországi evangéliumi tudósok által hamis nézetét illetően hozzá intézett intésekkel és figyelmeztetésekkel.

Ez eretnokséggel teljes könyvet a német egyházak tudósai elítélték, minek folytán nevezett Szervét Mihálynak menekülnie kellett. Nevezett személy továbbra is megmaradt hamis nézetei mellett, megfertőzve azzal másokat is.

Mindezzel meg nem elégedett, hanem, hogy mérgét és eretnokségét tovább terjeszthesse, nem sokkal ezután titokban Viennében egy másik könyvet nyomtatott ki, mely rettenetes és utálatos káromlásokkal volt tele a Szentháromság ellen, valamint az Isten Fia, a gyermekkereszttség, a Szentírás más részei, általában a keresztyén vallás alapelvei ellen.

Nyíltan beismerte, hogy ő a nevezett könyvben a Szentháromságban hívőket trinitáriusoknak és istenteleeknek nevezte.

Továbbá, hogy a Szentháromságot Ördögnek és háromfejű szörnyetegnek mondta.

A keresztyén vallás igaz alapja ellen rettenetes káromlásokat szólt Jézus Krisztusnak nemcsak öröktől fogva való istenfiúsága, hanem testté tétele ellen is.

Kárhózatosan tagadja a Szentírás azon tételét, mely szerint Jézus Krisztus test szerint a Dávid fia, azt állítván, hogy a Fiú az Atyaisten lényegéből teremtetett, három alkatrészt véve Ettől és csak egyet a Szűztől, mely által gonosz módon meg akarja semmisíteni az Úr Jézus Krisztusnak, a szegény emberi nem egyetlen vigasztalójának valódi és tökéletes emberi voltát.

(Itt egy megjegyzést szeretnék közbeiktatni. Elmarasztalták Szervétet azért is, mert „tagadta, hogy Jézus test szerint a Dávid fia”. Hogyan tartozott Jézus a Dávid családjához? – kérdezhetnénk mi is. A hitvallásunkban mi is valljuk, hogy „fogantatott Szentlélektől”, tehát nem József volt a test szerinti apja. „Angyal tette késszé Józsefet arra, hogy gondoskodjék eljegyzett asszonyáról – Máriáról – és a gyermekről, aki a megígért Immánuel lesz Dávid házában” (Bruggen: Krisztus élete a földön, 65. old.) A gyermeket sajátjaként fogadta az a József, aki a Dávid családjából származott még akkor is, ha nem ő nemzette. Így tehát nem „testileg”, hanem „jogilag” lett az apja Jézusnak. Ezért Szervétet nem marasztalnám el, mert „tagadta, hogy Jézus test szerint a Dávid Fia”.)

Szervét továbbá azt állította – folytatódott az elmarasztaló ítélet –, hogy a gyermekkereszttség nem egyéb ördögi találmánynál és varázslásnál.

Vannak továbbá egyéb tételei, cikkei és utálatos káromlásai, melyekkel a nevezett botránkozató könyv egészen tele van, s amelyeket az Isten dicsősége, s felsége, az Isten Fia, valamint a Szentlélek ellen intézett, miáltal annyi szegény lélek az ő törvénytelen és iszonyú tana folytán félrevezetve, rettenetes romlásba jutott. De borzasztó dolog ezeket még csak elő is sorolni.

A gonoszsággal teljes Szervét Isten és annak szent tudománya ellen intézett könyvét a „Keresztyénség visszaállításának” nevezte, hogy a szegény tudatlanokat annyival is inkább elcsábíthassa, megcsalhassa és könyve olvasóit az igaz tudomány látszata alatt annál inkább megmérgezze.

Önként elismerte továbbá, hogy a hitet leveleiben is megtámadta, hogy írt többek között e város egyik lelkipásztorához egy levelet, melyben vallásunk ellen több iszonyú káromlásai között azt mondja, hogy a mi evangéliumunknak sem hite, sem istene nincs és hogy az egy Isten helyett háromfejű szörnyetegünk van.

Nyíltan bevallotta továbbá, hogy a maga rettenetes könyvei és nézetei miatt Viennében fogságra vettetett, de onnan hűtlenül elszökött.

Mint elbizakodott újtó, eretneksége által nemcsak az igaz keresztyénség, hanem a pápistaság és mások ellen is feltámadt, minél fogva Viennében öt nagy csomag könyvével együtt képletesen megégettetett.

Rettenetes tévelygése mellett e város fogházában is mindvégig megmaradt, sértegetve és gyalúzva minden igaz és hű keresztyént, trinitáriusoknak, varázslóknak nevezve azokat, ügyet sem vetve a korábban Németországban hozzá intézett figyelmeztetésekre, nem törődve a fogsággal, sem a folytonos intésekkel, amint ezt a periratok részletesen előadják.

Mi e város szindikusai, büntető bírái, a mi vizsgálóbírónk kérésére ellened, előttünk lefolyt pered alapján villanovai Szervét Mihály, önkéntes és ismételt vallomásaiból, valamint élénk terjesztett könyveidből meggyőződünk arról, hogy te Szervét, már régtől fogva – dacára minden intésnek és figyelmeztetésnek – hamis és eretnek tanokat terjesztel szüntelen és kitartó makacssággal, sőt még könyveket is nyomtattál az Atya-Fiú és Szentlélek, egyszóval a keresztyén vallás alapelvei ellen, azon munkálkodva ezáltal, hogy Isten egyházában szakadást és zavart idézz elő sok lélek elvesztésére és végső romlásba juttatására – ó milyen rettenetes és botrányszerű tudomány! – Továbbá nem irtóztál és nem szégyelltél feltámadni az isteni Felség és a Szentháromság ellen, sőt makacsul azon voltál, hogy rothadt eretnekséged mérgével a világot elhitedd. Mindezek súlyos testi büntetést érdemlő eretnekséget képeznek.

A fentiek és más okok alapján, mivel az Isten egyházát e ragálytól megtisztítani, s a megrothadt tagot abból ki akarjuk vágni:

s miután a polgártársainkkal kellő ideig tanácskoztunk és az Isten nevét segítségül hívtuk, hogy igaz ítéletet hozzassunk, törvényt tartva az Atyának, Fiúnak és Szentléleknek nevében, írásban itt adott végleges ítéletünk által arra ítélünk téged Szervét Mihály, hogy megkötözve Champel mezéjére vitessél és ott karóhoz kötve könyveiddel együtt elevenen megégettessél, míg tested hamuvá lesz.

Így lesz vége életednek példaképpen mások számára, kik ily bünt követnek el. Önnek – Vizsgáló Bíró Úr – megparancsoljuk, hogy ez ítéletet végrehajtsa!”

Amikor Szervét meghallotta az ítéletet, szinte önkívületi állapotba esett.

Kálvin szigorúnak tartotta a bírák ítéletét, s folyamodványában arra kérte őket, legalább a halálnemet enyhítsék. Kérelmét azonban elutasították.

Börtönében Fárel felkereste az elítélt Szervétet, majd Kálvin is ezt tette, akitől Szervét bocsánatot kért. Tanai megváltoztatására azonban nem volt hajlandó.

A vesztőhelyre Fárel kísérte el. Előtte azonban még a városháza elé kísérték, ahol felolvasták az ítéletet.

Itt még arra kérte bíráikat, hogy pallossal végezzék ki. Ezt a kérését nem teljesítették.

A kivégzés helyén arca borult és imádkozott. A feljegyzés szerint ezek voltak utolsó szavai: „Jézus, Istennek Fia, könyörülj rajtam!”

A jelenlevő író feljegyzése szerint mintegy fél óráig tartott a rettenetes haldoklása.

A reformátorok véleménye Szervét kivégzéséről

A korabeli reformátor társak – érdekes módon – egyetértettek a genfi városi Tanács döntésével, amikor Szervétet halálra ítélték.

Luther Márton erélyesen emel szót a felelősség nélküli felforgatók ellen. „Ha az Isten angyalának látszanának is, az ilyeneket át kell adni a hóhérnak” – mondja.

Melanchton Fülöp szerint az előljárók „igazságosan jártak el, amikor az istenkáromló embert jogosan kivégeztették”. Majd a Bullingerhez írott levelében ugyanezt a gondolatot ismétli: „Helyeslem a genfi szenátus eljárását” – írta.

Bullinger Henrik így nyilatkozott: „Azt hiszem, ha a Sátán előttünk teremne a pokolból és kénye-kedve szerint hirdetné tanait, a spanyol Szervét kifejezéseit használná.”

Kávin János – bár enyhébb halálbüntetést kért Szervét esetében – a halálbüntetéssel nem rokonszenvezett. „Ahol a gonoszság nem megrögzött, a megátalkodás nem nyilvánvaló, vagy a bűn nem rettenetes, nem szabad halállal büntetni” – mondta.

Szeretném hangsúlyozni újból, a Szervét elleni halálos ítéletet nem Kálvin hozta, hanem Genf városi Tanácsa. Szervét viszont még a szeptember 22-i beadványában is így írt a Tanácshoz: „Kálvint, mint mágust nemcsak el kell ítélni, hanem ki kell irtani és el kell űzni a városotokból.”

Ennek ellenére röviden még egyszer foglaljuk össze a történetet, s próbáljunk arra a kérdésre felelni, hogy

Miért Szervétet ítélték halálra és nem Kálvint?

A válasz egyszerűnek látszik: a Szentháromság tagadása miatt ítélték el Szervétet. S mivel az ítélet indoklásánál is elsősorban teológiai szempontokat találunk, a témát ezzel lezárhatjuk.

Egy kérdés azonban még adódik: hogyan jutott el C. Rigot államügyész oda – és vele együtt a libertinusok társasága, valamint a „függetlenek”, akik addig minden kérdésben Kálvin ellen foglaltak állást –, hogy Szervétet ítéljék el Kálvin helyett?

A válasznál – úgy gondolom – nem a teológiai okokra kell elsőrendben figyelni. Genfben – ezt megelőzően – már volt egyszer egy ehhez hasonló eset. S akkor is politikai döntés született. Ez akkor volt, amikor Kálvint eltávolították a városból, aztán 3 év múlva mégis visszahívták. Akkor a város függetlenségéről volt szó. Kálvin távollétében u.i. Sadoletus róm. kat. bíboros felszólította a genfiakat, hogy térjenek vissza a régi (katolikus) egyházba. Levelére Kálvin válaszolt. A genfiak ezután úgy döntöttek: „Aki ilyen vitairatot képes írni”, azt vissza kell hívni Genfbe. S ez meg is történt. Nem mintha Kálvint jobban szerették volna, vagy engedtek volna szabadelvűségükből. Hanem mert féltették szabadságukat, s függetlenségüket mindennél jobban értékelték. Úgy gondolták, ha visszatérnek a római egyházba, elveszne a szabadságuk.

Hasonló módon döntöttek most is Kálvin mellett, Szervét ellenében. Augusztus 23-án C. Rigot ügyész Szervéttel szemben politikai alapon hozza meg az ítéletet. A teológiai vitából politikai döntés született. Szervét személyét úgy ítélte meg, mint aki anarchista nézeteket vall. Úgy tűnik, most is a város és a köztársaság jövőjét féltették, amikor ilyen ítélet született. Újból hangsúlyozom: olyan ember fogalmazott így (C. Rigot), aki a Kálvin ellenes libertinus párt tagja volt. Ő nem volt híve Kálvin szigorának, de az anarchiával szemben mégis a szigort választotta Genf jövője szempontjából.

Szervétet augusztus 23-án, mint politikai bűnöst, marasztalta el az ügyész, mint aki veszélyes lázító a közrend és a béke szempontjából.

A Kálvinnal szemben állók döntésénél még egy érzelmi szempontot is érdemes említeni. A tárgyalásnál „Szervét fölényes és szitkozódó volt. Kálvin – amikor megidéztek – alázatosan viselkedett. Majdnem úgy, mintha ő lett volna a vádlott. Csak ritkán bélyegezte meg Szervét hamisságát, tudatlanságát, vad mértéktelenségét, csúnya ostobaságát” (Stickelberger: Kálvin, 124. old.) Így is mondhatnánk: Kálvin logikus, alázatos fejtegetése imponáló lehetett a Szervét nagyhangú, csúnya, személyeskedő modorával szemben, amelynél gyakran fordultak elő valótlan állítások (lásd az egyházi atyákra való hivatkozást, vagy az Acta 18-19. részekre való utalást).

Tény azonban, Szervét halálos ítéleténél elsősorban teológiai szempontok fogalmazódtak meg, bár politikai motiváció határozhatta meg a Szervét elleni végső döntést. Abban a korban jobban értették a teológiai megfogalmazást, mint napjainkban. Ugyanakkor valamennyi keresztény egyház egyetértett abban, hogy aki tagadja a Szentháromságot, az halálát érdemel.

Arra is érdemes figyelni, mi történt Genfben közvetlenül a Szervét kivégzése után és hogy alakult a város élete évszázadokkal később.

A halálos ítélet és kivégzés után a kedélyek megnyugodtak. Genf a későbbiekben is a béke szigete lett. Nem véletlen, hogy a mi időnkben – amikor a világháborúk után – kelet és nyugat között a hidegháború miatt meg-

merevedtek a határok, a világhatalmak képviselői a semleges Genfben találkoztak, hogy csökkentsék a meglévő feszültséget.

Nekem akaratlanul is a biblia szava jut eszembe: „Így szólt az úr... irgalmasságot cselekszem ezeriziglen azokkal, akik engem szeretnek és az én parancsolataimat megtartják” (II. Móz. 20:6)

Kálvin nemcsak megtartotta Isten parancsát, de azzal a közösséggel, ahol szolgált, közöttük is igyekezett megtartatni az Isten iránti engedelmisséget.

Ma már elítéljük az akkori idők sok-sok máglyagyújtását. Azt az egyet is, amit Genfben gyújtottak. Amit azonban nem Kálvin gyújtott meg.

Ki küldte máglyahalálra Szervét Mihályt, vagy ebben mennyi része volt Kálvin Jánosnak?

Ifjú korukban nem találkoztak, mert Szervét nem ment el egy megbeszélte időben a találkozásra, pedig Kálvin életét is kockáztatta ezért. Kálvin tudott arról, hogy reformátor társai próbálták meggyőzni Szervétet tévedéseiről, ez azonban nem sikerült. Később nemcsak az „Institúciót” küldte el neki, hanem mintegy 20 levelet írt, hogy jobb belátásra bírja – sikertelenül. Nemcsak levélben, hanem a visszaküldött „Institúció” széljegyzeteiben is durván támadta Kálvint.

Az igazsághoz hozzátartozik, hogy Kálvin egyszer azt írta levélben Fárelnek: „Ha idejön – t.i. Szervét – élve innen el nem engedem”. Ez a kijelentése vajon leszűrt véleményt tükrözött-e, vagy felindulásában kimondott, át nem gondolt nyilatkozatnak könyvelhetjük-e el? Egy alkalommal így fakadt ki: „Olyan mérges lettem, hogy kijelentettem... sohasem fogok itt nyomtatás alá adni egy betűt sem, még ha 1000 évig élek is.” Aztán mégis másként cselekedett.

Ő maga is tudta, hogy érzékeny és indulatos természettű, ami ellen küzdött is. Barátai jól ismerték ezt a gyengeségét, ellenségei még inkább, amit sokszor fel is használtak ellene.

Szervét nála levő leveleit azonban nem ő küldte el az inkvizícióhoz. Amikor azonban megtudta, hogy Szervét Genfben tartózkodik, a Tanácsnál ő jelentette fel. Attól kezdve azonban az ítélethozatal menetébe és meghozatalába nem volt beleszólása.

Legfeljebb annyiban, amennyiben ő is ott állott a bírái előtt, vagy amikor felszólították, hogy adja be vádpontjait. Máskor Szervét durva vádaskodásaira kellett válaszolnia.

Az ítélet meghozatala előtt a Tanács kikérte a viennei bíróság véleményét és a négy svájci város tanácsát. Akkor derült ki, hogy Viennében már „jelképesen” halálra ítélték és máglyán kivégezték. Ugyanakkor kérték, hogy Genf adja ki nekik Szervétet. Erre azonban nem került sor. Ezt kérte maga Szervét is. A négy svájci város elmarasztaló véleményt küldött Genfbe.

A halálos ítéletet a genfi kis Tanács hozta meg. Ítéletében nemcsak dogmatikai kérdéseket fogalmazott meg, hanem elítélte Szervétet, mint a közösségi élet felforgatóját is.

Az ítélet kihirdetése után Kálvin is azt kérte a bíraktól, hogy a kivégzés pallossal és nem máglyahalállal történjen. Ezt azonban elutasították.

Szervét kérésére Kálvin bement a börtönbe az elítélthez, ahol Szervét bocsánatot kért Kálvintól. Ő így válaszolt: „Én eltekintek mindattól, ami személyemre vonatkozik. Kértem, gondoljon inkább arra, hogy Istentől kérjen irgalmat, akit olyan csúnyán káromolt... Kértem, hogy az Isten Fiától kérjen bocsánatot”. Erre azonban nem került sor. (Kováts J. I.: A Szervét pör aktái, 121-124. old.)

Kálvin többször nyilatkozott a Szervét haláláról, kivégzéséről. Egy alkalommal így szólt: „Nem fenyegette volna őt itt nagyobb veszedelem, csak ha javulásra hajlandó lett volna, ha reményt nyújtott volna arra nézve, hogy jó útra tér... Míg kecsgetetett a remény, hogy őt jó útra téríthetem, négy szemközt minden lehetőt megtettem.” Majd máskor így szólt: „Nem üldöztem annyira, hogy életét meg nem menthette volna, csak valami jelet adta volna szerénységének.” (Pruzinszky P.: Kálvin János II. 256-257. old.)

Kálvin küldte máglyára Szervét Mihályt?

Nem, még akkor sem, ha dogmatikailag mást vallottak a Szentháromságról.

A „magyar Kálvin” és a „magyar Szervét” (Mélius Juhász Péter és Dávid Ferenc)

Ami a genfi hitvitában lejátszódott, az Magyarországon is megtörtént. Az alapvető kérdés a Szentháromság tana körül forgott. Két kiemelkedő képességű képviselője volt a kérdésnek hazánkban, Mélius Juhász Péter debreceni és Dávid Ferenc kolozsvári püspök. Mindketten Wittenbergben tanultak, bár más időpontban.

Méliusz – Szegedi Kis István hatására – a református reformációhoz csatlakozott, a helvét irányt követve. Először Dávid Ferenc is lutheri alapon indult, de a Szervét tanait átvéve mindinkább antitrinitárius nézeteket vallott. 1576-tól törvényesen is a Szentháromságtagadók (az unitáriusok) püspöke lett.

Azt vallotta: „Krisztus nem Isten, csak tökéletes ember. Ezért nem is közbenjáró, Isten és az emberek között.” Ezenkívül – Szervéhez hasonlóan – nem értett egyet a gyermekkeresztséggel sem. Ezért Báthory Kristóf Déva várában csukatta, ahol még abban az évben – 1579-ben meghalt.

János Zsigmond fejedelem mellett – aki szintén unitárius lett – udvari papságot is viselt, de az utána következő Báthory István 1571-ben felmentette e tisztsége alól.

A „kálvinista” Mélius Juhász Péter nem tanult Genfben, nem hallgathatta ezért Kálvin Jánost, mégis a 15 éves debreceni szolgálata alatt ő tette a várost – de az egész Tiszántúlt is – reformációja révén „kálvinistává”. Bámulatos hitvitázó és szervező volt. Tanulmányai révén Wittenbergből magisteri képesítéssel tért haza, de nem tudni – a bibliai nyelveken kívül: zsidó, görög, latin – hol tanult meg arabul, németül és törökül. (Németül természetesen Wittenbergben.) Tizenhat városban tartott zsinatot, melyek közül az 1567-es debreceni volt a leg-

fontosabb, amelyen a református egyház alkotmányát fogadták el. Ez az alkotmány évszázadokon keresztül meghatározta egyházunk szervezetét, s kiterjedt a három részre szakadt országterület mindegyikére. Ez a zsinat volt a betetőzője a Szentháromság tagadóival szembeni vitának is. Mélius az eredményeket nem hatalmi, hanem szellemi fegyverrel érte el.

Szinte hihetetlen: 15 évi debreceni szolgálata alatt 44 nyomtatásban kiadott könyvet írt, valamennyit református szellemben. Három műve kéziratban maradt ránk. A legutolsó könyve – a „Herbárium” – halála után jelent meg, amelyben 627 növényfaj 2000 névvel került ki nyomtatásra. Ez az első botanikus könyvünk hazánkban.

Mélius magával ragadó, kiváló igehirdető volt, aki világosan fogalmazott, népies szólásokkal szötte át beszédét. (Pl. „Ti békatermészetű hitetlen fősvény urak, akik még a Krisztus palástját is levonszátok”. Vagy egy másik igehirdetésében így feddette gazdag hallgatóit: „Aki nek az élet csak eszem-iszom... mint a tarka disznók makkra ásítanak”. Máskor lopásnak minősítette az uzso-rásságot és az érdem feletti jövedelmet.)

Méliusnak a legtöbb és legkeményebb hitvitája Dávid Ferencel volt. Több város őrzi ezek emlékét. Hitvitázott még János Zsigmond fejedelemmel is, aki áttért az unitárius hitre. Mindenesetre a Mélius kemény hitvitája állította meg a terjeszkedő antitrinitárius mozgalmat a Tiszántúlon és tette Debrecen a reformáció védőbástyájává.

Dávid Ferenc sok tekintetben különbözött szellemi vezetőjétől: Szervét Mihálytól. Tanítását u.i. nem titokban (névtelenül kiadott „Restitució”) és hazudozva végezte, mint Szervét (Viennei vallomása arról, hogy ő „igaz katolikus”). Ugyanakkor Dávid Ferenc is hitbeli álláspontját többször is változtatta, míg eljutott a Szentháromság tagadásáig.

Egy közös pozitív vonást szeretnék említeni mindkettőjükéről. Költészetük gyümölcsként olyan énekeket írtak, amelyeket kölcsönösen elfogadtak a különböző egyházhoz tartozó himnológusok. A mi énekeskönyvünk 378. dicséretét Dávid Ferenc írta, amelyet jól ismernek gyülekezeti tagjaink és énekeljük is alkalmainkon. („Adjunk hálát mindnyájan az Atya Úr Istennek...”)

Dávid Ferenc nem úgy halt meg, mint Szervét Mihály: máglyahalállal. Miután 1579-ben börtönbe záratta Báthory Kristóf, még abban az évben visszaadta lelkét teremtetőjének. Akkor 69 éves volt.

Mélius Juhász Péter 27 éves volt, amikor megválasztották debreceni püspöknek, de csak 15 év kemény szolgálat volt mögötte, amikor Ura hazahívta. Akkor csak 42 éves volt. Az ő munkássága nyomán csatlakozott a magyarság zöme a kálvini reformációhoz. Van, aki őt tartja a 16. század legeredetibb magyar bibliafordítójának.

Két vélemény Szervét kivégzéséről – évszázadokkal később

Sokan sokféleképpen ítélik meg a Kálvin-Szervét ügyet. Dolgozatom befejezése előtt hadd idézzek két véleményt, ami a genfi máglyahalál után sokkal később fogalmazódott meg.

Pákozdy László Márton professzor Sütő András Csillag a máglyán c. drámáját olvasva ezeket mondta: „Szervét máglyájának a füstjét még ma is szemünkbe csapja a szél – éppen, mert Kálvin Genfjében gyújtották. Hiába szenteltek Kálvin hívei engesztelő emlékművet 1909-ben. A sok tízezernyi máglya közül ennek az egynek a füstjét fújtogatják, élesztgetik legtöbben, legtöbbször... Szervét még nem tudta mit akar, Kálvin pedig már egy elért dolgot védelmezett. Kálvin azokban a napokban maga is halálos veszedelemben forgott. A libertinus párt meg akart tőle szabadulni és Szervéttel akarták Kálvint megsemmisíteni... Mint viharban a mécsvilág, úgy védte Kálvin Genfet... Szervét bárhova ment volna, életét veszti – akár a Francia királyságba, Itáliába, vagy Németországba vette volna az útját”. (Itt megjegyzem: kiadhatta volna a genfi Tanács a viennei ítélszéknek is, mivel ők ezt kérték, s ahol előbb Szervétet „jelképesen” már halálra ítélték. A Tanács azonban nem teljesítette ezt a kérést. A kiadás ellen maga Szervét is tiltakozott. Ha azonban mégis kiadták volna, a felelősség elhárult volna a Tanácsról... Sz.Gy.) „Kálvin nem kereste a vesztét Szervétnek, de kívánta távozását Genfből”. (Tehol. Szemle 1958.)

Végül hadd idézzem a szabadgondolkodó történész, Michelet szavait: „Elmentem Genfbe, hogy kialakítsam magamnak a saját magam véleményét. Mint a gondolat-szabadság híve, Szervéthez és barátaihoz, a libertinusokhoz hajlottam. A genfi levéltár tanulmányozása azonban más megvilágításban mutatja az egész ügyet, mint ahogy a történelmi munkák olvasása alapján elképzeltem. A Tanács jegyzőkönyveiből arról győződtem meg, hogy a libertinusok a várost Franciaország kezére játszották volna. Micsoda mérhetetlen hatású szerencsétlenség lett volna ez Európára nézve! (A francia Michelet beszél így...) Szervét a libertinusok győzelmére számított, ezért jött Genfbe, később ez lett a végzete.

Kálvin kétségtelenül tisztában volt vele, hogy a hitet, a hazát, a reformációt kell megmentenie... Éppen most élte legizgalmasabb idejét Genf, mint a mártírok iskolája. Ez volt a vértanúk iskolájának a felismerése. Eddig még nem publikált, nekem megtekintésre átadott levelekből életem rajzolódik Kálvin nagy töprengése, amint választania kell a kérvényezők között, akik ajtaja előtt csoportosulnak és tolonganak. Vajon miért tolonganak? Azért, hogy mint a hit hírnökei, a biztos halál útjára bocsáttassanak”. (Michelet: La Ligue et Henri IV. 1856. 55 és 464. old. Doumergue VI. 363 old.)

Befejezés

Újból szeretném hangsúlyozni, hogy Szervét halálos ítéletét nem Kálvin hozta meg, hanem az a városi Tanács, amelyben kisebbségben voltak a Kálvinhoz hű emberek. A Tanács döntésében meghatározó lehetett a svájci testvérvárosok véleménye, valamint a viennei bírósági ítélet megküldése Genfbe, amely szerint ott már jelképesen halálra ítélték, sőt kérték Szervét kiadatását is, ami nem történt meg.

A Szervét per után Genf fokozatosan magára talált.

Ott nem volt munkanélküli. Fellendült az órapar, valamint a posztó és a bársonyszövő ipar. Kálvin tanítása jótékonyan hatott a gazdasági életre is. A betegekről, idősekről gondoskodott a város. Konx János skót reformátor – aki Kálvin mellett töltött éveket – így vélekedett Genfről: „Itt található Krisztus legtokéletesebb iskolája, az apostolok óta nem volt ilyen a földön.”

„Krisztus... iskolájában” rendkívül gyorsan épült fel az az egyetem, amelyre a szükséges összeget Genf polgárai adták. A felavatásán Kálvin még ott volt, de abban az évben hunyt el: 1564-ben. Már az első években mintegy 900 hallgatója volt ennek az egyetemnek, amelyen nemcsak teológiát tanítottak, hanem természettudományt is: fizikát, matematikát. Igaz a megállapítás: „Genf sugárzó szelleme tanítványokat, hősokeket, mártírokat teremtett mindenütt, ameddig elhatott”.

Ez a „sugárzó szellem” bennünket – magyarokat – is elért. A református egyházat magyar egyháznak is mondták. A Kálvin szelleme sokat jelentett nemzetünknek is. Mélyen igaz Illyés Gyula néhány sora: „Hiszed, hogy volna olyan – amilyen magyarság, ha nincs – Kálvin? Nem hiszem.”

Az öt-hat betegséggel küszködő, rengeteget dolgozó, s nagyon keveset alvó Kálvin 55 éves korában hunyt el. Kérésére jeltelen sírban nyugszik. Életéért, munkájáért Istené legyen a dicsőség. Emléke pedig – haló poraiban is – legyen áldott.

Szombathy Gyula

FORRÁSMUNKÁK

- Béza Tódor: Kálvin élete (1908)
 E. Doumerg: Kálvin jelleme (Bp., 1922)
 E. Doumerg: A keresztyén élet Kálvin szerint (Bp., 1911)
 A Szervét per aktái (Fordította: Kováts J. István)
 Kováts J. István: Kálvin és Szervét (1911)
 Gyenge J.: Sevét Mihály pöre és Kálvin viszonya ahhoz (1909)
 Prunzsinszky Pál: Kálvin János (Pápa, 1909-1912)
 V. Niesel: Kálvin teológiája (Debrecen, 1943)
 Révész Imre: Kálvin élete és a Kálvinizmus (Debrecen., 1909)
 Szabó Z. és Vasady B.: Kálvin a népi tudatban (1936)
 Tavaszy Sándor: Kálvin János élete (Kolozsvár, 1924)
 Kanyaró F.: Unitárius történetírás (1895)
 Jakab Elek: Dávid Ferencz emléke (Bp., 1879)
 Szervét Mihály 30 levele Kálvin Jánoshoz (Pápa, 1910)
 S. Zweig: Harc egy gondolat körül (Bp.)
 Mocsár Gábor: Délibábjaim városa (Debrecen, 1982)
 Segesváry L.: Az egyháztörténelem alapvonalai (Debrecen, 1936)
 J. K. Choise: A Szervét kiengesztelő emlékmű
 Stickelberger: Kálvin (Bp., 1937)
 Sütő András: Csillag a máglyán
 H. J. Iwand: A természettudomány és a teológia a XX. században (Theol. Szemle 1958 – Előadás az Ev. Teológián)
 Cikkek a Theol. Szemlében és a Confesszi folyóiratokból. Cikkírók: Pákozdy László Márton, dr. Békéssy Andor, Csohány János, Hegyi Füstös István cikkei a Kálvin Szervét ügyben.
 H. J. Iwand: A keresztyénség az atomkorszakba lépés idején (1958)
 Bolyki János: A természettudományok és a teológia (Theol. Sz.)
 Kertész Zsuzsa: Boszorkányperek
 Pap Károly: Méliusz Péter arcképe (Bp., 1913)
 Révész Imre: Méliusz és Kálvin (Cluj, 1936)

Advent és karácsony teológiája

Két módon közelíthetjük meg az advent és a karácsony gazdag gondolatvilágát, mélységes teológiáját. Az egyik út: hosszsmetszetet adunk, és követjük az üdvösség történeti kibontakozását, a másik: keresztmetszetet adunk, és keressük azt a belső érhálózatot, erőáramlást, mely átszővi ezt az eseményt. Induljunk ki most, fordított sorrendet követve az utóbbiból.

Három fogalmat választunk ki, mely átszővi az advent és a karácsony teológiáját: kegyelem, Isten országa, örök élet.

I.

1. KEGYELEM

János evangéliumában ezt olvassuk: „Mi pedig valamenyien az ő teljességéből kaptunk kegyelmet kegyelemre” (Jn 1,16). Az Ószövetség gondolatvilágát a törvény határozza meg: Ezt cselekedd és élsz. Isten megmondta, hogy mi a kedves előtte: kövesd az igazságot és cselekedd az irgalmasságot. Az ember feladata, hogy ezt nyomon kövesse. Cselekedetei alapján jut áldáshoz és boldogsághoz, élethez és szabaduláshoz ebben és a következő világban. Kutatni az Írásokat, értelmezve és figyelve a törvény előírásait, melyet a papok őriznek. Parancsok és tilalmak sorát találja ezekben az ember: 248 parancs és 365 tilalom, összesen 613 törvény. Ezekben nincs kisebb és nagyobb, mert mindegyik egyforma súlyú, és Isten országához az áll közelebb, aki a törvény betöltésében előbb jár és gazdagabb. Aki ezt nem teszi az átkozott. Élesen fogalmazza meg ezt János evangéliuma: „de ez a sokaság, mely nem ismeri a törvényt átkozott!” (Jn 7,49). Ezt a farizeusok fejezték ki így. Advent és karácsony evangéliumának a középpontjában pedig ez a mondat áll: „Boldogok a lelki szegények, mert övék a mennyeknek országa” (Mt 5,3). Ez a jézusi mondás a kegyelem teljességét foglalja magába, és ez a legteljesebb ellentétben áll azzal, amit a törvény hirdet, amit a farizeusok az előző megállapításban kifejezésre juttattak. Egyik helyen átkozottak a lelki szegények, a törvényt nem ismerők, a másik helyen boldogok. Az egyik a régi korszak lényegét öleli át, a másik az új korszakot nyitja meg. Boldogok a lelki szegények, akiknek nincs elegendő törvény-ismerete és elegendő lelki gazdagsága a törvény megtartásában. Akik híjával vannak a követelményeknek, akik szegényen és üres kézzel állnak Isten előtt, alázatosan, lelki szegényen, hiányaik tudatában. Isten elé nem tudnak teljeset vinni, mert a lelkük szegény és a kezük üres.

De miért is boldogok ők, tehetjük fel a kérdést? Mert most Isten akar adni, és akinek a keze tele van azt nem tudja megajándékozni. A kegyelem nem más, mint Istennek a meg nem érdemelt és megfoghatatlan, teljesen érthetetlen ajándéka. Most az embert ő akarja boldoggá tenni és igazzá formálni. Amit az ember adott az elégtelen. Az Ószövetség is szüntelenül küzd ezzel az elégtelenséggel, és ebben győtrődik. Most Isten az ember minden ter-

hét és adósságát, hiányát és elégtelenségét magára veszi, és helyette azt adja, ami az ő igazsága és elért eredménye. A kettő szinte kizárja egymást. Erre példa a vámszedő és farizeus története a Lukács evangéliuma szerint (Lk 18,9.14). A példázat szerint egy farizeus és egy vámszedő templomi imájáról van szó, melyben a farizeus megköszöni, hogy ő a törvényt mindenben megtartotta, sőt túl is teljesítette, és így különb embernek látja magát, mint mások. Nincs is mit kérnie, mert a keze teljesen tele van. A farizeus ellenpéldája a vámszedő, akinek viszont semmi nincs a kezében, és magát megalázva azt mondja: „Isten légy irgalmas nekem bűnösnek”. A farizeus valaki, a vámszedő senki. A törvény mércéje és az emberi mérce szerint is. De Isten mércéje más. Jézus így összegzi a történetet; „Mondom nektek, ez megigazulva ment haza, nem úgy mint amaz”. A vámszedő boldog lett, mert lelki szegény volt, a farizeus úgy vélt boldogsága pedig elveszett. Az egyiknek semmije nem volt, és megajándékozott, a másiknak minden meg volt, és elvétel. A kegyelem isteni ajándéka és korszaka mindent felfordít, amit eddig rend volt. Aki szegény volt gazdag lesz, és aki gazdag volt szegény lesz. Mária is ezt vallja meg énekében „Éhezőket töltött be javakkal és gazdagokat küldött el üresen. A törvény szemlélete szerint a világ most feje tetejére áll. Isten a kicsik, a szegények és a bűnösök oldalára áll, azokéra akiknek nincs. És öröme abban van, hogy ő ad: igazságot, boldogságot és gazdagságot. Boldog az aki ezt el tudja fogadni. Ezért boldogok a lelki szegények. Új értékek jelennek meg, melyek eddig nem voltak. Isten most nem a törvényben jelenik meg hanem Krisztusban. Luther így fogalmaz: Isten mindent kirázott önmagából Krisztusban. Méliusz Juhász Péter pedig ezt mondja: Milyen szegény lenne az Isten Krisztus nélkül. A kegyelem azt jelenti, hogy Isten most Krisztusban fogadhatjuk el. Benne van ebben a kegyelemben az ő teljessége, és emellett minden szegénységnek bizonyul.

De a kegyelem megértésében még ennél is tovább kell menni. A kegyelem szó nem közelíthető meg emberi oldaláról. Gondoljunk Dosztojevskij történetének egyik mozzanatára. Lázadás miatt halálra ítélik, és már odakötözik az oszlophoz, sőt a katonák már fegyverüket is felemelik intő jelre várva. Ebben a pillanatban futár érkezik fehér zászlóval, és hozza a megmentést jelentő kegyelmet. A lázadók kegyelmet kaptak. Bármilyen nagy dolog ez, az itt szereplő kegyelem nem fejezi ki az Újszövetség üzenetét. Mert a kegyelem az előbbi esetben a halálos ítélet eltörlése, az adósság elengedése, felmentő ítélet. Ismerjük az ilyen szavakat: kegyelemkenyér, koldus pénz, könyöradomány, királyi kegy stb. Ezek azonban meg sem közelítik az Újszövetség kegyelem szavát, gazdag töltését. Ez ugyanis pozitív jelleget hordoz. Nem arról van szó csupán, hogy Isten eltörli az ember vétkét és tabula rasat csinál. Nem az történik, hogy Isten az ember bűnét elveszi, azt ami az embert Isten ellen hangolta a bűn eset története szerint, hanem az emberben valami olyan

újat teremt, ami soha nem volt, Isten szerinti életet. Nem egyszerűen eltörli a vétket (bűnbocsánat), hanem az embert újjá teremt. A kegyelem kétszárnyú madár fogalmazta meg ezt Szabó Imre, azaz bűnbocsánat és Szentlélek. Mit jelent ez? Az ember úgy gondolja, hogy Isten kiküszöböli a vétket és az embert oda viszi vissza ahol a teremtés kezdetén állott. Lehet kezdeni mindent előlről. De hiszen akkor csak körforgás történt, Visszajutottunk a kezdethez ahonnan elindultunk. Nem Istenhez méltó folyamat lenne ez. Nincs benne fantázia. A kezdetben az ember büntelen volt, és most Isten az ember bűnét elveszi és az embert újra a kezdethez állítja. Akkor igaza lenne a Prédikátornak, aki feljajdul, és azt mondja: Minden hiábavalóság, nincs semmi új a nap alatt. A történelemben az ember oda kanyarodik vissza hol volt. Nincs előrejutás és nincs túlszárnyalása a létnek. Csupa unalom és önmagába visszatérő görbéhez hasonló az élet és a történelem. De éppen ezt törli át a kegyelem. Új kezdődik, ami soha nem volt. Isten nemcsak elveszi a bűnt, az ember ó emberét, hanem megteremti az ember új valóságát. Megteremti a második Ádámot, a szellemi embert. Maga Keresztelő János is azt mondja: Én vízzel keresztelek, azaz a bűn eltörlését hirdetem, de utánam jön az aki vízzel és szentlélekkel keresztel majd. Az ember nem marad a régi, mert soha nem látott élethelehetőségek nyílnak meg az ember előtt, hogy isteni életet kapjon, Krisztus testvére legyen, magának Istennek a fiává a Lélek által. Az első ember földi, a második ember égi, mennyei. Isten megteremti a második ember gazdag benső világát, hogy vele egy akarat legyen, hogy új szívet, új lelket és új tudatot kapjon. Az első ember mozgatója az emberi lélek, a második ember mozgatója pedig a Szentlélek. (1Kor 2,14-16).

A kegyelem több, mint bűnbocsánat, mert a kegyelem új teremtés. „Aki Krisztusban van új teremtés a régiek elmúltak, íme újak lettek” (2Kor 5,17).

A kegyelem isteni ajándékának van még egy harmadik vonása is. Ezt különösen a tékozló fiú történetében fedezhetjük fel. A történet szerint az elkóborolt fiú szeretett volna visszatérni az atyai házba, de óriási tévedése és apjával való szakítása alapján arra számított, hogy legfeljebb, mint béres juthat vissza oda ahol fiú volt. Ezzel a szándékkal indul el, és kezdi mondanivalóját az elébe futó apának. De az apa szinte bele fojtja a szót, és nem engedi végigmondani bűnvallomását és kérését. Ami történik abból kiderül, hogy a fiú nem béresként kerül vissza, de még csak nem is abba a státusba amiben előzőleg volt, hanem annál sokkal feljebb. Nem oda kanyarodik vissza az útja, ahonnan elindult, hanem az út sokkal magasabbra visz. Ez az amit a kegyelem természetét vizsgálva már meg is állapítottunk, olyan kiváltságokban, olyan megkülönböztető szeretetben van része, hogy szinte ezt már tékozlásnak lehetne emberi mértékkel nevezni. Hát a bűnösnek ez jár? Nem, emberileg ez elképzelhetetlen, de Isten megfoghatatlan természete és szeretete révén ezt kapja. Van azonban a történetnek egy végső csattanója, mely az egészet megkoronázza. Az apa, amikor már gondolatunk szerint mindent odaadott, kiadja a szolgáltnak a parancsok, hogy a hizlalt tulkot vágják le, és készüljenek nagy ünnepre. Az apa meg akarja ünne-

pelni ezt a találkozást, mivel a fia szinte halott volt és feltámadt. A történet első része ezzel fejeződik be: „Kezdenek azért vigadni”. Ez a nagy vigasság és öröm, ez az apa lelkületének a legsajátosabb része. A nagyobbik fiú talán mindent megbocsátana rossz testvéreinek és tékozló szerepében megmutatkozó apának, de ezt az örömet és ünnepet ezt nem. Itt bukik ki, mondanánk, és itt fordul meg, a találkozás előtt itt tér ki.

Ezt az örömet nem lehet elviselni. Még ha csendben történnének a dolgok meg lehetne bocsátani, de ilyen világra szóló öröm, ez minden mértéket meghalad. Igen a példázat világát elhagyva, itt van a kegyelem egészen sajátos természete, mégpedig a vele járó öröm. Azt mondja Golwitzer: „Isten öröme a bűnös ember”. Isten nemcsak megbocsát és ad, hanem örül és ünnepelni akar. A kegyelem adása vég nélküli, és megfoghatatlan örömmel kapcsolódik össze. A görög szövegben a charis és a chara (kegyelem és öröm) egy testvér. Athanasziosz híres mondására is gondolhatunk: „A feltámadott Krisztus az életet vég nélküli ünneppé tesz”. Az 1973-as keresztyén világifjúsági találkozónak ez volt a jelmondata. Ahol Isten kegyelmet ad, ráadásul isteni lényének túlárado boldogsága is kiárad a szívben. Azt írja Pál: amikor hirdettük nektek az evangéliumot egyúttal saját lelkünket is közöltük veletek (1Thessz 2,8).

Egyúttal magunkat is feltártuk és nektek adtuk. Hát ha Pál ezt teszi, mennyivel inkább ez történik a kegyelem ajándékozásában. Itt Isten a saját Lelkét, saját magát, isteni életének boldogságát is az embernek adja. Ez az öröm teszi a kegyelem elnyerését valódivá, és ez pecsételi igazzá. Ahol Isten örül az emberrel és az ember örül Istennel, kegyelem ajándékozásáról ott van szó. Azért jöttem, hogy életük legyen és bővelkedjenek, mondja Jézus tanítványainak (Jn 10, 10).

Foglaljuk össze a kegyelemről mondottakat, és ennek hármast jellegét húzzuk alá. Először is a kegyelem királyi adomány. Elengedése minden adósságnak, véteknek, tehernek, tartozásnak. Felold a vádnak, ítéletnek, kárhoznak és kárhoztatásnak minden súlya alól. Másodsor: a kegyelem nem egyszerűen eltörli a múltat, hanem valami újat teremt, azt ami soha az emberé nem volt. Az emberi életet teremtí újja, mint lehetőséget, és az embert beöltözteti Isten létének a gazdagságába. Jelenti a Szentlélek elnyerését, azt, hogy az ember a második Ádám krisztusi valóságára átalakul, átváltozik. Harmadszor jelenti azt, hogy a kegyelemben Isten a maga örömet, a menny túlárado boldogságát lehozza a földre és az embert ez az öröm árasztja el, mint az új élet isteni többletét a régivel szemben, amely a hervadás és elmúlás szomorúsága alá volt vetve.

2. ISTEN ORSZÁGA

Jézus sokat beszél Isten országáról, mindenekelőtt meghatározza annak kezdetét. Azt mondja: „Mert minden próféta és a törvény János idejéig prófétált”. (Mt 11,13). Keresztelő Jánostól kezdve pedig egy új üzenet szólal meg, melynek középpontjában a mennyek országa, más szóval az Isten országa áll, melynek nyitánya ad-

vent és karácsony. Márk evangéliumában ezt olvassuk: „Betelt az idő, és elközéltett már az Isten országa: térjete meg és higgyetek az evangéliumban” (Mk 1,15). Jézus első prédikációja így hangzott. Az Újszövetség üzenetének középpontjában tehát az Isten országáról szóló evangélium áll. Véget ér a jaj, amit a Prédikátor megfogalmazott: „Igen nagy hiábavalóság... Minden hiábavalóság. Ami volt ugyanaz lesz majd, és ami történt ugyanaz fog történni, mert nincs semmi új a nap alatt” (Préd 1,2,9). Reményik Sándor így fogalmazza meg ezt; „Mindennapi szörnyű szürkeség tömlöcéből nincsen, nincsen menekvés”. Vörösmarty hasonlóan jajdul fel: „Az emberiség sárkányfogvetemény, nincsen remény, nincsen remény”. A történelem és az ember nem tud önmaga fölé emelkedni. Magán nem tudja átlépni, csak önmagát ismételni. De éppen itt történt valami új, ami mindent megváltoztat.

Karácsonykor ezt hirdetik az angyalok: „Ne féljete, mert íme, hirdetek nektek nagy örömet, mely az egész nép öröme lesz: „Üdvözítő született ma nektek, aki az Úr Krisztus a Dávid városában” (Lk 2,10-11). Itt találkozunk ezzel a szóval szótér, szótéria. Ez az üdvösség görög szava, az Isten országának a legmélyebb titka. A szó magyar fordításában sok ingadozás van mert sokszor „Megtartónak” és „megtartásnak” fordítják. Ez pedig egészen rossz irányba visz. De miért nem jó az: Született nektek ma Megtartó, majd ismét: Az „Emberfia azért jött, hogy megkeresse és megtartsa, ami elveszett? Azért nem jó, mert ez a görög szó nem ezt fejezi ki, pontosabban ezt nem fejezi ki. Szaktudósok írják a híres Kittel féle szótárban. Az egyik: „Az élet megőrzése és megtartása értelmében ez a szócsoport az Újszövetségben nem fordul elő”. A másik ezt írja: „... mint egy személy természetes állapotának megőrzése, megtartása értelmében” nem fordul elő. A Megtartó és megtartás éppen ebben a téves irányba vezet. Ez ugyanis azt jelentené, hogy Isten az életet megőrzi és megtartja, amikor veszedelem, betegség, gyengeség, vagy valami más fenyegeti. Más szóval Isten megfoltozza azt ami, megjavult és tovább fog tartani. A vallásos ember Istent valóban sokszor így érti és így keresi. Ez azt jelenti, hogy Isten az életnek egy második, javított kiadását hozza el. Megjavítja a régit, és újra használhatóvá teszi. De ez az amit Jézus üzenete teljesen kizár. Az új fordítás helyesen adja vissza a szótér szót ezzel: „Üdvözítő; és a szótéria: „üdvösség”. Ez azt jelenti, hogy eddig az ember próbált az életből valamit kihozni, de most Isten veszi kezébe az ember, atyáitól örökölt hiábavaló, azaz céltalan, üres és haszontalan életét, és ő alakítja, teremti újjá. Valami elérkezett – ami abban az értelemben új, hogy sohasem volt a történelemben. Amíg a kegyelem szóban Isten cselekvéséről van szó, itt bár ugyanarról az isteni műről beszél, de annak középpontjáról, akiben minden történik vagyis Jézusról. Isten országa középpontjában Jézus áll. Ezért nagyon fontos annak a bibliai versnek a helyes fordítása, melyet Lukács evangéliumában olvasunk: „Amikor a farizeusok megkérdezték tőle, hogy mikor jön el az Isten országa, így válaszolt nekik: „Az Isten országa nem úgy jön el, hogy az ember jelekből következtethetne rá. Azt sem

mondhatják: Íme itt van, íme ott van! – Mert az Isten országa közöttetek van!” (Lk 17,20-21). Az itt szereplő szó – ἐντός ὑμῶν – kettős értelmű. Jelentheti azt, hogy: közöttetek de jelentheti azt is, hogy bennetek. A két értelmezés között azonban nagy különbség van. Ha ugyanis az Isten országa bennünk van, akkor itt az emberi életnek belső tökéletesedéséről, belső kiigazításáról, erkölcsi minőséggel való ellátásáról van szó, melyet Schleiermachtetől kezdve a kultúr-protestantizmus a zászlajára írt, melynek lényege a szellemi fejlődésben való hit az ember átalakulását illetően. Akkor valóban a „Megtartó”, „megtartás” fordítás változatok lennének megfelelőek. De ha mindez bennünk van, akkor Jézusnak nem kellett volna el sem jönni. Akkor Jézus csak a tökéletes istentudatot, Istentől való függést fejezi ki, és adja át, ahogyan ezt Schleiermachtetől kezdve sokan vallották. Ez teljesen idegen szemlélet, és az Újszövetség lényegétől messze elvezet. Mert a helyes értelem ez: „Isten országa közöttetek van”. Isten országa maga Jézus (αὐτοβασιλεία).

De mit jelent ebben az értelemben ez a szó: Isten országa? Pál így fejezi ki: „Mert amiket szem nem látott, fül nem hallott és embernek szíve soha meg nem sejtett, azokat készítette Isten az őt szeretőknak” (1Kos 2,9). Mi történt Jézus eljövételével, majd mi történt Jézus halálában és feltámadásában? Bár most minket elsősorban az advent és a karácsony érdekel. Isten azt mondta Mózesnek arra a kérdésre: ki vagy te, „Vagyok, aki vagyok”. Ez azt jelenti, hogy Isten a létezés mélysége, magában hordja az elmúlhatatlan létet, személyiségének a titkát, mely az ember előtt zárva van. Azonban ennek a versnek a fordítása tovább mutat, és zsidó tudósok vallják ezt, hogy ez a mondat soha nem jelenti Isten önmagába zárt valóságát, hanem ez dinamikus istenközösséget fejez ki: leszek, veled leszek, sőt érted leszek. De ez ugyanakkor a jövőbe is mutat. Ez akkor még nem nyílt ki teljes mélységében és értelmében csak ígéretében. Az, ahogyan ez megvalósult olyan csoda, amit az egész Ószövetség nem sejtett.

Isten kilépett önmagából, és létébe az embert bevonta. Létét az emberrel megosztotta. Ez a csoda, ez a megfajthatatlan titok magának Jézusnak a személyében van előtünk. Ezt olvassuk: „Íme a szűz fogan méhében, fiút szül, akit Immanulnek neveznek – ami azt jelenti: Velünk az Isten” (Mt 1,23). Jézus személyében ez a titok nyílik ki: Velünk, azaz értünk az Isten. Isten elhagyta önmagát, megalázta magát, és belépett az ember szférájába és az emberi létet felvette magába. Ez az istenközösség, ami Jézusban megnyílt. Van közvetlen út és közvetlen kapcsolat Istenhez, mely nem a törvényen át vezet. Ez Jézus személyének az értelme. Jézusban Isten az emberért van, az emberé lesz. Isten azt a határt átlépte, melyet az Ószövetségben még ő maga húzott meg. És ez annyira felfoghatatlan, hogy Izrael ezt istenkáromlásnak hívja, és Jézust ezért megfeszíti. Isten nem lehet az embernek társa és az ember nem lehet Istennek a fia, Isten életvalóságát elnyerve. Ezt a folyamatot meg kell állítani. „Nekünk törvényünk van, és a törvény szerint meg kell hálnia, mert Isten Fiává tette magát” (Jn 19,7). Pedig ez éppen fordítva történt. Az angyal mondta Máriának: „Ne félj

Mária, mert kegyelmet találtál Istennél! Íme fogansz méhedben és fiút szülsz, akit nevez Jézusnak. Nagy lesz ő és a Magasságos Fiának mondják majd.” (Lk 1,30-32). Mária maga csodálkozik ezen a legjobban, és amikor Krisztust hordozza azt mondja: „mostantól fogva boldognak mond engem minden nemzedék” (Lk 1,48). Mária méhe Jézust fogant, Isten léte van benne, és ennek a folytatása az, hogy Szentlélek által létünk mélye Jézust fogan, azaz az ember maga is Isten fiává lesz. Istennek és embernek ez a közössége Jézusban, ez az Isten országa csodája. Jézusban megjelent Istennek az a közössége velünk, mely a Szentlélek által bennünk megteremti ezt a csodát, hogy mi is Isten fiai lehetünk, és közvetlen közösségre juthatunk Istennel. Jézus maga az Út Istentől hozzánk és tőlünk Istenhez. Az isteni titok, mely a „Vagyok, aki vagyok, Leszek, aki leszek” isteni kijelentésben feltárult most teljességbe ment. Jézus azért mondhatta el János evangéliuma szerint hatalmas kijelentését ezzel a bevezetéssel: Én vagyok..., mert ezekben a leg-hatalmasabb istenközösség nyílt meg előttünk. Részesülhetünk belőle, mint az élet kenyérében, mint az élet vízében, mint a szőlőtökében, hogy isteni életünk legyen. Jézus azért kezdheti kijelentését ezzel: ÉN VAGYOK, mert ebben Isten nevét értelmezi úgy, hogy megnyitja magát egészen az ember előtt. Ez a teljes istenközösség Jézusban a Szentlélek által ez az Isten országának az értelme. Isten országa valóban közöttünk van, Jézusban van, hogy a Szentlélek által aztán karácsony, húsvét és pünkösd csodáján át azt is elmondhassuk: „Isten országa bennetek van”. De ez már egy második lépés, ahogyan Pál mondja: „Mert az Isten országa nem evés és nem ivás, hanem igazság, békesség és Szentlélek által való öröm” (Róm 14,17).

Isten országa megértésének van még egy másik mozanata is. Ezt legszebben Jézus példázata fejezi ki: „Hasonló a mennyek országa a szántóföldben elrejtett kincshez, amelyet az ember miután megtalált, elrejt, örömeiben elmegy eladja mindenét amiye van, és megveszi azt a szántóföldet” (Mt 13,44). Aki Isten országát megtalálta az maga is kilép önmagából, ahogyan az Isten kilépett, és ahogyan Isten mindenét az embernek adta, az ember maga is mindenét, egész valóját odaadja, hogy övé legyen ez a kincs. Ez a második mozzanat elválaszthatatlan az elsőtől, mert Isten országa e nélkül a lépés nélkül nem lehet miénk. Jézus ezt másképpen is megfogalmazza: „Mert aki meg akarja menteni az életét elveszti, aki pedig elveszti az életét értem, megtalálja” (Mt 16,25). Mit is jelent ez a különös mondat?

Jézus valami teljeset ad, amikor az emberért magát odaadja életében és halálában, és az embertől is valami teljeset vár. Aki nem fizeti meg Isten országának az „árát” az nem nyerheti meg azt. Jézust, azaz Isten országát megnyerni csak akkor lehet, ha az ember maga is lemond az önmagához fűződő tulajdonjogáról, és mintegy magából kilépve az életét Jézusban elveszti, Jézusnak adja. Nem akar magáé lenni és magának élni tovább. Megtérni tulajdonképpen ezt a Jézusban való „belehalást” jelenti. A keresztség ezt fejezi ki. Aki megkeresztelkedik az belemerül a vízbe, mintegy belehal abba, és

már nem marad a régi önmaga. Ezt hirdette Keresztelő János, de hozzátette, hogy aki utána jön az tűzzel és Szentlélekkel keresztesz. Érthető tehát, hogy amikor Jézus Nikodémossal beszél így szól: „Bizony, bizony mondom néked, ha valaki nem születik újonnan, nem láthatja meg az Isten országát... Bizony, bizony mondom néked, ha valaki nem születik víztől és Lélektől, nem mehet be az Isten országába” (Jn 3,3.5). Jézus tehát az Isten országába való bejutás lehetőségét a keresztséghez köti. Víztől születni akkor annak a keresztségnek a vállalását jelentette, amit Keresztelő gyakorolt. A bűnbánat, a megtérés, a megalázkodás útja volt ez, amikor az ember a kezéből mindent kiengedett, amiye volt, amire hivatkozhatott.” ... ne gondoljátok, hogy azt, hogy azt, mondhatjátok magatokban, a mi atyánk Ábrahám...” A Lélektől való születés pedig azt jelenti, hogy a Lélek nemcsak elveszi tőlünk, amiben eddig bízva reméltük üdvösségünket, hanem belemeríti a Jézus életébe. A két keresztség azt fejezi ki; Jézus elveszi tőlünk a régi önmagunkat, és nekünk adja helyébe a maga életét, isteni valóját. Az ember a Lélek által új ruhába öltözik, magát Krisztust ölti magára. Az ember teljes odaadása és Jézus teljes megnyerése ez az Isten országába vezető út.

Az adventi és karácsonyi emberek voltak az elsők, akik az Isten országát meglátták és el is indultak felfedezésére, megnyerésére. Megnyitották az életüket és mozgásba lendültek, mert mozgásba hozta őket Isten országa elérkezésének az üzenete. Erzsébet és Mária az életüket nyitották ki és ajánlották fel, hogy Isten munkálkodjon bennük és jelentse meg magát. A pásztorok elindultak, hogy lássák azt ami történt, amit az angyal elmondott nekik.

A bölcsek a betlehemi csillagot látva mindent kockára tettek, és hosszú útra vállalkoztak, hogy a Jövendő királyát meglássák és imádják. Simeon próféta jövendölést mondott a gyermekről, és életét boldogan tette le Isten kezébe, mivel élete értelmét megtalálta. Ezek mind kapták a hírt Isten országáról, és indultak életük odaadásával válaszolni erre. A tanítványok folytatták ezt a sort, és Péter ezt így vallotta meg: „Mi elhagytunk mindent és követtünk téged...” (Mt 19,27). Jézus pedig úgy válaszol erre, hogy Pétert bátorítja: Mindenki, aki valamit elhagyott értem, annak százszorosát kapja már most és majd az örök életet (Mt 19,29). Isten országa nagy kihívás, melyre boldog válaszok születnek.

3. ÖRÖK ÉLET

Ez a harmadik fogalom, melyről beszélni kell, és mely a csúcshoz vezet minket. Kegyelem érkezik el, Isten országa nyílik meg, és ennek nyomán az ember örök életet talál. De mi ez az örök élet? János első levelében találó választ kapunk kérdésünkre. „Ami kezdettől fogva volt, amit szemünkkel láttunk, amit megfigyeltünk, amit kezünkkel is megtapintottunk azt hirdetjük az élet igéjéről. Mert megjelent az élet, mi pedig láttuk és bizonyosságot teszünk róla, és ezért hirdetjük nektek is az örök életet, amely azelőtt az Atyánál volt, most pedig megjelent nekünk” (1Jn 1,1-4). Majd ismét ezt olvas-

suk: „Az pedig az örök élet, hogy ismernek téged az egyedül igaz Istent, és akit elküldtél a Jézus Krisztust” (Jn 17,3). Meglepődünk ezeken a megfogalmazásokon. Az életet lehet tapintani, látni és hallani? Az élet az ami a mennyben volt és most megjelent? És ez az élet maga az örök élet? Ez az élet ismeret, azaz életközösség? Az élet maga isteni valójában és gazdagságában nem volt a földön. A történelem egy pillanatában megjelent. Az ember élete a Létezés valóságától elszakadt, az ember élt élet nélkül. Ez az élet magának Istennek a titka, sőt maga Isten. És ez most megjelent a földön, közelében lehetett lenni, és át lehetett élni, meg lehetett látni, és meg lehetett nyerni. Ez maga Jézus Krisztus, akiben Isten a maga életét az embernek adta. Az ember nem választ akar, hanem életet és Jézusban éppen ez a csoda történt, nem vallás érkezett a földre, hanem az élet. Azt írja Hamvas Béla: A keresztyénség nem vallás, hanem a létezés lehetőségeinek a kitágulása és feltárulása. Az élet, mint égi titok a földre jött, és Isten az embernek adja ezt Jézusban. Nagyobbat nem adhat, mint az életet, mely nála volt és az övé. Pál apostol megrendülve írja le hatalmas kijelentését: „Övé egyedül a halhatatlanság, aki megközelíthetetlen világosságban lakik, akiket az emberek közül senki sem látott és nem is láthat: övé a tisztelet és az örökkévaló hatalom. Ámen.” (1Tim 6,16). A halhatatlanság, vagyis az örök élet egyedül az Istené. Adhatja ezt Isten az embernek? Az Ószövetség erre egyértelműen nemet mond. „Dicsőségemet másnak nem adom” mondja a próféta Istenről. Az Ószövetség féltve őrzi Istennek ezt a dicsőségét, örökkévaló létét az embertől. Az ember halandó és por, megközelíthetetlen számára az élet. Sorsa a halállal véget ér. Az életet a földön kaphatja az ember, és ez a földi élet az ember legnagyobb kincse, ezzel betelni az ember legnagyobb isteni ajándéka. De tovább nincsen mert örök élet, halhatatlanság, dicsőség, jövődő világ, az ember számára megközelíthetetlen. Csak a földi élet az emberé. Ezért nem tud az Ószövetség a halál utáni életéről semmit. Ez az Isten felségterülete, ide belépni nem lehet, ez az ember számára nincs. Egyik neves tudós von Rad azt mondja: Az Ószövetség legnagyobb talánya, de legnagyobb csodája is, hogy a többi keleti népekkel ellentétben semmit nem tud a halál utáni létről. Hát ezért nem tud, mert ez nem az emberé. Egy határ van, amit az ember át nem léphet. De szinte ezt akarja elmondani a híres Gilgames eposz is, mely szerint Gilgames az uruk királya arra vállalkozik, hogy leszáll az alvilágba, és elkéri, megnyeri az istenektől az embernek az örök életet. De visszajött azzal, hogy elutasították. Az örök élet az isteneké, az ember nem juthat hozzá. Ebben a háttérben hangzik fel a megfoghatatlan üzenet: Isten azt ami egyedül az övé, vagyis az örök életet, a halhatatlanságot az embernek adja. Itt valóban azt érezzük, amit Mózes a csipkeboronánál: Vedd le a sarudat, mert ahol állasz az szent hely. Itt a legnagyobb alázatra van szükség, és az Ószövetség teljes megértésére. Ószövetségi embernek kell lennünk mondta Bonhoeffer, hogy meg tudjunk rendülni a hír hallatán: „Úgy szerette Isten a világot, hogy az ő egy szülött Fiát adta, hogy aki hiszen őbenne el ne vesszen, hanem örök élete legyen” (Jn 3,16). Ez az örök élet ak-

kor a mienk, ha a Szentlélek Istennek ezt a szeretetét elhozza a szívünkbe, sőt kiárasztja, hogy ennek átélésében ez a reménység bennünk felragyogjon. „A reménység pedig nem szégyenít meg, mert szívünkbe áradt az Isten szeretete a nekünk adatott Szentlélek által” (Róm 5,5). Ami lehetetlen volt az Ószövetségben az lehetséges Jézusban, mert Isten szeretete tékozzóan gazdag. Nem hihetnénk az örök életet, mert elképzelhetetlen és megfoghatatlan, ha csak Isten ezt a bensőnkbe, a szívünkbe nem hozza, vagyis a Szentleket meg nem nyerjük, aki éppen az örök élet záloga és előlege bennünk. Pannenberg szerint az üdvösség magának az életnek, az örök életnek a megtapasztalása. Novalis osztrák bölcselő ezt a szép hasonlatot használja: Az ember léte kunyhólét, de a kunyhó falán ajtó van, mely katedrálisba vezet. Az ember azonban sokszor egész életében tapogatja a falat, de az ajtót nem találja meg. Ezt az ajtót nyitja meg a Szentlélek, aki az örök élet valóságát bennünk fejti meg. Itt tehát Isten legnagyobb titkáról a Szentlélekről van szó. Az örök élet csak a Szentlélek elnyerésében lesz számunkra átélhető valóság, mely nem vágyálom, nem egyszerűen reménység, hanem olyan valóság, amely van, és itt van, és a mienk. Ezt a régiek úgy fogalmazták meg, hogy Isten nem csak egyszer szállt alá, vagyis Jézusban, hanem Istennek van egy második alászállása, melyben Isten magát még mélyebben megalázza, amikor az ember szívébe hajol alá, és lép oda be. Nemcsak a földig hajol az Isten hanem az ember legbensőbb világáig, a szívéig, létének forrásáig. Ha nem éljük át Isten szeretetét a szívünkben nem a mienk az örök élet. Vörösmarty igaz van, amikor azt mondja: „Amennyit a szív felfoghat magába sajátunknak csak annyit mondhatunk”. Csak az a mienk, amit bensőnkben átélünk és felfogunk. Az Isten magát és az örök életet felfoghatóvá és átélhetővé tette a Szentlélek által. Ez az Isten condescendenciája, vagyis alászállása. Így adja az örök életet nekünk. Mondhatnánk, hogy ez már túl is vezet a karácsonyon. Igen, de ez is benne van már a karácsony ajándékában. Az ember átélheti a létezést, és egyik filozófus szerint ez maga a boldogság. Valóban az örök élet átélésénél nagyobb boldogság nem lehet. Pál is ezt vallja meg, mikor a dicsőségbe való elragadtatásáról beszél (2Kor 12, 1-4).

II.

De vajon átéltek ezt a karácsonyi emberek? Amikor erre keressük a választ akkor adósságunknak is eleget tesszünk, és keresztszemet mellett a hosszszemetről, a karácsony történeti összefüggéséről is beszélünk. Legalább is egy ponton. A karácsonyi üzenet történeti összefüggésében egy különös műfajjal találkozunk és ez a himnusz. Nemcsak leírások, történeti események és tények rögzítik a karácsonyt, hanem himnuszok születnek, melyek éppen a karácsonytól elválaszthatatlanok. A karácsonyi történet történeti vonala éppen a himnuszokban bontakozik ki.

Ez egyedül ebben az ünnepkörben szemlélhető, és ezek éppen a történeti események közben születnek meg.

Négy himnusz ismerős előttünk:
Benedictus (Lk 1,67-79)
Magnificat (Lk 1,46-55)
Gloria in excelsis (Lk 2,14)
Nunc dimittis... (Lk 2,14)

Mit jelentenek ezek a karácsony teológiájára, üzenetére és ennek meghirdetésére nézve? Egy példát szeretnék ennek bemutatására felhasználni. Árpádházi Szent Erzsébet életéből sok csodát, legendát ismerünk. Ezek közül egy különösen kiemelkedik. Amikor férje meghalt, sógora Henrik király nem nézte jó szemmel Erzsébetnek a szegények iránt megnyilvánuló szeretetét és áldozatkészségét. Egy alkalommal kosarában élelmet vitt a szegényeknek, amikor a király megállította e szavakkal: Mit viszel a kosaradban? Rózsát, válaszolta Erzsébet. Mutasd, hangzott a kérlelhetetlen válasz. Erzsébet a kosarat kinyitotta, és hatalmas illatozó rózsacsokor tűnt a megdőbbent Henrik elé. A zsarnok elnémult ennek látván, Erzsébet pedig vitte tovább ajándékát, melyek visszaváltoztak újra segítséget nyújtó élelemmé. Egy magyarázó ezt írja az eseményhez kommentárként: Nem valami isteni „bűvészmutatványt” kell itt látnunk, hanem egy tény két oldalát. Erzsébet nem csak élelmet vitt magával, hanem szeretetet is, és a rózsák ezt aényt fejezték ki. Amit Henrik látott az az igazság másik oldala volt.

A karácsonyi himnuszok azt juttatják kifejezésre, hogy a karácsonynak nemcsak történeti azaz prózai oldala van, hanem lírai is. Karácsony: esemény és dallam együtt. Karácsony mintegy előrehozott pünkösöd, mely a Lélek által dallammá, illattá lesz, mint a rózsa. A történet éneket szül, dallamot fakaszt, és ez a Lélek műve. Krisztus létünk részévé lesz, és mi Krisztus jó illata leszünk. Csak amennyit Krisztusból átélünk szívünkben, amennyit szeretetéből befogadunk és továbbadunk annyi a mienk Isten ajándékából. Karácsonykor nemcsak kenyeret kell adni, hanem rózsát is. Nemcsak a történeti üzenetet kell hűséggel továbbadni, hanem Isten örömevel tüzeke gyújtani, illatáldozattá lenni, sőt a történet a himnuszokban lesz átélhető, megragadható. A karácsonyi üzenet együtt járt azzal, hogy dallamot szült, és ez a megragadott emberek lelki átalakulását fejezte ki. Nem egyszerűen az üzenetet adták tovább, hanem azt, ahogyan ez bennünk léletté, boldogsággá lett, lelkünkkel összefonott és személyiségünk részévé vált. Ezt a szubjektíve átélt, sőt ekzsztatikus magasságokban megélt, elragadtatott ujjongást kiváltó életáradatot közölték ezekben a himnuszokban, és csak ez a lelkükkel eggyé vált üzenet, az ének, a dallam, a himnusz formájában kifejezett és kifejezésre juttatott közlés a hiteles. Vagyis az üzenettel együtt saját lelküket is tovább adták ezekben a himnuszokban. Azt, hogy bennük mint váltott ki és hogyan épült be életükbe, hogyan ragadta meg őket, ezt is átadták koruknak és nekünk. Ebben nemcsak az evangéliumot, de saját lelküket is közölték. Ez már egy darab megélt ige. Ebben már ők maguk is benne voltak. Ez már a kenyér mellett a rózsa.

A karácsonyi üzenetben ilyen fokozott mértékben benne van az objektivitás mellett a szubjektív oldal is.

Ettől nem szabad félni, hiszem karácsony a képzőművészetben, a zeneművészetben hatalmas alkotásokat váltott ki, melyek nélkül szegényebb lenne a világ. Elég, ha Bach Magnificat-jára gondolunk, erre a gyönyöröző, magával ragadó, boldogságot árasztó muzsikára, mely a Mária énekének a megzenésített formája. Aki nem értené meg a szöveget, a dallamot megérti, és az visszavezeti a szöveghez. Karácsonykor lelkünkkel is megajándékozunk a másik embert, a világot, és magát az üzenetet is ebben a szubjektív közvetítésben értik meg jobban. Persze ez húsvétra és pünkösdre is vonatkozik, de karácsony mégis közérthetőbb a szubjektivitásával. A karácsony történetek, ahogyan a képzőművészeti alkotásokban megjelennek imádatra, áhítatra, hódolásra készítenek bennünket is. Nem véletlen, hogy énekeskönyvünkben és könyveinkben is a karácsony olyan tartalmi gazdagságot és a ragyogást szavakba öntő formái változatosságot fejez ki, mely egyedülálló. Szövegben és dallamvilágban a legszínesebb ezen az ünnepen az énekanyagunk. Gondoljunk Paul Gerhard: Itt állok jászolod felett kezdetű énekének a strófáira. Ez persze az adventet is magába foglalja. Jól lehet a keresztyénység alapünnep a húsvét volt, és történetileg is ezt ünnepelték először, a karácsony jóval később jelent meg, mint ünnep a palettán, de ennek ellenére a legmélyebb visszhangot kiváltó ünnep, mert a fénynek és a világosságnak, továbbá a szeretetnek az emberi életben betöltött jelensége is ide kapcsolódik. Az emberi élet rezonál e dallamokra, és ettől nem kell félni. Nekünk a Krisztusban eljött fényt és életet kell hirdetni és átélve sugározni, ebben ugyanis betelik az embernek ősi vágya, melyben fényt és életet keres. Ilyen vágy a feltámadás és a Szentlélek után közel sincs az emberben. Ezt Isten teremti meg. Az itt jelentkező esetleges ellenérzéseinket azzal győzhetjük le, hogy karácsonyra vonatkozólag igaznak fogadhatjuk el Tertullianus mondását: „Anima naturaliter christiana.” Persze tudjuk, hogy a Krisztus-ragyogás elszakíthatatlan a feltámadástól, ahogyan Pál mondja „Serkenj fel, aki aluszol és támadj fel a halálból és felragyog neked a Krisztus” (Ef 5,14). Ezért soha nem szabad karácsonyt önállósítani, azaz a húsvéttól és a kereszttől elszakítani, mert akkor már az emberi lélek magát önállósítani akaró világába tévednénk. Karácsony azt hirdeti, hogy Isten az ő Fiát nekünk adta. Ez az odaadás a keresztkben ér el a csúcshoz, és ott teremt életet. De ez mit sem változtat a himnuszok egészen sajátos jelentőségén és ünneplésünkben betöltött szerepén. A hosszmetesz felvillantása éppen azt akarja kifejezni, hogy karácsony történeti mű abban a vonatkozásban, hogy nem az emberi lélek szeretetvágyának ünnepi kifejezése akar lenni, hanem Isten szeretetközlését juttatja kifejezésre, mely karácsonyból kiindulva tovább halad a keresztk és a feltámadás felé. Ahogyan Török István megfogalmazta: „Isten szeretet, de a szeretet nem Isten”. Ennek szem előtt tartása megóv minden túlzó szubjektivitástól, de a Lélek által megélt szubjektivitásnak utat enged.

Dr. Szathmáry Sándor

A református ifjúsági istentisztelet formai kérdései – különös tekintettel az egyetemista közösségekre

1. Az ifjúsági istentisztelet elméleti kérdései

A pedagógia egyik alaptörvénye, hogy a fejlődésben lévő emberhez, különböző életkorban, különböző módon kell odafordulni. A katechetika sem gondolkozhat erről másképp, ezért is van, hogy a teológiai diszciplína egyik alapkérdése is az, hogy milyen módon lehet meghatározni az egyes életkorokhoz köthető hitoktatási módszereket.

Mind a pedagógia, mind a katechézis sokat segíthet abban, hogy meghatározzuk milyen pszichológiai sajátosságok jellemzik a 18. életévét betöltött korosztályt, különösen is azokat, akik értelmiségi hivatást választva egyetemeken, főiskolákon tanulnak tovább. E jellemzőket körülírva meglátható, hogy egyáltalán nem mindegy miképpen közelítjük meg egy ifjúsági korosztály számára szervezett istentiszteletet formai szempontok alapján.

Az életkorok pszichológiájának természetesen könyvtárnyi irodalma van, ezért ebben a dolgozatban csak egyetlen klasszikus példán keresztül, *James Fowler* egyéni vallási fejlődési szakaszainak logikáját követve érintjük a vizsgált korosztály pszichológiai adottságait.

Fowler szerint a legjellemzőbb ebben az időszakban az *individuatív-reflektív* hit, amely skáláján a negyedik helyet foglalja el, de sokan szerinte megmaradnak a harmadik fokozatban, amely a *szintetikus-konvencionális* hit szintje.

Ez utóbbi legfontosabb jellemzője, hogy az ezen a szinten lévő ember nem bontja meg a készen kapott hitrendszert, hanem adottnak tekinti azt. Az a meggyőződés azonban, hogy ez így helyes, az előző szintekhez képest sokkal személyesebb jelleget ölt. Mindez nagy, felekezet iránti elkötelezettséget jelent, ugyanakkor azzal a veszéllyel jár, hogy az egyén túlságosan kiszolgáltatja magát mások elvárásainak és szempontrendszerének.

A következő szint, amely talán leginkább jellemzi az egyetemistákat, az *individuatív-reflektív fázis* legfontosabb jellemzője, hogy megrendül a különböző tekintélyekbe vetett bizalom és emiatt a formálódó személyiségek rákényszerülnek az értékek eredetének és relativitásának vizsgálatára. Ez sokak számára zavaró bizonytalanságot, másoknak viszont a felszabadulás és a nagy emancipáció érzését hozza meg.

Ezen a szinten az ember a saját örökölt világvégét, tantételeit megvizsgálja és kritika tárgyává teszi. Ennek nyeresége a megküzdött, személyessé vált és letisztult nézet lehet, amelyet az illető abszolút személyesnek érezhet.¹

Már egyetemista korú fiataloknál is előfordulhat, hogy a *Fowler* által leírt ötödik szintre, a *konjunktív hitre* jellemző sajátosságok érvényesülnek. Ennek kiindulópontja az a felismerés, hogy a világ problémáit nem lehet végletesen és adekvát módon pusztán kritikái, intellektuális tisztázással megoldani.

Ebben az állapotban képes nyitott szívvel értékelni más egyházak és tradíciók értékeit, alázatosan elismerve, hogy a végső igazság túl van az egyes felekezeteken, beleértve a magáét is és még a szimbólumok sem képesek maradéktalanul kimeríteni a transzcendens valóságát.²

Természetesen lehet vitatkozni ezen jellemzők általános érvényűségéről, de azt mindenképpen látni kell, hogy a hit fejlődését, gyakorlati kutatásokkal is alátámasztott módon, jól körülírja *Fowler* rendszere.

E pszichológiai felismerések közvetlenül alkalmazhatók az ifjúsági misszió során pl. igehirdetésekre, bibliaórákra való készülés során. Világos az is, hogy az istentisztelet formaiságát is sokban alakíthatja a jól felismert és kellően tiszteletben tartott életkori sajátosságok sora.

Ez azt is jelenti, hogy az istentisztelet egészének valamilyen formában a vallásos ifjú személyiségfejlődésért kell szolgálnia, azaz a fent vázlatosan ismertetett rendszer elemeit használva, mindenképp előt kell tenni a megszokottból, a konvencionálisból és a mások által meghatározott istenképből. Megragadónak kell lennie. Ezzel párhuzamosan az istentiszteletnek a maga liturgiai rendjében helyet kell biztosítania az egyéni reflexiónak és teret kell adnia annak, hogy az igehallgató személyesen találkozhasson Istennel, hogy ezáltal minél többet megismerhessen és megérthessen, saját életére vonatkoztatva, a kijelentés személyre szóló üzenetéből. Az istentisztelet abban is segítségére kell siessen a fiatalnak, hogy minél több teret adva a rezponzív formának, lehetőség nyíljon az egyéni meggyőződésnek, a hitvallásnak, az elfogadásnak a kinyilvánítására – az aktivitásra –, hiszen ez az önállósodó, hitben nagykorúsodó személyiség fontos igénye. Végezetül pedig, figyelembe véve a hitben való növekedés irányát, az istentiszteleten lehetőleg minél több szimbólumot, képet kell beépíteni a liturgiai rendbe, hogy ezáltal az Istenről történő elvont gondolkodás móddal és a tisztán leíró racionális hittel szemben, erősödjön az életfakasztó és átalakító erejű hit bizonyossága az egyénben.

Összefoglalva, a hit fejlődésének pszichológiája arra biztat, hogy az istentisztelet legyen:

- átalakító erejű, kifelé (közösség felé) fordító;
- önállóságra nevelő, reflexióra készítő;
- aktivizáló;
- szimbolikus.

A pszichológiai kutatásokat támasztják alá azok a szociológiai felismerések, amelyek rámutatnak, hogy a mai ifjúság vallásossága nem sokban igazítható az intézményesült egyház nyújtotta lehetőségekhez. *Csákány Tamás*, az egyetemisták közötti misszió lehetőségeiről írva jegyzi meg, hogy a mostani ifjúság körében egy új vallásosság kezd kialakulni. Ez a tradicionális vallásosságtól annyiban különbözik, hogy tudatosabb és sokkal inkább egyéni döntéseken alapul, mintsem gyermekkori élmé-

nyeken. Inkább igénylik a (kis)közösségi élményeket, mint a hagyományos keretek közt zajló kiüresedett kereteket. A mai fiatalok különösen is igénylik, hogy ne csak helyük, de feladatuk is legyen egy közösségben.

Ezzel a mai fiatalok nem magát Krisztust kérdőjelezik meg, hanem a nagyon emberivé lett apparátust és az intézményes kereteket.³

Mindez azt is bizonyíthatná, hogy nincs is szükség kötött istentiszteletekre, hanem elegendők a Biblia köré szervezett kötetlen együttlétek is, de ha a 20 év körüli fiatalok általános személyiségvonásait tarjuk szemünk előtt, akkor láthatjuk hogy az az istentiszteleti forma, ahol a közösség, valamilyen megfogható formában van jelen, meglehetősen sokat adhat a fejlődő hit számára.

Az ifjúsági istentisztelet egy nagyon fontos vonására egy római katolikus szerző *Piet Fransen* hívja fel a figyelmet. Szintén szociológiai kutatásokra (*Robert Pan- net, 1974*) alapozva érdekes párhuzamot von a népi valóság, az ortodoxia istentisztelete és a (poszt)modern ifjúság vallásossága között.

A megfigyelések lényege az, hogy az összes említett vallásgyakorlati forma nagyon közel van a mindennapi élethez. A népi vallásosság, amely az év és az élet jeles napjait, évfordulóit nagyszabású ünnepekkel üli meg, közvetlenül reflektál az élet történéseire. A hagyományok alapja egy generációkon átívelő bölcsesség, ám maga a gyakorlati megnyilvánulás, e vallási cselekedetek jellegzetes karaktere kifejezetten életteli.⁴

Ugyan így központi az ünnepi karakter a keleti egyház gyakorlatában, amely azonban minden korban hangsúlyozta, hogy a legmagasabb rendű liturgia az élet liturgiája, azaz a mindennapokban végrehajtott, keresztyén hitből fakadó (jó)cselekedet. Bár az ortodoxiára gyakran elvontsága, életidegensége miatt neheztelnek, mégis teljesen világos, hogy képes arra, hogy örök üzenetét átadja az „egyszerű” hívők számára. Így az ünnep és a cselekedetek itt is kölcsönhatásban maradnak.⁵

Az ifjúsági istentiszteletnek is hordoznia kell a két előbbi példában látott „fesztivál” karaktert. Nincs ugyanis másról szó, mint, hogy az életkori, kulturális sajátosságok közvetlen dialógusba kezdenek az egyház átadta örökséggel. Ha a kettő között nincs élő kölcsönhatás, akkor maga a vallásosság is kikerül abból a kontextusból, amely igazából értelmet ad neki.⁶

Fransen kiváló összefoglalása arra mutat rá, hogy a szentségeket, így az úrvacsorai közösséggel egybekötött istentiszteletet is igazi ünnepnek (celebration) kell tekinteni. Ez nem távolítja el az istentiszteletet a hétköznapioktól, hanem ellenkezőleg épp közelebb viszi hozzá és ezzel pontosan betölti funkcióját.

Bár ez a felismerés, ti. hogy vissza kell térni az istentisztelet ünnepi jelleget adó kereteihez, minden vallásgyakorlati formára, felekezetre és közösségre igaz, de különösen is jól alkalmazható a fiatalok istentiszteleteire. Arra vezet rá bennünket, hogy belássuk, hogy amennyiben egy a fiatalok szubkultúrájától idegen formát keresünk vallásgyakorlatuk számára, úgy igazából magától a lényegtől távolítjuk el az ifjakat.

Az ifjúsági istentisztelet megalkotása során tehát mindenképp törekedni kell az esemény ünnepi jellegének kialakítására.

2. Az ifjúsági közösség és az istentisztelet kölcsönhatása

Miután megvizsgáltuk, hogy miért szükséges az, hogy az ifjúsági istentisztelet más stílusú és formájú legyen, térjünk ki arra, hogy mi is történik tulajdonképpen egy ifjúsági istentiszteleten, amitől az egy liturgikai szempontból különleges alkalom lesz. Hogyan lehet hozzákezdeni egy fiataloknak meghirdetett alkalom szervezésének, és milyen tényezőkre kell figyelemmel lenni.

Ennek az alfejezetnek a címe arra utal, hogy ez a szervezőmunka semmiképp nem történhet a fiatalok feje felett. Az ifjúsági istentisztelet formai kérdéseit ugyan úgy a közösség belső dinamikája határozza meg, mint bármilyen más programját. Igaz ez a formáló erő egy bizonyos kereten belül működhet. Ehhez kell egy koordinátor, aki valamennyi rálátással rendelkezik a közösség felett.

2.1. Tartalmi kérdések

A tartalmi kérdéseket leginkább az az eredetileg az igaz egyház kritériumaira megfogalmazott reformátori alapelv határozza meg, amely kimondja, hogy ott van helyes istentisztelet, ahol „Isten igéjének tiszta hirdetése”, valamint a „sákramentumok helyes kiszolgáltatása” jelen van. Azt pedig, hogy mi a „helyes és tiszta” egyértelműen az határozza meg, hogy ezek a cselekedetek Krisztushoz vezetnek, avagy sem.⁷

Minden istentisztelet elvét és gyakorlatát vizsgálva fel kell tenni a kérdést: megegyezik-e Isten kijelentett akaratával az, amit az istentiszteleten teszünk?⁸ Ez az ifjúsági istentiszteletre is igaz. Lehet egy istentisztelet nagyon szép, vagy lendületesen magával ragadó, esetleg puritánul tiszta, de ha mondanivalójában és szimbólumaiban nem Krisztushoz vezet, akkor semmit sem ér.

Rendkívül fontos tehát, hogy az istentisztelet tartalmi része nem szervezés kérdése. A tartalom elsődleges meghatározója a bibliusság, valamint a hitvallásokhoz való feltétlen ragaszkodás. Semmi olyan nem történhet az istentiszteleten, amely során formai kérdések határozzák meg a tartalmi elemeket. A sorrend mindig fordított kell, hogy legyen, azaz annak érdekében lehet formai eszközöket változtatni, hogy a tartalmi elemek nagyobb hangsúlyt kaphassanak az adott kontextusban.

Ez esetünkben annyit jelent, hogy nem lehetséges a bibliai mértékkel ellentétes eszközöket bevetni azért, hogy adott esetben több fiatal figyelmét elnyerjük. Nem lehet pl. csak és kizárólag gyors ritmusú, populáris dicsérő ritmusokat használni egy istentisztelet során, mert ezzel beszorítanánk a kijelentés teljességét, amely nem csak az Isten dicséretéről beszél, hanem pl. a bűnbánatról, amely zeneileg semmiképp sem a ritmusok nyelvén fejezhető ki. Ebben az esetben is a tartalom (azaz a bűnbánat) határozza meg a formát, (azaz az ima kereteit).

Az istentisztelet célja, hogy a résztvevőket a lehető legmélyebben összekapcsolja Krisztussal. Erre legtelje-

sebben az úrvacsorai közösséggel egybekötött istentisztelet ad lehetőséget. Ez *Kálvin* teológiájának lényegéhez is hozzátartozik. A Krisztusban való élet, a Krisztussal való titokzatos közösség különösen erőteljes hangsúlyt kap nála, amiknek teljes kibontakozása az úrvacsorában adatik.

Ezért tanítja, hogy a vasárnapi istentiszteleti közösség alapvetően úrvacsorai közösség is, ezért lehetőleg minden héten meg kell teríteni az Úr asztalát.⁹ Ez a *Kálvin*-tól örökölt kijelentés sajnos a legtöbb református egyházban, hazánkban különösen is, elképzelhetetlen, ezért egy ifjúsági istentisztelet felépítésének elvei között is felesleges teológiai fejtegetésnek hathat.

E szomorú tények ellenére is, a tiszta igehirdetés szükségyszerű és kötelező ténye mellett, egyenrangúan, mellérendelten fontos, a rendszeres úrvacsorai közösség gyakorlása is. Éppen ezért, amikor a dolgozatban ifjúsági istentiszteletről beszélünk, akkor az alatt a teljes, úrvacsorai közösségben gyakorolt teljes istentiszteletet kell érteni.

Ezek azok az elemek, amelyekre az istentisztelet során feltétlenül figyelni szükséges. Vannak azonban olyan tényezők, amely túlmutatnak az istentisztelet keretein, és amelyek a lelkipásztor spiritualitásához kötődnek.

Molnár Miklós az egész ifjúsági munka jövőjére nézve fogalmazza meg a lelkipásztorok teendőit, melyek közül kettő nagyon szorosan kötődhet az istentisztelet hitelességéhez is.

1. Mivel az istentisztelet elsősorban az Istennel való dialógus, szükséges az alkalom előtti és utáni folyamatos kommunikáció is. Ennek a kommunikációnak a fókuszában a fiatalok kell, hogy álljanak. „Imádkozunk értük. Miközben az ifjaknak beszélünk Istenről, aközben az ifjakról is beszéljünk Istennek.”
2. Éljük is azt, amit hirdetünk. Ahogyan az első fejezet végén említettem az istentisztelet és a hétköznapok között szoros kapcsolat kell, hogy legyen. Szavaink és a szertartás során véghezvitt cselekedeteink csak akkor lesznek hitelesek, ha azokat életünkben is megvalósítjuk.¹⁰

Azaz, összefoglalva az egész életünk az átfórnálni kívánt istentisztelet erőterében kell, hogy teljen a folyamatos formálódás kontextusában.

2.2. Formai kérdések

Ha a tartalmi elemek a biblikus keretben maradnak, a formai elemek tekintetében meglehetősen nagy szabadságunk van. Ezt az alkotó munkát is érdemes azonban lépésről-lépésre megtenni.

A szervezést érdemes az alanyokkal, azaz az istentiszteleteken résztvevőkkel való megismerkedéssel kezdeni. *Csorba Péter* az ifjúsági munka szervezéséről írt tanulmányában foglalkozik ezekkel a bevezető lépésekkel. Itt vezeti be a „soft” jellegű információgyűjtés fogalmát, amely nem mást jelent, mint annak keresését, hogy „milyenek” a fiatalok. Azt gondolom, hogy minden ifjúsági, de más közösség építésének is kiindulópontja ez a mozzanat, amely már egy mélyebb személyes kontaktus ki-

építését jelenti. Ebbe beletartozhat annak felmérése is, hogy pl. milyen életritmus szerint élnek meg szabadidejüket, de ide tartozhat az egyéni kegyességi élet felmérése is, amely sokat segíthet abban, hogy a megfelelő formát találhassuk meg a közös istentiszteletünk számára.¹¹

A „soft” információszerzés az istentisztelet összes formai tényezőjét alapvetően befolyásolja. A klasszikus liturgikai művek az istentisztelet következő formai tényezőit mindenképp szokták tárgyalni: személyi tényezők, helyszín, tárgyak, öltözet, idő és zeneiség.

Mivel ezek zöme elsősorban a helyi viszonyoktól, illetve a „soft” információszerzés adta tapasztalatoktól függ, ezért részletesen egyik pontot sem szükséges tárgyalni. Néhány mondat erejéig azonban mégis érdemes kitérni rájuk

2.2.1. Személyi tényezők

Az ifjúsági istentisztelet, a résztvevők életkori sajátosságait figyelembe véve, akkor válik dinamikus, közösségi eseménnyé, ha minél többen vesznek részt aktívan rajta. A részvételnek különböző szintjei vannak. Természetesen szükséges egy istentisztelet vezető, aki azonban nem egy személyben irányítja az alkalmat, hanem sokkal inkább fenntartja a dialógust Istennel és a közösséggel. Az „ékes rend” érdekében ez a személy jó, ha egy gyakorlott lelkipásztor, de bibliai alapon senki nem lehet kizárva ebből a lehetőségéből.

Az istentisztelet, ahogyan a harmadik részben majd szó lesz róla, több helyen kínálja a bekapcsolódás lehetőségét. Ilyen szolgálati lehetőség, pl. az imaszolgálat, az ige felolvasása, vagy a hirdetések elmondása. Az aktív szolgálatnak számít természetesen a zenei szolgálat, de nagy segítség lehet az úrvacsora jegyeinek szétosztásában segítkező fiatal is.

Mindezek mellett azonban elengedhetetlen a teljes istentiszteleti közösség bekapcsolódása is. Az énekek, a közös válaszok és imák, illetve a szimbolikus cselekedetekben lévő összhang mind-mind jól mutathatják az egyetemes papság élő aktivitását.

2.2.2. Öltözet

Komoly kérdés, hogy szükséges-e az ifjúság között végzett istentiszteleti szolgálatban a „hivatalos”, vagy a liturgikus öltözet. Bár sok érv szól az mellett, hogy a kontextus tiszteltben tartása érdekében a lelkipásztor is öltözködjék „hanyag eleganciával”, de mindez mégsem felel meg az Istennel való találkozás méltóságának. A templomi szolgálat a palást viselését is természetessé teszi, ugyanakkor az is értelemszerű, hogy bizonyos helyzetek és bizonyos körülmények indokolatlanná teszik a különleges öltözetet. Egy ifjúsági táborban, vagy egy csendes napon megtartott istentisztelet, pl. azt követeli hogy a szolgáló a körülmények fényében válassza ki „szolgálati ruháját”.

2.2.3. Helyszín

A szolgálat helye a kifejezetten ifjúsági közösségnek épített templomtól, a „társ-bérletben” használt szentélyen át a gyülekezeti teremig, vagy a szabad ég alatt ki-

szemelt alkalmas területig terjedhet. Az istentisztelet helyére nézve sem a Biblia, sem a református hagyomány nem ad irányelveket.

Mindez azonban nem jelenti azt, hogy a fiatal közösség igénytelen legyen azzal a hellyel szemben, amit használ. A tér kialakítására nézve a különböző szimbolikus alakzatok, mint pl. az Ige és az Úr asztala köré rendezett székek, vagy a kereszt alakú elrendezés mind-mind közösségépítő lehet, főleg ha a közösség kollektív fantáziája hívja azt életre.

Amire feltétlenül érdemes ügyelni az a prédikált és megcselekedett ige egyenlőségének, valamint a lelkész és a gyülekezet közösségének kifejezése a tér elrendezésével. Az előbbit az Úr asztala és a pulpitus, vagy a szószéknek használt olvasóállvány egymás mellé helyezésével lehet kifejezni, az utóbbit, pedig annak elkerülésével, hogy a lelképásztor a közösség feje felett prédikáljon, vagy végezze a szertartásokat.¹²

2.2.4. Tárgyak és ikonográfia

Református istentiszteletünk egyik jellegzetessége az egyszerűség, amelyet az istentiszteletet befogadó tér egyszerűsége is kihangsúlyoz. Ennek évszázados hangsúlyozása azonban olyan félreértésekhez vezetett, amely sokkal inkább csökkentette az istentisztelet biblikusságát, mint hogy hozzájárult volna ahhoz. Az istentisztelet nem anyagtalan. Az anyag, a tárgyak használata Jézus közvetlen rendelkezése. Így kerülhet az ifjúsági istentiszteletre, pl. a kinyitott Biblia, az Úr asztalára helyezett gyertya, vagy kereszt, esetleg más keresztyén szimbólum.¹³ Itt szükséges megemlíteni a liturgikus színek használatának lehetőségeit is, amelyek sajnos szintén kikoptak a hazai gyakorlatból.

Nehezebb kérdés a képek használata. Élő a bibliai tanítás, ami kiábrázolhatatlanná teszi Istent. A reformáció mindenkor óvatos volt Jézus kiábrázolásával kapcsolatban is. Neves egyháztörténeti személyek istentiszteleti helyen való elhelyezése szintén félreértésekre adhat okot.

A mai vallásgyakorlat azonban egyre inkább igényli a vizualitást és ez alól a protestáns egyházak sem kivételek. Istentiszteletünk során hosszú évszázadokig be voltunk zárva egy beszűkült formába, ami azonban megakadályozta, hogy az Isten teljességét keressük szertartásaink során. Ha az Isten keresésébe bekapcsolódhatna a fülünkön túl még más érzékszervünk is, mint ahogyan egy római katolikus misén, vagy egy ortodox liturgián az ember öt érzékszerve működik, akkor sokat nyerhetnénk.

Az ifjúsági közösségek élen járhatnak a vetített képmeditációk, vagy a saját magunk készítette illusztrációs eszközök használatában. Ezek nem csak egyszerűen színesebbé tehetik istentiszteleteinket, de a lényegyet emelhetik ki.¹⁴

2.2.5. Idő

Általános problémának mondható, hogy a hazai református vallásgyakorlat szinte csak vonalaiban veszi figyelembe az egyházi év vissza-visszatérő ritmusa nyújtotta lehetőségeket. A nagy, „sátoros ünnepek” megtartása, va-

lamint az erre való jelképes készülési idő előtérbe helyezésén kívül egyáltalán nem jellemző, hogy a egyházunkban az egyházi évnek megfelelően gondolkodnának.

Az egyházi év mellett a hetek, valamint a napok kínálta időszakok is számos istentiszteleti lehetőséget rejtenek. Ahogyan már szó volt róla, örvendetes lenne, ha a hét közepe a közösség egészét bevonó úrvacsorával egybekötött istentisztelet jelentené. Ehhez igazodhatna azután a többi alkalom, amely megfelelő lelki táplálékot nyújtana a mindennapok istentiszteletének gyakorlásához.

Az ifjúsági gyülekezeteknek úttörő feladata volna abban is, hogy vallásgyakorlatával megmutassa, mekkora lelki mélysége van az egyetemes keresztyén örökséget jelentő egyházi évnek. Ugyan így példamutató lehetne, ha a napszakok kínálta imaalkalmakhoz tudná igazítani életét egy-egy közösség.

Sajnálatos kötöttség azonban, hogy pl. egy egyetemista közösség szinte csak és kizárólag hétköznap este mozgósítható. A heti rendet a haza és visszatuzások személyenként és órarendenként változó lehetőségei, az éves beosztást, pedig a vizsga és ZH-időszakok, valamint a szünetek determinálják. Ebben a más logika szerint működő rendszerben nehezebben tud kibontakozni az üdv-történet teljessége.

2.2.6. Zeneiség

Douglass írja le azt a rendkívül döbbenetes adatot, hogy Németországban az összes eladott zenei CD-knek mindössze 0,2%-ka orgonamuzsika, ami azt jelenti, hogy a templomokban olyan zenét művelünk, ami nem egyezik az emberek 99,8%-ának ízlésével. Ha ez az arány a templomba járók között még esetleg jobb is, mégsem reménykedhetünk abban, hogy a potenciális jövődöbéli gyülekezeti tagok (még nem hívők) az orgonazenével meggyőződhetnek lesznek.¹⁵

Ezen a tényen keresztül azonban nem azt kell hangsúlyozni, hogy a gyülekezeti énektől eltérő *stílusú zenével kell becsalogatni a fiatalokat a templomba!* Ugyanakkor – emeljük ki újra – minden olyan szándék, amely formai kérdésekben el akarná szakítani a fiatalságot a szubkultúrától nehezíti az ige befogadásának útját.

Az Isten teljessége és az emberek sokfélesége azonban itt sem szab határt a stílusoknak. Célszerű tehát különböző, mondjuk hetenként változó zenei stílusú (egyházi énekes, taizéi, dicsőítő, instrumentális stb.) istentiszteleteket tartani, mert így mind az örökségünket megtartjuk, mind a mai kor körülményeit is figyelembe tartjuk.

3. Az ifjúsági istentisztelet felépítésének bemutatása egy példaliturgián keresztül

Ebben a fejezetben az istentisztelet pontos lefolyásának egy lehetséges változata kerül elő. Ez a rend igyekszik teljességgel figyelembe venni az első két fejezetben leírt általános elveket, ezzel felmutatva egy olyan formát, amely egyrészt biblikus és megőrzi a keresztyén liturgiai hagyományok legjavát is. E forma ugyanakkor nyitott a mai korra és ezzel jól szolgálja a fiatalokat.

A következőkben ismertetett forma a Szegedi Református Egyetemi Gyülekezetben bevezetett istentisztelet rendjét tükrözi. Különlegessége az istentiszteletnek, hogy kivétel nélkül úrvacsorával van összekötve, amely ilyen módon követi a kálvini elveket.

Az istentiszteleti rend a következő (dőlt betűvel a zenei elemek vannak feltüntetve):

Köszöntés – bevezető szavak
Kezdőének
Bűnvalló ima, csendességgel
Bűnbocsánat hirdetése
Glória (hálaadó) ének
Lekció
Zsoltár
Textus és igehirdetés
Hitvalló ének (, vagy hitvallás)
Közbenjáró (felajánló) ima
Úrvacsorára készülők ének
Úrvacsorai (eukarisztiai) imádság
Szerezteségi igék, kenyér megtörése
Az úri imádság
A béke jele
Asztalhoz hívás és közösség (*ének*)
Kiküldés és áldás
Hirdetések
Záróének

3.1. Az egyes istentiszteleti elemek rövid jellemzése

A *köszöntés és a bevezető szavak* részben az apostoli köszöntés elhangzása nyomán formálisak és ez által Isten köszöntését tolmácsolják, másrésztől az után elhangzó kötetlen bevezető nyomán személyessé is válhatnak. E rövid szakasz belehelyezi a gyülekezetet az istentisztelet kontextusába.

A *kezdőének* témája mindig az Isten és népének találkozásáról beszél. Tudatosan olyan énekekről van szó, amelyek utalnak e találkozás jelentőségére.

A *bűnbánati ima* jelentőségét az adja meg, hogy az istentiszteleten már a megtisztult közösség vegyen részt. Ez által a világból megérkező közösség megtisztulhat, és más lélekkel állhat meg Isten jelenlétében. Bár a fiatalok szempontjából sokszor úgy tűnhet az állandó bűnbánat túlságosan elfordít az élet örömeitől, de mégis látni kell, hogy a megfelelő időpontban elmondott bűnbánat elengedhetetlen, hiszen ezzel tulajdonképpen saját, Istenhez viszonyított helyünket határozzuk meg újra és újra.

A bűnvallás formája nem meghatározott. Lehet kötött imádság, hogy a gyülekezet együtt, fennhangon tudja mondani, szavaival is megerősítve a gondolatokat. Ebben az esetben ajánlatos a kötött ima előtt, vagy az után rövid csendet tartani, amely lehetőséget biztosít az egyéni bűnbánatra. A szegedi egyetemi istentiszteleten azonban gyakoribb a kötetlen bűnvalló imádság, amely több lehetőséget biztosít az adott élethelyzetekhez és a konkrét személyekhez igazított közbenjáró imára, amelyet minden esetben a lelkipásztor mond el. E változatnak is szerves része a rövid csend.

A *bűnbocsánat hirdetése* tulajdonképpen nem önálló istentiszteleti elem, hanem kötődik magához a bűnbánati imához. Formája legjobb, ha egy bibliai idézetben gyökerezik, amellyel világossá válhat, hogy a feloldozást nem a lelkész, hanem az Úristen adja.

A példa istentisztelet második éneke egy *gloria*, azaz egy *hálaadó ének*. Általa az a közösség szólal meg, aki a bűnbánat után meghallva Isten kegyelmes válaszát, örömteli hálát ad. Ez a liturgiai fordulat szerepel mind a római katolikus, mind a nagyobb liturgiai hagyománnyal rendelkező protestáns istentiszteletben (anglikán, evangélikus, limai liturgia stb.) is. E ponton az ifjúsági közösség életöröme teljes erővel zendülhet fel.

A *lekció* szerepe, lévén, hogy erősen kötődik az ige szóbeli hirdetéséhez, meglehetősen erősen meghatározott a magyarországi református istentiszteleti gyakorlatban. Ezt az ifjúsági istentiszteleten is fontos megtartani, hogy Isten írott igéje több helyről, több alkalommal is szólhasson, előkészítve ezzel az igehirdetés alapigéjét, illetve magát a prédikációt. Ha az igehirdetés alapigéje ószövetségi, akkor célszerű itt újszövetségi igét választani, és fordítva újszövetségi alapigénél, ószövetségi lekción keresni. Ezzel biztosítva lehet a két szövetség harmóniája.

A lekción mindenképp egy fiatalnak kell felolvasnia, mert ezzel érvényesülhet az egyetemes papság teljessége.

A két igeolvasás között a keresztyén hagyomány *zsoltárokat* énekelt. A zsoltár-feldolgozások igen nagy száma lehetővé teszi azt, hogy bármely műfajban is énekeljen a közösség (ifjúsági, református énekeskönyvi stb.) találjon olyan szép és igényes zsoltárokat, amelyekkel biblikus módon dicsérheti az Urat.

Az *igehirdetés* szerepéről és formájáról több értékes tanulmány látott már napvilágot. Itt és most talán annyit szükséges megjegyezni, hogy az ifjúsági közösségek életében is elengedhetetlen a tanítás, amelynek formája azonban néha teljesen más kell, hogy legyen, mint egy gyülekezet életében.

A prédikáció után *hitvallással*, vagy *hitvalló énekkel* kell Isten igéjére felelnünk, hiszen Jézus elhangzott igehirdetésére is hitvallással válaszoltak a tanítványok (Márk 8,23).

Két hitvallás ajánlott, az Apostoli, vagy Nicea-Konstantinápolyi, de lehetséges ezek használatát az ünnepi istentiszteletekre korlátozni és ezen a helyen hitvalló énekkel felelni az Úrnak. Ez ugyan úgy kifejezi hűségünket, de jobban teret ad a fiatalos lendületnek és jobban megőrzi az istentisztelet dinamikáját.

A *közbenjáró ima* elsősorban a közösség imádságát jelenti. Ezért célszerű, ha ezen a helyen a fiatalok imádkoznak önmagukért, vagy esetleg a szolgáló imádkozik, de azoknak a eseményeknek és más tényezőknek a figyelembe vételével, amely őket foglalkoztatja. Jó, ha az imádság(ok) kapcsolatban állnak az elhangzott igehirdetéssel.

Az önálló ima természetesen nagy lelki érettséget előfeltételez, ezért ennek bevezetése nem lehetséges azonnal. Ebben az esetben segíthet az előle leírt rövid imád-

ság, amit a fiatalok felolvasnak, így segítve azt, hogy az a fohász mindenkié legyen.

Az *úrvacsorára készülő énekkel* az istentiszteletnek egy újabb egysége kezdődik, ami azonban természetes, elengedhetetlen része az istentiszteletnek. Az úrvacsorai ének annak a Léleknek a fohászokodása, aki egy mélyebb kapcsolatot szeretne megélni Istennel, és ezért vágyik Krisztus mélyebb megismerésére. Az úrvacsorában ugyanis minden alkalommal ez a mélyebb találkozás ismétlődik meg.

Az úrvacsora liturgiáját egy mély, és Magyarországon, református részről még teljességében ki nem dolgozott teológia határozza meg, amelyre itt terjedelmi okokból nem térünk ki. A formai szempontokra tekintettel e teológia egy konzekvenciája azonban feltétlenül fontos.

Az úrvacsora nem a bűnbánat és a bűnbocsánat szentsége, hanem a közösséget építő, misszió során kibontakozó kegyelmi ajándék. Ezért kell, arra ügyelnünk, hogy szándékosan ne nyomjuk el az úrvacsora missziói természetéből fakadó elemeket. Ezért nem szabadna ünnepléses monotóniává silányítani a legszentebb összegyülekezést.

Sajnálatos módon az úrvacsorai liturgia majd minden része megmerevedett, kötött szövegek gépies felolvasásává vált gyülekezeteink nagyobb részében. Így igaz ez az *úrvacsorai (eukarisztia) imádságra* is, amelyben az imák szövegének egyrészt változatosabbnak kellene lenni (pl. ünnepeköröket, üdvtörténeti eseményeket követő módon), másrészt nagyobb részt kellene engedni a gyülekezetnek (pl. rezponzórikus, vagy egyes gyülekezeti tagok között felosztott imádságszövegek).

Ifjúsági közösségünkben kifejezetten ügyelünk arra, hogy ez az úrvacsorát bevezető imádság különösen is szívből szóló legyen, hiszen ez az egyetlen eszköz a kezünkben, amellyel meghívhatjuk a Szentlelket a közösségünkbe, elhárítva magunkból minden akadályt, ami meggátolhatná befogadását.

Természetesen a liturgia része kell, hogy maradjon az úrvacsora *szerezetési igéinek* elhangzása is. Csak így őrizhetjük meg, azt, hogy a jövő generáció is biblikus tekintsen az úrvacsora szentségére.

A két következő liturgiai elem már a Lélek elhívásának gyümölcse, illetve az úrvacsorában megtapasztalható, közösséget építő áldás része. Az *Úri Imádság* elhangzása kifejezi az egybetartozást és összeköti a fohászokodókat. Nagyon kifejező az ifjúsági közösségekben nagyon elterjedt gyakorlat, amely a „Mi Atyánk”-ot egymás kezét megfogva imádkozza. Ez már önmagában is megteremt a közösséget, amelyet a következő liturgiai elem, illetve maga a kommunió még tovább fokoz.

A *béke jelének* fontosságát jelzi, hogy A Mt 5,23-ban ezt olvassuk: „*Ha tehát áldozati ajándékodat az oltárhoz viszed, és ott jut eszedbe, hogy atyádfiának valami panasz van ellened, hagyd ott ajándékodat az oltár előtt, menj el, békülj ki előbb atyádfiával, és csak azután térj vissza, s vidd fel ajándékodat.*”

Maga a *szent közösség* (communio) az úrvacsora csúcspontja, a húsvéti csoda megismétlődése, az a pilla-

nat, amikor a Lelke által jelen lévő Úr betölti szíveinket. Ezzel megteremtődik a tökéletes közösség Isten és az ember, valamint ember és ember között.

Ennek formai kifejezése is nagyon fontos és rendkívül lényeges, hogy egy ifjúsági csoport életében meglehetősen személyes legyen ez a mozzanat. Ezért az igazi, összetartozó gyülekezetet formálisan is meg kell teremtenünk, mégpedig oly módon, hogy a jegyeket a közösség tagjai egymás kezébe adják. Ez által is biztosítható, hogy mindenki részese legyen a szolgáló közösségnek.

Az úrvacsorai szertartást lezáró szakaszt, a *kiküldő szavak*, más szóval az úgynevezett buzdítás zárja le. Rendkívül szomorú tény, hogy a buzdításokban jórészt individuál-erkölcsi fejtegetéseket hallhatunk, ráadásul minden alkalommal ugyan azt.

Azt talán felesleges is hangsúlyozni, hogy az istentisztelet egyik legfontosabb része ez, ahol a nem a lelkész felolvasását hallgatjuk, hanem a kiküldő Úr szavát. Itt, ezen a helyen a missziói parancsnak, vagy bármely olyan igének kellene elhangzania, amelyek abban segítik a gyülekezeti tagot, hogy a templomon kívüli szolgálatát erősítse. Az az Úr, aki az istentisztelet előtt elhívott a világból, most úgy küld vissza, hogy „velünk van minden napon”. Itt és most az a feladatunk, hogy beleéljük Krisztust a társadalomba. Ehhez kellene olyan kiküldő igéknek elhangzania, amelyek erre emlékeztetnek minket.

3.2. Összefoglalás: az (ifjúsági) istentisztelet célja

Ahogy a *záróének* és az azt követő, szó szerinti értelemben vett *agapé* után a fiatal kilép a templomból, visszalép egy olyan közegbe, amely veszélyes és kísértésekkel teli. A dicsőség hegyéről aláereszkedik a halál árnyékának völgyébe, ahol minden nap tévutak ezrei nyílnak meg előtte.

Ám nem feledheti a megdicsőült Krisztus képét, aki megígérte nekünk a Szentlelket. Az áldozócsütörtöki tanítványok botladozva jártak pünkösdig, de akkor, ott kitöltött rájuk a Szentlélek. Ezért nagyon fontos, hogy az istentisztelet az egész fiatal lényét átható, az ifjúság szubkultúrája szempontjából is érthető, érezhető esemény legyen.

Az úrvacsorával élő ember a mindennapokban kapja meg a Szentlelket. Isten ifjú népe elbocsátja egymást a templomi liturgia végén, hogy aztán összegyűljön egy templomon kívüli liturgiára a Lélek erejével. Ezen az istentiszteleten a fiatalok megújult erővel láthatnak hozzá, hogy Istent elvigyék a társadalom minden részébe, ez által formálva a világot.

Az Úr megígérte, hogy a Lélek erejével mindenhová elérnek és ez által „*prófétálnak a ti fiaitok és leányaitok*” és „*ifjaitok látomásokat látnak*” (Jóel 2,28). Ami a templomban ígéret és reá az úrvacsora pecsét, az a mindennapokban a megvalósulás ünnepe.

Czagány Gábor

IRODALOM

Csakány Tamás. „Missziói munka az egyetemisták között,” *Református Egyház* LIII. (2001/7-8): 184-185.

- Csorba Péter. „A gyülekezeti ifjúsági munka szervezése,” *Református Egyház* LIII. (2001/1): 23-25.
- Douglass, Klaus. *Isten szeretetének ünnepe*. Budapest: Kálvin Kiadó – Luther Kiadó, 2005.
- Douglass, Klaus. *Új reformáció*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2002.
- Fransen, Piet F. „Sacraments as Celebrations,” In *Hermeneutics of the Councils and Other Studies*. összegyűjtötte H. E. Mertens and F. de Graeve. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXIX. Leuven: University Press – Peeters, 1985. 436-455.
- Második Helvét Hitvallás*. Budapest: Kálvin Kiadó, 1999.
- Molnár Miklós. „Ifjúsági munka az egyházban – tegnap, ma és holnap,” *Református Egyház* LIII. (2001/2): 41-44.
- Pásztor János. *Liturgia*. Komárom: Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, 2005.
- P. Tóth Béla. „Pásztorálpszichológia és tanácsadás – a valláslélektan gyakorlati alkalmazása,” *Theológiai Szemle* XXXIX (1996/2): 62-75.
- ³ Csákány T., „Missziói munka az egyetemisták között,” *Református Egyház* LIII. (2001/7-8): 185.
- ⁴ P. F. Fransen, “Sacraments as Celebrations,” In *Hermeneutics of the Councils and Other Studies*. összegyűjtötte H. E. Mertens and F. de Graeve. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXIX. (Leuven: Leuven University Press – Peeters, 1985), 448.
- ⁵ *Im.*, 448.
- ⁶ *Im.*, 449.
- ⁷ *II. Helvét Hitvallás*, XVII. fejezet, (Budapest, Kálvin Kiadó, 1999), 160.
- ⁸ Pásztor J. *Liturgia*, (Komárom, Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, 2005), 175.
- ⁹ *Im.*, 185.
- ¹⁰ Molnár M. „Ifjúsági munka az egyházban – tegnap, ma és holnap,” *Református Egyház* LIII. (2001/2): 44.
- ¹¹ Csorba P. „A gyülekezeti ifjúsági munka szervezése,” *Református Egyház* LIII. (2001/1): 23.
- ¹² Pásztor, *Liturgia*, 95.
- ¹³ *Im.*, 75.
- ¹⁴ K. Douglass, *Isten szeretetének ünnepe*, (Budapest: Kálvin Kiadó – Luther Kiadó, 2005), 109-110.
- ¹⁵ K. Douglass, *Új reformáció*, (Budapest: Kálvin Kiadó, 2002), 273.

JEGYZETEK

- ¹ P. Tóth B., „Pásztorálpszichológia és tanácsadás – a valláslélektan gyakorlati alkalmazása,” *Theológiai Szemle* XXXIX (1996/2): 73.
- ² P. Tóth B., „Pásztorálpszichológia és tanácsadás”: 74.

Gondolatok a szinkronicitásról

Véletlen – véletlenek

(Vélekedés a véletlenről)

„Minden ember, minden apró mozzanat életedbe úgy került,
hogy te magad vontad oda.
Az, hogy most mit kezdesz velük, rajtad áll.”

(Richard Bach)

„A véletlen – két általunk ismeretlen törvényszerűség
szükség szerű egybeesése.”

(Néhai Cselédes Sándor)

Véletlenek márpedig nincsenek! Vagy véletlenül mégis vannak? Mit is jelent számomra a véletlen? A magyar nyelv segítségét kérve a következő megállapításra jutottam: *vél*, azaz gondol valamire, valakire; -atlan, -etlen – mint fosztóképző. A véletlen tehát számomra az, amire nem gondoltam, amiről nem úgy *vél*-ekedtem, hogy így lesz. Ez nem azt jelenti, hogy esetleg valaki, valahol, valamikor nem gondolt még/már rá. De ezt már véletlenül nem tudom. A fenti idézetek közül a másodikat egy fiatalon elhunyt zenész barátom mondogatta mindig. Nagyon közeli kapcsolatban álltunk egymással. Igazi őszinte barátság kötött össze minket. Az együtt töltött időben sokat elmélgedtünk a világ dolgairól. Akkor még mindketten huszonevesek voltunk. Ő elment, én maradtam, de ez a gondolata – nem tudom kitől vette át – mindmáig megmaradt énbennem. Ez is motivált abban, hogy a véletlenekről, a véletlenszerű eseményekről, a szinkronicitásról írjak röviden.

A hétköznapi életünkben ezt a fogalmat az egyidejűség kifejezésére kezdtük el használni. Ha két történés nagyjából ugyanarra az időpontra esik, esetleg ugyanabban a pillanatban történik, akkor beszélünk egyidejűségről – azaz szinkronicitásról.

Szinkronicitás

A már mások által korábban leírt jelenségeken túl – tér, idő, okság –, van egy negyedik jelenség is: a szinkronicitás. E jelenségről akkor beszélünk, akkor beszélhetünk, ha valamilyen külső esemény, és egy belső (archetipikus) esemény véletlenül egybe esik. Ilyen esemény lehet, amikor valaki távozik az élők sorából, és lakószobájának órája megáll a halál pillanatában. Vagy az ember megbetegedésével egy időben beteg lesz hűséges kutyája is. Ezek a jelenségek megfigyelhetők az élet-halál kérdéseinél, a szerelemben, a születésben... Egyesek úgy vélik, hogy a szinkronicitás akkor válik megtapasztalhatóvá, mikor két ember között szoros kötelék alakul ki. Amikor a szerelmesek ugyanazt álmodják, vagy barátok egy pillanatban gondolnak a másikra, s már nyúlnak a telefonért.

Archetípusok

Ahhoz hogy megértsük a szinkronicitás elvét, meg kell ismernünk az archetípust, amit C. G. Jung (1875-1961) nevezett el így. Jung abból indult ki, hogy a tudat-

tan működéseinkben olyan elemek kerülnek felszínre, melyek egy ősi, nem a mi életünkben származó tapasztalatra utalnak. Ezért meg kell különböztetni a személyes tudattalant, és egy személytelen tudattalant, vagy más néven kollektív tudattalant (személy feletti). Ez a kollektív tudattalan független az egyes embertől, és általános tartalmát a világon mindenütt megtaláljuk. Az ősi képek, képzetformák az emberiségben általánosak, és nagyon régiak. E képek érzések és gondolatok is egyben, melyeknek szinte önálló életük van. Gondolok itt Pál apostol képzeteire az angyalokról.

„Az archetípusok ősi, mitologikus színezetű az egész emberiség számára ugyanazzal a jelentéssel bíró, univerzális képzetek, melyek a jungi elmélet értelmében a pszichés működést alapvetően meghatározzák, a kollektív tudattalan régiójában helyezkednek el.”¹ Ezek az archetípusok saját egyéni élettapasztalatunkkal ötvözve alakítják életünket. Ezek nem statikus sémák, hanem dinamikus tényezők.

Számos archetípus létezik. Ezek közül kiemelkedő szereppel bír az anima és az animus. Az anima, a férfi lélekben élő nő, az animus pedig a női pszichében élő férfi archetípusa. Gyermekeinkben ezt az ellentétes nemű szülő formálja. Ezek az archetípusok azután négy fejlődési szakaszon mennek át, míg eljutnak a szellemi tökéletesedés irányába.

„Jung megfogalmazásában az archetípus azokat a *képi sémákat* jelöli, amelyek közös motívumok a különböző területeken élő népek mitológiájában, és melyek a filozófus véleménye szerint a kollektív tudatalattiból eredeztethetők. Összesen nyolc – négy női és négy férfi – *karaktertípust* különböztet meg (Madonna, Anya, Amazon, Nimfa, Atya, Apa, Hős, Faun).”²

Az archetípusok léte nem kérdés számunkra, sokkal inkább az, hogy milyen hatást váltanak ki belőlünk. Hogyan hatnak ránk. Miért ijed meg az asszony a pincében matató egértől? Miért őrzi, vigyázza az ember a mindennapi betevőjét? Mert ezer évek távolságából int felénk ez ősi tudás, a kollektív tudattalantól...

„Én úgy vagyok, hogy már százezer éve nézem, amit meglátok hirtelen.
Egy pillanat s kész az idő egésze,
mit százezer ős szemlélget velem.

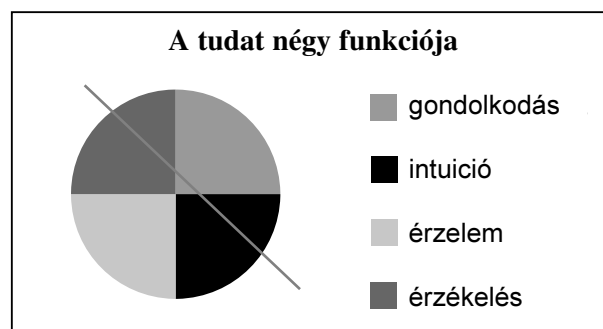
...
Tudunk egymásról, mint öröm és bánat.
Enyém a múlt és övék a jelen.
Verset írunk – ők fogják ceruzámat
s én érzem őket és emlékezem.

...
Megszólítanak, mert ők én vagyok már;
gyenge létemre így vagyok erős,
ki emlékszem, hogy több vagyok a soknál,
mert az összejtig vagyok minden ős.”

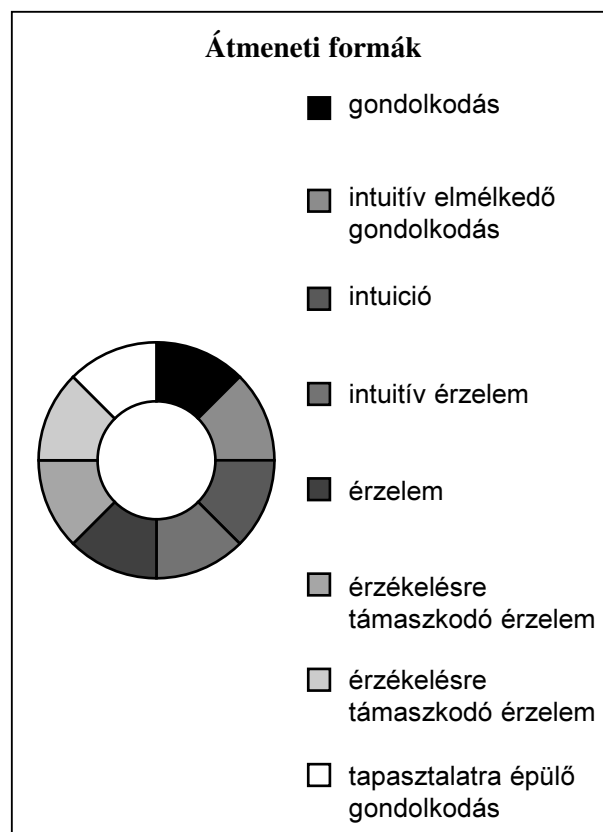
József Attila: *A Dunánál* – részletek

Ilyen érzés az, amikor „berobbannak” elménkbe ezek az archetípusok. A költőnél gyönyörű rímekké formálódnak.

Mielőtt visszatérnék a szinkronicitás problémájához, a tudat négy funkciójáról hadd szóljak röviden.



Talán jól látható ezen a kis ábrán, hogy milyen funkciókkal bír a tudatunk. A vonal pedig, amely az ábrát kettévágja, megmutatja, a tudatalatti részt is. A ferde vonaltól balra található a tudattalan. Természetesen vannak átmeneti formák, hiszen van bennünk intuitív érzelem, vagy épp intuitív gondolkodás.



Ezt a kis kitérőt azért iktattuk be, hogy lássuk; az intuiciónnak csak egy része esik a tudattalanba. Másik fele a tudatos élet része. Jung arra is kitér, hogy ha az egyik uralkodó típus, akkor az ellentettje kerül a tudatalattiba. Ha az érzelem kerül például uralkodó helyzetbe, akkor a gondolkodás szorul a tudatalattiba, vagy fordítva.

Térjünk most vissza azokhoz a dolgokhoz, amelyekre nem gondoltunk, amit nem véltünk; vagyis a véletlenekhez.

A véletlenek léte, és az a gondolat, hogy nincsenek véletlenek, nem valamiféle determinisztikus életszemléltre utal. Bár nincs jobb szó ennek kifejezésére, talán azért, mert az elmúlt században így alakult ki. Ezért nem tudunk ma ennél jobb meghatározást.

A szinkronicitás önálló használatát vezeti be a már fentebb említett pszichoanalitikus Jung is. Megőrzi ugyan az egyidejűség mozzanatát, de még átfogóbb tartalmat plántál bele. Számára a szinkronicitás nem csak egybeesést jelent, hanem különös jelentéssel is bír annak számára, akivel ez az esemény történik. Amikor Jung a hal szimbolikájával foglalkozott, egy nap alatt háromszor jelent meg a hal motívuma, különböző formában. Elgondolkodtató ez, hogy nem csupán egyszer történik meg, hanem háromszor vagy akár négyszer is.

Időbeni közelség

Térjünk át néhány gondolat erejéig arra, hogy időben milyen közel kell megjelenniük ezeknek az eseményeknek ahhoz, hogy szinkronicitásról tudjunk beszélni. Sajnos erre vonatkozó szabályok nincsenek. Van úgy, hogy egy-két óra alatt többször is megjelenik ugyanaz a szimbólum, máskor pedig egy-két hét leforgása alatt találkozunk ugyanazzal a motívummal. Ezt mindig az érintett egyén életének szakaszai szabják meg. Ha valakit fel akarunk hívni, és abban a pillanatban csengetnek, s telefonnal a kézben nyitunk ajtót, megdöbbenünk. Ha csak egyszer fordul elő – véletlen. De ha egy héten kétszer, vagy háromszor, és ráadásul ugyanazzal a személlyel, akkor már érdemes elgondolkozni a szinkronicitás lehetőségén. Hiszen ez váltja ki mind a mai napig a leghevesebb vitát. Ha annak vagyunk szemtanúi, hogy egy motívum újra és újra felbukkan életünkben, és nem tudunk szabadulni tőle, legalább érdemes elgondolkoznunk rajta, miért is történik ez velünk.

Az álmok

A szinkronicitás az álmainkban is megfigyelhető. Most nem szeretnék Jung álmofejtéséről részletesen beszélni, de egyet tisztáznunk kell: Jung szerint álmaink nem a múltban már megtörtént események újra átélése, hanem a jövőt vetítik elénk. Az álmainkban megjelenő képek, érzések emberek azért jelennek meg, hogy észreveggyük: valamilyen hatással akarnak ránk lenni.

Hadd álljon itt egy rövid, személyes gondolat. Mikor fiatal voltam, még középiskolás, hét éven keresztül ugyanannak a lánynak csaptam a szelet, de az élet más irányba fordult velünk, és rejtélyes, tisztázatlan módon megszakadt közöttünk minden kapcsolat. Majd 10 év telt el, és egyszer csak álmainkban megjelent. Mindig ugyan-

az az álom. *Gyönyörű királylány a toronyba zárva, és a lovagnak meg kell mentenie.* Négy éven keresztül jelent meg ez az álom, szinte heti, vagy kétheti rendszerességgel. Egy érzés kavargott bennem, hiszen világosan tudtam, az a királylány nem más, mint az „első szerelmem”, gyermekkori társam. Ő is férjhez ment, én is megnősültem, és gyermekeink lettek. 14 év elteltével egymásra találtunk az interneten, az iwiwen keresztül. Levelezni kezdtünk, és sikerült egy telefonbeszélgetésben végre lezárni az akkor nyitva maradt kérdéseket. Azóta egyszer sem álmodtam ezt.

Talán valami ilyesmire gondolhatunk akkor, amikor az álmok jövőnket befolyásoló tényezőiről beszélünk.

A szinkronicitás elmélete nem talált sok követőre, hiszen az einsteini relativitáselmélet egészen más irányba terelte az ember gondolkodását. Az idő is relatív lett, tehát nehezen beszélhetnénk egyidejűségről. Pedig számos jóslás, kártyavetés, de még az asztrológia is komoly jelentőséget tulajdonított, s tulajdonít ma is a véletleneknek. Ezek látszatra összefüggés nélküli történések, azaz véletlenek.

A 20. században is voltak érdekesnek mondható események, amelyek talán véletlenek.

Rejtélyek a történelemben: a szinkronicitás (exkurzus)

– *Lincoln–Kennedy párhuzam* –

Lincoln 1846-ban lett a kongresszusba választva; Kennedy 1946-ban lett a kongresszusba választva.

– Lincolnt 1860-ban választották elnökké; Kennedyt 1960-ban választották elnökké.

– Mindkettőjüket a feleségük jelenlétében, pénteken, fejlődéssel ölték meg.

– Lincoln elnököt a Ford Színházban lőtték le; Kennedy elnök épp egy Ford által gyártott Lincoln gépkocsiban ült, mikor lelőtték.

– Booth egy színházban lőtt, és egy raktárban fogták el; Oswald egy raktárból lőtt, és egy filmszínházban fogták el.

– Lincoln elnök merénylője 1839-ben született; Kennedy elnök merénylője 1939-ben született.

– Lincoln elnököt A. Johnson alelnök követte a posztján; Kennedy elnököt L. Johnson alelnök követte a posztján.

– Lincoln utóda 1808-ban, Kennedy utóda 1908-ban született.

– Mindketten egy gyereket veszítettek el elnökségük alatt.

– Lincoln titkárát Kennedy-nek hívták; Kennedy titkárát Lincoln-nak hívták.

– Mindkét gyilkos teljes neve 15 betűből áll.

– Mindkét gyilkost megölték tárgyalás előtt.

– Haláluk előtt egy héttel: Lincoln Maryland államban egy Monroe nevű helységben; Kennedy pedig Marilyn Monroe-val volt.

*Terjedelmi okok miatt nem fogunk végigmenni mind-egyik kijelentésen, az azonban rögtön tudható, hogy az utolsó állítás hamis. Marilyn Monroe 1962. augusztus 5-én hunyt el, John F. Kennedy ellen pedig 1963. november 22-én követte el merényletet, tehát nem találkozhattak az elnök halála előtt egy héttel. A fenti lista tartalmaz tárgyi tévedéseket is, ilyen például a két titkár esete. Kennedynak csakugyan volt egy Evelyn Lincoln nevű személyi titkárnője, Lincoln elnök két titkárának neve azonban John G. Nicolay és John Hay volt. Szintén tévesen van megadva Booth születési éve, nem 1839-ben, hanem 1838-ban jött világra; elfogásának körülményei sem egyeznek a fenti állításokkal, Booth ugyanis egy dohány-szártó csűrben bujt el, amit üldözői rágyújtottak, az ezután kapott lövés ölte meg.*³

Ez csupán érdekesség, de valami elgondolkasztó mégis lehet benne. A szinkronicitás, a véletlenszerűség jelen van a tér, idő, és okozat ténye mellett.

A szinkronicitás újra felfedezése

A szinkronicitás újrafelfedezése, jelentőségének újraelmélyítése a 20. század végére tehető. Egyik legnevesebb képviselője James Redfield. Így vall könyvében a szinkronicitásról:

Jelentőségteljes véletlenek bármelyik pillanatban történhetnek velünk. Lehet, hogy a mindennapi rutincselekvések sorában egyszer csak minden átmenet nélkül valami különös esemény vonja magára figyelmünket...

Véletlenek jelezhetik előre azt, hogy épp idejében hozzájuthatunk valamilyen ismerethez, amelyre szükségünk van, de fogalmunk sincs arról, merre keressük...

Amikor egy ilyen véletlen megragadja figyelmünket, egy pillanatra még félelmetesnek is érezzük a dolgot. Valahol mélyen érezzük, hogy a dolognak szükségszerűen be kellett következnie, éppen úgy és éppen akkor, amikor történt, hogy életünket új irányba, a kiteljesedés felé terelje...

Carl Jung volt az első modern gondolkodó, aki meghatározta ezt a titokzatos jelenséget. A jelentőségteljes véletlenek jelenségét ő szinkronicitásnak nevezte. Jung hangoztatta, hogy a szinkronicitás a világmindenség működési elve, amely független az ok-okozati összefüggésektől: olyan törvény, melynek működése az embert a tudatosság kiteljesedése felé segíti.

*Nem sok olyan ember él, aki életére visszatekintve észre ne venné a véletlenszerű események sorozatát, amelyek jelenlegi életpályájára, házastársához, barátaihoz és egyéb kapcsolataihoz vezették – tehát amelyek megteremtették élete jelenlegi alapjait. Sokkal nehezebb olyankor észrevenni ezeket az életeseményeket, amikor megtörténnek...*⁴

A szinkronicitásban megjelenő, a véletlenül bekövetkező események lehetnek drámaiak, de lehetnek leheletfinomak is. Egy dolog biztos; amikor életünk változás

előtt áll, pályaválasztás, család, munkahely-kérdés, akkor ezek az események, a véletlenszerűnek tűnő történések megszorodnak életünkben. Ez a *titokzatosság* nap mint nap körül vesz bennünket, de az életet az *ego* útmutatása szerint élve szinte magunkat zárjuk ki abból, hogy bepillantsunk e titokzatos világba, ráhagyatkozunk belső megérzéseinkre, intuíciónkra.

Amikor szorult helyzetben vagyunk, amikor a változások előtt állunk, akkor igen fogékonyra válunk a véletlenek felismerésére. Szinte mágnesként vonzzuk magunkhoz azokat, akik segíteni szeretnének, vagy valóságosan segíteni is tudnak. Nem régiben eszembe jutott egy rég nem látott kedves barát. Még aznap felhívtam. Beszélgettünk. Másnap elmondta, amikor ismét felhívtam, a kocsi-jában ült akkor, amikor telefonáltam, kilátástalan életének véget akart vetni. „Az isten küldött akkor” – így mondta.

A szinkronicitásnak az előzménye, vagyis az archetípusa a „mágikus hatás”. Mely minden ember életének része, a kollektív tudattalan által. Ez a hatás a megismerhetetlen felé nyilvánul, nyilvánult meg. A hatalmasság felé, a végtelen/ség/ felé, a mindenható/ság/ felé. Isten? Szellem? Transzcendens lény? – felé. Nem tudom, de azt érzem, hogy valami felé meg tudott nyílni az emberi lélek, és felismerte a véletlenek mögött lévő erőt, hatalmat... vagy inkább a szeretetet. *(Ismét mondom, nem valami determinisztikus elképzelés, valami merev 'eleve elrendelés' elv alapján. Talán a világot létrehívó, mozgató szeretet törvénye alapján.)*

Ez az archetípus azután felébreszti az emberben a készletét, és ha megismeri a szinkronicitás életére gyakorolt hatásait, egyre tisztábban, egyre biztosabban fogja felismerni saját életének eseményeiben a véletlenek fontosságát.

Talán túlértékelem azt a változást, mely a világban lassan megy végbe. Egyfajta spiritualizálódás, lelki „fejlődés” – ha használhatom ezt a szót – megy végbe az emberekben. Jól mutatja ezt a vallások – és most nem a hagyományos keresztyén-vallásokra gondolok – megjelentése, a meglévő vallások átalakulása, a különböző vallási irányzatok felfutása, megújulása, átalakulása. Ismét előtérbe kerül a „szent”, újra megjelenik az emberek életében a lelki tartalom, és a lelki szükséglet kielégítésére való törekvés. Helyet kap az erkölcs, az etika, a jó és rossz fogalma. Egyre többen nyúlnak vissza a gyökerekhez, amikor még minden más volt, tiszta és igaz. Sokan keresik e rohanó világban az „istent,” aki próbálja ma is áthatni életünket.

Tanulmányom vége felé említést kell tennem az intuíciónról, arról a „belső szemlélés módról”, mely a tudatos és tudattalan határán található, ezen a vékony borotvával.

Intuíció

Ez a latin kifejezés elsősorban az *intueri* szógyökre vezethető vissza. Jelentése: megnéz, megtekint, megfigyel; szemlél, vizsgál. De ezt a szemlélődést, vizsgáló-

dást nem a tudatosság, nem a teljes tudatosság határozza meg. Ez a folyamat egy belátáshoz vezet, mely nem feltétlenül tudatos gondolkodás révén alakul ki.

Az intuíció egy sugallat, egy megérezés. Talán valamiféle „hatodik érzék”, amely bizonyos emberekben erősebben van jelen, mint másokban. Ezek a belső megérezések sokszor ellene mondanak az észnek, vagy értelemnek, az ember mégis szabadon eldöntheti, hallgat-e ezekre a megérezésekre, vagy nem. Az állatok világában ez a megérezés ösztönös, és az állat csak ösztöne szerint cselekedhet. Az emberek esetében ez valami belső megmagyarázhatatlan jelenségre vezethető vissza (archetípus).

Ezek a belső megérezések általában külső hatásra jelennek meg. Ezekről már fentebb is beszéltünk. Mindig pontosak és pont az adott időben, a legmegfelelőbb módon jelentkeznek. Azonban vigyáznunk kell, nem minden spontán ötlet azonos az intuícióval. Mikor az embert ilyen hatás éri, illet tapasztal, vizsgálja meg tiszta szívvel, és reménnyel belső érzéseit és azok szerint döntsön mellette, vagy ha kell ellene.

Sokan úgy vélik, hogy ez az érzékelés egyre inkább jelen van, sőt! Már iskolák is alapultak, akik arra teszik a hangsúlyt, hogy hogyan fejlesszük belső megérezéseinket.⁵ Sőt már könyv is jelent meg ilyen címmel: az intuíció tanulható.⁶ Talán azért, mert valóban lelki ébredés indult a 20. század végén, vagy talán azért, mert egyesek üzletet látnak abban, hogy az emberek fogékonyak lettek a lelki, spirituális tudás felé.

Szinkronicitás, intuíció, véletlenek... az az érzésem, hogy véletlenül körülvesszünk nap mint nap. Lelki ember vagyok, és sok esetben nekem sem marad más lehetőségem, minthogy belső megérezéseimre hagyatkozzam. A legdöbbenetesebb szinkronicitás testvérbátyám életében jelent meg. Egyetemista korában baleset érte, és 14 métert zuhant a magasból. Bár eszméletét elvesztette, komolyabb sérülés nélkül élte túl. Azon a napon meghalt a nagymama. Ez a tudat teljesen megváltoztatta testvérem életét.

Saját példával hadd fejezzem be. 1997-ben december 16-án délelőtt 10:30-kor megszületett első gyermekünk, akit néhány perc után elveszítettünk. Kislány volt. 1998-ban, december 16-án este 10:30-kor megszületett Míra nevű lányunk. Idén lesz 10 éves.

Véletlen? Véletlen. Nem gondoltuk volna, nem gondoltunk rá. Megtörtént. Mind két eset. Hogy archetípus van mögötte, hogy kollektív tudattalan hatása, intuíció, vagy szinkronicitás... nem tudom megmagyarázni. És ez mindennél többet ér.

Valami változik, érzem. Valami él, mozdul az emberek lelkében. Keresik. Kutatják. Keressük. Kutatjuk. Néha jó úton járunk, néha tévutakra kerülünk. De az Ige világos: „amit szem nem látott, fül nem hallott, embernek szíve meg sem gondolt, azt készítette el az Úr, az őt szeretőknak.”⁷

Márkus Dániel

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Pléh Csaba;** *A lélektan története* 411-415. oldal. Osiris kiadó, 2000.
Gyökössi Endre; *Magunkról magunknak* Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1984.
James Redfield könyvei;
A mennyei prófécia 9-35. oldal, Alexandra kiadó 2005. ISBN: 963 369 262 8.
A mennyei Látomás 10-47. oldal, Alexandra kiadó 2005. ISBN: 963 369 263 8.
A mennyei prófécia – gyakorlati útmutató 11-38. oldal, Magyar Könyvklub 1997.
Isten és a fejlődő világegyetem – társszerzők **M. Murphy** és **S. Timbers**, 85-145. oldal, Magyar Könyvklub 2002.
Richard Bach; *Illúziók* Édesvíz kiadó 1999. ISBN963 528 390 1.

INTERNETES LINKEK:

www.astrologia.hu/pszichologia.html
hu.wikipedia.org/wiki/Carl_Gustav_Jung#Szinkronicit.C3.A1s
merengo.hu/?id=77:nyomtato=barat
landrea.digitalnet.hu/jung.htm
www.mommo.hu/media/rejtelyek_a_tortenelemben_a_szinkronicitas_Lincoln_Kennedy_parhuzam
hu.wikipedia.org/wiki/Archetipusok_a_drámában

JEGYZETEK

- ¹ Landrea.digitalnet.hu/jung.htm
- ² hu.wikipedia.org/wiki/Archetipusok_a_drámában
- ³ www.mommo.hu/media/rejtelyek_a_tortenelemben_a_szinkronicitas_Lincoln_Kennedy_parhuzam
- ⁴ G. C. Jung; Synchronicity idézi James Redfield in: Mennyei Látomás 31. Lap.
- ⁵ www.nana.hu/index.php?apps=cikk&cikk=14758
- ⁶ Linda Roethlisberger; Megjelent 2007-ben. Fordította Lerch Gabriella ISBN: 9789635289714 Édesvíz kft gondozásában
- ⁷ 1Korintus 2, 9.

Biblia Kálvin János kiadó 1992.

Telefon-lelkigondozás – Budapest

06-1 201-0011



Lelki válság esetén, emberi, családi, lelkiismereti, hitbéli kérdések megbeszélésére

mindennap 17–21 óráig

Kálvin az irodalomban

A hazai egyházi irodalom és szépirodalom – Kálvin János biblikus kifejezésével szólva Isten páratlan gondviselésének ajándékai – szorosan összekapcsolódnak. Tekintsük át – a teljesség igénye nélkül – a magyar református teológiatörténetet, mégpedig úgy végezve a szemlét, hogy a bibliafordítókat – fordításaikat és kiadásaikat – helyezzük előtérbe. Itt megelölegezhetjük azt a megállapítást, amit a Biblia Éve (2008) gyümölcsének is tekinthetünk, hogy Kálvin János reformátori munkássága a bibliakutatókat és az irodalmárokat együttesen is és külön-külön is jótékonyan ihlette, és életesen hatotta át.

Károli Gáspár munkásságával kapcsolatosan Vargha Balázs arra hívta fel a figyelmet, hogy a bibliafordításával a kálvinizmus terjesztője volt. Erre vonatkozóan bizonyosságul szolgálhat az, hogy Károli – két esperes társával együtt – 1568-ban Bézának írt levelében ezeket fogalmazta meg: „Kálvinnak tulajdonítjuk az isten gondviseléséről, a perdestinációról, a szabadakaratról, a szentségekről, vagyis a keresztségről és az úrvacsoráról szóló tanok megtisztítását. Az ő írásait ugyanis, ha valahol mást is igen, a mi királyságunkban bizony kimondhatatlan, mily nagyra értékelik, és mennyire olvassák és olvassák újra meg újra”.

Farkasdy Dezső kutatásából ismeretes, hogy Vatablus, akinek ószövetségi munkásságát Károli és Mélius használta, valójában fedőnév, amely mögött Robert Estienne, latinosan Stefanus húzódik meg, akire Kálvin is, Béza is hivatkoznak. Vatablus-Stefanus több bibliakiadást jelentetett meg Genfben, mindegyik magyarázatos volt. A Genfi Biblia (Geneva Bible) néven lett ismert az említett bibliakiadás. Kálvin közreműködésével jelent meg a Biblia – az angol fordításhoz pedig maga Kálvin írt előszót – aminek egy példánya a Ráday Könyvtárban megtalálható. Károli Gáspár a bibliafordításának előszavában megnevezi Vatablust, akinek bibliakiadását forrásként felhasználta.

Nem túlzás tehát, ha csendesen elgondoljuk, hogy a gönci vastagfalú paplak ablakmélyedését, ahol a Vizsolyi Biblia – az említett Genfi Biblia testvére – készült, és annak fordítóját Kálvin evangéliumi szelleme lengte körül. Még azt is megemlíthetjük, hogy Károli Gáspár Két Könyv c. munkája és Kálvin János főműve, az Institutio oly közel állnak egymáshoz, hogy a főtémák – hit, megigazulás, kiválasztás, halál, feltámadás – a művekben egyformán megtalálhatóak¹.

Akik tehát Károli műveit olvassák, tanulmányozzák, azok az evangéliumi kálvinizmust terjesztik. Témánkra tekintve ez azt jelenti, hogy a magyar írók egész sora – köztük a költők –, akik a Vizsolyi Bibliát olvasták, azok – az említett módon – a Kálvinizmussal kerültek kapcsolatba. Ezzel a Biblia Évében részletesen is foglalkoztunk².

Szenci Molnár Albert zsolttárfordítása, bibliakiadásai, nyelvészeti munkái mellett Kálvin János Institutiójának fordítása és kiadása (1624) témánk szempontjából igen jelentős, hiszen – amint Károli az értekező prózában – ahhoz hasonlóan Szenci műfajt teremtett a magyar költészetben a zsolttáraival. Így a nagy reformátornak – Kálvin Jánosnak – az egész életre kiterjedő tanítását közvetíti a hazai szellemi és irodalmi életben³.

Fontosnak tarthatjuk, és meg kell említenünk, hogy Kálvin Institutióját Thuri Farkas Pál (*1574) híres méltató latin distichonjának magyar fordításával együtt közölte Szenci Molnár Albert 1624-ben. Íme a vers: 'Az szent könyvek után, kiket a nagy apostolok írtak, Ennél jobb könyvet még soha senki nem írt'⁴.

Károli Gáspár bibliafordítása és annak kiadásai az evangéliumi kálvinizmus szellemiségét terjesztették. Így – kiemelten – az 1908-as bibliakiadásról is meg kell emlékeznünk, hiszen a szerkesztőbizottság felkérésénél közreműködött Balogh Ferenc debreceni hitvalló professzor, a Brit és Külföldi Bibliatársulat magyarországi tiszteletbeli tagja, akinek – többek között – olyan tanítványai voltak, mint Ady Endre (1877-1919), Móricz Zsigmond (1879-1942), Erdős Károly (1887-1971), akik munkásságukkal hozzájárultak ahhoz, hogy Kálvin János ismert legyen a magyar irodalomban. Az említett három tanítvány szépirodalmi hatását egy irodalmi montázssal hadd szemléltessük: „Én Istenem, én Istenem Miért hagyta el engemet? Az őszinte vallomásra a költő megkapta a feleletet: Mikor elhagytak, Mikor a lelkem roskadozva vittem, Csöndesen és váratlanul Átölelt az Isten! (Ady Endre).

A keresztyénség abban különbözik minden filozófiától, hogy általa erőt nyerünk a kegyelem Urától! (Erdős Károly).

Újjászületésre van szükség... és ennek az újjászületésnek újra csak a Biblia lesz a forrása és keresztyéve. Ha lesz, aki fel tudja olvasni a világnak az igazság tiszta fölfogásával: akkor megszületik az új eleven, éltető hit, mely lélekben és igazságban megtalálja a mindent megmagyarázó és harmóniába hozó világfölfogást.” (Móricz Zsigmond)⁵.

Lehetne még szólni a kálvinizmus különböző – alábbi – képviselőiről: Balogh Ferenc (1836-1913) az evangéliumi, Móricz Zsigmond (1879-1942) a bibliás, Ravasz László (1882-1975) az egyházi, Sebestyén Jenő (1884-1950) a történelmi, Révész Imre (1889-1967) a lelki, Makkai Sándor (1890-1951) az öntudatos, Simándy Pál (1891-1978) a magyar, Czine Mihály (1929-1999) a vonzó, Csanádi Imre (1920-1970) a megtartó kálvinizmusáról.⁶

Az említett egyházi és szépirodalmi munkásságot folytató tudós írókkal, akiket – a teljesség igénye nélkül – fentebb kiemeltünk, külön-külön – terjedelmi okok mi-

att – nem foglalkozhatunk, de a téma iránt érdeklődőknek elmondjuk, hogy a neves írók sokirányú tevékenysége és a velük foglalkozó irodalmi művek és utalások – bizonyára – mélyítik ismereteiket.

A Kálvin-kutatás története és a reformátor tanításának irodalmi szempontjából egyaránt nevezetes, – amint említettük – Balogh Ferenc evangéliumi veretű teológiai munkássága, amiből a következőket ki kell még emelnünk. Révész Imre Kálvin Élete c. művének első (Debrecen, 1864. április 15.) és második (uo. 1864. július 12.) kiadását nagy érdeklődéssel forgatta külföldi tanulmányútja során Balogh Ferenc, hazatérése után pedig – teológiai professzorként – tanításában és kutatásában felhasználta. Kálvin János születésének négyszáz éves évfordulójára (Debrecen, 1909. január 25.) pedig Balogh Ferenc bevezetésével és kísérőtanulmányával jelent meg. Az egyháztörténeti kutatás azóta Kálvin életének egy mozzanatát – a Noyonban 1534-ben történt templomi zajongás ügyét – tisztábban látja, de amit Balogh Ferenc Kálvin jelentőségéről ír, az akkor és azóta is helytálló. Íme – a Kálvin életrajz – bevezetésének néhány mondata: „A Révész által mesterileg vázolt 'Kálvinizmus' – a mű befejező része – alapos és magasztos jelentőségét az újabb támadásokkal szemben éppen nem vesztette el, sőt e rész, mint a magyar kálvinizmus megnyilatkozása a nagy reformátor koporsójánál, és új kiadásában a bölcsőjénél a legszebb emlékdarab marad úgy hazánk, mint a külföld kálvinista irodalmában⁷.

Balogh Ferenc bibliai, Krisztus istenségét valló teológiája és kálvini-reformátori gondolkozása összetettségű, szerves egységet alkotott. Még árnyaltabb, teljesebb képet kapunk tanításáról, ha az általa alapított, és éveken át szerkesztett folyóiratnak a címét felidézük: Evangéliumi Protestáns Lap. Az „evangéliumi” elnevezés az egész életműve lényegét meghatározó tény.

Balogh professzor evangéliumi kálvinizmusával tulajdonképpen tanítómestere lett a 20. századi egyházi és szépirodalmi alkotók egész sorának. Évtizedeken át jelentek meg versek kötetekben és különböző folyóiratokban, amelyek közül emeljük ki a következőket: Áprily Lajos: Kálvin, 1535 (Aetatis suae 26)⁸, Ürögdi Ferenc: Köszönöm (Hálaadás a reformációért)⁹, Sinka József: Kálvin¹⁰, Szénási Sándor: Kálvin imádsága, Genf, 1536¹¹, Bódás János: Maradj magyar és kálvinista¹². (Ünnepi vers a külföldi magyar reformátusok debreceni világgyűlésére. Elmondta 1938. augusztus 23-án, rádióközvetítéssel.) Kiss Tamás versei és prózai művei közül megemlítjük a kálvinista szellemű Hitvalló egyház modern államban c. tanulmányát¹³. Csanádi Imre: Egy hajdani templomra¹⁴ c. versével az alábbiakban még részletesebben foglalkozunk.

A Debreceni Református Kollégiumban 1975-ben az ottani Teológiai Akadémián végzett lelkészek 20 éves találkozója volt. Török István, a dogmatikai professzor – szokásától eltérően – nem bibliai veretű köszöntőt tartott, hanem ehelyett felolvasta Csanádi Imre: Egy hajdani templomra c. költeményét. Kommentárt nem fűzött hozzá, csak annyit jegyzett meg, hogy a magyar református igehirdetők életre szóló üzenetet kapnak ebben a versben, és kiemelte a következő versszakot: Mégis megtar-

tódat benne becsüld magyarság Ország lappangott itt, mikor nem vala ország: Ó árváit Isten Vezérelvén hitben, Lett Bástya és Bátorság.

A pártállam időszakában szolgáló gyülekezeti lelkészekre mély hatást gyakorolt a verses köszöntő, e sorok írójára különösen is. Én ugyanis az igehirdetésre kapott elhívással együtt a szépirodalom iránti érdeklődést is megkaptam. Ez segített a Szentírás költői részleteinek értelmezésében, üzenetének hirdetésében.

Az evangéliumi keresztyénség 16. századi, történelmi jelentőségű szolgálata és ennek minden korszakra érvényes, sugallatosan értelmezhető hatása – megvallom – nekem a bibliai kijelentés és a költői alkotás élményét egyszerre nyújtotta. Nem részletezem az élmény hatását, csak kiemelem, hogy attól kezdve mindent számbavetem, amit addig a költőről – Csanádi Imréről – tudtam, majd elkezdtem a reá vonatkozó adatok gyűjtését. Az eredmény az lett, hogy mintegy száz munkáját – önálló és gyűjteményes köteteit, valamint különböző írásait – sikerült számba vennem. Hadd emeljem ki a Magyar Könyvtár c. sorozatát – többek között – Bornemissza Péter, Heltai Gáspár, Károli Gáspár, Pázmány Péter, Tompa Mihály, Dombi Márton bibliai írók-költők kötetivel. Mindehhez jött a levelezésünk és a személyes találkozás. A költő bekövetkezett halála a vele való foglalkozást nem zárta le, hanem további munkálkodásra indított¹⁵.

Ezek tették – teszik – a lelket érzékenyvé az evangéliumi – megtartó – kálvinizmus számantartására, felbecsülhetetlen ajándékként való hirdetésére. Lelkileg és intellektuálisan egyszerre döbbenetek meg a költő szavai: Taposott jobbágyok, német elől szököttek, Török sarcát sínylők, „e szent helyre feljöttek”; Bocskorban mezítláb; szomjúhozva itták Próféták mit hirdettek. – Testben szakadozva, szabadulva gályákról, Szólt hatalmas szóval toprongyos prédikátor: Gátakat sodort már, Válaszul a zsoldár Zúgták, mint erős tábor. – Idáig lopódzott, itt talált lakozásra Napnyugati Kálvin tilalmas tanítása; Kert alatt toportyán Harsant égő portán Tatárló vonítása¹⁶.

Csanádi Imre több bibliai szellemű költővel került kapcsolatba. Katonai bevonulása – második világháború – előtt Weöres Sándornak egy jelentős kötetet adott át véleményezés céljából, aki megjelenésre érett alkotásnak tartotta azt, a publikálást azonban a háborús események megakadályozták. Ismerte és tisztelte Illyés Gyula költészetét is, megállapítható, hogy az említett két költő között különbség és életút különbség volt, de a Kálvin tanítása felismerésében, a megtartó kálvinizmus költői megfogalmazásában, elfogadásában egylényegű az írásuk. Megerősítik a fenti gondolatokat Illyés Gyula: A reformáció genfi emlékműve előtt c. költeményének következő szavai: Hiszed, hogy volna olyan-amilyen Magyarország, ha nincs – Kálvin? Nem hiszem!¹⁷.

Az említett köteteken túl, amelyek külön-külön és együttesen feltárják az evangéliumi kálvinizmus jelenlétét és hatását irodalmunkban, ide sorolhatjuk a Kálvin Jánosról szóló műveket, amelyeket évtizedek óta külön is gyűjtöttem az istenes gondolatokat tartalmazó – kálvinista szellemű – kiadványokkal együtt¹⁸. Örömmel olvastam a Kálvin időszerűsége c. kötetet és a benne olvasható fejezetet: Kálvin János alakja a magyar irodalomban

címmel (Győri L. János)¹⁹. Ez a tartalmas tanulmány a fent említett kötetek közül többel foglalkozott, a közös témára tekintettel azonban – merem remélni –, hogy a különböző megközelítések és gondolatok együtt mélyítik ismereteinket Kálvin János és a magyar irodalom kapcsolata területén.

Az új évszázaddal induló antológiák²⁰ megjelenése irodalmi mozgalmat indított el, ami Magyar Nemzeti Szalonná bontakozott, terebélyesedett ki, és a nemzeti-keresztény irodalmi értékeinket egybe tartja és szolgálatba állítja, ezzel követi az említett költők és Illyés Gyula, valamint Csanádi Imre megtartó kálvinista szemléletét.

Mindezek ihlettek és gazdagítottak is, a bő termésből egy szerény verset emelek ki, amelynek címe: A második mérföldút, mottója pedig Csanádi Imre költeményének ez a sora: Megtartódat benne becsüld magyarság. A vers pedig így olvasható az 1989-ben megjelent kötetben: Egész szelet kenyéren túl Még egy kis falat, Kötelező mérföld után Még egy kis szakasz, Ötszázad helytálláshoz ma egy kis szeretet, Rejtett áldozattal hívni fogd a kezemet...²¹

Témánk szempontjából meg kell említenünk még, hogy a Confessio megindítása előtt Bartha Tibor püspök az írólelképászorok egy csoportját összehívta a Debreceni Református Kollégiumba, hogy a tervezett folyóirat címére vonatkozóan kikérje a véleményüket. Kedvező fogadtatásban részesült e sorok írójának az a javaslata, hogy legyen a lap címe Evangéliumi Kálvinizmus. Igaz, ami igaz, nem ez lett a folyóirat címe, az is igaz viszont, hogy a Confessio mindvégig az evangéliumi kálvinizmus szellemiségét ápolta, elég, ha a benne publikálók nagy táborára gondolunk, akik közül kiemelhetjük Vargha Balázs, Szilágyi Ferenc, Czine Mihály és Bottyán János nevét. Utóbbi, az általa szerkesztett Református Egyház c. lapban szintén az evangéliumi kálvinizmust ápolta. Hasonló a helyzet a Theologiai Szemle indulása (Csikesz Sándor), az újraindulása (Pákozdy László Márton) és legújabb szakasza (Bóna Zoltán) idején²². Számontarthatjuk még, hogy a magyar református és irodalmi folyóiratok és újságok a történelem során és napjainkban – evangéliumi veretük mértéke szerint – járultak hozzá a kálvini, evangéliumi gondolkozásmód és életvitel népszerűsítéséhez.

Kálvin János reformátor bibliás tanítása jelen volt a református egyházban, és hatott az elkötelezett magyar írók munkásságában. Ezt a tanítást, gondolkozásmódot és életformát nevezzük kálvinizmusnak, amiről meg kell jegyeznünk, hogy Révész Imre Kálvinról szóló könyve megjelenéséig, 1864-ig fenntartással fogadták a református egyházban. Ezzel azt juttatták kifejezésre, hogy az igaz hit nem emberre alapoz. A teológiai racionalizmuson és liberalizmuson azonban Kálvin János tanítása – annak evangéliumi tartalma – győzedelmeskedett Isten Lelke által. Ezért a kálvinista névhasználatnál – egyházi és irodalmi téren egyaránt – mindig hozzá kell gondolnunk az „evangéliumi” jelzőt.²³ Ezzel megtiszteljük Kálvin János személyét, de kifejezésre juttatjuk, hogy nem ember, hanem a Biblia a hitünk egyedüli alapja.

Ötvös László

- 1 Dr. Békési Andor: Károli Gáspár kálvinizmusa. In: ref. Egyház, 1988. 74-75. A fenti adatok e tanulmányból valók.
- 2 Ötvös László: bibliai hatás irodalmunkban. Széphalom, a Kazinczy Ferenc Társaság évkönyve, 18. kötet, 2008. 179-184. – Vö. Nánási Kalendárium, 2009. 77-84.
- 3 Szenci Molnár Albert zsoldárfordítása (1607) többször is megjelent; kétszáz éven át a bibliakiadásokkal, négyszáz éven át a református énekeskönyvekben, emeljük még ki Misztótfalusi Kis Miklós (1686, hasonmás 1985), Molnár Szabolcs (1996), Karácsony Sándor (1948), Szépirodalmi Kiadó (1984) gondozásában megjelent munkákat... A témára vonatkozó adatok és irodalom található Ötvös László: Szenci Molnár Albert és Debrecen (2007) c. kötetében.
- 4 Kálvin időszerűsége. Bp., 2009. 250.
- 5 Balogh Ferenc tanítványai. Irodalmi montázs. Elhangzott: Királyhelmec, 208. március 16.
- 6 Balogh Ferencről és Csanádi Imréről lentebb még szólunk. Simády Pálról és Czine Mihályról (2006) Ötvös L. kötetet adott ki. Fontos művek még Simándytól A magyar kálvinizmus útja (1927), Czine Mihálytól A kálvinizmus vonzásában (1999). – Móricz Zsigmond: Magvető (1940, 1999) c. köteté témánk szempontjából nagyon fontos munka, megjelent még a verseskötete (1958) és bibliai-egyházi tárgyú írásai A kálvinista kereszt (Reisinger János szerk.) címen (1999). – A többi író kálvinista munkásságára vonatkozóan Zoványi Jenő Egyháztörténeti Lexikona (Ladányi Sándor szerk. 1977) fontos adatokat tartalmaz.
- 7 Révész Imre: Kálvin élete és a kálvinizmus. balogh F. bevezetőjével és tanulmányával jelent meg. Debrecen, 2009. – Lásd még Ötvös László: Balogh Ferenc (1836-1913) élete és művei c. munkáját. Debrecen, 1997.
- 8 In: Reformátusok Lapja, 1985. október 27.
- 9 Uo. 1985. november 3.
- 10 Uo. 1986. április 6.
- 11 In: Áldjad Ielkem az Urat. Mai Református Költők antológiája. Szerk. Dr. Gyökössi Endre. Bp. 2005. 187.
- 12 Bódás János: Összes versei. Bp. 2005. 187.
- 13 Kiss Tamás: Hitvalló Egyház modern államban. Nagyvárad, 1945. – Lásd még Ötvös László: Kiss Tamás Bibliája. Könyvek, köszöntök, emlékek. Kiadják a Biblia Évében. Debrecen, 2008.
- 14 Csanádi Imre: Összegyűjtött versek. Bp. 1975. 619-620.
- 15 Kulimár János (szerk.): Életjelek, tollal és ecsettel. Antológia, 2009. – Lásd Ötvös L. ajánlását, benne az évszám helyesen: 1965.
- 16 Csanádi Imre, 1975. 619-620.
- 17 Új Aranyhárfa. Szerk. Tenke Sándor. Bp. 1987. 369-371. – A témához lásd még a következő műveket: Templomablak. Szerk. Fűkő Dezső. Bp. két kiadása volt. – Kádár Géza: vallásos költemények. Karcag, 1906. Innen és túl. Szerk. Lukács László. Bp. 1984. – Az Úr érkezése. Klasszikus költőink istenes versei. Szerk. Borbély Sándor. Bp. 1991. – A magyarokhoz – Magyarország – és istenes versek az Ómagyar Mária Siralomtól Trianonig és napjainkig. Szerk. Medvigy Endre. Bp. 2003. – Hegedűs Lóránt: Nyitás a végtelenre. Irodalmi tanulmányok. Bp. 2003. – Magyar Zsoltár. Szerk. Alexa Károly. Kortárs Kiadó, 1994. – Nagy Gáspár: Összegyűjtött versek. Szerk. Görömbei András. Bp. 2007. – Ötvös László: Új Magvető. biblia és irodalom. Megjelent a „Biblia Év”-ben. Kiadó: Maczó János, NAP Alapítvány, 2008.
- 18 Szép versek. Az évenként megjelenő kötetek 1963 és 2009 között mindig a költészet napján – József Attila születésnapján – kerültek az olvasó kezébe.
- 19 Kálvin időszerűsége. Szerk. Fazakas Sándor, ajánlja Bölskei Gusztáv, az irodalmi fejezetet pedig Győri L. János írta. Bp. 2009.
- 20 Három szerkesztőt emelünk ki: Madár Jánost (arcok és énekek, 2007, 2008) – Maczó Jánost (NAP Antológia, 2003, 2004) – Kulimár Jánost (2000 Éves Út, 2001 – Hétköznapi Igézetek, 202 – Szellemi Végrendelet, 2004 – Mint a gyöngyhálsz, 2008 – Életjelek, tollal és ecsettel, 2009).
- 21 Ötvös László: A második mérföldút. Debrecen, 1989. 33.
- 22 Folyóiratok: Confessio 1977-ben, Református Egyház, 1949-ben, Theol. Szemle 1925-ben indult.
- 23 Dr. Csohány János: A történelmi kálvinizmus Magyarországon. In: Keskeny Út, 2006.(III) 15:3.

Konrad Raiser

Az ökumenikus mozgalom problémái és feladatai a 21. században

Dr. Konrad Raiser német evangélikus teológiai professzor, az Egyházak Világtanácsa (Genf) korábban főtitkárhelyettese, majd 1994–2004. között főtitkára. A Budapesti Károli Gáspár Református Egyetem Teológiai fakultásának díszdoktorává választották 1994-ben. Ezt megelőzően közel két évtizeden át az ökumenikus mozgalomban töltött be vezető tisztségeket. Utána a Buchumi Egyetemen teológiai tanár. Jelenleg a világkeresztyénség és az ökumenikus mozgalom nagytekintélyű személyisége. A II. Vatikáni Zsinaton (1962–65) képviselte az Egyházak Világtanácsát. Előadása az Ökumenikus Tanulmányi Központ 2009. június 12-én tartott közgyűlésén hangzott el, amit élénk eszmecsere követett. Az 1970-es években a Budapesten megszervezett különböző szocialista országokban élő EVT-tagegyházak képviselői konferenciáit vezette. (Dr. Tóth Károly)

A modern ökumenikus mozgalom a 19-20. század fordulóján jött létre, annak speciális formájaként, ahogyan Európa és Észak-Amerika történelmi egyházai a modern korra reagáltak. A nemzetközi horizont feltárulása, a tudomány és a technika által a haladás iránt táplált optimizmus, de a szekularizációval és a totális rendszerekkel való vita, végül a háború és a rombolás tapasztalata, valamint a hidegháború tömbök közötti, hosszú, bénító konfrontációja jelentősen befolyásolta az ökumenikus mozgalmat. Az ökumenikus mozgalom érzékenyen regisztrálta a modern világ gyors változásait. Fő feladata mégis az egyházak életének és biztonságátételének alapvető megújítása volt, és az egyházak egyház-léte a világban és a világegyházért.

Az ökumenikus mozgalmat ezért mindig is kihívások és megrázkódtatások érték a 20. század drámai politikai és társadalmi átalakulásai folytán, ugyanakkor ezeken nőtt fel, és tartósan megváltoztatta a keresztyénség arculatát. Kihozta az egyházakat felekezeti és történelmi elszigeteltségükből, és összekötötte őket a párbeszéd, a kölcsönös számadás és szolidaritás közösségében. Megteremtette a világméretű társadalmi és politikai kihívások kritikus feldolgozásának alapjait, hogy a keresztyénségben világosan tudatosuljon az igazságosság és béke iránti világméretű felelősség. Végül újra tudatosította a missziói igehirdetésre kapott megbízatást, és ezzel szorosabbá tette egyház és misszió kapcsolatát. Mindezek az ökumenikus mozgalom „vívmányai”, amelyek szerte a világon integráns, gyakorlati részévé lettek az egyház életének és biztonságátételének.

I.

Állandó növekedése folytán, és a sürgető kihívásokra adott válaszként az ökumenikus mozgalom a 20. század közepétől számos újszerű egyházközi és egyházon kívüli szervezetet hozott létre. Ma, a 21. század kezdetén az

ökumenikus mozgalom az intézmények és szervezetek, társaságok és tevékenységek igen komplex hálózataként jelenik meg helyi, nemzeti, regionális és globális szinten. Az intézményesülés és szerveződés legtöbb formája a protestáns egyháziasság pecsétjét viseli, mindenekelőtt az angolszász hagyományét. Egyúttal keletkezésük történelmi körülményei is jellemzőek rájuk, és fáradtsággal jár számukra, hogy alkalmazkodjanak a 21. század kezdetének változó körülményeihez.

Az intézményi különválás eme folyamatának egyik következménye, hogy mára az ökumenikus mozgalom a kezdetektől eltérően sok központú képződménnyé lett. Az Egyházak Világtanácsa az alapítása (1948) utáni első három évtizedben még joggal igényelte, hogy az ökumenikus mozgalom „kiváltságos eszköze” legyen. Az egyházak „konciliáris közösségének” vízióját testesítette meg. Tőle indultak ki a tartalomra és a programokra vonatkozó döntő kezdeményezések, és abban a helyzetben volt, hogy koordinálja a különböző partnerek együttműködését, valamiféle koherenciát biztosítva az ökumenikus mozgalom különböző szintjein.

Az elmúlt harminc évben azonban az ökumenikus kezdeményezés más, részben versengő központjai alakultak ki. Mindenekelőtt ide tartozik a római katolikus világegyház a központi vatikáni vezetéssel. A 2. Vatikáni Zsinatig a római katolikus egyház távolságtartó vagy kritikus volt az ökumenikus mozgalommal szemben. Az álláspont nyitottságának a 2. Vatikáni Zsinaton az lett a következménye, hogy a katolikus egyház aktív résztvevője lett a mozgalomnak. Közben a katolikus püspöki konferenciák a nemzeti egyháztanácsok több mint felében teljes jogú tagokká lettek, és az EVT-ben is hivatalos együttműködés folyik, nem utolsósorban a teológiai tanulmányi munka területén. Mindenekelőtt azonban a római katolikus egyház megkísérelte, hogy az általa ösztönzött és támogatott, más egyházcsaládokkal folytatott kétoldalú teológiai megbeszéléseknek, azok keretében pedig tanításbeli kijelentéseivel erősen egy-

házközpontú irányt szabjon az ökumenikus mozgalomnak, a vezetés többé-kevésbé világos igényével. Ma mindenesetre önálló római katolikus ökumené-projektet szembesülünk.

Az ökumené így megerősödött felekezeti jellegét, amely elsősorban a történelmi egyházakra vonatkozik, intézményesen a világméretű keresztyén közösségek képviselik. Ezek közül mindenekelőtt a Lutheránus Világszövetség, a Református Világszövetség és az anglikán közösség lépett fel mind erőteljesebben az ökumenikus mozgalom aktív részvevőjeként és szereplőjeként. Az arculat kialakítását szolgáló, többé-kevésbé bevallott törekvések, amelyekben ortodox egyházak is részt vesznek, rátelepültek az ökumenikus mozgalom eredeti megújulási szándékára. Az egyházi intézmények közötti versengés sok helyen gyengítette vagy ki is oltotta az ökumenikus együttműködési kezdeményezéseket, pl. az oktatás vagy a diakónia területén.

A kérdés, hogy még „egy ökumenikus mozgalommal” van-e dolgunk, vagy különböző, egymástól nagymértékben eltérő kezdeményezésekkel, a regionális ökumenikus szervezetekkel kapcsolatban merül fel, amelyek tagsága, munkamódszerei és irányultsága bizonyos mértékig világosan megkülönböztethető az Egyházak Világtanácsától. Sok regionális és nemzeti ökumenikus szerveződés, amelyeket eredetileg az EVT mintájára hoztak létre, ma azzal a ténnyel szembesül, hogy a szervezett ökumené, mindenesetre Afrikában, Ázsiában és Latin-Amerikában a keresztyén egyházaknak és közösségeknek még csak egy kis részét foglalja magában és éri el. Hiszen mindenekelőtt ezekben a régiókban növekedett feltartóztatatlanság az utóbbi évtizedekben a keresztyén egyházak és közösségek pünkösdi-karizmatikus vagy független jellege. Az a kérdés, hogy az ökumenikus mozgalom miként reagáljon ezekre a változásokra, a 21. század elejének egyik döntő kihívása lett.

Az európai régióknak is különleges ökumenikus kihívásokkal kell szembenéznie. Negyven éven keresztül Európa politikai és ideológiai kettészakadása volt meghatározó de lassan már eltűnik. Az Európai Egyházak Konferenciája (EEK, KEK) ezalatt az ökumené összetartásán munkálkodott, és mindenekelőtt azt kísérte meg, hogy Európa keleti részének többségi ortodox egyházait az ökumenikus mozgalomba integrálja. Időközben új helyzet alakult ki az Európai Unió keleti bővítésével, és az EEK egyre inkább az EU-n belüli kihívásokra koncentrált. A legnagyobb ortodox egyház, azaz az Orosz Ortodox Egyház persze az Orosz Föderáció, továbbá Ukrajna és Fehéroroszország területén, a folyamat peremén mindenekelőtt a saját belső helyzetének és a más egyházakkal való kapcsolatainak erősítésével van elfoglalva. Az EEK az Európai Katolikus Püspöki Konferenciák Tanácsával három európai ökumenikus nagygyűlést rendezett, a legutóbbit 2007-ben Nagyszombatban, és ezzel az ökumenikus együttműködés fontos modelljét teremtette meg. Ugyanakkor az Európai Protestáns Egyházak Közössége (GEKE) közös keretet nyújt a protestáns egyházaknak, új öntudattal lépve fel a római katolikus és az ortodox partnerek felé. Az Öku-

menikus Charta az ökumenikus egyetértés mérföldköve, nem utolsósorban Európa jövőjének formálásában.

Európa keleti részének önálló ökumenikus kezdeményezései és fejleményei a megosztottság éveiből az új lehetőségek és kihívások nyomán feledésbe merültek. Ide tartoznak a magyar egyházak által kezdeményezett budapesti konzultációk, a szoros együttműködés a kelet-németországi, a lengyel és a cseh-szlovákiai egyházak között. Közben többségi és kisebbségi egyházak között új feszültségek keletkeztek, amelyet gyakran bizonyos protestáns egyházak evangélikációs tevékenysége váltott ki, de az állam és egyház jogi viszonyának újraszabályozása is. A legtöbb egyház mindenekelőtt a saját arculatának erősítésével volt elfoglalva. A nyugat-európai és észak-amerikai felekezeti partnerekkel való közösség sok esetben elsőbbséget élvez a saját országbeli ökumenikus együttműködéssel szemben.

II.

Az elmúlt 15-20 évben az ökumenikus mozgalom egyre erősebben konfrontálódott a világméretű változás folyamataival, amelyet ma a „globalizáció” fogalmával jelölünk. Az ökumenikus eszmecsere mindenekelőtt a globális kapitalizmus megjelenési formáival kapcsolatos szerteágazó vitára és a társadalom életére, arra mindenekelőtt a globális Délen gyakorolt hatására koncentrált. A gazdasági és pénzügyi válság következményeképpen időközben Európában is érezhetőek a hatások, nem utolsósorban a keleti részén. Persze mindig is tudatában voltak annak, hogy a globalizáció fogalma egy átfogóbb társadalmi és kulturális változást jelöl, amelynek dinamikáját nem utolsósorban a mélyreható elektronikai forradalom, és annak a kommunikációra, közlekedésre és termelésre gyakorolt hatásai adják. E folyamat nyomán új módon tudatosul, hogy a föld minden történelmi, nemzeti, politikai és kulturális határon túl az emberiség korlátozott és ugyanakkor sebezhető léte. Az ökumenikus mozgalom kezdettől fogva a határok átlépésének szándéka ösztönözte. Először a nemzeti és etnikai határoké, utána a felekezetié, éppúgy, mint a társadalmi, politikai és kulturális határoké. Önbecsülésének egy bizonyos csúcspontján a 20. századi keresztyén ökumené „a jövőndő világközösség tényezőjének” vagy „az emberiség jövőndő egysége eszközének és szerszámának” tekintette magát. Akkor is, ha később ezt a túlzott önbizalmat önkritikusan kétségbe vonták, nem vitatható, hogy az ökumenikus mozgalom a modernnel való vitájában a globalizáció folyamatának egyik szellemi és kulturális útegyengetője volt.

Ez persze érzékeny is tesz a globalizáció folyamatának belső ellentmondásaira. A globalizáció a modernség lendülete, impulzusa végső következményének tekinthető. De amennyiben a modern kor univerzalista álma beteljesül, legyőzhetetlen falba ütközik és a posztmodernség relativista lidércévé változik. A globalizáció – az összes tér- és időbeli határ relativizálásával – megteremtette a világ és az emberiség egységének tudatát. Ugyanakkor annak felismerésére kényszerít, hogy a föld véges. Amióta a vi-

lágúrból tekintünk a földgolyóra és műholdakról minden szegletét feltérképezzük, nincs többé ismeretlen régió. A haladás, amelyet a korlátlan növekedés szimbolizál, túl van a csúcspontján, fizikai határokba ütközik, és föld mint élettér életképességét fenyegeti. A hagyományos társadalmak megtanultak korlátozott térben élni. Aki átlépte a határokat, veszélybe került. Az úgynevezett „tengelyidő” korszakos változásai az időszámításunk előtti első évezredben bepillantást engedtek egy transzcendens rend világába, és ezzel együtt megengedték nagyobb társadalmi egységek kialakítását mozdítható határokkal. A globalizáció mint a modern „beteljesülése”, amely a transzcendens rend utolsó kötelékeitől is függetlenedett, azzal a kihívással szembesíti az emberiséget, hogy véges és igencsak törekeny térben él együtt. Nem térhet ki valamilyen új „határ” felé, és kilátástalan a megkönnyebbülésre vagy felszabadulás reménye esetleges további határok átlépésével. A klímaváltozás hatásai, a faji sokféleség csökkenése és az előre jelzett mezőgazdasági és élelmezési válság a globális élettér törekenységének jelei. Újra meg kell tanulnunk, hogy határok között éljünk.

Amennyiben ezzel az „egység” is nem annyira ígéretként, hanem új módon, határként tudatosul, potenciálisan fenyegető lesz. Protekcionista törekvéseket, valamint legitimációs és elosztási harcokat idéz elő a hatalomért, földért és létfontosságú forrásokért mint az energia és a víz. Éppen a gazdasági globalizáció nyomása alatt nő az eltökéltség, hogy megvédjék a kulturális, etnikai és vallási különbségeket, mint az identitás kifejezőit. Úgy tűnik, hogy a keresztyénségnek a föld minden régióját érintő újkori elterjedése szintén a határáig jutott. A korábbi ökumenikus mozgalom univerzalizmusa, amely a nyugati modernség haladás-optimizmusához kötődött, ma a növekvő vallási pluralizmussal, a hagyományos vallási identitások védelmével és a nyugati hegemonia-törekvésekkel szembeni vallásos ellenállással találkozik. „A történelem vége”, amelyet egyesek a liberális politikai és gazdasági struktúrák világméretű megvalósulásaként előlegeztek meg, ma nem várt és nem kívánt visszhangot provokál a végső harc elképzelésével a „jó” és a „rossz” között, amint azt iszlám és keresztyén fundamentalista csoportok terjesztik. Bármilyen problémák és veszélyesek is ezek az elképzelések, mindekelőtt akkor, ha hatalmi-politikai stratégiák legitimációs alapjául szolgálnak, ébresztőként mégis fontosak. Hiszen azt tudatosítják, amit minden vallás fontosnak tart(ott) a maga eszkatológikus víziójában, vagyis hogy nem csupán a föld mint tér véges és korlátozott, hanem minden élő életideje is. Közben megtanultuk, hogy az emberiség technikai haladása a kezébe adta az önpusztítás és a földi életlehetőségek teljes elpusztításának eszközeit is.

Az ökumenikus mozgalom univerzalista perspektívája a 20. században mindenekelőtt az egyetemes történelem üdvtörténeti koncepciójára épült, mint az isteni üdvterv megvalósulására. Az az elképzelés, hogy résztvevők vagyunk Istennek a történelemben megvalósuló eszkatológia általi cselekvésében, összekapcsolható volt a folyamatos, egyenes haladás modern nézetével. Az emberi

élettér és életidő korlátozottságának növekvő belátása újra tudatosítja az emberi történelem és az Isten végidei cselekvése közötti diszkontinuitást. Az ökumenikus mozgalom túl sokáig marginális, fundamentalista csoportoknak engedte át az eszkatológiát. A globalizáció belső ellentmondásai arra ösztönöznek, hogy kritikusan vizsgáljuk az ökumené vízióját a bibliai eszkatológia fényében. Ezek minden lineáris üdvtörténeti koncepciót megkérdőjeleznek, és arra indítanak, hogy komolyan vegyük a történelmi tapasztalatok időbeli eltéréseit, ezzel együtt a mindenkori saját perspektíva korlátozottságát.

III.

Amennyiben helyes ez a nagyon általános elemzés, akkor az ökumenikus mozgalom 21. századi alapvető problémái egyrészt az intézményes megjelenésének jövőre való alkalmasságát és ezzel cselekvési lehetőségeit jelentik a gyorsan változó társadalmi, egyházi és vallási környezetben, másrészt azt a tényt, hogy a globalizációs folyamatot egyengető, szükségszerű tudati változás következményeképpen sok alapfeltételezése megkérdőjeleződik, amelyeket még a klasszikus modernség gondolkodása határoz meg. Az előttünk álló időszak fontos feladata lesz tehát, hogy komolyan foglalkozzunk ezekkel a problémákkal. Az itt csak röviden vázolt problémák persze olyanok, hogy nincs egyszerű és nyilvánvaló megoldásuk. Mindkettőben, az intézmények dilemmája és az eddig magától értetődő alapfeltételezések megrendülésében osztozik az ökumenikus mozgalom majdnem minden szereplővel, aki a globális együttélés életképes és igazságosabb rendjéért fáradozik.

Ma tehát az ökumenikus mozgalom tudatos átalakításának konstruktív feladatáról van szó, mégpedig mind intézményes formájában, mind pedig alapvető feltevéseiben és célkitűzéseiben. Természetesen ezek összetartoznak, hiszen a válasz a széttöredezés és a hiányzó koherencia dilemmájára attól függ, sikerül-e a megváltozott peremfeltételekhez igazítani, illetve meggyőzően és hitelesen újrafogalmazni a célkitűzéseket. Ez azoknak a visszajelzéseknek az eredménye is, amelyekre az EVT a szervezett ökumenében legfontosabb partnereivel együtt az elmúlt öt évben indított az „Ökumené a 21. században” jelszavával.¹

Közben világossá lett, hogy a hagyományos intézményi rendszer átalakítása vagy „újraformálása” annak a „víziónak” tisztázásától függ, amely a mozgás-impulzusokat közvetíti az ökumenikus mozgalomnak. Egy ilyen víziót nem lehet előállítani határozatba foglalni pedig különösen nem. Nem is egyszerűen a szervezett ökumené számára megfogalmazott „küldetésnyilatkozatról” van szó, amely hatásos lehet a médiumokban vagy a nyilvánosság számára. A vízió csak az önmagáról való számadás és a lelki tisztánlátás (discernment) alig-alig irányítható folyamatában jön létre vagy tör elő, és önmagukon túlmutató szimbólumokban vagy szimbolikus fogalmakban fejeződik ki. Az alapvető (alkotmányos) nyilatkozat elfogadása óta „az Egyházak Világtanácsának

közös értelmezéséről és közös víziójáról” (1997)² a „discernment”-nek ez a folyamata zajlik, legalábbis az EVT vezető testületeiben. Két nagygyűlés intenzíven előkészített megbeszélései ellenére (Harare 1998, Porto Alegre 2006) a víziónak ezt a kikutatását, amely a 21. században vezetné és újra összehozná az ökumenikus mozgalmat, a tagegyházak még nem tekintik olyan feladatnak, amely aktív közreműködésüket követelné. Ez a folyamat jelenleg arra összpontosul, hogy az ökumenikus partnerekkel együtt keressük-kutatjuk egy kibővített ökumenikus nagygyűlés koncepcióját.

Egy ökumenikus víziónak, amely komolyan veszi a 21. század kezdetének tudati változását és képes a defenzív reakciók legyőzésére, azoknál a különböző kísérleteknél kellene kezdődnie, amelyek az ökumené metaforájának eredeti jelentését a mai tapasztalatok közepette aktualizálják. A görög *oikumené* a bibliai szóhasználatban még egyértelműen „az egész lakott föld” szekuláris és politikai terére vonatkozik. A fogalomnak az egyházra való összpontosítása, az egyházra és egységére való utalásként a keresztyén egyház és a római birodalom későbbi kapcsolatának következménye. Az ökumenikus mozgalom kezdettől fogva azon fáradozott, hogy egyben tartsa az egyesült egyház vízióját és a lakható föld vízióját, ahogyan ezt az Újszövetség fontos szakaszai mint Jn 17,21 és Ef 1,9-10 kifejezik. Az EVT közös értelmezéséről és közös víziójáról szóló alapvető nyilatkozat ezt az önkritikus megjegyzést fűzi hozzá: „A törekvés e két bibliai vízió összekapcsolására, úgy látszik, megkérdőjeleződik az állandóan feszült viszony, sőt kibékíthetlenség miatt azok között, akik az ökumené szociális dimenzióját erősítik, és azok között, akik az ökumené lelki és egyházi dimenzióját állítják előtérbe.” (2.5.) A kérdések a világkeresztyénségben belül is csak kiéleződnek, ha az egész egyház egységéért való fáradozást a növekvő vallási és kulturális pluralitás összefüggésébe helyezzük. Akkor is, ha a világvallások „makro-ökumenéjének” koncepcióit kritikusan és fenntartással fogadjuk, nyilvánvaló, hogy az ökumenikus mozgalomnak a 21. században a keresztyén közösségen túl más vallási és kulturális hagyományok felé hangsúlyozottabban kell nyitnia.

Az ökumenikus víziónak ezért tágítania kell a horizontot a szoros egyházközpontúságon túlmutatóan, vagy a világkeresztyénség jövőjén és helyén túl, amikor más vallási hagyományokkal állítják szembe, de a békés és igazságos, a jövőt tartósn kiálló nemzetközi rend keresésén túl is, és újra kell tájékozódnia „Isten ökumenéjének” horizontján vagy „Isten élet-háztartásán”, ahogyan ez a bibliai hagyomány prófétai és eszkatológikus képeiben és ígéreteiben feltárul. Az ökumené víziója ekkor veheti komolyan minden élet globális tere végességének, korlátozottságának és sebezhetőségének tudatát és a felelősséget is e tér életképességéért és lakhatóságáért az új ég és új föld iránti reménység erejéből, amelyben Isten igazságossága lakik. Ha újra az Isten cselekvése által átalakított világ eszkatológikus perspektívájában horgonyoz le, akkor visszanyerheti a megújítás eredeti impulzusát, és kiszabadíthatja az egyháza-

kat mint emberi közösségeket az elosztásért folyó harc-ból abban a világban, amelynek fáradságosan meg kell tanulnia, hogy határok között éljen.

IV.

Mi következne ebből az ökumenikus mozgalom imént említett intézményi dilemmájára nézve? A Hararében módosított alkotmány szerint az EVT feladataihoz tartozik, hogy „dolgozzon a sokféle formában megnyilvánuló egy ökumenikus mozgalom összetartásán” (III. cikk). A Tanács, azért, hogy minél jobban megfeleljen ennek a feladatnak, mint már említettük, vitafolyamatot indított útjára az ökumenikus partnerekkel „az ökumenikus mozgalom újjáalakításáról”. Az öt éve folytatott megbeszéléseken egyrészt megmutatkozott, hogy az ökumenikus partnerek – ideértve a római katolikus egyházat is – egyetértettek abban, hogy az EVT feladata, a gondoskodás az ökumenikus mozgalom koherenciájáról. Ugyanakkor az is világossá lett, hogy nem csak, vagy nem elsősorban strukturális problémáról van szó, amelyre intézményes vagy szervezeti megoldásokat kell találni. Az ökumenikus mozgalom sokkal inkább a túlintézményesítésben ill. intézményi önzésben betegeskedik. Így talán sokatmondó, hogy a megbeszélések fő kérdése „az ökumenikus mozgalom újjáalakításáról” „az ökumené jövője a 21. században” szélesebb tematikája felé tolódott el. Itt kifejezetten hangsúlyozták, hogy az ökumenikus mozgalom újraélesztéséért folytatott fáradozások többet követelnek az ökumenikus partnerek közötti kapcsolatok komplexitásának és koherencia-hiányának kritikus elemzésénél. Sokkal inkább arra kellene irányulniuk, hogy jobban megértsük az ökumenikus mozgalom víziójára, továbbá céljaira és feladataira vonatkozó bizonytalansági tényezőket és ellentmondásokat.

Az okok keresése persze az ökumenikus szervezeten túl azokra az egyházakra és közösségekre mutat, amelyek megteremtették és megbízatással látták el őket. Bár elvileg egyházi mivoltuk alkotórészének tekintették az ökumené megbízatását, az ebből adódó feladatokat nagymértékben az ökumenikus szervekhez telepítették, és fenntartották maguknak a döntés jogát az aktív részvétel és/vagy az ajánlások és felismerések elfogadását illetően. Akkor is, ha az alapvető ekkleziológiai kijelentésben egyetértettek, hogy egyetlen egyház sem lehet a szó teljes értelmében vett egyház a többiek nélkül, és hogy az ökumenikus közösségben a partneregyházakkal való kapcsolatok a kölcsönös számadás kötelezettsége alá tartoznak, messzemenően autonóm testületként viselkednek, amelyek a saját érdekeiket képviselik. Az egyházak ökumenikus megújulása vagy „az egyházak újjászületése”, amit az ökumené úttörői az Egyházak Világtanácsának 1948-as megalakulásához vezető impulzustól reméltek, csak lassan halad, és az előretörés időszakai, különösen is a múlt század hatvanas éveitől, ma inkább stagnálni látszik.

Az egyházak bizonyos mértékig részei az ökumenikus mozgalom intézményi dilemmájának. Az egyházak per-

sze nem csak intézményesült testületek, hanem elsősorban olyan emberek közösségei, akiket a hit és élet összeköt. Erre emlékeztet „a nép (vagy az emberek) ökumenéje”, ahogyan Chiara Lubich, a Focolare-mozgalom nemrég elhunyt elnökösszonya tanúsította és I. Aram örmény katolikus, az EVT Központi Bizottságának volt elnöke az ökumené 21. századi jövőjéről folytatott vitákban felvetette. És valóban, az ökumenikus mozgalom újjáélesztéséért való fáradozásnak a „helyi ökumenénél” kell kezdődnie. Az egyházak ökumenikus megújulása végső soron alulról fog jönni és felépülni az ökumenikus közösség új gyakorlatára, ahogyan az sok helyen kialakult. Ennek a gyakorlatnak bátorítása és erősítése az ökumenikus szervezetek legfontosabb feladata. Erről van szó, amikor az ökumenikus mozgalom sok felelős képviselője hangsúlyozza az „ökumenikus spiritualitás” jelentőségét az ökumenikus mozgalom központjaként vagy szíveként. A spiritualitás itt nem csupán a kegyesség imádságban, elmélyülésben vagy meditációban, istentiszteletben és liturgiában való gyakorlását jelenti, hanem átfogó életformát jelöl, amely megnyílik a Szentlélek munkája számára. Az EVT canberrai nagygyűlése (1991) előtti tanulmányi időszak „korunk ökumenikus spiritualitásához” továbbra is fontos útmutatásokkal szolgálhat ezen spiritualitás gyakorlatát illetően. Ez a nyitottság életformája, amely különbözőségeikkel együtt elfogad másokat, amely kész arra, hogy visszafogja a saját érdekeit, sebezhetővé legyen, és a találkozás által megváltozzon. Annak belátására épül, hogy minden élet más élethez kötődik, továbbá az együttműködés és kölcsönösség gyakorlásában nyilvánul meg, szemben egy olyan kultúrával, amely a saját haszonra és a versenyre irányul. Abban az értelemben „földelt”, hogy számol az emberi élet végességével és korlátaival, hogy komolyan veszi az emberi történelem és tapasztalat időbeli eltéréseit és ellentmondásosságát, és ezért minden globális uralmi igénnyel szembeáll. Szembenéz „a lelkek megkülönböztetésének” feladatával, és így erősíti az ellenállásra, kitartásra, állhatatosságra való képességet abban a küzdelemben, hogy leplezze e világ hatalmasságait és erőit (Ef 6,10-13).³

Az EVT legutóbbi, porto alegrei nagygyűlésének (2006) programbizottsága aláhúzta az ökumenikus spiritualitás jelentőségét, amikor megállapította: „Itt, Porto Alegreben sürgősebb és nyilvánvalóbb mint valaha, hogy az EVT-nek és tagedyházainak foglalkozniuk kell a keresztyén spiritualitás lényegével és a Szentlélek működésével az egyházban és a világban, a látható egységért végzett munkánk integritása és a világban való misszióknk érdekében.”⁴ Ez az ajánlás még sürgetőbb, ha szem előtt tartjuk, hogy ma „piac” és nyílt verseny van a különböző spirituális ajánlatok között, amelyek szembenemnek a Szentlélek működésére alapozott spiritualitással, és gyengítik, vagy aláaknázzák az ökumenikus víziót. A pünkösdi egyházak és a karizmatikus közösségek a Szentlélek erejére támaszkodó egyházi létformájukkal kihívást jelentenek az ökumenikus mozgalomnak, ugyanakkor kritikus vitára és „a lelkek” közös „megkülönböztetésére” indítanak.

Az ökumenikus spiritualitás központi jelentőségének

eme belátásából adódik a porto alegrei irányelvek között említett másik súlypont, vagyis az ökumenikus képzés. Az az életforma, amely az ökumenikus spiritualitás konkrét kifejezése, ellentétben áll a globalizáció korának ma uralkodó kultúrájával. Ez az életforma pedig minden más, mint magától értetődő, ezért az ellenállással szemben kell tanulni és erősíteni. Nincs az ökumenikus szocializációnak olyan szabályos formája, amelynek segítségével a felnövekvő új nemzedéket az előző nemzedék bevezetheti az ökumenikus élet spiritualitásába. Nincsen elég ember sem az egyházakban, akik útegyengetőként és kísérőként szolgálhatnak ebben a tanulási folyamatban. Ezért a jövőre nézve oly fontos ökumenikus nemzedékváltás jelenlegi helyzetében nagy felelősség hárul az ökumené szereplőire, hogy erősítsék az ökumenikus tanulás és képzés ajánlatait és alkalmait az ökumenikus vezetők jövőbeli nemzedéke számára. Figyelemreméltó, ahogyan a programbizottság az ökumenikus képzés irányelveihez a következő figyelmeztetést fűzi: „Ebben a szerepben az EVT kezdeményezze és könnyítse meg a párbeszédet, mégpedig a vallási és politikai szereplők között az egyház szerepéről a civil társadalomban és a vallások között a kölcsönös megértés területein.”⁵ Ezzel a kijelentéssel húzzák alá, hogy az ökumenikus spiritualitás és az ökumenikus képzés semmiképpen csak az egyházak közösségének belső kapcsolatait és ügyeit érinti. Ebben az életformában és a tanulási folyamatban sokkal inkább nyilvánvalóvá kell válnia az alternatív perspektívának a globalizált világban való együttélés kérdéseire, amely perspektívát az ökumenikus vízió tárja fel. Nem kevesebről van szó, mint egy alternatív nyilvános kultúra felépítéséről.

Az alkalmas ökumenikus vízióról folytatott ökumenikus megbeszéléseken az utóbbi években egyre gyakrabban kerül elő az „ökumenikus tér/helyiség” metaforája. A metaforának helye van azokban a törekvésekben, amelyek tisztázni kívánják a sokféleségben való közösség megvalósításának előfeltételeit és feltételeit. Itt egyúttal arról van szó, hogy az EVT-nek mint egyházak közösségének az alapvető nyilatkozatban kifejtett önértelmezését felül kell vizsgálni és elmélyíteni. Hiszen ez a közösség nem csak szervezett egyházi testületek és felelős vezetők intézményesült összejövetele. „Sokkal inkább dinamikus, kölcsönös kapcsolatok által meghatározott valóság, amely az egyházra, mint Isten népe megtestesüléseinek egész életére kiterjed.”⁶ E közösség lényege éppen abban van, hogy teret biztosít a megbékélés és a kölcsönös számadás konkrét megvalósulásához.⁷

A megbeszéléseken bizonyos tapasztalatokra hivatkoznak, amelyek szemléletessé teszik a metaforát. Ide tartozik a legutóbbi két nagygyűlésen ajánlott találkozási hely, a *padare* és a *mutirao*, de ugyanígy az ortodoxok részvételével foglalkozó EVT-különbizottság. Az EVT szerveiben a konszenzusos eljárással történő döntéshozatal bevezetését is az a szándék vezette, hogy biztosan teret adjon az ökumenikus közösség különleges „ethosának” kifejezéséhez és kipróbálásához. A nagygyűlés programkönyvében erről ezt olvassuk: „A konszenzusos eljárás több teret enged a tanácskozásnak, szondázásnak,

a kérdéseknek, az imádságban való átgondolásnak, és kevésbé merev mint a formális többségi szavazási eljárás. Azáltal, hogy az együttműködés támogatását teszi a heves viták helyére, a konszenzusos eljárás segít a nagygyűlésnek (és a bizottságoknak), hogy közösen keressék Krisztus Lelkét. A vitában a másik legyőzésére törekvés helyett arra bátorítja a résztvevőket, hogy figyeljenek egymásra, és megkíséreljék megérteni, 'hogy mi az Úr akarata' (Ef 5,17)."⁸

A Központi Bizottságban 2008 februárjában előterjesztett beszámoló az „Ökumené a 21. században”⁹ konzultációról kifejezte azt a reménységet, hogy az ökumenikus mozgalom a 21. században „különleges hely” lesz, ahol „... nyílt, ökumenikusan kitérülő kultúrát ápolnak az emberek mindennapi életében a saját környezetükben, és ahol minden szinten, a globálistól a helyiig nagyon is figyelnek az ökumenikus képzésre; ... ahol a spiritualitás a keresztyének együttélésének alapja és ahol a keresztyének egyénenként, egyházanként és szervezetenként együtt imádkozhatnak és kölcsönösen biztathatják egymást, hogy megismerjék Isten akaratát életükre vonatkozóan; ... ahol a kölcsönös bizalommal megalapozott kapcsolatokat az ökumenikus család minden része között erősíthetik; ... ahol a kultúrák és hagyományok sokféleségét a kreativitás forrásának tekintik.... (13.)

Az „ökumenikus tér/helyiség” metaforáját sokan „absztraktnak” és „puhának” tartják, ezért bírálják. Ez a kritika elsősorban azoktól származik, akiknek főleg az egyházaknak a világegyetért való aktív, prófétai felelősségének gyakorlása fontos. A világnak abban a helyzetében azonban, ahol az emberek, társadalmak, népek, de a vallási közösségek közötti kapcsolatokat is egyre inkább a befolyásért, hataloméért, hegemoniáért való harc jellemzi, ahol az együttműködés, szolidaritás és kölcsönösség mint „puha értékek” visszaszorulnak, az egyházaknak ebben az „ökumenikus térben” megvan a lehetőségük és a Jézus Krisztushoz való hitvallásban gyökerező feladatuk, hogy kapcsolataikban alternatív formát, más ethoszt hitelesítsenek, és éppen ezáltal legyenek jelle annak a világnak.

Az ilyen ökumenikus tér/helyiség kialakítása és „felépítése” (*oikodomé*) alternatív intézményi rendet és más eljárás módokat követel. A szervezeti formát és az eljárás-

sok rendjét úgy kell kialakítani, hogy az ökumenikus teret mind az exkluzív leszűkítéstől, mind a relativizmus felé nyitástól megvédjék. Az intézményi tagságot az aktív készség kifejezésének tekintésük, mégpedig arra, hogy a teret nyíltan és életképesnek tartsák fenn, és ezért, még anyagilag is, vállalják a felelősséget. A helyiségbe való belépést, a részvételt az eszmecsere folyamatában és a közös keresésben mégsem szabad függővé tenni a formális szervezeti tagságtól. Az ökumenikus tér sokkal inkább „erőtérhez” hasonlít, amelyet Isten Lelke teremt és tart fenn az egyházak között. A térnek ezért nyitottnak kell maradnia, ugyanakkor védett helyiségnek kell lennie. Az EVT ezért e tér, helyiség „vagyonkezelőjeként” vagy „ügynökéként” működik, és így egyfajta testületi *episzkopét*, azaz felügyeletet gyakorol. Felelős a „játékszabályokért”, a minimális feltételekért, amelyeknek teljesülniük kell ahhoz, hogy a tér megmaradjon, és a helyiségben sor kerüljön az ökumené útkeresési folyamataira.

Konrad Raiser (1938) 1973-1983 között az EVT főtítkárhelyettese, 1992-2003 között főtítkára.

Konrad Raiser

Fordította: Dr. Szentpétery Péter

JEGYZETEK

¹ Ecumenism in the 21st Century. Report of the Consultation convened by the World Council of Churches. Genf, 2005.

² Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen Grundsatz-erklärung angenommen vom Zentrallausschuss des ÖRK im September 1997. Genf, 1997.

³ Vö. a következő tanulmányomat: Spiritualität des Widerstandes, in: *Schritte auf dem Weg der Ökumene*. Frankfurt/M. 2005, 329 kk., küll. 334k.

⁴ In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt. Porto Alegre 2009. 9. Vollversammlung des ÖRK. Frankfurt/M., 2007. 189.

⁵ I. m. 192.

⁶ Grundsatzklärung, Genf, 1997. 3.5.3.

⁷ A témához l. a következő tanulmányomat: Ökumenischer Raum als geschützter Raum, in: *UNA SANCTA* 1/2006, 2kk.

⁸ Programmbuch. Neunte Vollversammlung, Porto Alegre, Februar 2006. Genf, 2006. 27.

⁹ Zentrallausschuss 2008, Dokument GEN 11.

Bibliatanulmány Lyonból

„Ezt a Bibliatanulmányt D. Dr. Wolfgang Huber, a Németországi Protestáns Egyház Tanácsának volt elnöke tartotta ez év júniusában Lyonban az Európai Egyházak Konferenciájának Nagygyűlésén. A konferencia főtémája így hangzott: Krisztusban egy reménységre hívatunk. (a szerkesztő)

I.

Néhány héttel ezelőtt kezembe került egy levél (lásd a mellékletet), amely egy az 1939-es esztendőről szóló, mély benyomást keltő visszaemlékezést tartalmazott. A

levélíró a 30-as évek Cambridge-i németajkú evangélikus gyülekezetére emlékeztetett. Idézem: „A gyülekezet főképpen olyan emberekből állt, akik politikai vagy faji okokból kényszerültek Németország elhagyására. Istentiszteleteiket a városközpontban fekvő Round

Churchben tartották az ottani Church of England vendégeiként. 1939-ben újra ökumenikus istentisztelet megtartását tervezték. Röviddel ezután Németország lerohanta Lengyelországot, Anglia pedig hadat üzent nekünk. Lelkészünk felhívta angol barátját és kollégáját, és elmondta, hogy a szörnyűséges esemény miatt a közös rendezvényből bizonyára nem lesz semmi. A válasz így hangzott: Bár borzalmas az, ami történt, de lehet-e nyomósabb oka a közös imádságnak? Így aztán nem sokkal az Anglia és Németország közti háború kitörése után a két ellenséges nemzet gyülekezetei együtt imádkoztak.”

Az Európai Egyházak Konferenciája (KEK) történetében is volt békétlenség, kemény konfliktusok és háborúk az európai szomszédok között. Az 50 évvel ezelőtti alapítás idejét a Kelet és Nyugat között kiéleződő konfrontációk határozták meg. A Hidegháború okot szolgáltatott a KEK számára a határokon át ívelő imádságra. Azóta központi törekvéssé vált, hogy az egyházközi kapcsolatokat és a határokon át nyúló beszélgetést szívós kitartással fenntartsuk, és a megbékélést szorgalmazzuk. A menekültek, menedéj jogért folyamodók és bevándorlók helyzete arra ösztönözte a KEK-et, hogy jogaik védelmében fellépjen, hogy bátorítsa az egyházakat az emberi jogok érdekében való fellépésre és a közös segítségnyújtás koordinálására. A teológiai párbeszéd és a különféle hagyományok egymással folytatott eszmecsereje további fontos feladatunk. Akadt sok más téma is, amely határon túl közös imádságra és segítségnyújtásra indított embereket.

Ma elérkezett a KEK ahhoz a ponthoz, amelyen újra erőt kell gyűjtenie. A témák és akciók sokaságában újra meg kell találnia Európa számára a központi ökumenikus gondolatot, és el kell indulnia a közös ökumenikus akció megvalósítása felé. A tájékozódást kereső Európának közösen szeretnénk tanúskodni Isten irgalmáról és békéjéről. Ebben látjuk ökumenikus feladatunkat, amelynek alapja az evangélium centrumában található. Az erre való összpontosításunkat ökumenikus tevékenységgel is ki szeretnénk fejteni. Összpontosítás egy széles látóhatárt szemlélve – ebben látom megfogalmazódni azt a nagy feladatot, ami a nagygyűlés előtt áll.

Ugyanakkor tisztában kell lennie kettős szerepének: Az európai egyházak megbékélt különbözősége példaértékű arra a feladatra nézve, amely előtt az európai közösség összességében áll: ugyanis hogy a közös értékek és meggyőződések alapján sokszínűséget képezhessen. Ugyanakkor a KEK-nek az is feladata, hogy az egyházak hangját közösen hallassa az európai valóságban. Ugyanis ma azt kell világossá tennünk, hogy a keresztyén hitből fakadó hatások feladhatatlanok az európai közösség számára. Pluralitást kialakítani, és megtalálni a közös hangot: ez ma a különösen hangsúlyos kettős feladata a KEK-nek.

Az Angliában élő emberek a II. Világháború kezdetén, akiktől az idézett levélíró beszámolt nekem, a lángokban álló Európában, amely a hitben való közösségük

megszűnésével fenyegetett, hitük középpontjára összpontosítottak, hogy együtt maradhassanak. Példájukat követve ma reggel Önökkel együtt ökumenikus közösségünk alapjáról szeretnék gondolkodni. Mert innen kiindulva vehetjük szemügyre azokat a feladatokat, amelyek előtt állunk. Ehhez pedig egy újszövetségi szakaszon tájékozódok, amely számomra minden ökumenikus erőfeszítés Magna Chartája.

II.

Az Efezusi levél negyedik fejezetében ezt olvassuk a harmadiktól a hatodikig terjedő verseiben:

„igyekezzetek megtartani
a Lélek egységét a békesség kötelékével.
Egy a test, és egy a Lélek,
aminthogy egy reménységre kaptatok elhívást is:
egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség,
egy az Istene és Atyja mindenknek;
ő van mindenk felett, és mindenk által,
és mindenkben.”

Sok igemagyarázó úgy véli, hogy olyan valaki szól itt hozzánk, aki Pál apostol tekintélyének elkötelezettje. Pál követőjeként és a vele azonosulva fordul az efezusi gyülekezethez. Pál útját járja, megszólítja gyülekezeteit, és emlékezteti őket a nagy „pogányok apostola” ígéhirdetésére. A következő generációhoz tartozik; de saját szempontjából kiindulva viszi tovább és aktualizálja Pál apostol üzenetét.

Levelének alaptémája a keresztyén gyülekezet összetartozása. Azok egységéről van szó, akik Krisztuséinak vallják magukat, akár a zsidókhoz, akár a pogányokhoz tartoztak korábban. A levél centrumában tehát egy olyan kérdés áll, amely már Pált is foglalkoztatta, és amely egy generációval később még mindig aktuális és eleven.

A világos tagolású levél két részre osztható. Az első részben, főképpen a 2. fejezetben a szerző a gyülekezet egységét a Krisztusba vetett hit új ermyője alatt ígéretként és üdvösség hirdetésként fogalmazza meg. Ezt az üzenetet a pogányok számára a következő alapvető mondat hordozza: „Ezért tehát nem vagytok többé idegenek és jövevények, hanem polgártársai a szenteknek és háza népe Istennek” (Efezus 2,19). Pál annak perspektívájából indul ki, aki az Ószövetség elkötelezettje, és már régóta Isten választott népéhez tartozónak tudja magát, de Isten nevében tágra nyitja az ajtót, hogy a pogányokból lett keresztyének ne maradjanak csupán vendégek. Sokkal inkább biztosítja őket Isten népéhez való teljes jogú tagságuk, és az üdvösségben való korlátlan részesedésük felől.

Mert Krisztus lerombolta a válaszfalat, amely a két csoportot egymástól elválasztotta; a „körülmetéletlen” és „körülmetélt” jelzőkkel illetett kategóriák többé nem ér-

vényesek. Krisztus kiengesztelődést és békét hozott mindazoknak, akik kibékíthetetlenül szemben álltak egymással. Aki tehát újra határokon és válaszfalakon töri a fejét, megveti Krisztust.

Ez a nagyszerű szakasz nem ismer habozást, az ezzel kapcsolatos nehézségek mérlegelését, aggodalmat, hogy túl kicsinek bizonyulna a ház. Isten házában bőven van hely. Háza népévé válni, ez az Efezusi levél nagy meghívása mindenki számára.

A Hegyi Beszéd mellett ez a szakasz adja mind a mai napig a keresztyén egyházak békéről szóló bizonyágtételének lendületét. Még nagyon jól emlékszem, amikor az Efezusi levél erőteljes hatásával először találkoztam. Ez abban az időben volt, amikor Európát nem csak kerítés, hanem szögesdrót választotta ketté, amelynek legmasszívabb része a berlini fal volt. Ebben a helyzetben az 1967-es Német Evangélikus Egyházi Nap (Kirchentag) Hannoverben ezt a címet viselte: „Krisztus a mi békességünk”. A nagy filozófus, Carl Friedrich von Weizsäcker azt fejtette ki, hogy a békesség nem más, mint az egy igazság teste, és az igazság a békesség lelke. Ez volt a csírája annak a felismerésnek, hogy az európai kontinens megosztottsága ellenére mégse kételkedjünk összetartozásunk tényén. Alig mertük remélni, hogy még a mi életünkben leküzdhető a kontinens kettéosztottsága. Mégis éppen ez történt kicsit több mint 20 évvel később, idén éppen 20 évvel ezelőtt. Krisztus a mi békességünk – nagy hálával és belső megindultsággal valljuk: Igen, az elválasztó fal leomlott, a fal kinyílt, kontinensünk megosztottsága megszűnt. Közösen vallhatjuk meg hitünket, közösen végezhetjük kiengesztelődést szolgáló küldetésünket, közösen tehetünk bizonyágot a Krisztus békességéről, amelyet ajándékba kaptunk.

A 4-ik fejezettel, amellyel ma reggel foglalkozunk, elkezdődik a levél etikus, figyelmeztető része. Annak érdekében, hogy a Krisztus békessége ügyének jövője legyen, hogy az üdvterv csődbe ne jusson azok hanyagsága miatt, akik a kiengesztelődés szolgái, ettől a fejezettől kezdve felszólítások és útmutatások következnek, amelyek bemutatják, hogyan lehet ez a munka sikeres. Ebben a részben a szerző meleg hangon szeretné megnyerni olvasóit a közösség és az egymás iránti nyitottság számára.

Az apostol elhívottaknak nevezi az efezusi keresztyéneket. Elhívottak, kihívottak, vagytok. Nem otthonülő, magukkal megelégedett emberek vagytok, akik a padlót nézik, és csak a már régen megszokottat és hallottat hagyják érvényesülni. Kihívottak és kiválasztottak vagytok. Ezt az elhívást eltéveszthetetlen módon írja le a szerző: Igyekeztek megtartani a Lélek egységét a békesség kötelékében. Olyan egységről van szó, amelyet nem kényszer szült, hanem kölcsönös törődés. Olyan összetartozásról olvasunk itt, amely a sokszínűségből nő ki, és az egész életet áthatja. Ennek leírására levelünk a békesség kifejezést használja, amely ezen a helyen a sikeres élet teljességét jelenti, amelynek leírására az Ószövetség a „Schalom” szót használja.

Ezt a teljességet felejthetetlen hármasságban írja le a levél: Egy test, egy Lélek, egy reménység. Ez a hármasság jelzi minden keresztyén közösség különlegességét. Gyülekezetként egy test vagytok. Egy Lélek határoz meg benneteket. Egy a reménységetek.

Ezzel a hármasság meghatározással csatlakozik a szerző a Pál által már korábban alkalmazott képhez, amelyben a gyülekezet mint Krisztus teste került bemutatásra. A kép ismert volt. Eszükbe juthatott a láb, amely azt gondolhatta, nem is tagja a testnek, mert nincs köze a kézhez. Gondolhattak a fülre, amely hirtelen a szemmel hasonlítja össze magát, és azon aggódik, vajon van-e valami köze hozzá (1Korintus 12,15-16). Ezt a jól ismert képes beszédet most végletesen sűrítve kapjuk: Egy test, egy Lélek, egy reménység. Azonnal tudják a hallgatók és olvasók, miről is van szó: A keresztyén gyülekezetről és annak a világban felismerhető alakjáról. Egy felbontathatlan összetartozásról, az Isten Lelke által meghatározott közösségről, amely a keresztyéneket hétköznapi problémáik között is összeköti, a reménységre szóló hatalmas elhívásokról. Arról a bizonyosságról, hogy egy testet alkotnak, arról a bizalomról, hogy Isten Lelke vezet őköt, és arról a közös reménységről, amely a jelenlegi helyzetből kivezet, ezek minden keresztyén egyház ismérvei.

Vakmerő bizonyosság, vakmerő bizalom, vakmerő reménység kerül ezekben kifejeződésre. Annál fontosabb a kérdés, hogy mire alapoznak? Ezt a kérdést egy másik hármasság válaszolja meg: Egy Úr, egy hit, egy keresztség. A test, a Lélek és a reménység első hármassága arra a kérdésre adott választ, hogy „Kik vagyunk?”, a második felsorolás azt a kérdést boncolgatja: „Honnan jövünk?”

Mindezek csúcán pedig ott áll az első keresztyének alaphitvallása: „Jézus Krisztus az Úr” (Fil 2,11; 1Kor 12,3; Róm 10,9). Érzékelhető a már az első keresztyén gyülekezetekben is fellelhető vitákra történő utalás, amelyek arról szóltak, hogy vajon ki is az ő uruk, például Apollós, Kéfás, vagy Pál (1Kor1,12)? „Hát részekre szakítható-e a Krisztus?”- kérdezte Pál tömören a korintusiakat. Ugyanebben az értelemben ismétli az Efezusi levél: Egy az Úr; ez a hitvallás a ti elhívásokatok. Az egy Úr, nem osztható részekre, az Óbele vetett hit összeköt, és nem oszt meg.

Ehhez az egy hit elválaszthatatlanul hozzátartozik. Amikor az Újszövetségben hitről van szó, ott nem lelki hozzáállásról, egy lehetséges véleményről van szó más vélemények mellett. A hit reménységet jelent, beleigazodom Isten jóságának hatalmi zónájába, kinyitom magam a Jézus Krisztusban található üdvösség előtt. Az „egy a hit” nem közös hitvallási formula vagy tanítási hagyomány. Sokkal inkább életmód, és a valósághoz való viszonyulás egészét jelenti, amelyet a Krisztusban nyert üdvösség határoz meg.

A keresztség fejezi ki az összetartozást azokkal, akik Krisztust úrnak vallják, és Isten jóságának hatalmi zónájában állnak. Ezért kerül a felsorolásba harmadjára: egy

a keresztség. Éppenséggel ez az ökumenikus szentség, amely manapság egyre tudatosabbá válik. Egyházainkban elindult egy folyamat, amely egyértelműen tudatosítani igyekszik a keresztség ökumenikus jellegét. Ebben látom az egyik legígéretesebb ökumenikus fejlődést. Ennek 2007-ben Németországban a keresztség kölcsönös elismeréséről szóló ökumenikus egyezményrel adtunk hangsúlyt. Ebben a fontos ökumenikus szövegben kifejezetten az Efezusi levél 4-ik fejezetéből vett szakaszunkra hivatkoztunk. Az is könnyen lehetséges, hogy azok a szövegalakok, amelyek itt az Efezusi levélben találhatóak, ógyházi keresztségi liturgiában gyökereznek; így hát még kifejezettebben utalnak a keresztség ökumenikus jelentőségére.

Ahogy a keresztség a keresztyén lét kezdetét jelenti, és ahogy a hit a keresztyén életfolytatást megalapozza, valamint az egy Úr folyton előttünk jár, ugyanez a helyzet az ökumenikus közösséggel is. Nem rendelkezhetünk vele; nincs kiszolgáltatva kényünk-kedvünknek. Nem olyan döntésről van szó, amelyet meghozhatunk, vagy elmulaszthatunk. Még csak nem is olyan célról van szó, amely felé nagyobb vagy kisebb energiával haladunk. A keresztyének és az egyházak összetartozása hitvallásuk alapjában adott: egy Úr, egy hit, egy keresztség.

Nem mi valósítjuk meg az ökumenikus valóságot; az sokkal inkább már adott. A nekünk szóló kérdés sokkal inkább az, hogy meg tudunk-e felelni a már elénk adott valóságnak, vagy elvétjük azt? A nekünk szóló kérdés arról szól, hogy ezt az alapot ki tudjuk-e fejezni egyházi közösségeink alakjában, hogy hagyjuk-e magunkat Isten egy Lelkétől felismerhető módon vezetni, hogy vajon mostani korunkban az egy reménység tanúi vagyunk-e? Az egy Úr arra szólít fel, hogy egy test legyünk. Az egy hit arra kötelez bennünket, hogy hagyjuk magunkat az egy Lélektől vezetni. Az egy keresztség pedig az egy reménység tanúivá tesz bennünket.

Egy rövid himnusszal van dolgunk; de minden rövidségében az egységet magasztaló énekkel, amely összehasonlítható a szeretet himnuszával, amelyet Pál az 1Kor levélben leírt. Az egységet magasztaló ének az egy Isten és Atya magasztalásába torkollik. Az egyház közösségének bizonyoságtétele, szolgálata és reménysége, amelyet a Krisztusról szóló bizonyoságtétel, a közös hit és az egy keresztség alapoz meg, adja alapját az egy Isten dicséretének, aki a mindenséget betölti, és egységben tartja.

Az Efezusi levél ezzel az Isten-dicsérettel az elgondolható legtágabb látókörbe helyezi a keresztyének egzisztenciáját. Ezzel a hálás Isten-dicséret ökumenéjének képét festi meg. Nem azzal indít, amit ökumenikus módon követelnek tőlünk. Sokkal inkább emlékeztet bennünket arra, ami ökumenikus módon ránk bízott. Előbb elmondja, hogy kik vagyunk ökumenikus szempontból, mielőtt elvárná, hogy ökumenikus szempontból mivé váljunk. Nagyszerű és mélyreható módon találkozunk itt az indikatívus ökumenéjével. A közösen ránk bízott kincsre emlékezve válik világossá az elhívás, hogy közösen Krisztus teste legyünk.

Ez a képválasztás emlékeztet arra, hogy az ökumenikus összetartozás nem jelent uniformizálást. Az Efezusi levél nem abban látja az egység megvalósulását, hogy a lelkész és a gyülekezet viszonyát azonos módon szabályozzák, vagy hogy az istentiszteleteket azonos módon ünnepeljék. Az ökumenikus tesztkérdés úgy hangzik, hogy vajon az egymástól különböző emberek engedik-e, hogy ugyanaz a Lélek vezesse őket, és hogy vajon ugyanarról a reménységről tesznek-e bizonyoságot? Ennek feloldhatatlan alapját adja az egy keresztségben való összeköttetésük, az egy hitre való támaszkodásuk, és az egy Úrról, a megfeszített és feltámadott Krisztusról szóló bizonyoságtételük.

III.

Még ha erről a rövid szakaszcól első hallásra azt gondolta volna valaki, hogy itt olyan egység mellett tesz hitet a szerző, amelyben a különbözőségnek nincs helye, mélyebb vizsgálódás útján észrevehető, hogy ez nem állja meg a helyét. Az Efezusi levélben előforduló egység kifejezés hétszeres előfordulása sokkal inkább az egység dinamikáját írja le, amelyben a különbözőségeknek valós helye van. Nem felülről vezérelt ökumenéről van tehát szó, amelyben Isten egységéből az egyház uniformizálására kell következtetnünk. Hanem alulról szerveződő ökumenéről beszélünk, amely helyet biztosít a különbözőségnek, amely ugyanakkor az egység erejében bíz. A Krisztusról szóló hitvallás egysége fölötti hálából olyan utakat keresünk, amelyek a különböző ajándékokat ennek az egységnek a közös megvallására összekapcsolják.

Ez az egység dinamikus értelmezése, amelynek a legutóbbi európai történelem során politikai megfelelőit is átéltek már. Az európai békés fordulat után húsz évvel hálában valljuk, hogy a különbözőség egységét kaptuk ajándékba, amelyet hosszú időn keresztül alig mertünk remélni. A nagy politikai feladat, amely előtt Európában állunk abban áll, hogy alakot adjunk ennek az egységnek. Egyházakként szeretnénk ehhez hozzájárulásunkat adni.

Az ökumenikus közösség, amelynek alakot szeretnénk adni, nem merev sablon, hanem eleven folyamat. Olyan út, amelyen ismételten markáns útkereszteződésekhez és elágazásokhoz jutunk, amelyekben újra tájékozódni kell. Meggyőződésem szerint ma egy ilyen útjelzéshez érkeztünk.

Sok európai egyház dolgozik ezekben az években azon, hogy újra meghatározza helyét a társadalomban. A társadalmi változások tükrében, amely végigsöpört Európán, és amely még egyáltalán nem ért véget, az egyházak újra meghatározzák feladataikat, és keresik bizonyoságtételük megbízatásuknak megfelelő formáját. A Német Evangélikus Egyházban egy 2006-ban megjelent alapvető dokumentumon igyekszünk tájékozódni, amelynek „A szabadság egyháza” („Kirche der Frei-

heit”) a címe. Arra törekszünk, hogy a reformáció örökségét az egyház közös bizonyágtételébe beépítsük. A ránk bízott különleges hitbeli felismerést úgy szeretnénk fénylővé tenni, hogy azokat is elérhesse, akiknek az egy Úrról, egy hitről és egy keresztségről szóló hitvallás idegenné vált. Szeretnénk missziós feladatunkat, amellyel ma Európában szembesülünk, összekötni ökumenikus elkötelezettségünkkel, amelyben egyházakként egymással összetartozónak tudjuk magunkat.

Meg kell találnunk az egyensúlyt a ránk bízott közös üzenet, és a sokféle lehetőség között, amelyek egyházaink életében az üzenet megjelenési formáit kínálják. Ez az erőfeszítés nem mindenütt vált ki lelkesedést. Sokan berendezkedtek saját különleges fülkéjükben, saját szóbacskájukat nagy valószínűség szerint a világmindenséggel azonosítják, és közben elveszítették az egy ház képét. Ezzel a keresztyén hitet olyan életmóddá deformálják, amely csak az azonos gondolkodásúak kis körében ápolható és tartható fenn. Ebben a lezárt világban aztán ugyanakkor csalódtak, hogy üzenetüket csak kevesen hallják. Felmerül ilyenkor a kérdés, hogy vajon a keresztyén meggyőződés mennyire ad időszerű, valós válaszokat az európai társadalmi átalakulásokra? Keresztyénként meggyőződésünk, hogy az emberről, mint Isten képmásáról alkotott képünk, a megbocsátás és kiengesztelődés erejébe vetett bizakodásunk, és az igazságban és békességben folytatott életre vonatkozó reményiségünk Európa jövője szempontjából nagy erőforrássá válhatna. Ehhez azonban hagyományaink sokszínűségét és hitünk közös tartalmát újra össze kellene kötelnünk.

A sokszínűség és a közös tartalom összekapcsolásából új ökumenikus látás születhet egész Európára számára. Az, ahogyan a kapott egységre sokszínűségünkben válaszolunk, vezérmotívumává válhat Európa ökumenikus mozgalma számára. Közben a sokszínűség és egység, tágasság és összpontosítás újra összekapcsolódhatnak. A témák és hálózatok tágassága nem fog szükségszerűen elveszni, ha közös tanúságtételünkről gondolkodunk. Különböző hagyományainknak nem kell elveszíteniük a színüket, ha közösen láthatóvá tesszük az egy alapot, amelyen állunk: Egy Úr, egy hit, egy keresztség.

Az egyház egységét nem kell újra felfedeznünk. Hiszen az egység az az alap, amelyen állunk. Ez a szemléletváltás jelenti az alapvető lépést az ökumenikus újratájkózódásban, amelyre ma szükségünk van. Ez segít majd abban is, hogy sokszínűségünket ne az egység veszélyeztetésének, hanem annak kifejeződésének éljük meg.

Az ökumenikus együttműködésnek mindenképp előtti az a feltétele, hogy ismételten odaforduljunk hitünk közös forrásaihoz. Mert azokból meríthet mindig új erőt a hitünk, amelyből aztán közös bizonyágtételünk is megújul.

Az ökumenikus együttműködés továbbá abban valósulhat meg, hogy az ökumenikus partnerek egymás

egyházi létének kölcsönös tiszteletben tartásával kötődnek egymáshoz. Mert amennyire az ökumenikus együttműködés a résztvevők saját egyházukhoz való hűségén alapszik, ugyanannyira támaszkodik erre a kölcsönös tiszteletre.

Az ökumenikus együttműködés végül abban jut kifejeződésre, hogy közös feladatokat közösen végzünk el. Ökumenikus összetartozásunk próbaköve, ahogyan korunk nagy kríziseire és kihívásaira válaszolunk. A felelőtlen tévutak, amelyek a jelenlegi gazdasági válságba vezettek, a klímakatasztrófa még mindig el nem hártott veszélye, és a világunk több részén tapasztalható folyamatos békétlenség közös bizonyágtételre szólítanak fel.

De mindezekben ökumenikus együttműködésünk azon az örömen alapszik, amelyet a Krisztus egyháza közös kincse jelent, amely mindannyiunkra bízott. A közös kincs feletti öröm határozza meg az egységet dicsérő éneket, amely minden erőfeszítésünkben vezethet. Szeretnénk bekapcsolódni ebbe az örömben: „Egy a test, és egy a Lélek, aminthogy egy reménységre kaptatok elhívást is: egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség, egy az Istene és Atyja mindeneknek; ő van mindenek felett, és mindenek által, és mindenekben.”

Melléklet:

Peter Starke Huber püspöknek írt levele, amelyet a Johannes Rau Kollokvium alkalmából írt Altenbergben

Igen tisztelt Huber Püspök Úr! Tegnap röviden lehetőségem nyílt arra, hogy az Altenbergben lezajlott rendezvény után néhány szót váltsak Önrel. Mindenekelőtt szeretnék szívből gratulálni ehhez a legjobb értelemben vett felemelő rendezvényhez, és az Ön moderációjához. Mindig frissítő jellegű, ha ennyire eltérő karakterű személyiségek, mint az Ön vendégei, teljesen eltérő életutakkal és szemlélettel ennyire tiszteletteljesen bánnak egymással. Hasonlót tapasztaltam Neuhandenbergben, feleségem unokafivére, Bernd Kaufmann rendezvényein.

Röviden utaltam rá, hogy az Ön elődjét, Kock urat ismertem, még mint Köln városi esperesét, abból az időből, amikor egy alkalommal a városi templom pénzügyi bizottságának elnöke voltam. Cambridge-i időmből, Angliából talán érdekes lehet Önnek egy történet, amelyet a „German Speaking Lutheran Church of the Kingdom” pénztárosaként tudtam meg. (Nem mintha mérnökként és kereskedőként ezekért a feladatokért toladtam volna, csak hát nehezen mondok NEM-et, ha segíséget kérlek).

A Cambridge-i Német Gyülekezet 1933-tól főképpen olyan emberekből állt, akik politikai vagy faji okokból kényszerültek Németország elhagyására, legismertebb tagjuk Lise Meitner volt. Istentiszteleteiket a városközpontban fekvő Round Churchben tartották az ottani

Church of England vendégeiként. A két lelkészt szívélyes barátság kötötte össze, gyakran tartottak közös istentiszteleteket. Így aztán újabb közös istentisztelet megtartását tervezték. Röviddel ezután Németország lerohanta Lengyelországot, és Anglia hadat üzent nekünk. Lelkészünk felhívta angol barátját és kollégáját, és elmondta, hogy a szörnyű esemény miatt a közös rendezvényből bizonyára nem lesz semmi. A válasz így hangzott: Bár borzalmas az, ami történt, de lehet-e nyomósabb oka a közös imádságnak? Így aztán nem sokkal az Anglia és Németország közti háború kitörése után a két ellenséges nemzet gyülekezetei együtt imádkoztak. A németeket – függetlenül attól, hogy milyen okokból kényszerültek hazájuk elhagyására – ellenségként kezel-

ték, és hamarosan internálták őket (még ha ez, ahogy jó ismerősök erről beszámoltak, nagyon civilizált formában történt). Ön el tudna képzelni egy másik országot, ahol ilyesmire lehetőség nyílt volna? Talán esetleg Skandináviában, de Európa bármely római kori országában biztosan nem.

Sok mindenről számolhatnék még be az Angliában töltött időmmel kapcsolatban, de nem szeretném az Ön idejét az illendő mérték felett igénybe venni. Önnek személyesen, és munkájához sok szerencsét és áldást kívánok, szívélyes üdvözlettel, Peter Starke

*D. Dr. Wolfgang Huber
Fordította: Hecker Róbert*

Felelősségünk a Teremtett Világért – Ökumenikus értékelés *A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevele*

Nagyszerű felirat található a könyvformájú körlevél címe alatt, igazi Biblia-i idézet:

„Minden általa és érte teremtett...” (Kol 1,16).

Nagyszerű, mert 2008 június hó 5-én, az ENSZ által alapított Környezetvédelmi Világnap (számunkra a Teremtés) 19. Ünnepén már ezen ige alapján lehetett elvégezni az Igehirdetési szolgálatot. Ezen Ige szerepelt a Pázmány Péter egyetemen, a tanév kezdetekor megtartott környezeti előadás során is, az egyetemi táblán.

Ezért kölcsönösen biztosak lehetünk abban, hogy egy nyelvet beszélünk az Anyaszentegyházban és így a körlevél értékelése barátok közötti beszélgetésként értelmezhető. A bemutatott megoldás azzal a reménnyel is tölthet el mindenkit, hogy új munkamódszer van kialakulóban római katolikus testvéreink között, amennyiben először a Szentírás kerül elő, idézeteivel együtt és azután kezdődik a téma többszemponútú, alapos kifejtése. Mert az egyetemes keresztyénség-kereszténység szempontjából döntő, ökumenikus értelemben pedig szükségyszerű, hogy valóban a Szentírás legyen mindannyiunk kezében és azután elemezzük a belső és külső hagyományokat és fejlődési vonulatokat. Azért fontos ennyire gondosan kifejteni a jó alapelveket, mert a nagyszerű kezdet nem tudott még kibontakozni. Először megkapják az olvasók a környezetvédelem mibenlétének tudományos-szakmai elemzését, a klímakérdés szakmailag indokolatlan, külön, párhuzamos címbeli megnevezésével Utána megismerhetik, hogy a környezetfilozófia irányzatai közül található egy, amely kifejezi a saját egyházas elgondolásainkat, majd ekkor, harmadik részként jelenik meg a nagyszerű Szentírás elemzés arról, hogy mit is tanít az Ó- és Újszövetség a Teremtés védelméről, a kert, a világ, a környezet gondozásáról. Legnagyobb öröme minden olvasónak, igen valóban nemcsak az un. bibliásoknak,

hanem mindenkinek, hiszen a Püspöktestvérek komoly tekintélye jelenlétében olvashatja mindenki, hogy országunkban is teljes azonosulást vállalnak római testvéreink a Niceai Hitvallással, a néhányak által szörnyű szövegűnek tartott 325-beli tanúságtétellel, mert egyértelmű, hogy a Teremtés Jézus Krisztus közvetlen műve, hiszen a Hitvallás is azt mondja amit a fejlécben olvashattunk: Minden általa lett, ami lett, tehát az egész környezeti tevékenység, a Teremtett Világért felvállalt felelősségünk genuin módon Jézus Krisztussal, a közöttünk megjelent Isten Fiával foglalkozik, Ha valaki védi, akkor Krisztus művet véd, ha valaki bántja, akkor Krisztust sérti és valódi, meggyónandó bűnt követ el. De mert ez az elemzés minden alapvető hitvallást elfogadó keresztyén-keresztény közös kincse, ezért csodálatos alapja e frissen elővezetett, igazság szerint újonnan felfedezett téma az egyház egysége, az ökumené művelésének. Ezért a harmadik fejezetet úgy kell védenie a Krisztus-hívők közösségének, mint a szemük fényét, hiszen a kegyelmes Isten, a jelen környezeti katasztrófa árnyékában megajándékozott minket olyan szövegekkel, amelyek egyszerre szolgálják az Egyház egészét és a Ránk bízott Glóbuszt, a Földet, rajta minden élőlényével együtt. Merthiszen „az ember része a természetnek de lényegesen különbözik is attól” olvassuk a 46. pontban.

Az anyag azért is példamutató, mert nem állt meg a fentemlített részeknél, hanem Gazdasági-környezeti alternatívát is kínál éspedig az erényetika alapján. Szükségesnek tartja, hogy az emberi kiteljesedés vonulatát értékekről kialakított logika mentén képzeljék el (3,2). Tehát a teremtésvédelemben is ugyanaz a társadalmi tanítás használható, mint a klasszikus szociális kérdések kezelésékor. Azt tartja, hogy a helyes megoldások érdekében a profitnak szolgáló szerepet kell vállalnia az uralkodás helyett és ennek megfelelően már gazdasági termelő

egységeket is létre lehet hozni. A profit szabályozó szerepet tölt be egy vállalkozás életében, de nem kizárólagos módon.

Aki számára pedig idegen a kozmikus méretű környezetgondozói tevékenység, vagy elviselhetetlenek a filozófiai kifejtések, annak feltétlenül el kell olvasnia a „Lelkipásztori megfontolások a teremtett világ védelméért” című negyedik fejezetet. Mert itt megszólal Isten minden emberre és az egész teremtett világra vonatkozó üdvöztető szándéka és világossá teszik a szerzők, hogy az Egyház nemcsak hozzászól a teremtésvédelmi-környezeti kérdésekhez, hanem a világot, az adott társadalmat a teremtett világ védelmével kapcsolatos tanításával ajándékozta meg. Olyan szövegsodrással, hogy minden figyelmesen olvasó számára világossá lehet, sőt lesz, hogy ezen, a Krisztusban való új teremtés lehetőségének megragadása nélkül nem menekülhet meg a világ a témakörhöz kapcsolódó tragédiáktól. Nagyon fontos az a határozott állásfoglalása is, amelyből kiolvasható a fokozott óvatosság is, hiszen az Evangélium üzenete nem a konkrét (társadalmi-gazdasági) problémák megoldását nyújtja, de alapját és horizontját adja az egyházi tevékenységnek. Tovább fejtve e gondolatot, jól elfogadható, hogy a felnőttkorú, érett hitű keresztyének biztos alapot kapnak az Evangéliumban, a Jézus Krisztus által nyújtott kinyilatkoztatásban arra, hogy a teremtésben elnyert ajándékok segítségével, éles értelem alapján, érdemben és hiteltérdelem foglalkozhassanak a köznapi, emberi méltóságnak megfelelő, nem Deus ex machina megoldásokkal. A hívőknek tehát nem kell közömbösnek lenniük a társadalmi kérdésekkel és igazságtalanságokkal szemben, hanem teremtettségi adottságaik alapján készíthetik elő és nyújthatják a megfelelő megoldásokat. Szolidaritásuk pedig a környezetükért vállalt gyakorló felelősségvállalásban lehet konkrét. Ez a bátorító melegség járja át az egész lelkipásztori fejezetet. A 137. pontban pedig megszólal a pütkösi tanúságtétel: A környezetvédelem érdekében a gazdaságban paradigmaváltásra van szükség, rögzíti az író és nem valami jó üzleti ötlettel áll elő, hanem világosan megmondja, hogy a gondolkodásmód gyökeres megváltozására, tehát megtérésre számít.

Az ökumené szolgálata érdekében megállapítja, hogy az Egyház más testvéregyházakkal együtt keresi a közös hitből származó igazságok megfogalmazását és annak lehetőségét, hogy ezt a világ felé, mint örömhírt és figyelmeztető üzenetet továbbadja. És ha most valaki azt gondolja, hogy e szavak már II.János Pál jelenvalóságára utalnak, akkor okosan jár el, mert valóban az ő és I. Bartholomeosz pátriárka lelkiségére utaló mondatok következnek ezután. Annál kínosabb ugyanakkor, hogy a 185. pontban – valószínű Nagyszeben után csak ennyire jutott a szövegező, hogy kívánatos a természet védelmével foglalkozó más egyházakhoz tartozó intézményekkel az Egyháznak szoros kapcsolatot kialakítania. Abban reménykedhetünk, mint a szörnyű megpróbáltatások között élő mártír vagy tanúságtévő testvéreink, hogy új szöveg is megszülethet, amely így fog szólni: Az

Egyházban élő testvéregyházak, a világ fennmaradása, fenntarthatósága érdekében közös imádságot, igehirdetést és szentségi alkalmakat tartanak szoros együttműködésben, hogy a világ meglássa bennük a Krisztus mentő szeretetét és a jövő, közös reményét magukévá tudják tenni.

A nagyszerű mű világossá tesz, hogy a teremtés védelme érdekében a bemutatott szellemtörténetit áramlatok mindegyikének elmélyedt művelésére van szükség, A lelkipásztori rész pedig szintén arra hívja fel a figyelmet, hogy a köznapi munka során mindig a Szentírásból kell kiindulni és a kifejtés érdekében kell előhívni a többminden dologban vitatható megoldást javasoló filozófusokat, közgazdászokat és pénzügyi szakembereket és fejtsék ki a glóbuszon élőknek: térjenek meg, és az új krisztusi lelkülettel szolgálják a világ megmentetését és fenntarthatóságát. Aki pedig néhány aranymondással megoldhatónak véli a teremtés védelmének ügyét, az menjen el a körlevél fogalmazóinak előadásaira, hogy megértse, csak óriási munkával lehet e témakörben is előrehaladni. Okos dolog, ha az Evangélikus Egyház és a MEÖT hasonló karakterű és volumenű teremtési-környezeti charta kiadását határozza el. Bizonyára segítséget kap a Római Katolikus Társegyháztól.

A hatalmas anyag gyakorlati feldolgozása során célszerű volna a tomista hagyományokból kiinduló állásfoglalások mellett vagy talán a helyett a jelenkori, előre mutató megoldásokat szorgalmazni. Olyan lehetőségekre kell gondolni, amelyek összetársadalmi, Európában és Amerikában pedig tétélesen a parlamenti demokráciához kötődnek. Ez azt jelenti, hogy e két földrészen alapvetően a piacgazdaság mellett döntöttek, amelyhez ennek megfelelő eljárások kötődnek. Az eltelt évtizedek alatt, csaknem 150 év tapasztalatai szerint nem felel meg a társadalom egészének e rendszer ellenőrzetlen, magára hagyott élete. Ezért többféle irányból – anélkül, hogy a központ állami tervgazdasághoz kívántak volna térni – kiegészítő megoldásokat vezettek be. Létrejött, elsősorban keresztyéndemokrata-keresztyéndemokrata inspiráció alapján a jótékony állam egyszerű, de nem elegendően eredményes megoldása helyett, a szociális piacgazdaság elmélete. Ebben nem az egyes, megértő vállalatok fogják vissza saját nyeresi lehetőségeiket, hanem az alkotmányos demokrácia szól bele a nyereség újraelosztásába, központilag, parlament által szabályozott adópolitikával és az egyes, jól meghatározható rétegek és csoportok kedvezményeinek megteremtésével, engedmények vagy közvetlen juttatások formájában. Az alapvető kérdés ebben a résztvevők alkotmánytisztelete, az állami szintre emelt etika és szolidaritás, mindez a szeretet társadalmi szintű megjelenítése szándékával. Tehát nem lehet megkerülni az elsődleges, parlamenten keresztüli megvalósítás követelményét.

Az előző század végére nyilvánvalóvá vált, hogy a klasszikus eljárások nem nyújtanak elegendő biztonságot a globalizáció és a torzult, de a szabadság téves értelmezése alapján szabadon hajsolt fogyasztás miatt. Ezért a

térbeli és időbeli környezet gondozása és védelme érdekében mindenkor kiemelt helyre kell tenni a környezet védelmét, a klíma tudatos szabályozását és a természeti kincsek mértéktartó használatának ügyét. Megszületett tehát a Környezetbarát Szociális Piaccgazdaság. Az egyetemes Egyház tehát akkor jár el korszerűen és helyesen, ha arra sarkalja a hívőket és arra segíti a rá hallgatókat, hogy e KbSzPg rendszert valósítsák meg a megfelelően megválasztott parlamentek segítségével. Nagyjelentőségű, hogy az Egyesült Nemzetek Szövetségétől kezdve az Egyházat alkotó Társegyházakig bezárólag felismerték: a klasszikus képviseleti rendszertől független civil, nem-pártalapú szervezeteket. Rajtuk keresztül, természetesen bonyolultabb érdekérvényesítési módszerekkel ellenőrizni lehet az ügyek vitelét és direkt módon befolyásolni tudják azt, ha szükséges. Ezért fontos e szempontból hogy a körlevél határozottan együttműködést tart szükségesnek (és így lehetségesnek-megengedhetőnek) a környezetbarátságot zászlójukra tűző civil szervezetekkel és intézményekkel is (185. pont)

A Teremtő Isten dicsőítését szolgáló imaalkalmakat jó volna együttes és külön-külön vezetett istentiszteleti, li-

turgikus alkalmakkal bővíteni, amelyeken mind az ige-hirdetés mind az eucharisztika ünneplése alapján tétélesen elmondható, képviselhető és megalapozható, hogy az egyházakhoz tartozó személyek és szervezetek érvényesítsék a kölcsönös érdekeltség figyelembevételét és tevékenységük során képviseljék mind a saját mind a partner, a társadalmi és környezeti érdekek együttesét. A szabad hitbeli választás nyomán pedig bemutatathatják a szolgáló, diakóniai és apostoli modellt, amely szerint adott esetekben a vizontszolgálat nélküli élet modelljét is elővezethetik a teremtés védelme során. Ilyenkor a mértéktartás szélső értékeit is felvehet és elér a tisztas aszkézis határáig, a valódi mértéktartás, önszabályozás értékellenőrzés apostoli gyakorlatáig.

Magyarország és Európa számára most az a legfontosabb, hogy a társegyházak valóban összehangoltan és minél szorosabb egységben valósítsák meg a teremtés gondozásának és védelmének, a Krisztusmű szolgálatának a nagyszerű feladatát

Prof.Dr.h.c. Széchezy Béla József

SZEMLE

Kálvin időszerűsége

Tanulmányok Kálvin János teológiájának maradandó értékéről és magyarországi hatásáról

Bp. Kálvin Kiadó, 2009. 414. o.

Kálvin születésének 500 évfordulóját ünnepeljük ebben az esztendőben és mint kálvinista, magyar reformátusok, szeretnénk hozzá illő és méltó tisztelettel ezt megtenni. Egyházunk évekkel ezelőtt elkezdte a készülődést az évforduló megünneplésére. Ennek része volt a délelőtti alkalom és a mai könyvbemutató. A Kálvin-évforduló méltó megünnepléséhez most bemutatandó tanulmánykötet mellett, ahogy ezt a kötet ajánlásból megtudjuk „Kálvin 'opus magnum'-ának, az Institutio-nak 21. századi magyar nyelvre történő lefordítása” (5.o.) is hozzátartozik vállalva a többletmunkát, hogy egyes rész területek összefüggéseit bemutassa, s így” tisztábbá teszik a sokszor félreértett, félremagyarázott, vagy... tudatosan eltorzított Kálvin-képet.” (5.o.)

Várjuk ennek a munkának a megjelenését, de most tekintsünk kötetünk, Kálvin időszerűsége felé.

E kötet tanulmányaival bemutatja a kálvini teológia főbb összefüggéseit, magyarországi fogadtatását és hatását, mind az egyház, mind a kultúra, mind a társadalom területén. Fontosnak tartom a célkitűzést és a tematikát.

Az elmúlt időszak egyháztörténetét nézve jól látható, hogy Kálvin reneszánsz volt születésének 400. évfordulóján, kiemelném Pruzsuinszky által írt kitűnő, részletes életrajzot s az Institutio fordítását, s a következő évtizedekben is jelentek meg tanulmányok, melyekről nem kívánok részletes felsorolást adni, mert most nem ez a tisztem. Engedjék meg, hogy két kiemelés hadd tegyek mégis, az egyik Vasady Béla–Szabó Zoltán felmérése 1936-ban arról, hogy hol álltak akkor Kálvin és a református mivoltuk ismeretével a gyülekezetek, s a különböző tanintézetek hallgatói. A másik 1986, amikor is a Kálvin-kutatók nemzetközi kongresszusa Debrecenben volt, mely egyben elismerés is egyházunknak és a hazai kutatóknak. 1986-ban jelent meg Genfben Genf reformációjának 450. évfordulójára Calvin et la Hongrije, Kálvin és Magyarország (bővebb címe: Kálvin kisugárzása Magyarországra a XVI. századtól napjainkig) c. 114. oldalas tanulmánykötet. Szerzői: Bucsay Mihály, Makkai László, Benda Kálmán, Bolyki János, Zsindely Endre, Farkas József és a svájci J.R.

Bory. A Teológiai Szemle 1987. első számában megjelent ismertetés kritikával illette a kötetet, bírálta, hogy nem hangolták össze a tanulmányokat, mert „vannak dolgok, amit hárman, sőt négyen is elmondanak.” [(ba) Kálvin és Magyarország, Teológiai Szemle, 1987. I. szám 64. o.]

A hosszú bevezető után rátérek Kálvin időszerűsége kötetünkre, s jól látjuk, hogy ezt a munkát hova helyezhetjük el.

Az Ajánlásban Bölskei püspök úr és az Előszóban a szerkesztő, Fazakas Sándor egyértelműen a kötet célját határozzák meg: „kötelességünk is, hogy saját örökségünk jobb megismerése és megismertetése által azzal a Kálvinnal ismerkedhessen meg minden érdeklődő kortársunk, aki nem tévedhetetlen és hibátlan bálvány, hanem a mai egyházi és társadalmi kérdéseinkben is segíteni tudó, párbeszédre képes és kész szellemi és lelki kortársunk” (5.o.)

Éppen ezért a kötet elénk adja a kálvini teológia főbb összefüggéseinek feltárását és időszerűségének bemutatását, magyarországi fogadtatását, hatástörténetét, melyen belül foglalkozik természetesen a gyülekezeti életre, a magyar kultúrára, társadalmi viszonyok alakulására és a közéletre tett hatásával. (7.o.)

A kötet szerkezeti felépítése logikus. A kötet három részre tagolódik: Kálvin és Magyarország, a második Egyház és teológia, a harmadik pedig, Kálvin-hatások a Kárpát-medencében és a magyar kultúrában.

Az elkészített tanulmányok egyértelműen mutatják, hogy szerzőik már járatosak témájukban és hogy jól ismerik annak hazai és nemzetközi szakirodalmát.

I. Kálvin és Magyarország

Az első részben *Hörtsik Richárd* „Kálvin magyarországi fogadtatásáról a 16. században,” című tanulmányában széleskörűen mutatja be, hogy hol érhető tetten Kálvin és az ő tanításának jelenléte. A szerző tudatosan, kutatásai alapján ütközteti Révész Imre és Bucsay Mihály nézetét. Révész szerint Kálvinnak csak másodlagos hatása volt a 16. században, Bucsay szerint, pedig nem. Lássunk néhány tény és adatot, melyeket Hörtsik Richárd közöl munkájában:

- *peregrinusok Genfben* (Károly 1556-ban látogatott Genfben, s neki 3 Kálvin munka volt a tulajdonában),
- *levelezés* – pl. Kapprophontes Ferenc kér tőle 1561. decemberében, Wittenbergből egy vitairatot Stancarius ellen.” Mert Önnek és helvétiai tudósoknak tekintélyében bízok most az egész Magyarország”. (29. o.)
- *disputák* – 1551-ben írt Kálvin úrvacsorátana ellen a római katolikus Draskovich György.
- *zsinati határozatok szövege*,
- *találkozott magyarokkal* – pl. a regensburgi birod. gyűlésen (1541, Frangepán Ferenc, Nádasdy Tamás, Batthyány Ferenc).

- *Művei idehaza* (Károlynak, Opus Calvini, 3 Kálvin munka) Eperjesen 1552-ben, könyvtári jegyzékben Kálvin, Institutioja szerepel, Perneszi Györgynek (Nádasdy udvarában) hagyatékában 1560-ban 4 Kálvin munka volt, Nagyenyeden a Koll-ban megtalálható az 1561-es Institutio, melyet egy diák 1565-ben vásárolt.

- *Kálvin munkái az iskolákban* – Méliusz által 1564-ben fordított Genfi Kátét tananyagként használták.

- *1592-93-ban gyűjtést szerveztek Genf városának megsegítésére* a protestáns német városokban, Lengyelországban Magyarországon és Erdélyben, s több, mint 8000 arany forintot adtak össze. ((ba), Kálvin és Magyarország, Teológiai Szemle, 1987.1.63.o.

A részletes ismeretek alapján, egyértelmű Kálvin 16. századi jelenléte hazánkban.

A következő tanulmány jelentős egyházszervezetünk kialakulása és megszilárdítása szempontjából. *Márkus Mihály*, aki szintén kiváló Kálvin-kutató, „A presbitéri rendszer alakulása a 17. század közepéig” címmel tárja elénk, hogy először 1630-ban, a Pápan megtartott közszinaton Kanizsai Pálfi János püspök vezetésével rendezték el a presbitériumok felállítását. Márkus püspök úr kutatásai alapján kimutatja, hogy már 1614-ben Kanizsai püspök engedélyt adott a presbitérium megalakításához Patai István veszprémi lelkésznek, s a püspök a függékben hozott részletet a Pápai Református Egyházközség 1617. évi belső szabályrendeletéből, a presbiterek privilégiumáról, ill. tisztükről. Érdemes átgondolni az olvasottakat.

II. Egyház és teológia

A második fő részben *Peres Imre* „Kálvin írásértelmezése és írásmagyarázatai” és Szűcs Ferenc „Exegézis és dogmatika kapcsolata Kálvinnál a presdestinációban és az ekkleziológia tükrében” című teológiai tanulmányait olvashatjuk. Peres Imre alapos bevezető (49-60.o.) után tér rá Kálvin írásértelmezésére, érintve, hogy Kálvin számára a „telje írás Istentől ihletett”, ahogy azt az apostol adja elénk. (2Tim 3.16) Éppen ezért Peres Imre ésszerűen szentel egy rövid részt „Kálvin viszonyulása az apokrifusokhoz” címmel (70-72.o.). A továbbiakban részletesen elemzi Kálvin írásértelmezési munkáját, elvét, teológiai szempontjait. (Lectio continua, Szent Lélek belső bizonyágtétele.) Ezek után figyelmet fordít Kálvin magyar nyelvre lefordított, de kiadatlan kommentárjaira is (74.o.). A szerző kiválóan használta fel a szakirodalmat. Több alaklommal merít Nagy Barna munkájából. Itt jegyzem meg, hogy 2006-ban személyes tanúja lehettem, amikor Kálvin Ezékiel könyvéről – 2920 – o. szóló azon prédikációit adták ki, melyeket gyorsírással ófrancia nyelven jegyzeteltek le, s azokat Nagy Barna professzor úr volt képes megfejteni 1956-ban, Genfben. (Szentesi Zöld László, Előkerült Kálvin-prédi-

kációk Confessio, 2007. 1. 6-8. o., Erika Alexander de Boer, A Kálvin-kötet ismertetője uo. 8-11. o)

Szűcs Ferenc írása alapos, logikus, előremutató, gyakorlati és megszólító- párbeszédre, vagy akár vitára készítő. Ebben a tanulmányában szól A.E. McGrath megállapításáról, hogy „az Institutiohoz képest mind kommentárjai, mind prédikációi másodlagos jelentőségűek” és hozzáfűzi Neuser véleményét, akinek kimutatása szerint, az „Institutióból másfajta következtetésre is juthatunk”, ... „kikövezi az utat magához a Szentírás-hoz”, felkészít Isten Igéjének olvasására (ad divini verbi lectionem preparare.) (80.o.)

Az eleve elrendelésről a szerző jó történeti-teológiai áttekintést ad Augustinustól napjainkig, s az Institutióból, s Kálvin Római levél magyarázatából keresi a választ az eleve elrendelésre „Isten eleve elrendelése valóban olyan útvesztő (labirintus), amelyből az emberi szellem a maga erejéből semmi módon nem tud kitalálni” 88.o.in. Kálvin, A Római Bp.1954. XVI. 1. 190., Inst. III.21.4. A tanulmány értelemszerűen foglalkozik az egyházszerkezettel, a tisztségekkel és a hozzájuk tartozó szolgálattal. Kiemelem a tanulmányból, hogy Kálvint, mint egységét kereső reformátort is elének hozza, hiszen erről oly ritkán beszélünk és nincs a figyelmünkben Kálvin, mint egységkereső a protestánsok között.

Fazakas Sándor „Kálvin szociáletikája” című írásában leszögezi, hogy Kálvin „Teológiájának és értelemszerűen szociáletikájának forrása: az önmagát kijelentő Isten és az Írás abszolút tekintélye.” (107.o.) Kálvin működése, élete, cselekedetei bizonyítják szociáletikai felfogását, így a presbitériumok, diakónusok, szegényekről való gondoskodás, kis kamat, munka, hivatástudat, felelősség, kereskedelem, állam és egyház kapcsolata. A szerző foglalkozik a máig nagy vitát kavarázó Max Weber és Ernst Troeltsch megállapításával, mely szerint Kálvin tekinthető a nyugati kapitalizmus atyjának. Fazakas Sándor kutatásai eredményeként, felhasználva Max Geiger, Gottfried Locher és Helmut Esser nézeteit, állítja, hogy Weber és Troeltsch tézisei „szociológiai és gazdaságtörténeti megfigyelésekből következnek, amelyek a teológiai reflexiók fényében maradéktalanul nem tarthatók.” (113.o.) A tanulmány foglalkozik a kálvini szociáletika módszerének bemutatásával, s konkrétan az olvasó elé adja, hogyan, miként működött ez és egyben elének adja Kálvin szociáletikájának aktualitását: „munka, takarékos életvitel, melynek eredménye a tőkefelhalmozás, a munka isteni megbízatásban gyökerezik, s a munka által Isten az embert a felebarát szolgálatára és a szociális problémák felszámolására hívja....Kálvin elítéli a restséget, (szerinte) engedelmes ember nem lehet tétlen vagy passzív teremtmény” (118-119.o.) ... Genf városában a szociális kérdések kezelése Kálvin idejében példaértékű volt. A szerző a történelmi tényekbe ágyazottan ír a kamatról, melyet Luther és Zwingli nem engedélyezett, s Kálvin is külön szabályozta a kamatszédést. (121.o.) A szegényekről így is gondoskodott, mert tőlük nem lehetett kamatot szedni, s az alamizsnálkodás helyett beve-

zette a gyülekezeti diakóniát. Diakonátus nélkül nincs ecclesia! Az úrvacsorában, valóban szegény és gazdag együtt van és megéli a *communio sanctorumot*. Ma hogy vagyunk ezekkel a kérdésekkel? És hogy vagyunk azzal a megállapításával Kálvinnak, a „politikai vezetői tisztség legitimitásának alapja az Istentől kapott elhívás” 131. o. Mennyire távol vagyunk ettől. A polgári engedelmességet önkéntes és szabadnak tartotta, s nem kikényszerítettnek. Az állam feladatát is előírta. Genf városában a szociális kérdések kezelése példaértékű volt Kálvin idejében. Volt alapja, Isten ígéje, volt egy reformátora, kialakult, működő egyházszerkezete, volt hivatástudat, Istencsőségére élés, és a megszentelődés folyamatának és a gyülekezet (megváltottak) közösségének tudata.

Fekete Károly és *Fekete Csaba* tanulmányai feltáróak és iránymutatóak mai egyházi, gyakorlati teológiai, liturgiai életünkben. A tanulmányokból pontos képet kapunk, hogy ma hol állunk, milyen a liturgiánk, de még inkább pontos képünk lesz arról, hogy milyen az énekkultúránk, mennyiben vagyunk „kálvinisták”?

Fekete Károly „Kálvin és az istentisztelet” című tanulmányában szól Kálvin reformjáról, arról hogy az istentiszteletet tartja a „legszentebb”-nek az emberi cselekvések közül (144.o.), éppen ezért nem sülyedhet bálványimádásba és nem folyhatnak a Szentírás szerint nem megengedett szertartások. (A liturgiának 3 pillére van, ígéhirdetés, imádság, sákramentum.) Inst. IV.17.44. Fekete Károly jó történeti háttérét adja az istentiszteleti rendnek, s a szemnek is könnyen követhető táblázatokba rendezi azokat. Nem áll meg a 16. századnál, hanem jelenkorunkban is vizsgálja Kálvin hatását az istentiszteletre és a gyakorlati teológia irodalmára.

Az 1909-es Kálvin-jubileum új impulzusokat adott. Megjelent a lelki kálvinizmus, az öntudatos, vagy hitvalóságos kálvinizmus a történelmi kálvinizmusra válaszként. Az új impulzusnak meglettek az eredményei, az új Ágen-dák. És ma?

Fekete Károly hangsúlyozza az istentiszteleten a gyülekezet aktivitásának szükségességét. Ettől a ponttól lehet egy beszélgetést, s a tanulmányt tovább folytatni.

III. Kálvin-hatások

a Kárpát-medencében és a magyar kultúrában

Fekete Csaba, aki régi kutatója és jó ismerője zoltárainknak, énekeinknek, „A genfi zoltárok elterjedése hazánkban” című tanulmányával kiváló, reális és bizonyos értelemben elszomorító elemzést ad. Kimutatja, hogy a 17. sz. végéig annyira elfogadott volt Szenci Molnár zoltárfordítása (1607), hogy még a római katolikus énekeskönyvben is találhatunk zoltár. Ami szomorúságra ad okot az a megállapítása, hogy a 19. század dereka óta a zoltárénekek becsülete folyton hanyatlak, sőt a horvátországi 1971-ben (majd 2001-ben) kiadott énekeskönyvben az úgymond lelkileg nem megfelelő zoltárok-

nak csak az első versét közölték. 51 zsoltárt nem énekelnek többé. Azokat, amelyek 1808-ban fekete-listára kerültek. Fekete Csaba fáradságot nem kímélve táblázatos kimutatásban láthatóvá, érthetőbbé teszi ezt a fekete-listát, azt, hogy különböző korokban mennyire értékelték zsoltárainkat, azok egyes versszakait. A vizsgált évek: 1808, 1877, 1948.

Tanulmányát pozitív példával, mintegy reménységként a főtí gyülekezettel, Kalocsay Ferenc munkájával, ill. versenyek, fesztiválok gyülekezeti kórusok találkozóinak használatával fejezi be. Köszönjük Fekete Csaba a realitást és a biztatást. Van jövőnk. Énekeljünk.

Szabó András „Szenci Molnár Albert Kálvin-fordítása cím alatt, Szenci Molnár Kálvin Institutio fordításáról ír. Szabó András bevezet bennünk a kor peregrinus életébe, abba a világba, mely összekötötte Európa országainak diákjait, s a tudományt, így a teológiát is. Hozták-vitték a tudást, gazdagabbá lettek és gazdagítottak. Ez kézzelfoghatóan látszik Szenci Molnár életén és munkáin. Szabó András kitér Kálvin heidelbergi fogadtatására. A szerző rámutat a patrónusok hazai kultúrára, egyházat támogató szerepére, s Szenci Molnár tudományos munkájára 1620 előtt. 1620 augusztusában már majdnem kész volt az Institutio fordítása, de Heidelbergből a harcok miatt Szencinek menekülnie kellett és Hanauban 1624-ben jelenik meg, melyet Bethlen Gábornak ajánl. 1624. nov. 2-án, Sárospatakon egyet dedikál Rákóczi Györgynek. Szabó András művészien elemzi a címlapképet, mely beszél a szerzőről, a fordítóról és a korról. Ma? Készül az Institutio fordítása.

Ősz Sándor Előd „Kálvinizmus a periférián” címmel írt tanulmányt az eddig kevésbé ismert témáról, Kálvin hatásáról a románság között, kiemelve Hunyad és Zaránd vármegyékben és a görög-keleti felekezetre ill a reformátusoknak a ferencesekkel való kapcsolatáról. A fellelhető források alapján tiszta képet kapunk a felekezetek közötti együttélésről, az ügyes-bajos dolgokról, vegyes házasságok, áttérések, közös templomhasználat, közös ingatlan. Bízva abban, hogy a levéltári források megszorítás nélkül kutathatóvá válnak, Ősz Sándor Előd folytatja munkáját és mélyebbre mehet a magyar reformátusság és az oláhság, ill. görög-keletiek közti kapcsolat feltárásában a 16-20. századig. Jó munkát!

Buzogány Dezső kollégám írását örömmel olvastam, még akkor is, ha a cím egy kicsit szárazabb témára utal, „A kálvini etikára épített egyházközségi vagyongazdálkodás”, (17-18. században Erdélyben) nagyon fontos, nemcsak a múltban, de a jelenben is. A vagyongazdálkodással foglalkozó egyházi tisztségek bemutatása után konkrétan szól arról, hogy az egyházközségek milyen javadalommal bírhattak és hogyan gazdálkodtak: botkímérés, zálog. Érdemes figyelni a kamatra, mely 5-10%-ig terjedhetett és az egyház, az egyházközségek tényleges gazdálkodásra, mely teljesen elfelejtődött, vagyis elfelejtették velünk idehaza 1948. után, elvették annak egyes alapjait, földeket, ingatlanokat, az egyház szabadságát. Önfenntartó egyházzal szól az írás. Ma mennyiben

nézhetünk az önfenntartó egyház megvalósulása felé? Gazdálkodás? Kivel, hogyan? Szükséges?

Bogárdi Szabó István „Kálvin és a kálvinizmus-irányzatok Magyarországon, különös tekintettel a két világháború közötti egyház- és teológiatörténetben” címmel írt tanulmánya elején a szerző lényegesnek tartja, hogy tisztázza a kálvinizmus szó jelentését és Kálvin teológiájának rövid bemutatását. Itt kell megjegyezni, hogy Zsindely Endre kollégája, főnöke, Fritz Büsser, az 1986-os Kálvin-kutatók debreceni konferenciáján azt javasolta, hogy világviszonylatban hagyjuk el a „kálvinista” elnevezést és fogadjuk el helyette a református protestáns nevet, melybe Zwingli és Bullinger is belefoglalható „....., mely általános ellenkezést váltott ki, némi kivétellel”. [(ba), Kálvin és Magyarország, Teológiai Szemle 1987. 63. o.]

Szabó püspök úr a téma kidolgozásánál igényesen a teológiai alapvetés után az ország történelmi hátterét, a Tianon utáni magyar reformátusság helyzetét, annak számarányát is bemutatja. Sebestyén Jenő és Révész Imre kálvinizmusa közti nagy különbséget részletesen írja le, nagyobb figyelmet szentelve a történelmi kálvinizmusnak, mint az egyházas ill. lelki kálvinizmusnak. Rámutat arra, hogy Bartha Tibor úgynevezett evangéliumi kálvinizmusa és Békési Andor kálvinizmusa között szintén óriási különbség van. A mai helyzetet a 19. század végéhez hasonlítja, amikor nincs egy teológiailag tisztán megfogalmazott pozíció, ... „de talán jelentkezik újra egy kálvinista irányzat, mely képes egyházunkban meghatározó hangon megszólalni.” (349.o.)

Győri L. János „Kálvin János alakja a magyar irodalomban” című írása egyrészt felüdülést hoz, másrészt megláttatja velünk, hogy meddig nem foglalkoztak eleink – 19. század – Kálvin személyével az irodalomban. E tanulmánykötet, hála legyen Istennek, nem hagyta ki ezt a témát, s betekintést kaphatunk a 19. és a 20. századi magyar irodalomban megjelent Kálvint érintő írásokról, s a 20. századi „Kálvin-renaisszánszról” a szépirodalomban. Reméljük, hogy teológusaink, lelképásztoraink, diákjaink, de gyülekezeteink tagjai is örömmel veszik kezükbe e tanulmányt, s ennek elolvasása után a Hárfahangok, Aranyhárfá vagy az Új Aranyhárfá köteteket, hogy Kálvinról olvassanak.

Tőkéczi László „Kálvin hatása a magyarságra és a magyar politikára”. Tőkéczi jól mutatja be, hogy „Kálvin és a magyar hazafiság” úgy fért össze, hogy az evangélium tanításainak megértésében tűntek el a történelmi különbségek. A kálvinizmus nagyszerű fejedelmet adott, Bethlen, Bocskai, a Rákócziak. Hozzáteszem, hogy az ellenreformáció megváltoztatta ezt a helyzetet, protestáns nemeseink közül sokan római katolikus hitre tértek. Tőkéczi tanár úrtól kérjük, hogy folytassa munkáját, akár az ellenreformáció, felvilágosodás korával, de feltétlenül a hozzá közel álló 20. századdal és a mai helyzettel.

Szathmáry Béla „Kálvin kortársunk?” tanulmánya az utolsó a kötetben, mert tematikailag ez a téma zárja a ta-

nulmányok sorát. Elolvasása azonnali vitára, beszélgetésre tovább gondolásra, feladatok meglátására sarkall.

A szerző rövid áttekintést ad Kálvin teológiájáról, az egyházi rendtartásáról, az egyház és az állam szétválasztásáról Genfben, s a büntetések alkalmazásáról, a közállapotokról, a fegyelemről, a rendről. Kortásunk? Igen. A mindig megújulni szükségessége, ecclesia semper reformari debet. Szükséges a megújulás!

A szerző buzdít Kálvin munkáinak tanulmányozására, hogy jobban megismerhessük magát Kálvint. Ugyanezt mondja Bölskei Gusztáv püspök ajánlásában, olvassuk Kálvint, ismerjük meg művein keresztül!

A szerző a mai feladatokról, tennivalókról, kitérésipontokról és stratégiáról ír.

Az egyetemes papság elvén aktívabb szolgálatot gondol, szükségesnek tartja a továbbképzést, nemcsak a lelkészeknek, de a gyülekezetben minden szolgálattevőnek, akiknek legyen felelősségérzetük, legyenek kreatívak, aktívak, döntéshozók. Az egyház, a gyülekezet missziói munkájával is részletesen foglalkozik a kitérésipontokban. Felteszi a kérdést népegyház, vagy hitvalló egyház

zat akarunk, s ennek alapján állítjuk-e össze a missziói tervet?! Mi a célja, hol végezzük, kik között? A tehetség-gondozást említi, mely a reformáció óta egyházunk életének szerves része, csak néha kicsit hanyagoljuk. Elolvassva írását minden bizonnyal beszélgetés, vita, továbbgondolás fogja követni. A Kálvin-év és a kötet révén összejött egy jó csapat. Együtt könnyebb, hatékonyabb munkát lehet végezni.

Sokszor fogalmaztam meg kérdéseket egy-egy tanulmány után. Nem véletlenül, célzatosan. Valamilyen módon folytatni kell az együttgondolkodást, írásban, de tettekben is!

Köszönjük, hogy ez a könyv így létrejöhett a Mindenható Istennek és azoknak a szerzőknek, akik vállalták a feladatot és érezve, tudva e könyv jelentőségét, mindent megtettek, hogy magyar reformátusként adjanak tiszteletet az 500 éve született Kálvin Jánosnak.

Kortársuk Kálvin? Igen. Akkor éljünk Isten dicsőségére, tegyük, ami feladatunk, kötelességünk!

Horváth Erzsébet

Hitükért szenvedtek

Papp Vilmos: Negyvenegy prédikátor I–II. é.n. (2007–2008), a szerző kiadása

A negyvenegy már kilencvenkilenc. Nem eltévedt matematikai eszme-futtatás a bevezető mondat, hanem Papp Vilmos negyedszázadon át őrsei őrálló, nyugalmazott kőbányai református lelképásztor különös könyvének szimbolikus számai. A könyv – két kötet – címe: *Negyvenegy prédikátor**, kilencvenkilenc református lelkészsorsot ismertet a 20. századból. Szimbolikus a szám, egyfelől utal a 17. századi gályarab prédikátorok örökségére, hogy a hitért, nemzetért vállalt mártíromság éppolyan élő és szükséges volt egy olyan korban, amelynek emberarcára és viszonylagos jólétére többen emlékeznek, mint arra, hogy hányan szenvedtek és haltak bele. Mert a szenvedők jó része a világváltozás után sem kapott elégtételt. Volt, aki egy életre belerokkolt, s volt, akinek családja is. A legfájdalmasabb, hogy elfelejtve, s lassan nyomtalanul lépnek ki az élők sorából. Papp Vilmos nagytiszteletű úr a huszonegyedik órában kezdte összegereblyézni a még élő emlékezetet. Az első kötetet megjelenése után egy évvel követte a második. Frissen érkezett, még nyomdászágú. Már az első kötet kéziratának lezárásakor jelezte, hogy feltehetően többen szenvedtek a kommunizmus alatt, mint a kötetben felvonultatott negyvenegy személy. De valószínű, hogy a nevek nyilvánosságra kerülése indította el azt a lavinát, amelynek eredménye, hogy a második kötetbe már ötvennyolc lelképásztor vázlatos életsorsa került. Innen tehát a kilencvenkilences szám, amelyikről nem

tudom, hogy a szerző tudatosan vagy „sorsszerűen” döntött. Mert a szám jelzi, hogy a sor még korántsem teljes.

A kötet(ek) különlegessége, hogy a Kárpát-medencei egyháztestek szétválaszthatatlanul hordozták a mártíromság terhét, ki-ki a maga helyén. Sőt, arányaiban a kisebbségbe szorult magyar reformátusság keservesebben megszenvedte ezeket az évtizedeket. A lelkészek szimbolikus alakokká váltak. Lelkileg kellett megfélemlíteni és megnyomorítani egy népet, azután már könnyebb dolga van a hatalomnak. A kötetben szereplők nem akartak mártírrá lenni. Senki nem arra készül a teológián. De – s itt idézzük a második kötet zárómondatát –, ezeknek az embereknek „a mártíri vállalása nem egyfajta keresztyén ’civilkurázsi’ eredménye, hanem Isten Szentlelkének munkája. A hitvalló nem keresi a mártíromságot. Azonban ha erre kerül a sor, vállalja”. A vállalás némelyeknél nem volt több, minthogy nem hagyták el népüket, gyülekezetüket. Másoknál az élő gyülekezeti munka szúrt szemet. A közösségeket ugyanis szét kellett verni. S volt, akinek tudományos munkássága, közegyházi tisztsége volt a „bűne”. Álljon itt négy sors négy országból, a könyvismertető önkényességéből szomorú kedvcsinálónak az olvasáshoz. Gachal János torontálvásárhelyi (Debeljacsa) lelképásztort 1944. november 5-én (?) megölték a szerb partizánok. A kivégzés brutalitásáról sokmindent elmond,

hogy partizánok és partizánlányok ugráltak az összekötözött, földön fekvő lelkész hasára az asztal tetejéről. Ez az egyik variáció. Merthogy mást is megőrzött az emlékezet. Ő volt a délvidéki magyarság püspöke, nagyreményű fiatal, Trianon után hívták az anyaországba, maradt a végeken, népével a bánáti magyar szórványvilágban. Sírja máig ismeretlen. Sass Kálmán érmihályfalvi lelkész életének 1958-ban vet véget talán egy golyó a szamosújvári börtönben (?). Talán. Sírja ismeretlen. S hogy hogy jutott eddig? 1944-ben az akkor Magyarországhoz tartozó Érmihályfalva határában ledobnak a német arcvonalak mögé 18 partizánt. Tizenhetet elfognak a németek, egy, akit Maléter Pálnak hívnak, megmenekül. Hónapokig ott bújik meg az érmihályfalvi parókia pincéjében. Az ötvenes évek elején még ez a kommunista barátság hozza vissza Sass Kálmánt a bukaresti kommunisták börtönéből, és következett 1956. A többi már remélhetőleg ismert az olvasók előtt. Forgón Pál 1628 (!) napot töltött a szovjet Gulágon. Emlékeit kötetbe gyűjtötte *Ahol a legszebb virágok nyíltak* címen. Senki ne csodálkozzon, 25 évre ítélték, ehhez képest a letöltött idő? Ajándék. Szabadulása után újra lelkészi szolgálatot vállal, 1978-tól ő a kárpátaljai reformátusok püspöke. A Szovjetunió „érkezésekor” Kárpátalján 104 református lelképásztor szolgál, a rendszer „távozáskor” 18 (!). De néhány vesszőt idézve: „Egy szép napon Ivánék kinyitották a kalitkákat... / Hogy történhetett ez a nagy dolog? / Az ember szíve szinte belé dobog, / Az Úr Lelke mívelte”. Gulyás Lajos levéli lelképásztor országgyűlési képviselő volt a kisgazdapárt színeiben, zsidókat mentett. Az 1956-os mosonmagyaróvári sortűz másnapján érkezett a városba szülőföldjéről, a Felvidékről. A felháborodott tö-

meből egy katonatisztet menekít ki – ez lesz a bűne! – akinek „súgására” nyugatra menekülhetett volna. Ártatlansága tudatában itthon marad. A perben a megmentett tiszt mentő tanuskodása nem elég. 1957. december 31-én, Sopronkőhidán kivégezték.

A könyvben található portrék vázlatok, néhol nagyon kiegészítésre, tárgyi pontosításra szorulnak. Talán nem is a tárgyi pontosság volt az elsődleges szándék, hanem kiáltani azokért, akiket sorsukkal együtt maga alá temetne a felejtés. Ha fontosak az első századok mártírjai és példaképek a hitben való helytállásra, elfelejthetjük-e azokat, akik egy a Római Birodalom elnyomó apparátusánál sokszorosan gonoszabb módszerekkel dolgozó, embertelen rendszerben hűségesekek maradtak Isten ígéjéhez, egyházukhoz, népükhöz. Vagy más olvasatban: amikor ma divatos az egyházak, egyházi vezetők, lelképásztorok „érintettségéről” több helyen megnyilatkozni, van valakinek bátorsága szólni *azokról is*, akik az egyház „másik arca”, a mártír hitvallóké. Sokan közülük egyházunk vértanúi apáink, nagyapáink nemzedékében. A szerző „érintettségét” nem is tudná letagadni. Ő nemcsak krónikás, hanem kortárs is egyben. Amivel találkozott, személyes, s talán keserű tapasztalat is. De hát Tinódi históriás énekei sem bírnak kevesebb történelmi autenticitással, mint a török Porta krónikásai. Sőt! A második kötetben forrásokat is megjelöl a szerző. Aki szeretne a korban és sorsokban mélyebben látni, tovább kell kutatnia. De fontos és megkerülhetetlen tájékozódási pont Papp Vilmos „arcképcsarnoka”, amely jelzi, mennyi elvarratlan szála van még a múltunknak és mennyi tennivaló, míg azt békévé oldhatja az emlékezés.

Jakab Bálint Mihály

„...kicsoda az ember a Szentírás szerint...”

Gerd Theissen: Az őskeresztyénség élményvilága és magatartásformái¹

Kálvin Kiadó, Budapest, 2008. Fordította: Szabó Csaba

Gerd Theissen 1943-ban született, a Heidelbergi Egyetem Újszövetségi Tanszékének professzora. Kutatási területei az őskeresztyénség szociális története, a történeti Jézus, az őskeresztyén vallás elmélete és az Újszövetség teológiája, ezekben a témakörökben több jelentős könyve látott már napvilágot.² Jelen írása is az őskeresztyénség életével foglalkozik ószövetségi, újszövetségi, apokrif és egyéb ókori irodalmi művek segítségével hívásával. Célja történeti valláspszichológiai mű írása, az első keresztyének vallásos magatartásának és élményvilágának áttekintése és rendszerbe foglalása, és annak pszichológiai szempontból történő magyarázata.

Történeti valláspszichológia írására vállalkozni a szerző saját bevallása szerint is izgalmas és újszerű feladat, mely számos elvi és módszertani kérdést vet fel

már a munka megkezdése előtt. A bevezetésben Theissen végigveszi ezeket a kérdéseket, ellenvetéseket, és logikus érveléssel támasztja alá, hogy a kezünkben levő forrásanyag szolgált elegendő anyagot a történeti pszichológiai elemzés számára, az anakronizmus kísértése elkerülhető, és az alapos elemzés során olyan információkhoz juthatunk, amelyek valóban segítik az Újszövetség emberének jobb megértését. Ez a mélyebb megértés pedig nem pusztán egy érdekes szellemi játék, mely során érdekes történelmi adatokat és összefüggéseket ismerhetünk meg, hanem olyan alapot jelenthet, amelyen állva saját vallásosságunkat is jobban, mélyebben megérthetjük. A történelmi korok változnak, változik az a világ, amelyben keresztyén emberként élünk, de az ember alapvetően nem változik, s nem változnak azok az irány-

vonalak sem, amelyek mentén a Szentírás fényében életünket értelmesen élhetjük a világban. Az Újszövetség pszichológiája ezekre az irányvonalakra mutat rá, és felfedi azokat az általános emberi jellemzőket, amelyek kortól és történelmi helyzettől függetlenül meghatározzák a keresztyén emberek vallásosságát, önmagukhoz, Istenhez és a gyülekezetben egymáshoz fűződő kapcsolatrendszerüket.

A pszichológia a 20. század második felének, 21. századnak egyik legmeghatározóbb humán tudománya, mely napjaink egyre kiismerhetetlenebbé váló világban az ember belső, lelki működését igyekszik minél jobban megérteni. Segít ez abban, hogy a külvilág elvárásainak, követelményeinek is jobban meg tudjunk felelni, hogy önmagunkká váljunk, s hogy egyáltalán megértsük azt, mit is jelent önmagunknak lenni. Keresztyén emberek számára különösen is nagy jelentősége van annak, hogy milyen emberképet tár elénk az Újszövetség, hisz ez egyfajta mérceként áll előttünk. A könyv első nagy fejezetében Theissen az Újszövetség emberképével foglalkozik, külön vizsgálva azt, hogy hogyan jelenik ez meg Máté evangéliumában, a jánosi iratokban illetve Pál leveleiben. Máté evangéliumában az emberképnek az etikai oldala a hangsúlyos, azok az etikai, erkölcsi követelmények, amelyek Isten törvénye támaszt elénk, s amelynek a keresztyén ember mint akarattal bíró, felelős lény eleget kíván tenni. Jánosnál az emberkép szótériológiai vonatkozása kerül előtérbe, az ember legelső feladata nem az, hogy tegye, amit Jézus megparancsolt, hanem hogy felismerje, hogy Ő a világ Megváltója. Pál emberképe bizonyos értelemben magában foglalja mindkét irányultságot, Theissen ezt transzformációdinamikus emberképnek nevezi. Pál tisztában van az emberi akarat fontosságával, de azzal is, hogy az akarat Isten törvénye, igazsága számára halott. Pár emberképe a megújulásra, meghalásra és feltámadásra, az őember és újember feszültségére, a változásra, transzformációra épül. Az Újszövetség irataiból elénk táruló emberképet Theissen történeti keretbe ágyazva írja le, így kerül sor a bibliai emberképen túl az ókori izraeli, tehát az ószövetségi, illetve a görög világ emberképének ismertetésére is.

A könyv további fejezeteiben Theissen a vallásosság négy alapvető faktorának elemzésével foglalkozik: a tapasztalattal, a mítosszal, a rítussal és az ethosszal. Véleménye szerint minden vallásnak tartalmaznia kell mind a négy összetevőt, s új vallás akkor jön létre, mikor ez a négy összetevő újszerű módon rendeződik egyé, mint ahogyan erre az őskeresztyénség idejében is sor került. A négy összetevő ugyanakkor önállóan, egyen-egyenként is él, és működik, s szekuláris keretek között is megtapasztalható. A vallásos tapasztalathoz hasonló csúcsméhenykről beszél a pszichológia is, mítoszokkal találkozhatunk például az evolúcióelméleti elgondolásokban. A rítusok a közösség életének megnyilvánulásai, minden közösség kialakítja a saját rítusait, függetlenül attól, hogy vallásos vagy szekuláris-e. Az ethosz pedig a közösségi élet alapszabályait tartalmazza, az egészséges

együttélés egyetemes követelményeként jelenik meg. A keresztyénségben ez a négy összetevő együtt található meg, így az emberi élet minden fontos területét lefedi.

Theissen a vallásossággal kapcsolatban még egy fontos kategóriát vezet be, amelyet aztán könyvében végig következetesen alkalmaz. A szerző a vallásos tapasztalatoknak, mítoszoknak, rítusoknak és ethosznak is két válfaját különíti el, s szerinte ezek mindig megjelennek egymás mellett: egy moderált, hétköznapibb, és egy extrém, rendkívülibb módozat. Ahogyan a vallásosság alapelemeit veszi sorra, ez a megkülönböztetés újra és újra előtérbe kerül, s a szerző azt vizsgálja, a vallásosságnak moderált vagy extrém módjával állunk-e szemben.

A második nagy fejezet tehát az emberkép ismertetése után a vallásos tapasztalat és életvitel vizsgálatával foglalkozik. Ezen belül Theissen hat nagyobb témát jár körül. Így ír a vallásos érzékelésről, az álmok és látomások valláspszichológiai értelmezéséről, a vallásos emóciókról, amelyek közül a félelem és az öröm a legmeghatározóbb, a vallásos beszédéről, melynek moderált formája az imádság, extrém megnyilvánulása pedig a nyelveken szólás. Szó van továbbá a vallásos megváltozás kétféle formájáról: a zsidókból lett keresztyének megtéréséről, amely visszatérést jelent a hit valódi lényegéhez, és a pogányokból lett keresztyének konverziójáról, mely teljes irányváltoztatást jelent. A fejezet végén a vallásos kötődésről olvashatunk, amelyet a pszichológiában ismert tárgykapcsolat-elmélet segítségével fejt ki. A hit az első keresztyének számára a kötődés kifejeződése, s ennek is megfigyelhető egy moderált és egy extrém formája. A moderált forma az Igében való hit mint bizalom, az extrém forma a csodákban való hit, mely az Isten ellen lázadó erők feletti hatalomgyakorlás megnyilvánulása.

A harmadik fejezetben, a mítosz és bölcelet témakörében a teodíceaprobléma pszichológiai megközelítésével találkozhatunk. Pszichológiai szempontból az attribúcióteória módszerével dolgozik, arra a kérdésre keresi a lehetséges válaszokat, hogy a világ ellentmondásossága, a rossz jelenléte kinek tulajdonítható elsősorban. Három lehetőséget vesz végig, egyrészt ha Isten a felelős, másrészt ha az ember, harmadrészt pedig ha az ok a világban keresendő. Ebben a fejezetben olvashatunk a Bölcsesség illetve a Sátán, mint a világban működő pozitív és negatív erő szimbólumainak szerepéről, a két ellentétes erő szociális, perszonális és spirituális funkciójáról. Érdekes az a gondolat, hogy valláspszichológiai szempontból Theissen a sátánszimbolikát a valláson belüli vészjelző rendszerként értelmezi, melynek funkciója, hogy figyelmeztessen a vallásos élet torzulásaira. Ezen túl nem engedti azt sem, hogy az emberi élet és a világ torzulásai fölött szemet hunyjunk, letagadjuk az ember negatív, destruktív impulzusait. Az ember felelősségéről írott szakaszban Theissen a megváltás és kiengesztelődés témájával foglalkozik, s kísérletet tesz az engesztelő halál pszichológiai értelmezésére. Végül az utolsó szakaszban Krisztusról úgy beszél, mint aki nem feloldja a vallásosság látszólagos ellentmondásait, a világban levő rossz

kérdését, hanem új értelmet ad szenvedése és kereszthalála által az emberi szenvedésnek is, és új fénybe állítja, értelmessé teszi a megpróbáltatásokat. Jézus Krisztus így az őskeresztyén ember, s minden keresztyén ember számára a szerepmintáknak extrém vallásos típusa. Találunk ezen kívül a Szentírásban a moderált vallásosság talaján is azonosulási mintákat, akár az Újszövetség nagy alakjaira, akár az újszövetségi tanítványokra vagy egyéb jelentős személyekre gondolhatunk.

A negyedik fejezet a közösség életének rítusairól szól, külön, részletesen elemezve azt a két rítust, amely maig is meghatározza a keresztyén közösség életét és gyakorlatát. Ez a két rítus a keresztség és az úrvacsora, melyet Theissen besorol az extrém-moderált religiozitás kategóriái közé. Mind a keresztségben, mind az úrvacsorában olyan szimbolikus cselekedeteket lát, amelyek az élet-halál kérdéséről szólnak, s olyan tabuknak a rituális keretek között történő megszegését teszik lehetővé, amelyek a vallásos élet alapjaihoz tartoznak. Így válik például az úrvacsora a vérevés illetve az emberáldozat tilalmának rituális formában történő feloldásává, és az ebben levő feszültség szublimálásának terévé. A fejezet végén a közösségi élet felépítéséről olvashatunk, a hatalomgyakorlás extrém és moderált religiózus formáiról, a karizmákról, melyek az intézményesülés során tisztségek keretei közé kerülnek.

Az ötödik fejezet témája az őskeresztyénség ethosza, gyakorlati élete, mely nem kidolgozott rendszerként, hanem intelmek és motivációk formájában maradt fenn. Az ethoszt mindig három tényező befolyásolja, a természet, tehát genetikai adottságaink, a társadalom, a kulturális, szociális adottságok, amelyek között élünk, és a személyes, tudatos motivációink, céljaink. A görög és a zsidó etika abban tér el lényegesen, hogy a görögök etikája a belátáson alapul: a megismerés képessé tesz a jó cselekvésére, a zsidó etika alapja azonban a parancsolat: azért kell bizonyos módon élnünk, mert Isten ezt parancsolta. Az őskeresztyén ethosz mindkettőt meghaladva a felebaráti szeretet alaptörvényére épül fel, ez határozza meg az emberi kapcsolatokat, a társadalmi együttélést. Az agresszív ösztönkésztetések kontroll alá kerülnek a valós életben, az emberi kapcsolatokban a kiélésük nem történik meg, de a mítoszokban szublimált formában szabad utat kapnak. Theissen az ösztönök kontrolljának témakörén belül ír az őskeresztyénség viszonyáról a szexualitáshoz illetve aszkézishez, itt foglalkozik a házasság és a család bibliai értelmezésével is. A fejezet végén a törvény jelentőségéről, ellentmondásos szerepéről olvashatunk, illetve a lelkiismeret témaköréről az őskeresztyénség életében.

Az utolsó nagy fejezetben, az őskeresztyén vallás négy alaptémájának feldolgozása után Theissen a gnózzissal, mint az őskeresztyénséggel egy időben létező másik nagy szellemi áramlattal foglalkozik, s bár rövidebben, de a fenti négy nagy irányt a gnózison belül is vizsgálja. Végül könyvét a fejezetek tartalmát röviden összefoglaló összegzéssel zárja.

Theissen műve igen széleskörű háttérismeretekre épül, az Újszövetség illetve a kortárs irodalom szövegeinek alapos feldolgozása során átfogó képet ad az őskeresztyén vallás pszichológiai értelmezéséről. A könyv érthetőségét segítik az összefoglaló táblázatok, amelyek az elhangzott ismereteket átláthatóan, rendszerbe foglalva jelenítik meg. A felhozott témák az első keresztyének gyakorlati életéhez kapcsolódnak, s bár komoly elméleti tudás áll elemzésük mögött, a leírás a valódi élettől mégsem szakad el, épp emiatt köti le az érdeklődést a nehezebb, bonyolultabb részek ellenére is.

Theissen könyve az Újszövetség emberképének átfogó megértéséhez igen fontos támpontokat nyújt. Alapmű a teológiával foglalkozó szakemberek számára, de mindenkinek, aki lelkipandozással vagy igehirdetéssel foglalkozik. Hiszen annak jobb megértéséhez nyújt segítséget, hogy kicsoda az ember a Szentírás szerint, és hogyan éli meg az Istennel való kapcsolatát. Amikor Igét hirdetünk vagy lelkipandozunk, amikor a sákramentumokat szolgáltatjuk ki, vagy a gyülekezet közösségének életét szervezzük, tulajdonképpen ugyanezekkel a kérdésekkel kerülünk szembe, és nagyon fontos, hogy tisztán lássuk azokat az irányokat, amelyeket az Újszövetség jelöl ki, amely az első keresztyének életének leírásán keresztül tárul elénk.

Ha körbenézünk ma a világban, azt is megállapíthatjuk, hogy valójában nem is állunk olyan messze attól a sajátos miliótól, amelyben a keresztyénség terjedése elkezdődött. Sokszínű, vallási és ideológiai szempontból pluralista világ volt az is, éppúgy, mint a posztmodern kor világa. Az emberekben ugyanakkor éppúgy ott volt a keresés, a lelki éhség, a lelki értelemben vett több utáni vágyakozás, ahogyan ma is ott van. A spiritualitás iránti érdeklődésnek napjainkban megfigyelhető óriási fennedülése is azt bizonyítja, hogy az emberek ha nem is tudatosítják, de érzik, hogy az élet több, mint az a perspektíva, amelyet a fogyasztói társadalom akár összes javaival együtt is képes felkínálni. Theissen könyve a teológiai és pszichológiai tudományosság igényével mutatja be azt, hogy az első keresztyének a vallásilag pluralista világban hogyan tudták önazonosságukat megőrizni, hogyan tudták hitüket autentikus módon megélni, s ezáltal hogyan tudott a keresztyénség vonzóvá válni a környezete számára. Ezek a kérdések pedig napjainkban is égető sürgetéssel várnak megválaszolásra.

Kiss Georgina Orsolya

JEGYZETEK

- ¹ A könyv eredeti címe: Gerd Theissen: *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, München, 2007.
- ² A most tárgyalt művön kívül magyarul az alábbi könyvei olvashatók még: Gerd Theissen: *Nyomon követtem. Jézusra vonatkozó kutatások elbeszélés formájában*, OMC, Bécs, 1989. Gerd Theissen: *Az első keresztyének vallása*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2001. Gerd Theissen: *A Jézus Mozgalom*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2006.

A szépség felfedezése az Igében és az igehirdetésben

Fekete Károly: Példázatos szavak – életes példák

Kálvin Kiadó, Budapest 2008. ISBN 978 963 558 119 1

Igen értékes ajándékot kaptunk dr. Fekete Károly professzortól, amikor könyve: *Példázatos szavak – életes példák* címen megjelent. Azt mondják: a jó bornak nem kell céger, de ez csak féligazság. Egy könyv értékének a felmutatása kedvet teremthet az egész könyv felfedezéséhez és elolvasásához. Hatoljunk hát beljebb azokhoz az értékekhez, amelyek a betűk mögött a lelket érintik, hogy a dallam, amely a könyvben van, tovább muzsikálhasson bennünk.

A könyv három részre oszlik. Az első rész *hét jézusi példázat* mélységébe és szépségébe vezet be. Más szóval: a megszokott és ismert szavakról elfújja a port, hogy újra közvetlenül érintsenek meg és örömet fakasszanak, a bennük lévő hagyományos ismerettől lendületet adjanak nekünk, és kedvet ahhoz, hogy a példázatok világába további felfedező útra induljunk el. Akinek van adatik, aki többet és szebbet talál, mint remélte, a drága gyöngyöt kereső ember példája szerint, az boldogabbá lesz, és ezért még több időt és erőt szán az önálló kutatásra, és így még több adatik neki.

Ízelítőül a hét közül, egyet hadd emeljek ki. Ez az *örömszerző Istenről* szól (23-28). Az asszony az elveszett drachmát megtalálja és örül. Öröme olyan határtalan, hogy barátnőit összehívja és megvendégeli. Egyik írásmagyarázó szerint eközben kávéra és süteményre sokkal többet kiad, mint a megtalált egy drachma értéke. De az öröme túlradó, és minden racionális számításán túlmegy. Jézus ezzel szemlélteti Isten örömét, aki örömeinek túlradó gazdagságában fejezi ki az elveszett emberi életnek számára kifejezhetetlen értékét. Ezt olvassuk: „Néhány példázatnál az a benyomása az embernek, hogy Isten egy amerikai, aki szereti a nagy számokat, szeret túlozni. Más példázatoknál meg úgy tűnik, mintha Isten egy magyar lenne, mert szereti az ünnepeket, az ünnepi örömet.” Hogy ebben a humoros állításban mennyi az igazság (az előző mondatokat ugyanis a szerző E. Stauffertől idézi), azt éppen a Lk 15 refrainja bizonyítja, mely háromszor is hívja a mindenkori olvasót: „Örüljetelem!” (24) Ha az üzenetet még tovább akarjuk vinni, gondolhatunk Gollwitzer megállapítására: „Isten öröme a bűnös ember”. Ünnepelni akar vele, azaz felejthetlenné teszi a találkozást, és ennek további folytatását ígéri. Ezt fejezi ki Athanasziosz mondása is: „A feltámadott Krisztus az életet vég nélküli ünneppé teszi.” Istennek sokba került ez az ünnep, hiszen egyszülött Fiának nem kedvezett, és értünk odaadta, hogy vele és benne mindent nekünk adjon. Az öröm tehát Isten tervében nem múló pillanat, hiszen ahogyan Rienecker fogalmazta: „Legszebb napjaink még előttünk vannak.” Ahogyan az Írás kifejezi: „Mert amiket szem nem látott, fül nem

hallott, embernek szíve soha meg nem sejtett, azokat készítette Isten az őt szeretőknak” (1Kor 2,9). A szerző tehát helyesen találta meg az örömszerző Istenről szóló üzenetet, hiszen ebben az Újszövetség alaphangja szólal meg.

A szerző azonban még tovább megy, amikor megállapítja: „Örömforrás, hogy az Isten szeretete közösségtremető szeretet. Az ég és föld nagy pillanata az, amikor Isten megtalál valakit. A megtalálás öröme másokat is hív, beleölel.” (26) Vagyis ez azt jelenti, hogyha Isten minket örömeibe hív, akkor mi is hívunk be másokat örömünkbe. A kört ne szűkítsük, hanem tágítsuk. Az „Örüljetelem” isteni kiáltás tovább zeng a megtalált ember szívéből kicsorduló kiáltással: „Örüljetelem!” Ha a Bibliából csak ezt az egy példázatot élnénk meg abban a tágasságban és mélységben, ahogyan a szerző ezt kibontja számunkra, megváltozna körülöttünk a depresszióba zuhanni készülő társadalom arca az egyház arcával együtt. Amennyire megéljük az evangéliumot, annyira lesz az egyház örömhordozó és boldogságot nyújtó közösség, azaz társadalmat építő és hasznos ajándéka Istennek.

A második rész „*Életes példák*” címmel ismét csak hét olyan személyt és eseményt mutat be, ahol a személyek valamit kiabrázolnak a Jézussal való kapcsolatuk révén, és így a történet bennünk és velünk akar továbbfolymatódni.

A hétből ismét egyet emelek ki, melynek címe: „*A kiábrándulástól a visszatalálásig*”. Ez a fejezet az emmausi útról szóló történetet eleveníti fel. A szerző hivatkozik a híres Rembrandt képre, mely hatalmas művész-vízió, és amely hit és felismerés titkát akarja szemléltetni. Maga a szöveg felépítése – ahogyan a szerző ezt bemutatja – sejteti, hogy ez a történet és ennek leírása a Jézus feltámadásának olyan összefüggéseibe vezet el, mely csak a Lélek által nyílik meg. A tanítványok nem látják Jézust, bár szemük előtt van. A feltámadott Jézus nagy titok marad, és ezt csak Ő nyithatja meg, saját titkát csak Ő maga értelmezheti. Vagyis ez a történet olyan mélységekbe és szépségekbe vezet el, melynek látására szüntelenül szükségünk van. A hitnek fejedelmére így tekinthetünk (Zsid 12,1), aki beljebb vezet annál bennünket, ahova eljuthatunk. „Hiába” támadt fel Jézus, mert pusztán látásával titka nem nyílik meg. Ez nem csak feltámadásának, hanem egész keresztyén létünknek a megfejthetetlen talánya, ugyanakkor a hit Lélek szerinti értelmének a csodája. Az emmausi történet azt is megmutatja a szerző megvilágításában, hogy a reményvesztettség állapotából emberileg nincsen kiút, mint ahogyan a mai ember állapotából, az értékvesztettség (anómia) állapotá-

ból sem. Sem vallásos szavak, sem szép emberi gondolatok nem törnek át a lélek mélyeséges, feneketlen homályát. A sötétség és világosság között ugyanis ott van a homály, mely mutatja, hogy az ember meddig tud jutni. A szerző ezut írja: „Nem állunk messze ezektől a tanítványoktól, hiszen sokszor lejátszódik ez az emmausi út az életünkben. Lelkesült ünnepek utáni távolodás templomtól, gyülekezettől, igehallgatástól és igeolvasástól, távolodás Krisztustól. Még hangzanak az istenes szavak, de átütő erő nélkül, még tanítványok vagyunk, de már távolodóban” (101). Majd ezt írja: „Eldugott, elfojtott hitek, súgva bevallott vallásosság, titkos remények, olykor-olykor a viták hevében szimpatizáló vélemények – ilyesmi volt a mi emmausi menetelésünk” (102). Jézus ott van, de nem látjuk. A fény nem ragyog át lényén, történetén, igéjén. S marad az életünk fel nem oldott, meg nem oldott kétségekkel teli kaotikus világa. Nem vagyunk hitetlenek, de hívők sem. Felemásak, ahogyan Reményik Sándor „Vagy-vagy” című versében megfogalmazza a megrendítő igazságot. Ezt olvassuk: „Csak ne lenne minden úgy összezavarodva! A tények világosak, de az emlékek és találgatások közepette, mint sűrű erdőben, nem tudunk tájékozódni” (103).

És akkor jön a megoldás. A szerző ragyogóan mutatja be, hogy az Írások hogyan nyílnak meg, és Jézus maga lesz az Írások értelmezője, mint aki él, új értelmet ad, mindannak, ami meg van írva. Mert amik megírártak, Benne már beteljesedtek, és kiderül, hogy a beteljesedés nagyobb, mint az ígélet, és az ígéleteket Jézus úgy teljesíti be, hogy a betű voltukban azokat szétfeszíti. Így lesz a Feltámadott Jézusban az Írás élő valóság.

A történet szépsége, és éppen ezt akarja a szerző megmutatni, az ahogyan Jézus a hittől a megértésig elvezet. A kettő között hidat épít. A tanítványok ugyanis ott akadtak el, hogy bár Jézus háromszor is megmondta, hogy az Ember Fiának szenvedni kell, de ahogyan az evangélisták megjegyzik, a tanítványok ezt nem értették. A meg nem értésből lett tagadás és menekülés. Most sem elég Jézus látása, aki maga a hitet jelenlétével hordozza és adja, hanem Jézus történeti útját, a keresztre vezető utat az Írások fényében meg kell érteni. A hithez kapcsolódó megértés a mi számunkra is a legnagyobb ajándék. És talán nem túlzás, ha azt mondjuk, hogy az egész könyv írásának ez a rejtett, olykor kimondott, ki nem mondott célja. Nem csak a hit tüzeit és szépségét lobbantja fel bennünk, amire persze éppen úgy szükség van, mint az emmausi úton volt, de ezen túlmenően a hittől a megértésig elvezető utat akarja megmutatni, mint a keresztyén élet par excellence szépségét. Az öntudatos keresztyén élet e nélkül nem képzelhető el, és ma arra van szükség, hogy meg tudjuk mondani: miért vagyok keresztyén és miért vagyok református. A szerző ezt írja: „Pedig az ember életének legdöntőbb része éppen a megértés, a dolgok helyes felfogása. Sem isteníteni, sem megvetni nem kell az értelmet, hanem használni kell, amire kaptuk, a megértésre, a felfogásra. Ahogyan Hördlerlin mondja: „mert nem valamivé lenni, de okulni

vagyok itt. Ezért születünk, ez a földi élet legnagyobb ajándéka, hogy okuljunk!” (106) Pál is ezt írja: „hogy szívük felbátorodjék, összeforrva szeretetben, és eljussanak a teljes bizonyosságra vezető ismeret egész gazdagságra...” (Kol 2,2).

De az emmausi történet befejezését sem hagyhatjuk el. A kenyértörés azért elmaradhatatlan, mert „a szó és a kenyér minden idők hívőjének táplálója” (104). Ha Jézus él, akkor az Írás és az általa szerzett úrvacsora beteljesedik. „Ez az én testem” – immár nem csupán a kenyérré, vagy az Ő meghalt testére vonatkozik, hanem élő testére, azaz önmagára, és Benne nyer értelmet. A feltámadott Úr most testével, azaz személyével, jelenlétével valóban táplál, és így mély értelmet kap a húsvét előtti események, igék, cselekmények egész sora. A feltámadott Jézus nélkül csak jelzések és utalások, de így már egy megtörtént csodához vezetnek, és hallatlan értéket kapnak. A feltámadott Jézus mindent egybe kapcsol: az Írásokat, az úrvacsora szerzetési szavait és a jelképes cselekedeteket. A test, görögül: *szóma*, most egy isteni, új teremtés valóságaként fénylik és tündököl, és ami eddig volt az csak olyan, mint az árnyék, mely előre mutatott, rá az Úrra (Kol 2,17).

Ez egyúttal azt is jelenti, hogy mind az igehirdetés, mind az úrvacsora ott él és ott hat, ahol maga a feltámadott Úr van jelen. Így történhet meg, hogy valóban Jézus magyarázza az Írásokat és Ő teljesíti be az úrvacsorát. Ezért van az epiklézisnek igen nagy jelentősége.

A teljesség kedvéért beszélni kell még a harmadik részről is, mely ezt a címet viseli: „*Életszentség a megszentelő Lélek erőterében*”. Ezek a rövid tanulmányok ünnepeink üzenetét dolgozzák fel karácsonytól a Szentháromság vasárnapjáig. Az igehirdetés szempontjából ezek az ünnepek kiváltképpen való utat jelentenek.

Itt is egyet emelek ki a hétből: „*Bátorító mennybemenetel*” (144 -149) az írás címe. Elhanyagolt és tartalmát veszített ünnep lett sajnos a mennybemenetel ünnepe, pedig az üdvösség megnyerése szempontjából a középpont. A történeti Jézus a mennyei Krisztus valóságába lép át, hogy a Lelket elküldje, és elkezdődjön és kibontakozzon a keresztyén hit és a keresztyén lét. Ezt írja a szerző: „Jézus Krisztus küldetésének ez a csúcspontja, de a tanítványok számára ez a kifosztottság ünnepélye, olyan nyereség, ami egyben fájdalmas veszteség is. Jézus lábnyomában és mégis új úton. Együtt, de egyedül, mert nélküle. Idegenségérzet a világban, pedig az egeken áthatoló Krisztus trónfoglalásával most valósult meg először a mennyei és a földi kettős állampolgárság kategóriája, amely minden hívő lehetőségévé lett a Krisztusban” (145). Majd így folytatja: „Ragaszkodhatunk az egeken áthatoló Krisztushoz, mert Krisztus áttörte az embert és Istent elválasztó minőségi távolságot. Jézus ragaszkodása akkora volt hozzánk, hogy áthatolása kétszer is megtörtént: ide felé is, ahogyan az adventi ige mondja: 'Isten meghajlította egeit', most meg a mennybemenetel himnusza vallja: Krisztus visszafele is áthatolt az egeken” (146). A mennybemenetel tehát azt

jelentí: hirdetjük a földi, történeti Jézust, mert ennek ereje az, hogy Ő a mennyben van, így bár az ég és föld elmúlnak, de beszédei semmiképpen el nem múlnak. Ugyanakkor hirdetjük a mennyei krisztust, mert Ő a miénk, hiszen földi és emberi volt, és ma is létünket, szenvedésünket viseli. A mennybement Krisztus összeköti életünket és világunkat a maga életével és világával.

Ezért mi törődhetünk az odafennvalókkal (Kol 3,1-4), Ő pedig törődik a földiekkel.

Összefoglalva: A kötet méltán kapta meg egyházunktól az „Év könyve” címet. Ha szépséget keresünk az Igében és az ígehirdetésben, ennek tárházát találjuk itt. „Tolle, lege!” Vedd és olvasd!

Dr. Szathmáry Sándor

Az Ágostai hitvallás legújabb magyar kiadása

Ágostai hitvallás

A Magyarországi Evangélikus Egyház hitvallási iratai 2.

Luther Kiadó, Budapest, 2008, 207 o.

Az Ágostai hitvallás az egyik legelterjedtebb evangélikus hitvallás. Azonban felekezettől függetlenül érdemes kezünkbe venni a szövegét, hiszen olyan evangélikus hitvallásról van szó, melynek ökumenikus jelentőségét újra és újra felfedezték.

A tervezett Magyarországi Evangélikus Egyház hitvallási iratai sorozatban tavaly jelentette meg a Luther Kiadó az Ágostai hitvallás új fordítását – latinból – olyan formában, mely mindenki számára lehetővé teszi, hogy megismerje nemcsak magát a hitvallást, hanem annak keletkezési körülményeit is. Ugyanis a kötet két részből áll: a latin szöveg magyar fordítását, amely egy latintanár és egy teológiai tanár közös munkájának eredménye, Reuss András történeti és teológiai kísérelő tanulmánya követi, melyből részletesen megismerhetjük az 1530-as augsburgi birodalmi gyűlésre készített irat jelentőségét, előzményét és hatását egyaránt. Itt érdemes megemlíteni, hogy a tanulmány az Ágostai hitvallásnak nemcsak a németországi útját mutatja be, hanem azt is, hogy milyen hatása volt Észak-Európában, illetve hogyan hatott a magyarországi hitvallásokra. Ezenkívül színes képet fest az adott történelmi korról, amelyhez a tanulmány lábjegyzetei további támpontokat és olvasmányokat kínálnak az érdeklődőknek.

A hitvallás könnyebb megértését segítik a fordítást kísérelő lábjegyzetek, hogy az is könnyedén megérthesse a szöveget, aki járatlan az evangélikus egyház tanításában, illetve a felekezeti különbözőségekből; valamint a könyv végén található életrajzi adatok is segítséget nyújtanak abban, hogy képet alkothassunk a kötetben szereplő személyekről.

Hiánypótló a kötet abból a szempontból is, hogy miután az Ágostai hitvallás az utóbbi években újra az érdeklődés középpontjába került, különösen az evangélikus – római katolikus Közös Nyilatkozat aláírása (Augsburg, 1999) után, azonban a legutolsó kiadás óta eltelt ötven év, valamint az evangélikus egyház hitvallási iratainak 1957-ben kiadott példányai elfogytak, szükségessé vált a hitvallások újabb kiadása. Úgy vélem, a legjobb lehetőséget választották, amikor a korábbi fordításokra támaszkodva újabb fordítást készítettek magyarozó jegyzetekkel és tanulmánnyal kiegészítve. Csak így lehetett elke-

rülni azt, hogy a sajtóhibák és az itt-ott azért előforduló fordítási hibák (ahogyan arra Reuss András egy korábbi tanulmányában rámutat¹) ne változatlan formában jelenjenek meg az újranyomatással. Másrészt azzal, hogy az evangélikus hitvallásokat külön kötetekben jelentetik meg, időt hagynak az egyes fordítások és tanulmányok kidolgozására, valamint az elvégzett munka lektorálására – hiszen mindez roppant időigényes feladat –, valamint gondolnak azokra – az esetleg nem evangélikus – olvasókra is, akik például csak az Ágostai hitvallást, vagy csak a Kis kátét, vagy csak a Nagy kátét stb. szeretnék megismerni. (Érdekes az Egyezségi irat különleges helyzete, hiszen ez eddig még nem jelent meg magyarul, hiányzik az 1957-es Konkordia könyvből is.)

Az Ágostai hitvallás esetében érdekes lett volna talán a latinból készült fordítás mellett közölni egy német eredetiből fordított szöveget is, ahogyan azt az amerikai Book of Concord teszi, hiszen annak idején Augsburgban egymás mellett készült el a latin és a német szöveg, és egyik sem a másik szószerinti fordítása.

Miért van szükség arra, hogy a 21. században élő modern ember számára megjelentessenek újra egy 16. századi hitvallási iratot? Miben rejlik az aktualitása?

Sem az ember, sem az egyház nem felejtheti el, hogy miközben a jelenben él, a múltjából is táplálkozik. Az segít felismerni bizonyos törvényszerűségeket, az figyelmeztet arra, hogy ne essünk újra és újra ugyanazokba a hibákba, hanem próbáljuk meg kikerülni azokat.

Az Ágostai hitvallás keletkezési története példát mutat az ökumené kérdésében is: készítése közben mindvégig fontosnak tartották az egyház egységének megőrzését. Eredetileg nem is hitvallásnak, hanem apológiának szánták, mely a bevezetett újításokat indokolta volna.

Melanchthon egyfelől számtalan külön tárgyalást folytatott a katolikus oldallal, hogy megegyezésre jussanak, engedményekre is hajlandó volt ennek érdekében. Az Augsburgtól kényszerűségből távollévő Luther is határozottan állást foglalt az egység mellett, de az evangéliumból nem enged: „Én hajlandó vagyok nekik mindenben engedni, ahogy azt mindig hangoztattam, csak az evangéliumot hagyják nekünk szabadon.”²

Másfelől törekedtek lehetőség szerint a protestáns egység megőrzésére is, melynek az volt az egyik legfontosabb eredménye, hogy a kezdetben még Zwingli felé hajló és a tárgyalásokat ellenző Hesseni Fülöp tartománygróf ott szerepel az Ágostai hitvallást aláíró hét fejedelem és a két város képviselője között. Ugyanis Melanchthon a hitvallás 28 cikkében nem a saját véleményét fogalmazta meg, hanem azt, amit a lehető legtöbb résztvevő el tudott fogadni.

Ma is fontos, hogy mindent megtegyünk az egymáshoz közeledés érdekében úgy, hogy közben ragaszkodunk a hitünkhöz.

Az Ágostai hitvallásban a modern ember is megtalálja azon kérdéseire a választ, mint hogy van-e az életnek értelme, és hogy hogyan élhetünk úgy egymás mellett a világban, hogy az ember ember maradjon. „[V]alami olyasmit mond, hogy a Jézus Krisztusban megismerhető

és hozzánk forduló Isten kézben tartja a világot, egymás legyőzésével sehová, míg egymás felkarolásával, megbocsátással messzire juthatunk”, és „a legnagyobb, a végső dolgokat, az elengedhetetlenül szükségeset csak ajándékba kaphatjuk.”³

Tükröt tart az egyház elé, hogy újra és újra megvizsgálhassuk: ahogyan az egyház ma tanít és él, megfelel-e a tiszta evangéliumnak. Nem ad kész megoldást a mai helyzetekre, de utat mutat: mindent a Szentírás mérlegére kell helyeznünk, és így döntenünk.

Kerepeszki Anikó

JEGYZETEK

¹ Három megjelent mű és egy negyedik, aminek meg kell jelennie, in.: Credo 2005/1-2, 179-187. o.

² Ágostai hitvallás 2008, 127. o.

³ Ágostai hitvallás 2008, 191. o.

TARTALOM

FŐSZERKESZTŐI ÜZENET

BÓNA ZOLTÁN:

A Biblia Évétől a Kálvin Emlékévekig 2

A választás 62

Alkotmányozó Zsinat 130

A klíma 190

SZÓLJ, URAM!

SZEBIK IMRE:

Megmondtam neked, óh ember 195

TANÍTS MINKET, URUNK!

HECKER RÓBERT:

A deuteronomium történelmi mű keletkezése és üzenete 196

SZOMBATHY GYULA:

Kálvin János és Szervét Mihály 201

SZATHMÁRY SÁNDOR:

Advent és karácsony teológiája 213

CZAGÁNY GÁBOR:

A református ifjúsági istentisztelet formái kérdései – különös tekintettel az egyetemista közösségekre 219

MÁRKUS DÁNIEL:

Gondolatok a szinkronicitásról Véletlen – véletlenek 225

KITEKINTÉS

ÖTVÖS LÁSZLÓ:

Kálvin az irodalomban 230

ÖKUMENIKUS SZEMLE

KONRAD RAISER:

Az ökumenikus mozgalom problémái és feladatai a 21. században 233

WOLFGANG HUBER:

Bibliatanulmány Lyonból (Fordította: Hecker Róbert) 238

SZÉCHEY BÉLA:

Felelősségünk a Teremtett Világról – Ökumenikus értékelés A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevele 243

SZEMLE

HORVÁTH ERZSÉBET:

Kálvin időszerűsége – Tanulmányok Kálvin János teológiájának maradandó értékéről és magyarországi hatásáról 245

JAKAB BÁLINT MIHÁLY:

Hítükért szenvedtek Papp Vilmos: Negyvenegy prédikátor I–II. é.n. (2007–2008), a szerző kiadása 249

KISS GEORGINA:

„...kicsoda az ember a Szentírás szerint...” Gerd Theissen: Az őskeresztyénség élményvilága és magatartásformái 250

SZATHMÁRY SÁNDOR:

A szépség felfedezése az Igében és az igehirdetésben Fekete Károly: Példázatos szavak – életes példák című könyvéről 253

KEREPESZKI ANIKÓ:

Az Ágostai hitvallás legújabb magyar kiadása Ágostai hitvallás A Magyarországi Evangélikus Egyház hitvallási iratai 2. B/III