

# THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

## A TARTALOMBÓL

Húsvét és utána

\* \* \*

A Nagyböjt időszakának  
ortodox lelkesége

\* \* \*

Dr. Erőd János  
matematikus-református lelkész  
mártírhalálának története

\* \* \*

Keresztény szolidaritás felekezeti  
színek nélkül

ÚJ FOLYAM (LIII)

2010

1

# THEOLOGIAI SZEMLE

2010. 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. Cserhádi Sándor  
dr. Fekete Károly  
dr. Kodácsy Tamás  
dr. Reuss András  
Háló Gyula  
Kalota József  
Szuhánszky T. Gábor  
T. Németh László

## 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

## Ökumené és Misszió

Az evangelizáció iránt konkrétan és a misszió iránt általában elkötelezettek egy nagy csoportja az egyházak egységkeresését, az ökumenikus mozgalmat szövetségesként, egy másik nagy csoportja pedig akadályozó nehézségként értelmezi. Ez utóbbinak az alapját nyilván olyan markáns tan/hittételek jelenthetik, amelyet a potenciális missziós partner nem tud elfogadni. Ezek az esetek azonban semmiféleképpen sem kizárólagosak/általánosak, hanem egy-egy felekezet egy-egy másik felekezethez való viszonyulását határozzák meg. Sokkal inkább mondható általánosnak a szövetségesi kapcsolat, de természetesen nem felejtve a szabályt erősítő kivételeket sem.

Az ökumenikus mozgalom és a missziós elkötelezettség szerves összefüggése Edinburghban a Missziói Világkonferencián – éppen 100 esztendővel ezelőtt – markánsan kifejezésre jutott, de nem ott kezdődött és természetesen be sem fejeződött, hanem azóta is tart. Mind az ökumené, mind pedig a misszió valamint a kettő együttjárása az újszövetségi korba gyökerezik. Legtágabb értelemben „ökumenikus párbeszédnek” lehet nevezni azt az egyszerű eseményt, amikor a tanítványok maguk között próbálták értelmezni Jézus szavait és tetteit. A Jeruzsálemi Zsinat (ApCsel 15,1-29) ennek már intézményes formája, amely a misszió sikerével arányosan és a teológiai hitigazságok artikulálásának vágyától inspiráltan újabb és újabb úgynevezett ökumenikus zsinatokban folytatódott. Az európai intézményes egyház kialakulásával sokszor negatív formát öltött mind az egyházszakadásokban, mind a kiátkozásokban mind pedig az intézményesülés lélekölő hatásában, tehát abban, hogy a missziós lendület a megszervezett felekezetekben – rómaiban, protestánsban, ortodoxban egyaránt – vesztett erejéből. A 19. században megjelenő külmisziós és belmissziós társaságok – amelyek ugyan az egyházakban gyökereznek, de önállóak s így már létükben is kritikát jelentenek az egyházak felé – fejezték ki a *missziós parancs* iránti érzékenységet.

Ez a nagyon rövid történelmi folyamat ért jelentős állomáshoz az 1910-es Világmissziói Konferenciában, amely a szerteágazó, rivalizáló és így egymás munkáját hiteltelenítő missziós-társasági tevékenységet igyekezett praktikusán egyeztetni és teoretikusan, teológiailag megalapozni. Ez utóbbi nagy teológiai megállapítása az, hogy Krisztus a *missziói parancsot az egész egyháznak adta* és nem valamiféle elit társaságnak. Az *egész egyház* mint teológiai valóság a beteljesedett ökumené, mint ekkleziasztikai törekvés pedig ökumenikus célkitűzés. A misszió és az evangelizáció óhatatlanul újra és újra találkozik.

A missziós elkötelezettségben ma sem lehet figyelmen kívül hagyni sem a felekezeti pluralitást, sem pedig a Krisztusban adott egységet. Az ökumenikus elkötelezettség pedig nem öncél és főleg nem önös érdeke valakinek, hanem annak felismerése, hogy a Krisztusban adott egységünket minél láthatóbban és minél érezhetőbben kell megélni a hívek és a hívek környezete javára egyaránt.

A missziói centenárius tehát egyben az ökumené centenáriuma is, amelynek együttes ünneplése az evangélium megszólító erejét növelheti.

Bóna Zoltán

## A *Theológiai Szemle* egyes számainak megjelenési ideje:

- |                        |                      |
|------------------------|----------------------|
| 1. szám március 15.    | 2. szám június 15.   |
| 3. szám szeptember 15. | 4. szám december 15. |

**KÉZIRAT NYOMDÁBA ADÁSÁNAK IDEJE: 2010. 03. 01.**

## A szerkesztőség közleménye

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy szövegszerkesztővel készült írásait E-mailben Microsoft Word dokumentumban küldjék el szerkesztőségünkbe. A dokumentum mérete A/4-es álló formátum, 2,5 cm-es margóviszonyokkal. A kenyérszöveg 12 pontos Times New Roman betűtípusból legyen szedve, szimpla sorközzel, ezzel is megkönnyítve az előzetes terjedelemszámítást. Ha a dokumentum tartalmaz görög vagy héber írást is, úgy csatolják ezeket a betűtípus file-okat is az anyaghoz, ennek hiányában nem garantált az írás pontos megjelenítése. E-mail címünk: [oikumene@meot.hu](mailto:oikumene@meot.hu). Internet: [www.oikumene.meot.hu](http://www.oikumene.meot.hu).

Az írás közlése nem jelenti azt, hogy a szerkesztőség a szerzővel mindenben egyetért. A cikkek tartalmáért minden szerző maga vállalja a felelősséget. Dokumentumok megőrzését, visszaküldését nem tudjuk vállalni."

## Húsvét és utána

Textus: Jn 21,15-17

Krisztus már feltámadt a halottak közül, megjelent az asszonyoknak, a tanítványoknak, Tamásnak külön megmutatta a szegek helyét, hogy lásson és higgyen, de még van valaki, akivel elintézetlen ügye maradt. Péterrel még nem fejezte be a feltámadott Jézus Krisztus, amit akart.

A feltámadásban levő hitnek három gyümölcse van. Az öröm, amit amiatt érez az ember, hogy élő Istene van. A reménység, hogy a feltámadott Krisztussal együtt mi is feltámadunk. És a békesség, amely az élő Istennel való kapcsolaton nyugszik. Péter egészen bizonyosan érzett örömet, hiszen amikor János mondta neki, hogy az Úr áll a parton, a hajóból a vízbe vetette magát, hogy hamarabb Jézusnál lehessen. Reménysége majd csak a Szentlélek kitöltése után lesz, de békessége egészen bizonyosan nem volt. Nem volt, hiszen a Krisztussal töltött három esztendő után; a nagy felismerés után, melyben elsőként mondja ki, hogy „*Te vagy a Krisztus, az élő Isten Fia*” (Mt 16,16), a nagy fogadkozás után, hogy „*Ha mindenki meg is botránkozik benned, én soha meg nem botránkozom*”; a heves Krisztust védő indulat után, mely során levágja Málkusnak a fülét, háromszor tagadta meg Mesterét.

Bár úgy áll itt, mint aki szégyenkezik tette miatt, mint akire ránehezedett tagadása bűnének a súlya, legfőképpen pedig most, amikor jól tudja, hogy feltámadt Krisztus a halálból, örül, hogy él az, akit annyira szeret. Mert mi is a legfontosabb dolog egy Krisztust követő ember életében? Mi az, ami egész életében, szolgálatai során, döntéseiben elkíséri őt? Arra jöttem rá, hogy egyetlen kérdés az, ami elkíséri a Krisztust követő embert egész élete során. Ez pedig az, amit Jézus Krisztus kérdezett meg Pétertől: szeretsz-e engem?

Péter – teljesen jogosan egyébként – úgy érzi, hogy méltatlan arra a szolgálatra, amelyre Jézus elhívta őt. Méltatlannak érzi magát arra, hogy embereket nyerjen meg a Krisztus ügyének, méltatlannak érzi magát arra, hogy az evangéliumot hirdesse – ő, aki megtagadta az Istennek Szentjét. Péter még nem talált vissza önmagához, mert nem talált vissza Krisztushoz. Nem tudja merre kell lépnie, és mi lesz a sorsa. Nem érti múltját, és nem látja jövőjét. Van-e kilépés ebből a zsákutcából?

A Szentírásból kiderül számunkra az, hogy Jézus Krisztus feltámadása utáni megjelenései mindig valami konkrét célt szolgáltak. Ebben az esetben azt a rendezetlenséget jött eloszlatni, ami Péter életében uralkodott. Megfigyelhetjük azt, hogy az jön itt, akit megbántottak és nem az megy, aki megbántott. Annyira szereti Pétert, hogy megkönnyíti számára ezt a helyzetet. Ő kezdeményez, elébe megy Péternek, mert tudja azt, milyen nehéz az első lépést megtenni a bocsánatkérés felé.

Simon, Jóna fia – úgy gondoldod bukásodnak, kétségeidnek, kérdéseidnek az az elintézési módja, ha visszamész a régi életedbe? Úgy gondoldod, hogy az a legjobb megoldás, ha eldobod új nevedet, új életedet, hátd mögé veded a Krisztussal töltött éveket, elfelejtesz mindent és elmész vissza a Genezáret tavához?

„*Simon, Jóna fia, jobban szeretsz-e engem, mint ezek?*” „*ἀγαπᾶς με?*” – kérdezi Pétertől Jézus. Valóban jobban szeretsz náluk, úgy ahogyan bizonygattad, Péter? Azzal az agapé szeretettel, amelyet tőlem tanultál, amely mindent odaad a másikért, amely mindennek ellenére szeret? Megvan-e még benned az irántam érzett szeretet? Hiszen ez a legfontosabb! Szeretsz-e még engem? Mert ha a szeretet megvan, akkor bűnbánat és megbocsátás is van. Ha a szeretet megvan, akkor baj nem lehet, hiszen ez az alapja minden kapcsolatnak! Ha a szeretet megvan, akkor mi ketten túl tudunk lépni minden nehézségen!

Jézus kétszer kérdezi meg: szeretsz-e engem az isteni szeretettel? És Péter válaszol: „*Igen, Uram, te tudod, hogy szeretlek téged.*” TE tudod, hogy szeretlek, de csak úgy, ahogyan tőlem, Pétertől telik. Nem úgy, ahogy Te szeretsz, de még csak nem is úgy, ahogyan tanítottad, csak úgy, ahogyan nekem megy, olyan emberi, péteri módon. Itt már rég nincs szó a többiekéről, már nem akar különbséget lenni a többinél. Látja már jól a maga igazi, töredékes voltát, amely oly könnyen hőzöng, fogadkozik, aki szereti ugyan Jézust, de igazán mégsem ismeri.

Hogyan szólít meg bennünket ma ez az ige? Mit akar mondani Isten számunkra ezen a történeten keresztül? Mi is tanítványok vagyunk, mint Péter – Krisztust követő, Krisztust szerető emberek. Mi is többnyire olyan tanítványok vagyunk, akik ragaszkodásunk, szeretetünk, fogadkozásaink ellenére már elbuktunk ebben az új életünkben, amit Krisztustól nyertünk. Mi is talán olyan tanítványok vagyunk, akiknek a fejében megfordult az a gondolat, hogy mennyire alkalmatlanok vagyunk arra, hogy őt szolgálva éljünk, és valami mást kellene keresnünk.

Alkalmatlanok, mert megtagadtuk őt szeretetlenségünkkel; mert letértünk az általa kijelölt útról; mert tisztességtelenek voltunk; alkalmatlanok mert nem sikerült túljutnunk egy-egy problémán; mert elfáradtunk, belefáradtunk a szolgálatokba, a követésbe; és mert fogadkoztunk, hogy soha meg nem botránkoztunk benne, de oly sokszor inkább a világ csábításai felé húztunk.

De ahogyan a feltámadott Úr Pétertől akkor, ezen a húsvéton tőlünk is azt kérdezi Jézus Krisztus: szeretsz-e engem? Azzal a szeretettel, amivel ember szeretni tud – szeretsz-e engem? Mert, ha szeretsz, és vétked mindig előtted van, ha megbocsátásra vágysz elbukásaid miatt, most jövök hozzád és megbocsátok neked.

Tudod-e megújítva folytatni tanítványi életed?

Kívánom magunknak Testvéreim, hogy bátorságot tudjunk meríteni abból, ahogyan Péter találkozott a feltámadott Jézus Krisztussal. A kérdés tehát az: szeretjük-e Jézus Krisztust? Ha igen, akkor biztosak lehetünk abban, hogy az isteni szeretet minden bűnt elfedez, felemel, kiemel a bűn állapotából, új szolgálatokat ad nekünk is, ahogyan Péternek adott, és húsvéti találkozásunk megújulást rejt majd magában. Segítsen meg bennünket ebben az Isten. Ámen.

Rácsok Andrea

---

# TANÍTS MINKET, URUNK!

---

## Jeremiás elhívása és megerősítése

### (I. rész)

*Dr. Kustár Zoltán dolgozatát terjedelme okán két egymást követő számban tartjuk helyénvalónak közölni. Ezt ez alkalommal is kivételes esetnek tekintjük, amit mindazonáltal készséggel vállalunk. (a szerkesztő)*

#### A) Jer 1: A könyv prologusa

Jeremiás könyvének elején, az 1,4–19-ben a próféta elhívásának történetét: a neki adott megbízást és az azzal együtt járó nehézségekre való felkészítést olvashatjuk. Ezen belül az első egység, az 1,4–10 magát az elhívás-történetet kínálja, a műfajnak megfelelő tagolásban: Isten megszólító és elhívó szavát (1,4–5) a próféta kettős ellenvetése követi (1,6). Ezt JHVH, a kifogások sorrendjét megfordítva, egymás után megcáfolja: előbb egy *auditio*, majd egy látomással egybekötött kijelentés hangzik el, chiasztikus egységbe zárva ezzel az ellenkezést és annak cáfolatát (1,7–8). Ezt követi két látomás (1,11–16), melyek közül az első a prófétát biztosítja leendő igehirdetésének megbízhatósága felől (1,11–12), a második pedig megadja próféciáinak summáját (1,13–14.15–16). Végül az 1,17–19 további buzdításokat tartalmaz a küldetésbe állított próféta számára. Ez utóbbi szakasz az 1,7–8 parafrázisának is tekinthető, s így ahhoz, illetve az egész elhívás-történethez (1,4–10) alkot parallelt – azaz ismét a chiasztikus elrendezésnek megfelelően kerekíti le az egész kompozíciót.

A Jer 1,4–19 szerkezete tehát a következő:<sup>1</sup>

#### A) Az elhívás (Jer 1,4–10)

– Isten megszólító és elhívó szava (1,4–5)

– A próféta kettős ellenvetése (1,6):

α: „nem értek a beszédhez”

β: „fiatal vagyok”

– Az *ÚR biztatása I.* (1,7–10):

β': „Ne mondd, hogy fiatal vagy!”

α': „Én most a szádba adom igéimet!”

#### B) A próféta küldetése (1,11–16): „a szájába adott igék”

– I. látomás: Isten szava megbízható (1,11–12)

– II. látomás: Jeremiás igehirdetésének summája (1,13–14.15–16)

#### A') Az elhívás megerősítése = Az *ÚR biztatása II.* (1,17–19)

A szakasz összességében egyfajta prologusként, avagy nyitányként szerepel a könyv élén: feladata az, hogy Jeremiás küldetését legitimálja, igehirdetésének legfontosabb elemeit felvezesse, életének várható eseményeit röviden felvillantsa, s ezzel bemutassa a könyv legfontosabb témáit.<sup>2</sup>

A szakasz – gondos elrendezése és logikus gondolatmenete ellenére is – aligha egyetlen szerző alkotása.<sup>3</sup> A műfaji sokszínűség, a formai egyenetlenségek és az erős

hangsúlybeli eltérések miatt sokkal valószínűbb, hogy Jeremiás próféciáiból, szerkesztői betoldások hozzáadásával állt elő.

A kompozíció alapját maga a szűkebb értelemben vett elhívás-történet, az 1,4–10 alkotja – amint azt látni fogjuk, az alaprég eredetiségét itt nincs okunk elvitatni. Az azt követő két látomás (1,11–12 és 1,13–14) ugyan szintén Jeremiástól származik, jelenlegi pozíciójukat leszámítva azonban semmi sem utal arra, hogy az elhívás összefüggésében születtek volna,<sup>4</sup> sőt, a Jer 24 egy hasonló látomása miatt még csak az sem szükségszerű, hogy egymással kezdettől fogva látomáspárt alkottak.<sup>5</sup> Az elhívás-történet végére nyilvánvalóan utólag illesztették őket, hogy a Jeremiás által hirdetett üzenet – azaz a Jeremiás könyv próféciái – megbízhatóságát demonstrálják, illetve a Júda elleni ítélethirdetés témáját a prologusba beemeljék.<sup>6</sup>

A 15. és 16. verseket a kutatók korábban a második látomás eredeti folytatásának tekintették.<sup>7</sup> Újabbban azonban egyre többen vagy a 16. verset,<sup>8</sup> vagy már a 15. verset is<sup>9</sup> szerkesztői kiegészítéseknek tartják: ezek a versek – minden bizonnyal két, egymást követő lépésben<sup>10</sup> – előbb a Júda elleni ítéletet konkretizálják katonai invázióként, majd az ítélet teológiai indoklását is megadják.

Az 1,17–19 az egész fejezet tartalmi lekerekítésére szolgál, és mivel lényegében az 1,7–8 kifejtésének, illetve a könyv néhány későbbi szakasza parafrázisának tekinthető, nyilvánvalóan szerkesztői munka.<sup>11</sup>

A fejezet nagy valószínűséggel nem egyetlen lépésben jött létre, hanem együtt bővült Jeremiás könyvével, és annak akár több változatához is prologusként szolgálhatott. Így akár már egy „ősteker” előtt is ott állhatott valamelyik korai formájában, aminek kapcsán szerkesztőként szóba jöhetne maga Jeremiás is.<sup>12</sup> Ám biztosan csak azt tudjuk, hogy a fejezet valamikor a Jer 1,1–25,14 prologusa volt: az 1,5.10 versek ugyanis megemlítik az idegen népeket, az 1,15.16 betoldásai pedig tematikailag a 25. fejezethez teremtenek irodalmi kapcsolatot. Egyesek szerint még ez a szerkesztő is lehetett maga Jeremiás.<sup>13</sup> A kutatók többsége azonban úgy gondolja, hogy a Jer 1,4–16\* egy fogság alatti vagy kora fogság utáni szerkesztő munkája, aki vagy Jeremiás eredeti igéiből állította össze saját betoldásaival a prologust,<sup>14</sup> vagy – és számomra ez a kevésbé meggyőző elmélet – a Jeremiás-hagyomány alapján az egészet ő maga fogalmazta meg.<sup>15</sup> A fejezet végén álló betoldás, a 1,17–19 irodalmi horizontja még ennél is tágabb: a szakasz az „erőd”, „oszlop”, „várfal”, „háborúzni” és a „legyőzni” kulcsfogalmak révén Jeruzsálem bevételének leírására utal, amit a könyv

utolsó, 52. fejezetében olvashatunk. Egy még későbbi korban tehát a fejezetet úgy bővítették tovább, hogy az immár a könyv végső változatának előszava lehessen.<sup>16</sup>

## B) 1,4–10: Jeremiás elhívása

### *Az elhívás-történet eredete*

A szűkebb értelemben vett elhívás-történet a Jer 1,4–10-ben olvasható. A szöveg szerzője E/1. személyben beszél el az átélt eseményekről. A beszámoló alapvetően próza, a történet főszereplője, Jeremiás is mindig prózában beszél, Isten kijelentése azonban – az inspirált prófécia egyik korabeli kritériumának megfelelően – mindig költői formában áll.

A történetben zavarba ejtő módon keverednek egymással a legbelsőbb, lelki folyamatokat sejtető részletek és az elhívás-történetek műfajának sztereotip elemei. Mennyire személyes hát ez az elbeszélés? És vajon ki és mikor, milyen célból foglalta írásba?

A hagyományos nézet szerint maga Jeremiás fogalmazta meg a beszámólót, nem sokkal az átélt események után, hűen megjelenítve mindazt, ami lelkében akkor közte és az őt megszólító Isten között lejajlott.<sup>17</sup> Reventlow szerint azonban a próféta a kor szokása szerint átesett egy nyilvános próféta-beiktatási szertartáson, s így a szöveg előállításában nem annyira a lelki élmények, mint inkább a szertartás kötelező elemei voltak a meghatározók.<sup>18</sup> Megint mások úgy gondolják, hogy a próféta csak több évtized távlatából, utólag jegyezte le elhívásának történetét. Ennek során önkéntelenül visszavetítette néhány meghatározó tapasztalatát küldetésének kezdőpontjára, és alkalmazkodott az elhívás-történetek formai követelményeihez.<sup>19</sup> Újabban azonban egyre többen érvelnek amellett, hogy az elhívás-történet szerzője nem Jeremiás, hanem a könyv egyik későbbi, fogság korabeli – fogság utáni szerkesztője lehet. Szerintük a szerző a próféta elhívás-történetek műfaji kelleit vette alapul, ezeket néhány, a könyvből kiemelt személyes vonás beiktatásával, illetve az E/1. személyű megfogalmazással hozta Jeremiással kapcsolatba.<sup>20</sup> Egyfajta kompromisszum-modellt képvisel a szerzőség kérdésében például Thiel, Schreiner, Schmidt és Lundbom. Szerintük az elhívás-történet alapja egy hiteles próféta beszámoló, ami magától Jeremiástól származik; ezt utólag, későbbi kiegészítésekkel alakították át úgy a szerkesztők, hogy az alkalmas legyen a könyv prologusának szerepére.<sup>21</sup>

A kutatók véleménye tehát erősen megoszlik, s mint az ószövetségi exegézis annyi más területén, a többség jelenleg egyre inkább a kései datálás, tehát a két legutóbbi elmélet mellett foglal állást. Számomra a kompromisszum-modell tűnik a leginkább meggyőzőnek. Ha ugyanis a szakasz tradíciótörténeti beágyazottságát, világos szerkezetét, néhány részletének egyediségét komolyan vesszük, akkor nincs okunk arra, hogy az elhívás-történet alaprétégét elvitassuk Jeremiástól.<sup>22</sup> A szakasz sem nyelvzetében, sem teológiájában nem deuteronomista (dtr.) jellegű, az E/1. személyű részletek Jeremiás könyvében soha nem szerkesztői eredetűek, a אֲלֵי נְהִיָּה דְּבַר־יְהוָה אֲלֵי (1,4) bevezető formula máshol mindenütt a könyv Jeremiástól származó szakaszaihoz tartozik, az

elhívás-történet tartalma pedig teljes összhangban áll Jeremiás ígéhirdetésével. Ráadásul a szakaszt már idézi a Papi irat elbeszélő rétege (Ex 7,1k., P<sup>G</sup>)<sup>23</sup>, és irodalmi mintának tekinti az Ézs 49,1–6 szerzője<sup>24</sup>, de Ezékiel elhívás-története is (Ez 2,3–10)<sup>25</sup>; mindez együttesen egy korai, fogság előtti datálás mellett szól.<sup>26</sup> A szakaszban azonban későbbi, dtr. jellegű átdolgozásokkal is találkozhatunk; ezekre az elemzés megfelelő pontjain ki fogunk majd térni. Lássuk hát a részleteket!

### *4–5. vers:*

Megdöbbenő, hogy Jeremiás ezt az egész életét meghatározó látomást (vö. 9. v.) milyen szűkszavúan, Isten üzenetére koncentrálni kezdte el.<sup>27</sup> Pedig hasonló élmény lehetett ez, mint Ézsaiás elhívása, aki a jeruzsálemi Templomban pillantotta meg Istent, amint az a kerubok között trónol (Ézs 6), vagy mint Ezékiel, aki aprólékosan leírja mennyei látomásának szinte minden mozzanatát (Ez 1–2). A részletekkel szembeni visszafogottság azonban Jeremiás esetében nyilván szándékos: olvasói számára nem a látomás tényét akarja hangsúlyozni – erre akkoriban nyilván sok más próféta is hivatkozhatott –, hanem az átadott üzenetet.<sup>28</sup>

A szokásos bevezető formula után (4. v.)<sup>29</sup> az első kijelentés, amivel Isten Jeremiást megszólítja, életét és küldetését igen magas dimenziókba állítja: „*Mielőtt megformáltalak<sup>30</sup> az anyaméhben, már ismertelek, és mielőtt a világra jöttél, megszenteltelek, népek prófétájává tettelek.*” (5. v.)

A három tagú parallelizmus megfogalmazása mesteri: időben a múlt felől minden tag eggyel közelebb lép a próféta jelenéhez: *a fogantatás előtt – az anyaméhben – a felnőttkor*, míg életének célja és rendeltetése egyre konkrétabb alakot ölt: *ismerni – magának szentelni – prófétává tenni.*

A felvilágosult ember azt mondja: *cogito ergo sum* „Gondolkodom, tehát vagyok.” – pedig Jeremiás alapján ezt kellene inkább mondania: *cogitor ergo sum* „Kigondoltam, tehát vagyok.”<sup>31</sup> Rég azelőtt, mielőtt a próféta megfogant anyja méhében, Isten már „kigondolta őt”, elhatározta megszületését, sőt feladatát, küldetését is előre elrendelte. „A személyes predestinációnak, az eleve elhívásnak – amely tehát objektíve megelőzi az Isten hívó szavának subjektív megértését – egyik szép ószövetségi példájával állunk itt szemközt.”<sup>32</sup>

Reventlow mutatta ki, hogy az egyén teremtésének témája a papi üdvjövendölések műfajához kapcsolható. Itt az indoklás-részben többször is olvasunk arról, hogy az imádkozót JHVH formálta anyja méhében: a gondolat a meghallgatás ígérete iránti bizalom alátámasztására szolgál (Ézs 44,2; 44,24, lásd még Jób 10,8–12).<sup>33</sup> A gondolat aztán az egyéni panasz- és hálaénekek műfajában is meghonosodott, lásd Zsolt 22,10k.<sup>34</sup> és Zsolt 139,13–16. Ezekben a zsoltárokból azonban még mindig csupán Istennek a születést megelőző atyai gondviseléséről olvasunk: így az eleve elrendelés gondolatát közvetlenül sem a papi üdvjövendölésekből, sem a zsoltárok bizalom-motívumából nem tudjuk levezetni.

Ám a gondolat nagyon is ismert az ókori király-szövegekből. Egyiptomban például a fáraók gyakran dicsekszenek azzal, hogy a legfőbb isten már születése előtt az ország vezetőjének rendelte őket, de ugyanezt írja magá-

ról egyik feliratában például Babilon utolsó királya, Nabonid is.<sup>35</sup> A gondolat a király-ideológia egyéb elemeivel együtt kerülhetett át aztán Júdába, majd Jeremiás elhívásának leírásába.<sup>36</sup> Az ószövetségi irodalomban a további paralellek majd csak a fogság korában jelennek meg – nagy valószínűséggel éppen Jeremiás elhívás-történetének a hatására. Így az Úr szolgájáról szóló második ének úgy mutatja be a fogság névtelen prófétáját, mint aki már anyja méhében megkapta prófétai megbízását (Ézs 49,1.5),<sup>37</sup> és az eszkatológikus próféciák is így jellemzik az eljövendő idők Messiás-királyát (Ézs 9; 11).<sup>38</sup>

Kétségtelen, hogy Jeremiás elhívásának ez a részlete az individuális vallásosság egyik jelentős mérföldköve.<sup>39</sup> A fogság előtti Izraelben az emberek alapvetően úgy tekintettek magukra, mint egy közösség tagjára, és az Istennel való viszonyukat is alapvetően nem mint egyének, hanem mint a nép közösségének tagjai élték meg. Jeremiás prológusában azonban – ismét ki kell emelni: a király-ideológia átvételeként – immár az egyén áll közvetlen kapcsolatban Istennel: Ő nem a nép, hanem az egyes ember teremtője és gondviselője, s a kiválasztás sem a nép egészének, hanem azon belül az egyes embereknek szól. Így az egyénnek sem elég már a néphez tartozását demonstrálni ahhoz, hogy betöltsen Istent akaratát – neki immár saját egyéni küldetését, Istentől megszabott életcélját kell teljesítenie. Ez az individualista vallásosság éppen Jeremiás, majd Ezékiel igehirdetésében fordul látványosan szembe a hagyományos kollektív szemléletmóddal, és válik majd uralkodóvá a fogság utáni – kései fogság utáni időben.

Jeremiás születés előtti kiválasztása és eleve elrendelése a kortársak, de talán maga a próféta számára is döbbenetes erejű, addig páratlan kijelentésként hathatott. Az elhívás-történet összefüggésében a gondolat kettős célt szolgál. Egyrészt a próféta lehetséges ellenállását akarja lefegyverezni: ha Isten azért ajándékozott neki életet, hogy beálljon majd a prófétai küldetésbe, akkor az isteni üdvterv semmibe vétele lenne, ha ennek ellene mondana. Jeremiás ugyanis életét kizárólag küldetésének köszönheti: ő nem lehet más, nem élhet másképpen, csak mint Isten prófétája.<sup>40</sup> Másrészt a gondolat erőt ad – most, de majd küldetése későbbi szakaszaiban is – a prófétának: történjen vele bármi, fogadják akárhogy is az átadott üzenetet, ő biztos lehet abban, hogy valóban Isten akaratát szolgálja.

Isten először is kijelenti tehát, hogy neki már fogantatása előtt határozott terve volt Jeremiással. Már „ismerte” őt. A ידע ige a héberben nem csupán intellektuális tudást jelent, hanem a megismerés tárgyával való közvetlen kapcsolatból eredő, tapasztalati úton megszerzett jártasságot, illetve a megismerés tárgyával való kapcsolatfelvételben és kapcsolattartásban megnyilvánuló törődést és kiválasztást is.<sup>41</sup> Azaz Isten itt nem egyszerűen azt mondja, hogy már Jeremiás megalkotása előtt tudta, hogyan fog alakulni a próféta életútja<sup>42</sup>: nem, ő azt állítja, hogy már annak megszületése előtt a vele való törődés révén intenzív kapcsolatban állt vele. S ahogy Isten „ismerte”, azaz sajátjának és üdvterve részének tekintette Ábrahámot (Gen 18,19), Mózeset (Ex 33,12–17) vagy éppen Dávidot (2Sám 7,20), úgy nyilatkoztatja ki most itt azt, hogy ismeri Jeremiást.<sup>43</sup>

Az 5. versben a ידע ige parallelje a קדש ige Hifil alakja. A „megszentelni” szó az Ószövetségben annyit tesz, mint „a profán használatból kivonni, Istennek elkülöníteni”. A „szent” fogalma az Ószövetségben alapvetően tehát nem morális kategória, hanem viszonyzó: szent az, ami az Istené, ami az ő szolgálatában áll (lásd Izraelről: Jer 2,3). Amikor tehát Isten azt mondja Jeremiásról, hogy „megszenteltelek”, akkor a kiválasztás és az elkülönítés értelmében azt mondja: „a nekem való szolgálatra elkülönítettelek magamnak.” A próféta nem a néphez tartozik, hanem Istenhez: így igazodnia sem a nép elvárásaihoz kell, hanem csakis Istenhez és a tőle kapott üzenethez.

A קדש ige ugyanakkor a pappá szentelést is jelölheti (lásd 1Krn 23,13 és Num 3,13: a lévíták „elkülönítése”). A papi származású Jeremiást (vö. 1,1) Isten most nem atyái hivatásába állítja be, hanem egy másik szolgálatra, a prófétai szolgálatra „szenteli el”.<sup>44</sup> Ugyanakkor a „megszentelni” ige a szent háború gondolatkeretében azt is jelenti: „a harcra kultikus értelemben felkészíteni”, átvittebb értelemben: „csatába hívni/indítani”. Ebben a jelentésében áll az ige Jeremiás könyvében például a 6,4; 22,7; 51,27.28 versekben, ahol mindig az Isten ítéletét végrehajtó népek hadba indítását jelöli a szó.<sup>45</sup> Az a kemény küzdelem tehát, amit a prófétának a 8. és a 17–19. versek szerint saját népével szemben kell majd megvívnia, rejtett módon már itt, az ünnepélyes deklaráció sorai között is megjelenik.<sup>46</sup> Sőt: a könyv egészének összefüggésében úgy is olvashatjuk az elhívás-történet eme részletét, hogy Jeremiást Isten az ítélet végrehajtásának eszközeként, „szent háborújának” harcosaként hívja el.

Mély empátia és lelkigondozói figyelmesség fejeződik ki abban, hogy a kiválasztás kettős igéje éppen ebben a sorrendben szerepel: Istennel előbb a vele való kapcsolat pozitív elemét hangsúlyozza (ידע), és csak utána említi az emberektől való elkülönítés (קדש) aspektusát.<sup>47</sup> Mert Jeremiásnak nem lesz mindig kellemes a kiválasztottságát megélnie: le kell mondania a társadalmi megbecsülésről, vállalnia kell a konfliktust királlyal, prófétákkal és papokkal, összetűzésbe kell kerülnie rokonaival, életmódjában külön útra kényszerülve le kell mondania a házasság áldásairól és a szűkebb család támaszáról is. Nem csoda, hogy a próféta egy helyen így kesereg: „Magamra maradtam, mert kezéd rám nehezedett, bánattal töltöttél el.” (15,17). Sőt: a 20,18-ban születésével kapcsolatban – talán éppen az 1,5 szavaira visszautalva – egyenesen így fakad ki: „Miért nem öltek meg anyám méhében, hogy anyám lett volna sírom, méhe örökre terhes maradt volna! Minek is jöttem ki anyám méhéből...!” (vö. még 15,10)<sup>48</sup> Az Istenhez tartozás válságos időkben a magány és az elszigetelődés útját is jelentheti – nagyon is érthető tehát, ha legalább az elhívás ünnepi pillanatában ennek igénye oly magasztos és felemelő kijelentés formájában hangzik el.

Isten elhívó szavának harmadik tagja aztán világosan kimondja, hogy Isten akaratára szerint mi Jeremiás létének a célja: prófétának kell lennie. A ידע „adni” ige jelentheti azt is, hogy „rendelni”, „szolgálatba állítani”, a szó a Num 8,16.19-ben a papok, illetve a lévíták, az Ézs 49,6-ban pedig egy próféta szolgálatba állításának összefüggésében áll.<sup>49</sup>

Meglepő mindenestre, hogy a prólógusban Isten Jeremiást נְבִיאִים-nak, „prófétának” nevezi. Maga Jeremiás ugyanis sohasem alkalmazza magára ezt a kifejezést – ebben, úgy tűnik, Ézsaiáshoz hasonlóan Ámósz viszolygását követi (lásd Ám 7,14) a hivatásos, illetve a királyi udvarhoz kötődő próféta-szereppel szemben (lásd azonban a נְבִיא „prófétálni” igét a Jer 26,12; 28,8 versekben). A נְבִיא szó 95-ször fordul elő a könyvben, ebből 31-szer jelöli Jeremiást, ám mindig csak a róla szóló prózai elbeszélésekben, s a 31 előfordulásból 25 szerepel a 28. és a 36kk fejezetekben.<sup>50</sup> Először tehát a Bárúk-életrajzok nevezik Jeremiást következetesen prófétának.<sup>51</sup>

Valóban feltűnő tehát, hogy a prólógus Jeremiást „prófétának” mondja. Nem kizárt, hogy a megfogalmazás mögött a későbbi, dr. szerkesztők állnak. Waschke szerint például a fogság előtt csak a kultikus prófétákra használták a נְבִיאִים titulust, ám a fogalom a Templom lerombolásával és a királyság megszűnésével szabaddá vált arra, hogy átvigyék a fogság előtti íróprófétákra. A folyamat kiindulási pontja szerinte éppen Jeremiás könyvének dr. átdolgozása lehetett, s a prólógust ugyanezek a szerkesztők szerkesztették, vagy dolgozták át a Deut 18 fényben.<sup>52</sup> Ám a kutatók egy része ma a Jer 1 kronológiai elsőbbségét vallja a kései Deut 18-cal szemben.<sup>53</sup> Ezért mégis valószínűbbnek tűnik az, hogy a „próféta” szó eredetileg is elhangzott Jeremiás elhívásakor, hogy Isten Jeremiást mint a maga igaz küldöttjét mutassa be a népnek, és állítsa őt szembe a korabeli hamis prófétákkal.

Magánál a titulusról is meglepőbb azonban az, hogy Jeremiás prófétái küldetése, a megfogalmazás szerint nem Júdához vagy Jeruzsálemhez, hanem elsősorban a népekhez szól: Isten ugyanis נְבִיאִים לְגוֹיִם, a „népek prófétájává” tette őt.

Hogyan kell értelmeznünk ezt a kijelentést? Azt biztosan kizárhatjuk, hogy a נְבִיא „népek” szó itt magát Júdát vagy a zsidó diaszpórát<sup>54</sup> jelentené. Ugyancsak kizárható, hogy Jeremiásnak az idegen népekhez kellene odafordulnia és nekik kellene prófétálnia, ahogy a fogságban ezt az igehelyet az Ézs 49,6 az Úr szolgájával kapcsolatban átértelmezi.<sup>55</sup> Még csak az sem valószínű, hogy a 10. verssel összekapcsolva ezt a kijelentést úgy kell értelmeznünk, hogy Jeremiásnak eredetileg üdvprófétaként kellett volna fellépnie és – mondjuk a kortárs Náhúmhoz, Habakukhoz és Zofóniáshoz hasonlóan – az idegen népek ellen kellett volna ítéleket hirdetnie.<sup>56</sup> Egy ilyen váltás sem Jeremiás életrajzában, sem a róla szóló tradíció fejlődésében nem túl valószínű.

A küldetés univerzális perspektívája azonban azonnal érthetővé válik, ha azt ismét az ókori Közel-Kelet királyideológiájából eredeztetjük. Függetlenül attól, hogy az uralkodót az istenség inkarnációjának tekintették-e vagy sem, mind Egyiptomban, mind pedig Mezopotámiában úgy tekintettek rá, mint akit a főisten, a világ ura iktatott be hivatalába, s mint akinek az a feladata, hogy a káosz megfékezésében, a teremtett világ megőrzésében, vagy ha kell, helyreállításában az istenek eszköze legyen. Az uralkodó tehát nem csupán saját országának és népének vezetője, hanem az egész teremtett világé, s így uralkodói mandátuma is – legalábbis ideológiai síkon – az egész földkerekségre kiterjed. Egyiptomban a királyszövegek ennek megfelelően gyakran tudósítanak arról, hogy Ré már akkor odaírgerte a népek feletti uralmat a

trónörökösnek, amikor az még meg sem született, az egyiptomi ikonográfia pedig a dajkájának karjaiban ülő trónörököszt gyakran ábrázolja úgy, mint akinek Egyiptom hagyományos ellenségei, összesen kilenc nép, számanyként máris lábai alá vannak vetve (ehhez vö. Zsolt 110,1).<sup>57</sup> A fáraó beiktatási szertartásának állandó eleme volt, hogy az új uralkodó íjával egy-egy nyilat lött ki a négy égtáj felé, ezzel juttatva kifejezésre hatalmi igényét az egész világ felett (ehhez lásd 2Kir 13,14kk.).<sup>58</sup> Még drasztikusabban fejezi ki ezt az igényt a cseréptörés rítusa, amire feltehetőleg szintén a beiktatáson, vagy legalábbis az előző fáraó temetésén került sor: ennek során az ország ellenségeinek nevét kis agyagtáblákra, illetve -figurákra írták, s ezeket aztán a fáraó jogarával jelképesen összetörte – ezzel mágikus módon azok erejét is megsemmisítve.<sup>59</sup> A király világ feletti uralmának gondolatát Izrael és Júda is átvette.<sup>60</sup> A 2. zsoltár szerzője a széttört cserépedény hasonlatával (9. v.) az egyiptomi rítusra utalva fejezi ki a szomszédos népek alávetettségét, a többi ószövetségi király-zsoltár pedig szintén arról beszél, hogy Isten a jeruzsálemi királyt az egész világ feletti hatalommal ruházta fel.<sup>61</sup>

Jeremiás tehát azzal, hogy Isten őt már születése előtt a népek fölé rendelte (ugyanígy, de még világosabban az 1,10), ismét úgy áll előttünk, mint egy egyiptomi fáraó, illetve mint egy jeruzsálemi király, aki a teremtő Isten révén hatalmat kapott az egész világ, s annak minden lakója felett.<sup>62</sup> A נְבִיאִים לְגוֹיִם נְתַתִּירָךְ „népek prófétájává tettelek” nyilván egy נְבִיאִים לְגוֹיִם נְתַתִּירָךְ „népek királyává tettelek” formulából állhatott elő. A király-ideológia mint háttér ugyanakkor azt is világosan mutatja, hogy Jeremiás esetében a „népek prófétája” megbízatás, akárcsak az egyiptomi fáraó vagy a júdai király politikai mandátuma, elsősorban saját népére, azaz Júdára vonatkozik.<sup>63</sup>

De vajon miért ábrázolja a prólógus Jeremiást úgy, mint egy beiktatott új királyt? Először is Jeremiás biztatására: nincs mitől félnie, hiszen Isten őt a jeruzsálemi király méltó ellenfelévé tette. Így ha a nép, a papok, a vezetők és maga a király is harcolnak majd ellene (vö. 1,18), őt mégsem győzheti le senki. Másodszor ez a motívum Jeremiás hallgatóinak, illetve olvasóinak is szól, és azt akarja kifejezésre juttatni: A közeledő nemzeti katasztrófa szerzője a prófétán keresztül maga Isten lesz, nem pedig egy idegen nagykirály. A történelmi események irányítója Izrael istene, nem pedig a földi nagyhatalmak, mondjuk Babilon királya, Isten pedig ezt a hatalmát most prófétáján keresztül fogja majd gyakorolni.<sup>64</sup> A 10. vers majd ugyanezt, ám jóval világosabban fogalmazza meg. S harmadszor Jeremiás kortársai számára a prófeta beiktatásáról szóló tudósítás azt is üzenhette: a jeruzsálemi királyok mandátuma lejárt, többé már nem ők a nép legitím vezetői, nem ők Isten akaratának földi megvalósítói. Így a babiloni veszélytől sem ők fogják a népet és a fővárost megmenteni: ezt helyettük Jeremiás, és az általa hirdetett prófétai ige végezheti el. A hűtlen pástorok helyébe Isten a prófétát állította. Aki a királyok politikáját követi, a saját vesztébe rohan – ám aki Jeremiásra hallgat, az megmenekül (vö. Jer 21,8–10).<sup>65</sup> A 17–19. versek részben ugyanezt a gondolatot juttatják majd kifejezésre.

A „népek prófétájának” gondolata tehát jól beilleszthető Jeremiás igehirdetésének összefüggésébe<sup>66</sup>, s éppen

páratlansága teszi valószínűtlenné, hogy egy későbbi szerkesztő számlájára írjuk.<sup>67</sup> Nincs tehát okunk arra, hogy a népekre kiterjedő perspektívát kései, fogság, illetve fogság utáni gondolatnak tekintsük, s így vagy a לְנִינִי szó<sup>68</sup>, vagy az egész בְּיַד לְנִינִי תַּחְתִּיךָ tagmondatot<sup>69</sup>, esetleg a népek tematikáját érintő 5. és 10. verseket<sup>70</sup> mint későbbi betoldást töröljük, vagy egyenesen az egész elhívás-történet megfogalmazását ebbe a kései időszakba datáljuk.<sup>71</sup>

Természetesen az idegen népek Jeremiás igehirdetésében kezdettől fogva szerepet kaptak – ezen a téren Jeremiás olyan nagy elődököt követ, mint Ámósz vagy Ézsaiás. Ők, a népek azok, akik Júda bűneinek nagyságát bizonyíthatják (2,10k.; 18,13), s lehetnek tanúi Isten jogos büntetésének (6,18; 22,8; 29,18; 44,8).<sup>72</sup> Ugyanakkor a népek lesznek a történelem sakkjáráján Isten akaratának végrehajtói, Júda büntetésének eszközei (vö. 1,15; 4,16; 34,1), országaik pedig a bűnhődés szintere (9,15).<sup>73</sup> Ugyanakkor Jeremiás könyve szerint Isten az ítéletét a pogány népekre is kiterjeszti: Jeremiás nyújtja át nekik a harag poharát (25,15–29), s az idegen népek elleni próféciák gyűjteménye (Jer 46–51) a pogány népek feletti ítélet meghirdetőjeként mutatja be Jeremiást.<sup>74</sup> A prólógus részeként a „népek prófétájának” szóló megbízatásba tehát a későbbi hagyományozók minden bizonnyal immár e két fontos témát is beleolvasták.<sup>75</sup>

#### 6. vers:

Isten szavait a próféta reakciója követi. Jeremiás nem érzi magát alkalmasnak a feladatra.<sup>76</sup> Rémülten kiált fel: אֵיךְ „Jaj!” Ez azonban nem az Istennel való találkozásnak szól – szemben Ézsaiással, akiből elhívása során az vált ki halálfélelmet, hogy bűnös emberként a mennyei király színe előtt találta magát (Ézs 6,5). Nem, Jeremiás számára Isten nem a teremtményeit megsemmisítéssel fenyegető Szentség és Hatalom, hanem az a jóságos gondviselő, aminek az 5. versben mutatta magát.<sup>77</sup> A próféta megrettenését a feladat nagysága váltotta ki.

Az elhívott embernek ez a fajta ellenkezése olyannyira jellemző az Ószövetségre, hogy azt egyenesen az elhívás-történetek műfaji kellékének tekinthetjük: A megszólított személy először alkalmatlanságára hivatkozva igyekszik kitérni a megbízatás elől, Isten azonban biztató szavak kíséretében megerősíti az elhívást, támogatásáról biztosítja választottját, aki így végül elfogadja a megbízatást (lásd Ex 3–4; Bír 6, vö. Ézs 6 és 1Sám 10,20–24).<sup>78</sup> Reventlow egyenesen azt feltételezi, hogy valamiféle beiktatási szertartás forgatókönyve áll ezeknek az elhívás-történeteknek a hátterében.<sup>79</sup> Az ellenkezés motívuma teológiailag azt akarja kifejezésre juttatni, hogy az elhívott nem maga kereste a hivatását/hivatalát, hanem azt Isten ruházta rá.<sup>80</sup> Nem szabad ezért a kibúvó keresését Jeremiás jellemrajzához felhasználni, mintha ő félénk, önbizalomban szenvedő, vívódásra hajlamos személy lett volna – szemben más prófétákkal.<sup>81</sup>

Az ellenkezés motívuma egy állandó, örök igazságot is kifejezésre juttat: Soha senki nem lehet önmagában alkalmas Isten szolgálatára. Isten nem azért választ ki valakit, mert az egyedül is képes ellátni az adott feladatot. Nem. Önmagában Istennek nem lehet egyetlen teremtmény sem alkalmas eszköze. Maga Isten kell, hogy igé-

je és lelke által átruházza kiválasztottjára azokat a képességeket, amelyek alkalmassá teszik őt arra, hogy küldetését sikerre vigye. Önmagunkban mind semmik vagyunk, „de Istennel minden lehetséges”.

Jeremiás tiltakozása során arra hivatkozik, hogy nem tud jól beszélni, hiszen még fiatal. A יָרַע ige itt talán tudatosan az 5. vershez kapcsolódik vissza: Isten „ismeretével” a próféta „tudatlansága” áll szemben.<sup>82</sup> A kifogás első fele („nem értek a beszédhez”) Mózes szavaira emlékeztet bennünket, amiket ő szintén elhívása során mondott: „Kérlek, Uram, nem vagyok én ékesen szóló... Sőt nehéz ajkú és nehéz nyelvű vagyok én.” (Ex 4,10). Az egybeesés Jeremiás és Mózes szavai között nem irodalmi függőségből ered,<sup>83</sup> hiszen Ézsaiás is az ajkai bűnét emlegeti beiktatásakor (Ézs 6,4), mint ahogy egy tekercs elfogyasztásával Ezékielnek is utólag kell majd alkalmassá tennie a száját az igehirdetés szolgálatára (Ez 3,1–3).

Ráadásul amíg Mózes a hiányzó szóbeli képességekre hivatkozik, addig Jeremiás a fiatal korából adódó tapasztalatlanságára. Ezzel Jeremiás ügyesen kerül el azt, hogy a megbízatást végleg elutasítsa, azt sugallva, hogy ő vállalná a szolgálatot, ám ehhez még nem megfelelő a pillanat. A „fiatal”-nak fordított יָרַע szó „fiút” jelent. A főnév jelölheti a pár hónapos vagy pár éves gyermeket is (lásd Ex 2,6; Bír 13,5,7; 1Sám 1,22–3,8).<sup>84</sup> Dávid azonban fiát, Absolont háremének eltulajdonítása után is יָרַע-nak nevezi (2Sám 18,5), mint ahogy Sikem Dina megbecstelenítése után is csak egy יָרַע, amikor Jákób fiainak ajánlatára a város férfijaival együtt hiszékenyen az életkoron vagy a nemi érettségen, hanem a tapasztalat és az önállóság hiányán van: A יָרַע a felnőtt, hadra fogható, hivatását egyedül is gyakorolni képes férfi ellentéte (vö. Bír 8,20; 1Sám 17,33), akinek a közügyekhez (még) nincs tekintélye vagy jogosultsága (lásd pl. Ézs 3,4; 1Kir 3,7; Jób 32,6).<sup>85</sup> Ezért jelenthet a szó annyi helyen „szolgát, szolgálót”, illetve „tanítványt” is (lásd pl. Gen 18,7; 37,2; Ex 33,11; Bír 9,54; 19,9; 1Sám 14,1; 25,14).

Érdekes, hogy Salamon ugyanúgy alkalmatlannak érzi magát hivatala betöltésére, mint Jeremiás, és amikor Istentől bölcsességet kér, az uralkodáshoz szükséges kompetenciák relációjában szintén יָרַע-nak nevezi magát (1Kir 3,7). Azonban a két igehely között nem áll fenn irodalmi függőség: mindkettő forrása az egyiptomi király-ideológia, amely az uralkodó fiatalkori kiválasztását hangsúlyozza, hogy ezzel bárminemű, az alkalmassággal kapcsolatban felmerülő kifogást eleve tárgytalanná tegyen.<sup>86</sup>

#### 7–8. versek:

A próféta ellenkezését Isten nem hagyja annyiban. Ismét megszólal, és megerősíti a Jeremiásnak adott megbízatását (7–8), majd egy prófétai látomáson és az ahhoz kapcsolódó kijelentésen keresztül teszi ugyanezt (9–10).

Ahogy láttuk, Jeremiás két dolgot hozott fel alkalmatlanságának bizonyítására: Azt, hogy nem ért a beszédhez, illetve azt, hogy még túl fiatal. Isten a válaszában mindkét ellenvetésre reagál, de fordított sorrendben: A 7–8. versben a fiatal életkor kifogását utasítja el, s majd a 9–10. versekben tér ki a szóbeli hiányosságokra.



A 7–8. versben Isten katonás határozottsággal, szinte ridegen utasítja el a próféta első ellenvetését,<sup>87</sup> és követeli meg, hogy végezze el a rábízott küldetést: „*Hirdesd, amit csak parancsolok neked!*” (7bβ) A megfogalmazás erősen emlékeztet az Ex 7,2a Mózesre, és a Deut 18,18bβ prófétákra vonatkozó rendelkezésére, hiszen a דבר és אלהים ige Piélje csak ezen a két helyen áll máshol is párban egymással. A Deut 18,18-cal való párhuzam miatt Thiel ezt a negyed-verset későbbi betoldásnak tartja, ami Jeremiást Mózes utódjaként mutatja be,<sup>88</sup> mások pedig, akik szerint az egész elhívás-történet deuteronomista színezetű, azaz legkorábban is a fogság korából való, e párhuzamos helyekben elméletük egyik bizonyítékát látják.<sup>89</sup> Schmidt azonban kimutatta, hogy Áron prófétaként való bemutatásában (Ex 7,1k.) a papi író éppen a Jer 1,5–7 mintáját követi, s a 2. személyű forma mindkét szöveg kronológiai elsőbbségét sejteti a Deut 18-cal szemben.<sup>90</sup> A Deut 18,15–18 a könyv egyik kései rétegéhez tartozik, ami kronológiailag lehetővé teszi, hogy az irodalmi függőség fordított irányával számoljunk,<sup>91</sup> s elfogadjuk Köckert megállapításait, amelyek szerint a Deut 18 kiegészítője volt az, aki forrásként felhasználta – éppen a próféta-ságra vonatkozó fejtegetéseihez – Jeremiás könyvének prólogusát.<sup>92</sup>

A 7. versben az על-כף-אשר kifejezést az új, ökumenikus bibliafordítás 1990-es javított változata így adja vissza: „*ahová csak (küldelek)*”.<sup>93</sup> A על szót azonban ugyanúgy lehet személyekre is vonatkoztatni: „*aki ellen csak (küldelek)*”. A folytatás, a 8. vers inkább ezt az utóbbi értelmezést támogatja. Így értelmezi a szöveget az 1908-as Károli fordítás is, igaz, közben az על „ellen” szót a Septuaginta alapján hallgatólágyosan az על „-hoz, -hez, -höz” prepozícióra cseréli: „*akikhez csak küldelek téged*”.<sup>94</sup> Ez a javítás azonban fölösleges: az egész elhívás-történet mutatja, hogy Jeremiásnak küldetése során éles ellenállásba kell majd ütköznie, s a rábízott üzenet nem csak Júdának szól, hanem „ellene” is irányul.<sup>95</sup>

Isten áttételesen itt mondja ki először azt, amit Jeremiás talán már korábban is sejtett: prófétai tevékenysége korántsem lesz majd veszélytelen. Prófétaként olyan személyekhez kell majd elmennie, akikhez legszívesebben nem menne el, és olyan tartalmú üzenetet is át kell majd adnia, amit legszívesebben nem tenne meg. Ő azonban nem válogathat sem a címzettek, sem az átadandó kijelentések között – ahogy a hamis próféták akkor megtették, és azóta is oly gyakran megteszik. Akárhová, akárki ellen, akármilyen üzenettel küldi is Isten – ellenkezés nélkül mennie kell, és hirdetnie kell a rábízott üzenetet. A שלח „küldeni” ige (gyakran a הלך „menni” igével együtt) a prófétai legitimáció egyik fontos igéje, lásd az Ex 3,10–13 (Mózes) és az Ézs 6,8 (Ézsaiás) mellett Jeremiás könyvében az alábbi igehelyeket: 23,21.32; 28,15; 43,2.

Míg a 7. versben Isten „egyrészt kíméletlenül elhallgattatja az ellentmondásokat”, addig a 8. és következő versekben prófétájának „meg is ad minden biztatást és lelkierőt.”<sup>96</sup> Isten nem áltatja választottját: A 8. vers már kimondja, amit a 7. vers még csak sejtetett: igehirdetése veszélybe fogja majd sodorni őt. A harc, ami rá vár, nehéz lesz és veszélyes, sőt egyenesen életveszélyes. „*Ne félj tőlük!*”, mert veled leszek, hogy megmentselek téged!” – ígéri Isten Jeremiásnak (vö. Ez 2,6; 3,9), miközben formailag a papi üdvjövendölésekben az imádkozó

biztatását, illetve a szent háborúban a karizmatikus vezérhez intézett támogató szavait követi.<sup>98</sup> A נציל „megmenteni” ige tulajdonképpen azt jelenti: „kitépni, kiragadni” – ahogy a ragadozó állat karmai vagy fogai közül kitépik, kirántják a prédát (1Sám 17,35; Am 3,12, vö. Mík 5,7; Zsolt 50,22), vagy ahogy a מיר „kezéből” és a מיר „markából” szóval való gyakori szerepeltetése is mutatja: ahogy „kiragadnak” valakit egy másik ember kezei, „karmai” közül (Gen 32,12; 37,21k.; Ex 3,8; Józs 9,26; Bír 8,34; 1Sám 12,10; 2Kir 20,6). A próféta megmentésének összefüggésében tehát ez az ige meglehetősen kemény kifejezés. Ugyanezt az ígéretet Isten Jeremiásnak küldetése során még majd többször is megismétli – mert nyilvánvalóan meg kell, hogy ismétlje, lásd Jer 1,19; 15,20.21.

Válságos időkben a prófétai küldetés gyakran járt együtt üldözéssel és ellenségeskedéssel. Ezt bizonyítja már Illés esete is, akinek Jezábel királyné elől kellett menekülnie (1Kir 19). Más történetek egyenesen a próféták mártírhaláláról szólnak. Jeremiás könyve maga is említ egy ilyen esetet, hogy érzékeltesse, milyen közel jutott a próféta ahhoz, hogy végezzenek vele: a kortárs Úrijjá hiába menekült Egyiptomba, Jójákim király még onnan is hazahozatta, hogy kivégeztethesse (Jer 26,20–23). Ám Isten itt most azt ígéri Jeremiásnak, hogy ez vele soha nem történhet meg. Tudjuk, hogy ígéretének valóra váltásához Isten a próféta befolyásos udvari barátait is felhasználta: ők voltak azok, akik a válságos időkben kiálltak a próféta mellett, elérték tárgyalásán a felmentését (Jer 26,1–19), vagy épp segítették bujkálását (Jer 36).

A későbbi századok tapasztalata e téren még lesújtóbb: a Krónikák könyve már szinte a próféták kikerülhetetlen végzetének tekinti az üldöztetést és a mártírhalált (lásd 2Krón 16,10; 2Krón 24,20–22).<sup>99</sup> Talán éppen emiatt gondolja Seybold, hogy a 8. vers a 15,11k.-ből átvett gondolataival utólag, későbbi kiegészítésként jeleníti meg az elhívás-történetben ezt a próféta-sorsot, és sugallja azt, hogy a vers ugyanattól a szerkesztőtől származik, mint a hasonló tartalmú 1,17–19.<sup>100</sup>

#### 9–10. versek:

Ez a látomás és a hozzá kapcsolódó biztatás Jeremiásnak arra az ellenvetésére reagál, miszerint ő nem ért a beszédhez.

Eddig azt gondolhattuk volna, hogy a próféta csak hallotta Istent, de nem látta őt. A 9. versben azonban nyilvánvalóvá válik, hogy Ézsaiás vagy majd Ezékiel elhívásához hasonlóan itt is egy prófétai látomással van dolgunk.<sup>101</sup> Jeremiás elmondja, hogy Isten kinyújtotta kezét, és megérintette a száját. A mozdulat Ézsaiás elhívás-történetére emlékeztet, ahol egy szeráf érinti meg izzó parázzsal a próféta ajkait, hogy alkalmassá tegye Isten akaratának hirdetésére (Ézs 6,5–7, lásd még Dán 10,16–19). Jeremiást azonban Isten közvetlenül érinti meg,<sup>102</sup> s az érintés által a próféta szinte „Isten szájává válik”,<sup>103</sup> ahogy azt a 15,19-ben maga Isten mondja a háttérben ismét az ókori Közel-Kelet király-ideológiája áll, ahol az isteni jog hirdetése része az uralkodó kiváltságos feladatainak.<sup>104</sup>

A látomást Isten szava értelmezi és egészíti ki: Ő maga adja igéit a próféta szájába. A gondolat az Ószövetség

számos, dtr. és nem dtr. szövege szerint a prófétizmus általános sajátossága (lásd Num 22,38; 23,5.12.16; Deut 18,18b; Ézs 51,16; 59,21, valamint Ex 4,15).<sup>105</sup> Igaz, a legtöbb helyen ebben az összefüggésben a „tenni” ige áll, a „adni” ige csak a Jer 1,9-ben és a Deut 18,18-ban fordul elő – ami miatt a Jer 1,9b-ben sokan egy kései, (dtr.) szerkesztő keze munkáját látják.<sup>106</sup> Az 1,7–8 kapcsán azonban már láttuk, hogy az irodalmi függőség iránya éppen fordított lehet: a Deut 18 egyik kései kiegészítője lehetett az, aki a prófétaság teológiai értékeléséhez forrásként használta Jeremiás könyvének prologusát.<sup>107</sup>

Mit kell az alatt érteni, hogy Isten Jeremiás „szájába adja a szavakat”? A Deut 31,19-ben ugyanez a kifejezés azt jelenti, hogy Mózes saját énekeit kívülről megtanítja a néppel. A Bálám-perikópa vonatkozó szakaszait is lehet úgy értelmezni, hogy a próféta saját szavai helyett csak az Istentől kapott, megmáshíthatatlan üzenetet mondhatja el (Num 22,38; 23,5.12.16). Ezeknek az ige-helyeknek a fényében Isten Jeremiás kifogását a retorikai képességekre vonatkoztatja, s arra biztatja: ne aggódjon szónoki járatlansága miatt, hiszen az üzenetet *konkrét szavakba öntve*, készen fogja majd „kézhez” kapni. Ugyanakkor az Ex 4,15–17-ben Isten Mózesnek, aki a rossz beszédkészségére hivatkozik, azt az utasítást adja, hogy „adja szavait” Áron „szájába”, mert Áron lesz az ő prófétája, aki mellett maga Mózes „istenként” fog állni. Itt nyilvánvaló, hogy Mózes csak az üzenet lényegét adja át Áronnak, míg Áron feladata az, hogy a megfelelő szavakba öntse az a nép előtt kihirdesse azt. A 2Sám 14,3–19 szintén inkább így értendő: Jóáb a tekóai bölcs asszonynak „szájába ad” egy tanmesét, amivel Dávidot rá lehet majd bírni az Absolonnal való kibékülésre. Ha Jóáb történetét kívülről kellett volna valakinek megtanulnia, akkor ehhez nem lett volna szüksége egy bölcsre. Nyilvánvalóan arról lehetett szó, hogy a kerettörténet ugyan Jóáb ötlete volt, de annak konkrét megfogalmazásában a hadvezérnek a tanmesék írásában jártas asszony képességeire volt szüksége. Ez utóbbi ige-helyek fényében Isten Jeremiás kifogását, miszerint nem ért a beszédhez, a politikai bölcsesség és tapasztalat hiányára vonatkoztatja<sup>108</sup>, s azt ígéri a prófétájának, hogy az majd mindig megtalálja a helyes *gondolatot*: mindig tudni fogja, mikor mit kell majd hirdetni (vö. 15,16), és a megfelelő üzenet soha nem marad el mellőle (vö. 20,9).<sup>109</sup> A Jer 28,11 és 42,7 mutatja, hogy megfelelő ígére a prófétának nemegyszer – akár a nyilvános megszégyenülés mellett is – hosszabb időn át kellett várnia, ám Isten ígérete mindig valóra vált: Jeremiás végül ezekben az esetekben is megkapta az adott helyzetre érvényes üzenetet.

A 15,16-ban Jeremiás sajátosan utal vissza elhívásának erre a részletére: „*Ha megtaláltam igéidet, megettem őket.*” Ezékiel előtt elhívásakor látomásban egy kenyétkercs jelent meg, teleírva Isten igéjével, és ezt a tekercset a prófétának meg kellett ennie (Ez 2,8–3,3.4–11). A szakasz minden bizonnyal a Jer 1,9 és 15,16 ismeretében, azok kombinációjaként, és egyben a jeremiási elhívástörténet teológiai továbbgondolásaként állt elő.<sup>110</sup> Ezékiel látomása is a prófétai üzenet isteni eredetét hivatott kifejezésre juttatni. Ám nála inkább az engedelmesség mozzanata dominál: A prófétának csak azt szabad

hirdetnie, amit Isten a szájába adott, és semmi mást. Jeremiás esetében azonban még a biztatáson van a hangsúly: Isten az ige-hirdetésben prófétája megbízható támasza lesz.

A 10. vers visszakapcsolódik a fejezet 5. verséhez, és megismétli a Jeremiásnak adott megbízatást, ám mind a címzettek, mint az átadandó üzenet terén jóval konkrétabb megfogalmazásban. Azzal, hogy az elhívás-történet szerkesztője visszakanyarodik az 5. vershez, a keretalkotás irodalmi eszközével él, és formailag világosan kifejezésre juttatja, hogy az olvasó egy tartalmi egység végéhez ért. Ezért, illetve a „népek” tematikája miatt egyre többen egy dtr. vagy még későbbi szerkesztő munkájának tekintik a verset, ami Jeremiás könyvének prologusát igyekezett az idegen népek elleni próféciaik (Jer 46–51) bevezetésére is alkalmassá tenni.<sup>111</sup> A vers másodlagos jellege mellett további érvként lehetne felhozni, hogy a 10. versben az „építs és plántálj!” igék csak nehezen egyeztethetőek össze az 1,13–16 látomásával, ami a próféta küldetését kizárólag az ítélethirdetésben látja, s úgy tűnik, hogy a prologust a könyv üdvígéreteihez kapcsolja hozzá. A 10. vers eltér az 5. vers-től abban is, hogy szerzője a népek előtt szereplő „-nak, -nek; -ért” prepozíciót az „ellen” prepozícióra cserélte, és ezáltal a 8. verset is új fénybe állította: ott ugyanis Jeremiás tűnik a megtámadottnak – itt viszont ő maga a támadó.<sup>112</sup> A 10. vers leválasztása a perikópáról, vagy éppen az előtte álló 9. versről azonban irodalomkritikai alapon még ezeknek a megfigyeléseknek az alapján sem indokolt.<sup>113</sup>

Isten a 10. versben megerősíti: Ő Jeremiást népek és királyságok fölé rendelte. Az itt használt פקד ige egyik jelentése „a felügyeletet és a gondoskodás feladatát átadni valakinek”, „valakit rangban valaki fölé rendelni”, lásd pl. Num 27,16; Deut 20,9; Jer 13,21; 49,19; 50,44; 51,27.<sup>114</sup> Az ige participiuma, a פקיד szó egyenesen azt jelenti, hogy „elöljáró, felügyelő”, lásd Num 31,14.48; 2Kir 11,5, s ugyanezt jelenti az ige tövéből képzett פקיד főnév is, lásd Gen 41,34; 2Kir 12,12; Neh 11,9.14.22; 12,42; Jer 20,1; 29,26; 52,25; Eszt 2,3 stb. Azaz mint egy magas rangú állami hivatalnokot, a Templom felügyelőjét vagy egy birodalom feje tartományai kormányzóját (lásd Jer 40,7!), úgy rendelte Isten Jeremiást minden nép fölé.<sup>115</sup> Akárcsak az 5. versben, az elhívás-történet itt is a keleti királyok beiktatásának gondolatvilágát idézi.<sup>116</sup>

A 10. vers második fele Jeremiás küldetésének célját egy három párból álló infinitívusz-sorral határozza meg:

לְךָ חוֹשׁ וְלֵךְ חוֹץ // וְלֵךְ בֵּית וְלֵךְ רֹס // לֵךְ נוֹחַ וְלֵךְ שׁוֹעֵב  
 „...*hogy gyomlálj és bonts le, // semmisíts meg és dönts romba, // építs és plántálj!*”

Az igék elrendezése jól átgondolt mind tartalmi, mind költői szempontból. Az első pár a pusztítás két igéjét hozza, melyből az első, נוֹחַ „gyomlálni” ige a növénytermesztés szakkifejezése, míg a második, חוֹץ „lebonítani” ige az építkezések területéről származik. A két szó hangzásában is hasonlít egymásra. Ennek a két szónak antitetikus paralelleje a harmadik igepár, ahol a pozitív alkotás igéi állnak,<sup>117</sup> még hozzá az első pár tükörképeként, fordított sorrendben: itt az első, בָּנָה „(fel)építeni” ige

származik az építkezések, míg a második, a נטו „elültetni, plántálni” ige a növénytermesztés területéről:

A B B' A'

gyomláni – lebontani // // (fel)építeni – elültetni

Egyes kutatók szerint a felsorolás eredetileg csak ezt a művészien megkomponált négy elemet tartalmazta. A jelenleg közepén álló, második pár szerintük későbbi betoldás,<sup>118</sup> melynek azok a prózai jellegű, tehát nyilván szekunder igehek<sup>119</sup> lehetnek a forrásai, amelyek az elhívás-történetnek ezt a részletét idézik, illetve az adott kontextusra aktualizálva néhány egyéb igével ki is egészítik.<sup>120</sup> Mindenesetre a középső pár két tagjának, az וְהָרֹס וְהָאֲבִירִי szavaknak is meglehetősen hasonló a hangzása, s a pozitív alkotást kifejező igékkel szemben a pusztítást kifejező igék kétszeres száma nagyjából megfelel Jeremiás ige hirdetésén belül az ítéletes próféciák és az üdvjövendölések tényleges arányainak.<sup>121</sup> Így ez a középső ige pár is akár kezdettől fogva része lehetett a szövegnek.<sup>122</sup>

Ugyanezzel a négy-, illetve hattagú infinitívusz-sorral Jeremiás könyvén kívül sehol nem találkozunk. Ám olyan ige párok, amelyek a felsorolás előzményeül szolgálhattak, máshol is előfordulnak: Ilyen mindenekelőtt az „építeni” és „ültetni” igék szinte állandósult összekapcsolása.<sup>123</sup> Bach szerint a szópár Sitz im Lebenje a megszületett fiúgyermek feletti áldás lehetett (vö. Jer 29,5–6; Ruth 4,14k.). A rokonok talán előszeretettel kívánták azt a kisgyermeknek, hogy felnőve önálló házat építhessenek maguknak, és elültethessék saját szőlőskertjüket, a harmonikus és boldog élet egyik kedvelt helyszínét és szimbólumát (vö. 1Kir 4,24) – azaz felnőttként sikeres és elégedett életet élhessenek majd.<sup>124</sup> A negatív ige párt, a jókívánság átokba való átfordításaként, maga Jeremiás alkothatta meg.<sup>125</sup> Ez a tradíciótörténeti besorolás azonban nem kapott egyöntetű elismerést, hiszen az itt használt fogalmak a hétköznapi élet megszokott kifejezései,<sup>126</sup> s formatörténeti, illetve szintaktikai szempontból túlságosan is eltérő összefüggésekben szerepelnek.<sup>127</sup> Weippert ezért a háttérben az Úr szőlőskertjének metaforáját sejtí: az Ézs 5,2–7-ben például Izrael elültetéséről, egy őt védő kerítés építéséről, majd annak lerombolásáról is olvasunk.<sup>128</sup> A kép valóban máshol is előfordul az Ószövetségben, lásd 2Sám 7,10k., illetve Jeremiás könyvében belül a 2,21 és a 32,41 verseket. Csakhogy itt, a Jer 1,10-ben semmi sem jelzi, hogy az olvasónak költői metaforával lenne dolga.

Minden bizonnyal Duhm, Rudolph, illetve Seybold nézetét kell tehát elfogadnunk: ők a Jer 1,10 igéit az ókori király-ideológiából eredeztetik.<sup>129</sup> Új városok és paloták építésével, kertek és parkok ültetésével előszeretettel dicsekedtek a közel-keleti uralkodók, mint ahogy az elengedhetetlen városok lerombolása, felégetése, kertjeinek tönkretétele is a hadi sikerekről szóló beszámolók szerves elemeit képezték.<sup>130</sup> Ez a tradíciótörténeti besorolás már csak azért is valószínű, mert a Jer 1 mögött már eddig is számos helyen fedezhettük fel a király-ideológiát.

Jeremiás elhívásának összefüggésében az infinitívusz-párok szerepe elsősorban Isten szuverenitásának hangsúlyozása: ő mindent megtehet, és mindennek az ellenkezőjét is, neki minden és mindennek az ellentéte hatalmában áll;<sup>131</sup> a felsorolás tehát egyfajta „monoteista hitvallásnak” is tekinthető (vö. a hasonló ellentétpárokat az

Ézs 45,7-ben). Ez nagyon is illik ide, az elhívás-történet kontextusába: a világmindenség ura most minden hatalmát a prófétára ruhazza át. Ám a megelőző 9. vers alapján („én szádba adom igéimet!”) egyértelmű, hogy JHVH nem immanens politikai vagy katonai hatalmat ruház át a prófétára, ahogy ezt az ókori uralkodók hitték és terjesztették magukról: Jeremiás a népek felett csak és kizárólag a kimondott próféta szó által gyakorolja majd sorsformáló hatalmát.<sup>132</sup>

Nem túlzás-e azonban ekkora hatalmat tulajdonítani egy kicsinyke ország fiatal prófétájának? Vogt, majd újabban a Backhaus – Meyer szerzőpáros hívta fel a figyelmet arra, hogy ugyanezeknek az igéknek Jeremiás könyvében minden más helyen maga Isten az alanya – azaz a könyv tanúsága szerint a gyomlálást és lebontást, az építést és a plántálást mégsem a próféta, hanem valójában JHVH végzi el.<sup>133</sup> Ennek alapján az igék alanyaként itt, a Jer 1,10-ben is JHVH-ra számíthatunk.<sup>134</sup>

Az ellentmondás azonban csak látszólagos. A korabeli felfogás szerint ugyanis a próféta kijelentés Isten igéje, ami nem csak szó, hanem dolog, azaz történés is egyben. Így aki azt kimondja, maga is a történelmi események formálójává válik.<sup>135</sup> A Jer 5,14 jól szemlélteti, hogy Jeremiás korában mekkora hatalmat tulajdonítottak a prófétáknak:

„Azért ezt mondja az ÚR, a Seregek Istene: Mivel ti így beszéltek, most én tűzzé teszem igémet a szádban, ezt a népet pedig fává, hogy megeméssze őket.”

A 23,29-ben Isten kérdését így olvassuk:

„Nem olyan-e az én igém, mint a tűz – így szól az ÚR –, vagy mint a sziklazúzó pöröly?”

Ezt a szemléletet juttatja kifejezésre Bálám története is: a móabi király egy próféta ígét rendel Bálámtól, mert meg van győződve annak sorsot és történelmet formáló hatalmáról. De ugyanezt a meggyőződést tükrözi Aháb király kifakadása is, amikor ezt mondja a szárazságot megjövendölő Illésnek: „Te vagy az, Izrael megrontója?!” (1Kir 18,17) – azaz a király úgy gondolja, hogy a szárazságot annak megjövendölésével maga Illés idézte elő.<sup>136</sup> Kétségtelen, hogy az átok, a varázsigé és a próféta kijelentés határai e korai elbeszélésekben meglehetősen képlékenyek, illetve tisztázatlanok (lásd még ebben az összefüggésben Hós 6,5). Isten tehát Jeremiást a szája által Ige által felruhazza azzal a hatalommal, amivel egyedüli ura és teljhatalmú formálója lehet a világpolitikának.<sup>137</sup> Azzal, hogy Jeremiás meghirdeti Isten akaratát, ő maga indítja be ezeket a történelmi folyamatokat, tehát áttételesen ő maga is a rombolás és gyomlálás stb. részese és okozója lesz.<sup>138</sup>

A fentiekben már láttuk: Nincs okunk arra, hogy a Jer 1,10-et egy dtr. szerkesztő számlájára írjuk.<sup>139</sup> Am kétségtelen, hogy a könyv dtr. szerkesztőinek olvasatában a pozitív és negatív tartalmú igék együttesen azt is kifejezésre juttatták, hogy a próféta ige hirdetéséhez való viszonyulás döntő majd népek és nemzetek, de mindenekelőtt Júda népének sorsáról: elöttük a gyomlálás és az ültetés, a lebontás és a felépítés útja is nyitva áll (vö. Deut 30,15 stb.). A könyv prológusának részeként aztán ezeket az igéket egy még későbbi korban immár az üdvígéretre való utalásként is értelmezhetjük, amennyiben a negatív igéket Jeremiás ítéletes próféciáira, míg az azo-

kat követő, pozitív tartalmú ígéket a könyv üdvjövendöléseire vonatkoztatták,<sup>140</sup> illetve a próféta ítélethirdetését úgy interpretálták, mint ami a lebontáson és a gyomláláson, azaz a babiloni fogság tisztító ítéletén keresztül végző soron a nép megtérését és üdvös újjáépítését szolgálja.<sup>141</sup>

Kustár Zoltán

#### FELHASZNÁLT IRODALOM:

- ALBERTZ, R.: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit* (ATD Ergänzungsband 8/1), Göttingen, 1996.
- ALT, A.: *Hic murus aheneus esto*, ZDMG 86 = neue Folge 11 (1933), 33–48.
- BACH, R.: *Bauen und Pflanzen*, in: Rendtorff, R. – Koch, K. (Hg.): *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferung*. G. von Rad zum 60. Geburtstag, Neukirchen, 1961, 7–32.
- BACKHAUS, F.-J. – MEYER, I.: *Das Buch Jeremia*, in: Zenger, E. u. a. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, 52004.
- BEYERLIN, W.: *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Berlin, 1975.
- BEYERLIN, W.: *Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch* (OBO 93), Freiburg/Göttingen, 1989.
- BRIGHT, J.: *Jeremiah* (The Anchor Bible), Garden City/New York, 1965.
- BROUGHTON, P. E.: *The Call of Jeremiah: The Relation of Deut. 18:9–22 to the Call and Life of Jeremiah*, Australian Biblical Review 6 (1958), 37–46.
- BRUEGGEMANN, W.: *To pluck up, to tear down. A Commentary on the Book of Jeremiah 1–25* (ITC), Grand Rapids/Edinburgh, 1988.
- BUDDE, K.: *Über das erste Kapitel des Buches Jeremia*, JBL 40 (1921), 23–37.
- CARROLL, R. P.: *Jeremiah. A Commentary* (The Old Testament Library), Philadelphia, 1986.
- CLEMENTS, R. E.: *Jeremiah* (Interpretation), Atlanta, Georgia, 1988.
- CORNILL, C. H.: Die literarhistorische Methode und Jeremia Kap. 1, ZAW 27 (1907), 100–110.
- COUTURIER, G. P.: *Jeremias könyve*, in: Brown, R. E. et al. (szerk.): *Jeromos Bibliakommentár. I. kötet: Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Budapest, 2002, 417–462.
- CRAIGIE, P. C. – KELLEY, P. H. – DRINKARD, J. F.: *Jeremiah 1–25* (WBC 26), Dallas, Texas, 1991.
- DUHM, B.: *Das Buch Jeremia* (KHK XI), Tübingen/Leipzig, 1901.
- FISCHER, G.: *Jeremiah 1–25* (HTThK – AT), Freiburg/Basel/Wien, 2005.
- FUCHS, H. F.: Szócikk „נֶאֱרָר” *na’ar*”, in: Botterweck, G. J. et al. (Hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Band V*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1986, 507–518.
- GESENIUS, W.: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin/Göttingen/Heidelberg, 1962.
- GIESEBRECHT, F. – LÖHR, M.: *Das Buch Jeremia und die Klagelieder Jeremia* (HAT III/2), Göttingen, 21907.
- GILULA, M.: *An Egyptian Parallel to Jeremia I 4–5*, Vetus Testamentum 17 (1967), 114.
- GRAUPNER, A.: *Auftrag und Geschick des Propheten Jeremia* (BthSt 15), Neukirchen-Vluyn, 1991.
- GUNNEWEG, A. H. J.: *Ordinationsformular oder Berufungsbericht in Jeremia I*, in: Mueller, G. – Zeller, W. (Hg.): *Glaube, Geist, Geschichte*. FS Ernst Benz, Leiden, 1967, 91–98.
- HABEL, N.: *The Form and Significance of the Call Narratives*, ZAW 77 (1965), 297–323.
- HERRMANN, S.: *Die prophetische Heilserwartungen im Alten Testament*, Stuttgart, 1965.
- HERRMANN, S.: *Jeremia. Lieferung 2: Jeremia 1,4–2,37* (BK – AT 12/2), Neukirchen-Vluyn, 1990.
- HERRMANN, S.: *Jeremia. Der Prophet und das Buch* (Erträge der Forschung 271), Darmstadt, 1990.
- HOLLADAY, W. L.: *Prototype and Copies: A New Approach to the Poetry-Prose Problem in the Book of Jeremiah*, JBL 79 (1960), 351–367.
- HOLLADAY, W. L.: *The Background of Jeremiah's Self-Understanding*, JBL 83 (1964), 153–164.
- HOLLADAY, W. L.: *Jeremiah: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Vol. I: Chapters 1–25*, Philadelphia et al., 1986.

- HULST, A. R.: Szócikk „אֲמֹתָי” *am/gōj Volk*”, in: Jenni, E. – Westermann, C. (Hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Band II*, München/Zürich, 1976, 290–326.
- HYATT, J. P. – HOPPER, S. R.: *The Book of Jeremiah*, in: Buttrick, G. A. et al. (ed.): *The Interpreter's Bible. Vol. 5: Ecclesiastes. Song of Songs. Isaiah. Jeremiah*, Nashville, 1956, 777–1142.
- JÜNLING, H.-W.: *Ich mache dir zu einer ehernen Mauer. Literar-kritische Überlegungen zum Verhältnis von Jer 1,18–19 zu Jer 15,20–21*, Biblica 54 (1973), 1–24.
- KEEL, O.: *Die Welt altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Göttingen, 51996.
- KIDNER, D.: *The message of Jeremiah: against wind and tide* (The Bible speaks today), Leicester, 1987.
- KÖCKERT, M.: *Dtn 18 und das Jeremiabuch*, in: ders. (Hg.): *Leben in Gottes Gegenwart: Studien zum Verständnis des Gesetzes im Alten Testament* (FzAT 43), Tübingen, 2004, 200–209.
- KUSTÁR, Z.: *„Fiam vagy te, ma nemzetelek téged!” A Zsolt 2 magyarázata*, Theologiai Szemle 2008/2, 64–77.
- KUSTÁR, Z.: *Király vagy próféta? Jeremias próféta elhívásának története az ókori király-ideológia fényében*, FS Molnár János, Komárom, 2009. – megjelenés alatt.
- LUNDBOM, J. R.: *Rhetorical Structures in Jeremiah 1*, ZAW 103 (1991), 193–210.
- MCKANE, W.: *A critical and exegetical commentary on Jeremiah. Vol. 1: Introduction and commentary on Jeremiah I–XXV* (ICC), Edinburgh, 1986.
- MOWINCKEL, S.: *Zur Komposition des Buches Jeremia*, Oslo, 1914.
- NICHOLSON, E. W.: *The Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1–25* (The Cambridge Bible Commentary), Cambridge, 1973.
- ORELLI, D. E. VON: *Der Prophet Jeremia* (KhK – AT III/2), München, 1905.
- PÁLFY, M.: *Jeremias próféta könyvének magyarázata. I. kötet (1 – 25:14)*, Budapest, 1965.
- PLÖGER, J. G.: *Zum Propheten berufen*, in: *Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel. Leben aus der Bibel. Festschrift Katholisches Bibelwerk*, Stuttgart, 1983, 103–118.
- RÓZSA, H.: *Az Ószövetség keletkezése. II. kötet, 2. átdolgozott kiadás*, Budapest. [1996.]
- REVENTLOW, H. GRAF: *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*, Gütersloh, 1963.
- RUDOLPH, W.: *Jeremia* (HzAT 12), Tübingen, 31968.
- RUPRECHT, E.: *Ist die Berufung Jeremias „im Jünglingsalter” und seine „Frühverkündigung” eine theologische Konstruktion der deuteronomistischen Redaktion des Jeremiabuches?*, in: Albertz, R. – Golka, F. W. – Kegler, J. (Hg.): *Schöpfung und Befreiung*. FS C. Westermann zum 80. Geburtstag, Stuttgart, 1989, 79–103.
- SCHMID, K.: *Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchung zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches* (WMANT 72), Neukirchen-Vluyn, 1996.
- SCHMIDT, L.: *Die Berufung Jeremias (Jer 1,4–10)*, Thologia Viatorum 13 (1975/1976), 189–209.
- SCHMIDT, W. H.: *Jeremias Berufung. Aspekte der Erzählung Jer 1,4–9 und offene Fragen der Auslegung*, in: Zwickel, W. (Hg.): *Biblische Welten. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag* (OBO 123), Freiburg/Göttingen, 1993, 183–198.
- SCHREINER, J.: *Jeremia 1–25,14* (NEB), Würzburg, 31993.
- SCHOTTROFF, W.: Szócikk „ידִדְךָ” *jd’ erkennen*”, in: Jenni, E. – Westermann, C. (Hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Band I*, München/Zürich, 1971, 682–701.
- SEITZ, CHR. R.: *The Prophet Moses and the Canonical Shape of Jeremiah*, ZAW 101 (1989), 3–27.
- SEYBOLD, K.: *Der Prophet Jeremia. Leben und Werk* (Urban-Taschenbücher 416), Stuttgart/Berlin/Köln, 1993.
- STADE, B.: *Emendationen*, ZAW 22 (1902), 328.
- STÄHLI, H. P.: *Knabe – Jüngling – Knecht. Untersuchungen zum Begriff יָדִיד im Alten Testament* (BETH 7), Frankfurt, 1978.
- STIGLMAIR, A.: *„Prophet” und Gottesherrschaft*, in: Brandscheidt, R. – Menge, T. (Hg.): *Schöpfungsplan und Heilsgeschichte*. FS E. Haag, Trier, 2002, 319–328.
- THIEL, W.: *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25* (WMANT 41), Neukirchen-Vluyn, 1973.
- THIEL, W.: *„Vom Norden her wird das Unheil eröffnet.” Zu Jeremia 1,11–16*, in: Fritz, V. et al. (Hg.): *Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für Otto Kaiser zum 65. Geburtstag* (BZAW 185), Berlin/New York, 1989, 231–245.

- THOMPSON, J. A.: *The Book of Jeremiah* (NIC – OT 12), Grand Rapids, 1980.
- TÓTH, K.: *Exegetikai jegyzetek Jeremiás könyve egyes fejezeteihez*, Budapest, 1983.
- VIEWEGER, D.: *Die Spezifik der Berufsberichte Jeremias und Ezechiels im Umfeld ähnlicher Einheiten des Alten Testaments* (BEATAJ 6), Frankfurt a. M., 1986.
- VOLZ, P.: *Der Prophet Jeremia* (KAT X), Leipzig, 1928.
- WANKE, G.: *Jeremia. Teilband 1: Jeremia 1,1–25,14* (ZBK AT 20.1), Zürich, 1995.
- WASCHKE, E.-J.: *Der Nābī'. Anmerkungen zu einem Titel*, Leqach 4 (2004), 59–69.
- WEIMAR, P.: *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte* (FzB 9), Würzburg, 1973.
- WEIPPERT, H.: *Schöpfer des Himmels und der Erde. Ein Beitrag zur Theologie des Jeremiabuches* (Stuttgarter Bibelstudien 102), Stuttgart, 1981.
- WEISER, A.: *Das Buch Jeremia. Kapitel 1–25,14* (ATD 20), Göttingen, 1981.
- WERNER, W.: *Das Buch Jeremia. Kapitel 1–25* (NSK – AT 19/1), Stuttgart, 1997.
- ZIMMERLI, W.: *Ezechiel. I. Teilband. Ezechiel 1–24* (BK – AT XIII/1), Neukirchen-Vluyn, 1969.

### JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Így három tagú, chiasztikus struktúra szintjén Thiel (1989), 233. Másképp Lundbom (1991), 201, aki a fejezet tengelyét a 13. vers mögött látja, s ezért egy négytagú chiasztikus struktúrát feltételez: A) *A próféta elhívása* (1,4–10) — B) *Az elhívás megerősítése látomásban* (1,11–12) — B') *A küldetés megerősítése látomásban* (1,13–16) — A') *A próféta küldetése* (1,17–19).
- <sup>2</sup> Így már Duhm (1901), 1, majd például Bright (1965), 6; Jüngling (1973), 24; Nicholson (1973), 23; Thompson (1980), 151; Carroll (1986), 94kk; Clements (1988), 16.21k.; Herrmann (Erträge der Forschung, 1990), 91; Wanke (1995), 28; Werner (1997), 36; Fischer (2005), 143.
- <sup>3</sup> Így még Volz (1928), 2–13; az irodalmi egység kései védelmezőjéhez lásd Reventlow (1963), 60. Retorika-kritikai vizsgálódásai alapján az egész fejezetet eredetinek, de két lépésben előállt egységnek tekinti újabban Lundbom (1991): szerinte az 1,4–12 a próféta elhívása után, Kr. e. 627-ben állhatott elő, míg az 1,13–19 verseket később, valamikor Kr. e. 622 után írta hozzá maga a próféta. Szintén az 1,4–19 formai és tartalmi egységét hangsúlyozza, s utasítja el későbbi kiegészítések lehetőségét a fejezetben Fischer (2005), 133.
- <sup>4</sup> Így Reventlow (1963), 77.85k.; Bright (1965), 6–8; Jüngling (1973), 11.24; Lundbom (1991), 199k. Az elhívás-történettel való kapcsolatuk másodlagos, szerkesztői jellegét hangsúlyozza még Duhm (1901), 10k.; Mowinckel (1914), 20; Thompson (1980), 144.153; Carroll (1986), 102; Craigie – Kelley – Drinkard (1991), 14k.; Schmidt (1993), 198, láb. 54. A Jer 31,28 mindenesetre már az 1,10 és az 1,11–12 összekapcsolását feltételezi, lásd Schmidt (1996), 300–302.
- <sup>5</sup> Ezzel számol pl. Nicholson (1973), 23. Ugyancsak szerkesztők számlájára írja a két látomás összekapcsolását Reventlow (1963), 60.62; Jüngling (1973), 11; Thompson (1980), 153, valamint Thiel (1989), 234, és Werner (1997), 40, aki a 13. versben a *מִסְדָּרָא* „másodjára” szót szerkesztői betoldásnak ítéli. Thiel (1989), 234, azonban meggyőzően bizonyítja, hogy a két látomást nem a könyv deuteronomista szerkesztői kapcsolták össze egymással, hanem ezt már Jeremiás tanítványai megtették előttük.
- <sup>6</sup> Így Nicholson (1973), 26k.
- <sup>7</sup> Így pl. Rudolph (1968), 12; Weiser (1981), 10.
- <sup>8</sup> Így Craigie – Kelley – Drinkard (1991), 14k.
- <sup>9</sup> Így Carroll (1986), 106; McKane (1986), 20; Thiel (1989), 238; Herrmann (Erträge der Forschung, 1990), 43; Lundbom (1991), 204 (itt további irodalom); Wanke (1995), 28–32.
- <sup>10</sup> Thiel (1989), 238kk.
- <sup>11</sup> Így Mowinckel (1914), 20; Alt (1933), 46; Hyatt – Hopper (1956), 809; Herrmann (1965), 231k.; Carroll (1986), 86; Holladay (1986), 24k.; Beyerlin (1989), 37.43k.; Herrmann (Erträge der Forschung, 1990), 41; Seybold (1993), 44; Wanke (1995), 28.32k. Másképp Bright (1965), 10, valamint Craigie – Kelley – Drinkard (1991), 14k., akik a szakaszt az elhívás-történet eredeti folytatásának tekintik: szerintük ezt a látomások beillesztésével szakították el az 1,4–10-tól. Hasonlóan Schreiner (1993), 14k., aki a szakaszt szintén az alapréteg részének, az 1,4–9 eredeti folytatásának tartja. Eredeti jeremiási próféciát lát a szakaszban Weiser (1981), 10k. Szintén eredeti, de más összefüggésből kiragadott próféciának ítéli az 1,17–19-et Jüngling (1973), 11–17.23, aki szerint maga Jeremiás dolgozta össze azt az 1,4–10 versekkel. Eredetinek, s az 1,13–19 szerves részének tekinti a szakaszt újabban Lundbom (1991), 204kk.
- <sup>12</sup> Így Rudolph (1968), XVIII, aki az östekerces alatt a Jer 1,4–6,30 alaprétegére gondol. Hasonlóan az 1,4–14.17-hez Hyatt (1951), aki azt az 1–6\* bevezetőjének tekinti, és Holladay (1981), aki az „östekerceset” a Jer 1,4–7,12-ben látja. (A két utóbbi szerző vonatkozó írását idézi Herrmann /Erträge der Forschung, 1990/, 73.168.)
- <sup>13</sup> Így Mowinckel (1914), 20. (szerinte az 1,1–16 eredetileg az „A” forrás /1,1–25,38\*/ élén állt); Bright (1965), 6k.; Rudolph (1968), 4k.; Jüngling (1973), 23; Thompson (1980), 144.151.158, és a szerkesztő személyét nyitva hagyva Schmidt (1993), 183kk, főleg 198.
- <sup>14</sup> Átvett jeremiási anyagból dolgozott a későbbi szerkesztő, belevéve a fejezetbe saját betoldásait is, véli Herrmann (Erträge der Forschung, 1990), 199; uő (BK – AT 12/2, 1990), 50.52k.; Wanke (1995), 28; Werner (1997), 36. Szintén szerkesztői munkát lát az 1,4–10-ben, illetve az egész fejezetben Plöger (1983), 103kk; Vieweger (1986), 25kk; Ruprecht (1989), 79–91; Lundbom (1991), 193kk.
- <sup>15</sup> Így már Duhm (1901), 1k., aki a fejezetet a Jer 1–25 szerkesztőjétől származtatja. Szerinte ez a szerkesztő legkorábban a perzsa korban, de inkább azután élt; hasonlóan Seybold (1993), 41. Carroll (1986), 49–58.107k., az elhívás-történetet a könyv dtr. szerkesztőjének számlájára írja, hasonlóan Brueggemann (1988), 23k.
- <sup>16</sup> Lásd Fischer (2005), 140k. Schmid hívja fel a figyelmet arra, hogy ez a prológos egyfajta chiasztikus struktúrát alkot a könyv (végső) masszoréta formájának egyéb anyagával: A prológos második fele, az 1,11–19 foglalja Jeremiás és Júda konfliktusával, illetve a Júdának szóló ítélethirdetéssel – ennek a könyv első fele, a 2–45. fejezetek anyaga felel meg. Ez előtt áll az 1,4–10, ami az idegen népek témáját vezeti be: ennek a könyv második fele, a 46–51. fejezetek felelnek meg, lásd Schmid (1996), 3. Tegyük ehhez hozzá: mivel a könyv masszoréta és Septuaginta változatában e két nagy tartalmi blokk egymáshoz viszonyított sorrendje azonos (lásd Róza /1996/, 170), így a prológos mindkettő elé ugyanúgy illik.
- <sup>17</sup> Így még Orelli (1905), 18, majd Jüngling (1973), 22, és Weiser (1981), 5–8.
- <sup>18</sup> Reventlow (1963), 24–77, összefoglalóan: 70–74.
- <sup>19</sup> Így Hyatt – Hopper (1956), 799k.; Holladay (1964), 157k.; Clements (1988), 16kk, lásd még Craigie – Kelley – Drinkard (1991), 9. Ézsaiás esetében egy hasonló „Rückprojizierungshypothese” általánosan elfogadott.
- <sup>20</sup> Így már Duhm (1901), 1k., aki a fejezetet a Jer 1–25-nek attól a szerkesztőjétől származtatja, aki szerinte legkorábban a perzsa korban, de inkább azután élt. Hasonlóan Seybold (1993), 41, valamint Carroll (1986), 49–58.107k., és őt követve Brueggemann (1988), 23k.; McKane (1986), 14, akik az elhívás-történetet a könyv dtr. szerkesztőjének számlájára írják. Szintén fogság-korabeli – fogság utáni szerkesztői munkát lát az 1,4–10-ben Schmidt (1976), 189–209; Plöger (1983), 103kk; Vieweger (1986), 25kk; Ruprecht (1989), 79kk; Herrmann (BK – AT 12/2, 1990), 50.52k. Vermeylen az elhívás-történet Duhmhoz hasonlóan egységesnek tekinti, de azt a Kr. e. 4. századból származtatja, lásd Thiel (1989), 233, láb. 9.
- <sup>21</sup> Így Thiel (1989), 233k. (1,4–7b.8 jeremiási alapréteg, ezt a dtr. szerkesztő egészíti ki az 1,7b.9–10-zel); Schreiner (1993), 14kk. Ugyanígy Schmidt (1993), 186k., láb. 11, aki csak a 10. verset tekinti későbbi kiegészítésnek, és Lundbom (1991), 206k., aki szerint az 1,9–10 későbbi betoldás. Hasonlóan Wanke (1995), 16k.28k. Szerinte a fejezet szerkesztője azonos a könyv dtr. redaktorával, és tőle származnak az 1,5\*(*מִסְדָּרָא*).7b\*(9a?).9b.15–16.17–19 betoldásai. Szerinte a 10. vers egy még későbbi szerkesztő kiegészítése, lásd Wanke (1995), 30. Werner (1997), 39, dtr. betoldásnak tartja az 1,4.7b.9. verseket, amelyek Jeremiás Mózes utódjaként mutatják be; szerinte az 1,5.10. és a 15b, amelyek a „népek prófétája” gondolatot utólag emelik be a prológos szövegébe, későbbi, dtr. utáni kiegészítések.
- <sup>22</sup> Így újabban Schmidt (1993), 185kk.
- <sup>23</sup> Ehhez lásd láb. 90.
- <sup>24</sup> Ehhez lásd láb. 37.

- 25 Ehhez lásd láb. 110.
- 26 Így Schmidt (1993), 185–188.
- 27 Így már Cornill (1907), 3.
- 28 Wanke (1995), 29.
- 29 Werner (1997), 39, a verset a fejezet dtr. szerkesztőjének számlájára írja, ám a kutatók többsége sem előtte, sem utána nem látta indokoltak ezt a besorolást.
- 30 A *יָרָא* „formálni” ige *pé-núnos*an képzett Qal imperfectuma. Az ige eredetileg a fazekas munkáját jelöli (Ézs 29,16; 45,9; 64,7, lásd a *יָרָא* participiumot „fazekas” értelemben: Jer 18,4–6), amikor az agyagból edényt formál. Az agyagoként dolgozó teremtő-isten képze az ókori mitológia egyik legelterjedtebb motívuma. A *יָרָא* igét az Ószövetség is előszeretettel használja Isten teremtő munkájának leírására, lásd pl. Gen 2,7–8 (az állatok); 2,19 (az állatok); Ézs 44,2–24 (Jákób), 49,5 (az ÚR szolgálója), valamint Ézs 45,18; Jer 51,19; Ám 4,13; 7,1; Zsolt 95,5; 104,26. (A kérdéshez lásd Weippert /1981/, 13k.)
- 31 Duhm (1901), 5.
- 32 Tóth (1983), 4.
- 33 Reventlow (1963), 29–36.
- 34 Holladay (1964), 159, egyenesen abból indul ki, hogy Jeremiás ismerte és tudatosan idézte a 22. zsolttárt. Ez azonban a többi ószövetségi parallel miatt nem bizonyítható.
- 35 Az ókori forrásokhoz lásd Hyatt – Hopper (1956), 800; Reventlow (1963), 37; Gilula (1967), 114; Beyerlin (1975) 54k.; Stiglmaier (2002), 324.
- 36 Seybold (1993), 37; Schmidt (1993), 187, láb. 13.
- 37 Weippert (1981), 12. Közvetlen irodalmi függést lát a két ige hely között Volz (1928), 3k., és Schmidt (1993), 187, akik szerint az Ebed szándékosan Jeremiás utódjaként mutatja be magát. Másképp, kevésbé meggyőzően Reventlow (1963), 25kk, aki a közös műfajjal magyarázza az egybeesést.
- 38 A gondolat aztán – éppen a messianizmus közvetítésével – az Újszövetségben is megjelenik: Keresztelő János már anyja méhében megélik Szentlélekkel (Lk 1,15), és Pál apostol is ehhez hasonló szavakkal beszél apostoli elhivatásáról (Gal 1,15k.). Hasonló megfogalmazásokat mindenesetre a Deuteronomista történeti műben Sámson születésével és „elhívásával” kapcsolatban is olvashatunk (Bír 13,5,7; 16,17). Itt azonban a „már anyja méhében” és a „születésétől fogva” kifejezések nem a predestináltságot, hanem a náziárság *egész életre szóló jellegét* hangsúlyozzák (= születésétől haláláig), lásd ehhez főleg a Bír 16,17-et.
- 39 Így Rudolph (1968), 6. Mindenesetre az, hogy éppen Jeremiás nyomában fogadták volna el Júdában a magzat Istentől való formáltatásának képzetét, ahogy azt Couturier (2002), 424, írja, a Reventlow által fentebb felvázolt tradíciótörténet alapján kizárható.
- 40 Rudolph (1968), 5; Schmidt (1993), 195k.
- 41 Lásd Schottroff (1971), 689–691.
- 42 Így Duhm (1901), 5, ellen.
- 43 Fischer (2005), 134.
- 44 Carroll (1986), 97k.
- 45 Carroll (1986), 93.96.
- 46 Lásd akár ebben az összefüggésben is Jeremiás későbbi panaszát: „*Rászedtél, URam, és én hagytam, hogy rászedj.*” (20,7)
- 47 Weippert (1981), 12.
- 48 A két ige hely párhuzamához lásd Schmid (1996), 4, a 20,18-nak a Jer 1,5-től való irodalmi függéséhez lásd Holladay (1964), 156, és Jungling (1973), 22k.
- 49 Kidner (1987), 25.
- 50 E statisztikához lásd Waschke (2004), 65k.
- 51 Graupner (1991), 38; Schmidt (1993), 194.
- 52 Waschke (2004), 66, láb. 14, és 67–69.
- 53 Így újabban Köckert (2004), 203.209.
- 54 A *יָרָא* „nép” szó egyes számban ugyan valóban jelölheti – főleg *parallelismus membrorum* tagjaként – magát Izraelt is (lásd Hulst /1976/, 315–318), ám a többes számú forma az Ószövetségben sehol nem vonatkozik rá, vagy a diaszpórára (így ez utóbbihoz Carroll /1986/, 95k.). Néhány Septuaginta-kézirat egyes számban fordította a szót, ám ez utólagos teológiai korrekció lehet. Nincs hát igaza Stadenak (Stade /1902/, 328.), aki ennek és a Zof 2,9-nek megfelelően a *יָרָא* „népnek” egyes számú formát tartja az eredetinek.
- 55 Az Ézs 49,6-ban Isten ezt mondja a Szolgának: „*a pogányok (= népek) világosságává teszlek.*” (Ézs 49,6, vö. Ézs 42,6, valamint Pált a Gal 1,15kk-ben: „pogányok apostola”). Az Ézs 49,6 közvetlenül függ a Jer 1,5-től, lásd Schmidt (1993), 187k. Mindenesetre Herrmann (Erträge der Forschung, 1990), 199, az Ézs 49,6 értelmében magyarázza a Jer 1,5–10-et is, és datálja ezért e két verset a Jeremiás utáni korszakra.
- 56 Így Carroll (1986), 96k., aki szerint Jeremiás a prologus eredeti változatában (1,4–14) úgy jelent meg, mint Babilon bukásának elindítója. Ezt bizonyítaná szerinte a masszoréta könyv-változatban a prologushoz keretként szolgáló Jer 51,59–64 is, ami a könyv utolsó próféciajaként Babilon pusztulását jövendöli meg, sőt, azt egy jelképes cselekedet elrendelésével „a népek prófétája” maga indítja be. Tény azonban, s ezt maga Carroll is megállapítja (Carroll /1986/, 96.), hogy például Ézsaiás vagy Ezékiel könyve terjedelmesebb anyagot közöl az idegen népekkel kapcsolatban – ennek fényében viszont nehéz lenne megmagyarázni: a későbbi hagyomány miért éppen Jeremiást tekintené „a” népek prófétájának.
- 57 Lásd Keel (1996), 229–233.
- 58 Lásd Keel (1996), 247.
- 59 A kérdéshez lásd Kustár (2008), 71, és uo., láb. 107.
- 60 Lásd Albertz (1996), 181k.204k.
- 61 Lásd Zsolt 2,8kk; 18,44–48; 45,13.17; 72,8–11; 89,26; 110,5k. A király-zsolttárok ezen vonásához és az egyiptomi paralellekhez lásd Kustár (2008), 67.
- 62 Így először Seybold (1993), 37k. A Jer 1 és az ókori király-ideológia kapcsolatát már Reventlow (1963), 43–45, is észrevette, ő azonban ezt még azzal igyekezett megmagyarázni, hogy a prófétai beiktatás szertartása nagyon hasonlított a király-beiktatás ceremóniájához.
- 63 A „népek” tehát itt nem exkluzív értelemben a zsidókon kívüli világot, hanem inkluzív értelemben a zsidókat és a pogányokat együttesen jelöli, lásd Hulst (1976), 324. Amit Jeremiásnak Istenről hirdetnie kell, az érinteni fogja ugyan a többi népet is – a tulajdonképpeni címzettje azonban maga Júda lesz, lásd Duhm (1901), 6; Weiser (1981), 6; Tóth (1983), 5, hasonlóan Weippert (1981), 85.
- 64 Így Seybold (1993), 37k., és Stiglmaier (2002), 326. Ugyanígy, de még a király-ideológiára való utalás nélkül Thompson (1980), 146; Weippert (1981), 85k.
- 65 Így Carroll (1986), 95, majd hasonlóan Schmidt (1993), 197, illetve korábban már Duhm (1901), 2. és 10.
- 66 Schmid ugyan maga is az elhívás-történet kései előállásával számol, de azt írja: „megállapíthatjuk, hogy Jeremiás ’népek prófétájává’ való kinevezése számára a legkorábbi Jeremiás-könyv feltételezett szövegállománya kellő kapaszkodót kínál”, lásd Schmid (1996), 336. [– a szerző fordítása.]
- 67 Így a betoldás lehetőségének mérlegelése után pl. Nicholson (1973), 24k. Duhm (1901), 5, az egész fejezetet egy perzsa vagy még későbbi kor szerzőjének tulajdonítja, de éppen a gondolat unikum jellege miatt az 5. vers esetében egy eredeti jeremiási töredék beépítését (!) feltételezi a szövegben.
- 68 Lásd Rothstein, aki egyben a 10. versből a „népek és királyságok” kifejezést is törli (idézi őt Budde /1921/, 29); Rudolph (1968), 6.
- 69 Így Giesebrecht – Löhr (1907), 2, hasonlóan Schreiner (1993), 14k., aki az 1,5b.6.7a.8 verseket ugyanannak a szerkesztőnek a számlájára írja (népek prófétája + prófétai vonakodás). Wanke (1995), 29k., és Werner (1997), 37,39, a mondatot a 10. verssel együtt egy dtr. szerkesztőnek tulajdonítja. Az 1,5b törlése ellen szól azonban már csak az is, hogy a próféta ellenkezése, az 1,6 nyilvánvalóan feltételezi azt, lásd Schmidt (1993), 196.
- 70 Így Backhaus – Meyer (2004), 460, akik szerint az 1,5 és 1,10 egyfajta keretként fogja közre az eredeti elhívás-történetet, és állítja utólag univerzális perspektívába Jeremiás igehirdetését, ugyanígy Herrmann, (Erträge der Forschung, 1990), 199.
- 71 Sokak szerint Izrael majd csak a fogság korától tekintette Istenét az egész világ urának, és szemlélte sorsának alakulását a népek összefüggésében. Így a „népek prófétája” megbízatás már a „Jeremiás küldetésével kapcsolatos későbbi reflexiót tükrözi”, lásd Duhm (1901), 1k.6kk; Carroll (1986), 96; Beyerlin (1989), 45; Herrmann (BK – AT 12/2, 1990), 51.59kk; uő (Erträge der Forschung, 1990), 199kk; Couturier (2002), 424, és Köckert (2004), 203.
- 72 Ezt az aspektust hangsúlyozza, s érvel így a szakasz kései datálása ellen Schmidt (1993), 194k. A könyv végső formájában persze a népek eszközei lesznek a Júdának adott kegyelemnek is (lásd 31,10; 33,9).
- 73 Így Werner (1997), 38. A könyv végső formájában persze a népek lesznek egyben a Bábel feletti ítélet végrehajtói is (25,14; 27,7; 50–51).
- 74 Werner (1997), 38. Herrmann (Erträge der Forschung, 1990), 199, hívja fel a figyelmet arra, hogy a Jer 25 és a Jer 1 egyfajta keret-

- ként fogja közre a könyv első nagy tartalmi egységét, s ezért nem tartja kizártnak, hogy a két szöveget, tudatosan egymásra hangolva, ugyanaz a szerkesztő állította össze, illetve illesztette a jelenlegi helyére. Végül a könyv az idegen népeket is bevonja JHVH ítélet-hirdetésébe, de egyben a kegyelmébe is (12,14–17; 46–49).
- 75 Mindenekelőtt ők az előbbi témára gondolhattak, hiszen az 1,15k. versben „az északi országok minden népe” az ítélet tanúiként, illetve végrehajtóiként jelennek meg.
- 76 Schreiner (1993), 14, a szövegben az egész vonakodást és annak elhárítását (1,6–7a.8) későbbi átdolgozás eredményének tekinti – amennyiben látom, egyedül a kutatók közül.
- 77 Rudolph az egész szakasz alapján egyenesen úgy gondolja, hogy Jeremiás és Isten itt már mint jó ismerősök beszélnek egymással: Jeremiásnak már elhívása előtt is megvolt a személyes kapcsolata Istennel, s talán a körülötte zajló eseményeket is régóta másképp értékelte, mint a kortársai, lásd Rudolph (1968), 9.
- 78 Így Reventlow (1963), 26kk; Habel (1965), 297kk, majd Zimmerli (1969), 17k.
- 79 Reventlow (1963), 24–77, összefoglalóan: 70–77. Hasonlóan Brueggemann (1988), 23. Reventlow elmélete ellen lásd Carroll (1986), 98.
- 80 Fischer (2005), 132.
- 81 Így pl. Duhm (1901), 14; Rudolph (1968), 6, és Weiser (1981), 6k. ellen, lásd Reventlow (1963), 25.76k., s újabban Wanke (1995), 30; Werner (1997), 38; Fischer (2005), 132.
- 82 Fischer (2005), 135.
- 83 Másképp Holladay (1964), 154kk, aki szerint Jeremiás itt önmagát új Mózesként értelmezi és mutatja be.
- 84 A Mózes és a Sámuel gyermekkoráról szóló történetektől való közvetlen irodalmi függőséget azonban a *na'ar* szó nem bizonyítja, így Holladay (1964), 157, ellen.
- 85 Így Stähli (1978), 120kk; Fuchs (1976), 515.
- 86 Így Carroll (1986), 98.
- 87 Weiser (1981), 7, e „pedagógia” lényegét így foglalja össze: „Nicht durch Gedanken und Einsichten ... sondern durch die Tat des Gehorsams führt der Weg aus der Befangenheit in die Freiheit von sich selbst und von den Menschen (vgl. 15,19).”
- 88 Lásd Thiel (1973), 71; uő (1989), 233k., hasonlóan Wanke (1995), 29 (a 9b-vel együtt); Werner (1997), 39; Waschke (2004), 66, láb. 14. A 7bβ némileg a Józsuének adott dtr. biztatásra is emlékeztet bennünket (Deut 31,6–8; Józsu 1,6–9). A mondat betoldás-jellege ellen szól azonban a *parallelismus membrorum*, aminek a mondat tagja, lásd Schmidt (1993), 193.
- 89 Nicholson (1973), 25k., szerint itt és az 1,9 esetében, ami szintén a Deut 18,18-at idézi, a megfogalmazás egy dtr. szerkesztőre megy vissza, aki Jeremiást új Mózesként jeleníti meg az olvasók előtt.
- 90 Schmidt (1993), 185k.193. Így az Ex 7,1k. és a Jer 1 kronológiai viszonyához már Weimar (1973), 199k., is.
- 91 Így Carroll (1986), 99, és mint láttuk, óvatosan, bár a kérdést végül nyitva hagyva Schmidt (1993), 185k.193. A Deut 18 prioritását valjajgyan a Jer 1-gyel szemben Broughton (1958), 42kk; Holladay (1964), 155kk; Thompson (1980), 148, és Craigie – Kelley – Drinkard (1991), 9, ők azonban azzal számolnak, hogy azt már maga Jeremiás olvashatta és alkalmazhatta új Mózesként önmagára. Mózes és Jeremiás portréjának egymásra hangolásához lásd még Seitz (1989), 3kk.
- 92 Köckert (2004), 203.209.
- 93 Így Giesebrecht – Löhr (1907), 2k., és hasonlóan Volz (1928), 3 (miközben az  $\text{בְּ}$  prepozíciót  $\text{בְּ}$  értelemben veszi).
- 94 Hasonlóan Duhm (1901), 7k.; Orelli (1905), 17; Rudolph (1968), 4; Thompson (1980), 143; Tóth (1983), 4; Fischer (2005), 130, és például a New English Bibel. Mindkét fordítási módot lehetségesnek tartja és bevonja az interpretációba Thompson (1980), 143.149.
- 95 Így Bright (1965), 5; Weiser (1981), 1; Carroll (1986), 93. Fischer (2005), 135, szerint még az alábbi fordítás is lehetséges lenne: „zu allem, wozu ich dich sende”.
- 96 Tóth (1983), 5.
- 97 Volz (1928), 3, és Budde (1921), 30, szerint a  $\text{מִתְרַמֵּם}$  a metrumot zavaró betoldás, ami utólag, a 17. versből került ide. Volz (1928), 3, betoldásnak ítéli még a vers végén álló  $\text{אֲנִי הָיִיתִי מִתְרַמֵּם}$  formulát is, hasonlóan mindkét szakaszhoz már Giesebrecht – Löhr (1907), 3.
- 98 Lásd egyrészt Ézs 35,4; 41,10kk; 43,1.5; 44,2; 54,4; Jer 46,27k.; Hagg 2,5; Zak 8,13.15; JSir 3,57, másrészt Num 21,34; Deut 3,2; Józsu 10,8; 11,6; 2Kir 19; Ézs 7,4, valamint 2Krn 20,1–19. E két-tós tradíciótörténeti háttérhez lásd Reventlow (1963), 53–60.
- 99 Jézus ugyanerre készíti fel tanítványait: „*Nem nagyobb a szolgálata uránd. Ha engem üldöztek, titeket is üldözni fognak...*” (Jn 15,20)
- 100 Seybold (1993), 39k.44. Nicholson (1973), 25, szintén lehetségesnek tartja, hogy a vers betoldás. Duhm (1901), 8, szerint a vers nem származhat Jeremiástól, de mivel szerinte az egész fejezet egy későbbi szerző munkája, így nem látja okát annak, hogy a 8. verset betoldásnak tekintsük. Későbbi kiegészítésnek tartja a 8. verset még Schreiner (1993), 14, is.
- 101 Thiel (1973), 69–71, a 1,9–10 verseket későbbi betoldásnak tekinti, ami utólag igazítaná hozzá a szakaszt a prófétai elhívás-történetekhez, mindenekelőtt Mózes elhívásának történetéhez, illetve egyben össze is kapcsolná a szakaszt az azt követő látomásokkal, ugyanígy Thiel (1989), 233k. Lundbom (1991), 206k., és Werner (1997), 37.39, alaprétegeként szintén egy *auditio-val* számol. Wanke (1995), 29k., szintén lehetségesnek tartja, hogy már a 9a versben is (a 9b-vel együtt) dtr. betoldással van dolgunk, míg a 10. verset még későbbi betoldásnak tekinti, ugyanígy Werner (1997), 39. Újabban azonban Köckert (2004), 202, ismét a 9. vers betoldás-jellege ellen foglal állást; szerinte a Jer 1 *egészében* az Ézs 6 irodalmi mintáját követi.
- 102 A  $\text{וַיִּבֶן}$  ige a Jer 1,9-ben Hifilnek van pontkálva, tehát műveltető értelemben állna: Az ÚR valaki által „érintette” meg a prófétát ajkait. E szokatlan pontkálció azonban minden bizonylatlanul, éppen az Ézs 6,7 hatására állt elő, és Isten transzcendens jellegét hivatott védelmezni, lásd Schmidt (1993), 190, láb. 28. Jeremiás esetében tehát maga az ÚR érinti meg a prófétát ajkait: Fischer (2005), 136, szerint ez – a fiatal prófétát, de talán még inkább hallgatósága számára – azt hangsúlyozza, hogy Jeremiás közelebb állt Istenhez, mint elődje, Ézsaiás.
- 103 Így az 1908-as Károli-Biblia. Az 1975-ös új ökumenikus bibliafordítás, és annak 1990-es javított változata a „szószólóm” szóval szükségtelenül tompítja az eredeti héber, igaz, talán antropomorfi, de nagyon kifejező megfogalmazását.
- 104 Lásd Reventlow (1963), 64k., aki a Jer 1,9 mögött egyenesen egy, a király beiktatásához hasonló prófétai beiktatási szertartást feltételez, hasonlóan Schreiner (1993), 15.
- 105 Lásd Rudolph (1968), 6, láb. 2; Reventlow (1963), 64. A megfogalmazáshoz más összefüggésben lásd még Deut 31,19; 2Sám 14,3.19.
- 106 A Deut 18,18-at tekintve a Jer 1,9 forrásának Thompson (1980), 149k., és Holladay (1964), 155k., akik magát Jeremiást tekintik a szakasz szerzőjének, valamint Nicholson (1973), 25; Wanke (1995), 29k. (a 7b-vel együtt), és Waschke (2004), 66, láb. 14, akik az 1,9b-t a Deut 18,18 alapján készült dtr. betoldásnak ítélik, amely Jeremiást új Mózesként igyekszik az olvasók elé állítani.
- 107 Lásd láb. 91.
- 108 Jeremiás maga is nyilván csak azért hozhatta fel elhivatása *után* kifogásként tapasztalatlanságát, mert meg volt győződve: az Istentől kapott üzenet megfogalmazásához erre, tehát az ő képességeire és tapasztalataira lenne szükség, lásd így a Jer 23,28k. fényében Duhm (1901), 7.
- 109 Lásd Rudolph (1968), 7.
- 110 Lásd Zimmerli (1969), 68\*.17k.31k.74k.; Vieweger, BZ 32 (1988), 15kk., valamint őket idézve Schmidt (1993), 188, és 191, láb. 29.
- 111 Így Thiel (1973), 69–71; uő (1989), 233k., aki 9–10. verseket dtr. betoldásnak tartja. Szerkesztői betoldásnak ítéli a 10. verset Stade alapján (idézi: Budde /1921/, 29.) még Herrmann (Erträge der Forschung, 1990), 75k.199; uő (BK – AT 12/2, 1990), 61; Graupner (1991), 162k.; Schmidt (1993), 186k.190, láb. 28, 197; Werner (1997), 37.39, valamint Wanke (1995), 29k., aki a 10. verset még későbbi kiegészítésnek tekinti, mint az 1,(9a?)9b verseket.
- 112 Lásd Schmidt (1993), 185k.
- 113 Lásd Weippert (1981), 84k., láb. 68.
- 114 Lásd Gesenius (1962), 654, 6. pont. Ennek megfelelően Weiser (1981), 1, a Jer 1,10-ben egyenesen így fordítja az igét: „geb’ ich dir die Vollmacht über...”, Wanke (1995), 28, pedig így: „ich gebe dir heute ein Amt über...”
- 115 Duhm (1901), 9. Az igének tehát koránt sincs mindig „támadó éle”, s az  $\text{בְּ}$  prepozíciót itt nem szabad „ellen, szemben” értelemben venni, ahogy azt Pálffy (1965), 27, teszi.
- 116 A király-ideológiával való érintkezést hangsúlyozza ebben az összefüggésben Ruiz, lásd Fischer (2005), 136. Ugyanakkor a  $\text{קָרַב}$  ige azt is jelenti: „megbüntetni, megtorolni”, az  $\text{בְּ}$  prepozíció ebben az esetben az ítélet címzettjét, illetve tárgyat jelöli, lásd a Jer 9,24-et a pogány népek feletti ítélet meghirdetésének bevezetőjeként, a 15,3-at és 21,14-et pedig a Júda ellen felhozott négyféle büntetés meghirdetésének összefüggésében. Ezek fényében Jeremiás az

- 1,10-ben már a népek feletti ítélet végrehajtójaként jelenne meg: valószínű azonban, hogy a könyv későbbi igehelyei éppen a Jer 1,10 utólagos interpretációjának tekinthetőek.
- 117 Bartdke a pozitív tartalmú igéket Júdára, míg a negatív tartalmúakat a népekre vonatkoztatta. Eszerint Jeremiás eredetileg egyike lett volna azoknak a kultikus prófétáknak, akik saját népüknek üdvöt, míg az idegen népeknek ítéletet hirdettek. Csakhogy sem Jeremiás könyve nem igazol egy ilyen váltást Jeremiás működésében, sem a próféta ellenkezése és JHVH nyomatékos biztatása nem lenne így az elhívás-történetben érthető: ugyan miért kellene az üdvpróféta Jeremiásnak saját népétől és királyától félnie? (Bartdke nézetének ismertetéséhez és cáfolatához lásd Rudolph /1968/, 8k.) Amint azt majd látni fogjuk, a negatív és pozitív tartalmú igék együttesen JHVH mindenhatóságát hivatottak szemléltetni.
- 118 Így Volz (1928), 3; Rudolph (1968), 4; Budde (1921), 29; Holladay (1960), 363k.; Weiser (1981), 1, l.áb. 1.
- 119 Lásd Nicholson (1973), 26.
- 120 Ezek az igehelyek a következők: 1,10; 12,14–17; 18,7.19; 31,28, valamint a 24,6; 42,10; 45,4. A formai hasonlóság elsősorban a 18,7.9 és a 31,28 esetében szembeötlő: a „felépít” és „plántál” pozitív igék ott is negatív tartalmú igékre következnek, miközben valamennyi ige, akár az 1,10-ben,  $\text{h}$  prepozícióval ellátott *infinitivus constructus* formájában áll. Holladay (1960), 363k., szerint az eredeti négytagú, jeremiási felsorolásból a  $\text{h}$  igét a könyv prózai redaktorai szövegeikben az ismertebb, parallel  $\text{h}$  igével helyettesítették, majd bővítették ki a prózai „másolatokat” további szinonimákkal. Végül, utolsó lépésként, az így „felhizalt” prózai paralelekből két igét, középső igepárként, átemeltek az 1,10-be is. Az ok kézenfekvő lehetett: a könyv prólogusában a teljességre törekedtek. Herrmann (Erträge der Forschung, 1990), 75k., szerint a Jer 24,6; 31,28; 42,10 és a 45,4 dtr. szövegei egyértelműen az 1,10-et idézik és a próféta elhívására utalnak vissza, míg a 12,14–17 és a 18,7–12 ugyanattól a szerkesztőtől származhat, mint az 1,10 betoldása. A Jer 24,6, a 31,28 és a 45,4 esetében az irodalmi függőség irányához ugyanígy már Holladay (1960), 363k., majd Schmid (1996), 257k. 300–302.320.
- 121 Carroll (1986), 94; Backhaus – Meyer (2004), 462.
- 122 Így nyomatékkal Carroll (1986), 94.
- 123 Lásd Deut 6,10k.; 20,5k.; 28,30; Józs 24,13; Ézs 65,21.22; Jer 29,5.28; 35,7; Ez 28,26; Ám 5,11; 9,14; Zof 1,13; Préd 2,4. Az Ám 9,15-ben az „ültetni” és a „kitépni” ige áll párban, de ennek a helynek a besorolása bizonytalan, így a Jer 1,10-től való irodalmi függés lehetőségével is számolhatunk, lásd Weippert (1981), 83k., l.áb. 66.
- 124 Bach (1961), 7–32.
- 125 Rudolph (1968), 8, l.áb. 5.
- 126 Uo.
- 127 Lásd Weippert (1981), 83k., l.áb. 66.
- 128 Uo.
- 129 Lásd Duhm (1901), 2; Reventlow (1963), 36–45, és Seybold (1993), 37k.
- 130 Ezekhez lásd az előző l.ábjegyzetben megadott forrásokon túl a szerző „Király vagy próféta? Jeremiás elhívása az ókori király-ideológia fényében” című, megjelenés alatt álló írását.
- 131 Így Herrmann (Erträge der Forschung, 1990), 197.
- 132 Fischer (2005), 137.
- 133 Vogt idézi Rudolph (1968), 7k., l.áb. 5. Backhaus – Meyer (2004), 462, statisztikája szerint az infinitivus-sor igéi együtt vagy külön-külön összesen 85 helyen fordulnak elő Jeremiás könyvében, s mindegyiknek minden esetben JHVH az anyja.
- 134 Aligha az történet, hogy a prólogus későbbi szerkesztői tették meg az igék anyjának Jeremiást, ahogy azt Carroll (1986), 96., feltételezi. Sokkal valószínűbb egy fordított irányú folyamat: az elhívás-történet unikális kijelentését a többi, szekunder jelegű igehely simítja bele a megszokott teológiai képletekbe.
- 135 Lásd Volz (1928), 69; Weiser (1981), 8; Hyatt – Hopper (1956), 804.
- 136 Tegyük hozzá: a királynak ezt a véleményét mintha maga a bibliai elbeszélő is osztaná, lásd az 1Kir 17,1 megfogalmazását.
- 137 Seybold (1993), 39, még sarkosabban fogalmaz: a hagyományozók szemében maga Jeremiás „gilt als personifiziertes Wort Gottes”.
- 138 Backhaus – Meyer (2004), 462.
- 139 Mivel az „építeni” és „ültetni” igék együttes szerepeltetése a dtr. szövegekben különösen is gyakori, Thiel e szópárt a dtr. nyelvezet részének tekinti, s így az egész 1,9–10-et későbbi betoldásnak tartja, lásd Thiel (1973), 69–71. Hasonlóan Schreiner (1993), 15k., aki szerint a vers az isteni ige hatalmáról szóló dtr. tanítást tükrözi. Mivel azonban a szópár éppen Jeremiás könyvében belül az egyértelműen dtr. szakaszokban sehol sem fordul elő, ezért Weippert (1981), 83k., nézetét követve továbbra is megmaradhatunk a jeremiási szerzőség mellett. Herrmann (Erträge der Forschung, 1990), 197, szintén elismeri, hogy az ellentétpárok itt mindenekelőtt Isten szabadságát, döntéseinek szuverenitását hangsúlyozzák, ami nem tekinthető dtr. gondolatnak.
- 140 Így Hyatt – Hopper (1956), 805.
- 141 Pálffy (1965), 30, és Weiser (1981), 8, hasonlóan újabban Fischer (2005), 137.

## A fáraó szívének megkeményítése

### 1. Bevezetés

A keresztyén egyház története során komoly teológiai hitviták bontakoztak ki az Ex 4–14 kapcsán a fáraó szívének megkeményítéséről. Isten azt mondja, hogy „*Én azonban megkeményítem a fáraó szívét, és bár sok jelet és csodát teszek Egyiptom földjén, a fáraó nem hallgat rátok...*” (Ex 7,3–4). Hol itt az igazság? Mit tehetett volna ezzel szemben a fáraó? Hogyan értjük, hogy Isten megkeményítette a szívét?

A szív megkeményítésének a problematikája a reformáció időszakában került igazán az érdeklődés középpontjába. A humanista tudós, Rotterdami Erasmus úgy vélte, hogy a fáraó legelőször önszántából, isteni ráhatás nélkül keményítette meg szívét. Luther ezzel szemben azt próbálta bebizonyítani, hogy a fáraó keményszívűségének végső oka maga Isten. Kálvin János Lutherrel, míg Sebastian Castellio és Jacob Arminius Erasmusszal értett egyet.<sup>1</sup>

A középkorral azonban nem zárultak le a kérdés körüli heves viták. A tudósok egy kisebb csoportja pszichológiai eszközök segítségével próbált választ találni a kérdésre, míg mások a teológia eszköztárához folyamodva igyekeztek adekvát válaszokat megfogalmazni. Azonban mindezidáig a teológusoknak nem sikerült közös nevezőre jutniuk a tekintetben, hogy az Ex 4–14-ben mi lehet a „megkeményítés” motívumának helyes értelmezése.<sup>2</sup> Az irodalmi megközelítési mód követői bizonyos sémákra figyeltek fel a csapás-elbeszélésekben a motívum használata során.<sup>3</sup> A forrás-kritikusoknak a különböző terminológia alapján sikerült szétválogatniuk a vonatkozó igehelyeket a Pentateuchos forrásművei között,<sup>4</sup> a formakritikusok pedig a motívum használata kapcsán rendkívül konzisztens mintákra mutattak rá az egyes forrásművek szerzőinél.<sup>5</sup>

A tudósok dolgát egyébiránt tovább nehezíti az a tény, hogy meglehetősen nehéz rekonstruálni a „megke-



ményítés” motívumának fejlődését.<sup>6</sup> Számos írásma-  
gyarzó azon az állásponton van, hogy kiindulópontnak  
az Ex 4–14 elbeszélését kell tekintenünk.<sup>7</sup> Mint tudjuk,  
a tízcsapás története eredetileg önálló csapás-elbeszélé-  
sekből állt elő; a kutatók szerint a motívum eredetileg  
nem képezte ezeknek részét, de azt az exodus-tradíció  
sem ismerte. Ezt bizonyíthatja, hogy annak semmiféle  
nyoma nincs a Pentateuchos későbbi beszámolóiban. A  
„megkeményítés” motívuma tehát egy irodalmi eszköz,  
amelyre a szerzőnek<sup>8</sup>, illetve a szerkesztőnek<sup>9</sup> azért volt  
szüksége, hogy koherens struktúrát teremtsen vele a tíz-  
csapás történetében, illetve segítsen az egyes csapás-tör-  
ténetek irodalmi összedolgozásában. Fohrer különös-  
képpen felkarolta ezt a nézetet.<sup>10</sup> Childs azonban vitába  
szállt ezzel a redakciótörténeti megközelítéssel. Szerin-  
te a „megkeményítés” motívuma csak azután született  
meg, miután előbb a Jahvista, majd a Papi forrásműben  
is összeállt a többszöri csapás tradíciója. Úgy gondolja,  
hogy mind a két forrás eredetileg isteni jelként tekintett  
a csapás-sorozatra. Ám a többszöri csapás motívuma  
kénytelen azzal számolni, hogy bizonyos jelek hatásta-  
lannak bizonyultak. A bibliai írók, hogy valamiféle ész-  
szerű magyarázatot adjanak ennek okára, segítségül hív-  
ták a „megkeményítés” motívumát: eszerint a fáraó szí-  
vének keménysége akadályozta meg a jeleket céljuk  
elérésében.<sup>11</sup>

Childs azzal igyekszik e nézetet alátámasztani, hogy  
vizsgálat tárgyává teszi a „megkeményítés” motívumá-  
nak szerepét a jahvista és a papi csapás-elbeszélésekben.  
Végül arra a következtetésre jut, hogy a jahvista elbeszél-  
ésben a csapások olyan isteni jelek, amelyek révén az  
ÚR ismertté teszi nevét a fáraó előtt. Mindazonáltal a fá-  
raó szívének keménysége meggátolja az egyiptomi ural-  
kodót abban, hogy igaz ismeretet szerezzen az ÚRról, és  
ilyenformán ő maga hatástalanítja az isteni jeleket.<sup>12</sup> A  
Jahvista forrással ellentétben a Papi irat valamiféle esz-  
közt lát a „megkeményítés”-ben, melynek segítségével  
az ÚR megsokszorozhatja hatalmának jeleit. Itt az ÚR  
maga keményíti meg a fáraó szívét, hogy ezáltal meg-  
akadályozza az uralkodót abban, hogy pozitívan reagál-  
hasson a csapásokra.<sup>13</sup>

Childs lényegében mégsem szakít az általa elutasít-  
ott redakciótörténeti nézettel, hiszen ő maga is úgy vé-  
li, hogy a „megkeményítés” motívuma utólag került a  
csapás-tradícióba. Ő is osztja azt a véleményt, misze-  
rint a „megkeményítés” motívuma egy szerkesztői  
láncszem az eredetileg önálló elbeszélések sorában.  
Ugyanakkor Childs határozottan szakít azzal a nézettel,  
miszerint a „megkeményítés” motívuma elsődleges  
szerepet játszott volna a csapás-sorozat összeállításá-  
ban, és ezzel a motívum eredetét illetőleg új javaslattal  
állt elő.<sup>14</sup>

Mindezek után vizsgáljuk most meg közelebbről a  
motívum ószövetségi használatát! Ez a felülvizsgálat  
nemcsak azért tűnik szükségserűnek, mert Childs né-  
hány álláspontja igencsak nehezen egyeztethető össze a  
Pentateuchos-kritika egyéb eredményeivel, hanem azért  
is, mert Childs nem foglalkozik a „megkeményítés” kö-  
rülí probléma összes dimenziójával: ő ugyanis a motí-  
vum hagyománytörténete helyett inkább a motívum iro-  
dalmi és teológiai szerepét vizsgálja meg. És végül

Childs nem veszi kellően figyelembe azt a tényt, hogy a  
„megkeményítés” végső célja a szöveg jelenlegi formá-  
jában sokkal inkább a Vörös-tengeri átkelésre, mintsem  
a csapásokra irányul.

## 2. A terminológia

### 2.1 A $\text{כָּבֵד}$ jelentése a héber és egyiptomi gondolkodás- ban

Az Ószövetségben a  $\text{כָּבֵד}$  „szív” szóval összesen 858-  
szor találkozhatunk. A  $\text{כָּבֵד}$  a szíven mint emberi szerv-  
en túl jelölheti az ember intellektuális, érzelmi és akarati  
tevékenységét, illetve annak egész személyiségét.<sup>15</sup> Azt  
mondhatjuk, hogy a szív az emberi testnek az a része,  
amely egységben fogja össze az ember akarati, intellek-  
tuális, érzelmi és lelki megnyilvánulásait. Következés-  
képpen a szív az a belső, lelki központ, amelyen keresz-  
tül az ember kapcsolatba kerülhet Istennel.<sup>16</sup>

A héber gondolkodásmóddhoz hasonlóan az egyiptomi  
gondolkodásmód is úgy tartja, hogy a szív az intellek-  
tuális, érzelmi és akarati tevékenységért felelős terület.<sup>17</sup>  
Az egyiptomiak talán még erőteljesebben hangsúlyoz-  
ták, mint a héberek, hogy a szív (*'ib*) a belső lelki cent-  
rum, az akarat és a döntéshozás szerve.<sup>18</sup> Éppen ezért a  
szívet a „sors központjának” tartották. Ugyanakkor a szí-  
vet isteni eszköznek tekintették, amelyen keresztül az is-  
tenség vezeti az embert, mivel szerintük a szív az a bel-  
ső szerv, amellyel az ember megértheti az isteni paran-  
csokat.

Az Ex 4–14-ben a „fáraó szíve” kifejezés tehát egy  
olyan szervet jelöl, amely képes befogadni és feldolgoz-  
ni a kívülről érkező információkat, majd pedig azok  
alapján igyekszik meghozni a maga döntéseit, s amely  
képes megérteni és elfogadni, vagy éppen elutasítani Is-  
ten utasításait.

### 2.2 A „megkeményítés” kifejezésére használt fogal- mak

Az Ex 4–14-ben három különböző ige jelöli, összesen  
tízszer a „megkeményítés”-t az „Isten”, „a fáraó” és „a  
fáraó szíve” összefüggésében: ezek a  $\text{כָּבֵד}$ , a  $\text{הָקֵד}$  és a  $\text{קָשָׁה}$   
szavak.<sup>19</sup>

A  $\text{כָּבֵד}$  ige jelentése „nehéznek, súlyosnak lenni”. Az  
ige egyszer fordul elő melléknévként (Ex 7,14), egyszer  
Qal igealakban (9,7), négyszer pedig mint ige Hifilben,  
„keménnyé tesz, megkeményít” értelemben (Ex 8,11.28;  
9,34; 10,1). A szó egyrészt valaminek a valós fizikai sú-  
lyát jelöli (pl. ember, állat, haj, iga, bilincs), ugyanakkor  
utalhat valaminek a minőségi túl-súlyára is.<sup>20</sup> A „nehéz  
fűl” (Ézs 6,9.10; 59,1; Zak 7,11), a „nehézzé vált szem”  
(Gen 48,10) vagy például a „nehéz nyelv” (Ex 4,10)  
nyilvánvalóan azt akarja jelenteni, hogy a fűl nem hall  
jól, a szem nem lát megfelelően, a nyelv pedig nehezen  
forog. Mindezek után azt mondhatjuk, hogy a  $\text{כָּבֵד}$  ige az  
érzékszervek összefüggésében azt fejezi ki, hogy azok  
nem működnek normálisan.<sup>21</sup> A „nehéz szív” ennek ana-  
lógijára nyilván azt fejezi ki, hogy az ember lelke és el-  
méje elvesztette érzékenységét és fogékonyságát a külső  
hatásokra, vagy nem tudja feldolgozni a külső ingereket,  
ezért döntéseit a külső, valós ingereknek figyelmen kívül

hagyásával hozza meg. Amikor az ige alanya maga a fáraó, tárgya pedig a saját szíve, akkor az ige a makacsság és csökönyösség leírására szolgál, amikor a fáraó a helyes döntéshozatalhoz szükséges isteni jeleket maga ignorálja.

A „megkeményítés” összefüggésében a  $\text{קָטָה}$  „erősnek lenni” ige ötször fordul elő Qalban (Ex 7,13.22; 8,15; 9,35; 14,4), hétszer pedig Piélben (Ex 4,21; 9,12; 10,20.27; 11,10; 14,8.17). Az ószövetségi héberben a szó alapvető jelentése: „hatalma van ahhoz, hogy végrehajtsa egy feladatot”<sup>22</sup>, másodsorban pedig egy olyan erős vágy kifejezésére szolgál, amely elengedhetetlenül szükséges valaminek a teljesítéséhez. Továbbá azt is jelentheti, hogy „szilárdnak, eltökéltnek, biztosnak lenni”.<sup>23</sup> A fáraóval kapcsolatosan ugyanabban az értelemben áll, mint a Józs 11,20-ban: Isten azt az erős vágyat táplálja a kánaániak szívébe, hogy harcoljanak Izrael ellen, ami végül a vesztüket okozza. A fáraó is megmutatta „erős akarát”, hogy nem bocsátja el Izrael népét, s végül se-regestül elnyelték őt a Vörös-tenger hullámai. A fáraó makacs „kitartásával” azt éri el, hogy meglátja Isten hatalmát.<sup>24</sup>

A  $\text{הִפְתִּיחַ}$  „keménynek lenni” ige kétszer fordul elő a szívek megkeményítése összefüggésében, mindkétyszer Hifílben: Ex 7,3; 13,15. Az Ószövetségben a szó többnyire minőségi értelemben az emberi tevékenységekre használatos: így lehet „erős”, azaz kegyetlen az emberi düh (Gen 49,7), vagy indulatokkal túlfűtött, azaz „durva, nyers” az emberi beszéd.<sup>25</sup> Egy csata is annyira heves tud lenni, hogy méltán nevezhető „kegyetlen” csatának.<sup>26</sup> A  $\text{הִפְתִּיחַ}$  szó ugyanakkor egy tevékenység nehézségét is jelölheti: egy szülés nehézségét (Gen 35,16), a munka keménységét (Ex 1,14; 6,9; Deut 26,6), vagy egy kérdés nehezen megválaszolható voltát (2Kir 2,10).<sup>27</sup> Izrael előljárói bizonyos esetekben nagyon nagy nehézségek árán tudták betölteni hivatalukat, mert sokszor túl nehéz feladat elé állították őket. Ezekre az esetekre mondták, hogy azok „nehezek” (Ex 18,26; Deut 1,17).<sup>28</sup>

Arra a kérdésre, hogy a három ige alapján véve rokon értelmű-e vagy nem, majd csak az exegézis után tudunk adekvát választ adni.

### 3. A vonatkozó szakaszok exegetikai vizsgálata

A fáraó szívének megkeményítéséről szóló kijelentések exegézise során a bibliai beszámoló sorrendjét veszünk alapul. A különböző részek egymáshoz való viszonyát is igyekszünk megvizsgálni, és megkülönböztetett figyelmet fordítunk a megkeményítés/megkeményedés aktusára és a „megkeményítést” kifejező héber szavak egymás közötti kapcsolatára.

#### 3.1 Mózes megbízatása

##### 3.1.1. Ex 3–4 (J)

A megkeményítésre vonatkozó első utalás az Ex 3,18–20-ban, Mózes elhívásának beszámolójában (Ex 3,1–22\*) található. A szakaszt hagyományosan a Jahvista forráshoz szokták besorolni. Mózes itt azt az utasítást kapja Istentől, hogy mondja meg Egyiptom ki-

rályának, engedje szabadon Izrael népét. Isten azonban tudja ( $\text{יָדָע}$ ), hogy a fáraó nem fogja teljesíteni kérését. A 3,19 a szintén a Jahvista forráshoz sorolt Ex 4,21–23-ban válik egyértelmű próféta kijelentéssé.<sup>29</sup>

Az Ex 4,21 a megkeményítés/megkeményedés körül zajló vita egyik *locus classicus*ának tekinthető,<sup>30</sup> ezért részletesen kívánunk foglalkozni vele. A verset akkor értjük meg igazán, ha figyelembe vesszük annak kontextusát és tágabb teológiai összefüggéseit.

A vers szerint Isten azt a parancsot adja Mózesnek, hogy a fáraó előtt majd mutassa be azokat a csodákat, amelyeknek megtételére képessé tette őt (4,21a). Mivel Mózes kételkedett küldetésében (Ex 4,1–16), ezért az ÚR most tudtára adja, ő megkeményítette a fáraó szívét, és a fáraó nem fogja elbocsátani a népet (4,21b). Mindezt az ÚR azért teszi, hogy Mózes ne bátorlanodjon el az események láttán, hanem emlékezzen arra, hogy az ÚR már korábban megmondta ezt, azaz valójában minden az Ő akarata és terve szerint történik.

Az viszonylag könnyen megállapítható, hogy a 4,21b $\alpha$  és 4,21b $\beta$  oksági viszonyban áll egymással. A 4,21b $\beta$  mellékmondatokkal kapcsolatban első észrevételünk a Piél  $\text{קָטָה}$  igéhez kötődik. A szó műveltető értelmű fordítására van lehetőség, de sokkal kézenfekvőbb a Piél egyik alapjelentéséből, a faktitív cselekvésből kiindulni: az ÚR maga juttatja el a fáraót a keményszívűség állapotába, azaz ő maga okozza azt, hogy az egyiptomi uralkodó visszautasítsa az ÚR kérését. Mit jelent ez? Azt, hogy amint Mózes is Isten tette képessé arra, hogy a rábízott feladatot elvégezze (vö. 4,21a), úgy a fáraót is Isten tette „alkalmassá” arra, hogy terve megvalósulásának érdekében Mózes kérését visszautasítsa (4,21b).

A 4,21 vers időbeliségéről a 4,22–23 versek vonatkozásában a következőt mondhatjuk. A 4,21–23 versek nyilvánvalóan arról az időszakról szólnak, amikor Mózes visszatér Egyiptomba és bemutatja az első kilenc csapást (Ex 5,1–11,10). Isten előre megmondta, hogy megkeményíti a fáraó szívét azért, hogy ne hallgasson rá, és hogy ne engedje el a népet még a csodás jelek láttán sem. Következésképpen a megkeményítés aktusa két szakaszra tagolható: (1) 5,1–11,10: a tizedik csapásig zajló események, (2) a tizedik csapás után történt események az egyiptomi seregek vörös-tengeri katasztrófájával bezárólag (Ex 14,1–17). Ilyenformán a 4,21 nyilvánvalóan arra utal, hogy a fáraó Isten irányítása alatt tette mindazt, amit tett az Ex 5,1–11,10-ben.<sup>31</sup>

##### 3.1.2 Ex 7,1–7 (P)

A csapássorozat előtt még egy utolsó utalást találunk a fáraó szívének megkeményítésére, méghozzá Mózes elhívásának a Papi irathoz tartozó változatában (Ex 6,10–12 + 7,1–7), az Ex 7,3-ban.<sup>32</sup> A 7,3 sok tekintetben hasonlít a 4,21-hez, de néhány dologban különbözik is attól. Először is, a Piél  $\text{קָטָה}$  helyett itt a Hifíl  $\text{הִפְתִּיחַ}$  szerepel. Másodsorban a 7,2-ben Isten Mózesen és Áronon keresztül félreérthetetlenül tudtára adja a fáraónak, hogy bocsássa el Izrael fiait. Az Ex 7,3b azt is elárulja, hogy Isten miért keményíti meg a fáraó szívét: hogy bemutat-hassa „jeleit” és „csodáit” Egyiptomban.

Megállapíthatjuk, hogy a Papi irathoz tartozó Ex 7,3-ban a megkeményítés célja különbözik az Ex 4,21b-ben

megfogalmazott céltól. Az is látható, hogy míg a 4,21 szerint a jelek bemutatására a fáraó szívének a megkeményítése előtt kerül sor, addig a 7,3-ban a megkeményítés után.

Amint a 4,21–23 (J), úgy a 7,1–5 (P) is a megkeményítés első szakaszát jelöli. A „*sok jelet és csodát tesztek Egyiptom földjén*” kifejezés (7,3) az első tíz csodára utal (7,9–11,10). Ezek a csodák mintegy előfutárai a tizedik csapásnak, az egyiptomi elsőszülöttek halálának (12,29–31). Az Ex 7,5 egy másik fontos dolgot is tisztáz, nevezetesen a „*ha kinyújtom kezemet Egyiptomra*” kifejezés értelmét. Nagy valószínűséggel ez a kifejezés jelképes leírása a tizedik csapásnak, illetve a Vörös-tengeren való átkelésnek,<sup>33</sup> ilyenformán a megkeményítés második szakaszát jelöli.

Még egy utolsó megjegyzést hadd tegyünk a Hifil אָקַשׁ ige kapcsán. Néhányan megkérdőjelezzik itt – és a tízcsapás történetén belül a megkeményedést kifejező egyéb igék esetében – a Hifil ige törzs kauzatív jellegét, és elfogadhatóbbnak tartják a deklaratív „keménynek nyilvánít”, illetve „keménységét leleplezi” jelentést.<sup>34</sup> Jelen esetben a kontextust nem tudjuk segítségül hívni a kérdés tisztázásában, ezért érdemes megnéznünk, rendszerint milyen értelemben szerepel az ige egyéb helyeken. Márpedig a statisztika itt is az ige kauzatív jelentését valószínűsíti. Az אָקַשׁ ige tehát az Ex 7,3-ban sajátos értelemmel bír: Isten annyira erős hatással van a fáraó akaratára, hogy az képtelen pozitívan reagálni Isten kérésére. A szó nem úgy írja le Istent, mint aki megengedi és elviseli, illetve csak nyilvánvalóvá teszi a fáraó keményszívűségét, hanem úgy, mint aki közvetlen okozója is annak. Az Ex 7,4 ezt úgy fejezi ki, hogy a fáraó „*nem hallgat*” Áronra.

### 3.2 A megkeményítés első szakasza: a tízcsapás

A bevezető csoda-elbeszélés: Ex 7,8–13 (P)

Az első csoda-elbeszélés (7,8–13) mintegy bevezető az első csapás elbeszéléséhez (7,14–25). A szakasz a Papi irathoz tartozik, és eredetileg közvetlen folytatását képezte a Mózes elhívásáról szóló Ex 6,10–12 + 7,1–7-nak.<sup>35</sup>

Az első nehézséget a 13. versben a fáraó szívének keménységére vonatkozó יִחַדְתִּי Qal ige jelentésének meghatározása okozza. Azért is fontos már itt tisztázni ezt a kérdést, mert ugyanez az igealak áll a szintén papi jellegű Ex 7,13.22; 8,15; 9,12.35-ben. A kérdés az, hogy a יִחַדְתִּי ige itt intranszitiv „kemény volt/maradt”, vagy tranzitiv „keménnyé tette, megkeményítette” jelentésében áll. Az első esetben a cselekvésnek nincs tárgya, és alanya maga a fáraó szíve, az utóbbi esetben viszont az ige alanya maga Isten, aki „keménnyé tette” a fáraó szívét.

Nyelvtanilag mindkét alternatíva lehetséges. Ám itt mégis az intranszitiv jelentés a kézenfekvő, hiszen tranzitiv értelemben az igének Hifil vagy Piél ige törzsét várnánk.<sup>36</sup> A *wáw* kötőszó a יִחַדְתִּי igealak előtt így *wáw adversativumként* értelmezendő: azaz a fáraó szíve, a Mózes és Áron által bemutatott jelek és csodák ellenére, „mégis” kemény maradt. Isten mint ok így a mondat szerkesztésben nem jelenik meg, azaz a vers a fáraó saját akaratából megszületett elutasító válaszát írja le.<sup>37</sup>

Ennek az értelmezésnek a 13. v. כָּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה „*ahogy megmondta az ÚR*” záró mellékmondata sem mond szükségszerűen ellent. A kifejezés hatszor fordul elő az

Ex 1,1–10,1-ben, annak is mindig a Papi irathoz tartozó részleteiben.<sup>38</sup> Mivel igen fontos szerepet játszik érvelésünkben, ezért Beale elemzése alapján tekintsük át a kifejezés előfordulásait és szerepét a Pentateuchosban!<sup>39</sup>

A כָּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה mellékmondatokkal körülbelül 200 alkalommal találkozhatunk a Pentateuchosban. Mintegy 150 esetben a héber kifejezés rávilágít az előző és utána következő esemény (szó) közötti kapcsolatra.<sup>40</sup> A kifejezésnek kétségtelenül lehet prediktív értelme is: Isten „elrendel, megparancsol”, illetve eleve megszab valamit.<sup>41</sup> Ám körülbelül 95 alkalommal olyan befejezett cselekvésre utal, amely pontosan úgy ment végbe, ahogy azt Isten korábban megmondta (lásd pl. Gen 21,1–2; Deut 3,21–22, vö. Jer 48,8). Két esetben Isten jövőbeli tettére utal, amely pontosan úgy fog végbemenni, ahogy a múltban végbement (Deut 28,63; 31,4). Azaz az esetek jó részében, amikor a כָּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה és כָּאֲשֶׁר szavak a Pentateuchosban együtt szerepelnek, akkor vagy egy próféta ígéret körvonalai rajzolódnak ki, vagy egy próféta ígéret válik valóra.

Alighanem ebben az utóbbi értelemben kell vennünk a כָּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה mondatot az Ex 7,13-ban is: ebben a versben a Papi író Istennek az Ex 7,4-ben elhangzott szavaira utal vissza, mint amik itt beteljesedtek.<sup>42</sup> Ez tehát nem azt jelenti, hogy Isten maga keményítette meg a fáraó szívét, azaz akaratától megfosztva egy eleve elrendelt isteni végzést hajtott végre, hanem azt, hogy Isten eleve tudta, tervébe eleve bekalkulálta a fáraó várható, saját akaratából meghozott döntését és indulatát.

A 7,13-ban két olyan lényeges elemet fedezhetünk fel, amelyek a 7,3–4-ben is megtalálható: a „megkeményít” (וַיִּחַדְתִּי / וַיִּחַדְתִּי) és a „nem hallgat” (וְלֹא-יִשְׁמַע) kifejezéseket. Ha a 7,13 nem is a próféta beszéd beteljesülésére utalna, maga a verset záró formula akkor is azt tenné egyértelművé, hogy a fáraó cselekedete teljes egészében összhangban áll Isten korábban mondott szavaival.

S végül a 7,3–4 kapcsán fentebb három olyan alapvető részletre figyelhetünk fel, amelyek később is előjönnek: (a) a fáraó szíve megkeményedik; (b) azért keményedik meg, hogy a fáraó „ne hallgasson” Istenre és „ne bocsássa el Izraelt” és (c) maga Isten keményíti meg a fáraó szívét.<sup>43</sup> Az első két elem egyértelműen kiolvasható a 7,13-ból, Isten neve azonban konkrétan nem szerepel ebben a versben: láttuk, hogy a 7,13 szerint a fáraó keményszívűségének oka maga a fáraó, nem pedig az Isten. Ugyanerre a következtetésre juthatunk a szintén a Papi irathoz tartozó parallel Ex 7,22; 8,11aβb.15; 9,12 és 9,35 versek alapján.<sup>44</sup>

Az első csapás: a vizek vérré válnak: 7,14–24 (J + P)

Az első csapás leírásában a szerkesztők a Jahvista forrás és a Papi irat egy-egy csoda-elbeszélését egységesítették: A Jahvista forráshoz tartozik a 7,14–18\*. 20aβ.21a.23–24, míg a Papi irat részese a szövegből a 7,19–20aα.21b–22. versek.<sup>45</sup>

A jelenlegi elbeszélés egy kijelentéssel kezdődik: „*Konok (כָּבֵד) a fáraó szíve...*” (7,14 – J). A fáraó szíve ugyanabban az állapotban van, mint ahogy azt előbb az Ex 7,13-ban (P) is láttuk: Még a Mózes és Áron által bemutatott jelek (7,1–12, P) sem tudják pozitív módon befolyásolni a fáraó akaratát.<sup>46</sup>

Fontos megjegyezni, hogy a 7,14 kijelentésével már azelőtt szó esik a szív keménységéről, mielőtt az első csapás bekövetkezett volna. Ennek több oka is van. Egyrészt ez a kijelentés biztosítja, hogy az első csapással a csapás-sorozat kezdetét vegye, másrészt kifejezésre juttatja azt, hogy minden egyes csapás dinamikus isteni felelet az előző csoda kapcsán a fáraó „mulasztására”. S végül az elbeszélés ezzel feltárja a csapásokra adott negatív reakciók okait is.<sup>47</sup>

Az első csapás után a 7,22b (P) megállapítja, hogy a fáraó szíve továbbra is „kemény maradt” (וַיִּחַדֵּק), azaz kezdeti keménysége (vö. 7,13) a csapás után sem változott: a וַיִּחַדֵּק igének itt ugyanúgy intranszítív a jelentése, mint a 7,13-ban. A 7,22b szó szerint ismétli meg a 7,13 megállapítását, de az „ezért a fáraó szíve kemény maradt, és nem hallgatott rájuk – ahogyan megmondta az ÚR” összegző mondat még később is felbukkan az elbeszélésben (Ex 8,15; 9,35). A szív keménységéről szóló ezen és parallel megfogalmazású kijelentések folyamatos ismétlésének irodalmi, retorikai és teológiai szerepük van, a csapásoknak pedig dinamikus, redemptív-történelmi szerep jutott a fáraó szíve megkeményítésében.<sup>48</sup>

A második csapás: békák: 7,25–8,11 (J + P)

A második csapásban ismét a Jahvista forrás és a Papi irat anyagát dolgozták össze a későbbi szerkesztők: a jahvista anyaga a 7,25–29 + 8,4–11aα\*, míg a Papi iratból származik a 7,1–3.11aβb.<sup>49</sup>

A tízcsapás történetében először olvashatunk itt arról, hogy a jelek valamilyen pozitív reakciót váltanak ki: a fáraó a csapás megszűnéséért Mózes közbenjárását kéri, és megígéri, hogy elbocsátja a népet áldozni a pusztába (8,4–7, J). Ám a csapás elmúltával (8,8–10, J) a fáraó továbbra is kitart korábbi elutasító magatartása mellett. Valószínűleg az a legjobb, ha a וַיִּחַדֵּק (8,11aα) Hifil *infinitivus absolutus* a befejezett ige helyettesítéséként, az előző befejezett וַיִּרְאֵה „látta” ige folytatásának tekintjük. Mivel a mondatban nincs utalás alanyváltásra, ezért a וַיִּחַדֵּק ige alanya – nyelvtani értelemben mindenképpen – csak maga a fáraó lehet, az אֶת־לִבּוֹ tárgy pedig kizárja az intranszítív jelentést.<sup>50</sup> A כָּבַד ige Hifil alakja itt azt jelenti, hogy „nehézzé tesz, megterhel; sükké tesz” (vö. Ézs 6,10; Zak 7,11), azaz „megakadályozza, hogy szívében megfelelő döntés szülessen”. Ezzel az igealakokkal találkozunk a Jahvista forrás két másik helyén is akkor, amikor a szív enyhülése után a fáraó újra megkeményíti szívét (8,28 és 9,34).<sup>51</sup> A vers Papi irathoz tartozó záradékára (11aβb) a כָּאֲשֶׁר formula miatt itt is a 7,13.22 kapcsán tett megállapítások érvényesek.

Ebben a részben láthatóvá válik tehát az ÚR omnipotenciája a fáraó felett, de nem úgy, mint egy diktátor vagy szeszélyes művész kontrollálatlan cselekvése. az ÚR a jelekkel külsőleg pozitívan befolyásolja a fáraót (8,6), ám ő, mihelyt elmúlni látja a veszélyt, továbbra is elutasító magatartással válaszol Istennek.<sup>52</sup>

A harmadik csapás: szúnyogok: 8,12–15 (P)

Ez az elbeszélés, ami eredetileg egészében a Papi irathoz tartozott<sup>53</sup>, nagyon hasonlít a szintén papi jellegű bevezető csoda-elbeszéléshez (7,8–13). Itt is Isten parancsa hangzik el először, amit a jel bemutatása követ, és ami

végül a fáraó negatív reakciójával végződik: „De a fáraó szíve kemény maradt (וַיִּחַדֵּק), és nem hallgatott rájuk – ahogy megmondta az ÚR” (8,15). Ugyanazok a teológiai megállapítások érvényesek itt is, mint amit a 7,8–13 kapcsán tettünk.

A negyedik csapás: bögyök: 8,16–28 (J)

Az előző csapás-történettel szemben ez az epizód egészében a Jahvista forrásból származik.<sup>54</sup> Az epizód eseményeinek sorrendje csaknem teljesen megegyezik a 7,25–8,11 elbeszélés sorrendjével: Isten parancsa (8,16–19), a jel bemutatása (8,20), a fáraó pozitív reakciója (8,21a\*–25), Mózes közbenjárása, a csapás elmúlása (8,26–27) és végül a fáraó megkeményedése következik: „De a fáraó ezúttal is konokká tette (וַיִּכְבַּד) a szívét, és nem bocsátotta el a népet.” (8,28) A narrátor itt is a כָּבַד ige Hifil alakját használja. Ezt mindig abban az esetben teszi, amikor a fáraó magatartásában látható változás történik.<sup>55</sup> Mivel itt alanyként a fáraó kifejezetten meg van nevezve, így Isten – nyelvtani értelemben – semmiképpen nem tekinthető az ige alanyának: A fáraó az enyhülést követően maga keményíti meg a szívét.<sup>56</sup>

Itt is ugyanazok a megállapítások érvényesek tehát, mint a 7,26–8,11 elbeszélés esetében. Nemcsak az események sorrendje bizonyítja a két elbeszélés közti hasonlóságot, hanem a 28. versben a נָם כָּבַדְתָּ „ezúttal is” kifejezés is: a megkeményedés oka itt is maga a fáraó.

Az ötödik csapás: dögvész: 9,1–7 (J)

A jahvista csapás-sorozathoz tartozó elbeszélés<sup>57</sup> strukturális felépítése majdhogynem megegyezik a Papi irathoz tartozó 7,8–13, és a 7,14–23 jahvista rétegének elbeszélésével: Isten parancsát (9,1–5), a jel bemutatása (9,6–7), ezt pedig a fáraó szívére vonatkozó megállapítás követi: „De a fáraó szíve konok maradt (וַיִּכְבַּד), és nem bocsátotta el a népet.” Mivel ebben az epizódban a Papi irat nem jut szóhoz, így nem meglepő, hogy a mondat végén szerepel a כָּאֲשֶׁר kifejezés, és semmi sem utal a korábbi elbeszélésekre. Mivel a 7. versben végig maga a fáraó az alany, így a וַיִּכְבַּד ige jelentése itt csak intranszítív lehet<sup>58</sup>: a fáraó szíve „konok maradt”, azaz, ahogy azt a כָּבַד ige jelentésének tisztázásánál láttuk, a fáraó lelke és elméje elvesztette érzékenységét és fogékonyságát a külső hatásokra. Ez azt jelenti, hogy nem tudja feldolgozni a külső ingereket, ezért döntéseit a külső, valós ingereknek figyelmen kívül hagyásával hozza meg. Ezt az értelmezést az is alátámasztja, hogy a וַיִּכְבַּד ige nyilvánvalóan a szintén jahvista 8,28 megfogalmazására utal vissza: a fáraó a negyedik csapás után maga tette keménnyé a szívét – és ez az állapot az ötödik csapás után sem változott.

A hatodik csapás: hólyagos fekély: 9,8–12 (P)

A Papi iratból származó csapás-elbeszélés<sup>59</sup> az előző elbeszélés struktúráját követi: Isten parancsa (9,8–9), annak végrehajtása (9,10 + 11), és a fáraó szívére vonatkozó megállapítás (9,12).

Az előzőekhez képest a leglényegesebb különbségként nagyon fontos kiemelnünk, hogy a megkeményítésre vonatkozó ige alanya explicit módon most először az ÚR: וַיִּחַדֵּק יְהוָה אֶת־לִבְּ פָרְעֹה „De megkeményítette az ÚR a

fáraó szívét...” (9,12) E kijelentésnek további nyomatékot ad az, hogy a mondat a Papi iratban rendszeresen visszatérő יהוה דברך פאשר דברך יהוה mellékmondatokkal folytatódik.

A hetedik csapás: jégeső: 9,13–35 (J + P)

Ennek a csapás-történetnek a szövege a Jahvista forrás (9,13–21.23aβb–34) és a Papi irat anyagának (9,22–23αα.35) egységesítéseként állt elő.<sup>60</sup>

Ez az elbeszélés a második és negyedik csapás-elbeszélés struktúráját követi (7,25–8,11 és 8,16–28). A Hifil וַיִּכְבֶּד szó a 34. versben ugyanabban az értelemben szerepel, mint a 8,28-ban. A 8,16–28 részből tudjuk, hogy a megkeményedésnek milyen következményei vannak. Ez az elbeszélés mindehhez még azt is hozzáteszi, hogy a fáraó megkeményedése „bűn” (vö. 9,27 és 9,34). A וַיִּסַּח לְהַטֵּא „visszaesett vétkébe” kifejezés összekapcsolja a 34. versnek a megkeményítésről szóló kijelentését az összes korábbi megkeményítésről tett kijelentéssel.

A 9,34 (J) és 9,35 (P) versek jól szemléltetik az ismert tranzitív-intranszitiv sémát: a 34. vers egy tranzitív kifejezést hoz úgy, hogy a וַיִּכְבֶּד לְבוּ הוּא וַיִּכְבְּדוּ megfogalmazás miatt az ige alanya csak és kizárólag maga a fáraó, illetve annak népe lehet, a 35. vers pedig egy szemantikailag intranszitiv igét tartalmaz (וַיִּסַּח). Ez azt jelenti, hogy ennek a csoda-elbeszélésnek sem a jahvista, sem a papi forrásműhöz tartozó szála nem nevezi meg Istent a megkeményedés okozójaként.

A nyolcadik csapás: sáskajárás: 10,1–20 (J + P)

A csapás-elbeszélés vázát a Jahvista forrás anyaga alkotja, ebbe illesztették bele a Papi iratból származó 10,12–13αα.20 verseket. A Jahvista elbeszélés mindenestre maga is több betoldást tartalmaz, így főleg a 9,14–16.31, illetve a 10,1b–2 verseket.<sup>61</sup>

Struktúrájára nézve idáig ez tekinthető a legösszetettebb csapás-elbeszélésnek: megkeményítés (10,1b.2), isteni parancs (10,1a.3–6), az egyiptomiak (10,7), majd a fáraó pozitív reakciója (10,8–9), a fáraó negatív reakciója (10,10–11), a jel bemutatása (10,12–15), a fáraó pozitív reakciója, bűnvallás, könyörgés (10,16–19) és az újabb megkeményedés (10,20).

A 10,20-ban, a szakasz Papi irathoz tartozó záradékában szó szerint megismétlődik a szintén papi jellegű 9,12-ből a יהוה אֶת־לֵב פָּרַעֲה „De megkeményítette az ÚR a fáraó szívét...” mondat.

A kilencedik csapás: háromnapos sötétség: 10,21–29 (J + P)

Ez a csapás-elbeszélés is a jahvista anyag (10,23–26.28–29) és a Papi iratból származó paralleljének (10,21–22.27) egyesítéseként állt elő.<sup>62</sup> A kanonikus forma szerkezete megegyezik a 7,25–8,11; 8,16–28 és 9,13–35 felépítésével. A Papi iratból származó 27. vers szó szerint megismétli a szintén papi 9,12 és 10,20 megállapítását: וַיִּסַּח לְהַטֵּא „De megkeményítette az ÚR a fáraó szívét...”

A tizedik csapás bevezetése: 11,1–10 (J + P)

A tizedik csapást bevezető rövid részlet zöme a Jahvista forrásból származik (11,1–6), amit utólag egészítettek ki a 11,7–8 versekkel, illetve dolgoztak össze a Papi iratból átvett 11,9–10 szakaszával.<sup>63</sup>

A 9. versben (P) Isten feltárja Mózes előtt a fáraó macakosságának célját: „Azért nem hallgat rátok a fáraó, hogy minél több csodát tegyek Egyiptom országában”, azaz hogy véghezvihesse utolsó csapását, az egyiptomi elsőszülöttek megölését (12,21–33).

A 10. vers (P) ennek megfelelően összefoglalja az egész eddigi csapás-elbeszélést (7,25–10,29), és az URat jelöli meg a megkeményítés végső okának: „Mózes és Áron tehát véghezvitte mindezeket a csodákat a fáraó előtt, de az ÚR megkeményítette (וַיִּסַּח) a fáraó szívét, és nem bocsátotta el Izrael fiait országából.” A megkeményítés első szakasza ezzel az elbeszéléssel lezárul. A dtr. jellegű 13,15 megjegyzése, miszerint „a fáraó macak volt” (הַקֶּשֶׁה), azt jelzi, hogy a fáraó intellektuális-akarati képessége intenzív befolyás alatt állt, és így képtelenség lett volna abban reménykedni, hogy a fáraó szabadon bocsátja Izrael népét.<sup>64</sup>

3.3 A megkeményítés második szakasza: átkelés a Vörös-tengeren: 14,1–31 (J + E + P)

A Vörös-tengeren való átkelés történetében a Penta-teuchos szerkesztői három forrás anyagát egységesítették (J + E + P).<sup>65</sup> Azt, hogy a fáraó miért gondolta meg magát, és miért eredt az elengedett nép nyomába, az Elóhista elbeszélés nem indokolja (14,5a.7), a Jahvista forrás pedig csak annyit mond, hogy „megváltozott a fáraónak és szolgálóinak indulata a nép iránt” (14,5b).

Ezzel szemben a Papi irathoz tartozó részletek a dolog háttérben ismét a fáraó szívének megkeményítését látják: A 4. és 17. vers szerint maga Isten döntött úgy, hogy „Én pedig megkeményítem a fáraó szívét”, a 8. vers pedig ennek a megvalósítását konstatálja. Mindhárom helyen a חִזַּק ige Piél alakja áll, és mindhárom esetben az ige alanya maga az ÚR. Így a szöveg semmi kétséget sem hagy afelől, hogy a fáraó szívének keménységét maga Isten okozta. A 4. vers ennek a célját is kimondja: „és megmutatom dicsőségemet a fáraón és egész haderején. Akkor megtudják az egyiptomiak, hogy én vagyok az ÚR.” Hasonlóan a 17–18. versek: „Így mutatom meg dicsőségemet a fáraón és egész haderején, harci kocsijain és lovasain. Majd megtudja Egyiptom, hogy én vagyok az ÚR, amikor megmutatom dicsőségemet a fáraón, harci kocsijain és lovasain.”

## 4. Összegzés

4.1 A חִזַּק, חִזַּק וְחִזַּק kifejezések

A három terminus rokon értelmű abban az értelemben, hogy mind a három héber kifejezés a visszautasítás akarati-intellektuális természetére utal. A fáraó döntése hatással volt szellemi lényének központjára, a szívére. Főleg a חִזַּק és חִזַּק ige utalnak a „visszautasítás akarati befolyására”. Ugyanakkor van némi különbség is a három szó használata között. A חִזַּק ige kifejezetten az akarat erős vágyát emeli ki, azaz a fáraóval kapcsolatban azt, hogy ő maga nem hajlandó elengedni az izraelitákat. A חִזַּק ige az akarat erejének minőségi intenzitását hangsúlyozza a visszautasítás vonatkozásában, vagyis a fáraó

esetében a döntés ereje pszichológiailag olyan erősnek látszik, hogy azt senki nem tudná megváltoztatni, kivéve az ÚR. A  $\text{הִשְׁתַּחֲוֶה}$  ige ennek a nagyfokú erőnek az eredményét hangsúlyozza, amely a fáraó értelmével hozható összefüggésbe.

#### 4.2 A terminológia források szerinti osztályozása

A fáraó szívének megkeményítését kifejező fogalmak és az arról szóló szakaszok források szerinti besorolása között nyilvánvaló az összefüggés. A Jahvista forrásban mindig a  $\text{כָּבַד}$  ige szerepel. A Papi forrás normál esetben a  $\text{הִתְקַדֵּשׁ}$  igét használja, egy kivételtől eltekintve, amikor a  $\text{הִשְׁתַּחֲוֶה}$  kifejezés szerepel a szövegben. Mindazonáltal számos olyan redakcionális kiegészítés is fellelhető a források szövegében, amelyek eltérnek ezektől a hagyományosnak nevezhető mintáktól.<sup>66</sup>

#### 4.3 A fáraó szívének keménysége az egyes források szövegében

A tízcsapás történetének elemzésekor világossá vált, hogy a fáraó szívének keménységére vonatkozó kijelentések a Jahvista forrás és a Papi irat anyaga között oszlanak meg. Mindkét forrás esetében a „megkeményítés” terminológia és a jeladás szorosan összefügg egymással. A Jahvista forrásban ( $\text{כָּבַד}$ ) a fáraó keményszívűsége miatt az isteni jelek nem érik el a kívánt céljukat, azaz, a fáraó nem ismeri fel a jelek mögött álló hatalmas Istent. A Papi iratban ( $\text{הִתְקַדֵּשׁ}$ ) pedig a fáraó keményszívűsége a jelek számbeli növekedéséhez vezet. Mindebből tehát az következik, hogy hibát követnénk el akkor, ha egyfajta pszichológiai állapottal próbálnánk megmagyarázni a fáraó keményszívűségét,<sup>67</sup> vagy ha az isteni kauzalitás teológiájában keresnénk a fáraó keményszívűségének a magyarázatát.

Most nézzük részletesebben először a Jahvista forrást! Talán azt várnánk, hogy a  $\text{כָּבַד}$  „megkeményít” kifejezés közvetlenül a csapással való fenyegetés után szerepel, ami természetszerűleg indítja el a fenyegető csapások sorozatát. Ám nem erről van szó: láthattuk ugyanis, hogy a „megkeményít” kifejezéssel csak az isteni csapások legvégén találkozunk, miután Mózes közbenjárására véget érnek a csapások. Ez azt jelenti, hogy a jahvista író szerint nem a fáraó szívének megkeményedése idézi elő a súlyos csapásokat, hanem épp ellenkezőleg, a fáraó szívének keménysége egyfajta válaszreakció Isten csapásaira, vagy még pontosabban, a csapások megszűnésére. A fáraó keményszívűsége miatt az isteni csapások tehát a tervezettel ellentétes eredményre vezetnek. A jelek azt a célt szolgálnák, hogy felfedjék az ÚR lényét az egyiptomi király előtt, mivel az eddig ismeretlen volt előtte: „Kicsoda az ÚR? Nem ismerem az URat!” (Ex 5,2) A csapásokat ennek megfelelően megelőzik az ÚR kijelentései: „Erről tudod meg, hogy én vagyok az ÚR!” (Ex 7,17; 8,18; 11,7) Az ÚR nevének megismertetése és a csapások között tehát szoros összefüggés van.

Másodszor vizsgáljuk meg a Papi forrást! A Papi iratban a „megkeményítem ( $\text{הִתְקַדֵּשׁ}$ ) a fáraó szívét” kifejezés tartalmában azonos a „nem hallgat rátok a fáraó” kifejezéssel. Ezt világosan mutatja az Ex 7,3 és 7,4, valamint az 11,9 és 11,10 egybevetése: itt mindkét esetben az elbe-

szelő Isten beavatkozására vezet vissza a fáraó szívének megkeményedését, majd ezt – nyelvtanilag is alanyt váltva a mondatban – a fáraó elutasító reakciójának, engedetlenségének konstatálása követi.<sup>68</sup> Mindkét helyen, és csak ezen a két helyen, a fáraó ellenállása azt a célt szolgálja, hogy megsokszorozódjanak az isteni jelek Egyiptomban. Nyilván nem véletlen, hogy az erre vonatkozó két kijelentés éppen a csapás-sorozat legelején (7,3–4), illetve annak a legvégén (11,9–10) áll: E két ige hely – egyfajta értelmező keretként körbefogva az egész csapás-elbeszélést – a papi író szándéka szerint kiemelt jelentőségű a csapás-sorozat interpretációja szempontjából. Minden más helyen elégnék érezte az egyes csapások mögé illeszteni ugyanazt a sematikus formulát: „A fáraó szíve kemény maradt, és nem hallgatott rájuk.” (lásd Ex 7,13,22; 8,11,15; 9,12). Ezekon a helyeken a  $\text{הִתְקַדֵּשׁ}$  ige intranzitív értelemben áll, Isten mint a megkeményítés okozója explicit módon nem jelenik meg a mondatban.

Másik lényeges aspektus az, hogy a Papi iraton belül a „megkeményedés” motívuma – szemben a Jahvista forrással – közvetlenül a jeladáshoz kapcsolódik.<sup>69</sup> Ezt jelzi a „megkeményedés” kifejezés szövegbeli elhelyezkedése is. Az Ex 7,8–13-ban nyomon követhetjük Mózesnek az egyiptomi mágusokkal vívott küzdelmeit, melyek során „a fáraó szíve azonban kemény maradt.” (Ex 7,13) Az egyiptomi uralkodót szíve keménysége tartja vissza attól, hogy pozitívan reagáljon az ÚR jeleire. S mivel nem hallgat az ÚR szavára, ezért a csapások tovább folytatódnak.

S végül harmadik lényeges aspektus az, hogy – a Jahvista forrással ellentétben – a Papi iratban az egyes csapások kapcsán nem olvassuk azt, hogy azok azt a célt szolgálnák, hogy a fáraó megismerje az URat. Erről csak az egész Ex 7–14 bevezetőjének is tekinthető 7,5-ben, majd a vörös-tengeri átkelés bevezető parancsában, a 14,18-ban olvassuk. A papi író tehát az istenismeretre való eljutást nem a csapásoktól, hanem kizárólag az egyiptomi hadsereg tengerbe vesztétől várta, s a tízcsapás valójában ennek a „csapásnak” a felvezetésére szolgál. Míg tehát a tízcsapás során a fáraó keményszívűsége a csapások számbeli növekedéséhez járul hozzá, addig a vörös-tengeri átkelés szolgálja azt a célt, hogy az egyiptomiak megismerjék az URat (Ex 14,4).<sup>70</sup>

Most, hogy áttekintettük a „megkeményítés” motívum használatát a Jahvista forrásban és a Papi iratban, vessünk pillantást néhány szekunder szakaszra is az elbeszélésen belül!

Az Ex 4,21–23 a Jahvista és az Előhista forrás elemeiből összeállított 4,18–30 egyik kiegészítése.<sup>71</sup> Ez a szakasz egyrészt egyértelműen az URat nevezi meg a megkeményítés okaként ( $\text{וְאֵיךְ אֶתְקַדֵּשׁ אֶת־לִבִּי}$ ), másrészt összeköti a tizedik csapást a korábbiakkal, és a csapás-sorozat végső céljaként az elsőszülöttek halálát nevezi meg. Azaz úgy tűnik, hogy a megkeményítésnek az a célja, hogy Mózes szembesíthesse a fáraót a végső csapás fenyegetésével: az elsőszülöttek halálával. A megkeményítés megakadályozza a fáraót abban, hogy meghajoljon Isten követelése előtt és elkerülje ezt a legsúlyosabb csapást.<sup>72</sup>

Az Ex 10,1b–2-t általában a Jahvista forrás kiegészítésének<sup>73</sup>, vagy egy deuteronomista redaktor munkájának

tekintik.<sup>74</sup> Láthatóan a Jahvista forrásra jellemző כָּבַד Hifíl ige található meg itt is. Formailag és teológiailag azonban a Papi irat ismertetőjegyeit viseli magán a szakasz: maga az ÚR keményítette meg a fáraót, azért, hogy megsokszorozza a jeleket. Új elem azonban ezekhez képest, hogy a csapások Izrael számára is jelle kell, hogy váljanak, és az ő istenismeretük erősítésére (is) kell szolgálnak.<sup>75</sup> Mivel ugyanez az elem máshol csak az egyértelműen deuteronomista 13,1–16-ban fordul elő (vö. 14–16. v.)<sup>76</sup>, így a deuteronomista eredet itt is valószínű.

A 10,1b–2 tartalmában is leginkább a 9,34–35 utólagos interpretációjának tűnik, lásd a fáraó szíve mellett szolgálói szívének említését a 9,34-ben. A betoldás a Hifíl הִכְבִּידָה „Én tettem keménnyé a szívét” igével már a nyolcadik csapás előtt is egyértelműen megnevezi az URat a megkeményedés okozójaként. Ennek talán azért látta valaki szükségét, mert a fáraó – eléggé érthetetlen módon – négyyszer változtatja meg akaratát e csapás-elbeszélésen belül (lásd a 8–9, 10–11, 16–17 és 20 verseket). A „*Beszéld majd el fiaidnak és unokáidnak, amit Egyiptomban cselekedtem!*” mondat a 2. versben azonban egyértelműen jelzi azt is, hogy itt egyben a tízcsapás-történet egészének összegzéséről is szó van, ami egyrészt az eddigi csapásokat interpretálja, másrészt előre mutat az ez után következőkre is.<sup>77</sup>

Az Ex 7,14 magyarázata valamelyest nagyobb kihívást jelent az exegéták számára. Általában az egész verset úgy kezelik, mint amely a Jahvista forrás tartozéka.<sup>78</sup> A vers második felében azonban számos furcsaságra figyelhetünk fel, így tehát joggal vetődik fel a kérdés: Bizton állítható-e, hogy a vers a Jahvista forrás részét képezi? Formailag ugyanis itt egy interpolációról van szó (vö. Ex 7,26; 8,16; 9,1). A כָּבַד melléknévi alak egyedülálló a tízcsapás történetében, ami mind formailag, mind mondatbeli helyét tekintve különbözik a Jahvista forrás szokványos mintájától. A „megkeményedés” ráadásul itt nem egyfajta válaszreakció Isten csapásaira, hanem sokkal inkább egy állapotnak a leírása. Ezért lehetséges, hogy maga a kifejezés, illetve a vers a források közötti összekötő kapocs szerepét tölti be.<sup>79</sup>

#### 4.4 Exegetikai konklúzió I: A fáraó keményszívűségének alapvető oka maga Isten

A tízcsapás exegézise során a megkeményedés motívumnak egy sajátos sémája bontakozott ki előttünk. Mózes elhívásának során Isten határozottan kijelenti, hogy ő fogja megkeményíteni a fáraó szívét, és jelzi azt is, hogy a csapások sorozatának el kell jutnia a tizedik csapásig, az elsőszülöttek haláláig (4,21). Exegézisünk során azt próbáltuk bebizonyítani, hogy az 5,2-ben leírt esemény a 4,21 beteljesülésének a kezdeti szakasza: a fáraó elutasítja Mózes kérését, és a folytatásban ehhez a döntéséhez fogja tartani magát – az egymást követő csapások ellenére is.

A bevezető csoda-elbeszélésben (7,1–13) aztán a jelek és csodás sorozatának bemutatása előtt Isten megismétli, hogy e jelek nem fogják céljukat elérni, mert ő maga keményíti meg a fáraó szívét, és végső célként a vörös-tengeri „csapást” nevezi meg (7,3–5). S valóban így is történt: „*a fáraó szíve kemény maradt*” (7,13), s ezen az első csapás sem változtatott semmit (7,22), mivel „*a fáraó nem vette szívére a dolgot*” (7,23). A második csapás

összefüggésében azonban (7,25–8,11) arról olvasunk, hogy a fáraó maga keményítette meg a szívét (8,11), a harmadik (8,12–15), negyedik (8,16–28) és ötödik (9,1–7) csapás-elbeszélés pedig mint állapotot írja le a fáraó szívének keménységét. A hatodik csapás-elbeszélés (9,8–12), a csapás-sorozat második felének bevezetőjeként, ismét határozottan kijelenti, hogy a megkeményedés okozója maga az ÚR, s a הִכְבִּידָה כָּבַד mellékmondatlaltal vissza is utal a 4,21 ide vonatkozó jövendölésére. A hetedik csapás-elbeszélés (9,13–35) intranszitiv igékkel ismét mint állapotot írja le a fáraó szívének keménységét, anélkül, hogy az ÚRra mint annak okozójára utalást tenne (9,34–35). A nyolcadik csapástól kezdve aztán az elbeszélés az URat mindig megnevezi a megkeményítést kifejező igék alanyaként (10,1b.20; 10,27; 11,10).

Megállapíthatjuk tehát, hogy a tízcsapás történetének jelenlegi elrendezésében Isten központi alakja az eseményeknek. A fáraó szívének megkeményedését végső soron ő idézte elő. Ez határozottan megjelenik az elbeszélés-ciklus elején, végén és egyszer a közepén.

Az exegézis ugyanakkor rávilágított arra, hogy a fáraó is szerepet játszott a megkeményítés cselekményében. Ám a fentiekből következik, hogy még azokban az esetekben is, amikor a megkeményítés nyelvtani alanya nem az ÚR, hanem a fáraó, vagy amikor az elbeszélés állapotot kifejező igéket használ, az ÚR kimondatlanul akkor is ott rejtőzik az események mögött, mint azok végső okozója. Éppen ezért ezek a kijelentések semmiképpen sem arra utalnak, hogy a fáraó önként, saját akaratából kifolyólag keményíti meg szívét, ahogy sok írásmagyarázó véli. Az egyiptomi uralkodó nem tudott kitörni Isten hatóságából. Képtelen volt bármilyen Istentől független tevékenység megtételére, mert megkeményítésének végső oka maga Isten volt.

#### 4.5 Exegetikai konklúzió II: A fáraó megkeményítésének célja

A csapások célját illetően az Ex 4–14 elbeszélése egy chiasztikus struktúrát követ: Előbb arról olvasunk, hogy a csapásokban Isten mindenhatóságának páratlan voltát láthatják és tapasztalhatják meg az egyiptomiak (7,17; 8,6.18; 9,16). Ezt követően arról olvasunk, hogy a csapások által kinyilatkoztatott istenismeret végső célja maga Izrael (10,1–2; 13,14–16). S végül a 14,4.17–18 versek ismét arról beszélnek, hogy a csapások által Egyiptomnak kell eljutnia Isten dicsőségének felismerésére.

Míndezek után bátran állíthatjuk, hogy az ÚR elsősorban azért keményíti meg a fáraó szívét, hogy előmozdítsa általa Izrael üdv-történetét (*Heilsgeschichte*). Ennek szükségyszerű velejárója az egyiptomi *Unheilsgeschichte*. Isten idézte a fáraó szívének כָּבַד-ját, ami elvezet Isten אֲכַבְדָּה-hoz, „megdicsőüléséhez”, azaz ahhoz, hogy כְּבוֹד-ja nyilvánvaló legyen az egész földkerekségen (Ex 14,4.17.18).

#### 4.6 Rendszeres-teológiai implikációk

Láthattuk a fentiekben, hogy a megkeményítés végső oka Isten, azaz a fáraó akaratát sohasem került Isten hatóságán kívülre, még akkor sem, amikor a bibliai beszámoló szerint a fáraó saját maga keményíti meg szívét.

Ez azért is fontos, mert a megkeményítés akár úgy is tekinthető, mint egyfajta polémia azzal az egyiptomi el-

képzeléssel szemben, miszerint a fáraó isten, illetve azal a hiedelemmel szemben, hogy a fáraó szíve olyan, mint valami kontrolláló elem a történelemben és a társadalomban egyaránt.<sup>80</sup>

A zsidó tradíció követve (vö. Ex 4,21 és 10,21) a korai keresztyénség idején a fáraó szívének megkeményedését úgy értelmezték, mint egyfajta engedetlenséget.<sup>81</sup> Az első Kelemen-levél szerzője arra buzdítja olvasóit, hogy vallják meg bűneiket, és meg ne keményítsék szívüket, mint ahogy a fáraó tette (51,3–5). Órigenész idején a fent említett levél-részlet igencsak heves vitákat váltott ki keresztyén körökben a szabad akarat kapcsán. Órigenész megjegyzi, hogy az „eretnekek” arra használták fel ezt a szakaszt, hogy „gyakorlatilag lerombolják a szabad akaratot”, továbbá kifejti, hogy Isten keményíti meg azoknak a szívét, akik már korábban megkeményítették, mert az ilyen szív a gonosztól származik, nem pedig Isten predestinációjából. Nazianzi Gergely úgy vélte, hogy a keményszívű fáraó példázza Isten hatalmát és ítéletét az istentelenek felett. Augustínus szerint a megkeményedést az eredményezte, hogy a fáraó rosszul bánt az izraelitákkal, s ezért a megkeményedés nem szinonimája az engedetlenségnek, hanem inkább isteni büntetés az engedetlenségre.

A kérdés megítélése a középkorban, sőt a reformációval sem változott sokat.<sup>82</sup> Ekkor a legtöbben azt gondolták, hogy a megkeményítés voltaképpen Isten válasza a fáraó bűnére. Kálvin János szerint Isten nem csupán megengedi a fáraónak, hogy megkeményítse szívét, hanem Ő maga bünteti a fáraót úgy, hogy megkeményíti azt. Mi tehát Isten szerepe és mi a fáraóé a megkeményedésben? Kálvin a következőt írta: „A szív keménysége az ember bűne, a szív megkeményítése Isten ítélete”.<sup>83</sup> A megkeményedett szívű ember tehát maga választotta azt, amit végül Isten – ítéletként – beteljesít rajta.

Az Ex 4–14 azonban sehol nem állítja azt, hogy az ÚR korábbi magatartása miatt sújtja az egyiptomi uralkodót szívének megkeményítésével, mintegy ítélet gyanánt.<sup>84</sup> Az elbeszélés szerint, ahogyan arról már az exegetikai konklúziók során is szóltunk, a megkeményítés egyetlen célja és oka valójában Isten, egészen pontosan Isten dicsőítése volt.

E gondolat bírálóinak legfontosabb érve az, hogy az túlságosan összekapcsolja Istent a bűn okságával. Kétségtelen, hogy egy teológusnak nagyon óvatosan kell beszélnie Istennel kapcsolatban a bűnről. Mindazonáltal a fenti elemzésekből egyértelműen kiderült, hogy az ÚR volt a fáraó tetteinek végső oka. Akkor hát valójában igazságtalan volt az ÚR a fáraóval szemben? A tízcsapás története nem enged teret annak az elképzelésnek, hogy Isten igazságtalanul bánt a fáraóval, vagy hogy a fáraónak egy *peccatum alienum*-ja lett volna. Sok teológus viszont az Ex 4–14 alapján ellentmondást lát az isteni szuverenitás és az emberi szabadság között. Őszintén meg kell vallanunk, hogy egy misztériummal van dolgunk, mely valahol az isteni szuverenitás és az emberi felelősség határán található,<sup>85</sup> s amely felfedésére csak a Szentírás egészének összefüggésében, rendszeres-teológiai alapon vállalkozhatunk. De ez már egy másik tanulmány témája kell, hogy maradjon.

Nagy Gábor

- 1 BEALE, G. K., *An Exegetical and Theological Consideration of the Hardening of Pharaoh's Heart in Exodus 4–14 and Romans 9*, Trinity Journal 5 (1984), 129; LANGSTON, S. M., *Exodus Through the Centuries*, Oxford, 2006, 87.
- 2 A kérdés kutatástörténetéhez lásd CHILDS, B. S., *The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary*, Philadelphia, 1974, 170–171; WARSHAVER, G., „The Hardening of Pharaoh's Heart” in *the Bible and Qumranic Literature*, Bulletin of the Institute of Jewish Studies 1 (1973), 1.
- 3 Lásd GREENBERG, M., *The Thematic Unity of Exodus III–XI* in: Fourth World Congress of Jewish Studies: Papers 1, Jerusalem, 151–154; uő, *The Redaction of the Plague Narrative in Exodus*, in: Goedicke, H. (ed.), *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, Baltimore, 1971, 243–52.
- 4 Lásd DRIVER, S. R., *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, 9th ed., Edinburgh, 1913, 23–30. Magyarul jó áttekintést nyújt a szakasz irodalmi forrásainak besorolásáról KUSTÁR Z., *A Pentateuchos forrásművei. Elkülönített szövegállományuk, valamint azonosításuk a pentateuchos kanonikus formájában – M. Noth munkássága alapján* (DÓTTF 5), Debrecen, 2005.
- 5 A „megkeményítés” mintáinak formakritikai elemzésére lásd BAENTSCH, B., *Exodus – Leviticus – Numeri*, Göttingen, 1903, 55; DRIVER, R., *The Book of Exodus*, Cambridge, 1911, 57.
- 6 WILSON, R. R., *The Hardening of Pharaoh's Heart*, Catholic Biblical Quarterly 41 (1979), 19.
- 7 Lásd DILLMANN, A., *Die Bücher Exodus und Leviticus*, Leipzig, 1880, 63–67; JACOB, B., *Gott und Pharaos*, MGWJ 68 (1924), 202–211; NOTH, M., *Exodus. A Commentary*, Philadelphia, 1962, 68–71; FUSS, W., *Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus 3–17* (BZAW 126), Berlin, 1972, 266–267; WEIMAR, P., *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, Würzburg, 1973, 195–245.
- 8 Vö. HEINISCH, P., *Das Buch Exodus*, Bonn, 1934, 78–80; WINNETT, F. V., *The Mosaic Tradition*, Toronto, 1949, 6–9, és CASUTTO, U., *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem, 1967, 92–135.
- 9 Lásd FRETHEIM, T., *Exodus* (IBC), Louisville, 1991, 107–108; BIRCH, B. C. et al. (ed.), *A Theological Introduction to the Old Testament*, 2nd ed., Nashville, 2005, 111.
- 10 FOHRER, G., *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, in: BZAW 91, Berlin, 1964, 62.
- 11 CHILDS, 174.
- 12 CHILDS, 171–172.
- 13 CHILDS, 172–173.
- 14 Lásd WILSON, 21.
- 15 WOLFF, H. W., *Az Ószövetség antropológiája*, Budapest, 2001, 62–84; CZANIK P., Szócikk „Szív”, in: Bartha T. (szerk.), *Keresztyén Bibliai Lexikon. II. kötet*, Budapest, 1995, 548.
- 16 Lásd BEALE, 132.
- 17 Lásd BONNET, H., Szócikk „Herz”, in: *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952, 296–297; MORENZ, S., *Egyptian Religion*, Ithaca, 1973, 57–58. 63–64. 126. 137.
- 18 Az 'ib szavon kívül a *hati* egy másik jellegzetes egyiptomi szó a „szív”-re, amely lényegében rokon értelmű a 'ib-bel. Bonnet vitatkozik azokkal, akik azt állítják, hogy a *hati* kifejezés csupán az érzelmekre utal, az 'ib szó pedig kizárólag az értelemre, lásd BONNET, 297.
- 19 Vö. BIRCH, 112; BEALE, 130–131; CHILDS, 171; HESSE, F., *Das Verstockungsproblem im Alten Testament* (BZAW 74), Berlin, 1955, 7–14.
- 20 Lásd Bír 20,34; 1Sám 5,6.11; 2Sám 14,26; 1Kir 12,10.11; 2Krn 25,19; Jer Sir 3,7. A kérdéshez lásd BEALE, 131; COX, D. G. C., *The Hardening of Pharaoh's Heart in Its Literary and Cultural Contexts*, Bibliotheca Sacra 163 (July–September 2006), 304.
- 21 COX, 304.
- 22 Itt különösen a katonai feladatok ellátásáról van szó, lásd Qalban: Józs 17,13; Bír 1,28; 7,11; 1Sám 17,50; 2Sám 2,7; 10,11–12; 16,21; 1Krn 19,13, Piélben: Bír 3,12; 2Krn 26,9; 32,5; Hós 7,15; Náh 2,2; 3,14, Hiflben: 2Kir 15,19; 2Krn 26,8; Ézs 41,13; 45,1; Jer 51,12; Ez 30,25; Dán 11,21; Náh 3,14. A kérdéshez lásd BEALE, 131; GILBERT, P., *Human Free Will and Divine Determinism: Pharaoh, a Case Study*, Direction 30/1 (2001), 80–81.



- 23 Qalban: 2Sám 18,9; 2Kir 14,5; 2Krón 25,3; Ezsd 9,12; Ézs 28,22. Piélben: Zsolt 64,5; 147,13; Ézs 33,23; 54,2; Jer 10,4, lásd BEALE, 131.
- 24 Ex 13,3.9.14.16.
- 25 Lásd még Gen 42,7; 1Sám 20,10; 2Sám 19,44; 1Kir 12,13; 1Kir 14,6; 2Krón 10,14.
- 26 Lásd 2Sám 2,17.
- 27 Az ószövetségi írók a „keménynyakú” metaforával fejezik ki Izraelnek a Tórával szembeni engedetlenségét: Izrael olyan, mint a fiatal ökör, vagyis nehezen irányítható, lásd Ex 32,9; 33,3.5; 34,9; Deut 9,6.13; 2Krón 30,8; 36,13; Neh 9,16.17.29; Péld 29,1; Jer 5,5; 17,23; 19,15; Hós 4,16, a kérdéshez BEALE, 132.
- 28 Lásd BEALE, 131.
- 29 Noth szerint a 3,1–4,16\* későbbi kiegészítés a Jahvista forráshoz, ami maga is több átoldozáson esett át: az Ex 3,18–22, de a 4,21–23 is ilyen, még későbbi kiegészítése ennek a történetnek, lásd KUSTÁR, 48–49.
- 30 Lásd BEALE, 133.
- 31 RHYMER, J., *The Beginnings of a People*, London, 1966, 93–94; CLEMENTS, R. E., *Exodus*, Cambridge, 1972, 30. A Jahvista Ex 5,1–3 is említést érdemel itt, annak ellenére, hogy itt nem található konkrét kijelentés a szív megkeményítéséről. Egyesek azonban úgy gondolják, hogy a szakasz a 2. vers révén szorosan kapcsolódik a 4,21-hez. Itt olvasunk ugyanis először arról, hogy a fáraó visszautasítja Mózes kérését. (Az Ex 5,1–3 a Jahvista forrás anyaga, lásd KUSTÁR, 50.) Emiatt úgy tűnik, mintha beteljesedne Istennek a 4,21-ben mondott jóvendölése. Két dolog miatt azonban ez megkérdőjelezhető. Egyrészt azért, mert a „megkeményítés” aktusa a 4,21 szerint a természetfeletti jelek függvénye, azaz a fáraó majd csak az isteni jelek láttán keményíti meg szívét, márpedig az 5,2 előtt ezek a jelek még nem történtek meg. Másrészt azért, mert az 5,2 szerint nem Isten áll a fáraó negatív válasza mögött. A kérdéshez lásd CHISHOLM, R. B. JR., *Divine Hardening in the Old Testament*, Bibliotheca Sacra 153 (October 1996), 416.
- 32 A szakasz a Papi irathoz való besorolásához lásd KUSTÁR, 111.
- 33 Lásd BEALE, 137.
- 34 Lásd például az Ex 10,1-ben szereplő הכבדתי igealakhoz FORSTER, R. – MARSTON, P., *God's Strategy in Human History*, Wheaton, 1973, 167.
- 35 Így a szakasz irodalomkritikai besorolásához KUSTÁR, 111.
- 36 Lásd Ex 4,21; 9,12; 10,20.27; 11,10; 14,4.8.17.
- 37 Vö. BRESHEARS, G., *Who Hardened Pharaoh's Heart? A Study in Complex Causation*, A paper presented to Evangelical Theological Society, November 18, 1988, 6, lásd [www.westernseminary.edu/papers/Faculty/PHARAOH.doc](http://www.westernseminary.edu/papers/Faculty/PHARAOH.doc). Ugyanezt támasztja alá a szöveg végső, kanonikus formájának az elrendezése is: A fáraó ugyanis az Ex 5-ben (J) tagadta meg először Isten kérését, válaszol arra a nép még keményebb elnyomásával, s később már a jelek ellenére sem hajlandó megváltoztatni a kimondott szavát.
- 38 Vö. Ex 7,13.22; 8,15; 9,12.35; lásd még az Ex 8,11βab-t a Jahvista 8,11αα mögött.
- 39 Lásd BEALE, 140–141.
- 40 Lásd pl. Ex 5,13; 21,22; 40,15; Lev 4,10.20.31.35; 16,15; 18,28; 24,20; 27,14; Num 2,17; 21,34; 27,13; Deut 2,12.22.29; 3,6; 4,33; 6,16; 22,26; 32,50; 34,22. Néha a jövőbeli cselekmény természetét és minőségét a korábban mondott szavakkal összefüggésben kell látni, lásd Gen 18,5; 21,1a; 27,14.19; 34,12; 40,22; 41,13.21.54; 43,17; 47,11; 50,6.12; Ex 8,23; 12,32; Num 14,17; 21,34; 32,25.27; Deut 19,19; 23,24.
- 41 A kifejezés prediktív értelemben fordul elő a Gen 24,51; Ex 13,11; Deut 6,3; 10,9; 11,1.25; 12,20; 13,17; 18,2; 19,8; 26,15.18.19; 28,9-ben, lásd BEALE, 140.
- 42 Illetve a szöveg kanonikus változatának szintjén egyben az Ex 4,21-re is (J).
- 43 Így ismét a Jahvista 4,21-ben is. A kérdéshez lásd CHISHOLM, 418–419.
- 44 Így az Ex 7,13.22; 8,15 és 9,35 versekhez FOHRER, 61.
- 45 KUSTÁR, 51.112.212.
- 46 Vö. HESSE, 8.
- 47 Lásd BEALE, 142.
- 48 BEALE, 142.
- 49 KUSTÁR, 51–52.112.212.
- 50 Hesse reflektív értelmet tulajdonít a szónak, amire szintén van lehetőség (HESSE, 9).
- 51 Lásd CHISHOLM, 421. A két igehely forráskritikai besorolásához lásd KUSTÁR, 213.215.
- 52 Vö. CHISHOLM, 421.
- 53 Lásd KUSTÁR, 112.
- 54 Mindenesetre Noth szerint a 8,21b–24a ebben későbbi kiegészítés, lásd KUSTÁR, 52.
- 55 CHISHOLM, 422.
- 56 Így FREY, *Das Buch der Heimsuchung und des Auszugs*, Stuttgart, 1957, 107–108; HESSE, 45.
- 57 KUSTÁR, 52–53.
- 58 Másképp BEALE, 144.
- 59 KUSTÁR, 112.
- 60 KUSTÁR, 53.112–113.
- 61 KUSTÁR, 53–54.113. A 10,1b–2 elemzéséhez lásd még lentebb, a IV/C pont alatt.
- 62 KUSTÁR, 54–55, 113.
- 63 KUSTÁR, 55.113.
- 64 A Targum szerint az Ex 13,15-ben „az ÚR szava” keményítette meg a fáraó szívét, lásd ETHERIDGE, J. W., *The Targums of Onkelos and Jonathon Ben Uzziel on the Pentateuch*, New York, 1968, 483. A szakasz dtr. jellegéhez lásd KUSTÁR, 219.
- 65 KUSTÁR, 56–57. 88.114–115.219–221.
- 66 CHILDS, 171.
- 67 Azok a tudósok, akik pszichológiai úton próbálják megközelíteni a kérdést, úgy vélik, hogy a „megkeményítés” kifejezés a belső ember ellenállási reakcióját írja le, amit az egyén nem fordíthat vissza saját akaratóból. Childs elveti ezt a megközelítési módot. Szerinte nagy hibát követünk el, ha a szív keménységét bizonyos lélektani állapotokkal hozzuk összefüggésbe, hiszen a bibliai beszámoló szerint a fáraó döntéshozatalában közvetlen szerepet játszik Isten tevékenysége, lásd CHILDS, B. S., *Exodus. A Commentary*, London, S.C.M. Press Ltd, 1977, 170.
- 68 Elméletileg a két kifejezés között oksági viszony is lehetne: „Mivel megkeményíttem a fáraó szívét – ezért az majd nem hallgat rátok”. Erre azonban a szövegben sehol nem találunk bizonyítékot. A Papi író szerint nem a fáraó keményszívűsége idézi elő a csapásokat, hanem éppen ellenkezőleg, a fáraónak azért kell megkeményednie, hogy sor kerülhessen Isten csapásaira, lásd CHILDS, 172k.
- 69 Lásd CHILDS, 173.
- 70 CHILDS, 173.
- 71 Lásd KUSTÁR, 209. A szakaszt Noth a Jahvista kiegészítésének tartja (lásd KUSTÁR, 49.), míg Childs az Előhista forrás részének tekintti, lásd CHILDS, 189–195.
- 72 WILSON, 29, CHILDS, 189–195.
- 73 Noth szerint a szakasz későbbi betoldás a Jahvista forráshoz, lásd KUSTÁR, 53–54.215.
- 74 Így KOHATA, F., *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3–14*, Berlin / New York, 1986, 120–121.
- 75 CHILDS, 173.
- 76 Lásd KUSTÁR, 219.
- 77 Lásd HESSE, 10.
- 78 WILSON, 26; KUSTÁR, 51.
- 79 Ehhez lásd CHILDS, 174; WILSON, 27.
- 80 Az egyik memphiszi mitológiai szövegben Ré és Hórusz istenek abszolút kontrollt gyakorolnak minden dolog felett szívük révén, lásd PRITCHARD, *The Theology of Memphis*, in: *Ancient Near Eastern Text*, Princeton, 1969, 5–6. Mivel a fáraót Ré és Hórusz isteni inkarnációjának tekintették, ezért Ringgern arra a következtetésre jut, hogy a fáraó szívének hasonló erőt és hatalmat tulajdoníthatnak, lásd RINGGERN, H., *Word and Wisdom*, Lund, 1947, 22. Hogy mennyire másképp gondolja ezt az Ószövetség, arra az egyetemes szellemtörténet összefüggésében Gaál Botond is felhívja a figyelmet, amikor rámutat: Izrael az istenfogalom fejlődése során a környező népekhez képest jelentős modellváltást hajtott végre. Izrael istene fölötté áll minden más istenségnek, még a fáraó isteni hatalmának is, lásd GAÁL, B.: *A zárt világ felnyitása (Függelék: Kérdő Kálmán: Természet, természetleírás és matematika)*, Debrecen, 2007, 15–26.
- 81 A kérdés kutatás-történeti áttekintéséhez lásd LANGSTON, 86–87.
- 82 Lásd ismét LANGSTON, 87.
- 83 LANGSTON, 87.
- 84 Így HESSE, 54, szemben például újabban BEALE, 150, álláspontjával.
- 85 Így Hesse, aki a szuverenitás és az elszámolási kötelezettség közötti feszültségről mint *Spannungsverhältnis* beszél, s ebben látja az Ex 4–14 alapvető teológiai kérdését, lásd HESSE, 51.54.96.

## A Nagyböjt időszakának ortodox lelkiisége

„Nos, most van a kellő idő, most van az üdvösség napja” (2Kor 6,2).

A keresztény ember számára minden nap és minden ünnep az üdvösség napja.

Különösen az a Nagyböjt időszaka, mely arra buzdít, hogy minél készségesebben vegyünk részt az erényért folytatott küzdelemben. Szent Egyházunk nagy lelki bölcsességgel vezette be a Nagyböjtöt, mint a mi Urunk Jézus Krisztus Szent Szenvedéseinek és Fényes Feltámadásának méltó megünneplésére szolgáló felkészülési periódust. Ezen felül pedig, mint a szenvedélyek rabságából a valódi, személyes feltámadásunkért folytatott leghevesebb küzdelem időszakát.

Beleremeg tehát az Isten embere az Egyház himnuszának harsona szavát hallván, midőn azt zengi és mondja: „Ne a farizeus módján imádkozzunk, testvérek” és „kerüljük a farizeus gögjét” és megtanulja, hogy alázatosnak és szerénynek kell lennie. Öröm és remény tölti el, amikor a „Tékozló fiú vasárnapján” a fiú teljes bűnbocsánatáról és a Mennyei Atya öleléséről szóló „ölelő atyai karjaidat hamar tárd ki nekem” éneket énekl.

Megrendül a hívő lélek a „Húshagyó vasárnapon” az elfogulatlan ítéletre emlékezve, midőn már nincs más értéke az életünknek, mint Isten kegyelme és a felebarátunk iránti szeretet cselekedetei, no meg a lelki tisztaság.

Végül, közvetlenül egy nappal a Nagyböjt kezdete előtt, meggyőzi a hívő embert a Paradicsomra és Ádámnak a kiűzetése miatti siralmára való emlékezés: „mert mindnyájan vétkeztek és nélkülözik az Isten dicsőségét” (Róm 3,23). De annak, ami következik szintén magaslatos célja van, mert az engedelmesség és a böjt által, mint a bűn fertőző vírusával szembeni gyógyszerekkel, vissza kell térnünk az örök boldogságba. A „Vajhagyó vasárnap” este, az első böjti vecsernyén kerül sor a régi kolostori szabályokat követve a hívők kölcsönös bocsánatkérésére, hogy az ételaktól való tartózkodás megeremje a kibékülés és a testvérszeretetet gyümölcsét. Nem kezdünk el soha úgy imádkozni és böjtölni, hogy azt ne előzné meg az a megbocsátás, amely az Újszövetség igaz Istenét, a mi Istenünket jellemzi.

Az Egyház ezen intelmeit és felhívásait alapul véve lépünk be az erények negyvennapos stádiumába. Alázatos érzülettel, a korábbi vétkek feletti bánkódással és az Atyához való visszatérés szándékával, a jelen múlandó életből bármikor bekövetkező eltávozás félelmével és az átistenülés ajándékainak élvezete iránti vágyakozással kezdjük a böjt első három napját. Az egészségesek teljes koplalással, a betegek viszonylagossal, mind buzgón fogunk hozzá a böjt gyakorlásához. Ezt énekeljük: „Eljött a böjt, a józan mértékletesség szülőanyja, a bűn vádlója, a megtérés védője, angyalok életmódja és az emberek üdvössége...” (Nagyböjt első hetének hétfője).

A természetes táplálkozásról való lemondást más aszketikus gyakorlat is kíséri.

Először is a virrasztás és az ima, másodszor pedig a hallgatás gyakorlása.

A Tipikon ide vonatkozó utasításai lényegében a bűnbánat gyakorlásának üzenetét közvetítik. Ez határozza meg a sok áhítatos himnusz és gyakorlat tartalmát is. Jellemző, hogy Szíriai Szent Efrém műveinek olvasását írja

elő, aki különösen a bűnbánatra ösztönöz. A monostori szabályzatok szerint felolvasásra kerülnek a szentéletű atyák életéről és lelki hőstetteiről szóló „Historia Lausaica” történetei, Sínai Szent János „Lajtorjája” és Studita Szent Theodor „Katekézise” is.

A bűnbánat lelkiiségének gyakorlati elsajátításához hozzájárul az a sok kis és nagy leborulás, amit Szíriai Szent Efrém megható imája kíséretében végzünk: „Életem Ura és Uralkodója, a restség, kíváncsiság, hatalomvágy és hanyagság szellemét ne add énnékem; hanem a mértékletesség, alázat, türelem és szeretet szellemét ajándékozd nekem, a Te szolgálódnak. Igen, Uram Királyom! Add, hogy megláthassam a saját vétkezéseimet, és ne ítéljem meg az én testvéremet; mert áldott vagy mindörökkön örökké. Amen” formába sűríti a bűnbánat egész lelkületét, és azáltal is, hogy a napi istentiszteletek során gyakran ismétlődik. Ugyanezt a célt szolgálják a Triodion és a Nagyböjt minden vasárnapjának a hajnali istentiszteletén énekelt páratlan szépségű tropárikonok: „A bűnbánat kapuit nyisd meg nekem Életadó...”, „Az üdvösség útjára vezess engem Istenszülő...”, és a „Vétkeim sokaságát szemlélve, én nyomorult, rettegek a jövődő ítélettől...” idiomelon. A bűnbánatra serkentő felhívások ezzel még nem érnek véget, mert a továbbiakban az Egyház bűnbánatra hívó szava a Nagy Kánonban és Szentéletű Egyiptomi Mária élettörténetében csúcsosodik ki. De bűnbánati jellegű az a kitüntetett figyelem is, hogy a Nagyböjt folyamán a szerzetesség három kiemelkedő alakját, Palamasz Szent Gergelyt, Lépcsős Szent Jánost és Egyiptomi Szent Máriát ünnepeljük, ami Szent Gergely esetében egyet jelent az igaz hitért folytatott küzdelmével is. Az Egyház ezeket kívánja fejleszteni és megőrizni.

A bűnbánat nemcsak erkölcsi cselekedet. Ontológiai következményei is vannak. A bűnbánat gyümölcse a Feltámadás. Az atyai dicsőségtől való könnyelmű elpártolás és a gyalázatos szenvedélyekbe és bűnökbe merülés nemcsak erkölcsi bukást jelent számunkra. A bűnbánattal lényegesen többre törekszünk, mint az erkölcsi rend egyszerű helyreállítására. Arra vágyunk, hogy az „isteni természet részeseivé” (2Pét 1,4), vagyis Isten kegyelmének részeseivé váljunk. A kegyelem által pedig a Feltámadt Jézus Krisztus Urunk természete szerintivé váljunk.

A bűnbánat gyakorlásának menete és a nagyböjti és nagy heti ünnepi események rendje összefügg egymással. Az Egyház ünnepi szertartásrendje a maga Szentlélek szerinti tapasztalatát tükrözi. A Nagyböjt hat naptári hetét és a Szent Szenvedések hetét, melyek a bűnbánatot és a Krisztussal együtt való megfeszítettetést jelentik, a Fényes Feltámadás követi: „Jertek hívők, cselekedjünk a világosságban Istennek műveit, mint napfényben illőképen járjunk, vessük el magunktól a felebarátunk minden igaztalan vádját, hogy megütközést ne okozzunk neki botránkozásul, hagyjuk el a testi gyönyöröket, gyarapítsuk a lélek ajándékait. Adjunk kenyeret a szűkölködőknek, és járuljunk Krisztus elé, bűnbánattal így kiáltva: Óh Istenünk, irgalmazz nekünk” – énekeljük a nagy hétfői idiomelonban. A Krisztussal való együtt haladásnak az a feltétele, hogy lelkünket megtisztítsuk. Az együtt haladásnak az a célja, hogy a régi énünket a szenvedélytelenség sírjába temessük, hogy örökké Vele

együtt élhessünk. A szenvedélytelenség szombati nyugalma ugyanis a Krisztussal együtt való feltámadást sejteti.

Palamasz Szent Gergely „Xénia legszerényebb apácának” írt levelében kifejti a bűnbánat gyakorlásának minden aspektusát, a megtisztulást, a Krisztussal együtt való megfeszítetést és feltámadást. Megjegyzi, hogy a világ, vagyis a szenvedélyek és a bűn, megölik a lelket, mivel megfosztják az isteni kegyelemtől. A valódi élet a „Krisztussal való isteni és tisztos élet”, mely azok számára érhető el, akik a jelen életben a szenvedélyes világi vágyak ellen küzdenek. A bűnbánat útja három ellenszegüléssel, azaz megtagadással jár. Az első a bűnt kiváltó helyzet elkerülését jelenti, melyet a második ellenszegülés követ, ami a lélek szenvedélyektől való megtisztításából áll. E megtisztuláshoz eredményesen járul hozzá az Úr által a Boldogság mondásokban említett lelki szegénység. A bűnbánat tetetőzését azonban a harmadik ellenszegülés, az Isten akaratába való teljes önátadásunk képezi. A lélek megtisztítása és a csapások türelmes elviselése meghozza a boldog szenvedélytelenséget, a minden földi dologtól való szombati nyugalmat. Ez a lélek dicsőséges feltámadása előtti állapot, melynek az ünnepi naptár szerinti megfelelője, a Nagy Szombat, a Fényes Feltámadás előhírnöke.

Szent Gergely így ír erről az áldott állapotról, melybe végül a bűneit megbánt és megtisztult ember kerül:

„Midőn tehát kiűzetett minden bennünk lakozó alantasz szenvedély és mint mondtuk, a teljes eredeti állapotába tér vissza a józan belátással bíró értelem, (ami magával hozza a többi lelki erőt is), felékesíti a lelket, hogy az erények művelésével a még tökéletesebb felé haladva, és azok gyakorlásában még nagyobb előmenetelre sarkallva, és Isten segítségével egyre inkább megtisztítva, akkor nemcsak a gonosz műveit semmisíti meg, hanem eltöröl minden látszatra jónak tűnőt dolgot is. Igen, (ez történik az emberrel) midőn Isten előtt, a Szentírás szavait idézve, süketként és némán áll, mivel túllép az értelmén és az abból fakadó, fantázia szülte dolgokon, és mivel mindezt az Isten iránti szeretet kedvéért elhagyja. Akkor az értelem (megfelelő) anyaggá válik (Isten kezében) és nincs akadály a fenséges mű elkészítésének, mert nincs semmiféle külső zavaró tényező, és ezért a benne lévő kegyelem a legjobbá alkotja, s ami a legcsodálatosabb, hogy a benső világát beragyogja, és tökéletessé teszi a kifejezhetetlen Fény. Mivel tehát szívünkben, a nagy Péter Apostol szerint, a nappal és a napkelte fénye ragyog, és Dávid prófétát idézve, kimegy az ember az ő munkáját végezni, és a Fény segítségével az örök hegyekre vezető úton halad. És ezzel a Fénnyel, minő csoda, a világfeletti dolgok szemlélője lesz, anélkül, hogy elválna, vagy elkülönülne a saját testétől, és miként az általában lenni szokott, az értelem számára felfoghatatlan és kimondhatatlan szavakat hall és láthatatlan dolgokat lát. És ezek teljesen eltöltik csodálattal...”

E fény látására méltóvá vált elme a vele egyesült testnek is átadja az isteni szépség számos ismervét, mivel az, az isteni kegyelem és a testi lanyhaság köztes állapotában lévén erőt vesz a gyöngeségeken. Ebből az állapotból fakad az erény iránti isteni és meghatározhatatlan képesség és a rosszra való teljes mértékű képtelenség vagy hajlam. Ebből ered az Ige, aki (az értelemnek) magyarázza az írásokban foglaltakat, és mivel már megtisztult, feltárja előtte a természet rejtélyeit, melyektől a hallgatók elméje

ugyanúgy hittel felemelkedik a természetfeletti dolgok megértésére, innen (ered) még sok más csodás felismerés és látónoki képesség, és a távoli eseményekről, mint előtünk történekekről szóló beszámolás, és ami a legfontosabb... a prototípushoz történő jó visszatérés, amint a kegyelem visszahozza (azokat a boldog embereket) az eredetileg teremtett és leírhatatlan szépségű állapotába”.

Ebben, a Feltámadás estig tartó, összesen hetven lélekemelő napban, az Egyház erre tanít minket, az Ő gyermekeit és rakja le azokat a szilárd alapokat, amelyre a saját lelki hajlékunk épülhet. Szent kötelességünk, hogy erre az alapra helyezjük szeretettel a Nagyböjt ortodox lelkiségét képező többi dolgot is. Egyházunk tehát különösen e periódusban világosan beszél:

### 1. A hitről

Az isteni Gondviselés és az üdvözítő szenvedés nagysága senkit nem hagy érzéketlenül. Lehetséges-e azonban, hogy ne létezett volna egy olyan ember, egy olyan Isten, aki mindenestől feláldozta magát a teremtményéért? Miért ne hinnénk a logikai és történelmi bizonyítékoknak, de a saját személyes tapasztalatunk alapján is az Isten Fiában és Igéjében? Hogyan lehetséges az, hogy az üdvösség azon Bárkája, mely az Ő üzenetét évszázadok óta változatlanul hordozza, átvészelt minden korban a Diocletianusokat és a Nérókat, és idestova 2010 éve létezik, és örökké megmarad? Atyáink hite és a hagyományunk tovább él minden keresztény lelkében, különösen a Nagyböjtben, csúcspontját pedig a Nagyhéten éri el, mely minden évben megismétlődik a lelkünk üdvösségére.

### 2. A nehézségekben való kitartásról

Urunk a mi szenvedő szívünkbe az Ő isteni balsamát csepegteti, és személyes kiüresedésével oszlatja el a bánatunk. Mire való egy ilyen áldozat Attól, aki kezében tartja a világmindenséget. „Akitől mindenki remeg és reszket hatalmad jelenlétében, Urunk...”, ahogy a Nagyhétfő hajnali tropáron mondja. Szüksége volt-e Istennek a teremtményére, vagy szeretetből jött el hozzá? Nem kell-e nekünk is, mint követőinek eltérni a jelen élet viszonylag elenyésző nehézségeit? Gyakori és ismétlődő csapások érnek minket ebben az életben és mindig bűneink és rossz döntéseink következtében, mert Isten mindent bölcsességben teremtett. Szükséges megengednie, hogy szorult helyzetbe kerüljünk, és hogy abból megszabaduljunk, különösen akkor, amikor ez a saját személyes betegségünkkel, vagy halálával áll összefüggésben. Elemtünk ideje rövid és végül a napok egyre csökkennek, hogy ne szenvedjünk. Legyünk bölcssek, testvérek, serkent a himnuszköltészetünk. Az Úr kegyelme jó. „Aki mindvégig állhatatosan kitart, az üdvözülni”. (ApCsel 14,22)

### 3. Az igazi szabadságról

Krisztusunk arra hív, hogy csak a magunk szabad akaratából tagadjuk meg önmagunkat, vegyük fel a keresztünket és kövessük Őt, hogy szabad emberek legyünk és maradjunk. Szabadnak alkottattunk, de az ősatyai bűnt követő állandó hajlam következtében „ifjúságunktól fogva gonosz az értelmünk”. Könnyebb egy polgárnak a nemzeti vagy egyéni szabadságát jogállami formában érvényesítenie, mint a bűn rabságában tartó szenvedélyektől megszabadulnia. Ha az Úr igéjét követjük, és az Igazság ismeretére jutunk, akkor az, szabaddá tesz (Jn 8,31-32), és általa eljutunk ahhoz a páli kijelentéshez, hogy

„élek, de már nem én, hanem Krisztus él énbennem” (Gal 2,20). Hányszor vagyunk abban a tévhitben, hogy Krisztus követői vagyunk, mivel az Ő parancsolatait hallgatjuk és tanuljuk, viszont milyen távol vagyunk attól, hogy be is tartsuk azokat? „Tiszta szívet teremts bennem Isten, és az igaz lelket újítsd meg bensőmben” – mondja Dávid (Zsolt 50,12), ami talán belőlünk is hiányzik. Csak ha összhangba hozzuk Krisztussal a saját életünket, és az Ő kereszt-feltámadási sorsát éljük, szabadulunk meg az ördög uralmától, a bűnbánat, a bűnvallás, az ima, a böjt, és a rossz éünk megtagadása által.

#### 4. A gyónásról

Hogyan is beszélhetnénk a Nagyböjt lelki életéről és menetéről a bűnvallás emberbaráti szentsége nélkül? Hányszor utal rá az Ószövetség (ld. Szám 5,6-7, Péld 28,13, Lev 5,1, 5,24-25), de az Új is (ld. Mt 3,5-6, ApCsel 19,18, 1Jn 1,19), és az olyan szentatyák és egyházatyák, mint Tertullianus, Alexandriai Kelemen, Origenész és Ciprián írásai is e szentség szükségességére? Még az ókori görögök is beszélnek bizonyos bűnvallási módról, ahogy Platónnál olvassuk (Gorgias 480 a-d). „Egyedül teellened vétkeztem, és ami színed előtt gonosz, azt tettem” (Zsolt 50,6), mondjuk tehát ezt mindnyájan, testvéreim, imáink betetőzéseként. Mert mi is a mi életünk? Egy folytonos bűnbánat, mert ha csupán egy percet is éltünk a földön, vétkeztünk szóval, tettel, tudattal, vagy öntudatlanul. A gyónó erkölcsileg és lelkileg is rendbe jön a bűnbocsánat és az Istennel való kapcsolatának a helyreállítása által. Ez a mi teljes életpályánk és ezt az isteni passióval párhuzamosan látjuk kiteljesedni. A bűnbeesés utáni ember drámáját az eredeti lakhelyére, az igazi és „áhitott hazába” (halotti eulogiarion), a Paradicsomba való visszatéréseért folytatott küzdelme képezi.

#### 5. Az Isteni Eucharisziáról

„A kehelyből, amelyből én iszom, ti is isztok...” (Mk 10,39) – mondja földi életében Krisztusunk. A szenvedés kelyhét, a mindennapi hálaadás kelyhét, de a prédikáció általi istenismeretét is, mely Aranyszájú Szent János konstantinápolyi érsek szerint a második szent kelyhet képezi az Egyházunkban.

Az első Titkos Vacsora nagyon egyszerű volt és nagyon nehéz körülmények között jött létre. Mi, azóta sem tudjuk felfogni annak nagyságát. A csodák csodájának számít annak lényegét, mértékét, minőségét, irányultságát, milyenségét, időbeni voltát, kiterjedését, tartalmát, működését, szenvedésfokát tekintve. Ez életünk csúcspontja. Aki az Úr testét eszi, és az Ő vérének issza, az elnyeri az örök életet és mindig Vele együtt lesz. Előzetes felkészülést követően járunk hozzá, hogy minél méltóbban részesüljünk a mindennapi Titkos Vacsorában, de ahhoz, hogy az isteni jelenlétet érezzük-e, vagy sem az attól függ, hogy mennyire szeretnénk egyesülni Vele. A legtöbb Szentáldozást követő ismert csoda megerősíti azt a hitünket, hogy ez életünk legfőbb cselekedete, amely nélkül senki sem üdvözülhet.

#### 6. Az Isten iránti szeretetről és imádatról

Láttuk az Úr útját az egész Nagyböjt alatt, prédikációját, csodáit, életét, a világ reakcióját, az értünk megnyilvánuló nagy szeretetét. Mi tehát milyen tanulságot vonunk le ebből? Hogyan fogadjuk be szívünkbe a Dicsőség Urát? Azt parancsolja, hogy szeressük Őt, de logi-

kus-e Őt szeretni? Emberileg elfogadható-e azért szeretni, hogy viszont szeressenek? A szeretett tanítvány, Szent János apostol, a Theológus állandóan erről a szeretetről ír: „A szeretet lényege, hogy Ő szeret minket, és elküldte a Fiát bűneinkért engesztelésül”. (1Jn 4,10) Az ember természete és lelke olyan, hogy keresi az ő alkotóját és Teremtőjét, mégpedig azért, hogy imádhassa. Mennyei növények vagyunk, mennyei gyökerekkel rendelkezünk, miért is logikus, hogy felfelé tekintünk, mint olyan emberek, és mint Isten olyan gyermekei, akik az ő Atyjukat keresik. Nincs olyan tropáion és kánon a himnuszoktételünkben, amely ne emlékeztetne erre a tényre. Az Istenszülő Akathisztosz himnusza is, melyet ortodox szokás szerint öt alkalommal éneklünk a Nagyböjtben erre emlékeztet bennünket: „mert a magasságos Isten azért jelent meg a földön mint alázatos Ember, hogy magasba emelje azokat, akik így kiáltanak Hozzá: Allilulia!” (Akathisztosz 8. kondákionja)

#### 7. A lélekben és igazságban való imádatról

Ezékéi próféta könyvének 23. fejezete azt a fenyegetést említi, hogy Isten eltörli a nép ünnepeit és ünnepeit. Mondjátok, testvéreim, hogy mi is, az Új Szövetség emberei is ebbe a kategóriába tartozunk? Mennyire felmagasztalt minket az Úr! Végezzük tehát az istentiszteletet lélekben és igazságban! Mennyire felmagasztalt minket, a papokat és liturgiavégzőket, akik az Ő testét és vérének és nem pedig a bálvány áldozati állatok húsát szolgáltatjuk ki! Valóban, meg kell szabadulnunk az anyagi jellegű kultusztól és felajánlani Istennek a bűneinket, miként Szent Jeromos ezt egykor magától az Úrtól halotta, amikor a Szent Sírnál szolgált. A lelki imádatához tartozik a dicsőítés, a hálaadás és a könyörgés. Mert mi más is hangzik el e hárman kívül? Zengünk-e hálát az Ő adományaiért mi méltatlanok? A Nagy Doxológiát csak a hajnali istentisztelet végén, vagy a szívünk belső gondolatában is énekeljük? És végül, isteni félelemmel, hittel és szeretettel kérjük-e a remélt dolgainknak az Ő akarata szerinti megvalósulását? Ezt jelenti a lélekben és szeretetben való imádat, mely a szívhez szól! Az istentisztelet ugyanis a szív filozófiája és lelki képességeink összhangba hozása. A mai ember attól szenved, hogy nem gyakorolja a liturgikus imát, a Teremtőjébe vetett bizalmat, a Neki való teljes odaadást.

A Nagyböjtben minden évben napi szinten átélhetjük az ember Istennel való kiengesztelődésének óráját. Milyen szavakkal lehetne ezt körülírni? Krisztus eljövetele mindent megváltoztatott. Mindenki előtt megnyílik a Paradicsom zárt kapuja! Ez a tény viszont félelmetes módon (keresztre feszítéssel) megy végbe, de Isten ártatlan bárányának, aki elveszi a világ bűneit az áldozata olyan nagyságrandú, ami eloszlatja szívünk minden bánatát. Ezért nem adunk annyi alapot a szenvedésnek, hogy sírjunk és keseregjünk miatta. Sírunk, de nem Krisztusért, aki rövidesen felragyogtatja a fényt, hanem a saját bűneink és tagadásunk miatt. Önmagunkat siratjuk. És a szomorúság útján hamar eljutunk a Golgotától a Feltámadásig! A romlottság gyilkossá teszi az embert. A nap elsötétül, a sziklák meghasadnak, minden meginog, az ember pedig elbizonytalanodik. Szerencsére, a sírból bűnbocsánat kel ki és mindannyian megízlelik a hit lakomáját! Egymásra talál az emberi és az isteni szeretet és eljön a kiengesztelődés és megváltás órája. Bármilyen bűnt követünk is el, bármennyire is az oktalan állatokhoz ha-

sonlítottunk, akik egyébként soha sem bántak volna úgy a Teremtőjünkkel, és szelídsegiüket vad és állatias ösztönökké tettük, mely újabb alkalmat adott az ördögnek, hogy akarunk gyengeségét kihasználja.

Igen, eljött a mi személyes kiengesztelődésünk órája! „Íme, most van a kellő idő, íme most van az üdvösség napja”. Szárnyaljon az értelmünk és menjünk fel mi is egy kissé a Golgotára, ami a megbocsátásban és mindeknek az Ő szent akaratában való egyesülésében fejező-

dik ki, mely egoizmus és birtoklás nélkül, mindig az Ő általa mutatott alapon történik, hogy higgyünk Benne. Lásuk meg az Ő útját, bocsássunk meg azoknak, akik ellenünk vétettek, tisztelettel és áhítattal fogadjuk az Ő vérét, mely értünk állandóan és örökké kiontatik, és legyünk méltók az Ő Országára.

Michail Staikosz  
Fordította: Kalota József

## Pascal viszonya a Szentíráshoz, bibliaértelmezésének alapelvei és tradíciókritikája a Gondolatokban

Tanulmányunkban – mely egy leendő disszertáció egyik fejezete – a Szentírás *Gondolatok*beli jelentőségét járjuk körül, egyszersmind azt a jelentőséget, amit ebből fakadóan a *Gondolatok* értelmezése során kapnia kell. Felvezetésként két olyan megállapítást idézünk, amelyek véleményünk szerint a pascali apológia két meghatározó vonására mutatnak rá. Egyrészt az – eddigiekben már többször hangsúlyozott – egyetemesség, másrészt a kereszténység gyökereihez való visszatérés igényére:

– „Jóllehet Pascal a janzenista kegyességet a kereszténység tiszta és igaz megnyilvánulási formájának tartotta, az egész kereszténység és nem Jansen teológiaiának apológiáját akarta megírni.”<sup>1</sup>

– „Szükség van a szövegek újraolvasására. ... Pascal a Bibliához nyúl vissza. A „*Gondolatok*”-beli érvei szinte mind a kereszténység eredetéhez kapcsolódnak: szinte mindet az *Írásból* veszi, vagy onnét kiindulva fogalmazza meg.”<sup>2</sup>

A *Gondolatokat* olvasva valóban tényszerűen megállapítható, hogy Pascal lépten-nyomon idézi, parafrázálja, magyarázza a Szentírást, vagy burkoltan utal rá. „[O]lyan mélyre hatolt benne” – írja nővére –, „hogy jóformán az egészét kívülről ismerte, olyannyira, hogy nem tudtunk neki hamisan idézni belőle. Ilyenkor határozottan megállított bennünket, ezt mondván: »A Szentírás nem így mondja, vagy helyesen ez így hangzik«, és a helyet is pontosan megjelölte.”<sup>3</sup> Pascal főként a Vulgátát olvasta,<sup>4</sup> de eredeti nyelvein is tanulmányozta a Szentírást. Görögül még gyermekkorában megtanult,<sup>5</sup> az ószövetségi héber nyelvben való elmélyedését pedig a 687-688., 758. és 819. töredékek jelzik.<sup>6</sup> A Bibliához való viszonyáról önmagában is sokat elárul ez a fordításoknak mint első számú értelmezéseknek elébe vágó megértési igény, valamint az a tudósoknak is becsületére való történeti és filológiai alaposág, amelyet egyebek mellett a 632. töredék tükröz.

A kereszténység forrásirataihoz való visszanyúlás és kutatásuk mélyrehatóssága azonban nem csupán arra figyelmeztet, hogy a Szentírás hatását a *Gondolatok* értelmezése során is messzemenően figyelembe kell venni. Közvetve rendkívül fontos jelzést hordoz ez arra nézve is, hogy Pascal számára nem kielégítőek a keresztény tradíciók. Már az is világosan utal erre az elégedetlenségre, hogy egyáltalán gyötrő kérdései vannak. Nem fogadja el tehát evidenciaként azokat a válaszokat, amiket korának keresztény kultúrája még permanensen közvetít felé. Jól

kitapinthatóvá teszi ezt, ha például a halállal kapcsolatos vívódásai mellé odaállítjuk a Luthert mintegy másfél évszázaddal korábban készített halálfélelem leírását:

„Egyszer Erfurt közelében, Stotternheim falu mellett hatalmas vihar lepett meg. Közvetlen mellettem csapott le a villám s engem félelem fogott el, hogy hirtelen, megtérés nélkül kell meghalnom. A haláltól körülvéve, Szent Annát, a bányászok védőszentjét hívtam segítségül: »Szent Anna segíts, én szerzetes leszek!«.”<sup>7</sup>

Míg Luthert egyértelműen a kárhozat rettentí meg, addig Pascalt sokkal inkább a nemlét.<sup>8</sup> Luther halálfélelme a tradicionális tanrendszer keretei között artikulálódik. Számára evidensek annak eszkatológiai elképzelései is üdvösségről és kárhozatról mint a két lehetséges végső alternatíváról. Az átélt halálközeli élmény traumája csupán készítően eleveníti fel benne az utóbbit. Meggyőzően tanúsítják ezt az ijesztő természeti esemény transzcendens színezete, az örök gyötrelmet vagy tisztítóüzet jelentő, a megtértség nélküli meghalás irtózata, a még csak nem is Istennek vagy Krisztusnak, hanem egy szentnek a segítségül hívása, valamint a katartikus szerzetesi fogadalom. Luther tehát nem hatol a *rendszer* mögé, nem teszi azt mindenestől kérdéssé (és a későbbiekben sem magát a kereszténységet, hanem csak a Rómához kötődő tanokat helyezi mérlegre). Pascal viszont azáltal, hogy az ember megsemmisülésétől, sőt Isten létezésének bizonytalanságától *engedi magát gyötretni*, eleve kívül helyezkedik a *rendszeren*, illetve az általt értelmezett tartományokon. Mivel annak standard válaszai még az ő korát is velejéig átjárják, nála nem lehet szó arról, ami a későbbi szekularizált társadalmakban már gyakran előfordul, vagyis hogy a gyötrő kérdések hatására ismerkedett volna meg e standardokkal. Továbbá az ismerve elhanyagolt, de traumásan megelevenedő tanok esete (azaz Luther klasszikus példája) sem áll fenn Pascalnál, hiszen számos töredék tanúsága szerint az ő szorongásait nem csillapítja önmagában a mellőzött tradíciók megelevenedése, illetve a *rendszer* által készen szállított helyes döntés meghozása. Nem is csillapíthatja, hiszen ez a megoldás csak a *rendszeren belül definiált tévelygésre* értelmezhető, miként láttuk az ifjú Luther szerzetesi fogadalmánál (sarkosan szólva: az, hogy „Isten irgalmaz a bűnsnek”, nem válasz arra a kérdésre, hogy „létezik-e Isten?”). A halállal való szembesülés Pascalt arra készíti, hogy magát a *rendszert* – mint potenciális megoldást – tegye vizsgálat tárgyává:

„[M]ivel túl sokat látok a tagadáshoz, és túlságosan keveset a megbizonyosodáshoz, száználmas helyzetben vagyok, és már százszor meg százszor kívántam, hogy ha ez a hit valóban Istenen nyugszik, akkor adjon róla félreérthetetlenül jelet; ha pedig megtévesztők a jelei, akkor meg inkább ne is adjon; vagy mindent, vagy semmit se mondjon, hogy lássam, melyik oldalra kell állnom. ... Szívem teljes erővel törekszik megtudni, hol van az igazság, hogy követhesse; az örökkévalóságért semmit sem találnék túlságosan drágának.”<sup>9</sup>

Mindez arra figyelmeztet tehát, miszerint Pascal nem-hogy nem volt zsigérisleg elkötelezett a kereszténység populáris dogmatikai hagyományai iránt, hanem kifejezetten elégtelennek tartotta azokat gyötrelmei orvoslására. Vagyis a közkeletű nézettől eltérően a pascali offenzíva mélyebben fekvő frontja nem a 17. századtól mind megkerülhetetlenebbé váló ateizmussal, hanem éppen azzal a még regnáló vallási tradícióval szemben nyílik meg, amelynek ellenhatásaként az ateista világvég is kiforrt. Az *emberi-evilági* kilátástalansággal és a vallási sémák elégtelenségével egyaránt szembesülő Pascalban hasonlóan radikális újító szándék ébred, mint a vallási sémákkal drasztikusan leszámoló szabadgondolkodókban, azonban számára kizárólag az ellenkező metodikai irány marad nyitva: a reform. „A megújulás szükségképpen az eredetian segítségével szegül szembe a hitformák megmerevedésével. ... Alapja pedig az eredetet megfogalmazó *Írás*.”<sup>10</sup> Így kerül Pascal figyelmének középpontjába – a janzenizmus és Ágoston közvetítésével – a bibliai iratgyűjtemény. Am nem valamiféle kegytárgy gyanánt, sőt nem is Isten kinyilatkoztatásaként, hanem úgy, mint ami Isten kinyilatkoztatásának mondja magát, tényszerűen pedig a kereszténység forrászméje s legeredetibb önmeghatározása, ami kézbe vehető és megvizsgálható, továbbá amiről logikusan feltételezhető, hogy ha a keresztény vallás valóban isteni eredetű, akkor ennek bizonyosságai megtalálhatók benne.<sup>11</sup> Pascal hozzáállása éppen ellentétes az olyan *örökösével*, *akinek eszébe sem jut megvizsgálni családja meglelt nemesi okleveleit, arra gondolva, hogy azok hamisak is lehetnek*.<sup>12</sup>

Igen jelentőségeltjes a fentiek szempontjából a 615. töredék. Pascal itt célirányosan is reflektál az őt körülvevő vallási kultúrára, és határozottan kifejezésre juttatja, hogy saját kereszténysége az annak való tudatos mögégáhatoláson alapul:

„Mondhatnak akármit. Meg kell vallani, van a keresztény vallásban valami meglepő. »Mert maga beleszületett«, vetik ellen. Egyáltalán nem; emiatt inkább megmakacsolom magam, attól tartva, hogy az elfogultság tévútra vezet; de annak ellenére, hogy beleszülettem, mégis csak így gondolkodom.”

Ez a szellemiség szemben áll a szimpla hagyománytisztelettel is – azzal a fajta *derék* elkötelezettséggel, amit például Descartes fogalmaz meg ideiglenes etikájában. Ennek pontjai között „[a]z első az volt” – írja –, „hogy engedelmeskedjem hazám törvényeinek és szokásainak, állhatatosan ragaszkodjam ahhoz a valláshoz, amelyre Isten kegyelméből gyermekkorom óta oktattak ...”<sup>13</sup> A vallási tradíció itt a nemzeti szokásokkal és érzülettel kerül egy sorba. Pascalból viszont, mint láttuk, éppen hogy távolságtartást vált ki a vallás illetén megjelenése, amelyben „... a szokás csinál annyi keresztényt ...”, hasonlóképp, minként „... a szokás csinálja a törököt, a pogányt, a mesterembereket, a katonákat stb.”<sup>14</sup>. Mintha

csak azt mondaná: az ember ősi, egyetemes problémájára nem lehet hiteles válasz az, aminek elfogadása csupán a megszokás bűvkörén való belül-tartózkodáson múlik.

„Az elfogultság, amely tévedést szül. – Síralmas látvány, hogy az emberek mind csak az eszközök, nem pedig a cél dolgában döntenek. Mindenki azzal törődik, hogyan feleljen meg társadalmi helyzetének; társadalmi helyzetünk és hazánk megválasztásáról azonban a sors dönt.

Száználmas látvány a rengeteg török, eretnek, hitetlen, akik atyáik megszokott életét követik azon egyszerű oknál fogva, mert azt az előítéletet nevelték beléjük, hogy ez a legjobb. Ez determinál kit-kit a maga – lakatos, katoná stb. – foglalkozásában.

A vadak ezért nem tudnak mit kezdeni Provence-szal.”<sup>15</sup>

A kereszténység eszméjének tehát a hagyományon túlmutatóan kell megalapozottnak lennie.

Újra csak rámutathatunk tehát, hogy Pascal ateizmus elleni érveinél nem kevésbé kritikusak azok a konzekvenciák, amik a keresztény tradíció dominálta kultúrára adódnak, melyben „Jézus Krisztus ismeretlen maradt az emberek között, s ugyanígy igazsága is együtt él a közönséges igazságokkal, minden külső megkülönböztető jegy nélkül. S ugyanígy az eucharisztia is a közönséges kenyérral.”<sup>16</sup> Alain *eretnek ortodoxnak*<sup>17</sup> titulálja Pascalt, érzékeltetve, hogy az ő esetében nem közönséges óhitűségről van szó. Pascal kereszténysége azonban egyáltalán nem óhitűség, hanem önmagát a forrásig vezető igény. Ő nem odáig jut csupán, hogy a szabadgondolkodók új világvégével és a jezsuiták által felújított pelagjánus hagyománnyal szemben csökkönyösen ragaszkodjék egy másik tradíció lezárt tantételeihez. A *Gondolatokban*, a skolasztikán túlmenően a saját kereszténydogmatikai háttérét adó janzenizmussal, sőt Ágostonnal szemben is kritikus.<sup>18</sup> Hitvédelme egyben hitújítás. Egyedül a Szentírás kapcsán nem találjuk a legenyhébb elmarasztalást sem (mindamelllett, hogy vizsgálódása itt sem mellőzi a kritikai megközelítést, számos töredékben felveti például az ellentmondások problémáját). Ilyen módon ő is Luther útjára lép, akit előjárója e szavakkal dorgált: „Ejnye, ejnye Márton testvér, hát mi a csuda az a Biblia? A régi egyházi tudósokat kell olvasni; azok már kiszívták a Szentírás velejét és igazságait. Mert minden lázadást a Biblia idéz elő!”<sup>19</sup> Pascal fordított hierarchiát érzékeltet: „Minden rendű embernek, még a vértanúknak is van félnivalójuk, az Írásból.”<sup>20</sup> A tradíciókhoz és a Bibliához való viszonyulása szempontjából jelképeértékű a momentum, hogy *Róma ellenében Istenhez fellebbez*: „Istennek kell inkább engedni, hogynem az embereknek” – mondja a vallási bíróság előtt álló Péter apostollal.<sup>21</sup> „Ezért nem felelt meg a bibliai kinyilatkoztatás azon magyarázata, amelyet Pascal terjesztett elő a *Gondolatokban*” – írja Sesztov az imént idézett töredékre utalva. „Nemcsak Rómának nem felelt meg, amely az egész világnak, vagy legalábbis a világ egyik felének diktálta a törvényeket, hanem a kicsiny janzenista közösségnek sem, amely noha buzgó híve volt Szent Ágostonnak – vagy talán éppen azért, mert buzgó híve volt –, Rómához hasonlóan igényt tartott a *potestas claviumra*.”<sup>22</sup> A *Gondolatok* bibliamagyarázatait hasonló üdeség lengi körül, mint a természettudomány vonatkozásában az *úr-ról szóló tanulmányhoz írt előszó* fejtegetését a hagyomány és az újító kutatás viszonyáról (mindamelllett is,

hogy Pascal itt bizonyos szempontból határozottan szembeállítja a teológiát és a természettudományt): „[L]egyben bármilyen erős a régiség varázsa” – olvashatjuk – „az igazságot mindig előnyben kell részesíteni vele szemben, még ha újonnan fedezték is fel ...”<sup>23</sup>

Mindezekon túlmenően Pascal Szentírásához való viszonya és kereszténységének gondolatísága egy igazán autentikus descartes-i felvetés kontrasztján táruul fel talán leginkább:

„[J]óllehet persze teljességgel igaz az, hogy azért kell hinnünk Isten létezését, mert a Szentírás ezt tanítja, s másfelől a Szentírásnak azért kell hinnünk, mert Istentől kaptuk ..., ezt mégsem tárhatjuk a hitetlenek elé, mivel körbenforgó okoskodásnak tekintenék.”<sup>24</sup>

Ez a felvetés egyszerre rokon és ellentétes a pascali megközelítéssel. Rokon, mert a *hitetlenek*, azaz a *rendszeren* kívül állók felől közelít. Ugyanakkor ellentétes, mert kiegyezik azzal, hogy a kereszténység eszméje a feltétel nélküli elfogadás – más szóval a *beleszületettség*, a hagyomány szellemi horizontjánál távolabbra nem tekintés össznépi megszokása – révén életképes. Innét aztán már csak egy lépés, hogy felágaskodják a kereszténység *rendszeren* felülálló, azaz metafizikai megalapozásának igénye. Pascal viszont ezzel szemben éppen azt mutatja meg, hogy a Szentírásnak megvan a saját érvelése, amely önmagában hordja meggyőzőerejét, s nem előfelteleezi vallási tradíciók természetsszerű elfogadását.

„A zsidó vallást másként kell tekintenünk a Szent Könyvek hagyományában, és másként a népi hagyományban. A népi hagyományban neveléses az erkölcs-tana és a boldogsága; a Szent [Könyvek]ében azonban csodálatos (és minden vallással ugyanez a helyzet: mert a keresztény vallás is nagyon különbözik a Szent Könyvekben és a kazuistáknál). Megalapozottsága bámulatos, ez a világ legrégebb és leghitelesebb könyve; továbbá Mohamedtől eltérően, aki megtiltotta könyvének olvasását, hogy ezzel biztosítsa fennmaradását, Mózes éppen azzal biztosította az övének fennmaradását, hogy mindenkinek kötelességévé tette olvasását.”<sup>25</sup>

A „belső hitel”, a „benső bizonyítékok”<sup>26</sup> szempontja kerül itt előtérbe. „Röviden és egyszerűen a kérdés tehát így is megfogalmazható: Bizonyítható-e, hogy a kereszténységnek van egyedül Istentől származó kinyilatkoztatása, és ez a keresztény kinyilatkoztatás, a Biblia valóban Istentől származónak nevezhető?”<sup>27</sup> Itt látszik meg ugyanakkor talán legnyilvánvalóbban Pascal megközelítésének egyetemes igényűsége, minthogy a saját vallási tradícióival szembeni kritikus hozzáálláson túlmenően megoldáskeresése más vallások és kultúrák színtereit is bejárja.<sup>28</sup> „[A]z erkölcsök és a hitek e mindenkori szésszéles és furcsa tarkaságáról” *elgondolkodva*<sup>29</sup> teszi fel a kérdést a mohamedán valláson keresztül valójában az összes vallás felé: „Milyen ismertetőjegye van, amely nem lehet meg akárkiben, akinek kedve szottyan prófé-tának nevezni magát?”<sup>30</sup> Az alábbi szakaszok erre az alapvető felvetésre reflektálnak.

„Különféle, egymással ellentétes vallásokat látok, követezképpen mind hamis, kivéve egyet, amelyik nem az. Mindegyik a maga tekintélyére hivatkozva követeli, hogy higgyenek benne, és fenyegeti a hitetleneket. Ezen az alapon tehát nem hiszek bennük. Mert ezt akárki mondhatja, akárki kijelentheti, hogy ő próféta.”<sup>31</sup>

„Temérdek vallást látok tehát a világ különböző országáiban és minden időkbén, de egyikük sem mondhat

magáénak olyan erkölcsöt, amely kedvemre való, sem olyan benső bizonyítékokat, amelyek végleg meggyőznének, s ezért egyaránt elutasítom Mohamed vallását és a kínaiakét, a régi rómaiakét és az egyiptomiakét, azon egyszerű oknál fogva, hogy sem az egyik, sem a másik nem rendelkezik az igazság elegendő jegyével, sem bármi olyasmivel, ami szükségszerűen döntő, s ezért az értelem nem állhat az egyik oldalára sem.”<sup>32</sup>

Pascal maga halálósan komolyan veszi tehát a szabadgondolkodóknak címzett felhívását: „Mielőtt harcba szállnak ellene, legalább ismerjék meg, milyen az a vallás, amely ellen harcolnak.”<sup>33</sup> „A *Levelekhez* javarészt társai szolgáltaták a filozófia- és teológiatörténeti anyagot. A *Gondolatokhoz* maga Pascal mélyedt el és mindinkább a középpontba helyezett Bibliában.”<sup>34</sup> A kereszténység forrásáig hatol, de még az sem magától értetődően tekintély előtte: „a racionális megértés igényével olvassa a *Bibliát*”<sup>35</sup>, próbára teszi azt, mintegy a béreiai lelkületével „tudakozva az írásokat, ha úgy vannak-e ezek”<sup>36</sup> „Mennél alaposabban tanulmányozom e könyveket” – írja a 737. töredékben – „annál több igazság tárul fel bennük előttem.” A kommentárok jobbára halvérű fogalmi vallásról és kereszténységről nem adják vissza a *Gondolatokban* feszülő törekvés izzó monumentalitását. Pascal futásának élet és halál a tétje. *Az Isten székkéig is elmenne*,<sup>37</sup> akár a szenvedő Jób, és az Izraellé előlépő Jákob módjára *küzd Istennel és emberekkel*.<sup>38</sup> Sokkal másabb, eredetibb, nagyobb szabású, igényesebb és *kalandosabb* vállalkozásba kezd, mint az új világkép beköszöntével megrendülő tradíciók elfogult véssmentése (még ha azoktól nyilvánvalóan nem is képes teljesen függetleníteni magát)<sup>39</sup>. A *Gondolatokban* végső soron nem kisebb kezdeményezés bontakozik ki, mint a Szentírás újraolvasása és újraértelmezése által új perspektívába állítani a kereszténységet, megmutatva, hogy a krisztusi alapeszme az éppen zajló korszakváltás kihívásai közepette is hiteles üzenetet közvetít.

Pascal bibliaértelmezésének alapelveire több fragmentum utal. „[A] Szentírás megértéséhez olyan értelmet kell találnunk, amelyben minden ellentmondó részlet összhangba kerül” – hangzik talán a legfontosabb elv, ami egyben az Írás ihletéstanának<sup>40</sup> megfelelő logikai kritérium is, hiszen ha a bibliai szerzők kijelentései mögött valóban az az egy Isten áll, akire hivatkoznak, akkor igéiknek egymással is összhangban kell lenniük. Ugyancsak alapelveként idézhető a 900. töredék: „Aki úgy értelmezi az *Írást*, hogy értelmét nem magából az *Írásból* veszi, az ellensége az *Írásnak*” (az Ágostontól vett kijelentés szintén az imént hivatkozott ihletéstanon alapul). Pascal Bibliához való viszonya, az időnkénti szokatlan megfogásaival együtt is a 16. századi reformátorok szemléletéhez, a „Sola Scriptura” elvhez áll közel (annak ellenére, hogy Luthert és Kálvint keményen megítélte). A „Scriptura Scripturae interpres”, vagy „Scriptura sui ipsius interpres”, azaz „a Szentírás önmagát értelmezi”, illetve „a Szentírás önmagának magyarázója” elv tartalmát Luther így fejtegette:

„Nem akarok ... sem magam, sem bárki más embernek a szelleméből [Írást] magyarázni, hanem saját maga által és saját szelleméből akarom megérteni ... A Szentírásnak kell adnunk az első helyet mindenk között, ami azt jelenti, hogy maga a Szentírás a leghelyesebb, legkönynyebb és legnyilvánvalóbb magyarázója önmagának ...”<sup>41</sup>

Tőkés István a következőket fűzi hozzá a „Scriptura sui ipsius interpretis” elvéhez: „... az nem az exegézisnek rossz értelmében vett leegyszerűsítését vagy épp el tudománytalanítását vonja maga után, hanem rákényszeríti az olvasót: tegyen szert jártasságra a Szentírásban, és az Írást mindig a maga természetes egységében szemlélje ...”<sup>42</sup> Itt jegyezzük meg, hogy Pascal bibliaértelmezési elveit jelentősen áttekinthetőbbé teszi, ha tudatosítjuk, hogy nála még nem kell számolni a nem sokkal később már mindinkább uralkodóvá egyszersmind rendkívül szerteágazóvá váló történetkritikai (vagy bibliakritikai) irányzat hatásaival. Többek között a bibliai kronológiát is elfogadta (noha nem utánjárás nélkül).<sup>43</sup> Ugyanakkor exegézisét a szó szerinti és az allegorikus értelmezés problematikája iránti érzékenység,<sup>44</sup> valamint az időnként meghökkentően kifinomult, paradoxonokkal előszeretettel operáló felvetések árnyalják.

Külön is meg kell említenünk Pascalnál a – nagy reformátorok által megelevenített és a 19. századig mind aktívabbá váló – próféciakutatás értelemes művelését. Természettudományos igényű érvelésével – amiben majd Newtonban lel magához fogható követőre – a 17. század racionalitásához szabott témává emeli a bibliai – elsősorban a messiási – jövődöléseket, mintegy a felvilágosodás tudományosságának transzcendenciát kiszorító irányultságával szegezve szembe ezeket.

Tanulmányunk összefoglalásaképpen ismételtelen források újrafelfedezését és újraértelmezését kell hangsúlyoznunk a *Gondolatok* apologetikus programja kapcsán. Ezek fényében mi is akkor járunk el helyesen a töredékek elemzése során, ha nem hagyatkozunk vallási kliséken alapuló prejudikálásokra, hanem közel megyünk Pascal saját bibliamagyarázataihoz. Pascal forrásorientációja önmagában is bátor és haladó törekvést takar, hiszen „[a] közhelyek újragondolása, újratereemtése, az ideák gondolatává alakítása a legjobb mód, hogy megszabaduljunk káros tartalmuktól. És Pascal, az eretnek, a mások által állítólag vallott katolikus eszmék újragondolásával *gondolatokat* teremtett az *eszmékből*, a dogmáikból pedig élő igazságot ...”<sup>45</sup> Azonban ennél többről is szó van itt, messze többről. Az, aki rendre eredeti megoldásokkal állt elő – szinte gyerekfejjel megfejtette a kúpszeletek rejtélyét, később megmérte a levegő súlyát, „számolni tanította a bronzot”<sup>46</sup>, a ráció porázára fogta a véletlent,<sup>47</sup> vagy éppen megteremtette a francia irodalmi nyelvet, s akit az államról vallott nézetei alapján Napóleon szenátorrá nevezett volna ki<sup>48</sup> –, most a Szentírással a kezében a „szükségszerűen végső célunkat jelentő kérdésnek”<sup>49</sup> veselkedik neki.

Prancz Zoltán

#### JEGYZETEK

- <sup>1</sup> KOLAKOVSKI, Leszek: Isten nem adóunk semmivel – Néhány megjegyzés Pascal hitéről és a janzenizmusról; fordította: Liska Endre; Európa Könyvkiadó, Budapest, 2000; „Néhány megjegyzés a szkeptizmusról és Pascal végkövetkeztetése” c. fejezet, 308. o.
- <sup>2</sup> TORDAI Zádor: Gondolatolvasás (Az értelem lehetőségei) – Utószó a *Gondolatokhoz*; in: Blaise Pascal: *Gondolatok*; Gondolat Kiadó, Budapest, 1978; 432. o.
- <sup>3</sup> Mme Gilberte PÉRIER: Fivérem, Blaise Pascal; fordította: Csabai Tamás; in: Csabai Tamás (szerk.): Blaise Pascal: A korai keresztények összevetése a mai keresztényekkel – és egyéb kisebb művek; Aeternitas, 2005, 100. o.
- <sup>4</sup> A katolikus egyház által mindmáig hivatalos Bibliaként kezelt latin nyelvű fordításban az eredetileg harminckilenc könyvből álló ószövetségi iratgyűjtemény némileg nagyobb terjedeleme rügött, miu-

tán a Trienti Zsinat a palesztinai héber kánonban nem szereplő – és a Vulgátát fordító Hieronymus (340-420) által is még határozottan elutasított – iratok kanonizálásáról döntött. Azonban a deuterokanonikus könyvekre vonatkozó utalások száma elenyésző a *Gondolatokban*. A következő hivatkozások találhatók: Bölcsesség Könyve (205., 479.), Jézus, Sirák fia könyve (165.), Judit könyve (851.), Makkabeusok könyvei (630., 632., 633., 827.; ez utóbbi három hivatkozás nem eszmei, hanem történeti, filológiai jellegű). Megemlítendő még, hogy Pascal szövegkritikai vizsgálatot végzett az Ezsdrás IV. könyveként ismert pszeudeopigráf irat kapcsán, és erőteljesen elutasította azt (ld. 632-634.).

<sup>5</sup> V. ö. Mme Gilberte PÉRIER: I. m., 71., 74., 79. o.

<sup>6</sup> „Hogy teljesen megalapozza Jézusról szóló fejtegetéseit, Pascal nemcsak az Újszövetséghez folyamodik. Az ókeresztény kor és a Reformáció után először történik meg ilyen áttűtő világossággal, hogy az Ószövetséghez fordulva egy keresztény gondolkodó a zsidókhoz is fordul ...” (Reisinger János: *A Gondolatok felfedezése* (a *Gondolatokhoz* írt utószó); in: Blaise Pascal: *Gondolatok*; Lazi Bt., Szeged, 2000; 356. o.)

A Szentírás eredeti nyelvein való tanulmányozásának újszerűségére jellemző, hogy „a Sorbonne az olyan próbálkozásokat, mint a görög nyelv tanítását a Port-Royalban, „új teológiának” minősítette, mely veszélybe sodorja a hagyományos oktatást. A reformáció idején, 1534-ben az egyetem egy memorandum erejéig támadást intézett »a szentírási nyelvek önkényes tanítása ellen«. [A Sorbonne-on – P. Z.] héber tanszék ... csupán 1751-ben létesült.” (Csabai Tamás: *A Port-Royal árnyékában – Eszmék, erkölcsök és iskolák Párizsban*; in: Garacsi Imre – Szilágyi István (szerk.): *Város és egyetem; Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 1998; „A janzenista vallásreform”* c. fejezet, 124-125. o.)

<sup>7</sup> Asztali beszélgetések (Tischreden); in: D. Martin LUTHERS Werke; Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt-Graz, Unveränderter Abdruck, 1967; 4. kötet, Nr. 4707, 440. o.; idézi: Virág Jenő: *Dr. Luther Márton önmagáról*; Ordass Lajos Baráti Kör, Budapest, 4. kiadás; 28-29. o.)

<sup>8</sup> Az „örök megsemmisülés” mellett ugyan „örök boldogtalanság” alternatívája is megjelenik a *Gondolatokban* (ld. pl. 194.), de érezhetően az előbbi dominál (v. ö. pl. 121.)

<sup>9</sup> 229.; Megjegyezzük, Pascal ezt jóval a – valóságosságát tekintve egyébként nem igazolható – lovasbalesete után írja.

<sup>10</sup> TORDAI: *Gondolatolvasás*, 432. o.

<sup>11</sup> Pascal bibliakutatásának vallási előfeltevésekre nem alapozó jellege még inkább kiütözik Coleman megfogalmazásából: „[Pascal – P. Z.] kérdéseket kezd feltenni az esendő teremtmény és Isten viszonyát illetően, aki legalább egy logikai lehetőség, és aki a hit szerint a prófétákon keresztül beszél” (Neither angel nor beast – The life and work of Blaise Pascal; Routledge & Kegan Paul, New York and London, 1986; Introduction, 2. o.)

<sup>12</sup> V. ö. 217.

<sup>13</sup> René DESCARTES: *Értekezés a módszerről – Értekezés az ész helyes vezetésének és a tudományos igazság kutatásának módszeréről*; fordította, Szemere Samu fordításának felhasználásával: Boros Gábor; Ikon Kiadó, 1992; Harmadik rész, 635-640. szakasz, 35. o. Valójában persze szó sincs arról, hogy Descartes a máshogyan elképzelni sem tudó ember naiv hitével közeledett volna a dolgokhoz. A fenti pont sokkal inkább az antik szkeptikusok elvével rokon, akik hogy a gyakorlati életvitelt megmentsék az ítélet felfüggesztése miatti ellehetetlenüléstől, köznapi döntéseik meghozása kapcsán a bevett szokásokra hagyatkoztak („hogy addig se maradjak határozatlan cselekedeteimben, amíg az ész kényszere folytán az vagyok ítéleteimben” – írja Descartes a 630. szakaszban). A fent idézett pontban, a szellemi-erkölcsi *lakóház totális újraépítésének* és az ideiglenes etika felállításának szándéka háttérben árulkodóan disszonáns hang az „Isten kegyelméből” kitétel. A kegyes szófordulat – aminek mellőzésével egyébként nem sérült volna a gondolatmenet – azt sugallja leírójáról, hogy számára evidensek az Isten léte és a *kegyelméből tanult vallás* tételei. Innét nézve viszont a dolgot nem világos, miért kell külön elhatározás az azokhoz való állhatatos ragaszkodásra, s miért éppen egy ideiglenes etika felállítása adja ehhez az apropót. Joggal vélünk, hogy az *Isten kegyelméből tanult vallás* olyan súlyú tényező egy *kegyes hívő* számára, aminek természetszerűleg rendel alá minden egyéb szempontot (a 194. töredékkel élve: *az Istent ismerőktől az az értelmes reakció, ha tiszta szívvel szolgálják őt*). Ezzel szemben – s ebből fakad az említett disszonancia – a tágabb kontextus egy jól kézben tartott eszközként kezeli a vallást, és egy főleg rendelt cél szolgálatába állítja. „Vallás dolgában legyünk őszinték: igazi pogányok, igazi zsidók, igazi keresztények” – mondaná talán itt Pascal (590.).



- 14 252.  
15 98.
- 16 789.; A 425. töredék erőteljesen nyomatékosítja ezt, amikor általános hitetlennek minősíti a keresztény társadalom minden rétegét: „... egyetlen hitetlen sem ehhez a célhoz [a boldogsághoz – P. Z.], bár mindenki szüntelenül feléje tör. Mindenki csupa panasz: a fejedelmek és alattvalóik; a nemesek és a nemtelenek; az öregek és a fiatalok; az erősek és a gyengék; a tudósok és a tudatlanok; az egészségesek és a betegek; minden országban és minden időben, minden életkorban és minden társadalmi helyzetben.”
- 17 Propos sur le christianisme; F. Rieder et cie, Paris, 1924; „Pascal” c. fejezet, 147. o.
- 18 A janzenizmussal és Ágostonnal szembeni pascali kritika lehetőségeiről a korábbiakban már szót ejtettünk. Kitértünk a gyermekkeszítéssel – kvázi a kereszténységbe való beleszületés – évezredes gyakorlata következményeinek elítélésére is. A hagyományok kritikus kezelése kapcsán elemi példaként említhetjük továbbá Mária és a szentek kultuszának visszafogott bírálata (ld. pl. 742., 868.). Ez azért különösen hangsúlyos, mert a *Vidéki levelek* tanúsága szerint a szentekhez való imádkozás és a képek tisztelete a Port-Royal vallás-gyakorlatában is jelen volt (v. ö. Tizenegyedik Levél, 192-193. o.)
- 19 Tischreden, 2. kötet, Nr. 1240, 5-6. o.; idézi: Virág: I. m., 35. o. „[A XVII. század illetve a korábbi századok Franciaországában – P. Z.] a közhiedelemmel ellentétben a Biblia csakhogynem ismeretlen könyv volt. Az 1234-es toulouse-i zsinat végzése halálbüntetés terhe alatt tiltotta meg a Biblia olvasását a laikusok számára. A vulgár-kereszténység a legképtelenebb babonás és mesés, míg máshol, főleg a műveltebb körökben mitológikus elemekkel volt átszőve. Ezért volt Luther számára is oly varázslatos a kolostor falához láncolt Bibliával való találkozás. Ezt támasztja alá Lancelot, a Port-Royal remetéjének vallomása a korabeli elíteltetés egyik fellegetésére: »Ami az Újszövetséget illeti, húszévtizedes koromig voltam a Saint-Nicolas-ban, anélkül, hogy akár csak egyetlen sort is, ha csak kivételesen is, elolvastattak volna velünk belőle.«” (Csabai Tamás: A Port-Royal árnyékában, „A janzenista vallásreform” c. fejezet, 124. o.; Lancelot vallomását idézi: Charles-Augustin Sainte-Beuve: Port-Royal; Eugène Renduel, Paris 1840; 427. o.)
- Ugyanakkor Pascal igénye a forrásig hatolásra másfelől sajátosan cseng össze az általa sokat olvasott és bizonyos szempontból nagyra értékelt Montaigne egyik jellegzetes gondolatával is (amelyben viszont a humanizmus „ad fontes” elve visszhangzik): „A sok magyarázat és hozzáfűzés csak növeli a tudatlanságot és nincs sem emberi, sem isteni könyv, amit a belemagyarázók tettek volna világosabbá. A századik kommentár a százegyedikhez küld, s ez még bonyolultabb és ködösebb, mint az elődje. A magyarázatokat többen magyarázták, mint magát a dolgot. Több könyvet írtak könyvekről, mint az összes tárgyról együttvéve. Valójában nem teszünk mást, csak egymás dolgához írunk jegyzeteket ... Századunk legkülönb tudományá a tudósok megértésének tana. Ide jutott hát minden igényeztetünk?” (Michel de Montaigne: Esszé; fordította: Gyergyai Albert; Bibliotheca Kiadó, Budapest, 1957, III. könyv 13. fejezet)
- 20 518.
- 21 Apostolok cselekedetei, 5:29; idézi a 920. töredék; ugyanitt szerepel: „Ha leveleimet elítélik Rómában, akkor azt, amit én ítélek el bennük, majd az égből ítélik el: *Ad tuum, Domine Jesu, tribunal appello* [Uram Jézus, a te bíróságodhoz fellebbezek – P. Z.]” Hangsúlyozzuk, hogy Pascal tiltakozását jelképpértékű eseményként említettük. Azonban még a jelképpértékűség is kérdésre adhat okot a konkrét történelmi szituáció hátterén. Ugyanis Pascal tiltakozásának az a közvetlen előzménye, hogy a pápa a janzenisták és a jezsuiták konfliktusában az utóbbiak mellé állt, mivel – amint erre a kommentárok szinte egybehangzóan rámutatnak – ők képviselték a korszaknak és az egyház aktuális érdekeinek megfelelő álláspontot (ez legelőször talán a *tizedik vidéki levélben* ütközik ki, ahol a Pascalt kalauzoló jezsuita atya éles megkülönböztetésként a „régiegyház” kifejezést használja, az „oly kevésbé időszerű” minősítéssel illetve az annak elveit tükröző véleményt; ld. 162. o.). Úgy tűnhet tehát, hogy éppen Pascal védte a megmerevedett vallási hagyományt, a múlt dogmái mögé sáncolva el magát egy, a szabad akarat felemelése tekintetében kétségtelenül údíttóbban ható interpretáció elől. Még ha el is fogadnánk Pascal haladó vallási nézetekkel szembeni szimpla ortodoxiáját, akkor is fel kell figyelni arra, hogy a Rómával szemben az Istenhez való fellebbezés az egyik, ha nem a legalapvetőbb hagyomány elvetése. Az egyház és a pápa primátusa messze nagyobb súlyú kérdés a katolicizmusban, mint a kegyelemtan problémája. Az előbbi maga Ágoston is elsődleges elvként tisztelte. Róma a hagyományok hagyományának talaján áll, amikor döntőbíróként tesz igazságot a jezsuiták és a janzenisták vitájában, Pascal pedig a hagyományok hagyományát veti el azáltal, hogy magát a *szent hagyomány le-*
- teteményését* (832.) s vele együtt a kereszténység regnáló történelmi konstellációját állítja szembe önmaga elemi hivatkozásával, Jézus Krisztussal (ld. még ehhez a 868. töredéket Athanázius egyházi, pápai elítéléséről). A Rómával való szembe fordulás súlyosságát egyszerűen forradalmiságát jól érzékelteti Pascal egy korábbi levele, amelyben kifejezi mélységes elkötelezettségét a szobanforgó hagyomány iránt: „Jól tudjuk, hogy minden erény, a vértanúság, a vezeklés és bármely jó cselekedet hiábavaló, ha valaki nem tartozik az Egyházhoz és az egyházfő, azaz a pápa közösségéhez. Sosem fogok elszakadni ettől a közösségtől, vagy legalábbis kérem Istent, adjon hozzá elég kegyelmet, mert enélkül örökre elvesznék.” (Levelek Roannez kisasszonyhoz – VI. levél; fordította: Szarelovits Tamás; in: Boros Gábor (szerk.): Blaise Pascal: Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről; 233. o.) Mind ezek fényében megalapozottnak látjuk a Rómával szemben Istenhez való fellebbezés és a vallási hagyományok ellenében a Szentírásához történő visszanyúlás párhuzamba állítását.
- 22 I. m., 35-36. o.
- 23 Előszó az úrról szóló tanulmányhoz; fordította: Tímár Andrea; in: Boros Gábor (szerk.): Blaise Pascal: Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről; Osiris Kiadó, Budapest, 1999; 34. o.)
- A teológia és a természettudomány szembeállítása terén formálódhatott Pascal szemlélete a *Gondolatok* és az *Előszó* keletkezése (1651) között eltelt hosszabb időszak alatt. Ugyanis Pascal Bibliához való visszanyúlása illetve bibliaértelmezése terén bizonyos szempontból mégiscsak azonosítható a *Gondolatokban* az az elv, amit az *Előszóban* a természettudomány kapcsán javasol. Ezt az elvet az „utánozva meghaladás” (30. o.) kifejezéssel nevezhetjük meg. Pascal arra inti a természettudósokat, hogy ne cövekeljenek le a klasszikus tekintélyek – gondolva itt elsősorban Arisztotelészre – tiszteleténél, hanem a nagynevű elődök *szellemében* járjanak el, vagyis a felfedezésben és az újításban igyekezzenek követni őket, ami által egykor ők is meghaladták korukat. A teológia síkján ez az elv ott köszön vissza, hogy Pascal tovább lép az általa legnagyobbra tartott Ágoston kritikai aspektust mellőző tiszteletétől, és a bibliaolvasással adott példája terén követi őt. Azaz a *Gondolatok* Pascalja már nem annyira a kész ágostoni írásmagyarázatok, sokkal inkább az Írás magyarázásának a híve, de sok tekintetben Ágoston módján jár el annak tanulmányozásakor. Ágoston figyelmeztet például: „Ámde mindaddig, amíg nem az eredeti nyelv alapján vizsgálódnak, nem lesz nyilvánvaló, hogy mi a szóban forgó szöveg hely értelme ...” (A keresztény tanításról, Második könyv, Tizenharmadik fejezet, 100. o.). Pascal, aki ismeri e művét, ezzel összhangban eredeti nyelvein kezd el olvasni a Bibliát. Megemlíthetjük továbbá az Ágoston által vallott értelmezési alapelvek alkalmazását is, amit szintén a 900. töredék demonstrál. Végül, de korántsem kimerítve az érvek sorát a „historiának nevezett tudomány” bibliaértelmezésbe való bekapcsolására is rámutathatunk (v. ö. uo., Második könyv, Huszonnegyedik fejezet). Ilyen módon a *Gondolatok* megközelítésében a teológus számára a Szentírás jelenik meg olyan celterületként, mint a természettudós számára a természetű jelenségek, továbbá miként a természettudósnak a tudományos tekintélyeket, úgy a teológusnak az egyházatyákat kell *utánozva meghaladnia* (mindamelllett is, hogy – hangsúlyozzuk újra – az *Előszó* még nem húz éles határt a magát Isten kinyilatkoztatásaként meghatározó Szentírás és az azt magyarázó egyházatyák művei között, legfeljebb csak például említik sorrendjében érzékeltetve egyfajta hierarchiát).
- 24 René DESCARTES: Elméletek az első filozófiáról; fordította: Boros Gábor; Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1994; „René Descartes üdvözlését küldi a szent teológia párizsi fakultásának dékánja és doktorai, az oly igen tudós és hírneves férfiak részére” c. fejezet, 7. o. 601., v. ö. 195./6. bek.
- 26 A kifejezéseket ld. az 595. és a 601. töredékekben, v. ö. még: 596.
- 27 REISINGER: A *Gondolatok* felfedezése, 346. o.
- 28 V. ö. pl. 226., 589-601., 619., 693.
- 29 619.
- 30 601.
- 31 693.
- 32 619.
- 33 194./1. bek.
- 34 REISINGER János: A *Gondolatok* felfedezése (a *Gondolatokhoz* írt utószó); in: Blaise Pascal: *Gondolatok*; Lazi Bt., Szeged, 2000; 352. o.
- 35 TORDAI: I. m., 430. o.
- 36 Apostolok cselekedetei 17:11; a 696. töredék teljes egészében ennek a szakasznak az idézése.
- 37 Jób könyve, 23:3; A 174. töredék konkrétan is utal Jób szenvedéseire.
- 38 Mózes I. könyve, 32:28
- 39 Markánus kiütözik ez például a 775. töredékben (amely a hozzá hasonlókkal együtt, a *Gondolatok* egyetlen igénye hátterén, véle-

ményünk szerint inkább a gondolkodási folyamat közbülső állapotait tükrözi). Ugyancsak példaként említhető a 777. töredék, amelyben Pascal hasonló kérdést érint hasonló megközelítésben, mint a 775.-ben, de ennek végén megengedőleg hozzátesszi: „úgy hiszem” („ce me semble”: nekem úgy tűnik).

- 40 V. ö. pl. János evangéliuma, 10: 34; Korinthuszi 1. levél, 14:32; Péter 2. levele, 1:21 stb.
- 41 Idézi: TÖKÉS István: A bibliai hermeneutika története; Kolozsvári Református Egyházkerület, 1985; 88-89. o. Az elv alkalmazására a legkézenfekvőbb példát azok a töredékek jelentik, amelyek adott bibliai szakasz értelmezéseként egy másik bibliai szakasz értelmezését rekapitulálja, ld. pl. 638. (v. ö. Jeremiás könyve, 25:12, 29:10, Dániel könyve, 9:2), 641., 642., 715. stb.
- 42 TÖKÉS: I. m., 91. o.
- 43 V. ö. 593-594.; A lényegében Pascal bibliaszemléletével rokon – egyebek mellett a biblikus szerzőségi és keletkezési adatokat valló,

de a XIX-XX. századra mindinkább kisebbségbe került – teológiai irányzat elismert szaktekintélyhez kapcsolódó aktuális megnyilatkozásaként ld. pl. Gleason L. ARCHER: Az ószövetségi bevezetés vizsgálata; fordította: Greizer Miklós; Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest, 2001.

- 44 V. ö. pl. 648-650.
- 45 UNAMUNO: A kereszténység agóniája, „Pascal hite” c. fejezet, 88. o.
- 46 Beszélgetés de Saci úrral Epiktétoszról és Montaigne-ről, 79. o. (Nicolas Fontaine utalása a Pascal által alkotott számológépre).
- 47 A valószínűségszámítás feltalálásával illetve megalapozásával.
- 48 Napóleon kijelentését idézi: Szemjon Grigorjevics GINGYIKIN: Történetek fizikusokról és matematikusokról; fordította: Baran Sándor, Czifrik Xénia, Krámlai András, Major Péter, Simonovits András és Zaválnij Bogdan; Typotex Elektronikus Kiadó Kft., Budapest, 2003; „»Gondolatok« (Pensées)” c. fejezet, 177. o.
- 49 194./3. bek.

## A spiritualitásról a protestáns teológia tükrében

Az utóbbi évtizedek egyik – főként a tengeren túl és Nyugat-Európában használt, de már hazánkban is teret hódított – legdivatosabb kifejezése a spiritualitás. „A spiritualitás-fogalom az utóbbi évtizedekben a teológiai vitán belül, de leginkább azon kívül rendkívüli módon inflálódott”.<sup>1</sup> Jelentések széles skálájával konfrontál bennünket, „a mélyen önmagára találó ember” és „a szent által megérintett és arra hagyatkozó ember”<sup>2</sup> jelenségén át a „bio-spiritualitás, zöldek spiritualitása, feminista spiritualitás”<sup>3</sup> értelmezésekig. Valamennyiünk „szótára” tartalmazza a kifejezést, de jelentését illetően bizony nincs egyetértés. Nem túlzás, ha evidenciának tartjuk azt a megállapítást, miszerint ahány ember, annyi spiritualitás-felfogás.

Michael Nüchtern varázsszóként írja le a spiritualitást.<sup>4</sup> Egyesek az emberi létezés mély dimenzióját sejtik meg benne, mások misztikus élményekkel párosítják. Szekuláris és vallásos kontextusban egyaránt megtaláljuk a spiritualitás fogalmát, de jelentéstartalmát tekintve számos, egymástól nagyon különböző értelmezéssel találkozunk. Tanulmányunk célja, hogy a szekuláris és vallásos szövegek környezetben használt fogalmak tartalmának bemutatása után a keresztyén, ill. a protestáns spiritualitás mibenlétére keressük a választ. Mielőtt azonban konkrétan rátérnénk ezek részletezésére, vizsgáljuk meg, mi húzódik meg e fogalom 20. század végi és 21. század eleji elterjedésének, virágzásának hátterében.

### *Szekuláris „vallásos” jelenségek posztmodern világunkban*

A spiritualitás iránt megnövekedett érdeklődés nem véletlenül eszkalálódott posztmodern korunkban. A felvilágosodás kora óta a modern ember világa az értelem szabályaitól és a természettudományos megismerésektől átitatott. Ennek a kornak táptalaján született meg az a nézet, amely azt hangoztatta, hogy a vallás elvesztette jelentőségét, sőt ezen túllépve azt hirdette, hogy kezdetét vette az „elvallástalanodás” folyamata.

A szekularizációs tézissel meghirdetett elvallástalanodás folyamatával ellentétben a transzcendencia-keresés növekvő tendenciájának lehetünk szemtanúi. A transzcen-

dencia-keresés legszembetűnőbb jele pl. a könyvpiacot elárasztó ezoterikus, ill. keleti vallásos irodalom, a különböző meditációs és pszichoterápiás gyakorlatok terjedése.

A vallás végének elméletét Henning Luther is elveti, amikor rámutat a korunkban tapasztalható vallással kapcsolatos, első ránézésre egymásnak ellentmondó jelenségekre. Egyfelől növekszik az egyházból kilépők száma, az istentiszteletek látogatottsága visszaesett, tradícióterésről számol be a szakirodalom, és a vallásos szocializáció hiányát, ill. kudarcát érzékeljük magunk körül, másrészt azonban újraelednek az egyházi napok, a keleti vallások és a New Age, a „civil-vallás”-diskusszió, ill. a különböző vallásos és kryptovallásos terápiás kínálatok özönével konfrontálódunk nap mint nap. Az egyházakban tettenestől vallás visszaszorulása és az egyházakhoz nem kapcsolódó vallás visszatérése jellemzi társadalmunkat.<sup>5</sup>

W. Thiede erlangeni teológus szerint a posztmodern vallásosság különböző megjelenési formáinak ellentmondásosságaként jellemezhető posztreligiozitás a posztmodern kultúra terméke.<sup>6</sup> A posztmodern vallásosság palettáján az ezoterikusan meghatározott formáktól kezdve a mindennapi életben, elsősorban a konzumvilág és a szabadidős tevékenység területén, tapasztalható vallásosság sokféleségével találkozhatunk.

A kérdés az lehet számunkra, hogy helyesen járunk-e el, amikor a vallásosság kifejezést használjuk ezen megjelenési formák leírására.

Az újabb vallásos jelenségek jellemzőit Peter Zimmerling nyomán a következőképpen foglalhatjuk össze.<sup>7</sup> Lényegét többé nem a dogmák, hanem a vallásos élmények alkotják. Ezért a vallásos meggyőződés helye az individuum, amely tudatkitágítás, önmegtapasztalás, önmegvalósítás, tudatmódosítás (pszichedelika), kozmikus egységtapasztalat útján tesz szert vallásos tapasztalatokra. Ezek a tapasztalatok a vallás privatizálódásáról árulkoznak abban az értelemben, hogy azok – a dogmatikai hittételekkel ellentétben – nem érvényesek mindenkihez. Nyugaton ez az újfajta „intézménykritikus” „vallásosság”, melynek nem áll szándékában teológiai igazságigénnyel fellépni, az egyházak mellett bontakozik ki.

Kétségtelen, hogy napjainkban a vallás, a vallásosság, a spiritualitás iránt egyre fokozódó érdeklődés többek

között a modernkor krízisének a következménye.<sup>8</sup> Miután az ún. „meta-elbeszélések”<sup>9</sup> – az ember modern tudományba, ill. saját öntökéletesedésébe vetett hite – nem nyújtanak tájékozódási pontokat az élethez, és a szekuláris értelmezési rendszerek is elvesztették erejüket, melynek következtében elementáris tájékozódási bizonytalanság alakult ki a ma emberében. Ebben a megváltozott szituációban, mely az előbb bemutatott ideológiai krízisen túl társadalmi, gazdasági, környezeti és kulturális krízissel is jellemezhető, egzisztenciális fenyegettséget élünk meg. Ulrich Beck megfigyelése szerint a modernizáció következtében a mai ember életét számos globális, azaz minden embert, sőt a természetet egyaránt érintő rizikó fenyegeti. A müncheni szociológus rizikótársadalomként bemutatott társadalmunkat „katasztrófákkal teli társadalomként” aposztrofálja.<sup>10</sup> Ebben a megváltozott helyzetben az egyén elsősorban biztonságra, valamiféle kötődésre vágyik, s figyelme a végső kérdésekre irányul.

Úgy tűnik azonban, mintha a tradicionális keresztyénység éppen ebben a rizikótársadalomban hagyná egyedül az egyént a mindennapokban. A fenyegetettségben élő ember nem kap kielégítő választ a kérdéseire. Az egyház közvetítette dogmák, az egyházi élet racionalizmusa, s maga az intézményesség elutasítást szülnek az egyénben. Ezzel szemben a posztmodern ember valami nem mindennapinak, pontosan be nem határolható transzcendensnek, vagy éppen a Szentségesnek a megtapasztalására vágyik. A spirituálisan érdekeltek nem elgondolni, hanem sokkal inkább megtapasztalni, átélni akarják a Szentségest, az Istent.

A vallás, a spiritualitás iránti érdeklődés, a szekuláris vallásos jelenségek széles spektruma a posztmodern társadalom élményorientált voltaival is összefügg. Az életértelmezések közös nevezője „a szép élet projektje” a „valami nem mindennapit megélni” projekt.<sup>11</sup> A posztmodern ember kerülni akarja a fájdalmat, és élvezni akarja az életet. Hajlamosak vagyunk abba az illúzióba ringatni magunkat, hogy a valami szép, felejthetetlen megélésének, átélésének a vágya az egyre gazdagabb élménylehetőségi kínálat folytán újra és újra kielégülést nyer. Ám az egyén fölött Damoklész kardjaként lebeg a „választás kényszere”<sup>12</sup>. Állandóan választania kell a lehetőségek özönéből, s élményétvágya nemhogy csillapodna, de még fokozódik is. A posztmodern ember így soha nem tud betelni, s megelégedni. Ez a csillapodni nem akaró élményéhség kiváltképpen igaz a spirituális élményre vágyókra, hiszen az egy minőségileg más élmény megtapasztalásának, átélésének ígéretével kecsegtet.

Az egyén személyes spirituális élményekre irányuló vágya nemcsak a „rizikótársadalom” és az „élménytársadalom” jelenségével, hanem a posztmodern szubjektívizmus, azaz az individualizmus térhódításával is kapcsolatba hozható. A spiritualitás kifejezést varázsszóként emlegető Michael Nüchtern megállapítása helytálló: a „spiritualitás növekvő jelentőségét...a modern individualizációs folyamat következményeként interpretálhatjuk.”<sup>13</sup> Az individualizálódás következtében a tradicionális közösségekhez való tartozás erejét veszti, és a társadalom fragmentalizálódása az egyházakat mint intézményeket is súlyosan érinti. Az ember cselekedetére már nem egy bizonyos közösség hat, hanem annak egyedüli mércéje az

egyén maga. Vitathatatlan, hogy korunk énközpontú. Tovább fokozza a helyzetet, hogy a modernkor egyetemes krízisének és a globalizációnak egyik következménye az, hogy az egyén élményekben, s így pl. spirituális élményekben éli meg értékességét. A posztmodern ember „élményekben” érzi meg, hogy élő lény. Valószínű tehát, hogy ebben a közegben az egyénileg átélt spirituális élmények többek között az individuuum fontosságát, értékét közvetítő jellegük miatt is népszerűek.

Mit jelentenek a fentebb kifejtett gondolatok a szekuláris vallásos jelenségek tekintetében? Azt, hogy az intellektus és az akarat mellett, az érzelmek, tehát az emocionális hatások és a tapasztalatok is helyet követelnek maguknak a vallásosság megélésében. Mivel a spirituális élmények magas élményszinttel bírnak, ez „a valami nem mindennapit átélni” vágy számos kortársat lelkesít. Keresztyén emberként hajlamosak vagyunk a posztmodern kor negatívumait felnagyítani, miközben a benne rejlő esélyek felett elsiklunk. Ezen a ponton álljunk meg egy kicsit, s szívleljük meg E. Jünger eleveünkre tapintó szavait: 'Mint a felvilágosodás gyermekei időközben megtanultuk a jelenvalót olyannyira szeretni, hogy Ludwig Feuerbach szavaival élve a 'túlvilág jelenvalóra vak kandidátusaiból' a túlnanít elfelejtő 'jelenvalónak diákjai' lettünk. Az Isten eljövendő országában való élet reménysége csupán a halál előtti élet iránti érdeklődésre degradálódott.'<sup>14</sup> Míg a felvilágosodást megelőzően a túlvilágot a jelenvaló világ tudomásul vétele nélkül vizsgálták, addig a felvilágosodást követően a jelenvaló világ megismerése közben a túlnaniról megfeledkeztek. Ma az a feladat, hogy megtaláljuk a helyes egyensúlyt. Napjaink szekuláris vallásos jelenségei tapasztalati dimenziójának előtérbe-kerülése nem túlzott, de szükséges ellenpontot jelenthet a spirituálisan kiszáradt normál-protestantizmussal szemben.

### *A szekuláris kontextusban használt, avagy az általános spiritualitás-fogalom*

A spiritualitásról szóló irodalom áttekintését nehezíti az a körülmény, hogy a spiritualitás ma használatos, modern kifejezése kiszakadt a keresztyén, sőt a vallásos kontextusból. Az „Istenfogyatkozás” (M. Buber) idején, a „mélység dimenzióját” (P. Tillich) elveszített világban a modern spiritualitás-fogalom használata arra enged következtetni, hogy az már nem csak egy konkrét valláshoz kapcsolódó hit különböző megélési formáit jelöli. A keresztyén, buddhista és hindu spiritualitás mellett egyre inkább fokozódik a szekuláris kontextusban használt kifejezés alkalmazásának tendenciája. Christoph Schwöbel, E. Jünger rendszeres teológus tanítványa ezt azzal magyarázza, hogy a spiritualitás-fogalom körüli ontológiai bizonytalanság következtében nem tisztázott, milyen valóságértelmezés talaján állnak az oly sokszor szinkretista spirituális elképzelések és technikák.<sup>15</sup> Az ontológiai bizonytalanság abból fakadhat, hogy a spiritualitás egyesek olvasatában elsősorban nem teológiai, hanem antropológiai kategória.

A szekuláris kontextusban használt spiritualitás-fogalom antropológiai megközelítésű.<sup>16</sup> A spiritualitás kifejezést a latin *spiritus* – szellem – szóból eredeztetik, mely

elsősorban az ember lelkére vonatkozik. A spiritualitás ebben az értelemben az ember transzcendensre irányuló belső meghatározottsága, nyitottsága. A spiritualitás az ember lényegéhez tartozó antropológiai adottság, mely hatással van gondolkodására, érzésvilágára, meghatározza cselekvését, önmagához, embertársához, ill. a tapasztalati világhoz való viszonyulását és kapcsolatait. A transzcendens iránti nyitottság csak az emberre jellemző. Ez az adottság különbözteti meg az embert a teremtett világ egyéb élőlényeitől. E „monisztikus spiritualitás-fogalomnak”<sup>17</sup> az angolszász szóhasználatban való elterjedése a vallásosság és spiritualitás kifejezések megkülönböztetésére irányuló törekvés következtében ment végbe az 1870-es évektől kezdődően a hinduizmus szellemi örökségének a nyugati világ felé való közvetítése révén. Az ott használt *spirituality* kifejezés „az emberbe beleszületett szellemi, isteni lényegének kibontakoztatását”<sup>18</sup> hivatott jelölni. Az ezoterikában és a New Age-ben használt spiritualitás-fogalom jelentése egyértelműen ebbe az irányba mutat. A monisztikus spiritualitás-felfogás a valásközi párbeszédben is nagy szerepet játszik. A spiritualitás ugyanis olyan kifejezésnek bizonyul, mely képes a vallásokat az azonos szellemi szubsztanciára hivatkozva, s ennek következtében a lényegi különbségek figyelmen kívül hagyása mellett „közös nevezőre hozni”. Mintha arról el is felejtkeznénk, hogy maga a megélt hit soha nem választható el az adott vallás alapvető sajátosságaitól.<sup>19</sup>

A szekuláris kontextusban használatos spiritualitás-fogalom körüli zavar oka, hogy olyan konténer-fogalom-má<sup>20</sup> nőtte ki zavarát, mely függetlenül alkalmazható a tartalmaktól. Németh Dávid így adja ezt vissza: a transzcendens iránti nyitottság megélése „szabadon kapcsolódhat bármihez, ami egész lényünket érintő rettenetet és vonzalmat ébreszt bennünk”<sup>21</sup>, olykor evilágból való, „transzcendenciának” nevezett immanens létezőhöz. Az immanens transzcendenciákhoz Thomas Luckmann „lát-hatatlan vallásról” szóló elméletének segítségével juthatunk közelebb.<sup>22</sup> A német szociológus „A láthatatlan vallás” címen megjelent művében a társadalmunkban jelenlévő vallás fenomenológiai leírására vállalkozva leszögezi, hogy bár a modern világ szociális struktúrái világiak, „a modern ember... életének alapvető vallásos természete nem veszett el”<sup>23</sup>. Az ember transzcendálásra, önmaga határain való átlépésre, más szóval önmeghaladásra, képes lényként ún. kis-, közbülső- és nagy transzcendencia-tapasztalatokat szerez. A kis- és közbülső transzcendencia-fogalom a mindennapi valóságon belüli, a nagy transzcendencia kifejezés az azon túli határátlépést jelöli. Mivel napjainkban a keresztyén valóságértelmezés (nagy transzcendencia) elvesztette monopolhelyzetét, megnőtt az érdeklődés a kis – pl. az önmegvalósítás, autonómiára való törekvés formájában<sup>24</sup> – és közbülső – pl. művészet, altruizmus, pénz – transzcendenciák iránt.<sup>25</sup> Ebből kifolyólag az egyén transzcendensre való nyitottsága – lévén, hogy immanens transzcendenciákhoz kapcsolódik – a tartalmaktól függetlenül alkalmazható spiritualitás-fogalom használatának a virágkorához vezetett.

A modern spiritualitás-fogalom egyik képviselője Christian Scharfetter. A svájci pszichiáter a spiritualitás meghatározására tett kísérleténél a latin *spiritus* kifejezésből indul ki, mely nem a lelket vagy a szellemet, hanem a mindennapi tudaton, ill. az ahhoz tartozó Én-en

túlmutató tudatot, tudatosságot hivatott jelölni.<sup>26</sup> Chr. Scharfetter szerint a spiritualitás az Egyedüli felé irányuló és hozzá igazodó életvitel, melyet az egyénnek az egyéneken túli életben való tudatos részesülése jellemez. Saját spiritualitásunk felfedezése, megélése olyan önismeretre juttat el, „amely szerint lényünk igazi természete, magva, esszenciája a minden megjelenési formát és tulajdonság-megjelölést meghaladó Egyedüliben (atman) rejlik.”<sup>27</sup> Végeredményben ezek a megtapasztalások arra segítik el az egyént, hogy az önmegismerő és önfejlesztő technikák segítségével a magasabb rendű Éntudat elérése következtében felfedezze magában minden jelenség közös alapját, nevezzük világléleknek, Szellemnek vagy logosznak. Ezen elgondolás szerint akkor fedezzük fel énünk valódi természetét, amikor a „tudatföltömben” az Egonkon túllépve a mindent összekapcsoló valóság irányába mozdulunk el, s a tudatosságunk mélyebb rétegein át a „végső valóságba” jutunk.<sup>28</sup> A spirituális tapasztalat tehát az individuumot és a tárgyi világot meghaladó – de azzal is egy – valósággal történő találkozás útján jön létre, melyet szubjektivitás és interszubjektivitás egyaránt jellemez. Természetes módon szubjektív ez az élmény, hiszen az egyén önmaga éli át, másrészt interszubjektív, mert a hasonló megtapasztalásokban részesülő egyéneket összeköti.

A fent idézett gondolatok híven tükrözik, hogy a modern spiritualitás-fogalom nemcsak az ember transzcendensre való nyitottságát írja le, hanem azt közvetíti, hogy ez az általánosan minden emberre érvényes adottság a tudat kibontakozásában, kibontakoztatásában nyilvánvalóvá válik, mely a boldogabb, megelégedettebb, kiteljesedett élet záloga. Ez azt a hamis képzetet kelti, mintha az ember képes lenne tudatosságának legmélyebb rétegében rálelni a végső valóságra, mely ily módon nem is nevezhető transzcendensnek. Ezek a spirituálisnak nevezett élmények ugyanis számos esetben sokkal inkább nevezhetők misztikus önismereti tapasztalatoknak, de túlzás lenne Isten-élménynek tekinteni őket. Tényként kezelhetjük azonban azt, hogy a szekuláris spiritualitás-fogalom az ember transzcendensre utalt voltát, hitünk szerint Isten kegyelmére szorult voltát jelzi. A félreértés elkerülése végett azt javasoljuk, hogy az ember ezen adottságát ne spiritualitásnak, hanem spirituális igénynek, vagy spirituális szükségletnek nevezzük. Akkor beszélhetünk ugyanis spiritualitásról, amennyiben ez az igény megtalálja a „tárgyát”. Más szóval: a spirituális igény, mint antropológiai adottság az az érzékenységi felület, az az antenna, mely a Szentséges „befogására” alkalmas.<sup>29</sup> A modern spiritualitás jellemzője pedig a Szentséges érzékelése, közelségének megtapasztalása.

### *A spiritualitás-fogalom teológiai megközelítése*

A spiritualitás-fogalom antropológiai megközelítésű bemutatása után térjük át a kifejezés teológiai tradíciójának ismertetésére. Mielőtt a történeti áttekintés segítségével megpróbálunk közelebb kerülni a fogalomhoz, irányítsuk figyelmünket a keresztyén spiritualitás mibenlétének behatárolását célzó megfogalmazásokra.

Karl Rahner katolikus teológus spiritualitás alatt Szentlélekből táplálkozó, Lélek szerinti életet ért. Rahner definíciója híven tükrözi, hogy a keresztyén kontextusban elterjedt spiritualitás-fogalom alapvetően Isten Lelkéhez kapcsolódik. A másik meghatározás Martin Nicol tollából származik: a spiritualitás „a keresztyén, Isten és emberek előtti, a Szentlélek által formált, alakított mégis érzékelhető magatartása”.<sup>30</sup>

S végezetül a német Brockhaus Enciklopédia szerint „a spiritualitás az a kegyesség, amely Isten Szentlelkének a műve az ember közreműködésével. Továbbá a spiritualitás az üdvösség örömhírének személyes elsajátítása. Az így kibontakozó szellemi/lelki élet által egyre érettebb kapcsolatba lép az ember Istennel Jézus Krisztusban, amely nemcsak az imádságban és a kultuszban, hanem az egyház és az emberek szolgálatában is kifejeződik...”<sup>31</sup>

A kifejezés teológiai tradícióját hangsúlyozók a páli hagyományban látják a spiritualitás gyökerét – állapítja meg J. M. Sautter<sup>32</sup>. Pál a keresztyén élet megjelölésére a pneumatikus egzisztencia fogalmát használja, ami az Isten Lelkében gyökerező, Isten Lelkéből táplálkozó életet jelent (Gal. 5,16kk.). A lélek – latin megfelelője a *spiritus* – az apostolnál elsősorban nem a test ellentétpárja, hanem a húsé. A hús-test szerinti élet bűnben vergődő élet. Pál tehát a platóni hagyománnyal ellentétben nem a lelki és az anyagi (testi) egzisztencia között tesz különbséget, hanem az élet különböző módozatai között. A szellemi élet hitben való élet, a test, ill. hús szerinti élet pedig bűnben való élet. Spirituális az az élet, mely Isten Lelkének a vezetése alatt áll.

A spiritualitás szó keresztyén gyökerét a Theologische Realenzyklopedie spiritualitásról szóló szócikk<sup>33</sup> is emeli. A szócikk szerzője szerint a *spiritualis* az újszövetségi pneumatikus (1Kor 2,14-3,3) latin változata. Wiggermann különbséget tesz ótestamentumi és újtestamentumi spiritualitás között. Az ótestamentumi spiritualitás egyrészt az Isten történelemben véghez vitt tetteire emlékező, másrészt a teremtő munkáját csodáló spiritualitás. Mindkettő doxológiai spiritualitásba torkollik. Az újszövetségi spiritualitás pedig a Krisztus-gyülekezett Krisztust követő és váró (váradalmi) spiritualitás.

Az egyházatyák figyelmét sem kerülte el a spiritualitás-fogalom. Iraeneus többek között az Istenben bízó, Őt féltő egyént lelki, spirituális embernek tartja: „De akik mindig Istent félik és hisznek az Ő Fiának visszajövetelében és a hit által Isten Szentlelke lakozik szívükben, őket joggal nevezik tiszta, szellemi/lelki és Istennek élő embereknek, mert ők az Atya Lelkével bírnak, aki megtisztítja és isteni életre emeli az embereket.”<sup>34</sup> A spiritualitás jelentésének tartalma Tertullianusnál a keresztyén értelemben vett lét, létezés.<sup>35</sup>

A spiritualitás mint főnév előfordulása az 5. századra tehető, míg annak modern, ma használatos megfelelője a spiritualité, a 20. század eleji francia katolikus teológiai irodalom szerzetesi életmódról szóló tanításában fordul elő. Ez a keresztyén kontextusban született kifejezés, mely az ember Istenséghez fűződő személyes kapcsolatát hivatott jelölni, H.U. von Balthasar nevéhez köthető, akinek spiritualitás-értelmezéséről később szólni fogunk.

A német protestáns teológiai az 1970-es években kezdte használni a spiritualitást a kegyesség szinonimájaként. A katolikus gyökerű kifejezés a protestáns ke-

resztyenség körében az 1975-ben, Nairobiban tartott Egyházak Világtanácsának V. Nagygyűlésén „aratott diadalt”.<sup>36</sup> A katolikus irodalomból a H.U. von Balthasar révén átvett spiritualitás-fogalom „a dogmatika szubjektív vetülete”<sup>37</sup> lett. A spiritualitás „az egyén gyakorlati és egzisztenciális alapmagatartása, mely vallásos – vagy általánosabban fogalmazva: etikai elkötelezettségű – ittlét-értelmezésének következménye és kifejeződése”<sup>38</sup>. Az egyén az életét egy adott frekvenciára való ráhangolt-ságban érzékeli, melynek folyamányaként más minőségű élet- és világszemléletre jut el. Sőt, az így nyert új „látásmód” az életvezetésében ábrázolódik ki. A szemlélődés és a cselekvés útja, a *vita contemplativa* és a *vita activa* ily módon kapcsolódik össze a spiritualitásban.<sup>39</sup>

### *A spiritualitás és kegyesség fogalmak kapcsolata*

Bár a spiritualitás-fogalomnak nincs nagy múltja a protestáns szóhasználatban, jelentéstartalmának hasonlósága miatt a kegyesség szóval rokonítható.

A Német Evangélikus Egyház nyilatkozatában azzal a megállapítással találkozunk, hogy a spiritualitás fogalma abban különbözik a kegyesség fogalmától, hogy az előbbi a hitet, a kegyességgyakorlást és életvezetést egyaránt magában foglalja. Ez megvéd az egyoldalú Ige-centrikus, az egyoldalú cselekvés-centrikus vagy az egyoldalú hangulat-centrikus kegyességtől.<sup>40</sup> H.-M. Barth szerint a protestáns spiritualitás abban az esetben felel meg a kegyesség-fogalomnak, amennyiben az az Isten Jézus Krisztusban véghezvitt üdvözítő tetteire adott emberi válaszában konkretizálódik.<sup>41</sup>

A kegyesség kifejezés vizsgálatát J.M. Sautter és S. Bobert-Stützel gondolataival folytatjuk<sup>42</sup>. J.M. Sautter a német szóhasználatban a kegyesség fogalmát a spiritualitás előfutárának tekinti. A kegyesség a 15-16. századig elterjedt használata idején etikai dimenziójával szerzett érvényt magának becsületes, hasznos, jó, pontos, feddhetetlen jelentésekkel. A 15-16. század embere a kegyesség vallásos dimenzióját is beemelve annak jelentésmezéjébe, az istenfélő – latin *pius* – jelentéssel gazdagította. Maga Luther is használta a fogalmat Biblia fordítása során; profán és etikai értelemben egyaránt, sőt az Istennel való kapcsolat megjelölésére is a kegyesség kifejezést alkalmazta (Lk 23,47). Később ez az utóbbi értelmezés nyert kizárólagosságot.

A pietizmusban és a puritanizmusban a kegyesség egyrészt a kegyes, istenfélő magatartás, másrészt az explicit vallásos viselkedés, a kegyes gyakorlat (praxis *pietatis*) jelentéseket hordozta magában. Idővel egyre inkább a belső lelki meghatározottság, különösen az Isten előtti magatartás leírására szolgált a kegyesség kifejezés, amely a kegyes és a „látszat” keresztyének megkülönböztetését hivatott hangsúlyozni. A kifejezés lelki alapmagatartást jelölő tudatos alkalmazása F.D.E. Schleiermarnél jelentkezik. Teológiájának központi fogalma a kegyesség, az ember szellemi meghatározottsága, belső szellemi magatartása. „A kegyesség, ..., önmagában nézve nem tudás, nem is cselekvés, hanem az (abszolút függés) érzés... bizonyossága.”<sup>43</sup> Kegyesnek lenni lényegében azt jelenti, hogy önmagunkat Istennel kapcsolatban álló, Tőle abszo-

lút függésben lévő személyként értelmezzük. J.M. Sautter úgy véli, hogy a kegyesség szó jelentésében két sajátos jellemvonás fonódott össze, a belső bizonyosság és a viselkedés.<sup>44</sup> Ezáltal a kegyesség jelentéstartalmát azonosíthatónak tartja a spiritualitás jelentésével, hiszen az ő definíciója szerint a „spiritualitás a hit érzékelhető alakja, a hit megtestesülése, megnyilvánulása”<sup>45</sup>. A spiritualitás érzékelhető, látható alakjához a lelki, szellemi magatartás (a spiritualitás befelé ható dimenziója) és a viselkedés (kifelé ható dimenzió) egyaránt hozzátartozik. Másként fogalmazva: a spiritualitás mint a hit megnyilvánulása a *via contemplativa* és a *via activa* összekapcsolódása.

### *Az antropológiai és a teológiai megközelítésű spiritualitás-fogalom egymáshoz való viszonya*

Amint láttuk, a teológiai és az antropológiai megközelítés által leírt spiritualitás-fogalmak tartalmilag igen különböznek. Egyfelől a fogalom általános antropológiai értelemben az ember azon alapvető transzcendensre való nyitottsága, amely áthatja érzés-, gondolatvilágát és cselekedeteit. Ez az adottság vallásos kontextusban a Szent-ségesben, az isteniben, Istenben találja meg a tárgyát. Másfelől a spiritualitás a teológiai értelmezésben a Keresztyén létforma, mely Isten Lelkéből táplálkozó életként írható le. Felvetődik a kérdés, vajon lehet-e a teológiai és az antropológiai megközelítés egymás alternatívája.<sup>46</sup>

Az egyoldalúan antropológiai spiritualitás-fogalom – melyről W. Thiede-vel együtt azt állíthatjuk<sup>47</sup>, hogy mára győzedelmeskedett – karakterisztikus vonása az, hogy az ember spirituális igénye a legkülönbözőbb formákban nyilvánul meg, de legtöbb esetben életet alakító, valódi tartalmak nélkül. Ez azonban nem azonosítható a teológiai értelemben vett spiritualitással, mely egyrészt érzékelhető, látható, másrészt mint keresztyén spiritualitás, teológiailag kvalifikált, tehát a hit látható, érzékelhető alakja. A keresztyén spiritualitás az Istennek Krisztusban végre vitt üdvözítő tetteire adott emberi válasz érzékelhető kifejeződése, ami az Istennek átadott életben ábrázolódik ki. A teológiai tartalmi kritériumok segítségével mondható meg, hogy hol lehet szó keresztyén spiritualitásról.

### *A spiritualitás-fogalom buktatói a protestáns teológia tükrében*<sup>48</sup>

A spiritualitásról szóló fejtegetés a reformátori teológia keretén belül még számos okból problematikus. Az alapvető probléma a reformátori megigazulástanban gyökerezik. A reformáció különbségtétele isteni és emberi „munka” között a *sola gratia* és a *sola fide* igazságának a hangsúlyozásához vezetett. Az üdvösség egyedül Isten munkája, és a hit sem emberi cselekedet, hanem Isten kegyelmén nyugszik. Ha a spiritualitásról a hit „megmutatásaként” beszélünk, akkor az emberi oldal túlzott hangsúlyozásának hibájába eshetünk. A hívő beállítottság, a teológiai gondolkodás, a kegyes viselkedés az ember aktív részvételét kívánják meg, azt sugallva,

hogy az egyén saját maga fáradsa a hit kifejeződése érdekében. Arról lenne szó, hogy a hit emberi közreműködés által válik megigazított hitté? Nem, hiszen ezzel a megigazulástan kérdőjeleződne meg. Innen érthető a reformátorok kegyes cselekedetek elleni harca. A hit megnyilvánulása a hit gyümölcse. A reformátorok elsősorban – amint már Pál is – a szoteriológiai félreértés elkerüléséért harcoltak, de nem a kegyes gyakorlat ellen. Önmagukban a jócselekedetek és gyakorlatok nem problematikusak, csak akkor válhatnak azzá, ha megigazulást várunk tőlük. A reformátori és később a dialektikus kritika a keresztyén spiritualitás szoteriológiai túlhangsúlyozásának veszélyére figyelmeztet. A megváltás tökéletesen végbement, befejeződött. Az ember semmit sem tehet hozzá a megigazításához. Spirituális szinten bár követhet bizonyos kegyességi szokásokat, de a hit egyedül Isten ajándéka, Ő adja. Ezért elengedhetetlen a hit és a keresztyén spiritualitás közötti kategorikus különbségtétel.

A kérdés az, hogy miben ölt alakot a hit.<sup>49</sup> A napjainkban is tapasztalható tendencia azt támasztja alá, hogy a hit megélése a profán világtól élesen elkülönülten csak az istentiszteleti területre korlátozódik. Ez az elgondolás azért veszélyes, mert a dualizmus veszélyével fenyeget. Ennek értelmében a világnak lenne egy Istenre irányított szelete, amely a mindennapi élettől elkülönül, s a valódi találkozás Istennel a vallásos rituális gyakorlat eseményeiben történik meg.

Bár a reformáció anti-ritualisztikus vonása méltán példázza ennek kritikáját, korunk keresztyén spiritualitásának mibenlétéről szóló vitáiban egyesek az istentiszteleti-liturgiai formákat tartják a keresztyén spiritualitás fő megnyilvánulásának, mások a hit látható alakját mindezek előtt a szeretetben történő életvezetésben és a küldetés betöltésében látják. Mintha elfelejtettük volna, hogy egyrészt Luther azért a kegyességi gyakorlatért harcolt, amely nemcsak a kolostorban, hanem a profán életben is megvalósítható – ily módon áthidalva a klérus szellemi élete és a laikusok profán élete között húzóódó szakadékot –, Kálvin pedig azt hangsúlyozta, hogy egész életünk istentisztelet. A reformáció egyik nívója kétségtelenül az, hogy a megszentelődés nem szorítkozhat csupán az istentisztelet eseményére, hanem azon túl kell, hogy mutasson, és a mindennapokat is át kell hatnia. A hit a szeretetgyakorlásban és a becsületes élet rendjében nyilvánul meg.

### *A protestáns spiritualitás sajátosságai*<sup>50</sup>

A protestáns teológia értelmében, amint korábban ez bemutatásra is került, a modern spiritualitás „kiindulópontja” azért problematikus, mert az ember Isten felé történő elmozdulása az alapvető lényegi, szubsztanciális különbség miatt sohasem téveszthető össze Isten üdvözítő munkájával. Az ember Isten felé történő elmozdulását Isten emberré létele már megelőzte. Ez a 21. század evangéliuma is! János evangéliumának prológusa egyértelműen elénkbe adja, hogy az ember Isten-keresésének a Logosz testté létele az előzménye. Az egyén az embert Jézus Krisztusban (*sola Christus*) adott visszavonhatatlan kijelentésben megszólító Isten kegyelmére (*sola gratia*) – Őt magasztaló étellel – válaszol. A keresztyén spi-

ritualitás tehát a modern spiritualitással ellentétben nem a világlélekkel, a logosszal egyesülő misztikus tapasztalatokban ölt testet, hanem Istent dicsőítő életben konkretizálódik, mely szeretetgyakorlásban és szeretetben történő életvezetésben mutatkozik meg.

A *solus Christus* reformátori alapelv leleplezve a modern spiritualitás-fogalom irányítévesztett voltát egyértelműen eloszlatja a kifejezés háttérben húzódó ontológiai bizonytalanságot. Teológiai értelemben az ember transzcendálásra való képessége, más szóval spirituális igénye, szükséglete, nem csupán antropológiai adottság, hanem teremtettségéhez tartozik, s az Isten Lelkére utalt voltunkra világít rá.<sup>51</sup> Isten teremtményeiként úgy lettünk megalkotva, hogy önmagunkhoz, embertársainkhoz és a minket körülvevő világunkhoz való viszonyulásunkat az az alapvető Én-Te kapcsolat határozza meg, mely az Isten és az ember kapcsolata. A bűneset folytán az emberre jellemző alapvető Én-Te kapcsolatban az Isten helyét istenek, bálványok vették át, s azóta az ember szakadatlanul próbál visszatalálni Teremtőjéhez. S a spirituális éhségtől hajtva nem veszünk tudomást arról, hogy a Fiúban, Jézus Krisztusban önmagát az immanens világunkban egyszer s mindenkorra kijelentő Isten – transzcendens voltát megőrizve – jött közel hozzánk, aki Lelke által kész megelégtetni spirituális igényünket. A keresztyén spiritualitás „nem a túlnani világba történő átlépéssel, hanem az eljövendő általi megragadottsággal írható le” – állapítja meg Németh Dávid.<sup>52</sup>

A protestáns spiritualitás lényegéhez tartozik, hogy Isten feltétel nélkül elfogadja az embert. Az ember semmit sem tehet a megváltásáért. „...Elvégeztetett!...” (Jn 19,30b) A modern spiritualitás-fogalom, melyet az emberben rettenetet és vonzalmat keltő bármilyen immanens létezőhöz való kapcsolódás jellemez, az ember megváltásra szorultságának tényét figyelmen kívül hagyja. Ellenben a *sola gratia* alapelv megóv attól a hamis elképzeléstől, hogy az ember önmagára, önmaga érdemeire támaszkodjon a Szentséges keresésében. „Megigazulván ingyen az ő kegyelméből a Krisztus Jézusban való váltság által” (Róm 3,24). Ebből azt a konzekvenciát vonhatjuk le, hogy a spiritualitás reformátori értelemben „nem cél, hanem következmény, gyümölcs”<sup>53</sup>.

Míg a modern spiritualitás az Istennel való egyesülés hamis reményével kecsegtet, a protestáns spiritualitás az önmagát az Igében kijelentő Istennel való valódi, egzisztenciális találkozásokban konkretizálódik. Ennek a találkozásnak az Ige hirdetése a feltétele, mely a spiritualitás újabb sajátosságára hívja fel a figyelmünket. H.-M. Barth szavait idézve „az evangélikus spiritualitás Isten Igéjének hirdetéséből táplálkozik.”<sup>54</sup> „Azért a hit hallásból van, a hallás pedig Isten Igéje által.” (Róm 10,17) Isten Szentlelke által a hitet teremtő Igéjében jelenik meg az ember számára. Másképpen fogalmazva: az Atya Isten Fiában, Jézus Krisztusban megmutató üdvözítő akarátát a Szentlélek ismerteti meg az emberrel az Ige hirdetése és a sákramentumok által. A Szentírás tanúsága szerint a hit útja az ember Isten Igéjére való hallgatásában valósul meg.<sup>55</sup> A protestáns szellemiségű spiritualitás ezen jellemvonása nyilvánvalóvá teszi, hogy Isten az emberrel kapcsolatos üdvtervét nem az értelem kikapcsolása, a tudat kitágítása útján kívánja megvalósítani, hanem éppen ellenkezőleg: tudatának teljes mértékében. Keresztyénnek lenni tudatos

döntést jelent. Isten Igéje által, az evangélium eleven hangján szólítja meg az embert, de nem csak az emberi intellektust. Napjainkban, amikor a modern spiritualitás korunk 'terápia-kultúrájával'<sup>56</sup> szorosan összefonódik, amikor a Wellness hétvégék testi és lelki egészséget ígérnek, hangsúlyossá válik a keresztyén, a protestáns spiritualitás azon jellemzője, miszerint Isten az embert egész valójában megszólító Isten. Mi az akadálya annak, hogy ezt nem érzi a ma embere? Talán úgy szólaltatjuk meg Isten Igéjét mint valami életidegen, de mégis moralizáló szónoklatot? Talán szerepet játszik a sákramentumok jelentőségének, életet gazdagító jellegének elhalványulása? A 'sákramentumok kultúrájának' hiánya teológiai szempontból azért elfogadhatatlan, mert Christian Grethlein gyakorlati teológushoz csatlakozva a keresztség és az úrvacsora mint a megigazított élet rituáléi a protestáns spiritualitás fundamentumai.<sup>57</sup>

Bár kétségtelen, hogy a protestáns spiritualitás Krisztus-centrikus, úgy tűnik, mintha mára a Szentháromság Isten másik két személye kiszorult volna a megélt hitből. A *solus Christus* reformátori alapelv pedig nem a trinitárius Isten-fogalom, ill. nem az Atya és a Szentlélek jelentősége ellenében fogalmazódott meg. Ezért Peter Zimmerlinggel egyetértve elengedhetetlennek tartjuk, hogy a Szentháromság Isten mindhárom személyének meg kell határoznia a hit megélését. Zimmerling gondolatai olyan izgalmasak, hogy itt most részleteiben is foglalkozunk vele.<sup>58</sup> A trinitárius spiritualitás előnye, hogy a teljes valóságot egy és ugyanazon Istenre vonatkoztatja. A Szentháromság egyes személyei a valóság különböző dimenzióit határozzák meg: az Atya a teremtést, a Fiú a szabadítást, a Szentlélek a megszentelődést. A hit magában foglalja a világ, mint Isten teremtese igenlését is. Ez felszabadítja az embert a világban való munkálkodásra, de egyben felelőssé is teszi Teremtő Ura előtt. Sőt, a Szentháromság, mint az egymást szerető, egyenértékű személyek közössége, az a célhorizont, amely az egyházi és társadalmi viszonyok átforgalmazását inspirálhatja.

Amennyiben a protestáns spiritualitás trinitárius, akkor Atya-centrikusságából az következik, hogy teremtmény voltomat *coram Deo* szemlélem, ezért lehetőségeimre, képességeimre, de korlátaimra is igent tudok mondani, továbbá felfedezhetem életem Istenre ill. az örökérvényűságra irányuló voltát. Ez utóbbi megszabadít attól a kényszertől, hogy minden életlehetőséget kihasználjak, mindenáron kiaknázzak. A társadalom által elfogadott értékek és célok is átrendeződnek, s nem a „valami nem mindennapi átélésében” való részesedés lesz a keresztyén spiritualitás legmagasabb rendű célja, hanem a mindennapok történéseiben is mellettünk, velünk haladó Jézus Krisztus felismerése.

A protestáns spiritualitás Szentlélek-centrikusságának személyes aspektusa, hogy a Szentlélek „belsővé teszi a külső Igét, s a Krisztusról szóló evangélium igazságát úgy tárja fel, mint a mi saját életünkre igaz igazságot”<sup>59</sup>, s munkálja bennünk az új ember növekedését. A Szentlélek munkája nyomán az ember újra kapcsolatba kerül Teremtő és Megváltó Istenével. A Szentlélek munkája túlmutat a perszonális szinten. A Szentháromság Isten harmadik személye – amint az első pünkösdi alkalmával, úgy ma is – közösséget teremtő. A Szentlélek

munkájának szociális vetülete konkrétan a gyülekezetben válik nyilvánvalóvá, ahol közösséget alkotó erőként van jelen. A Szentlélek azonban nemcsak a szociológiai képződményként előttünk álló egyház egyik gyülekezetébe, hanem a Krisztus fősége alatt álló Anyaszentegyházba, a szentek közösségébe is betagoz minket.

A protestáns teológia alapján állva a spiritualitásról nem beszélhetünk anélkül, hogy nem domborítjuk ki: a protestáns spiritualitás nem tud nem cselekedni. „Nem rejtethetik el a hegyen épített várost.” (Mt 5,14b) Az Isten irántunk tanúsított végtelen szeretetére hálából Istennek szánt étellel válaszolhatunk, mely a mindennapokban megnyilvánuló szeretetgyakorlásban és az Isten akaratát követő életvezetésben mutatkozik meg.

A cselekvést azonban Isten előtti megállás, elcsendesedés, azaz imádság és Igére figyelés előzi meg.<sup>60</sup> Ennek nem a világból való elvonulás, hanem sokkal inkább az egyházban, ill. a világban végzett szolgálatra való készség Isten Lelke általi kimunkálása a célja. A kontempláció és akció, az Isten-szeretet és felebaráti szeretet, az örökkévalóság horizontja és életünk, munkálkodásunk evilági színtere így egészítik ki egymást.<sup>61</sup>

A spiritualitásról való együttgondolkodásunk végén álljon itt bátorításul, hogy a 21. század eleji spirituális vákuum lehetőség a keresztyénség számára. Felkiáltójelként arra mutathat rá, hogy az egyháznak szükséges újragondolnia s elfoglalnia helyét a világban. Az elerőtlenedett, spirituálisan kiszáradt protestantizmus esélye az lehet, ha a tapasztalati dimenzió helyet kap a hit megélésében.

Péter Szarka Katalin

#### JEGYZETEK

- 1 SAUTTER, J.M.: *Spiritualität lernen*. Neukirchen-Vluyn, 2005. 43.
- 2 WEIHER, E.: Spiritualitás a betegek és haldoklók kísérésében. In *Embertárs* IV. évf. 1. szám 2006/1, 83.
- 3 SAUTTER, J.M. 43.
- 4 Vö.: NÜCHTERN, M: Spiritualität – ein Zauberwort. In *Deutsches Pfarrerblatt* 102 (2002), 320-323.
- 5 Vö.: LUTHER, H.: *Religion und Alltag*. Stuttgart, 1992. 22.
- 6 THIEDE, W.: *Esoterik – die postreligiöse Dauerwelle. Theologische Betrachtungen und Analysen*. Neukirchen-Vluyn, 1995. 9.
- 7 ZIMMERLING, P.: *Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge*. Göttingen, 2003. 128.
- 8 A következőkben Zimmerling gondolatmenetét követjük. Uő. 126-135.
- 9 LYOTARD, J.-F.: *Das postmoderne Wissen*. Graz, 1986. 52kk.
- 10 BECK, U.: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a.M., 1986. 25-66.
- 11 SCHULZE, G.: *Die Erlebnisgesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart*. Frankfurt/New York, 1992. 37k.
- 12 BERGER, P.L.: *Der Zwang der Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Frankfurt a.M., 1980. 39-44.
- 13 [http://www.ekiba.de/9104\\_9453.php](http://www.ekiba.de/9104_9453.php) 2009. ápr. 11.
- 14 A tübingeri rendszeres teológust Peter Zimmerling idézi művében. ZIMMERLING, P., 136.
- 15 SCHWÖBEL, Ch.: Der Geist Gottes und die Spiritualität des Menschen. In uő: *Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur*. Tübingen, 2003. 327k.
- 16 Vö.: SAUTTER, J.M., 47k. Lásd még: Hummel, R.: Neue Religiosität und christliche Spiritualität. In: *Glaube und Lernen* 6 (1991) 133-143. 135-138.
- 17 Vö.: THIEDE, W.: Spiritualitätsbegriff – Konsequenzen für die enzyklopädische Frage der Theologie. In: Ritter, W. / Rothgangel, M. (Hg.): *Religionspädagogik und Theologie*. Stuttgart, 1998. 190kk.
- 18 HUMMEL, R., 136.
- 19 Az utóbbi évtizedek nyugat-európai, ill. tengeren túli spiritualitáskutatása újabb fejezet a teológia tudományának történetében, melyre leginkább az interreligiozitás jellemző. Múltán példázta ezt a ka-

- tolikus Karl Baier szerkesztésében megjelent spiritualitásról szóló kézikönyv. BAIER, K.: *Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*. Darmstadt, 2006.
- 20 THIEDE, W/METTE, N.: Spiritualität und Versenkung/ Lebensführung. In Korsch, D./Charbonnier, L.: *Der verborgene Sinn. Religiöse Dimensionen des Alltags*. Göttingen, 2008. 249-260. 249.
- 21 NÉMETH Dávid: *Hit és nevelés. Valláslélektani szemléletmód a mai valláspedagógiában*. Budapest, 2002. 164.
- 22 LUCKMANN, Th.: *Die unsichtbare Religion*. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch. Frankfurt a. M., 1991.
- 23 Uő. 164.
- 24 Uő.: 151-158.
- 25 Tatjana SCHNELL empirikus kutatásának eredménye, miszerint a transzcendencia-élmény nem feltétlenül transzcendens erőhöz kapcsolódik, hanem az egyén önmagán túli határátlépése az immanens világban belül történik, szintén igazolni látszik Németh Dávid téziséét. A német pszichológusnő nevéhez az ún. implicit vallásosság elméletének megalkotása kapcsolódik. Lásd bővebben erről: Tatjana SCHNELL: *Implizite Religiosität. Zur Psychologie des Lebenssinns*. Dissertation. Trier, 2004.
- 26 SCHARFETTER, Chr.: *Der spirituelle Weg und seine Gefahren*. Stuttgart, 1997. 1.
- 27 Uo. Ez az Egyedüli lehet Brahman, Maha-Atman, Purusha, Minden-Egy, Tao, Istenség, Logosz vagy Isten.
- 28 Az Abraham Maslow, Roberto Assagioli és Ken Wilber nevével fémjelzett transzperszonális pszichológiai irányzat szerint ez vezet a teljesebb élet eléréséhez. Ebben nagy szerepet játszik a spiritualitás, amely való értelmezése teológiai szempontból problematikus. Lásd erről bővebben: Abraham MASLOW, Roberto ASSAGIOLI, Ken WILBER: *Bevezetés a transzperszonális pszichológiába*. Budapest, 2006.
- 29 Később látni fogjuk, hogy a spirituális igény antropológiai adottságként való értelmezése teológiai szempontból problematikus.
- 30 NICOL, M.: Spiritualität als Lernelement christlichen Glaubens. In GOTTFRIED, A. (Hg.): *Kirche in der Gegenwart des Geistes*. Hannover, 1986. 62.
- 31 BARTH, H.-M.: *Spiritualität*. Göttingen, 1993. 11-12.
- 32 SAUTTER, J.M: 46-47.
- 33 WIGGERMANN, K. F.: Art. Spiritualität. In *Theologische Realenzyklopedie* (Band 31) 2000, 708-717.
- 34 Uő. 708.
- 35 PAIZS Ábel: Időszerű-e a spiritualitás? In *Embertárs* IV. évf. 2. szám 2006/2, 176-191.
- 36 EKD (Hrsg.): *Evangelische Spiritualität. Überlegungen und Anstöße zur Neuorientierung*. Gütersloh, 1979. 7.
- 37 WIGGERMANN, K. F.: 709.
- 38 Uo.
- 39 Lásd erről bővebben: Nánai László: A keresztyén spiritualitás mai kérdései. In Szabó Lajos (szerk.): *Ablaknyitás. Keresztyén önismeret falakon belül és kívül*. Budapest, 2004. 105-125.
- 40 EKD, 10-11.
- 41 BARTH, H.M., 44.
- 42 Vö.: SAUTTER, J. M., 44-49. ill. BOBERT-STÜTZEL, S., 26-34.
- 43 Schleiermachers Bobert-Stützel idézi művében. BOBERT-STÜTZEL, S., 27.
- 44 SAUTTER, J.M., 45.
- 45 Uő. 50.
- 46 Uő. 48k.
- 47 THIEDE, W.: Spiritualitätsbegriff, 191.
- 48 Vö.: SAUTTER, J.M.: 54kk.; GRETHLEIN, Ch., 111kk.
- 49 Vö.: SAUTTER, J.M., 58kk.
- 50 Vö.: BARTH, H.-M., 44kk.; BOBERT-STÜTZEL, S., 31-34., NÉMETH, D., 167k.; ZIMMERLING, P., 27-31.
- 51 SCHWÖBEL, Ch., 356.
- 52 NÉMETH, D., 166.
- 53 Uő. 167.
- 54 BARTH, H.-M., 45.
- 55 BOBERT-STÜTZEL, Sabine, 33.
- 56 SCHWÖBEL, Ch., 325.
- 57 Lásd erről bővebben: GRETHLEIN, Ch., 116kk.
- 58 ZIMMERLING, P., 27-31.
- 59 SCHWÖBEL, Ch., 353.
- 60 Lásd erről bővebben: GRETHLEIN, Ch.: Spirituelle Bildung – Gebet – Meditation. In Bitter, G. (Hg.): *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*. München, 2002. 252kk.
- 61 D. BONHOEFFER a keresztyén spiritualitás kontemplatív aspektusának fontosságát felismerve Finkenwaldeban a lelki élet megélésén fáradozott diákjaival, melyről a „Gemeinsames Leben” c. munkája tanúskodik. BONHOEFFER, D.: *Gemeinsames Leben*. München, 1939.



# Egyház és közélet

## Bevezetés

Egyház és közélet azt gondolom, hogy ma egyre inkább előtérbe kerül. Mennyire vegyen részt az egyház a közéletben, illetve részt vehet-e az egyház a közélet alakításában? A közélet azt jeleníti meg cikkemben, hogy akár az állammal, vagy akár a politikával vagy akár más publikus módon, az egyház megjelenik és részt vesz az adott fórumon és jelenlétével kifejezi adott esetben véleményét. Különböző korokban különböző volt a kapcsolata egyháznak a közélettel.

Írásomban azt vizsgálom, hogy az egyház a közéletben milyen körülmények között, tud érvényesülni. Elemzem az Egyház és állam, egyház és politika feladatát és tevékenységét egymáshoz való viszonyukban.

Mi lenne az egyház feladata a világban? Végezze csupán az ígéhirdetés, a vigasztalás és karitatív munka szolgálatát – vagy hallassa szavát a társadalom politikai-etikai véleményformálásában is, a közéletben? Küldetésből fakadóan végezheti-e az egyház a maga szolgálatát – vagy csak annyit és úgy vállalhat, amennyit a különböző érdekek diktálnak? Identitásához igazodva végezze szolgálatát, vagy csak annyit és úgy vállaljon, amennyit a társadalom kíván meg tőle?

## Az egyház megnyilvánulásának színterei

Az egyház a kereszténységnek az első században Jézus és apostolai, tanítványai működése nyomán alakult szervezett közössége, saját meghatározás szerint Isten Jézuson keresztül elhívott szent népe.<sup>1</sup> Az egyes helyi gyülekezetek és a belőlük formálódó egyház feladatai sokrétűek. Egyrészt sajátos Jézustól rendelt feladata az emberek, „minden nép” tanítása, másrészt pedig olyan emberi közösség építése, amelyekben a jézusi etika valósul meg az Istenben való hit, az embertársi szeretet és a transzcendens életre néző reménység útján.<sup>2</sup> A közösség építése az egyházon belül az evangélium hirdetése és a szentségek kiszolgáltatása révén történik.<sup>3</sup>

„Az egyház a szentek közössége”, ahogyan az Apostoli hitvallásban olvassuk. Szervezet, látható felépítéssel, de láthatatlan közösség is egyben *Az egyház célja és feladata*, hogy minél több ember eljusson az Istennel való kapcsolatra. E feladatok végrehajtásában az évszázadok alatt az egyház sok változáson ment át, amelyekre részleteikben nem térhetünk ki, csak megemlíthetjük például a 16. századi reformációt (Luther Márton, Kálvin János stb.) vagy a legújabb korban a 2. Vatikáni Zsinatot a katolikus egyházon belül (1962-1965).

Az egyház szervezeti fejlődése elkerülhetetlen volt. A vallásos élményt racionalizálni és rendszerezni kellett. Az eszmék intézményekben testesülnek meg. Nemcsak az önvédelem, hanem az összetartozandóság és az egymás fenntartásának mély emberi vágya is szervezkedésre buzdítanak. Állandóság, folytonosság és törvényesség, ezek a látható egyház ismertető jegyei. Az intézmény fenntartja az egyént tekintélye, kiterjedése és állandósága által. A hit közösségéhez való tartozás azt je-

lenti, hogy a hívő magáénak vallja egyfelől azt a szellemi örökséget, mint lelki hagyományt, amelyet a történelem igazolt, másfelől pedig a kora tudásának és gondolkodásának szintjén éli meg hitét és gyakorolja Jézus követését. Az egyház csak úgy lehet élő és tevékeny közösség, ha tagjainak hite is élő hit, s a közösséghez való tartozás nem csupán tradíció vagy megszokás kérdése, hanem a hit megélése Istennel és embertársaival való életközösségen.

Az egyház lényeges ismertetőjele istentiszteleti közösség megélése. A keresztény egyház a missziói beszéd hatásaként jött létre és az első szervezett formája éppen az istentiszteleti közösség volt. Az a hely, ahol az evangéliumot ismételt hallgatták, a szertartásokat gyakorolták, s ezáltal a hívek hite épült és erősödött. A vallás mindennekelőbb az Isten és ember közti viszony felismerése és megélése. Az istentisztelet éppen ezt a viszonyt munkálja és mélyíti el az emberben, tehát a hit megtalálásának és erősítésének legfontosabb eszköze. Az imádság, a prédikáció és a szertartások a közös élmény és megtapasztalás által munkálják a közösséget. Ugyanis – tanítja Luther – az ember csak Istennel való közösségben tudja rendeltetését teljesíteni.<sup>4</sup>

Az egyház továbbá élet- és munkaközösség. Amint láttuk, az Isten és ember közötti helyes viszony megtalálásért leginkább az istentiszteleti közösség küzd. Az ember és ember közötti helyes viszony helyreállítása az előbbivel egy időben szintén a prédikálás által történik. Ez a viszony azonban túlmutat az istentiszteleti közösség keretein, és létrehozza az egyház élet- és munkaközösségét. Amilyen szoros kapcsolat van az ember hite és cselekedete között, éppen olyan szoros a viszony a két közösség között, olyan kölcsönhatásban állnak, mint az iskola és az élet. Az istentisztelet az ember Isten gyermekévé való nevelésének helye, míg a munkaközösség a gyermeki mivolt megvalósításának színtere. Valójában szeretetközösségről van szó, ami azt jelenti, hogy az ember hitéről nem szóban, hanem cselekedetben tesz bizonyosságot. Ennek útja a szolgálat. A keresztény egyházak megbízatásuknak tekintik, hogy Isten nagyobb valóságára tekintve rákérdézzenek a dolgok céljára és értelmére. Meggyőződésük, hogy az igazságos struktúrák és keretfeltételek a mindenki számára biztosított emberekhez méltó élet lényeges feltételei, ezért a struktúrák és társadalmi keretfeltételek szükséges mértékben történő megváltoztatására törekszenek.<sup>5</sup>

Az egyház továbbá szervezett, jogi közösség. Közösség, de mindenki saját, Isten és embertársai előtti felelősséggel végzi a maga munkáját. Még a kimondottan közösségi munkák is egyének munkájából állnak elő. Ha az egyház a hívők közössége, akkor abban minden tagnak azonos helyzete van Istenhez fűződő egyenlő viszonyán keresztül – amit jól ért a mai ember is a szabadság, egyenlőség és testvériség eszméjének érvényesülésén keresztül. A hívő ember minden más emberi közvetítés nélkül, személyesen állhat Isten elé. Ebből a szempontból mindenki megbízást kap, hogy „Isten papja” legyen – innen az egyetemes papság gondolata. Ha viszont az egyház istentiszteleti – közösségi – jellegét tekintjük, vi-

lágosan áll előttünk: a híveknek gondoskodniuk kell arról, hogy a gyülekezet életét, istentiszteletét megbízottak irányítsák. Ezek a gyülekezet által megbízott képviselők (tisztviselők), akik sajátos módon képviselik a gyülekezeti tagok egyetemes papságának egyes vonatkozásait. Isten felől nézve azonban nem képviselők, hanem szolgák, akik nem képviselik Istent, hanem csak szolgálják az ő ügyét, az evangélium hirdetésén keresztül.

Az egyház munkája itt a történelemben, időben és térben folyik. Az egyház életének ez a jellemvonása megköveteli, hogy megállapítsa azokat az időket és helyeket, amelyekben hivatását a legsikeresebben tudja végezni. Mivel az egyház munkáját emberek végzik, éspedig időben és térben, meg kell határozni azt a személyi, idői és térbeli rendet, amelyben munkái lefolynak. Más szóval: meg kell szerveznie önmagát, azaz külső formában olyanná kell lennie, mint bármelyik más emberi, társadalmi rend. Sőt ezen túlmenően, az egyháznak mint közösségnek olyan törvényerejű szabályzatokat is kell alkotnia, amelyek kényszerítő erővel határozzák meg munkája már említett feltételeit. Különböző történelmi munkája lehetetlenné válik, és az egyház közösségi jellege nem a tagok javát szolgálja.

A jogilag szervezett egyház éppen jogrendjében áll legközelebb a világ jogrendjéhez, s ilyen minőségében találkozhat az állammal és a többi társadalmi formával. Az egyháznak ez a jogi jellege hozza magával az egyház-kormányzás munkáját. De nem lehet megfelelkeznie egy pillanatig sem, hogy a kormányzó munka sem lehet más, mint szolgálat. Az egyház kormányzása csak annyiban nyer létjogot, amennyiben a többi munkája érdekében történik, ha azoknak szolgál, és nem lesz úrrá az egyházban. Luther Márton reformátor megkülönbözteti az egyház és állam kormányzási rendjét. Ezzel – elsősorban az ókori teológus, Szent Ágoston nyomában járva – szét is választja az egyházat és államot. Az államhatalom természetéhez, valamiképpen hozzátartozik az erőszak és a vérontás is az igazságos rend fenntartása során. Luther megkülönböztetése azonban túlságosan is elválasztja egymástól a trónt és az oltárt. E tanítás pozitívuma volt, hogy a hatalom beleszólását az egyház életébe megakadályozta ezzel, de gyakran gyengítette is az egyház prófétai kritikáját a hatalommal szemben a történelem során.<sup>6</sup>

Az egyház emberi intézmény, még ha Isten ügyét szolgálja is, mert az emberre néz, őt akarja jobbá és igazabbá, más szóval Isten gyermekévé tenni. Ha hivatását komolyan veszi, úgy a külső forma felett diadalmaskodik a belső tartalom, az intézmény felett a vallás erkölcsi életformát adó lelki közösség.

### **Az egyház szerepe a társadalomban**

Gyakran szembe kerülünk gyakran azzal a kérdéssel, hogy vajon az egyháznak milyen szerepe van a társadalomban, és a politikába bele kell-e szólnia? Tanulmányomban az egyházat említve, a történelmi egyházakat értem alatta, így használom az „egyház” szót. Az egyház, mint valamiféle lelkiismeret van jelen a politika és állam kapcsolatában (közéletben), és megpróbálja felhívni a figyelmet a dolgok erkölcsi oldalára is.

Az egyház megalakulása óta szoros kapcsolatban áll a társadalommal. Az egyházi közösség hordozni tudja a másik ember terheit, és ha nem is mindig tud konkrét segítséget nyújtani, meg tudja hallgatni bajait, problémáit és ezzel már a fájdalomokat gyógyító közösséggé válik. Az embereket ott próbálja megszólítani az egyház, ahol vannak, és nem lehet úgy hirdetni az evangéliumot az embereknek, hogy közben észre sem veszi, hogy mi minden bajuk van, illetve ezek a bajokban miben is gyökeresnek. Az egyház sohasem csupán falak közé szorított hitéleti intézmény, hanem olyan szerves része a közéletnek, amelynek a legtöbb társadalmi kérdésben érvényes megnyilatkozásokat kell tennie saját etikai és világnézeti értékrendje alapján. Fontos, hogy a politika ne telepedjen rá az egyházra és ne avatkozzon bele a vallás dolgába. Vannak olyan témák, amelyekhez az egyháznak hozzá kell szólnia és szilárd értékrendje alapján meg kell fogalmaznia határozott álláspontját. Az egyháznak ugyanakkor az államtól függetlennek kell lennie. Az egyház egyetemes, és mégis különböző formákban él. Johannes Rau, aki a Német Szövetségi Köztársaság elnöke volt 1999-2004 között, így ír az egyházak politizálásáról: „Az egyházak nem politizálnak – vagy legalábbis ellent kell állniuk ennek a kísértésnek –, de olyan irányjelzők lehetnek, amelyek tájékozási pontot képeznek a politika számára”.<sup>7</sup>

A szociológiai gondolkodást meghatározó klasszikusok tételein iskolázott tudósok abból indultak ki, hogy a modern életformák elterjedésével, az urbanizációval, az iparosodással, a racionalizációval, a pluralizációval a vallások és az egyházak társadalmi relevanciája csökkenni fog, és így a vallások világnézeti helyébe egyre többször tudományosan megalapozott, racionalizált, szekuláris világmagyarázatok lépnek. Időközben szinte már egyetlen szociológus sem ad hitelt az ilyesfajta megállapításoknak.<sup>8</sup> Az egyház, ahogy azt látjuk, sok olyan aspektussal rendelkezik, amelyet nem hagyhatunk figyelmen kívül. Az egyháznak ez az értelmezése azt jelenti, hogy megvannak a korlátai, de szabadsága is van arra, hogy élje az életét. Ezek a határok kétféle értelemben is zárt helyet jelentenek: (1) spirituálisan és (2) szociológiailag. (1) A spirituális jellemvonás alapvető, hiszen ez teszi az egyházat azzá, ami. Ahhoz a Krisztushoz tartozik, Akit Isten megváltó kegyelme támasztott fel a halálból akiben Isten irgalmasan megváltotta a világot és akit ennek diadalaként feltámasztott a halálból. Ezzel együtt azonban ez egy olyan hely is, ahol emberek együtt élik azt az életet, amelyet meggyőződéseik határoznak meg, és az egyház lehetségessé teszi a keresztények számára, hogy összegyűljenek Isten tiszteletére, valamint hogy megbeszéljék hitük kérdéseit. (2) Az egyház szociológiai jellemvonásait tekintve nem különbözik más közösségektől, de ezzel együtt is egy zárt hely (szociológiai értelemben is), hiszen vannak, akik a közösséghez tartoznak, és vannak, akik nem. Azonban az is igaz, hogy az egyház tagjai egyúttal más közösségekhez is tartoznak, amelyek szintén befolyással vannak rájuk.<sup>9</sup>

Az Isten parancsolatának teljesítésében felelősséget vállaló egyház számára ez magában foglalja, hogy részt vállal a társadalmat érintő (közéleti, filozófiai stb.) kérdések megvitatásában. Ez a részvétel történhet negatív és pozitív előjellel is, ami azt jelenti, hogy ez a részvétel

megfogalmazódhat kritikaként, s hasonlóképpen támogatásként is. Azonban a negatív protestálás épp annyira kérdéses a modern nyugati társadalomban, mint amelyre a keresztyének és az egyház pozitív közreműködése. Ebben az interakcióban beszélnünk kell pozitív és negatív mozzanatról egyaránt. A jó életről alkotott ideálok és a magatartást irányító erkölcsi szabályok nem az egyének fejből/szívéből pattannak ki, hanem azokba a társadalmi gyakorlatokba vannak beágyazódva, amelyeken keresztül az emberek egymással interakcióban (kölcsonhatásban) vannak. Így ezek az egyéni megfigyelőtől viszonylag függetlenül léteznek. Egy bizonyos fajta jelképes objektivitással rendelkeznek, amely magában foglalja az igazság episztemológiai irányadó/hiteles mértékét is. Ahogy azt Frits de Lange mondja: semmi sem tart vissza attól, hogy megöljünk egy embert, de a (majdnem minden, ha ugyan nem minden) kultúra épületét alkotó szimbolikus meggyőződések fényében objektíve helytelenül járunk el. Az erkölcs így tehát a gyakorlati tudás olyan formája, amely beágyazódik a szokásokba, a konvenciók és a társadalmi gyakorlatok világába, amelyet az intézmények támogatnak.<sup>10</sup> Azonban ezen objektivitás mellett beszélnünk kell a jelen lévő szubjektivitásról is. Ez a szubjektivitás – szigorúan véve – azt jelenti, hogy a különböző tradícióknak különbözőképpen kell ugyanazokat a kérdéseket, eseményeket stb. értelmezniük, hiszen mindegyikük egyedi elvek és meggyőződések talaján állva fogalmazza meg álláspontját. Különbözőségükben testesítenek meg közös célokat (meanings), de emellett egyéb ügyekben különböző álláspontot is képviselnek és különböző vélemények létjogosultságáért állnak ki. Ezen objektivitás és szubjektivitás égisze alatt kell élnünk.

Mindeddig azt láthattuk, hogy ez az objektivitás és szubjektivitás nemcsak létezik, nemcsak különböznek egymástól, hanem emellett elválaszthatatlanok is. Mit tehetünk? Mi az egyház szerepe? Hol a helyünk a pluralitás és a közös célok (meanings) e társadalmi mátrixában? Azt gondolom, hogy az egyházra kettős feladat hárul: (1) kritikai jelenléte az uralkodó politikával vagy alternatív politikákkal és ideológiákkal szemben és (2) a jelenben folyó vitákban, eszmecserékben való részvétel, amely lehet kritikus, de támogató is.

Az első, véleményem szerint, egy olyan nyitott hálózatot jelent, amely interaktív karakterében úgy működik, hogy minél jobban megismerje és megértse a fennálló politikát, és minél könnyebben váljon érthetővé a politika számára. Ez elsősorban nem a mindennapi értelemben vett részvételt jelent, hanem inkább az egyház „tükör-funkcióját”. Az egyház mint tükör bár része a kommunikációnak, de inkább tükröz, tükröképet mutat fel a többieknek ahelyett, hogy „felmutatná” saját részét az adott szituációban. Másodsorban, az egyháznak részt kell vennie a társadalomban folyó dialógusban. Amikor így tesz, az egyháznak mérlegelnie kell, mit támogathat és mit nem. Mindannyian tudjuk, hogy az egyház nem az Igazság birtokosa, pusztán ismeri, hogy Ki az Igazság és belső meggyőződése és korlátozott emberi ereje szerint szolgálja ezt az igazságot. Ezekben a dialógusokban tehát nem vehetünk részt úgy, mint az igazság birtokosai,<sup>11</sup> hanem csak alázatos szívvel és Isten Szentlelkének vezetésében bízva, hogy képesek legyünk meglátni

és felismerni, mit tanulhatunk másoktól, mi az, amit nem támogathatunk, és mit taníthatunk mi másoknak. Ez a tevékenység soha nem lesz statikus, hanem inkább reflexív dialógus, egyfajta egymástól függő kommunikáció a felek között.

Egyház és állam viszonyát vizsgálta Newman, aki a 19. századi Oxford-mozgalom egyik jeles képviselője volt. Az Oxford-mozgalom (1830 és 1840 között) 90 traktátust írt, amelyben kifejtik véleményüket. A második traktátus a „katholikus”, vagyis az egyetemes egyházzal szól. Newman itt örökké – és ezért napjainkban is – igen izgalmas kérdéseket feszeget. Mi az egyház és a politika viszonya? Vállalhatnak-e papok politikai szerepet? Sokan azt mondják, hogy az egyház „nem e világból való”, s ezért ne is foglalkozzon a világ dolgaival. Newman szerint valóban nem helyes, ha a világ dolgai lekötik a papok figyelmét, ám ugyanakkor az sem helyes, ha azok elkerülik látókörüket. Csak az egyes emberekhez szólhat az egyház, közösségekhez meg nem? Csak a szegényekhez, és nem a gazdagokhoz? Az egyháznak – érvel Newman – valóban nem kell testi fegyverhez nyúlnia, de figyelmeztetnie, tiltakoznia, fenyítetnie, exkommunikálnia lehet. Különösen akkor, ha az állam beavatkozik az egyház dolgába és jogaiba. Ilyenkor az egyháznak szót kell emelni, hallatnia kell hangját. (Szeretnék ezen a ponton ismét két lutheránus párhuzamot vonni: szinte szó szerint ugyanebből a teológiai, ekkleziológiai megfontolásból emelte fel szavát a második világháború idején a németek által megszállt Norvégia-ban az evangélikus egyház<sup>12</sup> és 1948-ban Ordass Lajos evangélikus püspök, akinek ezért kellett börtönbe vonulnia.<sup>13</sup> Newman kérdések záporát zúdítja az olvasóra: talán az állam teremtett minket? Joga van eltörölni bennünket? („Did the State make us? Can it unmake us?”) Az államnak nincs joga spirituális dolgokba beavatkozni, mit szólt volna Pál, ha a római birodalom nevezte volna ki mellé Timóteust? Ugyanúgy a brit birodalomnak sincs jogában püspökségeket létrehozni, vagy pláne eltörölni, miképpen ez a közelmúltban megtörtént. Igaz, hogy a politikai döntéseken nem tud már az egyház változtatni, de köteles e döntés ellen tiltakozni.<sup>14</sup>

## Közélet vagy nyilvánosság

Közéletünk most az előbbi kérdések irányába a fogalmak tisztázása felől, keresve a lehetséges választ (válaszokat)! „Közélet” vagy „nyilvánosság”? Melyik fogalom valóságátartalma átfogóbb, kifejezőbb?

Mind a német „Öffentlichkeit”, mind pedig az angol „public domain” kifejezések többretegűek. Az Újszövetségben a *παρηγορία* fogalom szintén több értelmezésével találkozunk. Az evangéliumokban és a Cselekedetek könyvében a tanítás, a beszéd és a prédikáció nyilvánosságára, nyíltságára utal a szó és ezzel együtt arra a bátorságra és ötletességre, amelyet a nyilvánosság elé lépők kell, hogy képviseljenek.<sup>15</sup> Jézus így értékelte tevékenységét Annás és Kajafás főpapok előtt kihallgatása során: „Én nyilván(osan) szóltam a világhoz: én mindig a zsinagógában és a templomban tanítottam, ahol a zsidók mindannyian összejönnek, titokban nem beszéltem semmit”.<sup>16</sup> A Szentírás más helyeivel összevetve elmondha-

tó, hogy ez a fogalom jelzi a hit megvallásának ama dimenzióját, amelynek valóságátartalma van (Mk 8,32)<sup>17</sup>, amely együtt jár a szólás bátorságával és szabadságával (ApCsel 4,13)<sup>18</sup>, amely kényszerítő körülmények ellenére is belső szabadságról, illetve bizalomról tesz bizonyosságot (2 Kor 7,4)<sup>19</sup>, amely a jó szolgálat megbecsültségét és tisztességét jelenti (1 Tim 3,13)<sup>20</sup> – s mindez nem rejte vagy titokban történik, hanem nyilvánosan, a köz színe előtt. A hitnek tehát természeténél fogva köze van a nyilvánossághoz!

Wolfgang Huber magyarul is olvasható könyvében a „nyilvánosságot” a keresztyén egyház meghatározó, sőt elkötelező horizontjaként tartja számon.<sup>21</sup> A keresztyén hit, az egyház igehirdetése és tanítása, az istentisztelet és a diakóniai munka, valamint a teológia tudományos művelése elképzelhetetlen a közélet iránti elkötelezettség nélkül. Jézus Krisztus egyháza már önmagában a „nyilvánosság” része – hangsúlyozza Huber –, mert a közéletben fejt ki munkáját, a nyilvánosság pedig átöleli valamennyi tevékenységét.

De az egyház nyilvánosság-jellegének igénye nem csupán a modernkor kihívásaira adott válasz: gyökerei a bibliai iratokban és tudósításokban megtalálható, pl. az ószövetségi próféták nyilvános fellépésében, az újszövetségi missziói parancs perspektívájában (Mt 28,18-21)<sup>22</sup> vagy a megbékélésre való felhívásban (2 Kor 5,19)<sup>23</sup>.

### Milyen ez a nyilvánosság?

Az a nyilvánosság, amelyben az egyház él és a rá bízott üzenetet érhetően igyekszik megfogalmazni – egészen más, mint az egyház valósága. Autonóm ez a nyilvánosság, nem csak abban, hogy saját törvényszerűségeit követi és különböző funkcióknak kíván megfelelni, hanem abban is, hogy az egyház által képviselt érték- és normarendszertől való függetlenségét hangsúlyozza. Ez a nyilvánosság nélkülöz minden vallásos kötöttséget és normát, s bár az államilag garantált szabadságjogok alapján minden világnézet képviselhető magát, ez csak a pluralizmus érvényének elismerése mellett teheti. Szekuláris tehát ez a nyilvánosság, amely világnézet tekintetben „evilági” orientációjú (transzcendencia-nélküliség), a vallásos meggyőződést pedig a privát szférába utalja.

A nyilvánosság napjainkban egyre inkább a média által meghatározott nyilvánossággá válik – hiszen a média közvetítése által alakul az egyén közösséghez való viszonya, közéletéről kialakított képe, a társadalom intézményeiről és a politikáról alkotott véleménye. Jellemzője a „mediális nyilvánosságnak” a térben és időben való korlátlanúsága valamint a szelektív információközlés. Míg korábban pl. a helyi közélet eseményei és annak részletei csak jelentős időbeli eltolódással váltak közismertté, a műholdas televíziózás és az internet korában a történések és a kiváltott reakciókat az egyidejűség jellemzi. Ugyanakkor maga a média – különböző érdekektől vezetve – szabja meg azt, hogy mi lesz nyilvános és mi nem. Tehát a nyilvánosság helyére a nyilvános média lépett, a nyilvános kommunikáció a gyakorlatban mediális kommunikációval lesz egyenlő, és egy ilyen média által

strukturált közéletben az egyház azon feladat előtt találja magát, hogy gondolja át kommunikációs stratégiájának minden aspektusát – ha a közélettől való elidegenítést nem akarja tétlenül szemlélni. Érdekes, hogy miközben az egyház kommunikációja személyes, embertől-emberig terjed pl. a gyülekezetekben, aközben a nyilvános kommunikáció így egészen más természetű és más szabályszerűségeknél van alávetve.

Ennek a nyilvánosságnak az ethosza egy legitim mérteket ismer: a társadalom aktuális – részben általa mélyen befolyásolt – igényeinek való megfelelést. Ezért alapvető ismerve a pluralitás, heterogenitás és diszkontinuitás. A kontinuitás egyetlen aspektusában érdekelt: az állandó változás, vagyis a diszkontinuitás fenntartásában, s közben ellenáll minden harmonizáló tendenciának.

De hogyan kell „olvasni” teológiailag a közélet és a nyilvánosság állandó változását? Annak a nem mindennapi kérdésnek a megválaszolásáról van itt szó (nemcsak Magyarországon, de egész Európában is), hogy a teológia és a keresztyén hit nyilvánosság iránti elkötelezettsége a politika és a gazdasági élet történéseinek feltétel nélküli igazolásában vagy pedig a valóság alakításában áll? A meglévő „konfirmálása” vagy „transzformálása” a teológia célja és feladata? Ahol az egyház elszegődik a világ történéseinek igazolására, ott megfordul a rend: ott már nem a világ fog az egyház tanúságtételén tájékozódni, hanem fordítva, az egyháznak kell alkalmazkodnia a modernnek nevezett életstílushoz és valóságglátáshoz, ahhoz, hogy versenyképessé tegye az evangéliumot az értékek és eszmék világnézeti piacán. E folyamat eredménye viszont vagy a totális elbizonytalanodás, vagy pedig a társadalom, a kultúra és a politikai kérdésektől való teljes elzárkózás, illetve a meglévő intézmények és értékek megkérdőjelezése. Az egyház bizonytalan magatartására válaszként a nyilvánosság felől is kettős stratégia alakulhat ki az egyház irányában: vagy elvárja a polgári társadalom, hogy értékrendjét (pl. szociáletikai kérdésekben) a teológia és az egyház elfogadja, illetve igazolja (konfirmálja) – ha pedig az egyház ennek az igénynek maradéktalanul megfelelni nem képes, akkor marad az elvárás, hogy tartsa távol magát a társadalmi és politikai kérdésektől. E feszültségből érhető az egyház dilemmája: A világban éppúgy megütköznek egymással a vélemények a követendő magatartásról, mint az egyházban: a konfliktushoz vezető konfrontatív magatartás vagy inkább a konfliktuskerülő, pozitív gondolkodást előtérbe helyező stratégia a célravezető? Ez utóbbi magatartás széles körben elterjedt, sőt általában elítélő a közhangulat a nyíltan szembeforduló, összeütközést vállaló magatartással szemben. Pedig azt is megállapíthatjuk, hogy konfrontáció és abból kialakuló krízishelyzetek nélkül nincs se közösségi élet, se személyiségfejlődés. Az érett konfliktuskezelés jele az is, hogy elfogadjuk, és nem tagadjuk azok létezését.<sup>24</sup>

Így tehát sem a „piacképessé-lenni” utópiája, sem pedig a rezignált negálás nem helyes magatartás a közélet változásaival szemben. Miért? Azért, mert a hit reményeége számol az „egészen mással”, vagyis az Isten jelenlétével ebben a világban. Ez a reményesség nem engedi magát bezárni a világ struktúráiba, nem engedi kiszorítani magát a privát szférába, hanem hirdeti a világ székemájának ideiglenes és evilági jellegét.

Az előbbi feltételeket szem előtt tartva a közélet kerekei között számolni kell az Isten jelenlétével az egyház és a közélet viszonyában. Hiszen az egyházak vallási szereplőkként éppen akkor tesznek szolgálatot a társadalomnak, ha a legfőbb „üzleti tevékenységükre” koncentrálnak: hirdetik az evangélium felszabadító igazságát. Nem világi birodalmat hoznak létre, hanem szimbólumtölkéjükből<sup>25</sup> Isten országát építik.<sup>26</sup>

A politikai, a gazdasági, a kulturális vagy akár az egyházi közélet síkján számolni kell az Isten jelenlétével. Lehet, hogy a megállapítás szokatlanul hangzik, de ennek hirdetése a teológia első rendű feladata. Európában nélkülözhetetlenül szükség lesz az egyház segítő szolgálatára, lelkipásztori kompetenciájára, a valóság keresztyén értelmezésére, s nem utolsó sorban a társadalompolitikai kérdésekben való határozott állásfoglalásokra – s mindegyik nyíltan, nem titokban, az emberért érzett felelősségvállalás jegyében. A német nemzetiszocialista diktatúra teológus áldozatának, Bonhoeffernek a programja mit sem veszített aktualitásából: a „másokért élő egyház”-nak van létjogosultsága a világban.

## Egyház és teológia a társadalomban

Mi lehet az egyház és a teológia társadalmi-közéleti elkötelezettségének a célja? A cél nem más, mint az, hogy az egyház és a teológia szerepvállalása által még inkább „lehetséggé váljon a politika”! De nem pártpolitikai értelemben – hanem a prófétai elkötelezés síkján: „Igyekeztek a városnak jólétén, a melybe fogságra küldöttek titeket, és könyörögtek érte az Úrnak; mert annak jóléte lesz a ti jóléteketek”.<sup>27</sup> A közjó előmozdítása, az emberhez méltó életkörülmények és együttélési feltételek kialakításában való szerepvállalás még nem pártpolitikai elkötelezettség, hanem a hit felelősségének megélése. Ezért a demokratikus struktúrák megerősítéséért vállalt felelősség az egyház közéleti kötelezettségének tekinthető, abban a tudatban, hogy a demokrácia ugyan jobbításra szoruló, de jobbításra is alkalmas együttélési forma. Kritikus szolidaritás-vállalás, a körülmények relatív elfogadása ugyanakkor mérsékelt távolságtartást kell, hogy jellemezze az egyház és a teológia társadalmi folyamataikhoz való viszonyát, miközben nem hallgathatja el véleményét egy igazságosabb együttélés érdekében. De a vélemény kialakítása és a véleményformálás is hibalehetőségeknek van kitéve: közéleti kérdések megítélésében – úgy, ahogyan bármely más szervezet – az egyház is tévedhet. Ezért e téren a végső igazság képviselőjére nem tarthat igényt az egyház. De kötelezettsége marad, hogy a társadalmi folyamatokról szerzett információk és szakmai szempontok ismeretében, kompetens módon alakítsa ki véleményét és vállaljon részt a párbeszédben, megjelenítve ez által e téren is a keresztyén valóságértelmezést és a bibliai-teológiai etika szempontjait – a jobbra tanítatás alázatával. Kellő információk és ismeretek hiányában hangoztatott (esetleg fundamentalista színezetű, racionális érveket negligáló) álláspontok súlytalanná teszik az egyház véleményét a közéletben. Adott esetben viszont éppen a gyors és határozott kiállás, a prófétai kritika és az Isten igazságos ítéletére való figyelmeztetés a meg-

követelt magatartás – amelynek elmulasztása újból következményekkel jár. A Szentírásnak nincs „egységes államtana”. Viszont kimutathatók benne a kijelentés történelmi folyamatának fejlődési szakaszai. A Biblia egyértelműen a teokráciát, Isten uralmának érvényesülését tartja ideálisnak (Zsolt 89). A teokrácia azt jelenti, hogy a mindenkori államhatalom az emberi együttélésnek nem a végső fokozata. A különböző államhatalmak felett is áll egy magasabb, legfőbb hatalom: a teremtő, megtartó és magváltó Isten.<sup>28</sup>

A köz javának szolgálata tehát keskeny út és az egyház magatartása nem merülhet ki állandó társadalom-kritikai szólások és moralizáló tételek hangoztatásában, de prófétai tisztét nem is cserélheti fel csak racionális érvelésekre vagy elvtelen szervilizmusra. A szélsőségektől való tartózkodás viszont nem menti fel az egyházat és a teológiát ama kötelezettsége alól, hogy a keresztyén hit elkötelező érvényét és konzekvenciáit nyilvánvalóvá tegye mind személyes életvitelre, mind pedig a társadalom életének alakítására nézve.

## A közélet kötelez!

A kérdés továbbra sem kerülhető meg: milyen feltétel mellett vehet részt az egyház a közélet alakításában? Milyen szempontok figyelembe vételével képzelhető el a közélet szereplőivel és erőivel való józan, átgondolt és partneri együttműködés? A fentiekben kifejtett gondolatok ismétlésének elkerülése végett csupán három szempont álljon itt:

A keresztyén egyházak jelenlétére és szolgálatára tehát nagyon is szükséges lenne az európai államoknak: az egyházak morális ágensei lehetnének az értékektől megfosztott társadalomnak. Ellenkező esetben ezt az úrt más érdekek és intézmények fogják kitölteni, előbb-utóbb másfajta, nem kívánatos integrációs erő képviselve. Nemcsak a nagyvilágban, de Európában is egyre inkább megjelennek azok a vallási-kulturális közösségek, amelyek éppen vallási alapon követelik a vallás és politika új egységét (iszlám fundamentalizmus), vagy az egyén szabadságának és az emberi méltóság gondolatának létjogosultságát.

Ahhoz nem férhet kétség, hogy ahol az egyház az államtól vállal át (szociális, kulturális stb.) közfeladatot, ugyanolyan anyagi feltételek és elbírálás mellett végezhesse, mint az állami szektor hasonló intézményei. Az egyház sajátos hitéletére nézve viszont leszögezhető: hosszú távon állami támogatásoktól független egyházi-gyülekezeti élet csak egy lelkeségében megújult egyház esetében képzelhető el, amelynek tagjai nemcsak teherviselésre, de áldozatokra is képesek!

A szeparáció nem akadály, hanem feltétele az egyház és az állam jó együttműködésének. A bibliai alapokra és közös hagyományainkra való eszmélkedés rávilágít arra, hogy az egyház és az állam az emberiség életének két különböző, vallási és polgári megnyilvánulása. Mindkettő Isten uralma alá tartozik, és mindkettő – a maga eszközeivel – az ember javát kell, hogy szolgálja. De az egyház és az állam elkülönülő hatáskörei nem szembenállást jelentenek, hanem azt, hogy e hatáskörök kiegészítik és segítik egymást. Éppen ezért az egyház közéleti funkci-

ója nem az egyház-állam kapcsolatának feszültségében vár megoldásra, hanem az „egyház-állam-társadalom háromszögében”<sup>29</sup> definiálható.

A nemzetközi egyházi szervezetek, mint pl. az Európai Egyházak Konferenciája (EEK) a keresztyén hit alapjain azon munkálkodik, hogy olyan emberi és szociális Európa legyen, ahol megvalósulhat az emberi jogok, a béke értékeinek alapja, az igazság, a szabadság és a tolerancia. Az Ökumenikus Charta útmutatást nyújt ahhoz, hogy növekedjen az együttműködés az egyházak között Európában. Ez olyan irányvonalakat jelöl ki, amelyek előremutatják a konfliktusok megelőzésében.<sup>30</sup> Az egyházaknak ma kiemelten fontos feladata, hogy részt vegyenek Európa és az Európai Társadalom formálásán. Az EEK azon munkálkodik, hogy Európában a politikai, szociális és gazdasági élet az emberek számára jó legyen. Az egyházaknak ehhez a fajta munkához egyetértésre, közös cselekvésre, együttes fellépésre, vagyis ökumenikus összefogásra van szükségük.

*A vallás nem magánügy, hangsúlyozza az egyház mindig, mivel azt meg kell, hogy éljük, és ha már megéljük azt a hétköznapi életünkben, akkor közügyé válik*

Az egyház tehát „nem szégyelli” magát megmutatni a társadalomban és az EU-ban sem. Az EU Alkotmány felismeri az egyházak közösségi szerepét, ezért az I-52(3) cikke kimondja: „Az egyház sajátos és különleges helyzete miatt, az Európai Unió nyitott kell, hogy legyen felé, és rendszeres dialógusban kell, hogy legyen az egyházakkal és nemzetközi egyházi szervezetekkel.”<sup>31</sup>

Fischl Vilmos

## Összefoglaló

Fischl Vilmos evangélikus lelkész, külügyi szakértő, a hadtudomány (PhD) doktora, a Magyarországi Evangélikus Egyház alkalmazottja. Publikációjának címe: „Egyház és közélet.” A szerző azt vizsgálja, hogy az egyház és közélet hogyan viszonyulnak egymáshoz, valamint az egyháznak a közéletben milyen módon kellene megnyilvánulnia. A közéletet és nyilvánosságot milyen módon gyakorolja és gyakorolhatja az egyház?

## Abstract

The Rev. Dr. Vilmos Fischl is a Lutheran pastor, with Master of Arts in International Relations, he is (PhD) Doctor of Military Science, and he is the employee of the Evangelical Lutheran Church in Hungary. The title of his publication is: „The Church and Public life.” The article an in-depth study, that how do the church and public life approach to each other, as well as how open should be the church in the public life. In what way can the church practise the publicity and the public life?

## FELHASZNÁLT IRODALOM

DETLEF Pollack: Vallás és modernitás: vallásszociológiai modellek. Lelkipásztor. Evangélikus lelkészi szakfolyóirat. Luther Kiadó. 83. évf. 2008/1. 40.p. ISSN 0133-2821

- Európai Unió Alkotmány. Európai Bizottság. Brüsszel, 2005.
- FABINY Tamás: Egyház és nyilvánosság. In: Szabó Lajos szerk. Biztos védett kikötő. A szent és profán korunk egyházművészetében. Sajtóosztály. Budapest, 2001. 200.p.
- FABINY Tibor: A megállás szimbóluma. Előadások Ordass Lajosról. A szerző kiadása, Budapest, 2001
- FRITS de Lange, 'With each other, for each other, against each other. Bonhoeffer's Theory of Mandates as a Theological Contribution to Socio-Ethical Pluralism', <http://users.belgacom.net/fritsdelange/db-mandat.htm>,
- HARMATI Béla: Az egyházak és a vallások hozzájárulása az európai konfliktusok megoldásához. Tóth Károly szerk.: A magyar egyházak és uniós csatlakozásunk. Ökumenikus Tanulmányi Füzetek. 18. szám. Budapest, 2003. március. 61.p. ISBN 963 7624 50 3
- HUBER Wolfgang: Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche. Gütersloh 1998. – Megjelent magyarul: HUBER Wolfgang: Az Egyház korszakváltás idején. Társadalmi átalakulás és az egyház megújulása. Kálvin Kiadó, Budapest 2002.
- Konkordia Könyv. Az Evangélikus Egyház Hitvallási Iratai. I. kötet. Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest, 1975. 330.p.
- Konkordia Könyv. Az Evangélikus Egyház Hitvallási Iratai. II. kötet. Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest, 1975.
- KORÁNYI András: A norvég egyházi harc. In: KORÁNYI András – OROSZ Gábor Viktor – REUSS András (szerk.): A norvég egyházi harc – Küzdelem az ideológiával 1940-1945. Luther Kiadó, Budapest, 2007. ISBN 978-963-9571-68-6 13-78. p.
- KORÁNYI András: Miért éljük? Az etika keresztyén alapjairól. In: Ökumené (62) 2007/1. 9-15. p.
- LUTHER Márton: Kis Káté. A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya. Budapest, 1982.
- Meghívás Egy közös Útra. Az Ausztriai Egyházak Ökumenikus Tanácsának szociális nyilatkozata. Luther Kiadó. Budapest, 2005. 138.p. ISBN 963 9571 42 3
- NEWMAN John Henry : Tracts for the Times, No. 2, The Catholic Church. <http://www.ewtn.com/library/priests/tract02.txt>
- NIEBUHR Reinhold, Moral Man and Immoral Society, New York: Charles Scribner's Sons, 1960.
- OROSZ Gábor Viktor: Hatalom, hit és politika. Hét Hárs. Békásmegyeri Evangélikus Gyülekezet. VI. évf. 1.szám. 2007. 61.p.
- PILGRIM E. Walter: Kényelmetlen szomszédok? Jézus és az apostolok az egyház-állam viszonyról. Ökumenikus Tanulmányi Központ. Budapest, 2006. 152.p. ISBN 963 229 454 8.
- PÓSFAY György: „A földön élő egész egyház”. Kiadta a Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya. Budapest, 1997. 202.p. ISBN 963 7470 46 8
- RAU Johannes: A Biblia és a politikus. Ökumenikus Tanulmányi Központ. Budapest, 2008. 152.p. ISBN 978-963-7624-54-4.
- SZIKORA József: Az egyház egysége a világ végén. Új Ember. Katolikus Hetilap. LVII.évf.45.(2780)Budapest, 2001.11.11.
- SZÜCS Ferenc: Teológiai etika. Kiadja a Református Egyház Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya. Budapest, 1993. 311.p. ISBN 963/836/001/1
- TÓTH Károly szerk.: Vallás és politika a 21.század elején. Ökumenikus Tanulmányi Füzetek. 17. szám. Budapest, 2001. december. 63.p. ISBN 963 7624 49 X
- TURCSIK Ferenc: A Debreceni Református Hittudományi Egyetem és a Theologische Universiteit Kampen által 2003. szeptember 3–8. között A teológia tanítása címmel tartott konferencián Ethics between church and culture címen elhangzott előadás fordítása.

<http://hu.wikipedia.org/wiki/%C3%81llam>

<http://hu.wikipedia.org/wiki/Politika>

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> LUTHER Márton: Kis Káté. A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya. Budapest, 1982. 29.p.
- <sup>2</sup> SZIKORA József: Az egyház egysége a világ végén. Új Ember. Katolikus Hetilap. LVII.évf.45.(2780)Budapest, 2001.11.11.
- <sup>3</sup> Konkordia Könyv. Az Evangélikus Egyház Hitvallási Iratai. I. kötet. VII. cikk. Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest, 1975. 24.p.
- <sup>4</sup> Hitvallási iratok II. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 1957, 60. p.

- <sup>5</sup> Meghívás Egy közös Útra. Az Ausztriai Egyházak Ökumenikus Tanácsának szociális nyilatkozata. Luther Kiadó, Budapest, 2005. 131.p.
- <sup>6</sup> SZÜCS Ferenc: Teológiai etika. Kiadja a Református Egyház Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya. Budapest, 1993. 212.p.
- <sup>7</sup> RAU Johannes: A Biblia és a politikus. Ökumenikus Tanulmányi Központ. Budapest, 2008. ISBN 978-963-7624-54-4. 143.p.
- <sup>8</sup> DETLEF Pollack: Vallás és modernitás: vallásszociológiai modellek. Lelkipásztor. Evangélikus lelkészi szakfolyóirat. Luther Kiadó. 83. évf. 2008/1. 2.p.
- <sup>9</sup> TURCSIK Ferenc: A Debreceni Református Hittudományi Egyetem és a Theologische Universiteit Kampen által 2003. szeptember 3–8. között A teológia tanítása címmel tartott konferencián Ethics between church and culture címen elhangzott előadás fordítása.
- <sup>10</sup> FRITS de Lange, 'With each other, for each other, against each other. Bonhoeffer's Theory of Mandates as a Theological Contribution to Socio-Ethical Pluralism', <http://users.belgacom.net/fritsdelange/db-mandat.htm>,
- <sup>11</sup> NIEBUHR Reinhold, Moral Man and Immoral Society, New York: Charles Scribner's Sons, 1960, 117.p.
- <sup>12</sup> KORÁNYI András: A norvég egyházi harc. In: KORÁNYI András – OROSZ Gábor Viktor – REUSS András (szerk.): A norvég egyházi harc – Küzdelem az ideológiával 1940-1945. Luther Kiadó, Budapest, 2007
- <sup>13</sup> FABINY Tibor: A megállás szimbóluma. Előadások Ordass Lajosról. A szerző kiadása, Budapest, 2001
- <sup>14</sup> NEWMAN John Henry : Tracts for the Times, No. 2, The Catholic Church. <http://www.ewtn.com/library/priests/tract02.txt>
- <sup>15</sup> FABINY Tamás: Egyház és nyilvánosság. In: Szabó Lajos szerk. Biztos védett kikötő. A szent és profán korunk egyházművészetében. Sajtóosztály. Budapest, 2001. 45.p.
- <sup>16</sup> Jn 18,20
- <sup>17</sup> „Jézus nyíltan beszélt erről a dolgról. Péter ekkor magához vonva őt meg akarta dorgálni;”
- <sup>18</sup> „Amikor látták, hogy milyen bátran beszél Péter és János, és felfogták, hogy ők írástudatlan és iskolázatlan emberek, elcsodálkoztak.”
- <sup>19</sup> „Nagy a bizalmam irántatok, sok dicsekedni valóm van veletek, tele vagytok vigasztalódással, minden nyomorúságunk ellenére csordultig vagytok örömmel.”
- <sup>20</sup> „Mert akik jól szolgálnak, azok szép tisztességet szereznek maguknak, és nagy bátorságot nyernek a Jézus Krisztusba vetett hit hirdetésére.”
- <sup>21</sup> HUBER Wolfgang: Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche. Gütersloh 1998. 103. – Megjelent magyarul: HUBER Wolfgang: Az Egyház korszakváltás idején. Társadalmi átalakulás és az egyház megújulása. Kálvin Kiadó, Budapest 2002. 88-89.p.
- <sup>22</sup> „Jézus hozzájuk lépett, és így szólt: Nekem adatott minden hatalom mennyen és földön. Menjetek el tegyetek tanítványá minden népet, megkeresztelve őket az Atyának, a Fiúnak a Szentléleknek nevében, tanítva őket, hogy megtartsák mindazt, amit én parancsoltam nektek; és íme én veletek vagyok minden napon a világ végezetéig.”
- <sup>23</sup> „Ezért arra törekszünk, hogy akár itt lakunk még, akár elköltözzünk, kedvesek legyünk neki.”
- <sup>24</sup> KORÁNYI András: Miért éjünk? Az etika keresztény alapjairól. In: Ökumené (62) 2007/1. p. 14.
- <sup>25</sup> Szentírás, hitvallások, dogmák, s maga az evangélium
- <sup>26</sup> OROSZ Gábor Viktor: Hatalom, hit és politika. Hét Hárs. Békásme gyeri Evangélikus Gyülekezet. VI. évf. 1.szám. 2007. 44.p.
- <sup>27</sup> Jer 29,7 (Károli fordítás)
- <sup>28</sup> TÓTH Károly szerk.: Vallás és politika a 21.század elején. Ökumenikus Tanulmányi Füzetek. 17. szám. Budapest, 2001. december. 25.p.
- <sup>29</sup> HUBER Wolfgang: Az Egyház korszakváltás idején. Társadalmi átalakulás és az egyház megújulása. Kálvin Kiadó, Budapest 2002. 269.p.
- <sup>30</sup> HARMATI Béla: Az egyházak és a vallások hozzájárulása az európai konfliktusok megoldásához. Tóth Károly szerk.: A magyar egyházak és uniós csatlakozásunk. Ökumenikus Tanulmányi Füzetek. 18. szám. Budapest, 2003. március. 31.p.
- <sup>31</sup> Európai Unió Alkotmány I-52(3) cikk. Brüsszel.

---

## KITEKINTÉS

---

### Dr. Erőd János matematikus-református lelkész mártírhalálának története

Kedves barátom Dr. Révész Szilárd matematikus kérésére néztem utána Dr. Erőd János életútjának, aki 23 éves korában doktorált matematikából, majd teológiát tanult és csupán két esztendő alatt fejezte be tanulmányait a Pápai Református Teológián, jeles eredménnyel. Tudomásom szerint ő volt az egyetlen református lelképásztor, aki matematikából doktorált. Igen tehetséges, komoly férfi volt.

Dr. Erőd János Gyöngyösön született 1916. november 30-án. Édesapja zsidó származású ügyvéd volt, aki családjával 1920-ban áttért a református vallásra. Az apa nem magyarosította meg nevét, később is „Ehrlich” családnéven szerepelt. A református egyházközségben presbiteri tisztelet is betöltött, a család minden tagja – felesége és három gyermeke is – a gyülekezet aktív tagja lett. Bottyán János lapszerkesztő-lelkész szerint Márta lányuk – ő volt a legfiatalabb – „ötletes levelezője volt” a Református Jövők című egyházi folyóiratnak.

A szülőket és Márta lányukat 1944-ben elhurcolták Gyöngyösről Auschwitzba, ahonnan nem jöttek vissza.

A legidősebb lány – Karmen – Vécsey Árpádné Budapestre került, így életben maradt. Most 93 éves, Gyöngyösön él. Amikor felkerestem, beszélt a családjáról, s főleg János testvéréről. Két dolgot mondott: János rendkívül értelmes volt, akit a tudomány vonalán minden érdekelt. Bár matematikából doktorált, otthon volt a magyar- és világirodalomban, a filozófiában is. Ismerte a nagy gondolkodók műveit. Felsőfokon beszélt németül és franciául. A másik vonás, amit említett János öccséről, az az őszinte család szeretet volt.

A gyöngyösi egyházi anyakönyvi bejegyzés szerint János 1930-ban konfirmált. (Akkor még Ehrlich néven szerepelt.)

Színjeles érettségi bizonyítvánnyal a bölcsészkarra iratkozott be. Amikor 23 évesen matematikából dokto-

rált, az egyik német egyetem tanársegédnek hívta meg azzal, hogy „árjának” nyilvánítják. Ő azonban nem fogadta el ezt az ajánlatot.

Esze Tamás akkori gyöngyösi református lelkész a teológia felé igyekezett terelni őt, akit fel is vettek a Pápai Református Teológiára, ahol 2 év alatt végezte el a 4 éves főiskolát.

Először nem érzett hivatást a papi pályára, de pedagógiai céljait így próbálta elérni. Később érdekelni kezdte a teológia tudománya, s a belső embere is mindinkább ebbe az irányba formálódott. Az I. lelkészképesítő vizsgáját 1943-ban, a II. vizsgát 1944-ben tette le jeles eredménnyel. (Az egyetemi tanulmányait beszámították, ezért végezhetette el a teológiát 2 év alatt.)

Pápán a teológus társai „Doktornak” szólították. Társai tisztelték tudása és szerénysége miatt. Ennek ellenére néhány teológus kollégája zsidó származása miatt tüntetett ellene. Professzorai azt ajánlották, hogy rövid időre menjen el Pápáról, míg a kedélyek lecsendesednek. Bán Ervin barátja – levelezőtársa – arról írt, hogy tanulmányai befejezése előtt nézeteltérése támadt a professzoraival, ezért eltávolították Pápáról. Ez bizonyosan nem fegyelmi ügy volt, hanem jó tanács a professzorok részéről, amikor azt ajánlották, hogy átmeneti időre menjen el Pápáról. (Az 1941-42. tanévben egy Bán Ervin nevű I. éves teológusról azt írja az évkönyv, hogy „kimaradt”. Erőd János akkor már IV. éves teológus.)

Pápán Erőd János nem internátusban lakott, hanem egy „Nemes” nevű egyszerű református családnál, ahol szerelmes lett Jolánka nevű lányukba. Ezen sokan csodálkoztak, mert Jolánka kiegyensúlyozott, melegszívű hívő lány volt, de csak 4 polgári iskolát végzett. Később menyasszonya lett a tudós Erőd Jánosnak. A zsidó törvény tiltotta a házasságukat. Jolánka ezért úgy döntött, hogy áttér a zsidó vallásra, hogy egybekelhessenek, s majd alkalmas időben visszatér. A gyülekezet akkori lelkésze – Olé Sándor – megértéssel fogadta ezt az útkereső tervet és segítségét ígerte hozzá. Közben életbe lépett a faji törvény, amely megtiltotta a keresztyéneknek a zsidó vallásra való áttérését. (Bottyán J.)

1944-ben János szüleit és Márta hűgát jelenlétében deportálták. János a „Jó Pásztor Misszió” zsidókat mentő önkéntes munkatársa volt, aki igyekezett menteni az üldözötteket. Szerettein azonban nem segíthetett.

Évfolyamtársa – Pongrácz Magda – így emlékezett a „Doktorra”: Alacsony, sovány fiú volt. Évfolyamtársai is csodálkoztak azon, hogy egy alacsony végzettségű lányba lett szerelmes, akit feleségül akart venni. Nemesék udvarában lakott egy nyilas pártban levő fiatalember, aki Jolánkát Németországba akarta vinni, mert – szerinte – aki itthon marad, az hazaáruló. Bár Jánost – a teológia elvégzése után – kihelyezték Győrbe segédlelkésznek, majd Komáromba egy fiú internátus vezetőjének, ő viszont azért Pápára, ahol a nyilasok menyasszonyával együtt letartóztatták. Először megkínózták, majd mindkettőjüket kivégezték 1945 februárjában – minden bizonnyal – a pápai laktanya udvarán. A vád az volt ellene, hogy kapcsolatot teremtett a közelgő szovjet hadsereggel rádión keresztül. A vád azonban alaptalan volt. A Nemes csa-

ládnál tartott házkutatáskor sem rádiót, sem egyéb terhelő dokumentumot nem találtak. Trócsányi Dezső teológiai tanárt beidéztek a laktanyába, hogy igazolja Erőd János személyazonosságát. Borzalmas állapotban találta a „vádlottat”. Arcán cafatokban lógott a véres hús. Tiltakozott az embertelen cselekedet ellen – amihez más egyházi személyek is csatlakoztak, azonban mindez hiábavaló volt. Jánost menyasszonyával együtt kivégezték. Sírjuk ismeretlen.

Bán Ervin így jellemezte személyiségét: Különös nézetei voltak. A háborúról azt mondta: így lesz két pogány hatalom viaskodásából keresztes hadjárat. A keresztyén rend, kultúra, társadalom, tudomány csupa üres szólam. Mind a világi emberek találmánya. Krisztushoz, az evangéliumhoz ennek a keresztyénségnek semmi köze. Valóságossága sajátos aszkézis volt. Kálvinista, de mégis más... Kapcsolattartásában nem mennydörgött... okos és civilizált volt. A kultúra nagy személyeit és írásait rendre ismerte. Halálának igazi oka: az a világ (és társadalom) egy ilyen embert nem tudott elviselni. (Hetek, 2000. II. 26.)

Egy másik vélemény szerint „teológiai felfogásában az élő Krisztus-hit volt a domináns. A letűnt, megrögzött nézeteket kritizálta. Ígéretes jövőt építhetett volna tehetségével, szerénységével, következetes igazságra törekvéssel”. (Kövy Zs.: Akikért a harang szólt)

Kövy Zsolt nyugdíjas pápai kollégiumi főigazgató szerint Pápa környéki prédikációit máig is emlegetik. (Hogy hogyan prédikált Győrben, vagy milyen munkát végzett Komáromban, azt nem tudtam kideríteni, bár mindkét szolgálati helyén rövid ideig tartózkodott.) Professzorai atyai oldalmukban őrizték, társai nagy többsége tisztelte, de voltak irigyei is.

Bán Ervin azt írta: „Úgy hírlík, egyháza őri emlékét”. Ezzel szemben Kövy Zsolt azt írta: „Megérdemelné, hogy az Egyház, a Kollégium, a Teológia, Pápa városa hűségesebben őrizné meg emlékét”. Ezért ő mindent megpróbál, hogy az Egyháznál, és a városnál odáig jusson a dolgok, hogy egy emléktáblát helyezzenek el, hogy ennek a fiatal korban mártírként elhunyt nagy tudású embernek méltó emlékét megörökítsék az utókor számára.

(Zárójelben említem, hogy a Pápai Főiskola 1941/42-es tanévének évkönyvében a IV. évfolyam nevéinél Erőd János után az a Gulyás Lajos teológus következik, akit 1957-ben végeztek ki!)

Miután ezt a dolgot elkészítettem, kezembe került Janovszky István nyugdíjas lelképásztor „Ahogy én láttam” című emlékirata. A 81. oldalon ezt olvastam: „Volt egy találkozásom a felejthetetlen emlékü tanárommal. Dr. Erőd Jánosnak hívták. Matematika-fizika doktorátusa mellé lelkészi oklevelet is szerzett. Én akkor a Révkomáromi Timóteus Árvaház lakója voltam. Ő itt bújott el a nyilasok elől és kapott menedéket. Velem foglalkozott a legtöbbet, mivel magántanuló voltam, de a többieket is instruálta. Akkor még nem tudtuk, hogy zsidó származású, nehogy eljárjon a szánk. A mai napig hatása alatt vagyok egyéniségének, tudásának, és ami ezeknél sokkal többet mond: Krisztusba vetett mély hitének. Ő nemcsak



lelkileg, hanem testileg is Jézus követője volt. Az ötvenes évek végén tudtam meg, hogy az egyik lelkész feljelentette a nyilasoknál, és Pápán kivégezték. Menyasszonyát ment látogatni Pápára.”

Azonnal írtam Janovszky Istvánnak Miskolcra, akitől a következő tartalmú levelet kaptam:

„Dr. Erőd Jánossal kapcsolatban sok újat mondani nem tudok azon kívül, amit írtam emlékiratomban Róla. Isten iránti hálával gondolok (Rá), amíg élek. A nekünk tartott reggeli áhitatok minden árvaházi gyerekekre mély benyomást tettek. A magunk tizenéves korosztálya még racionálisan is, de lelkiekben annál inkább sokat kapott. Öreg fejjel visszagondolva: Erőd János Istennek áldott embere volt.

Halálával kapcsolatban a következőket tudom mondani: Első éves teológusként Trócsányi Dezső professzoromtól egy német nyelvű könyvet kaptam szemináriumi ismertetésre... Arról szólt a kis füzetméretű könyvecske, hogy a hollandok Hitler megszállta országukban miként mentették holland állampolgárságú zsidó honfitársaikat. A királynő sárga csillaggal a mellén miként kocsizott ki. Ezután említette Dezső bátyám Erőd János nevét és halálát. Felkaptam a fejem és izgulva szinte nagy hangerővel mondtam, hogy Ő engem nevelt és tanított a Timóteus Árvaházban. Professzoromtól tudtam meg matematikai doktorátusát, zsidó származását. És hogy itt halt meg Pápán, ahová Komáromból jött meglátogatni menyasszonyát. A nyilasok ölték meg. Jóval később – mint tabányai s. lelkésznek – mondta el egykori esperesem dr. Mezey Gy. Lóránd, hogy egy lelkész társa jelentette fel őt a nyilasoknál. Esperesem információját a mai napig hitelesnek tartom, mivel otthon volt a belügyieknél. Lehet, hogy belügyi akták őrzik a besúgó nevét.

Menyasszonyára úgy emlékszem, mint egy sovány, karcsú, légies teremtesre. Jóság és szépség megtestesítője lehetett. Egy ízben meglátogatta vőlegényét árvaházunkban.

Már Pápán is elsírtam magam Erőd Jánosra gondolva, de majdnem most is sikerült...” (Miskolc, 2007. február 9.)

A mai nap (2007. február 19-én) felhívtam telefonon dr. Kenéz Ferenc nyugdíjas Kálvin téri lelképásztort. Mint volt pápai teológus Ő is ismerte és szerette Erőd Jánost. Véleménye szerint senki sem jelenthette fel teológus társai közül Erőd Jánost, dacára annak, hogy nem mindenki szerette őt. Akkor Pápán nagyon demokratikus, jó légkör uralkodott. Sokkal inkább Erőd János megjelenése árulta őt el a maga zsidós vonásaival. A tanári kar megértő és szeretetteljes volt vele szemben is. (Sz. Gy.)

A dolgozat elején említettem, hogy dr. Révész Szilárd matematikus, a Matematikai Intézet főmunkatársa kért arra, hogy szerezzem be a dr. Erőd János matematikus-református lelképásztorra vonatkozó adatokat, azokat, amelyeket egyházi vonalon megtalálok. Megírtam, hogy ő 23 éves korában doktorált matematikából, majd Pápán elvégezte a teológiát, de 1944-ben a nyilasok menyasszonyával együtt kivégezték. Már ezeket az adatokat is a kutatásaim alapján ismertem meg, s mindezt közöltem dr. Révész Szilárral.

Közben ő is kutatásba fogott, s amit a matematika területén sikerült felfedezni dr. Erőd Jánossal kapcsolatban, azt a Matematikai Lapok külön-nyomatában közzétette 2008-ban. Ezt nekem is megküldte 2009 januárjában. Ebből közlök most néhány megjegyzést.

„Elolvastuk Erőd János 1939-es magyar nyelvű cikkét. Ez valóban megdöbbentő tapasztalattal járt: abban a régi munkában már megvolt több 21. századi eredményünk, sőt a továbbiak alapfogolata, módszere is ki volt jelölve már valamilyen formában... Cikkét többször idézték – magam 24 idézetet találtam –, tehát mindmáig „jegyzett” szerző maradt. Munkája belső, szakmai értékeinek köszönhető, hogy az East Journal on Approximations archív szekciójában 2006 októberében (2) megjelent eddig csak magyarul olvasható munkájának teljes angol fordítása is. A rá hivatkozó munkák száma pedig egyre emelkedik, témája szinte mintha újra éledne. Lehet, hogy csak most kezdjük igazán megérteni. Tudományos vonatkozásban tehát immár teljes bizonyossággal elmondhatjuk: gondolatai, munkája túlélte a pusztítását és a mi minden igyekezetünkénél is jobban megörökíti emlékét”. (Különnyomat – Megemlékezés Erőd Jánosról. Megjelent a Matematikai Lapok 2008/1, 1-8 számában Révész Szilárd tollából.)

*Szombathy Gyula*

#### FORRÁSMUNKÁK:

- BOTTYÁN János: Református Egyház 1964. XVI. évf. 7. szám 160-161. old. Emléküket őrizzük kegyelettel
- KÖVY Zsolt: Református Lapja 2001. V. A mártír visszakerdez
- KÖVY Zsolt: Akikért a harang szól – Kézirat, Pápa 2005.
- KÖVY Zsolt: Ültessünk virágot. Református Lapja, 1986. III. 9.
- KÖVY Zsolt: Levél Bán Ervinhez (Mátsolat, 2005. III. 23.)
- BÁN Ervin: Egy vértanú pedagógus emlékére (Pedagógusok Lapja, 1995. II. 8.)
- BÁN Ervin: Református vértanú Pápán. Hetek, 2000. II. 26.
- BÁN Ervin: Egy tanár emlékezete – Köznevelés. 61. évf. 5. szám
- BÁN Ervin: Kövy Zsolthoz írott levél (másolat) 2002. VIII. 28.
- KÖVY Zsolt: Bán Ervinhez írott levél. 2005. III. 23. és 2001. I. 5.
- KÖVY Zsolt: Szombathy Gyulához írott levél. 2005. IX. 14., X. 3. és X. 25.
- BÁN Ervin: Egy vértanú pedagógus emlékére. Veszprémi Életrajzi Lexikon 1995. II. 8.
- ERŐD János: Bán Ervinhez írott levél (másolat) dátum nélkül.
- HUDI József: Levéltárvezető, Pápa. Erőd János teológiai iskolai bizonyítványának másolatát küldte el Szombathy Gyulának. 2005. VI. 20.
- A Dunántúli Református Egyházkerület Tudományos Gyűjteménye iratai Szombathy Gyulának megküldve
- A Gyöngyösi Református Egyházközség Erőd Jánosra vonatkozó adatai
- HORVÁTH László: A gyöngyösi zsidóság története. 1999. Ebben a könyvben Erőd János neve, mint református lelkész szerepel
- A gyűjtőmunka közben beszéltem Gyöngyösön Erőd János nővérével, aki 2006-ban a 94. évében volt. Ő bent él most is a Református Gyülekezetben. A családi tragédia után ő soha nem mondott „átok szót” a történetek miatt
- DR. MÁRKUS Mihály püspökhöz írt Szombathy Gyula, s erre válaszol a püspök 2005. XI. 22-én
- JANOVSZKY István: Ahogy én láttam című emlékirata (81. old.)
- JANOVSZKY István levele Szombathy Gyulához. 2007. II. 9.
- DR. KENÉZ Ferenc lelkész megjegyzése szóban Janovszky levele tb-ban
- DR. RÉVÉSZ Szilárd: Megemlékezés Erőd Jánosról. Matematikai Lapok 2008/1, 1-8. – Különnyomat

## Keresztény szolidaritás felekezeti színek nélkül

*Az alábbiakban a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Szociáletikai Bizottságának dolgozatát olvashatjuk, amely a Szociális Igazságosság Egyházi Évkönyvének IV. kötetében – Church Yearbook on Social Justice IV. – jelent meg ez év elején. Az említett évkönyv több mint harminc németországi protestáns és katolikus egyháznak és egyházi szervezetnek a közös munkája. Az évkönyv IV. kötete elsősorban az Európai Unióhoz 2004–2007. között csatlakozott országok helyzetét vizsgálja: Szegények-Gazdagok-Európa Unió címmel. A tanulmány elkészítése, ideértve a németországi szerkesztőséggel való egyeztetéseket, Dr. Fazakas Sándor rektor és Dr. Bóna Zoltán főtítkárfőszerkesztő vezetésével történt. A német fordítást Dr. Szentpétery Péter docens végezte. (a szerkesztő)*

„A Magyarországi Református Egyház Zsinata ismerve a reményeket, váradalmakat és aggodalmakat a Lélek vezetését kérve fordul gyülekezeteihez: könyörögjünk együtt a józanság Lelkéért, hogy örömünk legyen és ne hamis illúziónk!” – hangzott a Zsinat nyilatkozata az Európai Unióba való belépés előestéjén, 2004. május 1-jén. A Zsinat annak a reményének adott hangot, hogy „olyan közösségbe léptünk most be, amely egyszerre az értékek és érdekek közössége”<sup>1</sup>, ugyanakkor nyilvánvalóvá tette, hogy az egyház felemeli szavát a gazdasági, politikai és szociális szempontból hátrányos helyzetben lévőkért, meg kívánja őrizni Isten teremtési rendjét az önző és romboló erőkkkel szemben, síkra száll a szociális különbségek csökkentéséért, a család és a szülői hivatás megbecsüléséért, a jövő nemzedék élethez való jogáért, az idős ember méltóságáért és életük munkája megbecsüléséért.

Ez a józanság akkor helyénvaló volt, hiszen ami az európai tudatról és az európaiságról az egységesülést megelőzően elhangzott, az a *politikai jelszó és a mítosz között* lebegett. Kétségtelen, hogy a *politikai* jellegű egységtörekvés ígérete látványosabb volt és benne az a második világháború utáni „politikai projekt” látszott megvalósulni, amely az európai nemzetek II. világháború utáni történelmi megbékélésével vette kezdetét, de amelynek napjainkra már a „közös gazdasági cselekvés kényszere” lett mozgató rugója.<sup>2</sup> Volt azonban ennek egy kevésbé látványosabb, megfoghatatlanabb, de az ökonomiai kategóriáktól különböző dimenziója: a lelki, szellemi és kulturális alapon történő vágyódás a közös Európa iránt. E kettő keveredéséből jött létre az Európáról alkotott *mitologikus* kép, amellyel a propaganda próbálta ellensúlyozni az egzisztenciális félelmek, a gazdasági-racionalizációs kényszerpályák, pénzügyi nyomásgyakorlások által kiváltott EU-ellenes félelmeket. Tény, hogy világunkban a politikai és gazdasági érdekek, illetve összefüggések ideológiai köntösben jelentkeznek – éppen ezért kellett volna nagyobb szerepet szánni egyrészt annak a kérdésnek, hogy mit jelent a közös európai önazonosság, másrészt, hogy milyen szerepe volt történelmileg a keresztényeknek az európaiság kialakulásában?

Több mint 5 év távlatából számba kell venni az ígéretek teljesülését, de legfőképpen az integráció folyamatával együtt járó szociális változásokat, mai problémákat, szociáletikai reflektálásra váró kérdéseket:

1. Az integrációt követő gazdasági változások, a piac öntörvényűsége által diktált és felszabadított árobbanás (energiaárak, szolgáltatások, megélhetés költségei) következtében a mai magyar lakosság nemhogy a „jóléti társadalom” ígéréteiből nem tapasztal semmit, de *az állam védelmét sem érzi*. A bibliai gondolkodás és reformátori felismerés fényében a mindenkor kormányzat kötelessége, hogy polgárai számára biztosítsa a békét, az élet és a tulajdon védelmét, vegye elejét az erőszaknak, a rablásnak és a kizsákmányolásnak. Feladata, hogy pásztori módon védelmezze az állam polgárait, különösen azokat, akik törvényen kívül más védelemre nem számíthatnak. Ezzel szemben 2009-ben a magyar lakosság jelentős hányada érzi úgy, hogy nincs becsülete a tisztességes munkának, de a munkalehetőségek is kicsúsznak lábaik alól, a drasztikusan megemelkedett lakáshitelek miatt elveszthetik lakásaikat. Már nemcsak azt érzi a magyar átlagpolgár, hogy a szociális háló egyre ritkul és már semmi és senki nem védi meg őket sem az uzsorakamatokkal, sem pedig az agresszióval és növekvő bűnözésnek való kiszolgáltatottsággal szemben. Mindezek alapján a magyar lakosság közel 80% elvesztette bizalmát az államot képviselő kormányzattal szemben – a kormányzat pedig elvesztette társadalmi legitimitását. A választópolgárok közel 2/3-a az előrehozott választásokban látja a megoldást.<sup>3</sup> Az állam vagy fényűző luxus-költekezéseivel vagy pedig a hatalom erődemonstrációjával mutatkozik meg (amely nemzeti ünnepek alkalmával évről évre agresszívebb) – polgárait *nem szövetségesként, csak alattvalókként* kezeli. Már nem a választók felhatalmazása alapján cselekszik a kormány, hanem az alkotmány joghézagait kihasználva próbálja átmenteni hatalmát.

2. Az emberek nagy része *adósságspirálba* került. Míg korábban egy meg nem termelt „jóléti életszínvonal” elérése és megélése érdekében vállaltak hiteleket, napjainkban napi egzisztenciális gondok enyhítésére kényszerülnek kölcsön felvételére – nem egyszer uzsora fogalmát kimerítő kamatra. Érdemes itt szintén a bibliai és a reformátori etika felismeréseire eszmélni: amikor Jézus így szól „adjatok kölcsön, semmit sem várva érte” (Lk 6,35), akkor a felebaráti szeretetnek ama önzetlenségére apellál, amely felvállalja a szegény sorsát, még akkor is, ha részükről a kölcsön visszafizetésének nincs realitása. Ez a hit megnyilvánulása és kockázata. Termé-

szetesen anakronisztikus lenne keresztyén egyházak részéről a bibliai kamatszédés tilalmának követelése ott, ahol a hitel a gazdaság serkentését szolgálja. De fel kell hívni a figyelmet arra, hogy a pénzkölcsönnek mindig szociális következményei vannak. Az egzisztenciális gondok enyhítésére nyújtott kamatmentes kölcsön minden időben a hit, a felelősség és a felebaráti szeretet megnyilvánulása volt a keresztyénségben – egy szekuláris társadalomban és bankvilágban viszont szintén meg kell követelni a *méltányosság* érvényesülését a felelősség és a szolidaritás jegyében.

3. A gazdasági krízis és az állam szociális megszorításai (pl. családi pótlék tervezett megvonása) miatt tovább *erodálódik a házasság és család intézménye*. Gyermeküket nevelő szülők fontolgatják, hogy papíron elválnak, hogy gyermekeiket egyedül nevelő szülőkként megtarthassák a juttatásokat... Az egzisztenciális kényszer sok mindenre igazolást nyújt, de a keresztyén egyházak nem hallgathatnak akkor, amikor a házasság, mint Isten által a teremtésben adott életközösség értéke kerül ily módon feladásra. Az archaikus korban a család kultikus és gazdasági közösség is volt. Úgy tűnik, hogy a modern korban a család életközösség jellege egyre inkább háttérbe szorul. Hogy helyét elfoglalja a gazdasági racionalitás és kényszer szülte újabb „formáció”? A családszociológia és a keresztyén szociológia felismerése viszont ezen a téren a következő: kiegyensúlyozott és társadalmi megbecsültséget élvező családi élet *több* produktivitást eredményezhet, mint a gazdasági befektetések és gazdasági termelés. Hogyan? A család funkciójának ártékelésével, az anyaság, a gyermeknevelés és a háztartási munka anyagi-társadalmi megbecsülésével, olyan *humán-tőke* biztosítására, a felnövekvő generációk olyan kompetenciájának kialakítására nyílik lehetőség, amelyek birtokában a következő nemzedék valóban felnőtt a jövő feladatainak vállalására. A családnak ez a funkciója nem pótolható semmilyen gazdasági vagy pénzügyi tevékenység vagy megszorítás által – sőt, ennek a folyamatnak az eredményeként elérhető, hogy (a bibliai sáfárság mintájára) nem a gazdasági folyamatok uralják majd az embert, hanem az ember használja eszközként a gazdaságban rejlő lehetőségeket az emberhez méltó életfeltételek biztosítására. A családpolitika feladata tehát az lenne, hogy minden lehetséges eszközzel törekedjen a családi életet, gyermekvállalást- és nevelést, házastársak kölcsönös megbecsülését még akadályozó és elkedvetlenítő strukturális akadályok elhárítására.

4. A romló gazdasági és szociális helyzet miatt *változás* áll be a magyar társadalom *temetkezési kultúrájában* is<sup>4</sup> – egy olyan területen, ahol az egyházak segítő szolgálata és vigasztalása jelen volt. Nemcsak arról van szó, hogy sokan hitelt kénytelenek felvenni a temetés megnövekedett (piachoz alkalmazkodó) költségei miatt, hanem arról, hogy egyszerűbb megoldásnak tűnik szeretteik elhamvasztása és az urna otthoni tárolása. Ez a jelenség az egyház szerepében is változást hoz, amelyet teológiailag és etikailag reflektálni kell. Nem állhat meg az egyház annál a sajnálkozásnál, hogy tért veszít egy jelentős társadalmi esemény színterén, hanem át kell gondolni: hogyan lehet új formában, mégis kompetens módon kísérni emberek életét ott, ahol gazdasági kényszer és

kulturális paradigmaváltás miatt a „gyászfázisok” és „gyász-feldolgozás” hagyományos folyamata megreked vagy elmarad?

5. Mit jelenthet a *megbékélés és kiengesztelődés* krisztusi parancsa a fent ismertetett társadalmi-gazdasági és politikai kontextusban? Kelet-Közép-Európa társadalmában és egyházaiban, így Magyarországon is kísért a múlt: újból és újból elemi erővel tör a felszínre a történelmi bűnök elmaradt feldolgozásának kérdése, az ügynökkérdés. A társadalomban és az egyházban egyaránt ambivalens a probléma megítélése. Egyrészt sokan érzik joggal igazságtalanságnak az állítólagos ügynökök megnevezését és pellengérré állítását anélkül, hogy beszerzőik kilétére fény derülne. Cinikus magatartás – szerintük – az ügynöklista összeállítása mindaddig, amíg azoknak a listáját nem állítják össze, akik beszerveztek, akik parancsot adtak a beszerzésre és illegitim politikai hatalmukat akarták a besúgások és megfélemlítések által erősíteni és megtartani. Még ma is élnek vagy éppen felelős politikai ill. gazdasági pozíciókat töltenek be közülük, akik az ügynökhálózatot kiépítették, embereket megaláztak és jól éltek azok fizikai és lelki megnyomóritásaiból. Másrészt a tudományos-történelmi kutatás, a diktatúra működési mechanizmusának lassú megismerése, a dokumentumok megbízhatóságának kérdése és a „nem dokumentált kapcsolatok”<sup>5</sup> működtetésének átláthatatlansága fokozott óvatosságra intenek. A kérdés valóban tisztázásra vár, de nemcsak a történelmi igazság feltárása szintjén (t.i. kik voltak az ügynökök és kik voltak a rabtartók?). Kérdés, hogy az egyházak képesek-e megteremteni azt a légkört (a kiengesztelődés közösségét), amely megfelelő keretet képes biztosítani a probléma kezelésének? A tét viszont nemcsak a múlt kezelése – a *jelen „történelmi bűnei”* minduntalan kitermelik a tettesek és áldozatok újabb sorait, és ezt a szembenállást akár egy-egy gyülekezet keretén belül is kezelni kell! A múlt és a jelen bűneinek feldolgozása és a megbékélt, illetve *helyreállított közösség* valósága valóban *modellértékű* lehetne egy olyan társadalom számára, amelyet minduntalan gazdasági és politikai érdekek osztanak meg...

### Elvi alapok:

Magyarországon hosszú időn át azt sulykolták és az egyház már-már hajlandó volt elhinni: az egyház tevékenységi köre a templomok falainál véget ér. Ez nem volt mindig így: a II. világháborút követő társadalmi átalakulásban és egyházi megújulás-keresésben az akkori egyház felelős vezetői gyakran hangoztatták, hogy az egyház prófétai tisztségét nem hallgathatja el csak azért, mert a berendezkedő (értsd szocialista-kommunista) társadalom számára más szerepet szán. A prófétai szó – az ószövetségi próféciaik igazságára emlékezve – nem egyszer valóban éles társadalomkritikát fogalmazott meg a demokrácia, a szolidaritás és az emberi méltóság védelmében.<sup>6</sup> Ezért a kommunista valláspolitikára 1948-tól kezdődően szisztematikusan szorította vissza a történelmi egyházak tevékenységét szó szerint a templomok falai közé, vagy éppen kollaborációra próbálta rábírnival őket az új rendszer legitimálása érdekében.<sup>7</sup> 1989 után viszont sikerült kitörni e gettóállapot-

ból és éppen a szociális gondoskodás területén való szerepvállalása és szociális kérdésekben közzétett nyilvános nyilatkozatai a korábbi sztereotípiá ellenkezőjét bizonyítják. De 20 évvel a rendszerváltást követően is gyakran elhangzik a kérdés: Mi az egyház feladata a magyar társadalomban? Végezze csupán az igehirdetés, a vigasztalás és karitatív szolgálatát – vagy hallassa szavát a *társadalom politikai-etikai véleményformálásában is?* Küldetéséből fakadóan végezheti az egyház szolgálatát – vagy csak annyit és úgy vállaljon, amennyit a társadalom érdeke diktál?

A MEÖT tagegyházai nem akarják elfogadni a szekuláris-pluralista társadalomban a vallás számára kitüntetett helyet, hanem részt kívánnak venni a közélet és a társadalom értékrendjének formálásában. Teheti ezt az egyház (egyházak) azzal a reménységgel, amely a változó világban is számol az Isten jelenlétével ebben a világban. Ez a reménység pedig nem engedi magát bezárni sem a „sekrestye-kegyességbe”, sem a világ struktúráiba; nem engedi kiszorítani magát a vallásosság privát szférájába, hanem hirdeti, hogy ennek a világnak a „szkémája” ideiglenes, evilági, ezért jobbításra szoruló és formálható.<sup>8</sup>

#### ***Az egyház szociális szolgálata: átmenet az „implicit és az explicit teológia” között***

Gerhard Marcel Martin, marburgi teológus különbséget tesz *explicit* és *implicit* teológia<sup>9</sup> között – de ez a különbség nem jelent különállást!

E szerint *explicit teológia* alatt normatív kijelentések értendők Istenről, Isten-ember kapcsolatáról, bűnről és megváltásról, az egyház lényegéről. Ez a teológia az egyház tanításának tételes kifejtése a Szentírás és a hitvallások tükrében, lényegre törő, tárgyilagos, mondani-valójának megfogalmazásában törekszik a tárgyszerűségre és kialakítja saját módszereit. Reflexív teológia, amely Istenről mindig *indikativusban*, egyes szám harmadik személyben beszél, kerüli a szubjektivitást.

Az *implicit teológiában* viszont mindaz benne foglaltatik, ami az explicit teológia tartalma. Olyan *vallásos esemény, közegyházi megnyilvánulás, beszéd, ábrázolás vagy cselekvés*, amely eleve feltételezi az Istenről és emberről szóló normatív kijelentéseket. Benne foglaltatik a keresztyén valóságlátásban, világszemléletben, kultúrában.<sup>10</sup>

A kettő között van átmenet, s ez az átmenet nem egyirányú és nem egyszeri. A lelkigondozás, a diakónia, a szociális felelősség stb. jelenti ezt az átmenetet, s jelzi a kettő egymásra utaltságát. Az explicit teológia a kutató, kritikailag reflektáló ismeret – de ha a valóságtól elrugaszkodik, akkor megmarad az absztrakció szintjén, gondolati konstrukciókba zárva. Újabb felismerései és eredményei által indíttatást ad az implicit teológia számára, hogy az egyház szolgálatát a világban ne megfelelési kényszer és az elvárások kielégítésének igyekezete sodorja. Ugyanakkor rá van utalva arra, hogy az implicit teológia éppen a tapasztalás, illetve az emberi egzisztencia problémái felől indíttatást adjon a valóság állandó reflektálására. Az így nyert tapasztalatokat újból Isten kijelentésének fényébe kell állítani, újból rá kell kérdezni Isten „itt és most” aktuális akaratára, hogy majd az elméleti-reflexív munka felől léletszerű válaszok szülessenek

a kor problémáira. Csak így maradhat a teológia és az egyház szolgálata a világban élet- és valóságszerű.

Ebben az összefüggésben újra kell fogalmazni a kérdést: Mi lehet az egyház és a teológia társadalmi-közéleti-szociális elkötelezettségének a célja? A cél nem más, mint az, hogy az egyház és a teológia szerepvállalása által még inkább „lehetséggé váljon a politika”! De nem pártpolitikai értelemben – hanem a prófétai elkötelezés síkján: „és igyekezzetek a városnak jólétének, a melybe fogságra küldöttetek titeket, és könyörögjetekek érette az Úrnak; mert annak jóléte lesz a ti jóléteitek” (Jer 29,7). A közjó előmozdítása, az emberhez méltó életkörülmények és együttélési feltételek kialakításában való szerepvállalás még nem pártpolitikai elkötelezettség, hanem a hit felelősségének megélése. Ezért a demokratikus struktúrák megerősítéséért vállalt felelősség és szociális téren a „több igazságosság” követelése az egyház közéleti kötelezettségének tekinthető, abban a tudatban, hogy a jelen társadalmi együttélési forma ugyan jobbításra szoruló, de jobbításra is alkalmas. *Kritikus szolidaritás-vállalás*, a körülmények relatív elfogadása ugyanakkor mérsékelt távolságtartás kell, hogy jellemezze az egyház és a teológia társadalmi folyamatokhoz való viszonyát, miközben nem hallgathatja el véleményét egy igazságosabb együttélés érdekében.

Igaz, a *vélemény kialakítása* és a *véleményformálás* is hibalehetőségeknek van kitéve: közéleti kérdések megítélésében – úgy, ahogyan bármely más szervezet – az egyház is tévedhet. Ezért e téren a végső igazság képviselőjére nem tarthat igényt az egyház. De kötelezettsége marad, hogy a társadalmi folyamatokról szerzett információk és szakmai szempontok ismeretében, kompetens módon alakítsa ki véleményét és vállaljon részt a párbeszédben, megjelenítve ez által e téren is a keresztyén valóságértelmezést és a bibliai-teológiai etika szempontjait – a jobbra taníttatás alázatával. Kellő információk és ismeretek hiányában hangoztatott (esetleg fundamentalista színezetű, racionális érveket negligáló) álláspontok súlytalanok teszik az egyház véleményét a közéletben. Adott esetben viszont éppen a gyors és határozott kiállás, a prófétai kritika és az Isten igazságos ítéletére való figyelemztetés a megkövetelt magatartás – amelynek elmulasztása újból következményekkel jár.

A „város jólétének” és a köz javának szolgálata tehát keskeny út, amely a „bálványimádás leleplezése és a valóság formálásának kötelezettsége”<sup>11</sup> között húzódik: az egyház magatartása nem merülhet ki állandó társadalomkritikai szövegek és moralizáló tételek hangoztatásában, de prófétai tisztét nem is cserélheti fel csak racionális érvelésekre vagy elvtelen szervilizmusra. A szélsőségektől való tartózkodás viszont nem menti fel az egyházat és a teológiát ama kötelezettsége alól, hogy a keresztyén hit elkötelező érvényét és konzekvenciáit nyilvánvalóvá tegye mind személyes életvitelre, mind pedig a társadalom életének alakítására nézve.

#### ***Az egyházak szociális szerepvállalásának még egy haszna: a hallgatás spiráljának megtörése – bátorítás a cselekvésre és a szólásra!***

A tehetetlenség érzése gyakran keríti hatalmába a keresztyén embert és a közösséget a tömegkommunikációs eszközök és a média által szuggerált, állítólag „egyedül

helyes” értékrend, magatartás vagy vélekedés láttán. Ennek oka a „hallgatás-spirál”<sup>12</sup> fogalmával leírt (Elisabeth Noelle-Neumann) szociál-pszichológiai jelenség. Az emberek ugyanis nem szeretnek elszigetelődni, szüntelenül figyelik környezetüket, kifejtett érzékük van annak regisztrálására, hogy mi a fontos és mi a jelentéktelen. Ha valaki úgy érzékeli, hogy véleménye számít, és ezt elég hangosan képes is kommunikálni, igazolva érzi magát és úgy gondolja, hogy képes a nyilvánosság befolyásolására. Felbátorodva még hangosabban hallatja hangját. Viszont aki úgy érzi, hogy véleménye nem talált meghallgatásra, megtorpan, néhány tétova kísérlet után csak szűk körben fejt ki véleményét, majd végletes hallgatásba burkolódik. Ez a jelenség tovább differenciálódik: aki elég hangos, az erősebbnek és befolyásosabbnak fest, mint amit ér – aki hallgatásba vonul, jelentéktelenebbnek tűnik, mint amilyen valójában. Így egy ú.n. „optikai és akusztikai csalódás” áll elő, amelynek következtében az erőviszonyok eltolódnak, az igazán értékes vélemények süllyesztoke kerülnek. A „hallgatás-spirálja” azt a tehetetlenség-érzést fejezi ki, amely úgy gondolja: az érvényes trenddel szemben nincs mit tenni. Viszont minél hamarabb felismeri az egyén vagy a közösség ezt a folyamatot, annál hatékonyabban képes védekezni ellene.

Az egyháznak gyakran az a benyomása támad a közéletben, hogy véleménye nem számít, az általa képviselt üzenetre csak nagyon kevesen kíváncsiak. Az egyház vagy az egyházi intézmények körül gerjesztett – napjainkban újból tapasztalható – konfrontációk még jobban elbizonytalanítják a hitközösség tagjait vagy vezetőit. Éppen ezért nem lehet érdektelen az egyes helyzetek gondos elemzése, az összefüggések átlátása, és olyan ellenstratégia kidolgozása, amely áttöri a „hallgatás spirálját” és érvényt szerez az evangéliumi üzenet minél világosabb, átütőbb és életszerűbb hirdetésére. Az egyház és közélet kapcsolatában minden körülmény között és minden társadalmi-politikai kontextusban érvényes marad a régi igazság: az ember a megváltásra szoruló világban él – de (csak)ebben a megváltásra szoruló világban tapasztalhatja meg Isten szabadító kegyelmét, mely érvényes minden nép számára.

Ennek az elvi felismerésnek és hitbéli meggyöződésnek a jegyében a magyarországi történelmi egyházak, a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa és a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia mégis igyekeznek megtörni a hallgatás spirálját. A gazdasági krízissel együtt járó szociális és morális válságra hívták fel a figyelmet pl. abban a nyilvános közleményben is, amelyben hangot adott annak az aggodalmának, hogy a válságkezelés jegyében hozott kormányzati intézkedések első sorban a szociálisan hátrányos helyzetű embereket érinti. „A keresztény szolidaritás felelőségét komolyan véve hangsúlyossá kívánjuk tenni mindenki számára: egy társadalom sem engedheti meg magának, hogy bizonytalanságban hagyja, vagy egyenesen pusztulásra ítélje a leszakadókat. Döntő kérdés, hogy ne pusztítsa pénzügyi elméletek, hanem az emberek reális szükségletei, az iránytűként érzett felelős szeretet irányítsa tetteinket.”<sup>13</sup>

Ennek az üzenetnek a felvállalásához és az ebből fakadó felelősségvállalás elmélyítéséhez járulhatnak hozzá

a MEÖT tagegyházai gyakorlati szociális szolgálatokkal, kompetenciájukkal és teológiai örökségükkel.

### Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Szociáletikai Bizottsága

#### JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Nyilatkozat az Európai Unióban való belépéskor. 2004. május 1. In: Református Egyház 6, 2006 (136-137), 136.
- <sup>2</sup> Ralf Hoburg: *Der europäische Protestantismus zwischen 20. Und 21. Jahrhundert*. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Institutes Bensheim 5/99. 83.
- <sup>3</sup> MEDIÁN Közvélemény- és Piacutató Intézet: A kormányválság hatása a pártok népszerűségére. 2009. Április 15. <http://www.median.hu/object.16aacc21-d081-463e-ae3c-60bbe0c4ffc2.ivy> – Több közvélemény-kutató társaság felmérése alapján a teljes népesség kb. fele, míg a politikai változást óhajtó lakosság közel 80%-a gondolja úgy, hogy előrehozott választás alapján kell társadalmi legitimitást adni a válság kezelésére hivatott kormányzatnak. Lásd: POLITICAL CAPITAL: Hogyan tovább – mit gondolnak a választók? Összefoglaló a politikai helyzet megítélését vizsgáló közvéleménykutatásokról. [http://www.hirszerzo.hu/cikk.hogyan\\_tovabb\\_-\\_mit\\_gondolnak\\_a\\_valasztok.102807.html](http://www.hirszerzo.hu/cikk.hogyan_tovabb_-_mit_gondolnak_a_valasztok.102807.html)
- <sup>4</sup> Lásd: Luxus lesz a koporsós temetés. In: Magyar Nemzet LXXII. évf. 71. szám, 2009. március 13.
- <sup>5</sup> Kiss Réka: Miért maradt el a tisztánlátás s ezért a katarzis a rendszerváltás utáni egyházban? In: Théma 2008. X. évf. 1. szám, 9–29.
- <sup>6</sup> Ravasz László: *Egyház és állam*. Élet és Jövő, 1946. november 23.
- <sup>7</sup> A korszak feltárása és értékelése részben megtörtént. Lásd ehhez: Bogárdi Szabó István: *Egyházvezetés és teológia a Magyarországi Református Egyházban 1948 és 1989 között*. Teológiai doktori értekezés. Debrecen 1995. – Bölcseki Gusztáv: *A Magyarországi Református Egyház. Történelmi vázlat*. In: „Tebednek bízunk elei-től fogva...” A magyar reformátusság körképe. Szerk. Barcza József és Bütösi János. Debrecen 1991. 13-42. Fazakas Sándor. „Új egyház felé?” - a második világháború utáni református egyházi megújulás ekkleziológiai konzekvenciái. Debrecen 2000. 221.p.
- <sup>8</sup> Lásd: Egyház és állam kapcsolata. A MEÖT Szociáletikai Bizottságának állásfoglalása. <http://oikumene.meot.hu/index.html>
- <sup>9</sup> G.M. MARTIN: Was es heißt: Theologie treiben. Radius, Stuttgart 2005. 47
- <sup>10</sup> U.o. 51.
- <sup>11</sup> K.-W. DAHM: „Zwischen Götzenkritik und Gestaltungsauftrag“. In: F. Furger/M. Heimbach-Steins (Hg): *Perspektiven christlicher Sozialethik*. Münster 1991. 145-166.
- <sup>12</sup> Lásd: E. NOELLE-NEUMANN: *Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung – unsere soziale Haut*. München-Zürich. 1980.
- <sup>13</sup> Nyilatkozat az Ökumenikus Imahéten, 2009. január 21. [www.reformatus.hu](http://www.reformatus.hu)

## Telefon-lelkigondozás – Budapest

06-1 201-0011



Lelki válság esetén, emberi, családi,  
lelkiismereti, hitbéli kérdések megbeszélésére

**mindennap 17–21 óráig**

## Az ökumenikus mozgalom a hit egysége és a történelem szakadásai között

Az Ökumenikus Tanulmányi Központ 2009. június 12-én tartotta Közgyűlését a Lágymányosi Ökumenikus Központban. A Közgyűlés ünnepi előadója Dr. Konrad Raiser, neves német evangélikus teológus, ökumenikus szaktekintély volt, akinek előadását az előző számunkban 2009/4. 233-238. oldalakon közöltük. Az alábbiakban Dr. Tóth Károlynak, nyugalmazott református püspöknek, az Ökumenikus Tanulmányi Központ elnökének elnöki beszámolóját ismerhetjük meg. (a szerkesztő)

### I.

Az ökumenikus mozgalom mai helyzetét illetően alapjában véve két ellentétes vonás rajzolódik ki egyre erőteljesebben:

1. A világméretű tömegkommunikációs eszközök, első renden az elektronikus média nyomán a különböző keresztyén egyházak, közösségek lokális, regionális mozgalmait valóságát látjuk globálisan is: „az ökumenikus mozgalom egy óriási labirintus lett” – írja nemrég egy német protestáns teológus.
2. Ez ugyan – reménység szerint – növeli a keresztyén bizonyoságtétel hatékonyabb munkálását. Mégis átláthatatlan, zűrzavaros, ellentmondásokkal teljes képet közvetít. Ezért hangzik sokfelől a kérdés: lehet-e, érdemes-e a keresztyén egységről beszélni? Másképpen kifejezve az egység és a sokszerűség összeegyeztethető-e a keresztyén egyházak vonatkozásában?

Ezért ez alkalommal is, amikor feszülten várjuk vendégelőadóink – dr. Konrad Raiser – véleményét és útbaigazítását, talán nem lesz haszontalan előjáróban kísérlet tenni néhány olyan szempont érintésére, amelyek előbbre vivő testvéri vitához vezethetnek a mi körünkben is. Tegyük ehhez még hozzá, hogy fájdalmas valóság az is, hogy a keresztyén egyházak: gyülekezetek, hívők, különböző mozgalmak, kezdeményezések, világszervezetek nagyon nehezen tudják a fentiekben említett ellentmondásokat feldolgozni. A keresztyén bizonyoságtételek összessége, különösen az Újtestamentum tanítása világossá teszi, hogy *Jézus Krisztusnak egy, egyetlen egyháza van*. Erről beszélnek a valamennyi felekezet által hitt és megvallott hitvallások (Apostoli Hitvallás stb.) úgy, ahogy a II. Helvét Hitvallás is hangsúlyozza: „És minthogy mindig csak egy Isten van, egy közbenjáró Isten és ember között, a Jézus Krisztus, aki az egész nyájnak egy pásztora, e testnek egy feje, végül pedig egy Lélek, egy üdvösség, egy hit, egy testamentum vagy szövetség, ebből szükségképpen következik, hogy *csak egy anyaszentegyház van*”. Ez ugyan előttünk két részre oszlik: „az egyik ugyanis a hadakozó, a másik pedig a diadalmaskodó egyház... *A földön hadakozó egyház sok-sok részegyházból áll, ezek azonban valamennyien a közös anyaszentegyház egységébe tartoznak*”. (II. A Második Helvét Hitvallás: „A hitvallásaink” című kötetben XVII. fejezet, 156-159 old.)

A 20. század nagy ökumenikus kezdeményezéseiből az is világos, hogy hatalmas erőfeszítések történtek az el-

múlt évszázad alatt (első renden az Egyházak Világtanácsa megalakulása (1948) és fejlődése és a II. Vatikáni Zsinat határozatai, (1962-65) meggyőzően bizonyítják, hogy a keresztyén egyházak közös bizonyoságtételük és szolgálataik kiábrázolását minden megelőző feladatuknak tartják. Mégis fennáll az a gyötrő kérdés, hogyan lehetne hatékonyabban egyeztetni, egymáshoz közelebb hozni a krisztusi keresztyén hit által megvallott igazságot és a szerteágazó egyházi gyakorlati élet megoldandó kérdéseinek megválaszolását. Állandó feladata maradt a szétszakadt és egymástól eltávolodott egyháztesteknek a keresztyén hit ágazatainak a hitben megvallott egység és a történelmi sokféleség feszültségeit áthidalni, azaz egyházak egységét keresni.

Még sommásabban, tovább egyszerűsítve a fogalmazást azt lehet mondani: eddig minden nemes törekvés és hitből fakadó fáradozás fő jellegzetessége abban állott, hogy a hitben megvallott egy egyháznak a részei (a konfessziók) az exkluzivitás nyomán haladtak. A többiek kizárásával és a saját igazságukhoz való ragaszkodásukból véltek élni. Már az is hatalmas lépés volt előre, hogy az 1948-ban megalakult Egyházak Világtanácsa az egyik első alapvető nyilatkozatában (Torontó, 1950: Az egyházak és az Egyházak Világtanácsa) kijelentette, hogy az egyházaknak ez az intézményes együttléte korántsem jelenti bármelyiknek az elismerését, hanem egyenrangú félként a párbeszédnek érdekében és az együttműködés céljából találkoznak. (Erről részletes leírást tartalmaz az ökumenikus mozgalom történetének 2. kötete: *The Basis of the W.C.C. Clarified, Volume Two, page: 30-35.*)

Persze azóta hatalmas lépések történtek előre; igen széles körűvé lett a keresztyén felekezetekhez tartozó közösségek kölcsönös megismerése és a közös gondok elemzése és az évszázadokon át sajnálatos módon többször elhangzott kiátkozások visszavonása (itt gondoljunk arra első renden, hogy a nagy keresztyén szakadást 1054-ben a keleti és nyugati keresztyénség között VI. Pál és I. Athenagoras 1964-ben nem a kiátkozás, hanem a megbékélés jegyében létrejött találkozójukon az exkommunikáció visszavonásával fejezték ki. A keresztyén dialógusok hosszú sora is kialakult, különösen a II. Vatikáni Zsinat (1962-65) határozatai óta. Az Egyházak Világtanácsában, amely 349, főleg protestáns, ortodox és anglikán tagegyházat mond magáénak „a világ összeresztyén-ségének így is csak mindössze egy negyedrészt teszi ki csupán”. Joggal tételezzük fel, hogy a II. Vatikáni Zsinat korszakalkotó döntéseit a nem katolikus világ éppoly kevéssé ismeri, mint fordítva, mindazt az óriási haladást, amelyet az ökumenikus mozgalom jegyében az Egyházak Világtanácsa színes tagsága számukra jelenthet.

Nem is szólva arról, hogy a sajátos felekezeti egyháztörténetek milyen negatív módon táplálták és táplálják, ma is életben tartják nem csak az előítéleteket, hanem a keresztyénségen belül kialakult konfliktusok véres következményeit is. Nem lehet tudni a felekezeti egyháztörténeteket tanulmányozva még azt sem, hogy az egyes események a felekezetek „dicsőségét” vagy éppen „szégyenét” jelentik-e?

Még a fentiekben nagyon leegyszerűsített megállapításokhoz azt is hozzá kell tenni, hogy ma már azért eljutott a keresztyénség történelmünk harmadik évezrede elején addig, hogy a nyugati és a keleti keresztyénség küzdelmének, egymás elleni harcának tulajdonképpen vége és egy új korszak kezdődött el. Kezd érvényesülni és a világgóztudatban is formát ölteni az a felismerés, hogy a keresztyének közös bizonyoságtétele érdekében a mai globális világban új utakat kell keresni. Az új útkeresés szükségessége érződik és hangzik mindenünnen, amikor az ökumenikus mozgalom paradigmaváltását sürgetik egyre többen. Igen, paradigmaváltásra van szükség! Ezt mindenki érzi. De hogyan? Ez most mindannyiunk számára a kihívó kérdés. Van valami, ami bátorító és biztató. Nevezetesen, hogy az évszázados küzdelmek (vallásháborúk, mártírúmok, máglyák, kölcsönös kiátkozások stb.) nem szüntették meg, nem tépték szét a közös keresztyén örökség igen mélyre nyúló gyökereit (erre mutat rá például a II. Vatikáni Zsinat több határozata is).

Ezen a ponton rövid és leegyszerűsített teológiai kitérőt kell tennünk. Az ökumenikus nyilatkozatok nagy részét tanulmányozva azt kell leszögezni, hogy fennáll az I. Kor 12-13. értelmében a Szentháromság Isten nevében megkereszteltek ún. hiányos egysége. Létező valóság a Krisztus-hívők változatlan egysége – sokszor nem teológiai értelemben, hanem gyakorlatilag –, ami új teológiai eredménynek tekinthető. Az elmúlt évszázadok viharos és véres eseményei után ma már különbséget tudunk tenni *Jézus Krisztus misztikus teste, az egy egyház* (lásd: Pál levele a Kolosséiakhoz 1,17-23) és *a különböző intézményes, történelmileg kialakult egyházszerkezetek között*. Ez felel meg Jézus Krisztus kettős: isteni és emberi természetének. E kettő együvé tartozása: a látható és a láthatatlan egyház mindig meglévő összetartozása Jézus Krisztus Anyaszentegyházának a mélységes titka.

A reformáció egyházai és az új reformáció közösségei a II. Vatikáni Zsinat után alapjában véve nem eretnekek többé még a legnépesebb keresztyén felekezet, a római katolikusok szemében sem. A reformáció hitvallásai igen erőteljesen tetek különbséget a látható és láthatatlan egyház között, amit a Vatikán ugyanúgy kifejezésre juttatott a zsinat határozataiban, mint a protestáns hitvallások, ha más szavakkal fogalmazva is (Lumen Gentium dogmatikai konstitúció az egyházzal, különösen a VII. fejezet. II. Vatikáni Zsinat tanítása. Szent István Társulat; Bp, 1975. 73-76. old. és a II. Helvét Hitvallás XVII. fejezet, 157 old.). A külső és a belső, a tapasztalati és lelki egyházzal kell ma már beszélnünk. Más szavakkal kifejezve: a világ keresztyénségét megjelenítő maradéktalanul Jézus Krisztus egy egyházával. Bizakodva mondjuk ma már, hogy az ökumenikus mozgalomnak köszönhetően a régi beidegződések feloldása elkezdődött és nem állítha-

tó, hogy az egyik vagy másik felekezet önmagát tekintti csupán Jézus Krisztus egy egyházának. Ezért kíséri igen kiemelkedő figyelemmel az Ökumenikus Tanulmányi Központ a római katolikus világegyházban folyó teológiai vitát, amely a II. Vatikáni Zsinat határozatainak új értelmezését, „új olvasatát” próbálja érvényesíteni, ami az ökumenikus továbbhaladás akadályának veszélyét hordozza magában.

Ezen a ponton szükséges röviden még a legfrissebb statisztikákra is utalni. Ezek szerint a világ népessége napjainkban mintegy 6 milliárd 700 millió. Ennek 33,3 %-a, azaz egyharmada vallja magát valamely keresztyén egyház tagjának. Ahogy mondtuk a legnépesebb ezek közül a római katolikus egyház, mely már túllépte az 1 milliárd 100 milliót. Az Egyházak Világtanácsához tartozók létszáma így – megismételve a korábbiakat – csak az összkeresztyénségnek egynegyedét teszi ki. Emiatt is rendkívüli jelentőségű az új reformáció különböző ágának a legutóbbi években tapasztalható dinamikus és gyors fejlődése, főleg a latin-amerikai kontinensen. Ezeknek a különböző keresztyén csoportoknak a létszámát ma már félmilliárdra becsülik és egy áttekinthetetlen hálózatot képeznek ők is. Hozzá kell tenni ehhez még azt, hogy a világ lakossága egyharmadát jelentő, 2 milliárd 200 millió keresztyének több mint 60 %-a ma már nem a „keresztyén kontinensnek tartott Európában”, hanem az ún. „fejlődő világban” él. A keresztyénség számos krízise között ebben keresendő az egyik fő oka a jelen problémáknak. Nevezetesen az az ellentmondás élekedik egyre erőteljesebben, miszerint a világeresztyénség (legyen az római katolikus, ortodox vagy protestáns színezetű) irányító központjai európai kultúr-háttérrel képviselnek, miközben a keresztyénség túlnyomó többsége a jelenleg még elmaradt és szegénységgel küzdő harmadik világban él. Az ő számukra legalábbis szociológiailag a keresztyénség „európai export”. Ennek a konfliktus lehetőségnek az egyik meggyőző jele éppen a Református Világszövetség legutóbbi közgyűlésén elfogadott ún. Accrai Hitvallás (megjelent a Confessio, 2005/1. számában), amely hűen tükrözi a harmadik világban élő keresztyének hihetetlen méretű nyomorából való kitörés szükségessége és a magasan fejlődött európai és észak-amerikai országokban élő keresztyén közösségek szempontjainak ellenkező voltát. A keresztyén teológia alapjaiban azt a kérdést is egyre gyakrabban felteszi magának, hogy miért terjedhet az evangéliumi hit, különösen annak az „ébredési mozgalmakkal megjelölt része” lendületesen Latin-Amerika és Afrika területén? Az egyszerű válasz abban adható meg, hogy a milliók nyomorának terhét hordozó bibliás keresztyénség Jézus Krisztus lelkiületét sugárzó szentírási történetek mondanivalójához közelebb érzi magát, mint a hatalmi és gazdasági körökkel sok esetben összefonódott európai és észak-amerikai egyháziasság vagy a magas tudományos igényű fellépő teológiai eszmefuttatás.

## II.

Ezen a háttéren kell elhelyezni mindazokat a küzdelmeket, amelyeket a paradigmaváltás elkerülhetetlensége alatt értünk. Kézzel fogható példáját adja ennek a római

katolikus egyházban folyó látható és sokszor a kulisszák mögött lezajló küzdelem. Vegyük az új római egyházfőnek, XVI. Benedek pápának az öt évvel ezelőtti megválasztása után eltelt évek eseményeit. Itt csupán csak a felsorolásra szorítkozhatunk. Közismert az új pápa 2006-ban mondott regensburgi beszéde (szeptember 16.), amely a mohamedán körökben óriási visszhangot, tiltakozást váltott ki. A rákövetkező esztendőben látogatott el XVI. Benedek a Latina-amerikai Püspökkari Konferenciára, ahol a dél-amerikai nyomorban szenvedő millióknak tiltakozását váltotta ki, amikor a keresztyénségnek a gyarmatosító hatalmakkal való összefonódása történelmi eseményeit pozitívan értékelte. A 2007-ben az új pápa által jóváhagyott nyilatkozata a Szent Officiumnak megismételte a Dominus Jesus (a millenniumi esztendő 2000-ben napvilágot látott) egységértelmezését, amely a nem római katolikus egyházak egyház létét tette kérdésessé és azokat „nem egyházaknak”, csupán „egyházi közösségeknek” nevezte. Ebbe a sorozatba kell elhelyezni a római katolikus egyházfőnek a közeli hetekben megvalósított közel-keleti útját, amely kézzelfogható módon bizonyítja, hogy a korábbi „pontatlanságait” mennyire kész krisztusi szellemben és alázattal helyesbíteni. Az így röviden vázolt folyamat részeként kell elhelyezni azt is, ami az elmúlt esztendőben leginkább foglalkoztatta nem csak a világkeresztyénséget, hanem a szélesebb körű világgözüleményt is. Ebben – mint tudjuk – az új egyházfő az 1988-ban kiátkozott római katolikus szakadár csoportnak, a „X. Pius Testvériségnek” az egyházba történt visszavételét, az egység helyreállítása jó szándékával megtett lépését értjük. Két vonatkozásban is túllépte az egyházak határait ez az önmagában nemes törekvés: egyrészt azért, hogy a visszavételért kért kiátkozott szakadár csoport egyik püspök tagja holocaust tagadó nyilatkozatával nem csak az izraelita közösségeket és a zsidóságot háborította fel, hanem a kérdésre különösen is érzékeny össznémet társadalmi tiltakozást is kiváltotta. Hozzátehetjük még ezekhez az eseményekhez azt is, hogy ebben a II. Vatikáni Zsinatnak új értelmezést szándékozni akaró kísérletben a római katolikus egyház liturgiájában is változások történtek, amennyiben a zsidó misszió kérdései zsinat előtti konzervativizmus szellemében engedélyezték a latin nyelvű miséket. A példaként röviden felvázolt eseménysorozat azonban végkicsengésében ökumenikusan pozitívnak tekinthető. Az érintett ügyek mind a nagy világvallások (mohamedánok), mind a szegénységre, mind a nem katolikus ökumenizmusra, az antiszemitizmus egyházi vonatkozására lettek vitaindító hatásúak és meggyőzően mutatják, hogy az isteni gondviselés az ember által tévedésnek tekintett lépéseket is jóra fordíthatja, azaz a Szentírás szerint „Isten terve jóra fordította azt, hogy úgy cselekedjék, ahogyan az ma van, és sok nép életét megtartsa.” (1Móz 50,20)

### III.

Az Ökumenikus Tanulmányi Központ 2008. évi munkája szerény, de mégis szervesen az egységfáradozások körében helyezkedik el és a következőképpen foglalható össze:

a) 2008. év elején jelentette meg a központ Johannes Rau volt német államelnök prédikációs kötetét magyar nyelven. Két szempontból különösen fontos volt ez a lépés: egyrészt mert ez az esztendő a Magyar Bibliatársulat Alapítvány a „Biblia Évének” nyilvánította és alkalmat adott egy kiemelkedő keresztyén politikusnak bibliai politikai személyiségként való bemutatására. Ez a könyvecske kiválóan bizonyítja a testvéri kapcsolatot a német protestantizmus és a magyar egyházak ökumenizmusa között. Második jelentősége abban állott, hogy alig található az újkori egyháztörténelemben olyan kiemelkedő politikus, aki keresztyén hitének ma is érvényes megélését gyakorolja és tántoríthatatlanul képviseli. Külön köszönet illeti a Magyarországi Református Egyház Zsinati Elnökségét, aki hatékony módon támogatta a mű magyar megjelenését és terjesztését, különösen a Zsinati Irodában rendezett könyvbemutatót (2008. február 17), amelyet nem csak a Rajna-Vesztfáliai Egyesült Protestáns Egyház delegációja, hanem magának, Johannes Raunak az özvegye személyes megjelenésével is megtisztelt.

b) A 2008-as tevékenységünk másik fontos feladata volt a Kálvin-jubileum alkalmával a Református Világszövetség által kiadott reprezentatív jellegű emlékkönyv „The Legacy of John Calvin” – Some actions for the Church in the 21st Century magyar nyelvű elkészítése és a Confessio c. folyóiratunkban történő folyamatos megjelenítése. A 2008. esztendő a „Biblia Éve”, a 2009. esztendő pedig Kálvin születésének 500. évfordulója kapcsán a „Kálvin Esztendő”-nek nevezhető.

c) Az Ökumenikus Tanulmányi Központ teológiai jelentőségű kiadványokkal járult hozzá mind a „Biblia Éve”, mind a „Kálvin Jubileum” magyarországi eseményeihez. Ezek a tanulmányok a Theológiai Szemle, a Református Egyház, Reformátusok Lapja, Evangélikus Élet, Békehírnök kiadványokban jelentek meg.

d) A magyarországi ökumenizmus előmozdítása a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa munkájához való hozzájárulásunkban és a Magyar Bibliatársulat Alapítvány tevékenységéhez kapcsolódott.

e) A külföldi kapcsolatokat tekintve tovább folytattuk képviselőinek részvételét a Tanulmányi Központ a Bensheimi Felekezettudományi Intézet rendezvényein (dr. Szentpétery Péter), a Strasbourgi Evangélikus Kutatóintézet tanácskozásain (dr. Vladár Gábor, Némethné Sz. Tóth Ildikó) és a németországi Evangéliumi Egyházak Missziói Tanácsának Bizottságában (Tatai István, dr. Fodor Ferenc). Ezek a rendezvények olyan évtizedek óta működő szervezetek, amelyek az ÖTK-hoz hasonlóan ökumenikus tanulmányi munkával gazdagítják a felekezetek egységfáradozásait.

f) Folytattuk az egyházi események figyelemmel kísérését a nyomtatott és az elektronikus sajtó felhasználásával. Ez a munkánk azt a célt szolgálja, hogy a Tanulmányi Központon keresztül az ökumenikus élet egészének legfontosabb eseményeit tekintve egyházaink, a magyar ökumenizmus képviselői aktuális képet kapjanak a világökumené történéseiről.

A mögöttünk lévő majdnem két évtizedről joggal elmondható, hogy a jubileumok korszakát éljük. A beszámoló esztendeje és a mostani év is a történelmi jelentőségű rendszerváltás mindkét évtizedének értékelésére,



elemzésére irányul. Lehetetlen felsorolni valamennyi megemlékezés (szoboravatás, koszorúzás, emlékbeszédek, elemzések stb.) ellentmondásos, de igen gazdag tartalmát. Az ÖTK szempontjából mégis két bennünket közelről érintő jubileumot szükséges nekünk itt most külön is kiemelni:

a) Húsz évvel ezelőtt – amikor megnyílt a keresztyén egyházaknak a társadalmi kérdésekhez való konstruktív hozzájárulása lehetősége – az akkor működő Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa olyan nyilatkozatot, levelet juttatott el a rendszerváltás első lépéseit megtevő akkori magyar kormányhoz, amely nagymértékben segítette, erkölcsileg támogatta a Magyarországon tartózkodó NDK állampolgárok Ausztriába történő szabad útját, amivel tulajdonképpen elkezdődött a vasfüggöny lebontása. Németh Miklós miniszterelnök levelében olvashatjuk ezeket a sorokat: „Mindenekelőtt szeretném kifejezni Önöknek köszönetemet azért a segítő magatartásért, melyet az egyházak az NDK áttelepülni kívánó állampolgárai iránt tanúsítottak. Ezzel emberek ezreinek nyújtottak támaszt nehéz helyzetükben, és egyúttal segítségére voltak kormányunknak a súlyos feszültségeket keltő és komoly gondokat okozó helyzet megoldásában... Bízom abban, hogy ezek a lépések együttműködésünket stratégiai szövetséggé szilárdítják, olyan közös célokért küzdve, mint a demokratikus átmenet békés jellege, a politikai stabilitás, valamint a társadalom- és közösségépítés”. Ez a levélváltás az első olyan dokumen-

tum, amelyet nem csak az Ökumenikus Tanács tag egyházainak vezetői, hanem a Magyarországi Római Katolikus Egyház akkori prímás-érseke, Paskai László bíboros is saját aláírásával támogatott.

b) Jubileumi évnek kell tekintenünk azt is, hogy éppen 20 esztendővel ezelőtt indítottuk meg a „Jézus nyomában” szentföldi zarándoklatainkat az akkori izraeli turista miniszter kérésének eleget téve. Ezt a programot vette át az Ökumenikus Tanulmányi Központ, mint egyházas civil társadalmi szervezet. A húsz év fáradozásait Isten gazdagon megáldotta. Ez a programunk máig folytatódik a gazdasági nehézségek és a krízis dacára. Tudjuk azt, hogy így az ÖTK volt az első Izrael államával fenntartott kapcsolatot építő civil szervezet. Az Ökumenikus Tanulmányi Központunk több ezer magyar ökumenikusan gondolkodó személyisége előtt nyitotta meg az utat, akik a Bibliában olvasható eseményeket személyes élményként, lelki meggazdagodásként élhették át.

Ez a rövid beszámoló meggyőzően érzékeltetheti az Ökumenikus Tanulmányi Központ múlt évi tevékenységének lelki forrását és célját, mert most is, mint mindig Isten szavára hallgatunk, aki így szól hozzánk az Efézusi levélben: „mondjatok dicséretet szívetekben az Úrnak, és adjatok hálát az Istennek, az Atyának mindenkor mindenért, a mi Urunk Jézus Krisztus nevében (Ef 5,19).

Tóth Károly

---

## SZEMLE

---

### A sokarcú Kálvin

(Dr. Gaál Botond, *Kálvin ébresztése, Szeged-Kálvin téri Református Egyházközség és a Szegedi Kis István Alapítvány, 2009*)

Könyvismertetésemnek ezt a címet adtam: *A sokarcú Kálvin*. Ennek kettős értelme van. Egyrészt a Kálvin emlékévek ideje alatt számtalan Kálvin életmű jelenik meg, és ezek mind mások. Mindegyik Kálvinnak és a belőle született kálvinizmusnak egy-egy új arcát mutatja meg, és éppen ez benne a szép és vonzó. Ez a mű is ebbe a sorba illeszkedik bele, és Kálvinnak olyan arcát, arcvonásait mutatja be, melyet az előző művekben nem találunk. Ugyanakkor ez a cím azt is jelenti, hogy Gaál Botond professzor könyvében magában is Kálvin életművének sok-sok hatását és gazdag hagyatékát találjuk. A mű célja az, hogy a történelem futóhomokjában ne vesszen e a kálvini életmű sok-sok értéke, mindenekelőtt az, ami az egyház életének jelen korszakára hatással lehet és segítséget nyújthat tájékozódásunkban. A szerző nem egyszerűen csak gyönyörködik a kálvini életmű ezerarcúságában, hanem azt nézi, hogy mire van nekünk most a legnagyobb szükségünk Kálvin tanulmányozása során. A mű tehát nem elvont Kálvin meditációk sora, hanem je-

len kérdéseinket érintő izgalmas válaszok felvillantása. Kálvin szól hozzánk, mint akinek most magyar hangja a szerző. De közben végig Kálvin beszél. Ezért is adta művének ezt a címet: *Kálvin ébresztése*, mert Kálvint mintegy felébreszti, hogy a jelen kor számára nyíljon meg, és közölje velünk azt, amit Isten rá bízott. De közben mi is, mint felébredt emberek új látásokkal meggazdagodva ébreszteni tudunk másokat, vagyis azt a kincset, mely a reformációban és személyesen Kálvin életművében ránk bízott nem hagyjuk múlttá válni. Magunk is legyünk Kálvin-kutatók, és gyönyörködjünk a Kálvin évek adta lehetőségekben.

Nem egyszerűen csak be akarom mutatni a művet, vagyis azt, ami a könyvben ismereteknek egész soraként feltárul, hanem azt szeretném, hogy ezek az igazságok magukkal ragadjanak, motiváljanak és ezáltal öntudatos reformátusokká váljunk, akik nemcsak arra tudnak válaszolni, hogy miért vagyok keresztyén, hanem arra is, hogy miért vagyok református. Miért éppen a kálvini re-

formációt hordozó ember vagyok, olyan, aki ezt a reformációt nemcsak örököltém, hanem tudatában vagyok annak, hogy ez öntudatot is ad, és hitünket is aktívvá teszi. Alakulunk és alakítunk egyszerre. Engem is magával ragadott a könyv, és nem csupán passzív olvasója lettem, hanem a benne lévő igazságok átélőjévé. Jobban értem, hogy mit jelent Kálvin a magyarság történelmében és lelki arcának kialakításában. Éppen ezért fejezetről-fejezetre haladok a könyv bemutatásában.

### **A mű első fejezete:**

#### **Kálvini vonások a magyarok lelki arcán**

Ezt a témát így soha senki nem dolgozta fel. 2006 nyarán holland történészek az iránt érdeklődtek, hogy mi látható Kálvinból a magyar történelemben. Ez a fejezet erre keresi a feleletet. Köztudott, hogy 1567-ben a Debrecenben tartott zsinaton a résztvevők aláírták a Második Helvét Hitvallás elfogadását. Nagy többségben voltak ekkor már a helvét irányú reformáció követői. A kálvini reformáció hívei nagyobb számban az alföldi magyarság körében és Erdélyben voltak találhatóak. A kálvini egyház történelmi jelentősége abban volt a szerző szerint, hogy bibliás, prófétai szellemű prédikálással reménységet hirdettek az akkori történelem nehéz időiben. Nagy iskolacentrumokat, kollégiumokat alapítottak, hogy a nemzet szellemét a reformáció áthassa. A kálvinisták továbbá a magyar függetlenségi mozgalmak kezdeményezőivé váltak, így a magyar történelmet alakították. A magyar nyelv művelésével a nemzeti kultúrát teremtették meg.

A keresztyén kegyességet bevitték a mindennapi élet tevékenységébe, a munkába, az erkölcsi életbe és a tudományba. Azt akarták, hogy a reformáció kovásza az egész életet áthassa, és így hit és élet egységet képezzen. Bevezették a presbiteri rendszert, mely később a demokratizáláshoz hozzájárult.

A kálvini egyház élete tehát egybeolvadt a magyarság történelmi sorsával. A 18. század végéből származó államtanácsai jegyzőkönyv szerint a kálvinisták mind magyarok, és a magyar nyelv uralma kálvinista uralmat fog jelenteni, a kálvinista uralom pedig a magyar öntudatot formálja és viszi diadalra. Tehát a református érdek érvényesítése egyúttal magyar érdek is volt (11.o.).

Dávid Ferenc gúnyosan nevezte Debrecen kálvinista Rómának, de később ez pozitív értelemet kapott, és Méliusz a magyar Kálvin megtisztelő nevet is megkapta az utókortól. Debrecen, mint kálvinista Róma nemcsak vallási szempontból lett fővárossá az 1948-49. évi szabadságharc idején, hanem politikai értelemben is az lett, hiszen Kossuth Lajos a szabadságharcot innen irányította. Tőle származik az a megjelölés, hogy Debrecen a „Szabadság Örvárosa”.

De hogyan lehet Kálvint kapcsolatba hozni a szabadságharcra, teszi fel a szerző a kérdést. A honvédseregek többsége református volt. Ezek a francia forradalom eszméit; szabadság, egyenlőség, testvériség egészen más-ként értelmezték. Az egész nemzet szabadságküzdelmét a Biblia összefüggésében látták. Őszösvetségi példákkal világították meg a szabadságharc értelmét, és ezeket a gondolatokat Kálvin Institutio-jából vették. A nemzet szabadságharca az ígéret földjére mutat, használva az Őszösvetség kifejezését.

Lelekészek sorait és igehirdetések világos gondolatait mutatja be a szerző ennek igazolására. De a magyar irodalomban és a létrehozott református iskolahálózatban is Kálvin szelleme érvényesült. Bemutatja Kölcsey, Arany, Ady, Áprily és a római katolikus Illyés Gyula Kálvinra utaló bibliás gondolatait. Majd a kálvini ünnepek felsorolása következik 1864-től 1909-en át 1936-ig. 1909-ben pedig létrejön a Kálvin Fordítók Társasága, s munkájuk nyomán elkészül az Institutio magyar fordítása is. Ezután Kálvin művek egész sora lát magyarul is napvilágot (32-33.o.).

Az 1909-es emlékezése során Emil Doumergue híres Kálvin kutató ezt a mondatot írta le; „Magyarország valóban kálvinista. Kálvinistább, mint amilyenek az ember képzelné. De nem olyan értelemben, ahogy azt közönségesen vesszük” (33.o.). Ezután a szerző a legutóbbi időkben megjelent Kálvin művek sorát mutatja be, melyben benne van az Evangéliumi Kálvinizmus Füzetei sorozat is. Majd következnek a Kálvinról elnevezett utcák, terek, intézmények és képzőművészeti alkotások és ezek bemutatása. Végén áll a gazdag irodalom a további kutatásokhoz.

### **A mű második tanulmánya:**

#### **A „Sola Sciptura” mint teológiai szabályozó elv**

A reformátorok nem úgy rendezték gondolataikat, mint a skolasztikusok azaz, nem volt egy központi tan, mely köré elhelyezték volna nézeteiket. Inkább nagy összefüggéseket kerestek a részletesebb rendszerezés érdekében. Így született meg a Sola Sciptura, Sola Gratia és a Sola Fides hármas reformátori elve a későbbi ortodoxia idején. Most közelebbről a Sola Sciptura elvet vizsgálja meg a szerző és ennek történeti összefüggését, valamint tudományos időszerűségét kutatja.

A reformáció lényege az Isten és ember kapcsolatának új szemléletű felfedezése volt. Luther és Kálvin hatalmas felismerése az volt ugyanis, hogy az embernek közvetlen kapcsolata van Istennel Jézus Krisztus által, és ehhez az egyház közvetítése nem kell. Luther így találta meg a kegyelmes Istent, akit az egyházon keresztül nem tudott elérni. Isten igazsága Krisztus elégtétele nyomán érhető el, és ez volt a megigazulás hatalmas reformátori felfedezése, mely a keresztyén tan summája. Ez a tan, hangoztatja Luther, mely „megkülönbözteti a mi vallásunkat minden másától”. Kálvin ezt a tant teljesen magáévá tette, és a megigazuláshoz a megszentelés tanát bontakoztatta ki. Ehhez a tartalmi elvhez azonban egy formai elv is kapcsolódott, amely a megigazulás tanát egybefogja, és ez a Sola Sciptura elve. Nem az egyház, hanem az Írás vezet el a Krisztus titkához. Luther híres mondata; „Egyedül az Írás... legyen királynő!” Kálvin ugyan a Sola Sciptura kifejezést nem használta, de a Sola Sciptura értelmezése az Institutio-ból világosan ragyog fel. Az Isten megismerését egyedül a Szentírásból tartotta lehetségesnek. Az Írás fölöttébb első, azaz az Írás mindent megelőz.

A szerző felteszi a kérdést: Hova is tegyük a Sola Sciptura elvét, ha helyesen akarjuk az egyház tudományát művelni? (56.o.). A teológiai tudományos művelésének a kiindulópontja ez az elv. Ezen belül szokás tárgyalni a Testimonium Spiritus Sancti internum elvet,

mely az Írás önmaga értelmezéséről szól. Az Írás csatlakozhatatlanságának értelmezése azonban a protestáns teológiában sem jutott nyugvópontra. Miért volt ez az elv annyira fontos a reformátorok számára? Vajon megállja ez az elv korunkban is a helyét? Hogy mennyire fontos kérdés ez, mutatja, hogy a Második Vatikáni Zsinat foglalkozik a Szentírás, a tradíció és az egyház viszonyával. Ott a végső tekintély nem a Szentírás, nem is a tradíció, hanem az egyház tanítói hivatala, mely Isten igéje autentikus magyarázatának a feladatát látja el. Náluk a Szentírás mellett a Szent Hagyományt is Isten igéjének tekintik. Ezzel szemben a reformátori egyházak a Sola Scripturát mind a mai napig fenntartják, és kegyességi életükben hirdetik. De hogyan beszélhetünk mi az Írás csatlakozhatatlanságáról, mikor a Biblia által ránk hagyományozott értékeknek csak az egyik része közvetít vallásos célokat, míg a másik része erkölcsi szempontból értékelhető, vagy a világ egészéről nyújt szemléletet, kérdezi a könyv szerzője (58 o.). Hogyan lehet krisztusi magaslatra emelni a Szentírást, amikor pl. Józsué könyve a honfoglalás során egész népek kiirtását Isteni parancsra hivatkozva végzi el? A keresztyénségen belül bibliai alapon homlokegyenest ellentétes válaszok hangzanak el az élet, az erőszak, a nacionalizmus, a jogosság, békesség, emberi méltóság kérdéseiben. Kálvin hangoztatja, hogy a Szentírás Isten kijelentését hordozza kizárólagossággal, de nem önmagában tökéletes, csatlakozhatatlan alkotás. Nem a Szentírás tökéletes Kálvin szerint, hanem az azt kijelentő Isten. A római tanítói hivatalnak nincs joga, hogy a Szentírás fölé kerüljön, mert a Szentírás *autopiston*, azaz önmagában hiteles, és ezt a Szentlélek bizonyosságtételéből nyerjük el. Viszont a fundamentalista írásértelmezéssel szemben azt hangoztatja Kálvin, hogy az Írás nem azonos az igazsággal, hanem bizonyágot tesz az igazságról. Ezért használta ő maga is a szöveg- és irodalomkritikát. Ezen túlmenve pedig a Szentírást „korlátnak” nevezi, mely véd, hogy az egyház népe balga tévelygésekbe ne jusson. Ez a vezérfonal Kálvin szerint a Sola Scriptura értelme, mely lehetővé teszi a teológia fegyelmzett művelését. Más szóval, helyes mederben tartja a teológiai munkát, de nem eredményez zárt gondolatrendszert, hanem biztosítja az evangélium végtelen szabadságát. Mennyire modern módon gondolkodik Kálvin, amikor megvéd a teológia axiomatizálására vonatkozó kísérletektől.

### **A kálvinista kisebbség szerepe a magyar kulturális életben (67-73).**

A szerző tételei, melyeket vizsgál, mint a láncszemek kapcsolódnak egymáshoz, és nem véletlenszerűen jönnek sorra. Az előző tétel a teológiai kutatás lehetőségét vizsgálta, ez viszont a kálvini egyház küldetését tekinti át. Isten egyszerre Deus Creator és Deus Ordinator, aki az emberiséget népekben differenciálja és népekké integrálja, hangoztatja a szerző. Isten a sok nép közül kiválaszt magának egy népet, és ennek történetébe építi bele megváltó kegyelmét a világ számára. A „testi Izrael” után létrejön Krisztusban a „lelki Izrael” az egyház. Az egy egyház viszont pluriformitásban él, és a kálvinista egyház gyakran népe körében is kisebbségben szolgál. A kérdés azonban az, hogy a kálvinista kisebbség mit alkot

tott kultúrában és tudományban. Vagyis az egyház szolgálata nem mennyiségi, hanem minőségi kérdés. Magyarországon a 16. században még nem volt egyetem, de a Debreceni Kollégium 584 résziskolát alapított. Így az iskolázás ügye társadalmiasult Magyarországon. A nagy Kollégiumok a nemzeti kultúránkhoz három fő területen járultak hozzá megfogható eredményekkel: A hittudomány, a szépirodalom és a természettudomány. A kálvini iskolák jelentőségét a szerző öt pontban fogalmazza meg.

1. A magyar nyelv művelése a nemzeti érzést serkentette. 2. A Sola Scriptura elv hangoztatásával Isten kijelentése a kor nyelvén és műveltségi szintjén nyert megfogalmazást. 3. Mivel a Biblia nem tekinthető a természeti jelenségek magyarázatának, megnyílt az út a vizsgálódás számára a természettudományokban, a jogban, és a politikában. 4. A kálvini magatartás nyitott szemléletet kínált az emberi alkotóképesség számára. 5. A Szentírás megadta a helyes keresztyén élet normáját, és ezt követve alakult ki az ún. kálvinista életszentség. Végül azt vizsgálja, hogy miért fogadta be a kálvini szemléletet a magyarság olyan gyorsan a 16. században? Ezzel egy új Magyarország mellett döntöttek Méliusz híres mondását követve: „Csináljatok a templomokból iskolákat!” És jól döntöttek, mert a nemzet felemelkedését a tudománytól, a kultúrától és az erkölcsi élet tisztaságától remélték. A kálvinizmusnak ez a radikális programja a nemzet megmentésében hatásosnak bizonyult.

### **Exkurzus**

Azt, hogy Kálvin és az őt értelmező szerző mennyire modern és ítéleteiben releváns, amikor Kálvin hatását az élet átalakításának és átalakulásának lehetőségében, továbbá az ember kreativitásában ragadja meg, azzal szeretném most bizonyítani, hogy lehetőségében az említett kálvini gondolatokat egy 2009-ben íródott előadás egyik gondolatával vetem össze. Az előadás szerzője Dr. habil. Nagy Sarolta professzornő Hollandiában tartott előadása során éppen a mai keresztyénség hatóerejét keresve írta ezeket.

„Az eszkaton körülvesz bennünket, a közvetlen jelenlétünkben van, elérhető távolságban. Az új teremtés a tetteinken keresztül tör be a jelenbe és változtatja meg a világot. Az életnek az az új minősége, amelyet Krisztusban ismertünk meg, képessé tesz bennünket arra, hogy a bűnesetben belénk programozotthoz képest másként gondolkodjunk és cselekedjünk. Keresztyén hitünk szabaddá tesz a múlt kényszerítő szorításától, megtölti élettel megbénult emberi status quonkat, új lehetőségekre szabadít fel, azáltal az aktív/cselekvő reménység által, amelyre ígéretet kaptunk. Ez a reménység nem ábrándkép, ahogy nem is az ember természetes képessége, hanem a megújult értelem ajándéka (Róm 12,2). Krisztus feltámadásából táplálkozik. Nem zárnak börtönbe bennünket az adott körülmények, hanem képesek vagyunk arra, hogy aktívan részt vegyünk az élet átalakításában, szenvedéseink, megbocsátásunk, tanításunk, kitérésünk és szeretetünk által, ami megjelenik hivatásunk gyakorlásában is. A világot tehát meggyógyíthatjuk!”

Mivel azonban az előadás szerzője angolul írta és tartotta, ezért álljon itt az eredeti szöveg is:

„Eschaton surrounds us. It is in our immediate presence, within reach. *Newcreation breaks into the present situations through our deeds and alters the world.* The new quality of life we have got to know in Christ, enables us to think and act differently from what we had been programmed by the fall. Our Christian faith makes us free from the iron-gates of the past, enlivens our paralyzed human status-quo, liberates new possibilities by the *active hope* that has been promised. This hope is no day-dreaming, neither a natural ability of man, but it is the gift of the renewed mind (Rom 12,2). It comes from Christ's resurrection. We are not captives of given conditions rather we are ready to actively get involved in *transforming life* through our suffering, forgiving, teaching, endurance and love, expressed also in our professional work. So we can heal the world.”

Majd ugyanez a professzornő Kálvin jelentőségét Gaál Botond professzor gondolatához hasonlóan fogalmazza meg, amikor Ravasz Lászlót is idézve ezt írja:

„A munka utáni vágy elvesztése a kegyelemből való kiesés jele! A Kálvin-évben rá emlékezünk akkor, amikor egy nagy tiszteletben álló teológust, Ravasz Lászlót idézzük: „Luther követői soha nem birkóztak meg a világgal, mert azzal voltak elfoglalva, hogy mindig újjászülessenek. A kálvinistáknak nem volt túl sok idejük a saját üdvösségükkel foglalkozni, mert egy állandó harc mezején álltak. Luther etikája nemesen állt egy rosszakaratú világ közepén, és elmenekült belőle Istenhez. Kálvin szemben állt a világgal és vasmarokkal kényszerítette az Ő szolgálatára a politikában, a gazdaságban, a tudományban és a családi életben. Isten dicsőítése aktív magatartást kíván meg, mintsem, hogy egy passzív, 'visio Dei'-t vagy 'vita contemplativa'-t. Max Weber ezért nevezte a kálvinizmust a legerősebb vallásnak, amely a kultúrát és a társadalmat át tudja alakítani. Hozzáteszi, hogy ez a fajta önzetlen ethos hiányzott a nagy világvalóságokból Kínában, Indiában, Babilonban az ókorban és a középkorban. Valójában nem is a kálvinizmus feladata, hogy hidat építsen hivatásgyakorlásunk és istentiszteletünk között, mert az egész életet úgy kell értenünk, amelyet 'coram Deo' kell megélnünk. Az Ige megszólít bennünket a Bibliából, hogy ő az Úr a természet felett. Az egész világ hozzá tartozik (Jn 1,10-11)”.

Ugyancsak a hitelesség kedvéért álljon itt a szöveg eredeti nyelven is:

„Losing the lust for working is the sign of getting fallen out of grace! In the year of Calvin we recall him when quoting a highly honoured theologian: Laszlo Ravasz' words: „the followers of Luther could never cope with the world because they were engaged with being reborn all the time. Calvinists do not have too much time to deal with their own salvation, because they stand in a constant battle. Luther's ethic stands nobely in the middle of hostile world and escapes from it to God. Calvin stands opposite the world and with iron hands forces it to His service in politics, economics, science and in family life.” Glorifying God means an active attitude and not so much a passive „Visio Dei” or „vita contemplativa.” This is why Max Weber designated Calvinism as the most powerful religion which can shape culture and society. He adds: this kind of unselfish ethos was missing from all great world-religions in China,

India, and Babylon in the ancient times and the Middle Ages. In fact it is not a great task for Calvinism to build a bridge between our professional practice and worship because the whole life is understood as to be lived „coram Deo”. Logos addresses us from the Bible and it masters the nature. The whole world belongs to him (John 1,10-11).

(Az előadás pontos címe: Bridging the gap Connecting Christian faith and professional practice in a pluralistic society.)

### **Kálvin és az európai természettudományos gondolkodás (75-84).**

A szerző egyre feljebb halad Kálvin bemutatásának az útján és bizonyos értelemben itt éri el a csúcst. A teológiában a kálvini alapokat feltárta, majd a magyar társadalom és kultúra területén mutatta be azt a hatalmas eredményt, amit ezen a területen ért el Kálvin. Ez a magyar nép egész lelki-szellemi kibontakozását eredményezte, megváltoztatva a nép lelki arcát, történelmét. Itt jutott el ahhoz a ponthoz, mely mint láttuk egyházunk legnagyobb gondolkodójának Ravasz Lászlónak is egyezik teljesen a szemléletével. A csúcs, amire most elér, a magyarságon túl Európához vezet. Kálvin nagysága abban van, hogy az európai gondolkodást is alakította és formálta. Amint láttuk: a magyarságról nem lehet Kálvin nélkül beszélni Illyés Gyula versére utalva, de az európaiságról sem tudunk Kálvin nélkül szólni. Akár tetszik tehát, akár nem, az európai szellemiség és kultúra a keresztyénségben találta meg alapját, azt bontakoztatta ki századokon át, amit Kálvin és a többi reformátor, pontosabban a keresztyénség egésze jelentett és hozott magával.

A szerző abból indul ki, hogy a Firenzei Akadémia, mely 1450 táján jött létre, melyet Platóni akadémiának is hívtak, a filozófia és a keresztyén teológia közti ellentét kiegyenlítésére törekedett. A katolikus egyház a természetre vonatkozó magyarázó elvként a skolasztikus természeti teológiát szerette volna megtartani, melyet az arisztotelianus Aquinói Tamás dolgozott ki. Ez a folyamat azonban visszajára fordult, mert a középkori kötöttségek alóli felszabadulás vette kezdetét. Ebben jutott indító szerep a Firenzei Akadémiának. De a tényleges forradalmi harc területén itt találjuk Kálvin nevét és hatását is, mert elvei mintegy katalizátorként hatottak. Az egyes szaktudományok jelentőségét éppen Kálvin kutatásai és nézetei segítették az előretúrában. Luther megállapította, hogy Aquinói Tamás révén jutott Arisztotelesz a filozófiában uralomra. A reformátorok azonban Aquinóit a teológia felől igazították elsősorban helyre, hangoztatván, hogy a természet megismerése nem vezet el tökéletes istenismeretre. Vele szemben a „kijelentés teológiát” részesítették előnyben. Az egész középkori skolasztika mögé visszanyúltak Augustinusig és még előbbre. Kálvin a tudományok méltó tiszteletét és önállóságát hangoztatja, és ezzel a természettudományok szabadságát igyekszik biztosítani. Hogy ez sikerülhessen, Kálvin a természettudományok fejlődésének útjából eltávolította a legfőbb akadályt, a Biblia szó szerinti értelmezésének dogmáját. A Szentírás tekintély marad Kálvinnál de másként. Látja, hogy a Biblia nyelvezete korokhoz és kultú-

rákhoz kötött, és ezért a természetre utaló szavait és fogalmait nem szabad szó szerinti értelemben venni. A leírások a kor ruháját hordozzák magukon, vagyis alkalmazkodnak az akkori emberek műveltségéhez. Ezt nevezi McGrath akkomodációs elvnek. Nem tudományos információt és közlést alkalmaznak. A Szentírás ebben az értelemben is „korlát”, mely elvezet a fegyelmezett tudomány műveléshez. Ennek a szemléletnek kimondhatatlan jelentősége volt akkor és van ma is, hiszen a fundamentalista bibliaszemlélet a hit és tudomány helyes összefüggésének a megtalálásában éppen itt kötheti meg ma is a kezünket. Kálvinra azonban éppen itt lehet hivatkozni, és ez nemcsak a tudományoknak, de a teológiának a szabadságát is biztosítja. A kálvini szemlélet a Sola Scriptura egészen új értelmezést jelent. Így lehetne kifejezni: igazodási vagy viszonyítási pontot nyújt a teológia művelésében. Más szóval Arisztotelész világa zárt világ, a bibliai kijelentés világa pedig fölfelé egészen nyitott. Kálvinnak köszönhetjük, hogy a zárt világot nyitottá tette, és ezzel az egzakt tudományok fejlődéséhez más utat biztosított. Az igazság eddigi egyetlen letéteményesének az egyházat tekintették, de Kálvin ezt a bilincset letöri. Figyelemre méltó Gaál Botond professzornak idevonatkozó utolsó mondata: „Ezért volt az, hogy Magyarországon az első természettudósok, beleértve a matematikát is valamennyien kálvinista papok voltak” (83).

### **Helyes-e Kálvin tanítása a presbiteri egyházkezelésről, a Szentírás mércéjével mérve?**

Az elvi magaslatookról a szerző lejjebb száll, és az egyházi élet szervezeti kérdésének egyik legvitatottabb pontját teszi mérlegre, keresve Kálvin idevonatkozó tanítását. A kübernézist az ige mérlegére helyezve azt kérdezzük: hogyan lesz Kálvinnál az ige tanításából helyes egyházkezelés, továbbá ezt maga Kálvin hogyan gyakorolta? A választott népek választott személyekre van szüksége, hogy az egyházkezelés a Szentlélek műve lehessen. Milyen mértékben ad az Írás ehhez mintát?

Megállapítja, hogy az Újszövetség idevonatkozó részei nem szolgálhatnak „egyházi törvénykönyvül”, azaz nem állítható össze belőle az egyházkezelés minden időre uniformizált mintája. Megállapítja, hogy nagyjából három fő formája alakult ki az egyházkezelésnek: az episzkopális, a presbiteriánus és a kongregacionista rendszerű kezelés. Itt kapcsolódik be Kálvin, hiszen a presbiteriánus egyházkezelés alapvonásait Kálvin rajzolta meg. Az ígértetők, a presbiterok és a diakonokok rendje mellé negyedik tisztességgént sorolta fel a doktorokat. A szerzőt azonban nem egyszerűen az a cél vezeti, hogy lefedtesse az egyházkezelés bibliai alapjait, és ennek érvényesülését Kálvinnál soron kövesse (mindezt egyébként megteszi a tanulmány derekas részében 88-98), hanem ezen túlmenően egyházunk jelen korának egyházkezelését akarja a kálvini látás fényében megvizsgálni. Ezért felteszi a kérdést: Presbiteri rendszerű-e a Magyarországi Református Egyház? Előjáróban ennyit jegyez meg: „Nagyon bajos dolog lenne erre a kérdésre határozott igennel vagy nemmel felelni” (98). Találón jegyzi meg: „a gyakorlat általában soha

nem egyezett egyházunk elvi, teológiai tanításával” (98). A presbiteri jelleg érvényesülését abban látja nagyon helyesen, hogy a presbiteriumok alkotják az egyház elsődleges kormányzó testületét, és hozzájuk képest a felső egyházi grémiumok és tisztségek csak reaktívak, mert autoritásukat a presbiteriumoktól nyerik. Majd nyomban hozzá teszi, hogy a presbiteriumok kormányzó szerepe a történelem folyamán elhalványult, és ennek az elcsúszásnak a ténye már abban felfedezhető, hogy az 1967-es egyházi törvényeinkben az áll, hogy a presbiterium elnöke a lelkész. A profán jogrendszernek a hibái itt már felismerhetők. Pedig más a gyülekezeti demokrácia és a politikai demokrácia. Látja a veszélyt arra, hogy kialakulhat egy monarchikus hierarchia, mely szakadékot jelent az egyházkezelők és a nép között, és ennek következményeképpen az egyház tagjai csak passzív szemlélői lesznek a Krisztus-test életének. Csak a Szentlélek vezetése menthet meg ettől a tévedéstől.

Melyik a legírászerűbb egyházkezelési forma, teszi fel a végső kérdést és erre így adja meg a választ: „a Szentlélek által megajándékozott gyülekezet választja az Isten által adott kegyelmi ajándékok mértéke szerint az egyházkezelésre alkalmas embert, akit az Írás presbiternek nevez. Így bibliai nézőpontból az egyházban ez a legnagyobb tisztség. Végső mondata mintegy csattanóként így hangzik: „A presbiteri egyházkezelés tehát a Szentírás tanúsága szerint egyértelműen Kálvint igazolja” (104).

Kálvin valóban azt írja az Institutióban (IV.11.1), hogy a harmadik rendbe a vezető vének tartoznak. A prédikálás nem képezi az ő tiszttük részét, de ők azért választatnak meg, hogy a lelképásztorokhoz csatlakozzanak az egyház szellemi vezetésében. A szerző ebben a tanulmányában azt a különös utat választotta, hogy az Ó- és Újszövetség alapján az egyházkezelés térképét felrajzolta, és ezután megállapítja, hogy Kálvin szemlélete ezzel teljesen egyezik. Az Írásból kiindulva jutott el Kálvinig. Ezt a rendszert aztán a magyar református egyház életében kereste és történetében bemutatta. Az irodalomban pedig megtaláljuk azokat a műveket, melyek Révész Imrétől kiindulva a nyugati teológia kiválóságain át Pl. Moltmann, Weber, Barth, Berkhof megmutatják ennek a kérdésnek a legfőbb kutatási pontjait.

A könyv ezután két nagyon fontos területét mutatja be az egyház dogmatikai tanításának és életgyakorlatának, ez pedig a keresztség és az úrvacsora. Vajon a kálvini szemlélet útján halad-e itt is a magyar református egyház?

### **A keresztség a tudományos teológiai gondolkodás mérlegén**

Bevezetésében megállapítja a szerző, hogy nemcsak az úrvacsora kérdésében válnak szét ellentétesen az egyes keresztyén felekezetek, hanem ez már a keresztség kérdésében is elkezdődik. A kutatás kálvini szemléletére hívja fel azután a figyelmet, mely szerint mindennek a lényegét a teljes Írás összefüggésében keressük, és mindig az egésztől haladunk a részek felé.

E tanulmányban a szerző a bibliai alapokat keresi meg. Rossz irányú fejlődést indított el az, hogy a myste-

rion görög szót sacramentum szóval adta vissza Hieronimus, követve a IV. század végére kialakult rituális hagyományt. Krisztus titkát kell azonban felfedeznünk újból a keresztség eseményében, mert hiszen a keresztségben a megjelölés Krisztusra nézve történik. Két formális kérdésre kell válaszolnunk mindennek előtt: a keresztséget lehet-e a kisgyermekre alkalmazni, továbbá a keresztség milyen formai körülmények között menjen vége. E két formai kérdés aztán számtalan tartalmi kérdést is indukált. Nem csodálkozhatunk azon, hogy az egyházatyák sem voltak képesek végérvényes választ adni a felferült kérdésekre. Hasonlóan bizonytalanok voltak a reformátorok is. A tüzet későbben Barth Károly és fia lobbantotta lángra, és csak Cullmann tudta eloltani. A szerző elemzi az utóbbi időben megjelent írásokat, könyveket és tanulmányokat, melyek a keresztség teológiáját kutatják. Ezeknek a gyengéje abban van a professzor szerint, hogy ezek elfelejtik: mi nem vagyunk már őskeresztyének. Figyelembe kell venni azt az egészen más történelmi-földrajzi-társadalmi-szellemi szituációt, mely már más, mint a Jézus kora, és ezért abszolutizálni azt a gyakorlatot nem lehet. Pál még a Krisztus-eseményt feltétebb nagy titoknak nevezi, de az egyház későbben ezt, ami Pálnál még nem volt szent cselekmény, sákramentummá formálta, és szent cselekménnyé, szertartássá tette. Így jött létre a keresztyénség „keresztelési gordiuszi csomója”, mely a keresztségben önmagában ható tényezőt látott, nem csak a kongitív eseményt a tudatosan megvallott hit cselekményét.

A szerző helyesen állapítja meg, hogy a Szentírás a keresztség három módozatát különbözteti meg: a Jánosi keresztséget, a pünkösdi keresztséget és az apostoli keresztséget. Ennek elemzésén most átlépek, és csak a végső konklúziót írom le: „János keresztségénél Izrael népe a szempont, pünkösdkor az egyház, az apostolok idején pedig a világ” (115). Megállapítja, hogy Isten kegyelmi szövetségébe mindenki bele tartozik, még a gyermekek is. Ezt Kálvin is így látja, amikor a keresztség kapcsán „testre vésett szövetségről” beszél, és ezt a „kegyelem jegyévé való megjelölés”-ként szemléli és értelmezi. Ez a szövetség tehát „megelőz minden egyházi szertartást, érdeket, szokást, nyomorúságot, anomáliát, hagyományt”. Az isteni kegyelem megelőzi a tudatos életünket, ezért van csecsemőkeresztség hangoztatja a szerző, és ezzel a keresztség mai értelmezésének alapvető kérdésére a választ megadja. Kálvin egyértelműen felhívja a figyelmet erre a gyermekek keresztségével kapcsolatban, azt hangsúlyozva, hogy nem a szertartás látványa, hogyanja a lényeg, hanem „emelje azt Isten ígéreteihez”, és akkor fogja megérteni a lényegét (117). Gaál Botond professzor ennek nyomán megállapítja: „A keresztséget tehát nem szabad kiragadni, és egy pontszerű eseményként mindennek fölé helyezni, mert az csupán egy Isten által rajtunk elkezdett kegyelmi aktus” (117). „A keresztelést tehát református szempontból úgy értelmezhetjük mint a „szentek közösségéhez” való tartozás jelét azaz Isten kegyelmi szövetségébe való befogadás kiábrázolását a gyülekezeti közösség előtt” (118). Helyesen ismeri fel a szerző annak jelentőségét, amikor Pál azt írja, hogy az izraeliták a tengeren átmenve Mózesre keresztelkedtek meg (1Kor 10,2-4). Kálvin pedig a keresztséggel kapcsolatban figyelemreméltó párhuzamot lát a Máté evangéliuma végén lévő keresztelési pa-

rancs és a Mózesre való megkeresztelkedés között. Pálnál ugyanis az eis+accusativus szerkezet áll, mint a szerzetetési Igékben. Ezt írja korinthusi leveléhez írott magyarázatánál. Megerősít ez abban, hogy mi is Krisztus nevére, személyére nézve kereszteltettünk meg, magyarázza Kálvin ugyanitt. Hasonlóképpen fedezi fel Kálvin a Kol 2,11-ben a körülmetélkedés és keresztség közt a típus azonosságot a Kolosséi levél magyarázata során. Itt van a legerősebb érv a csecsemőkeresztség mellett – hangoztatja a szerző –, vagyis Krisztus engedelmes áldozata révén és nem a hitem döntése folytán van üdvösségem (121). Itt hangsúlyozza a Lk 12,50-et, mely egészen más összefüggésbe helyezi a keresztséget minden eddigéhez képest. A szerző megállapítja, hogy Barth nagyon nagyot tévedett, amikor a keresztséget nem tekintette kegyelmi eszköznek (122). Barth ugyanis ezt írja: „A keresztséget úgy értem, mint egy cselekményt, mint egy hitvallást, a hitnek illetve a hitbeli engedelmeségnek imádságát, nem pedig úgy, hogy az a kegyelemnek vagy az üdvösségnek eszköze volna vagy sákramentum volna” (122). A szerző összefoglaló gondolata az, hogy a keresztséget, mint sákramentumot kell krisztológiai szempontból újra értékelni, és e magasabb szempont felől kell a keresztség, konfirmáció és úrvacsora értelmét újra megtalálni.

### **A kálvini úrvacsora elemzése a modern térfogalom segítségével**

A keresztség kérdése megosztja a keresztyénséget, hangoztatja a szerző, és megállapítja, hogy ez a megosztás és szétszakadozottság még inkább azon a területen érvényesül, ahol az egységnek kellene mindennek felett felragyognia, és ez az úrvacsora. Sok segítséget jelent az úrvacsoratan megértésében Kálvin úrvacsoratanának a mélyebb és teljesebb értelmezése. A kérdés általánosan így hangzik: miként van jelen valóságosan a feltámadott és mennybement Jézus Krisztus az úrvacsorában? Az úrvacsoratan történeti kibontakozását nyomon követi a professzor, és megállapítja, hogy Augustinus nyomán a középkorban már azt tanították, hogy mivel a sákramentum kegyelmet hordoz az üdvösséghez, ez a papi cselekmények által vezet célhoz. A 9.század táján Radbertus azt tanította, hogy a szerzetetési igék olvasásakor valami csoda megy végbe, mert azok Krisztus testévé és vérévé változnak (128-129). A 11. században 1215-ben már az átlényegülés tanát a lateráni zsinaton hivatalos dogmává emelték. Megjelenik a transsubstantiatio kifejezés is. A skolasztika virágkorában a sákramentumot úgy értették, hogy az olyan vallási jel, vagy szertartás, melynek valami titokzatos és kibeszélhetetlen értelme van. Kérdésünk az, hogy mi van a dolog mélyén, és mi okozza a gondolati problémát a teológia számára.

A reformációt megelőző időben a teológusokat a Krisztus realprezentáció foglalkoztatta. A keresztyénség két ága két különböző irányba indult el a tanfejlődés útján. A nyugati irányt mutatja be a szerző ebben a dolgozatban. A tér-fogalom a skolasztikához jut, hiszen az isentőség a téren keresztül mozgatja a világot, és ez az egész teológiai gondolkodást filozófiai messzeségekbe vezette. A skolasztika mögött lévő filozófiai gondolkodás útját magyarázza igen élettelenesen a dolgozat. A tér-

nek valami világot átfogó és összetartó szerepe van. Mivel a tér a test határa, Arisztotelesz az anyaghoz hasonlóan mennyiségként definiálta. Ha pedig az ostyában benne van Krisztus, akkor ahhoz kapcsolódnia kell a téri akcideneciáknak is. De hogyan tartalmazhatja Krisztus testét az ostya, és hogyan lehet az benne sok ostyában egyazon időben? Hogyan lehet Krisztus jelenlétét elképzelni az ostya és bor minden részében anélkül, hogy az átlényegített test korlátok közé legyen zárva? Csak úgy lehetett értelmezni, mint egy kiterjedés nélküli vagy matematikai pontot. Luther és Kálvin két különböző úton haladt e kérdés mérlegelésénél, ezért támadtak közöttük ellentétek. A dolgozat Luther és az átlényegülés kérdését alaposan elemzi, de mi most a kálvini felfogást emeljük ki.

Kálvin irtózott mindenféle filozófiai gondolattól, mely a teológiába keveredve a krisztológiai látást gúzsba köti. Azt írja Kálvin: „Amit képtelenség gyanánt megint csak ránk erőszakolnak, hogy tudniillik, ha Isten ígéje testet öltött, tehát a földi testnek szűk börtönébe van rekesztve. Isten Fia csodálatosan szállt le az égből anélkül azonban, hogy az eget elhagyta volna ...” (137). Azt hangoztatja, hogy Krisztus isteni és emberi természete közötti kapcsolatot nem szabad bármilyen lokális vagy téri elképzelés szerint felfogni. Így jött létre a „Kálvinista extra”, vagy későbbben „extra kálvinisztikum”, mely a kenózis és ubiquitás kérdésében keres megoldást. Krisztus az inkarnáció által nem vesztette el isteni transzcendenciáját a tér és idő fölött, sem mennybemenetele nem jelentette azt, hogy elvesztette volna a térben és időben történő inkarnációs részvételét. A modern tudományos gondolkodás mérlegén a kálvini gondolkodás a tér-fogalom problémáját illetően megállja a helyét. Kálvin szerint tehát nem kell Krisztust a tansubstantio által levonni az égből a földre, hanem ő emel minket magához az égbe. Az úrvacsorában a Krisztussal való teljes közösség nem az átlényegülés valamely formája. Kálvin szemlélete szerint az úrvacsorában az élő Úr Jézus Krisztussal való közösség a döntő. Isten titokzatos megmagyarázhatatlan ereje és jelenléte egyedül a Szentlélek által valósul meg. Ez az *unio mystica cum Christo* tanítás a kálvini úrvacsoratan lényege és utolérhetetlen szépsége. A dolgozat olyan csúcspontja a könyvnek, ahol a szerző a modern térelmélet segítségével hívásával mutatja meg azt a kálvini sajátosságot a Krisztussal való úrvacsorai közösség megértésében, mely eddig nem volt világos, ezt senki eddig ki nem dolgozta és ilyen világossá nem tette.

### **Az ember genetikai meghatározottsága és az eleve elrendelés**

A dolgozat bevezetése megmutatja, hogy a téma milyen izgalmas. Ezt olvassuk: „Komoly kihívás az ember genetikai meghatározottságát és az eleve elrendelés keresztyén tanítását egymás mellé tenni”. Viszont korunkban sokan komoly tudósok is megteszik ezt a merész ugrást, mintha Kálvin már a génekben elhelyezett emberi sors alakulását előre látta volna, és ezt fogalmazta volna meg az eleve elrendelés tanításában. Erről azonban szó sincs. Az eleve elrendelés 2000 esztendőös téma a genomika eredményei csak 2000-ben jelentek meg és 2001-ben közölték azokat. Mi hát akkor az igazság? A

szerző amikor a témához hozzányúl, megemlíti, hogy tudomása szerint ezt eddig még senki nem vizsgálta meg.

A dolgozat 10 oldalon keresztül az ember genetikai meghatározottságát mutatja be. Ennek teljes ismerete lehetetlen volna, mert ez maga elég lenne terjedelmében egy könyvismertetéshez. (Az eddigi nehézség is abban volt, hogy a 8 témát nem lehetett egy csokorba összefogni, mert különálló és ráadásul mindegyik kifejtésében a szerző saját tudományos kutatásának az egyedi jellegét mutatja be, így a könyvismertetés 8 külön téma ismertetése lett). Mi a gén? A DNS-nek egy szakasza, mely egy három milliárd nucleotidból álló óriásmolekula. Hossza mintegy két méter, és ez egy sejtmagban van. A kérdés az: hogyan fér el benne? A DNS molekulát egy kettős spirálhoz hasonlítják és felfedezői Nobel-díjat kaptak érte. Utal arra a nagyszerű könyvre, melyben a felfedezés kalandos útját végigkísérhetjük (Venetianer Pál: *Út az „élet könyve” elolvasásához*, Magyar Tudomány, 202/5). A tanulmány ezt a kutatást végig követi, így ez önmagában hallatlan izgalmassá és rendkívülivé teszi, hiszen Gaál Botond professzor egyúttal természettudós is. Két csoport kutatásáról volt szó, akik bár más-más utat követtek, más módszert alkalmaztak, de mégis azonos eredményre jutottak. A HGP (Human Genom Program) lényeges szemléletváltásra készítette a genetikusokat. Az egyetemi biológiai tankönyv úgy definiált: „a gén az öröklésért felelős anyagi egység, a DNS molekula meghatározott része”, majd leszögezi: „az öröklésért felelős tényezők külön-külön létező részek, azaz partikulált részecskék”. A genomikában található szemlélet szerint „nincs abszolút tökéletes élet, hanem vannak korlátaink, mint ahogyan az egészséghez hozzátartozik a betegség, az élethez a halál” (149). Itt kérdések vetődnek fel: milyen a viszonyunk önmagunkhoz, a természethez, továbbá a minket körülvevő társadalomhoz? Szeretnénk az individuálisan meghatározott természetünk kivolta és mivolta dolgában választ keresni és találni. Van-e genetikai determinizmus? Azaz „előre megterveztek” bennünket? Ennek ugyanis óriási következményei vannak, létünk meghatározottsága és megítélése szempontjából. A szerző megállapítja, hogy a genetikai determinizmus valószínűsége szinte a nullával egyenlő. Az ember nem lesz soha önmaga terméke, mert egységet alkot a természettel, mely végtelen komplex jellegével ebben megakadályozza. De érdekel minket továbbá az is, hogy az ember kifejlődésében milyen szerepe van az öröklött adottságoknak és a környezetnek? Hiszen napjainkban újra felvetették a „nature-nurture” (veleszületett-tanult) kérdéskör problémáját. Watson híres mondása az volt: „adatok nekem száz csecsemőt és én száz tolvajt vagy száz professzort nevelek belőlük” (151). További kérdésként vetődik fel: A belső genetikai adottságok hogyan jelennek meg a külső tulajdonságokban? Majd ismét: Az öröklött vagy szerzett tulajdonságok dominánsak az emberi életben? A végső nagy kérdés: Az ember egy „zárt genetikai program” szerint vagy egy „nyitott genetikai program” szerint működik?

Itt érkezünk el a másik tételünkhöz, az eleve elrendelés titkához. Kísérreljük meg ennek felvázolását, követve a tanulmány fonalát. A szerző hangoztatja, hogy a predestinációt és az ember genetikai meghatározottságát szeretné egymás mellé tenni, és tanulságul a két szemlélet összehasonlítani. A kérdést izgalmassá azt teszi,

hogy a genetika az életről, közelebbről az emberről szeretne egyre többet tudni. Már pedig a genetika az evolúció kérdésében is lényegeset mond. A keresztyénség viszont amikor az emberi lét titkát vizsgálja, azzal kezdi: az élet forrása Istennél van. Tehát másképpen közelíti meg az embert, mint a genetika vagy biológia. A szerző kiindulása az, hogy az eleve elrendelés a Bibliában benne van. Az egyházatyák közül Augustinus foglalkozik vele sokat. Ő a kegyelemről szóló tanítás részeként jut el ide. Amit tapasztalt saját megtérési élménye során az az, hogy Isten egyeseket az üdvösségre másokat a kárhozatra rendel. Gondolataihoz sokan csatlakoztak: Gottschalk, Aquinói, Wicliff, Luther, Zwingli és Kálvin is. Kálvin nála is radikálisabb, és az isteni döntést a bűneset előtti időre teszi (supra lapsum). Kálvin a kettős predestinációt ebben az értelemben vallotta. A szerző megállapítása szerint: való igaz, hogy itt kifejtett gondolatával messzebbre ment a kelletténél. Ezzel ugyanis Krisztus feltámadásának egyetemes érvényét kétségbe vonjuk, mintha Krisztus csak egyesekért halt volna meg. A protestáns teológiában ezt a tévedést Karl Barth tette helyre. Ezt a „kegyelmi kiválasztásról” tartott négy magyarországi előadásban fejtette ki. Krisztus feltámadott a halottak közül, így az új élet lehetősége meg van minden ember számára. A predestináció igazi értéke az, hogy mi Jézus Krisztusban vagyunk kiválasztottak. Ez végtelen nyitott világot jelent. Krisztusban szemlélve az ember teljesen elvetett és ugyanakkor teljesen kiválasztott teremtmény. Ezt megértve hangoztatja a szerző: máris egymás mellé tettük az eleve elrendelést és az ember genetikai meghatározottságát. Az ember személy volta azt fejezi ki, hogy az ember relatív függetlenséget élvez, és bizonyos szabadsággal rendelkezik. De nemcsak ezt a szabadságot kapta, hanem a Krisztusban való kiválasztottságot is az üdvösségre.

A szerző most válaszol a tanulmány kezdetén feltett kérdésre: Lehet-e párhuzamot vonni az ember eleve elrendelése és a genetikai adottsága között? Lehet, de az egyik az élettudományok területére, a másik a hittudományok körébe tartozik. De a genetikai meghatározottság sem végleges és végzetes. A humán genom nem kizárólagossággal határozza meg az embert, hanem funkcionális módon, az őt körülvevő világgal együtt. Az ember az egységes természet része, másrészt életét a Krisztusban való kiválasztottság szerint formálhatja. A genetikai equitás mintájára bevezetjük a teológiai equitás kifejezést, és úgy fogalmazzuk meg, hogy az ember százszázalékosan meghatározott genetikai léttel rendelkezik, ugyanakkor Isten kiválasztása révén százszázalékos szabadsággal van felruházva. A kötöttség és szabadság megkülönböztethető, de egymástól el nem választható érvényességet jelent. Ez az új szemlélet így fejezhető ki: száz plusz száz egyenlő százzal.

A könyv hallatlan gazdag anyagot ad a kezünkbe, mely Kálvint mutatja be sokarcúságában, de a professzort, Gaál Botondot is sok arcúságában teológiai kutatásai során. Ez adja a könyv szépségét és izgalmas jellegét. Ha valaki e könyvismertetést elolvassa, a könyvet még nem ragadja meg a maga teljességében, mert az egész mindig több, mint a részek összege. Tolle lege! Így lehet a mienk Kálvin is és a szerző is kutatásai egészen sajátos eredményeiben.

Szathmáry Sándor

## TARTALOM

### FŐSZERKESZTŐI ÜZENET

BÓNA ZOLTÁN:

Ökumené és Misszió . . . . . 2

### SZÓLJ, URAM!

RÁCSOK ANDREA:

Húsvét és utána . . . . . 3

### TANÍTS MINKET, URUNK!

KUSTÁR ZOLTÁN:

Jeremiás elhívása és megerősítése (I. rész) . . . . . 4

NAGY GÁBOR:

A fáraó szívének megkeményítése . . . . . 16

MICHAIL STAIKOSZ:

A Nagyböjt időszakának ortodox lelkiisége . . . . . 26

PRANCZ ZOLTÁN:

Pascal viszonya a Szentíráshoz,  
bibliaértelmezésének alapelvei  
és tradíciókritikája a Gondolatokban . . . . . 29

PÉTER SZARKA KATALIN:

A spiritualitásról  
a protestáns teológia tükrében . . . . . 34

FISCHL VILMOS:

Egyház és közélet . . . . . 41

### KITEKINTÉS

SZOMBATHY GYULA:

Dr. Erőd János matematikus-református lelkész  
mártírhalálának története . . . . . 47

### ÖKUMENIKUS SZEMLE

Keresztény szolidaritás felekezeti  
színek nélkül . . . . . 50

TÓTH KÁROLY:

Az ökumenikus mozgalom a hit egysége  
és a történelem szakadásai között . . . . . 54

### SZEMLE

SZATMÁRY SÁNDOR:

A sokarcú Kálvin  
(Gaál Botond Kálvin ébresztése, Szeged  
– Kálvin téri Református Egyházközösség  
és a Szegedi Kis István Alapítvány, 2009) . . . . . 57



# THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

## A TARTALOMBÓL

**Az evangéliumi pasztorálpszichológia  
autokeirikus alapjai**

\* \* \*

**Házasság és élettársi kapcsolat**

\* \* \*

**Parasztpróféták szent iratai**

\* \* \*

**A CCEE-CEC**

**Közös Bizottság találkozása I. Bartolomeo  
ökumenikus patriarchával**

\* \* \*

**A német protestánsok szava  
az új évezredben**

ÚJ FOLYAM (LIII)

**2010**

**2**

# THEOLOGIAI SZEMLE

2010. 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. Cserhádi Sándor  
dr. Fekete Károly  
dr. Kodácsy Tamás  
dr. Reuss András  
Háló Gyula  
Kalota József  
Szuhánszky T. Gábor  
T. Németh László

## 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 kisebbségi-többségi

létállapot, annak következményei valamint a kisebbségnek és többségnek egymáshoz való viszonyulása minden társadalom alapvető jelensége, kérdésköre és feladata. Ennek a területnek súlyos gazdasági, kulturális, vallási, felekezeti, oktatási, etnikai, katonai és sok egyéb aspektusa mellett fontos politikai vonatkozása is van. Az olyan ismert kifejezések, mint a bolsevizmus, etatizmus, paternalizmus, egalitáriánizmus, elitizmus vagy demokratizmus is közvetlenül vagy közvetetten érintik a többség-kisebbség kapcsolatának ügyét, illetve súlyosan érintettek ebben az ügyben.

Nagyon lényeges a pontos fogalmazás és a fogalomtisztázás akkor, amikor általános fogalmakat használunk konkrét viszonyok leírására. Példaként gondolhatunk arra, hogy valamiféle magától értetődő többségi uralmat jelent mind a demokrácia, mind a bolsevizmus, pedig milyen távol állnak egymástól. Amikor eszünkbe jut, hogy mennyi fájdalmat okoz a kisebbségek hátrányos megkülönböztetése, akkor annak is eszünkbe kell jutni, hogy az igazi megoldáshoz nem elég az „egyenlő bánásmód”, hanem pozitív diszkriminációra, a demokrácia minősített értékére van szükség. Egyebek mellett ez különbözteti meg a népfeliséget a bolsevizmustól. Az előbbi értékek, törvények és gesztusok, az utóbbi pedig érdekek, diktátumok és erőszak mentén érvényesíti hatalmát.

Szinte minden közösségről elmondható, hogy idő és hely függvényében megéli, példázza mind a kisebbségi mind pedig a többségi létet. Így van ez etnikumokkal, vallásokkal, felekezetekkel, minden közösséggel. Ami, aki itt vagy/és most kisebbségben van, az ott vagy/és akkor többségben lehet és fordítva. Mindkét helyzetnek vannak – legalábbis elvben – értelmezendő pozitív és negatív elemei, ígéretei és kísértései. Az azonban vitathatatlan, hogy kisebbség és többség kapcsolatában a többség oldalán van a nagyobb felelősség. Ennek tudata minden kapcsolat alfája és omegája. E felelősségtudat hiányában kísértetiesen és szégyenletesen hasonlít egy adott többség szenvedést okozó cselekedete annak a másik többségi csoportnak a cselekedetére, amely az ő, máshol kisebbségben lévő csoportjának okoz fájdalmat. Egy többségi vallási, etnikai vagy politikai csoportosulás sokszor ugyanazokat a fájdalmakat okozza a körülötte lévő kisebbségi vallási, etnikai vagy politikai csoportosulásnak, amelyekről ő maga is szenved kisebbségi helyzetében néhány vagy néhány száz kilométerrel arrébb.

Jézus Krisztus is találkozott ezzel a jelenséggel és így tanít ezzel kapcsolatban. „Ami tehát szeretnétek, hogy az emberek veletek cselekedjenek, ti is ugyanazt cselekedjétek velük, mert ez a törvény, és ezt tanítják a próféták.” (Mt 7,12) Aki ezt – akár még tudatos krisztusi hit nélkül is – magára veszi, az megóvja önmagát a többségi és kisebbségi lét komplexusaitól és az abból fakadó konfliktusoktól.

Ma nemzetünk többsége minősített várakozással, reménységgel és vágyakkal tekint azokra, akik az ország törvényhozásában és annak végrehajtásában szintén többségi helyzetben vannak. Hozzon ez a többségi helyzet – minősített felelősséggel és a krisztusi arany szabály szellemében – áldást és békességet többségnek és kisebbségnek, nemzetünk teljességének.

Bóna Zoltán

A *Theológiai Szemle* egyes számainak megjelenési ideje:

- |                        |                      |
|------------------------|----------------------|
| 1. szám március 15.    | 2. szám június 15.   |
| 3. szám szeptember 15. | 4. szám december 15. |

**KÉZIRAT NYOMDÁBA ADÁSÁNAK IDEJE: 2010. 06. 01.**

### A szerkesztőség közleménye

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy szövegszerkesztővel készült írásait E-mailben Microsoft Word dokumentumban küldjék el szerkesztőségünkbe. A dokumentum mérete A/4-es álló formátum, 2,5 cm-es margóviszonyokkal. A kenérszöveg 12 pontos Times New Roman betűtípusból legyen szedve, szimpla sorközrel, ezzel is megkönnyítve az előzetes terjedelemszámítást. Ha a dokumentum tartalmaz görög vagy héber írást is, úgy csatolják ezeket a betűtípus file-okat is az anyaghoz, ennek hiányában nem garantált az írás pontos megjelenítése. E-mail címünk: [oikumene@meot.hu](mailto:oikumene@meot.hu). Internet: <http://www.meot.hu>.

Az írás közzélése nem jelenti azt, hogy a szerkesztőség a szerzővel mindenben egyetért. A cikkek tartalmáért minden szerző maga vállalja a felelősséget. Dokumentumok megőrzését, visszaküldését nem tudjuk vállalni."

## Pünkösöd és utána

(ApCsel 2,42)

A Pünkösöd az Egyház születésének és a Lélek hitet ébresztő munkájának, az Isten és ember, ember és ember között helyreállt kapcsolatnak (beszélő viszony, kommunikációnak) az ünnepe. Ma is Isten népének ébredését és megújulását munkáló lehetőség. Az újhoz, az új kezdetekhez Isten Lelke szükséges. Ahol emberileg lehetetlen kitérés pontokat találni, ott Isten gazdag fantáziája még mindig talál kiutat.

Pünkösöd után haza mentek az emberek. A jeruzsálemiek és a többiek is. Haza mentek és az ünnepen átélte dolog folytatódott bennük. Különös felfedezés volt, hogy a Krisztus-hitük működött bennük és másokban is. Honnan tudták ezt? Miért így cselekedtek? A Szentlélek különös vezetését élték át. Nagyobb lépéseknél az ApCsel sokszor megerősíti, „az Úr cselekedett”, „a Szentlélek vezette őket”. Elkezdtek vágyakozni a felébredtek közösségére.

A pünkösöd utáni idő az egyház építkezésének az ideje. A tanítványok csoportja a felébredtekkel együtt közösséggé formálódik. A Biblia olyan gyülekezetet ír le, amely vágyat ébreszt mások előtt, és élő, missziói közösségként működik, ahol mindenki számára fontos az odatartozás tudata. Ma ennek a 2000 éves tapasztalatnak az örökösei vagyunk.

Gyülekezeti életünkben négy fontos elemet helyeztek előtérbe, s ezekben kitértek, ezekhez állhatatosan ragaszkodtak, állandóan rendelkezésre álltak, s ez a kitérés, áldást hordozó valóság lett számukra.

*Tanítás.* Az apostolokhoz és a gyülekezeti tradícióhoz kötődik. (ígemagyarázat, prófétálás, buzdítás az igehirdetés különböző szakfelfejzései, később ezek megkülönböztethetők, de a gyülekezetek életében mindig központi helyen szerepelnek). Fontos volt Péter megtérésre hívó szava, hogy meg vagytok mentve, de ettől kezdve fontos volt az is, hogy megértsék az emberek, milyen következményei vannak az életükben ennek. Mi az Isten szándéka? Nem elég ismételné a szavakat, életformává kell változtatni. Megmagyarázni, hogy az örök üzenet mit jelent a közösségünkben élő emberek számára. Ez az üzenet lehet a cselekvéseink motorja.

Fontos a szívvel szívtől ható prédikáció. John Wesley-ék is ezt tették az 1700-as években. Egész Anglia felébredt a tespedtségéből. Mi volt a titkuk? Aldozatot hoztak másokért. Szerették az embereket. Igét hirdettek, erősítették a kiscsoportokat. Isten különleges erő jelenlétével igazolta az egyházat. Félelem és megrendülés követte.

Az igehirdetés ma is a legfontosabb eleme protestáns istentiszteletünknek. Ugyanakkor erősíti a közösséget, az összetartozást. Kifejezi, hogy nem vagyok egyedül a bánatomban vagy az örömemben, nem vagyok egyedül a reményben, nem maradok egyedül a bűneimmel sem. A prédikáció nem csak egy olyan esemény, amit egy „egyéni” prédikátor hoz létre, aki felmegy hetente a hegyre, ahol kiküzd egy prédikációt a gyülekezettől elszigetelve, és továbbadja az egyéni hallgatóknak. Sokkal fontosabb az

igehirdetés közösségi jellege. Együtt hallgatjuk, mindannyian benne vagyunk az igehirdetés üzenetében, a közösségben lehetünk ajándékának részesei. A prédikáció üzenete és a közösségi tapasztalat összefüggését éljük át.

*Közösség* – testvériség. Szoros kapcsolat, önzetlenség, összetartozás jellemzi az első gyülekezet életét. Amit az igehirdetés által megértettek a fejükben és a szívükben, azt a közösségben élik meg. Mind a lelki, mind az anyagi területen együtt mozdulnak a dolgok. Mert az egyháznak nincs külön lelki és anyagi élete, a kettő összekapcsolódik. Mindkét területen felelősek vagyunk. A közösség azt jelenti, megosztjuk egymással azt, amink van. Nem arról van szó, hogy egyik ad a másik kap. Mindenki ad, és ezáltal mindenki kap.

Gyökértelen társadalmunkban a keresztyénség képezi azt a közösséget, melynek tagjai testvérnek tekintik egymást. Krisztusban megkeresztelkedve egy család tagjai is vagyunk. Az igazi családokban az emberek együtt szenvednek, és egymásért áldozatot hoznak. Bátorítják egymást, de megmondják az igazságot is, még ha az fájdalmat okoz is.

A közösség kiemel az ismeretlenségből, jelentőséget ajánl. Sokak számára a modern élet sebessége és névtelensége hozzájárul ahhoz, hogy a jelentéktelenség krízisébe kerüljenek. A gyülekezetben értelmet nyer az életünk azáltal, hogy Isten kinyilatkoztatott céljához kapcsolódunk. A közösség megélése, gyakorlása – sokféle formában – a testvériség erősítését, de a személyes ember közösségi tudatának mélyítését szolgálja.

*A kenyértörés* – az úrvacsora. Az izraeli esti vacsora folytatásaként – a családfő ünnepélyes celebrálása mellett – eredetileg a közös étkezést jelentette, aminek jelentősége egyre növekedett. Jézus, mint a testvériségben a családfő, szétosztotta a kenyeret. Ugyanannál az asztalnál találkozunk a feltámadott Úrral és a testvérünkkel. Ez gondolja, megújítja, tisztítja, szervizeli a kapcsolatainkat. Ez a forma megújulást ajánl. Ha eltávolodunk a kegyelemtől, odatérdelhetünk, odaléphetünk az úrvacsora asztalhoz, hogy új életet kezdjünk a megváltott, bocsánatot nyert bűnösök közösségében.

Az úrvacsorai közösség olyan élményt nyújt, amit a templomon kívül sehol máshol nem él át az ember. Az áldást felülről kapjuk, s ez túlhaladja saját lehetőségeinket, adottságainkat, képességeinket. A világban hol gyakorolnánk a dicsőítést, a bűnbánatot? A világban hol ünnepezzük Isten szentségét. Itt tanuljuk meg, hogy hogyan vegyük észre őt, amikor majd a világban találkozunk vele (emmausi tanítványok). Itt tanuljuk meg elfogadni egymást, akik egyébként olyan különbözőek vagyunk, de az Úr asztalához együtt térdelünk le.

*Az imádság* – könyörgés, kérés. A könyörgő és kérő imára vonatkozik a szó elsősorban, de később a jelentése az újszövetségi iratokban is kitágul. Az első gyülekezetek kezdetben szorosan kapcsolódtak – mind formájában, mind tartalmában – az akkori zsidó imádságokhoz. Ez ab-

ból a tényből is adódott, hogy a keresztyének is látogatták a templomot az imádkozás órájában. Az újszövetségi gyülekezet tudja, hogy Isten meghallgatja a hozzá forduló embert. A keresztyének Jézus nevében fordultak az Atyához, s ez a tény szabta meg imádságaik tartalmát is.

Egy mai gyülekezet élete is tartalmazza az imádkozás különlegességét, amit sehol máshol nem kaphat meg az ember. Persze mondják sokan, hogy otthon is tudnak imádkozni. Persze, szükségünk is van a személyes imádságokra. De a közösség levegője fontos ahhoz, hogy a dicsőítést és az imádatot ki tudja fejezni az ember Istene iránt. A közösség közös imája is ilyen élmény. A közös ima előhossa a közösségben a gondot és a bánatot, ugyanakkor az örömet és a megnyugvást is.

Az istentiszteleti ima segít abban, hogy Isten szeretetét megtapasztaljuk, és kifejezzük a dicsőségadásban Istenünk felé, a gyakorlati életünkben az emberek között. Az imában felfedezhetjük azt a csatornát, amelyen át az Isten szeretetét befogadhatjuk.

A közösségi élet ebben a rend nélküli világban kísér minket, egyfajta rendet is ajánl. Az istentiszteletek és a

többi gyülekezeti események egy bizonyos ritmust visznek az életünkbe. Az istentisztelet ideje, az imádság ideje, a pihenés ideje, a személyes, családi és egyházi ünnepeink, a megújulás és a lelki növekedés alkalmi zaklatott életünkben és olyan alkalmat ajánl, amire szükségünk van. Gyermkeink keresztelésétől szüleink búcsúztatásán át, szolgál felénk a közösség, mellettünk állnak olyan emberek, akik a pünkösdi Lelket kapták és élték át.

Pünkösöd után vagyunk. Mi is építjük az egyházat. Nem vagyunk egyedül ebben az építkezésben. Velünk van a Szentlélek. Ő azt akarja, hogy ezek az alapvető gyakorlatok, mint a tanítás, a közösség, az úrvacsorában való részesedés, az imádságban való állhatatosság természetessé, családiassá váljanak számunkra. Ezek ugyanúgy továbbvezető erővé és áldássá váljanak, ahogy az első században is voltak. A pünkösöd tehát nem első századit esemény, hanem ránk váró feladat. Engedjük magunkat a Szentlélek által megerősíteni, lángra gyújtani, hogy bennünk és rajtunk keresztül, tovább terjedjen az evangélium.

Csernák István

---

## TANÍTS MINKET, URUNK!

---

### Jeremiás elhívása és megerősítése (Jer 1,4–19)

#### II. rész

#### A Jer 1,11–19 magyarázata

##### C) 1,11–16: Jeremiás két látomása

###### *Forma és előállítás*

Jeremiás könyvének első fejezetében, közvetlenül az elhívás-történet után (1,4–10), két látomás olvasható. Az elsőben a próféta egy mandulavesszőt lát, aminek kapcsán Isten ígéinek beteljesedését ígéri (1,11–12), míg a másodikban egy fortyogó fazekat, ami, Isten magyarázata szerint, az országra zúduló veszedelmet jelképezi (1,13–14).

A két látomás szerkezete azonos. A csaknem szó szerinti megegyező bevezető formulát Isten kérdése követi, mely arra vonatkozik, hogy mit lát a próféta. Jeremiás rövid és tömör válasza után ismét Isten szólal meg, miközben mindkét esetben, a szabad asszociáció eszközével, a próféta válaszából kiragadott kulcsfogalmakra építi az új kijelentést. Közös még a két látomás tömör megfogalmazása, a látott kép egyszerűsége és hétköznapi jellege is.

Formai szempontból a szakasz kilóg az Ószövetség prófétái látomásainak sorából. Egy hasonló látomást olvashatunk ugyan a Jer 24,1–10-ben is, ám ez a szöveg tudatosan másolja a könyv prologusát, átveve abból nem csak a két látomás formáját, hanem a 10. vers ígéinek listáját is (lásd 24,6).<sup>142</sup> Zakariás látomásai közül kettő annyiban hasonlóan indul, hogy a látomás leírását Isten kérdése („Mit látsz?”), majd ezt a próféta válasza követi

(Zak 4,2 és 5,2), ám a folytatás már eltér a fent ismertett sémától. Jeremiás látomásaival így egyedül Ámósz próféta harmadik és negyedik látomása állítható párhuzamba (Ám 7,7–8; 8,1–2). Lássuk most ezek közül a negyedik látomást:

*„Ezt mutatta nekem látomásban az én Uram, az ÚR: Íme, egy kosár érett gyümölcs! Ezt kérdezte tőlem: Mit látsz, Ámósz? Így feleltem: Egy kosár érett gyümölcsöt. Ekkor azt mondta nekem az ÚR: Megerített a népem, Izráel a végzetére, és többé nem bocsátok meg neki! ...” (Ám 8,1–2)*

Azonos Ámósz és Jeremiás látomásai között a hétköznapi, egyszerű kép, Isten kérdése, a próféta válasza, és az azt követő kijelentés, ami Ámósz esetében is egy szó-asszonancián, a *רִיבֵי* „érett gyümölcs” és a *רִיבֵי* „vég, végzet” szavak összecsengésén, illetve azonosságán alapul.<sup>143</sup> A látomásnak ezt a formáját Horst alapján „szó-asszonanciás látomásnak” („Wortassonanzvision”) nevezhetjük.<sup>144</sup> Van azonban egy lényeges különbség a két prófétai irat szövege között: Ámósznál a bevezető formula világosan kimondja, hogy látomással van dolgunk („Ezt mutatta nekem látomásban az ÚR: Íme, ...” lásd 7,3 és 8,1), míg Jeremiás esetében ez a szöveg sehol sem állítja: nála a látomásra utaló bevezető formulát a próféciák előtt megszokott „Wortereignis”-formula („És lett az ÚR igéje ...-hoz”) helyettesíti. Nagyon is elképzelhető tehát, hogy Jeremiás ugyan formailag Ámósz

látomásainak jellegzetességeihez igazodik, ám valójában az ő esetében nem vízióval van dolgunk: a próféta ott-hon, vagy az utcát járva pillantott meg egy mandulavesz-szót és rotogó fazekat, és ezek fogalmára gondolva vagy azokat magában kimondva kapja meg Isten kijelentését („symbolische Wahrnehmung”).<sup>145</sup> Hasonló ez ahhoz az esethez, amikor Jeremiás Isten parancsára elmegy a fazekasműhelybe, és Isten az ott látottak alapján jelenti ki neki az új üzenetet (Jer 18,1–12). Ennek ellenére azonban a folytatásban megmaradhatunk a „látomás” műfaji meghatározás mellett.

Jeremiás és Ámósz látomásainak formai hasonlóságai tehát aligha eredeztethetők a közös műfajból.<sup>146</sup> Ehelyett abból kell kiindulnunk, hogy Jeremiás, vagy könyvének későbbi szerkesztői, tudatosan használták itt Ámósz könyvét irodalmi mintának. Ugyanezt támasztja alá, hogy Jeremiás két látomása is egy egymásra hangolt látomás-párt alkot, akárcsak Ámósz harmadik és negyedik látomása. Az azonos forma egyrészt a könyv prológiusának részeként Jeremiás legitimálását szolgálja, amennyiben őt Ámósz utódjaként mutatja be: ahogy Isten beteljesítette mindazt, amit Ámósz Izráel ellen meghirdetett, ugyanúgy a Jeremiás által meghirdetett ígék is valóra fognak majd válni. Másrészt azzal, hogy Jeremiás könyve Ámósz könyvéből éppen a második látomás-pár mintáját követi, azt is kifejezésre juttatja: ahogy Ámósz idejében Samária, úgy Jeremiás idejében Jeruzsálem részére sincs lehetőség többé a prófétai közbenjárásra és az ítélet visszavonására.<sup>147</sup>

Ki lehet a Jer 1,11–14 látomásainak szerzője? Beyerlin szerint a szakasz nem Jeremiástól, hanem a könyv prológiusának szerkesztőjétől származik, s e mellett döntő érvként éppen az Ámósz látomás-párjától való irodalmi függőséget hozza fel.<sup>148</sup> A fiatal Jeremiás igehirdetésén azonban máshol is kimutatható a korábbi író-próféták, például Hóseás<sup>149</sup> vagy éppen Ámósz<sup>150</sup> hatása, így az irodalmi függőség a szerzőség kérdésében nem lehet perdőntő. Látni fogjuk, hogy a látomások Jeremiás igehirdetésével teljes összhangban állnak, így azt sem állíthatjuk, hogy a szöveg eleve és csakis a prológius részeként állhatott elő. Nincs tehát semmi okunk arra, hogy a két látomás alaprétegét elvitassuk a prófétától.<sup>151</sup>

A kutatók többsége ma úgy gondolja, hogy a látomások eredetileg egymástól függetlenül keletkeztek, és csak utólag, Jeremiás tanítványai<sup>152</sup>, vagy még inkább a Jer 1 kései, deuteronomista szerkesztői kapcsolták össze egymással (vö. 33,1).<sup>153</sup> A 13. versben szereplő „ismét, másodjára” szót, ami a két látomást jelenleg egyértelműen egy párrá kapcsolja össze (vö. 13,3), ők szerkesztői betoldásnak tartják.<sup>154</sup> Csakhogy a fentiekben már láttuk, hogy a Jer 1,11–14-nek Ámósz két látomása az egyetlen paralellje, de egyben irodalmi forrása is: ez viszont mégiscsak amellel szól, hogy a két látomás, ha időben nem is feltétlenül egymáshoz közel, esetleg még ugyanazon a napon, s a jelenlegi sorrendjükben került kinyilatkoztatásra,<sup>155</sup> *írásban* azonban kezdettől fogva egy egymáshoz igazított látomás-párt alkotott.<sup>156</sup>

Más kérdés, hogy e látomás-pár eredetileg is szoros összefüggésben állt-e Jeremiás elhívásával (1,4–10), ahogy ezt jelenlegi pozíciója sugallja. Volz, Rudolph és például Weiser alapján erre a kérdésre igennel felelhetnénk.<sup>157</sup> Csakhogy a két látomást formailag semmi nem

köti az elhívás-történethez<sup>158</sup>, azok tartalmilag Jeremiás működésének későbbi korszakaiba is jól, ha nem jobban beilleszthetők.<sup>159</sup> A mandulavesző látomása már feltételezheti a próféta igehirdetésének megtapasztalt elutasítását,<sup>160</sup> mint ahogy a második látomásban meghirdetett „északi ellenség” – a szkíta-elmélet háttérbe szorulása miatt – nagy valószínűséggel csak Babilon lehet, ami szintén inkább egy kései datálás mellett szól.<sup>161</sup>

Teljesen bizonyos azonban, hogy a látomás-párnak az elhívás-történettel való *irodalmi* kapcsolata másodlagos, szerkesztői jellegű.<sup>162</sup> A 13. versben a „ismét, másodjára” kifejezés ugyanis csak akkor felel meg a valószínűségnek, ha a két látomást az 1,4–10 nélkül olvassuk: ellenkező esetben az 1,13–14 Jeremiásnak nem a második, hanem már a *harmadik* látomása lett volna (vö. 1,9).<sup>163</sup>

Csak a könyv prológiusának deuteronomista szerkesztői lehetnek tehát azok, akik a készen talált látomás-párt a könyv élére, az elhívás-történet mögé illesztették.<sup>164</sup> Az első látomással az lehetett a céljuk, hogy a könyv legelején Isten ígéinek – azaz a könyv próféciáinak – megbízhatóságát demonstrálják, a másodikkal pedig az, hogy a könyv egyik központi gondolatát, a Júda elleni ítélet-hirdetés témáját a könyv prológiusába beemelhessék.<sup>165</sup> Ugyanakkor e látomások – a deuteronomista próféta-teológiának megfelelően (vö. Ám 3,7) – Jeremiást mindjárt a könyv elején úgy mutatják be, mint akinek a víziók révén „bepillantása van a mennyei világba”.<sup>166</sup>

A 15. és 16. vers két, egymást követő lépésben kerülhetett a látomások végére: a 15. vers a Júda ellen meghirdetett ítéletet konkretizálja katonai invázióként, a 16. vers pedig ennek az ítéletnek a teológiai indoklását kínálja.<sup>167</sup>

Az 1,17–19 nem az 1,4–10 eredeti folytatása, amitől a látomás-pár utólag szakította volna el,<sup>168</sup> hanem egy harmadik, még későbbi szerkesztő alkotása, aki az 1,11–16-ot már az elhívás-történet folytatásaként ismerte. Ezt bizonyítja a szakasz szekunder jellege mellett<sup>169</sup> az, hogy a „de te” szó a 17. vers elején a 12. és a 15. vers emfaticus „én” és „íme, én” szavára reflektál<sup>170</sup>, a 18. vers pedig a „városfal” és „városok” kulcsfogalmak révén tematikailag az 1,15-höz is visszakapcsolódik.<sup>171</sup>

#### *Első látomás: a mandulavesző (1,11–12)*

A 11. vers élén a megszokott „*És lett hozzám az Úr igéje, mondván:*” bevezető formula áll. Láttuk, hogy – szemben Ámósz könyvének paralell szakaszaival – ez a formula nem nevezi látomásnak azt, ami utána következik: valójában itt a prófétai kijelentések szokványos bevezetőjével, egy ún. „Wortereignisformel”-lel van dolgunk (lásd Jeremiás könyvében belül 2,1; 13,3,8; 16,1; 18,5, ugyanígy egy látomás *után* 24,4). Ez egyrészt mutatja, hogy Jeremiás nem látomást lát, hanem valóban megpillantja azokat a tárgyakat, amikről Isten a szó-asszonancia eszközével új kijelentést ajándékoz majd neki – hasonlóan ahhoz, ahogy a fazekasműhelyben látottak alapján kap Istentől új kijelentést (18,1–12, vö. főleg 18,5). Másrészt ez a bevezető formula ugyan irodalmi átvezetésként is szerepelhet (vö. 13,8; 18,5), formailag és nyelviileg azonban semmilyen módon sem jelzi, hogy az 1,11–14-et eleve az elhívás-történet (1,4–10) folytatásának szánták volna (vö. 2,1;

16,1).<sup>172</sup> Mint láttuk, a látomás-pár kapcsolata az előtte álló elhívás-történettel irodalmilag csupán másodlagos.

Az 1,11–12 szerint Jeremiás egy mandulafa-darabot pillant meg valahol. A mandulafa neve héberül  $\text{קָדָשׁ}$ , ami a  $\text{קָדַשׁ}$  „örködni, őrt állni, ébernek lenni” ige származéka, s így azt jelenti, hogy „örködő, őrálló, éber”. A fa azért kaphatta ezt a nevet, mert Palesztinában tavasszal a gyümölcsfák közül elsőként virágzik (már február első felében), ami miatt úgy tűnik, mintha strázsaként állna, míg a többi fa pihen: „mintha ő egyáltalán, soha nem aludna”.<sup>173</sup> A  $\text{קָדָשׁ}$  a Gen 30,37-ben a Jákób által levágott friss vesszőket és ágakat jelöli, alapvetően azonban „botot” jelent. Jeremiás tehát levágott mandulaágot, de egy vesszőt, illetve megfaragott mandulabotot is láthatott. A kutatók többsége feltételezi, hogy a mandulaág éppen virágzott<sup>174</sup>: ezt azonban a szöveg sehol nem állítja.

Csak egy biztos: a darab fáról meg lehetett állapítani annak fajtáját.<sup>175</sup> A látomás ugyanis a  $\text{קָדָשׁ}$  „mandulafa” és a  $\text{קָדַשׁ}$  „őr, őrálló” szavak egybecsengésére épül.<sup>176</sup> A tavasz közeledtére figyelmeztető „örsem-fa” látványával Isten a prófétát arra emlékezteti, hogy ő „örködik” saját igéinek<sup>177</sup> beteljesedése felett (lásd Dán 9,14). Ahogy a tél után teljes bizonyossággal el kell jönnie a tavasznak, úgy fog eljönni a meghirdetett prófécia után azok beteljesedése is. A megfogalmazás Jeremiás számára ugyan biztató, de a nép számára fenyegető jellegű, hiszen a  $\text{קָדַשׁ}$  ige Jeremiás könyvében mindig negatív tartalmú, s „mindig egy katasztrófát vetít előre (5,6; 31,27k.; 44,27)”<sup>178</sup>.

Az üzenet kiindulópontjaként tehát csak az volt lényeges, hogy elhangozzon a  $\text{קָדָשׁ}$  szó. A látott kép többi részlete az elbeszélő számára lényegtelen, így minden, ezekre épített magyarázat erőltetett. A „bot”-nak is fordítható  $\text{קָדָשׁ}$  aligha jelképezi itt a korabeli pogány varázsszertartásokat,<sup>179</sup> JHVH királyi jogarát, azaz hatalmának és tekintélyének szimbólumát,<sup>180</sup> vagy éppen a testi fenytés eszközeként (vö. Ézs 10,5–19) a közelgő ítéletet<sup>181</sup>. Egyesek, akik a  $\text{קָדָשׁ}$  szót „vessző”-nek, „ág”-nak fordítják, a szakaszban utalást látnak Áron kivirágzott mandulaveszszéjére (Num 17,16kk).<sup>182</sup> Ám Jeremiásnál nincs szó a vessző virágzásáról, mint ahogy a szó-asszonancián alapuló üzenet tömör jellege, valamint az Ámós látomásaival való párhuzam sem feltételez egy ilyen irodalmi kapcsolatot. Nincs tehát arról szó, hogy Isten Jeremiást, akár hajdánán Áront, egy virágba borult mandulaveszszővel akarná igazolni és a kételkedő népet engedelmességre inteni, mint ahogy arról sem, hogy a bűnös papok megbízatásának szimbolikus visszavonását hirdetni itt meg a próféta.<sup>183</sup>

Láttuk, hogy a látomás-pár első tagjaként a prófécia Ámós harmadik és negyedik látomását is (Ám 7,7–8; 8,1–2) az olvasók emlékezetébe idézi: Ámósz is megvetették, Bételből kitiltották, Izraelből pedig kiutasították (vö. Ám 7,10–17). Ám ahogy egykor az ő jövődölései Izraelen beteljesedtek, úgy most a Jeremiás által jövővendölt katasztrófa is valóra fog egyszer majd válni. S ahogy Ámós idejében Samária, úgy Jeremiás idejében Jeruzsálem sem számíthat többé a próféták közbenjárására és az ítélet visszavonására.

A szakasz Jeremiás elhívásának összefüggésében is magyarázható. A küldetése miatt bizonytalan prófétában talán felmerült a kérdés: Az az Ige, amit Isten a „szájába adott” (1,9), vajon tényleg be fog teljesedni? Nem történ-

het-e meg, hogy Isten meggondolja magát, vagy nem váltja be a szavát, és így a próféta (akár később Jónás) megszégyenül?<sup>184</sup> Az ilyen és ehhez hasonló gondolatok ellen is biztatást adhatott ez a látomás: a prófétának nem kell félnie, mert Isten örködik saját igéi felett, és gondoskodik arról, hogy azok be is teljesedjenek. A szakaszt, így értelmezve, Jeremiás legkorábbi próféciai közé is besorolhatjuk, s feltételezhetjük, hogy azt csak egy rövidebb időszak választotta el az elhívásától.<sup>185</sup>

Ám Jeremiás konfessziói világosan mutatják, hogy hasonló gondolatok később is gyötörték a prófétát (lásd 11,18–12,6; 15,10–21; 17,12–18; 18,18–23; 20,7–18). Így joggal számolhatunk annak a lehetőségével is, hogy Jeremiás kételyei már egy hosszabb prófétai tevékenység csalódásaira vezethetők vissza. Valóban ő Isten igaz prófétája? És Isten vajon valóban megcselekszi azt, aminek a meghirdetéséért (lásd 1,15k.) a prófétának annyi üldöztetést, gyűlölködést és megvetést kell elviselnie? Miért kérdezhetik gúnyolódva tőle: „*Hol van az Úr igéje? Teljesedjék már be!*” (17,15). Rászedte, majd cserbenhagyja őt az Isten, ahogy a kétségbeesett ember szókimondásával veti azt a 20,7kk-ben a szemére? Isten ezekre a gondolatokra is felelhetett ezzel a kijelentéssel: A próféta ne aggódjon, az általa hirdetett üzenet valóra fog válni, mert arról maga Isten gondoskodik.

A látomás tehát a próféta működésének későbbi szakaszaiban is megszülethetett.<sup>186</sup> Egy biztos: Azok a szerkesztők, akik a látomást ide, a könyv elejére illesztették, az elhívás-történet ígéreteinek megerősítését fedezték fel benne. Isten nem hagyja magára prófétáját, hanem vele lesz, ahogy az elhívása során ezt ünnepélyesen megígérte neki (1,8), és beteljesíti mindazt, amit általa, a „szájába adott” igéken keresztül előre megígért (1,9–10).

A szakasz ugyanakkor, a prologus részévé válva, immár a könyv valamennyi fenyegető prófécijának beteljesedését is meghirdeti. A szerkesztők az olvasókban mindjárt a könyv elején igyekeztek tudatosítani: a folytatásban Júda ellen csupa olyan ítéletes prófécia olvashatnak majd, ami Isten szavának megfelelően valóban be is teljesedett.<sup>187</sup> Ugyanakkor a könyv kanonikus változata nem csak ítélethirdetést tartalmaz, hanem megjövendöli az idegen népek feletti ítéletet, valamint Júda számára az ítélet után bekövetkező üdvökorszakot is. A könyv olvasói ezért a prologusnak ezt a részletét már úgy is értelmezhették: ahogy a Júda elleni próféciaik valóra váltak, úgy a jövőben a könyv Júda számára üdvöt ígérő prófeciáinak is valóra kell majd válniuk, hiszen azok felett is maga JHVH „örködik”.

#### *Második látomás: a gőzölgő üst (1,13–14)*

A második látomásban a próféta egy hétköznapi üstöt vagy fazekat<sup>188</sup> lát, amely alatt lobog a tűz. A  $\text{נָפַח}$  ige azt jelenti: „fújni, ki/rá/beléfújni” (Gen 2,7; 1Kir 17,21; Jer 15,9; Ez 37,9; Hag 1,9), illetve „(tűzet/parazsat fúvással) felszítani” (Ézs 54,16; Ez 22,20; Jób 20,26; 41,12). A látomásban szereplő  $\text{נָפַח}$   $\text{סִיר}$  szóösszetétel tulajdonképpen azt jelenti tehát, hogy „fújt fazék”, azaz egy olyan fazék, amely alatt felszították a tüzet, illetve a jó irányból érkező szél megtette azt<sup>189</sup>; valójában tehát egy „tűzre tett fazék”-ról van szó. A Septuaginta helyesen a  $\text{ὑποκαίω}$  „alágyújtani” ige passzív participiumával adja vissza az igét: „egy fazék, aminek alágyújtottak”. Tartalmilag nem

kifogásolható a megszokott „gőzölgő/fortyogó” fazék” fordítás sem<sup>190</sup>, de magának az igének nem szabad a „párárt fűjni; gőzölni; forni, fortyogni” jelentést tulajdonítani.

Az edény „arca” (פָּנָיִ) nem a fazék alatti tűzhely nyitott részét jelöli<sup>191</sup>, de nem is a fazék oldalát<sup>192</sup> vagy a fazék tartalmának felszínét<sup>193</sup>, hanem az üst száját,<sup>194</sup> amire – a 2Kir 21,13 kifejezésével élve – „kitörölve leborítják”. A פָּנָי szó máshol mindenütt nőnemű, itt viszont, akár a פָּנָיִ כִּי־כִּי־כִּי־כִּי kifejezésben, hímnemben áll: ez egy helyi dialektus maradványa lehet, és nem kínál elég alapot a szövegkritikai rekonstrukciókra.<sup>195</sup> A próféta tehát azt látja, hogy יָפְנִי מִפָּנָיִ מִפָּנָיִ: a fazék szája észak felől megdőlvé áll.<sup>196</sup> A próféta tehát egy olyan fazekat lát, amit ferdén tettek fel a tűzre, s aminek emiatt a pereme felőle, dél felől alacsonyabban áll, mint északon. Ha a tűzön a fazék nem egyenesen áll, akkor annak a tartalma abba az irányba fog kifutni, ahol a pereme a legalacsonyabb, azaz jelen esetben nyilvánvalóan az üstöt szemlélő próféta irányába. Az üst tehát egyelőre még csak forr, ám a próféta már látja, hogy az üst tartalma – észak felől – előbb vagy utóbb ki fog zúdulni a tűz körül szorgoskodók felé.<sup>197</sup>

Ahogy az első látomásnál, úgy itt is a szó-asszonancia teremti meg a próféta által látott kép és az azt interpretáló ige között a kapcsolatot. Egy ilyen asszonancia a 13. vers מִפָּנָיִ מִפָּנָיִ „észak felől”, és a 14. vers מִפָּנָיִ „északról” kifejezései révén is adott: a próféta egy „észak felől” megdőlt fazekat lát – ennek felel meg Isten magyarázó kijelentése: „Észak felől szabadul rá a veszedelem az ország egész lakosságára.”

A 14. versben a veszedelem érkezését kifejező הִפְתַּח „kinyitattik, kioldoztatik, rászabadul” ige azonban gyanúsán egybecseng a 13. vers פָּנָיִ „felszított; tűzre tett” participiumával. A Septuaginta mind a két helyen ugyanazt a héber igét olvashatta, hiszen a הִפְתַּח szót az ἐκκαίω „meggyújt, feltüzel” igével fordítja, ami egy másik ige-kötővel ellátott variációja a פָּנָיִ fordítására használt ἵπκαίω szónak. Számos kutató ezért úgy gondolja, hogy a הִפְתַּח ige itt másolási hibaként állhatott elő, s eredetileg a נָפַח valamelyik alakjának kellett itt szerepelnie; ennek alapján a BHS apparátusa is hoz néhány rekonstrukciós javaslatot (a Hofal הִפְתַּח, illetve a Pual הִנְפַּח alakot). Nem lehetetlen tehát, hogy a héber szövegben eredetileg a „felszított, észak felől megdőlt fazék”-nak az „észak felől felszított romlás” felelt meg, romlás alatt vagy a fazék kifutó tartalmát, vagy az észak felől fúvó szelet értve, ami felszítja a tüzet a fazék alatt, s ezzel annak kifutását okozza.<sup>198</sup> Csakhogy egyrészt a נָפַח ige Hofalban sehol nem fordul elő, Pualban is csak egyszer, a Jób 20,26-ban, ám ott az olvasat bizonytalan. Ráadásul a 15. versben a פָּנָיִ főnév is előfordul, ami szintén a הִפְתַּח ige eredetisége mellett szól.<sup>199</sup> Mivel pedig a פָּנָיִ „észak” kulcsszó háromszor is elhangzik, a 14. versben pedig Isten magyarázó szavaiban hangsúlyozottan az első helyen áll, így nyilvánvaló, hogy ez a látott kép és a hozzáfűzött kijelentés kapcsolódási pontja.

A próféta már nyilvánvalóan korábban is sejtette, hogy népére nem vár semmi jó, ha tovább halad a hűtlenség útján; erre utal, hogy a 14. versben a הִרְעָה „romlás, veszedelem” főnév határozott névelővel szerepel. Itt tehát nem az az új információ, hogy veszedelem zúdul majd Júdára

– hanem az, hogy ezt a veszedelmet honnan és milyen eszközök által hozza majd el Isten.<sup>200</sup> A válasz immár adott ezekre a kérdésekre: a romlás északról érkezik.

Mezopotámia egymást váltó birodalmi Palesztinától légvonalban ugyan keletre helyezkedtek el, a kietlen szíriai sivatag azonban, ami ebben a korban a civil lakosság és a hadseregek számára járhatatlan volt, elválasztotta tőlük őket. Ezért az asszír és a babiloni csapatok Palesztinát és Egyiptomot mindig is úgy közelítették meg, hogy az Eufráteszt követték észak-nyugati irányban, majd a „Termékeny félhold” ívét követve Aleppó magasságában vágta át az Orontész folyóig, s előbb azt követve, majd a Földközi-tenger partján haladtak déli irányban. Így, Júda perspektívájából, ők mindig „észak felől” érkeztek.<sup>201</sup>

Kérdés persze, hogy Jeremiás konkrétan melyik népre vagy birodalomra gondolt. A próféta ugyanis még nem nevezi meg az északi ellenséget (vö. Ám 5,27), és mint láttuk, biztosan azt sem tudjuk, hogy a látomás írott formájában mikor keletkezett. Jeremiás elhívásának évében Kr.e. 626, illetve az azt követő néhány esztendőben még áll az Asszír Birodalom: bár Babilon 625-ben már elszakadt tőle, Ninive 612-es bukásáig még van néhány esztendő. Elméletileg szóba jöhetnek még persze az Asszír meggyengülését kihasználó kis-ázsiai népek is, mint ahogy ekkoriban (Kr. e. 630 körül) a szkíták, e közép-ázsiai lovas nép dűlásával is számolni kellett a Közel-Keleten; ám a szkítáknak egy palesztinai betörésére, illetve az ettől való félelemre – a korábbi kutatókkal szemben – ma már egyre kevesebben gondolnak.<sup>202</sup> Kr.e. 605-ben azonban Nebukadneccar Egyiptommal szemben is biztosította magának a fennhatóságot Palesztina és Szíria felett – ekkortól kezdve nyilvánvaló, hogy az „északi ellenségként” csak Babilon királya, Nebukadneccar jöhet számításba.

Akárkire is gondolt eredetileg Jeremiás, a könyv élére kiemelt próféciát már minden olvasó teljes természetességgel a babiloni király csapataira vonatkozathatta: arra a népre és arra a királyra, aki e jövendöléseket ténylegesen be is teljesítette.<sup>203</sup>

#### *A második látomás magyarázata (1,15–16)*

A 15. és 16. verset a kutatók korábban a második látomás eredeti folytatásának tekintették.<sup>204</sup> Újabb azonban egyre többen vagy csak a 16. verset,<sup>205</sup> vagy már a 15. verset is<sup>206</sup> szerkesztői kiegészítéseknek tartják: ezek a versek – minden bizonnyal két, egymást követő lépésben<sup>207</sup> – előbb a Júda elleni ítéletet konkretizálják katonai invázióként, majd az ítélet teológiai indoklását is megadják.

A 15. vers nyelvezete nem deuteronomista<sup>208</sup>, s minden bizonnyal korábbi, mint a fejezet és a könyv deuteronomista átdolgozása<sup>209</sup>: ezt bizonyítja Thiel szerint a deuteronomista Jer 25,9, ami már az 1,15-öt idézi és értelmezi át. A vers szerinte Jeremiás tanítványaitól származhat:<sup>210</sup> ők lehetnek azok, akik a próféta két látomását egy látomás-párként írásban rögzítették, azokat a 13. versben a שְׁנַיִם „ismét, másodjára” szóval is összekapcsolták, majd a második látomást a Jeremiástól származó 6,3 parafrázisaként az 1,15-tel egyből megtoldották, hogy a közelgő ítélet bekövetkeztének tényét (14. v.) annak várható módjával is kiegészítsék,<sup>211</sup> illetve hogy an-

nak szerzőjeként JHVH-t, aki a 14. vers passzív igéje révén eddig még a háttérben maradt, nyomatékkaal megjelenésük a szövegben.<sup>212</sup>

Az 1,15-ből megtudjuk, hogy az 1,14-ben meghirdetett, észak felől betörő veszedelem katonai invázió formájában érkezik. A vers szerint az északi királyságok népei<sup>213</sup> zúdulnak majd az országra, felállítják csapataikat Jeruzsálem és Júda megerősített városai körül, és ostrom alá veszik azokat. A szerző itt nyilván csak Babilonra, illetve a Babilon fennhatósága alatt egyesített nemzetek közös hadseregére gondolhatott.

A vers első fele formailag a látomások szokványos megfogalmazását követi: a vers elején a *הַנְּבִיא* szó (ragozott alakja) áll, az azt követő igealak pedig participiumban – igaz, ezt a formát a vers második fele már feladja. A participiumi forma ugyanakkor a jelen idejű, folyamatos cselekvés kifejezésére is szolgál. Azaz JHVH máris szólítja ezeket a csapatokat: a parancs ki van adva, a gépezet beindult, még ha a végrehajtáshoz némi időre is van szükség.

A vers az ostrom kezdetét festi az olvasók elé, de még nem beszél Jeruzsálem és a vidéki városok bevételéről. A városfalakkal szemben felállított „trónusok” ezért nem az elfoglalt város lakossága fölött tartott ítélet szinterei (így a Jer 39,3), hanem az ostromlott városok körül az ellenséges tábornokok emelvényei, illetve – *pars pro toto* – az ostromlók állásai, melynek közepén az adott nép hadseregének vezetője királyi sátrát felállította (lásd Jer 6,3 és 43,9k.). E mellett szól az is, hogy a 16. vers szerint Júda felett nem ők, hanem maga Isten fog majd ítéletet tartani.<sup>214</sup> Mindenki tudhatja azonban, hogy „észak minden királyával” szemben a kis Júda tehetetlen, főleg ha maga JHVH ad nekik királyi parancsot a támadásra – a „népek prófétájává” tett Jeremiás jövendölésén keresztül. Az ítélet visszavonhatatlan, és semmilyen erő nem állíthatja meg.

A 16. vers a fejezet egy még későbbi kiegészítése<sup>215</sup>, hiszen már mind nyelvezetében, mind pedig tartalmában egyértelműen deuteronomista jellegű<sup>216</sup>. E betoldás célja az, hogy néhány sztereotíp, vallási jellegű vád felsorolásával megadja az 1,14.15-ben meghirdetett ítélet indoklását.<sup>217</sup>

Az 1,16a alanya – az 1,15a-hoz visszakapcsolódva – továbbra is JHVH: A babilóniaiak sikeres ostromának végén ő maga fog népe felett ítéletet tartani: az *אֶרְבֶּה* prepozíció a 16. versben már Jeruzsálemre és Júda városaira, nem pedig a népek fejedelmeire vonatkozik.<sup>218</sup> Az itt szereplő *הַבֵּר מְשַׁפְּטִים* „perbe szállni; ítéletet tartani” kifejezés így, a *מְשַׁפֵּט* főnév többes számával konstruálva, máshol csak Jeremiás könyvében fordul elő: a Jer 4,12-ben Isten ismétli meg ezt a fenyegető jövendölését Júdával szemben, a 12,1-ben pedig maga Jeremiás használja, hogy az Istennel való perlekedését kifejezésre juttassa. Ezen kívül a szerkezet a könyvben még két helyen fordul elő: a Jer 39,5-ben és az 52,9-ben egyaránt arról olvassunk, hogy Jeruzsálem bevétele után Nebukadneccar emberei „ítéletet tartanak” az elfogott Cidkijjá felett.<sup>219</sup> A 16. vers így, a prólógus részeként, a könyv egyik sajátos kifejezésével adja vissza a próféta üzenetének lényegét, és teremt egyben szerkesztői kapcsolatot a könyv első és utolsó fejezete, a prólógus és az 52. fejezet történeti beszámolója között.<sup>220</sup>

A 16. vers folytatásában a meghirdetett ítélet indoklása áll. Ezt a summázó „minden romlottságuk miatt, mivel elhagytak engem” mondat vezeti be. A „romlottság” megjelölésére a héber szövegben ugyanaz a *רָקַב* szó olvasható, mint ami a 14. versben a népre zúduló „romlás”-t jelölte. A szójátéknak beillő megfogalmazás mögött a héber holisztikus bűnfogalom<sup>221</sup> áll: ebben a nyelvben a bűnre vagy a morális megromlásra használt igék és az abból képzett főnevek egyben mindig a „bűnhődés” fogalmát is magukban hordozzák: az *חָטָא*, *אָשָׁם*, *וַיַּעַשׂ* és *וַיַּעַבְדוּ* igealakok egyszerre jelentenek „bűnt” és „büntetést”. Az ószövetségi gondolkodás szerint ugyanis aki bűnt követ el, az meg is fog bűnhődni; valójában a bűn elkövetésével már a bűnhődés és a büntetés folyamata is kezdetét veszi. Aki erkölcsileg „megromlik”, annak pusztító „romlással” kell az életében számolnia.

A romlottság általános vádját a folytatás némileg részletezi is. A nép bűne mindenek előtt abban áll, hogy elhagyta istenét. A vers második fele aztán mutatja, hogy ez az elfordulás kultikus hűtlenséget jelent. A nép tehát a Tízparancsolat első és második parancsolatát egyszerre szegte meg: JHVH helyett más isteneket választott magának, ezeknek bálványszobrot készített, majd áldozatot mutatott be nekik, és az imádat jeleként leborult előttük.

Az idegen isteneknek szánt áldozat gyanánt a szöveg – *pars pro toto* – a füstáldozatot nevezi meg. A *קָטַר* ige azt jelenti: „elfüstölögtetni”, azaz „az áldozatot füst formájában az égbe felengedni”, s mint ilyen kezdetben a növényi eredetű ételáldozat (Ám 4,5), illetve az állati eredetű elégő áldozat (1Sám 2,16; Zsolt 66,15) bemutatásának kifejezésére is használták. Mindenesetre a későbbi papi terminológiában a *קָטַר* főnév „füstölőszert”, illetve „füstáldozatot” jelent, amit illatszerek elfüstölögtetésével mutatnak be, a Szentélyben külön erre a célra felállított füstölőoltáron (lásd pl. Lev 10,1; 16,13; Num 7; 16; 17).

Érdekes, hogy a héber nyelv *קָטַר* ige esetében különbséget tud tenni a JHVH-nak felajánlott, legitim, és a pogány isteneknek bemutatott, illegitim áldozat között: Az ige Hifilje ugyan az esetek 14%-ban az illegitim áldozat-bemutatást is jelölheti (Jeremiás könyvében csak egyszer, a 48,35-ben), az esetek 86%-ban azonban a JHVH szentélyében, JHVH-nak legitim módon bemutatott áldozatot. Ezzel szemben az ige Piélje minden esetben a zsidó nép illegitim, más isteneknek felajánlott áldozat-bemutatására vonatkozik (1Kir 22,44; 2Kir 12,4; 14,4; 15,4; 18,4; 22,17; 23,5 stb.; Jer 7,9; 11,12.13.17 stb.; Hós 4,13; 11,2; 2Krón 25,14; 28,4.25; 34,25). Ebben az értelemben az ige Piélje Jeremiás könyvének összesen 19 versében fordul elő, a többi igehely zöme pedig a Királyok könyvében, illetve a kései Krónikákban áll: nyilvánvaló, hogy az igének ez a speciális használata a deuteronomista iskolára jellemző, melynek ebben Jeremiás vagy előfutára, vagy maga is követője volt.

Ugyancsak központi kifejezése a deuteronomista iskolának a *הִשְׁתַּחֲוֶה לְאֱלֹהִים אֲחֵרִים* „más istenek előtt leborulni” kifejezés, ami a nép elleni legsúlyosabb vádat, a nagy nemzeti katasztrófák végső okát, a nép főbűnét jelöli, lásd Deut 29,25; Bír 2,12.17; 1Kir 11,33; 2Kir 17,16 (vö. 2Krón 7,22). A vád ebben a megfogalmazásban Jeremiás könyvének két, szintén deuteronomista kiegészítésében is előjön (Jer 16,11; 22,9)<sup>222</sup>, de a próféta tartalmilag sokkal több esetben rótta ezt fel népének, más szá-



vakba öntve (vö. pl. 2,5–32). Az írópróféták közül Hóseás volt az első, aki először fogalmazta meg ugyanezeket a vádakokat – méghozzá az északi országrésszel, Izraellel szemben, s hirdette meg ezért Isten ítéletét. Próféciáját, ami Kr.e. 722-ben be is teljesedett, a zsidó népnek Júdában is ismernie kellett. Úgy tűnik azonban, hogy csak Jeremiás vonta le Júdára nézve próféta-elődje igehirdetésének aktuális tanulságait, s emelték be a témát a későbbi szerkesztők e betoldás révén a könyv prológusába is.

A מַעֲשֵׂי יְדִיהֶם „kezüik alkotásai” kifejezés azonban nem deuteronomista, hanem a kultusz területéről származik. A zsoltárok gyakran dicsérik JHVH-t „kezeinek alkotásai”-ért, illetve hívnak fel a teremtő előtti hódolatra (Zsolt 107,24; 111,2.7; 118,17; 138,8). Az embernek tehát az lenne a dolga, hogy JHVH, a Teremtő előtt boruljon le hódolattal annak kezei munkáját látva. A teremtő Isten gondolata előjött Jeremiás elhívásában, az 1,5-ben is, ahol a próféta anyaméhben való megformálásáról olvashattunk. A bálványimádó nép azonban feje tetejére állította a dolgok normális menetét: JHVH helyett, aki őt megalkotta, az előtt borul le, amit ő maga csinált: Teremtője helyett saját teremtményét imádjá.<sup>223</sup>

Az a gondolat, hogy a bálványok nem istenek, hanem az emberi kéz tehetetlen és élettelen alkotásai, főleg a fogság korában erősödik fel, s elsősorban Deuteró-Ézsaiás igehirdetésének alkotja központi elemét (40,17–20; 41,7; 44,9–20; 46,1–2.5–7, vö. 5Móz 4,28). Hasonló gondolatokat fogalmaz meg a 115. zsoltár is, ami szinte „ráfelel” a Jer 1,16 vádjaira:

*„A bálványok ezüstből és aranyból vannak, emberi kéz csinálmányai. Van szájuk, de nem beszélnek, van szemük, de nem látnak. Van fülük, de nem hallanak, van orruk, de nem szagolnak. Van kezük, de nem tapintanak, van lábuk, de nem járnak, nem jön ki hang a torkukon. Hozzájuk hasonlók lesznek készítőik, és mindazok, akik bennük bíznak.”* (Zsolt 115,3–8, ugyanígy Zsolt 135,15–18).

Végül érdemes megjegyezni, hogy néhány kutató a 15–16. verseket már apokaliptikus szövegnek tekinti, amely a népek utolsó, Jeruzsálem elleni támadásáról, majd – a 16. versben az אֲרָמָה prepozíciót a népek fejedelméire vonatkoztatva – a felettük tartott ítéletről beszél.<sup>224</sup> Carroll szerint például Jeremiás egyik kései interpretátora a Sion ellen támadó népek pusztulásának látomását adja itt jövődőlés formájában a „népek prófétájának” (vö. 1,5–10) szájába. Szerinte csak az 1,17–19, ez a még későbbi kiegészítés, vonatkoztatja utólag a népek elleni ítélethirdetést Júda és Jeruzsálem lakóira.<sup>225</sup> A „mert elhagytak engem” vád azonban nem vonatkozhat a pogány népekre, mint ahogy szokatlan lenne egy apokaliptikus szakasz utólagos de-eszkatologizálása is; ez a magyarázat tehát nem követhető.

#### D) 1,17–19: Jeremiás elhívásának megerősítése

Az 1,17–19 rövid próféciája témájában és megfogalmazásában is az elhívás-történethez nyúlik vissza, de a két „látomás” mondanivalójából is átvesz gondolatokat. A 17. és a 19. vers csaknem szó szerint idézi az 1,7–8 bi-

zonyos részleteit, méghozzá úgy, hogy az idézett részletek sorrendje pontosan követi a 7–8. vers szövegében lévő sorrendjüket (1,17a – 1,7; 1,17b – 1,8a; 1,19 – 1,8b), miközben a megfelelő pontokon ki is egészíti azokat. Az 1,17b az 1,4–10 gondolatait úgy fűzi tovább, hogy a 17,17k. alapján a félelem és megrettentés motívumával is kiegészíti azt.<sup>226</sup> A 18. vers csaknem szó szerint megegyezik a Jer 15,20a szakaszával. Ott a szöveg mindenestre rövidebb, s hozzá képest az 1,18 utólagos részletezésnek és kifejtésnek tűnik.<sup>227</sup> A 18b-ben az ország vezetőinek listája minden bizonnyal a Jer 8,1; 13,13; 44,17 stb. szakaszaiból származik.

Nyilvánvaló tehát, hogy az 1,17–19 nem lehet az elhívás-történet (1,4–10) eredeti folytatása<sup>228</sup>, de egy másik helyről átemelt, Jeremiástól származó prófécia vagy annak töredéke sem<sup>229</sup>: A szakasz késői szerkesztői betoldás,<sup>230</sup> ami már feltételezi az elhívás-történet mögött az 1,15.16 kiegészítéseket. A szakasz a prológus végén az 1,7–10 versekhez visszakapcsolódva chiasztikus formában lekerékíti a prológust, megadva ezzel annak végső formáját. A szakasz tovább erősíti a prológus kapcsolatát a Júda elleni ítéletes próféciákkal (2–25. fejezetek), a nép vezetőivel való konfliktus témájával Jeremiás életének rövid summáját kínálja<sup>231</sup>, s ezzel a próféta üldöztetéséről szóló elbeszélésekhez is irodalmi kapcsolatot létesít.<sup>232</sup> Az „ország”, „városfal” és „városok” fogalmak révén a 18. vers Jeremiás második látomásához kapcsolódik,<sup>233</sup> de a keretalkotás eszközeként talán már a könyv végén álló történeti beszámolóval, a Jer 52-vel is igyekszik a prológust kapcsolatba hozni.

Az előzőekhez való tudatos kapcsolódást a 17. vers elé kitett waw kötőszó is mutatja. Isten arra szólítja fel a prófétát, hogy övezzé fel derekát. A felövezés során a csaknem földig érő, hosszú felsőruha alját felemelték és az öv mögé dugták, amitől az deréktól lefelé a felére rövidült. Így feltűzve a ruha kevésbé akadályozta viselőjét a szabad mozgásban. Ezzel a mozdulatsorral készültek fel a Közel-Keleten a mezei munkára, a hosszabb gyaloglásra, illetve a férfiak a csatára (lásd 1Kir 18,46; 20,11; Jób 38,3; 40,7). A derék felövezése tehát lényegében a munkára való felkészülés mozdulata volt (akár a magyarban a „nekigyürkőzés”, azaz az alkarokon az ing szárának felhajtogatása). Így a אֲזַרְתָּךְ מְתֹרֵךְ felszólítás úgy is fordítható: „Indulj a munkára, gyereink!”

Tartalmában azonos kifejezés szerepel a 2Kir 4,29 és a 2Kir 9,1-ben is (itt az אֲזַרְתָּךְ helyett a szinonim ige áll): mindkét helyen Illés utasítását vezeti be, amivel egyik tanítványát különleges próféta feladattal bízta meg.<sup>234</sup> Az elhívás-történet mögött tehát Isten parancsa egyben azt is kifejezi: Itt az ideje, hogy a megkapott üzenet hirdetésének Jeremiás végre nekikezdjen. Ugyanakkor a derék felövezésének militarista jelentése sem áll távol a szakasztól. Nemcsak a további képek (harcolni, várfal, legyőzni stb.) rajzolnak elének ugyanis háborús körülményeket, hanem a 8. versből átvett, a szent háborúban a karizmatikus fővezérnek adott biztatás („Ne félj!”) mint műfaj<sup>235</sup> is erre a területre vezet el bennünket.

Mit kell Jeremiásnak hirdetnie? „Mindazt, amit én parancsolok neked!” – mondja Isten. Ez az elhívás-történetből vett idézet, az 1,7bβ, enyhe átfogalmazásban.<sup>236</sup>

Ott ezt olvassuk: וְאֵת כָּל-אֲשֶׁר אֲצַוְךָ תֵּדַבֵּר

Itt ez áll: וְדַבַּרְתָּ אֵלֵיהֶם אֵת כָּל-אֲשֶׁר אֲנִי אֲצַוְךָ

A folytatásban Isten arra inti Jeremiást, hogy ne féljen a júdaiaktól – ez ismét az elhívás-történetből, méghozzá a 8. versből vett idézet. Ott ezt olvassuk: **אל-תִּירָא מִפְּנֵיהֶם**; itt pedig ez áll: **אל-תַּחַת מִפְּנֵיהֶם**.<sup>237</sup> Ez utóbbi felszólítás a deuteronomista iskola nyelvezetének is része, lásd Deut 31,8; Józs 1,9; 8,1.20.25, de Ezékiel elhívás-történetében is az **אל-תִּירָא** kifejezés paralleljeként szerepel (Ez 2,6; 3,9).

Mindenesetre itt, a 17. versben Isten ezt a buzdítást egy fenyegetéssel is megtoldja, miközben a **חַחַח** „félni” igét Hifilben megismétli, és a **מִפְּנֵיהֶם** „tőlük” szóval egybecsengő **לִפְנֵיהֶם** „előttük”<sup>238</sup> helyhatározót használja: **אל-תַּחַת מִפְּנֵיהֶם – פֶּן-אֶחָתֵד לִפְנֵיהֶם**: „*Ne rémülj meg tőlük – nehogy én rémítsek meg téged előttük!*” A mondat közvetlen forrása a Jer 17,18 lehet, ahol a próféta üldözőiről van szó, s ahol szintén kétszer, más-más alannal hangzik el a **חַחַח** ige.<sup>239</sup> A megfogalmazás ugyanakkor emlékeztünkbe idézheti az Ézs 7,9-et és 28,16-ot is, ahol szintén ugyanaz az ige két eltérő alakja jeleníti meg az Isten iránti helyes magatartást, illetve az annak hiányában beálló negatív következményeket.<sup>240</sup>

Ha tehát Jeremiás a szívében helyt adna a talán természetes és érthető félelemnek, és visszahőkölne prófétai küldetésétől, akkor JHVH sokkal rémítőbb érzést bocsátana rá: a tőle való rettegést, méghozzá úgy, hogy ez ellenségei szeme láttára, azaz nyilvánosan<sup>241</sup> történik, s ő azok előtt, akiktől rettegett, nevetségessé válik.<sup>242</sup> Jeremiás tehát – véli a prolóógus szerkesztője – nincs könnyű helyzetben, hiszen két félelem közül kell választania: vagy azoktól fél, akikhez Isten elküldte, de félelme ellenére is teljesíti küldetését, vagy attól kell rettegnie, aki a prófétai szolgálatra elhívta őt, miközben azok szemében, akikhez nem mert elmenni, ráadásul még nevetségessé is válik. Nyilvánvaló, hogy a jó döntés csak egy lehet: inkább emberektől féljen a próféta, mintsem hogy magától Istentől kelljen megrettennie.

E fenyegetéssel is beérő intés után nem marad el Isten biztatása sem. A 18–19. versekben ígéretet tesz arra, hogy felvértezi prófétáját a várható támadások ellen, így annak nincs mitől tartania. A 18. vers elején álló **וְאֵיךְ** „én pedig” névmás tudatosan kapcsolódik a 17. vers elején álló **וְאֵתָה** „te pedig” megszólításhoz: Miután JHVH tisztázta, mi a próféta feladata, most azt is megmondja, hogy szövetséges Úrként a küldetés sikere érdekében ő maga mit vállal magára. Ugyan majd az egész ország Jeremiás ellen fordul, és harcban is bocsátkoznak majd ellene<sup>243</sup>, Isten azonban maga veszi őt oltalmába, vértézi fel a várható támadások ellen (vö. Ez 3,8–9), s így azok mind-egyike kudarcba fullad majd.

Isten, hangzik az ígéret, megerősített várossá, vasoszloppá és ércfallá teszi Jeremiást az egész országgal szemben. A **ל + נִתְחַדֵּךְ** „teszlek téged ...-vé” szerkezet az 1,5-ből származik: akit Isten a népek prófétájává tett, azt egyben bevehetetlen erődítménnyé is teszi. A kettő egy és ugyanaz, egymástól pedig elválaszthatatlan.<sup>244</sup> Az ígéret forrása a Jer 15,20: „*Bevehetetlen ércfallá teszlek ezzel a néppel szemben. Harcolni fognak ellened, de nem bírnak veled, mert én veled leszek: megsegítlek és megmentelek – így szól az ÚR.*” A Jer 1,18 ennek az ígéretnek a csaknem szó szerinti parafrázisa.<sup>245</sup>

Az **עִיר מִבְּצָר** „megerősített város” olyan település, melyet erős várfalak vesznek körül és óvnak a támadóktól.

A **מִבְּצָר** jelző a **בָּצַר** ige egyik származéka, ami valójában azt jelenti: „hozzáférhetetlennek, lehetetlennek lenni”, Piélben pedig: „hozzáférhetetlenné tenni”.<sup>246</sup>

A másik kép, a **הַמּוֹת נְחֹשֶׁת** „ércből készült várfal(rendszer)”<sup>247</sup> ugyanezt a gondolatot fejezi ki: a megerősített város falai rézből, illetve bronzból vannak, azaz egy külső fém-borítást kaptak, hogy az ostromgépeknek jobban ellenálljanak.<sup>248</sup> Az „ércfal” képe jól ismert az egyiptomi király-himnuszokból. A 19. dinasztiahoz tartozó I. Sethosról például azt olvassuk, hogy ő egy olyan „ércből készült városfal” népe számára, „melynek fokai kovakőből vannak, s a rajta lévő záruk fémből készültek”, egy másik helyen pedig azt, hogy ő „a nagy ércfal, harcosainak védvonala.”<sup>249</sup> Egy felirat szerint II. Ramszesz úgy áll harcosai mögött, „mint egy ércfal”, s a kádesi csata után így szidja embereit: „Miért nem mondtátok szívetekben, hogy én vagyok a ti ércfalatok?” De még évszázadokkal később is azt olvassuk Nektanebosról, hogy ő „az ércfal, amely Egyiptomot körülveszi.” A kép az Amarna-levelek tanúsága szerint Palesztinába is eljutott: a tíruszi Abimilki egyik levelében ezt írja a fáraónak: „Te vagy a napisten, aki felkelt fölöttem, és az ércből készült várfal ...”<sup>250</sup>

Az egyiptomi párhuzamok egyrészt – az 1,5.10-hez hasonlóan – a király-ideológia hatását mutatják Jeremiás ön- és a szerkesztők próféta-értelmezésével kapcsolatban.<sup>251</sup> Másrészt e párhuzamok a vers helyes tartalmi magyarázatához is segítséget nyújtanak: az egyiptomi király-szövegek szerint ugyanis a fáraó a népe számára ércfal, tehát nekik biztosít oltalmat és védelmet, míg a nép abból a tudatból, hogy van ilyen ércfala, a csatában erőt és bátorságot kell hogy merítsen ellenségeivel szemben. Az 1,18b ennek megfelelően a **ל** prepozícióval ellátva sorolja fel Júda valamennyi politikai tényezőjét, míg az 1,18a összefoglalóan az **עַל** prepozíciót használja. Azaz egyrészt Jeremiás önmaga számára lesz ércfal – a nép támadásaival szemben,<sup>252</sup> másrészt viszont ő maga lesz az oltalom népe számára: a babiloni seregek pusztításával szemben vagy ő és az általa meghirdetett ige jelenti a menedéket, vagy senki és semmi más.<sup>253</sup>

E két kép között a **עַמּוּד בְּרֹזֶל** „vasoszlop” képe ugyan kissé kilóg a sorból, de szerepeltetése azért még érthető: egy oszlop, amit nem lehet felgyújtani, nem lehet összetörni (vö. Jer 15,12), így, ha elég mélyen van beásva a földre, szinte lehetetlen ledönteni.<sup>254</sup> Az oszlop jelölheti itt egy épület belső tartóoszlopát (lásd Bír 16,29), vagy – Beyerlin alapján – a városfalat erősítő valamiféle támpillért<sup>255</sup> is: ha ez megmozdíthatatlan, akkor az egész épületet sem lehet romba dönteni. Ugyanakkor a városfal képéhez kapcsolódva az oszlop akár egy vártorony, illetve fellegvár is lehet: ha be is hatolna az ellenség a külső várfalakon, még mindig marad egy belső védelmi vonal, amit nem tudnak majd áttörni.

Vannak azonban más magyarázatok is. Talmon szerint az **עַמּוּד** „oszlop” szó itt talán „rud”-at jelent, s e rud alatt a városkapu zárját, tolorúdját kell értenünk, ami itt – az érc városfalhoz hasonlóan – rendhagyó módon szintén fémből készült.<sup>256</sup> Mivel a városkapu felgyújtása bevett szokás volt, így a fémből készült zár a város bevehetetlen jellegét fejezi ki. A városfal, kapu és zár együttes említéséhez lásd Deut 3,5; 2Krón 8,5; 14,6, a vaszárakhoz a városkapun lásd Deut 33,25; Ézs 45,2; Zsolt 107,16.<sup>257</sup>

Érdekes még a vasoszloppal kapcsolatban Fischer magyarázata. Szerinte az itt említett oszlop egyike annak a két rézoszlopnak, ami a Jákín és a Bóáz nevet viselte, s ami a jeruzsálemi templom bejáratát őrizte (vö. 1Kir 7,13–22). Ezeket a Jer 29,19 és 52,21–27 szerint a babilóniaiak a város bevétele után elhurcolták magukkal. A két oszlop a Jer 27,18k-ben az egész templomot jelképezi. Fischer ezek alapján úgy gondolja, hogy a prólógus egyik szerkesztője szerint, a két rézoszlop elhurcolása után, Jeremiás veszi át a lerombolt és kifosztott templom szerepét. Azzal, hogy a szerkesztő nem bronzból, hanem vasból készült oszlopról beszél, Fischer szerint azt akarta kifejezésre juttatni, hogy a próféta szó sokkal erősebb és megbízhatóbb támasz, mint amilyen a templom volt.<sup>258</sup> Sőt, szerinte a felsorolás többi tagját is be lehet vonni ebbe az interpretációba: A várost az 52. fejezet szerint majd elfoglalják, a városfalakat lerombolják (52,14), az oszlopokat pedig elviszik: E katasztrófára előretekintve Jeremiást – és általában a próféta igehirdetést – a prólógus jobb pótlékként állítja az olvasók elé: a lerombolt templommal és Jeruzsálemmel szemben a próféta igehirdetés és Isten ígéje lesz a védelmező város, fal és templom-oszlop Júda számára.<sup>259</sup>

A 18. vers második fele (18ab) a próféta jövőbeli ellenfeleit sorolja fel. Ennek élén összefoglalóan az עַל-כֵּל-הָאָרֶץ „az egész országgal szemben” kifejezés áll (1,18a), ami a Septuagintában nem is szerepel. Ezt, de már nem az על, hanem a ל prepozícióval konstruálva, az ország politikai erőinek részletes felsorolása követi (1,18b). A kutatók egy része a két szakaszt duplumnak tekinti, s vagy az előbbit<sup>260</sup>, vagy az utóbbit későbbi betoldásnak tartja.<sup>261</sup>

Akár így, akár úgy állt is elő a felsorolás, egy biztos: a prepozíció-váltás révén annak jóval gazdagabb az üzenete, mint ahogy azt első olvasásra gondolnánk. Az összefoglaló עַל-כֵּל-הָאָרֶץ kifejezés élén az על prepozíció egyértelműen támadó, „ellen” értelemben áll. Már önmagában ez is kettős értelemmel bír: Jeremiásnak várfallá kell lennie, de nem csak azért, hogy állja népének támadásait, hanem hogy e várfalak mögül ő maga lépjen majd fel támadóként népével szemben. A folytatásban azonban a szöveg (vagy ugyanaz, vagy egy másik szerkesztő jóvoltából) átvált a ל prepozícióra, amit lehetne ugyan „ellen” értelemben is fordítani, de sokkal kézenfekvőbb a megszokott „-nak, -nek; -ért, érdekében” jelentés.<sup>262</sup> Azaz Jeremiás harcának végső célja az ellenfelek megnyerése. Ez a harc nem ellenük, hanem értük folyik! Jeremiás, és az általa hirdetett ígék a történelmi katasztrófák sodrában az egyetlen bevehetetlen város, vasoszlop és ércfal Júda népe számára. Az „ércfal” metaforája is ezt a magyarázatot támogatja: mint láttuk, az egyiptomi király-szövegek mindig saját népük oltalmazójaként jelenítették meg az „ércfal” képével a fáraót.<sup>263</sup> Micsoda ambivalencia! Az ostromlott város az őt ostromlókért kell, hogy állja a támadást! Persze ez egyben intés is a népnek és politikai vezetőinek: ha oltalomra és bevehetetlen erődítményre vágnak, akkor azt nem Jeruzsálem kőfalaiban és városában (lásd 1,15), hanem Jeremiásban, azaz az általa hirdetett ige megszívvelésében és az az iránti engedelmisségben találhatják meg.<sup>264</sup> Azaz megint másként: a babilóniaiak által ostromlott városok és falak (lásd 1,15) csak Jeremiásban válnak bevehetetlenné.<sup>265</sup>

Az 1,18b részletes felsorolásában az ország királyai állnak az élen – nyilván az egymást követő uralkodók miatt szerepel itt a szó többes számban. A könyv későbbi kiegészítői ugyanis már tudták, hogy Jeremiás próféta működése Jósiástól Cidkijjáig több júdai király uralkodására is kiterjedt. Őket követik a „fejedelmek”, akik alatt az ország befolyásos politikai vezetőit kell értenünk. Mögöttük a felsorolásban a papok állnak: ők ebben a korban nem csak lelki hatalommal rendelkeztek, hanem jelentős politikai és gazdasági befolyással is.<sup>266</sup> Am ha alapvetően vallási vezetőknek tekintjük is őket, attól a lista még nem lesz kevésbé nyugtalanító: a nép mindenkor uralkodója, valamint a politikai és a vallási vezetők együtt veszik fel a harcot a prófétaival szemben.

A listát az עַם הָאָרֶץ „az ország népe” kifejezés zárja. Nem teljesen világos, hogy alattuk kire is gondolt a szerkesztő. A fogság előtti korban, azaz még Jeremiás korában is ez egy jogi szakkifejezés volt, s a „teljes polgárjoggal rendelkező szabadok” értelemben használták: eszerint „az ország népe” lenne a legalsó, az ország dolgaira még politikai befolyással bíró társadalmi réteg.<sup>267</sup> A fogságtól kezdve azonban a kifejezés elvesztette ezt a jelentését, és egyre inkább annyit jelentett csupán, hogy „a nép egyszerű fiai”, azaz a vezetőkkel szemben a vezetett tömeget jelölték vele.<sup>268</sup> Akár így, akár úgy: a prólógus szerkesztője szerint Jeremiás nem számíthat – nem számíthatott – a politikai és vallási elit támogatására, de az egyszerű emberek, a tömegek oltalmára sem: a teljes társadalom, annak valamennyi rétege ellene fordult.

A Bárúk-életrajz egyes elbeszélései, de Jeremiás konfessziói is világosan mutatják, hogy a próféta ezeket a kemény támadásokat valóban el kellett szenvednie. Volt kalodában, ült börtönben, volt tárgyalása, ahol akár halálra is ítélték volna, más alkalommal pedig saját rokonsága tervezett merényletet ellene. Am amit Isten megígért neki, ahhoz tartotta is magát: a „megerősített várost” nem vették be, az „ércfalat” nem törték át, a „vasoszlop” nem dőlt össze. Jeremiás szerencsésen túlélte mind ellenfelei üldözését, mind Jeruzsálem babiloni lerombolását.

Mert ahogy a 19. vers hangsúlyozza: Isten „vele volt” prófétájával, és ellenfeleinek kezéből mindig „kiragadta”. A szerkesztő itt ismét az elhívás-történetet idézi, méghozzá a 8. verset, lásd mindkét helyen לְהַצִּילָהּ ... כִּי-אֶתֶּךָ „mert én veled vagyok/leszek ..., hogy megmentselek” mondatot. A két félvers között csak az a különbség, hogy a 8. versben a נֶאֱמַר-יְהוָה „így szól az ÚR” záróformula a mondat legvégén áll, míg a 19. versben, meglepő módon, az utolsó szó, לְהַצִּילָהּ „hogy megmentselek” ige előtt szerepel. A kutatók egy része ezért a 8. vers és a 19. vers Septuaginta-változata alapján javítja a 19. vers héber szövegének szórendjét, másolási hibát feltételezve a szövegben,<sup>269</sup> míg mások a kifejezést a 8. verssel harmonizáló betoldásnak tartják.<sup>270</sup> Észre kell vennünk azonban, hogy a 19. versben az idő előtt érkező záróformula leválasztja a mondatról a לְהַצִּילָהּ célhatározó mellékmondatot, s így az a szövegben jóval nagyobb hangsúlyt kap, mintha a záróformula előtt szerepelne. Nem lehetetlen tehát, hogy itt – a kiemelés egyik szóközi eszközeként – a 8. vers tudatos átformálásával van dolgunk.

Isten tehát nem vette ki ebből a világból Jeremiást – de vele volt, és megőrizte abban. Kemény és gyakran reménytelennek tűnő küldetésbe állította őt, ahol a sikert nem földi áldásokban és főleg nem földi javakban és biztonságban mérik. Isten nem ígért külön jutalmat prófétájának – csak a megtartatást. A megtartatást addig, amíg a rábízott küldetést végzi, s amíg ez a küldetés célhoz nem ér. A könyv prológusának kései szerkesztője tudta és látta, hogy ez az ígélet valóra vált, s talán, saját korának küzdelmes időszakában, minden hívő elé állította Jeremiás életének tanulságait.

„Nem azt kérem, hogy vedd ki őket a világból, hanem hogy őrizd meg őket a gonosztól.” – megfeszítése előtt, főpapi imájában, Jézus is így imádkozott tanítványaiért. S földi, küzdelmes életünk során nekünk sem kérhet többet az Atyától, mint ezt: hiszen ha belegondolunk, ebben számunkra, akik Isten örök országának örökösei vagyunk, üdvösségünkhöz valójában minden benne foglaltatik.

Kustár Zoltán

#### FELHASZNÁLT IRODALOM:

- ALT, A.: *Hic murus aheneus esto*, ZDMG 86: neue Folge 11 (1933), 33–48.
- BACKHAUS, F.-J. – MEYER, I.: *Das Buch Jeremia*, in: E. Zenger u. a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, 2004.
- BERRIDGE, J. M.: *Jeremia und die Prophetie des Amos*, Theologische Zeitschrift 35 (1979), 321–341.
- BEYERLIN, W.: *Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch* (OBO 93), Freiburg/Göttingen, 1989.
- BRIGHT, J.: *Jeremiah* (The Anchor Bible), Garden City/New York, 1965.
- BRUEGGEMANN, W.: *To pluck up, to tear down. A Commentary on the Book of Jeremiah 1–25* (ITC), Grand Rapids/Edinburgh, 1988.
- BUDDE, K.: *Über das erste Kapitel des Buches Jeremia*, JBL 40 (1921), 23–37.
- CARROLL, R. P.: *Jeremiah. A Commentary* (The Old Testament Library), Philadelphia, 1986.
- CLEMENTS, R. E.: *Jeremiah* (Interpretation), Atlanta, Georgia, 1988.
- CORNILL, C. H.: *Die literarhistorische Methode und Jeremia Kap. 1*, ZAW 27 (1907), 100–110.
- COUTURIER, G. P.: *Jeremiás könyve*, in: Brown, R. E. et al. (szerk.), *Jeromos Bibliakommentár. I. kötet: Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Budapest, 2002, 417–462.
- CRAIGIE, P. C. – KELLEY, P. H. – DRINKARD, J. F.: *Jeremiah 1–25* (WBC 26), Dallas, Texas, 1991.
- DALMAN, G.: *Arbeit und Sitte in Palästina. Band II: Der Ackerbau*, Gütersloh, 1928.
- DRIVER, G. R.: *Linguistic and Textual Problems: Jeremiah*, JQR 28 (1937/1938), 97–129.
- DUHM, B.: *Das Buch Jeremia* (KHK XI), Tübingen/Leipzig, 1901.
- FISCHER, G.: „*Ich mache dich ... zur eisernen Säule*” (*Jer 1,18*), ZThK 116 (1994), 447–450.
- FISCHER, G.: *Jeremiah 1–25* (HThK – AT), Freiburg/Basel/Wien, 2005.
- GIESEBRECHT, F. – LÖHR, M.: *Das Buch Jeremia und die Klagelieder Jeremia* (HAT III/2), Göttingen, 2010.
- GROSS, K.: *Hoseas Einfluss auf Jeremias Anschauungen*, Neue Kirchliche Zeitschrift 42 (1931), 241–343.
- GUNNEWEG, A. H. J.: עַם הָאָרֶץ – A Semantic Revolution, ZAW 95 (1983), 437–440.
- HARRIS, S. L.: *The Second Vision of Jeremiah: Jer 1:13–15*, JBL 102 (1983), 281–282.
- HEMPEL, J.: *Mitteilungen*, ZAW 54 (1936), 152.
- HERRMANN, S.: *Jeremia. Lieferung 2: Jeremia 1,4–2,37* (BK – AT 12/2), Neukirchen-Vluyn, 1990.
- HERRMANN, S.: *Die Herkunft der „ehernen Mauer”. Eine Miscelle zu Jeremia 1,18 und 15,20*, in: Oeming, M. – Graupner, A. (Hg.): *Altes Testament und christliche Verkündigung*. Festschrift für Antonius H. J. Gunneweg zum 65. Geburtstag, Stuttgart, 1987, 344–352 = Herrmann, S.: *Geschichte und Prophetie. Kleine Schriften zum Alten Testament* (BWANT 157), Stuttgart, 2002, 243–249.
- HERRMANN, S.: *Die prophetische Heilservwartungen im Alten Testament*, Stuttgart, 1965.
- HERRMANN, S.: *Jeremia. Der Prophet und das Buch* (Erträge der Forschung 271), Darmstadt, 1990.
- HOLLADAY, W. L.: *Jeremiah: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Vol. 1: Chapters 1–25*, Philadelphia et al., 1986.
- HORST, F.: *Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten*, EvTh 20 (1960), 193–205.
- HUBMANN F. D.: *Untersuchungen zu den Konfessionen Jer 11,18–12,6 und Jer 15,10–21* (Forschung zur Bibel 30), Würzburg, 1978.
- HYATT, J. P. – HOPPER, S. R.: *The Book of Jeremiah*, in: Buttrick, G. A. et al. (ed.): *The Interpreter’s Bible. Vol. 5: Ecclesiastes. Song of Songs. Isaiah. Jeremiah*, Nashville, 1956, 777–1142.
- ITTMANN N.: *Die Konfessionen Jeremias. Ihre Bedeutung für die Verkündigung des Propheten* (WMANT 54), Neukirchen-Vluyn, 1981.
- JÜNGLING, H.-W.: *Ich mache dir zu einer ehernen Mauer. Literar-kritische Überlegungen zum Verhältnis von Jer 1,18–19 zu Jer 15,20–21*, Biblica 54 (1973), 1–24.
- KAISER, O.: *Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments. Band 2: Die prophetischen Werke*, Gütersloh, 1994.
- KUSTÁR, Z.: *Ámosz könyvének makro-struktúrája*, in: Györi I. (szerk.): *Hit és tudomány. Tanulmányok Dr. Lenkeyné dr. Semsey Klára professzor asszony ötvenévi teológiai tanári és kutatói munkája jubileumára*, Debrecen/Sárospatak, 2005, 175–197.
- KÜRTI, L.: *Jeremiás könyvének magyarázata*, in: Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata. II. kötet, Budapest, 1995, 749–788.
- LINDBLOM, J.: *Der Kessel in Jer 1,13f.*, ZAW 68 (1956), 223–224.
- LUNDBOM, J. R.: *Rhetorical Structures in Jeremiah 1*, ZAW 103 (1991), 193–210.
- MCKANE, W.: *A critical and exegetical commentary on Jeremiah. Vol. 1: Introduction and commentary on Jeremiah 1–XXV* (ICC), Edinburgh, 1986.
- MOWINCKEL, S.: *Zur Komposition des Buches Jeremia*, Oslo, 1914.
- NICHOLSON, E. W.: *The Book of the Prophet Jeremia. Chapters 1–25* (The Cambridge Bible Commentary), Cambridge, 1973.
- ORELL, D. E. VON: *Der Prophet Jeremia* (KhK – AT III/2), München, 1905.
- PÁLFY, M.: *Jeremiás próféta könyvének magyarázata. I. kötet (1–25:14)*, Budapest, 1965.
- REVENTLOW, H. GRAF: *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*, Gütersloh, 1963.
- RUDOLPH, W.: *Jeremia* (HzAT 12), Tübingen, 1968.
- RUPPRECHT, E.: *Das Zepter Jahwes in den Berufungsvisionen von Jeremia und Amos*, ZAW 108 (1996), 55–69.
- SAUER, G.: *Mandelzweig und Kessel in Jer 1:11ff.*, ZAW 78 (1966), 56–61.
- SCHMID, K.: *Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchung zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches* (WMANT 72), Neukirchen-Vluyn, 1996.
- SCHMIDT, W. H.: *Jeremias Berufung. Aspekte der Erzählung Jer 1,4–9 und offene Fragen der Auslegung*, in: Zwickel, W. (Hg.): *Biblische Welten. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag* (OBO 123), Freiburg/Göttingen, 1993, 183–198.
- SCHREINER, J.: *Jeremia 1–25,14* (NEB), 1993.
- SEYBOLD, K.: *Der Prophet Jeremia. Leben und Werk* (Urban-Taschenbücher 416), Stuttgart/Berlin/Köln, 1993.
- STADE, B.: *Emendationen*, ZAW 22 (1902), 328.
- TALMON, SCH.: *An Apparently Redundant MT Reading – Jeremiah 1:18, Textus 8* (1973), 160–163.
- THIEL, W.: „*Vom Norden her wird das Unheil eröffnet.*” *Zu Jeremia 1,11–16*, in: Fritz, V. et al. (Hg.): *Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für Otto Kaiser zum 65. Geburtstag* (BZAW 185), Berlin/New York, 1989, 231–245.
- THIEL, W.: *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25* (WMANT 41), Neukirchen-Vluyn, 1973.
- THOMPSON, J. A.: *The Book of Jeremiah* (NIC – OT 12), Grand Rapids, 1980.
- TÓTH, K.: *Exegetikai jegyzetek Jeremiás könyve egyes fejezeteihez*, Budapest, 1983.

- VIEWEGER, D.: *Die Spezifik der Berufsberichte Jeremias und Ezechiels im Umfeld ähnlicher Einheiten des Alten Testaments* (BEATAJ 6), Frankfurt a. M., 1986.
- VOLZ, P.: *Der Prophet Jeremia* (KAT X), Leipzig, 1928.
- WANKE, G.: *Jeremia. Teilband 1: Jeremia 1,1–25,14* (ZBK AT 20.1), Zürich, 1995.
- WEISER, A.: *Das Buch Jeremia. Kapitel 1–25,14* (ATD 20), Göttingen, 1981.
- WERNER, W.: *Das Buch Jeremia. Kapitel 1–25* (NSK – AT 19/1), Stuttgart, 1997.
- WOOD, P. S.: *Jeremiah's Figure of the Almond Rod*, JBL 61 (1942), 99–103.

#### JEGYZETEK:

- 142 Így Schmid (1996), 257k.
- 143 Ámós és Jeremiás látomásainak formai egybevetéséhez lásd Beyerlin (1989), 47–49, Ámós látomásainak szerkezetéhez Kustár (2005), 184–189.
- 144 Így Horst (1960), 201k.205.
- 145 Így Duhm (1901), 10k.; Rudolph (1968), 10k.; Weiser (1981), 9. Hasonlóan Carroll (1986), 102k., aki ennek az értelmezésnek a lehetőségét szintén nyitva hagyja.
- 146 Reventlow (1963), 46kk, a két látomás-pár közötti hasonlóságot a közös műfajból, illetve a közös kultikus Sitz im Leben-ből eredezteteti.
- 147 Így Schart alapján Fischer (2005), 137.
- 148 Beyerlin (1989), 50–57.90, de hasonlóan már Duhm (1901), 11, is.
- 149 Lásd Gross (1931), 241–243.
- 150 Lásd Berridge (1979), 321–341.
- 151 Eredetinek tartja a két látomást Volz (1928), 8.10; Rudolph (1968), 10k.; Weiser (1981), 4.8k. Hasonlóan Hyatt – Hopper (1956), 807; Sauer (1966), 56, láb. 2, majd újabban Herrmann (Erträge der Forschung, 1990), 41; uő (BK – AT 12/2, 1990), 74; Seybold (1993), 121; Fischer (2005), 137. Thiel (1973), 73, előbb az első látomást a második elé szánt szerkesztői felvezetésnek tekintette, később azonban visszavonta e tézisét, és mindkét látomás eredetiségét vallotta, lásd Thiel (1989), 236k.
- 152 Thiel (1989), 237k., egyenesen azt feltételezi, hogy az első látomás időben későbbi (Jórákám uralkodásának ideje), mint a Jeremiás első korszakára (Kr. e. 609–605) datálható második. Szerinte a két látomás összekapcsolását Jeremiás tanítványai végezték el: ők adták hozzá a 13. vershez a מַיִם szót, és írták hozzá, a Jer 6,3 alapján, a 15. verset, hogy az ítélet bejelentését (14. v.), annak konkrét módjával (15. v.) is kiegészítsék, lásd Thiel (1989), 245.
- 153 Így pl. Reventlow (1963), 60.62; Jüngling (1973), 11; Nicholson (1973), 23; Werner (1997), 40, valamint Thompson (1980), 153.
- 154 Thiel (1989), 234; Werner (1997), 40.
- 155 Így Bright (1965), 7k.; Weiser (1981), 8k.
- 156 Így például Volz (1928), 8.10; Hyatt – Hopper (1956) 807; Sauer (1966), 56, láb. 2; Rudolph (1968), 10k.; Weiser (1981), 4.8k., illetve Ruprecht (1996), 55–57.
- 157 Volz (1928), 8.10; Hyatt – Hopper (1956) 807; Sauer (1966), 56, láb. 2; Rudolph (1968), 10k.; Weiser (1981), 4.8k.
- 158 A részleteket lásd a második látomás magyarázatánál, a 71. oldalon, valamint a 172. lábjegyzetben.
- 159 Lásd ehhez Reventlow (1963), 85k.; Jüngling (1973), 24, illetve a folytatást.
- 160 Lásd Bright (1965), 7.
- 161 Lásd Lundbom (1991), 199k.
- 162 Így Reventlow (1963), 77.85k.; Bright (1965), 6–8; Jüngling (1973), 11.24; Lundbom (1991), 199k. Az elhívás-történettel való kapcsolatuk másodlagos, szerkesztői jellegét hangsúlyozza még Duhm (1901), 10k.; Mowinckel (1914), 20; Thompson (1980), 144.153; Carroll (1986), 102; Craigie – Kelley – Drinkard (1991), 14k.; Schmidt (1993), 198, láb. 54.
- 163 Így Thiel (1989), 234, és Lundbom (1991), 199. Thiel (1989), 233k., az 1,9-et ugyanannak a szerkesztőnek a számlájára írja, aki a látomásokat hozzákapszolta az elhívás-történethez: a fentebbi magyarázat azonban ezt kizárja.
- 164 Thiel (1989), 234. A Jer 31,28 mindenestre már az 1,10 és az 1,11–12 összekapcsolását feltételezi, lásd Schmid (1996), 300–302.
- 165 Így Nicholson (1973), 26k.

- 166 Wanke (1995), 31.
- 167 Ehhez lásd lentebb, az adott szakasznál.
- 168 Így Stade (1902), 328; Cornill (1907), Volz (1928), Bright (1965), Rudolph (1968), Herrmann, lásd Lundbom (1991), 198. Az 1,16–19-hez mérlegeli és nyitva hagyja ezt a lehetőséget Craigie – Kelley – Drinkard (1991), 15. Seybold (1993), 40, szintén azt gondolja, hogy a könyv szerkesztői az 1,11–16 szakaszát utólag illesztették be az elhívás-történet 1,8.10.17\* versekkel előbb már kiegészített keretébe, hogy Jeremiás ígéhirdetésének állandó aktualitásait hangsúlyozzák, és ítéletes próféciaíainak egyfajta summáját adják.
- 169 A részleteket lásd az 1,17–19 magyarázatánál, a 73. oldalon.
- 170 Duhm (1901), 13; Lundbom (1991), 204k.
- 171 Így Lundbom (1991), 204k.; Wanke (1995), 32, és uo., láb. 31.
- 172 Megtévészto ezen a ponton a Károli-Biblia (1908), az ökömenikus új bibliafordítás (1975, 1990), és a 2003-as katolikus bibliafordítás (a Neovulgáta alapján) is, amennyiben a 11. vers elé beillesztik vagy a „továbbá”, vagy a „majd” szócskát, holott ennek az eredeti héberben nincsen semmilyen megfelelője.
- 173 Dalman (1928), 256.
- 174 Így Budde (1921), 35, majd Craigie – Kelley – Drinkard (1991), 16, és Fischer (2005), 137.
- 175 Lásd pl. Gen 32,11; Ex 12,11; Num 22,27; 1Sám 17,40 stb.
- 176 A bibliai korban a *qámece* és a *hólem* hangzása jóval közelebb állhatott egymáshoz, mint most, lásd a palesztinai hagyományokat követő askenázi kiejtést, ahol a *qámecet* máig rövid „o”-nak ejtik, lásd Volz (1928), 8; Weiser (1981), 9.
- 177 A héberben a 12. versben a מַיִם szó egyes számban áll, ám a Septuaginta azt többes számban fordítja. Az eredeti olvasatot itt a görög fordítás őrizhette meg: egyrészt ugyanis az 1,9-ben is a többes számú forma áll, másrészt az egyes számú forma az 1,10-re vonatkozhat, azaz már a látomás és az elhívás-történet egymáshoz kapcsolását feltételezi.
- 178 Couturier (2002), 425. [– a szerző fordítása.] Nagyon kifejező ebben az összefüggésben az 5,6, ahol az ige egy ugrásra kész leopárd „figyelését” jelöli, lásd Hyatt – Hopper (1956), 807; Brueggemann (1988), 26.
- 179 Sauer abból indul ki, hogy az Ószövetség tud varázserejű botokról, lásd Mózes, Áron, Illés, a kűffúrást segítő fejedelmek (Num 21,18), vagy éppen az egyiptomi varázslók (Ex 7,8–13) botjait. A Hós 4,12-ben a bot a pogány vallási praktikák egyik eszközének tűnik. A mandulafának, mondja Sauer, ebben az összefüggésben különleges erőt tulajdoníthattak, hiszen ez a fa Jákób mágikus manipulációiban (Gen 30,37–41) is szerepet kapott, mint ahogy Áron papi botja is mandulafa volt (Num 17). Sauer szerint tehát Jeremiás a mandulabotban egy varázsbótot, a nép vallási eltévledésének egyik bizonyítékát, illetve szimbólumát láthatta. JHVH üzenete így itt most ez lenne: Ő majd véget vet a pogány praktikáknak, lásd Sauer (1966), 57–59. Magyarázata ellen lásd Carroll (1986), 103.
- 180 Így Keel, idézi őt Fischer (2005), 138, és Ruprecht (1996), 55kk, aki ezt a botot egyben a következő látomás agyagtűzhelyével (így ő) is összefüggésbe hozza: JHVH majd botjával zúzza azt szét, hogy így idézzen elő bozóttűzetet az országban.
- 181 Így Wood (1942), 99kk.
- 182 Wood (1942), 99kk., például az Ez 7,10 és a Préd 12,5 alapján igyekszik bizonyítani, hogy papi körökben a virágzó mandulabot a JHVH elleni rebellióval szembeni intés, illetve fenyegetés motívuma. Ugyanígy Hyatt – Hopper (1956), 806; Sauer (1966), 59, és Carroll (1986), 103k. Lehetségesnek, de bizonytalannak tartja a kapcsolatot a két szakasz között Fischer (2005), 138.
- 183 Így a 182. lábjegyzetben felsorolt kutatók.
- 184 Pálffy (1965), 32; Tóth (1983), 8.
- 185 Így pl. Volz (1928), 8.10; Hyatt – Hopper (1956) 807; Sauer (1966), 56, láb. 2; Rudolph (1968), 10k.; Weiser (1981), 4.8k.
- 186 E mellett érvel pl. Clements (1988), 19; Thiel (1989), 236, és Seybold (1993), 174.
- 187 Hasonlóan Beyerlin (1989), 56.
- 188 Sauer (1966), 59k., szerint a מַיִם szó sok helyen a templomi kultuszban használatos üstöt jelöli (Ex 38,3; 1Kir 7,45; 2Kir 25,14 – Jer 52,18k. stb.) – így nem lehetetlen, hogy Jeremiás itt egy olyan fazékról beszél, ami a JHVH-től idegennek érzett vidéki áldozati lakomákban játszott szerepet. Sauer (1966) szerint tehát az előző látomásban szereplő bothoz hasonlóan itt is álibiztonságot ígérő, idegen kultikus tárgyról lenne szó: Az válik csapdává és az ítélet szim-

- bólumává, amiről szabadulást és megtartatást reméltek. Harris (1983), 281k., az Ézs 34,13; Hós 2,8; Náh 1,10 és Préd 7,6 alapján, ahol a többes számú סיִיִי szerepel, a szót „tövis”-nek, „tüskebozót”-nak fordítja, mondván, a סִיִי főnév „fazék” értelemben mindig nőnemű, „tövis” értelemben azonban hímnemű, akárcsak itt, a Jer 1,13-ban (vö. וַיִּבְרֵי). Jeremiás tehát egy „szél fűtta kórót” („kindled thorn facing from the north”) látott. A száraz kóróval gyakran gyújtottak tüzet, lásd Préd 7,6 – a lényeg itt, a Jer 1,13-ban is az anyag gyúlékonysága lenne. Ezen a vonalon megy tovább Ruprecht (1996), 57: szerinte itt tudatos a szójáték a fazék és a bozótútzben jelentős szerepet játszó „kórót” között.
- 189 Így Lindblom (1956), 223; Carroll (1986), 104k., valamint Koehler – Baumgartner: HAL III (1983), 669.
- 190 Így Rudolph (1968), 8; Thompson (1980), 152; Weiser (1981), 1; Carroll (1986), 104k. Külön úton jár Hempel (1936), 152, aki itt az igének az „elvarázsolni, megbűvölni” jelentést tulajdonítja.
- 191 Így Lindblom (1956), 224.
- 192 Így Volz (1928), 9, aki a szót az asszír *pānu* szóval hozza összefüggésbe, s ezért „eleje” értelemben fordítja.
- 193 Így Rasi alapján Rudolph (1968), 8; Thompson (1980), 152; McKane (1986), 17; Thiel (1989), 237.
- 194 Így Weiser (1981), 10; Reventlow (1963), 83; Wanke (1995), 30; Werner (1997), 40; Fischer (2005), 131.139.
- 195 Driver, (1937/1938), 97, szerint a hímnemű וַיִּבְרֵי alak nem lehet eredeti, ezért helyette az וַיִּבְרֵי „és volt fordítva” korrekcióját javasolja. Ehrlich a szót ugyanebből az okból וַיִּבְרֵי-nak olvassa: „(az északi oldalon) forró/rotyogó fazék” – mivel a fazék nem pontosan a tűz felett van, hanem észak felől jobban éri a láng, idézi őt Budde (1921), 31. Hasonlóan Budde (1921), 32, aki a וַיִּבְרֵי formát olvassa: „és a fűvői/felszítói (észak felől állnak)”.
- 196 Thiel (1989), 237, ezt a három szót (13b) későbbi glosszáján tartja, ami azonban pontosan juttatja kifejezésre a látomás eredeti értelmét, hasonlóan Herrmann (BK – AT 12/2, 1990), 75, és Seybold (1993), 112. Az első látomás tömörsége ugyan a törlés mellett szólna, ám e nélkül a folytatás nem is értelmezhető, így a szakasz kezdetől a szöveg része kellett, hogy legyen.
- 197 Bright (1965), 4–6; Weiser (1981), 10; Beyerlin (1989), 41.54; Craigie – Kelley – Drinkard (1991), 16.; Schreiner (1993), 16; Seybold (1993), 112; Kürti (1995), 752; Wanke (1995), 30k.; Couturier (2002), 425; Fischer (2005), 137. Lényegében ugyanígy Rudolph (1968), 8; Thompson (1980), 152.154, és Thiel (1989), 237, akik szerint a fazékban meglötyent folyadék (וַיִּבְרֵי) dél felé tódul, azaz dél felé kilötyenni készül.
- A korábbi kutatók egy része a látomást úgy értelmezte, hogy abban egy kövekből összerakott, alkalmi tűzhelyről van szó, melynek nyitott része, ahol alá lehet gyújtani, észak felől van (pl. Duhm /1901/, 11k., aki a וַיִּבְרֵי szó helyett mindenestre ehhez a וַיִּבְרֵי alakot olvassa, hasonlóan Cornill /1907/, 9.9, lásd Dalman /1928/, 98, alapján újabban ismét Clements (1988), 19. Ugyanígy Lindblom (1956), 223k., aki szerint az észak felől nyitott tűzhely alatt a tüzet az északi szél táplálja, illetve fellobbantja. Azaz az észak felől támadó ellenségnek valójában az észak felől fűvő szél a megfelelője. Hasonló megoldást mérlegel Carroll (1986), 104k. Szerinte a próféta egy gözölögő fazekat lát, miközben északról fúj a szél, ami a gözt és a füstöt dél felé, a próféta felé fújja. Megint mások szerint Jeremiás egy fazekat látott, ami északról dél felé tartott, lásd Giesebrecht (1907), 4; Volz (1928), 9. Ewald alapján Hempel (1936), 152, egyenesen arra gondol, hogy itt a Zak 5,5kk-höz hasonlóan egy elvarázsol, repülő fazékról van szó. Megint másként Ruprecht (1996), 55–57: szerinte a látomásban egy egyik oldalán, most észak felől nyitott hordozható tűzhelyről (vö. Gen 22,6) van szó, amiben felizzott a parázs. Ruprecht az első látomásból vett botot a király jogaraként értelmezve abból indul ki, hogy az egyiptomi cseréptörés szokásának megfelelően Isten maga zúzza szét a tűzhelyet, ami miatt a felszított parázs bozótüzet okozva lángokba borítja az egész tájat.
- 198 Így például Duhm (1901), 12; Budde (1921), 32; Volz (1928), 8. (javítási javaslat: וַיִּבְרֵי); Pálffy (1965), 32; Craigie – Kelley – Drinkard (1991), 14; Seybold (1993), 197, láb. 3; Wanke (1995), 30. (javítási javaslat: וַיִּבְרֵי).
- 199 Megmarad a masszoréta olvasat mellett Reventlow (1963), 83; Sauer (1966) 56, láb. 1.; Rudolph (1968), 8; Weiser (1981), 15, láb. 2; Carroll (1986), 105, valamint Thiel (1989), 235. Más okból fogadja el eredetinek a וַיִּבְרֵי olvasatot Lindblom (1956), 224: Szerinte a látomásban egy észak felől nyitott tűzhelyről van szó: a
- וַיִּבְרֵי ige így a „nyitott tűzhely – nyíló veszély” párhuzamot juttatná kifejezésre.
- 200 Duhm (1901), 12.
- 201 A kánaáni mitológia északot Baallal kapcsolta össze, ám az, hogy ez a gondolat a látomás megfogalmazásában szerepet játszott volna (így Clements /1988/, 21), kizárható. Jeremiás ugyanis nyilvánlyan igyekezett volna elkerülni azt a félreértést, hogy ő Baal prófétája, és Baal lenne az általa meghirdetett katasztrófa előidézője.
- 202 Lásd Lundbom (1991), 199k., a „szkíta-elmélet” teljes elutasításához pedig Herrmann (Erträge der Forschung, 1990), 10k.
- 203 Így Thompson (1980), 154; Craigie – Kelley – Drinkard (1991), 17.
- 204 Így pl. Rudolph (1968), 12; Weiser (1981), 10. Reventlow (1963), 86k., a két versben Jeremiás egy eredeti próféciájának töredékét látja, s annak csak a jelenlegi pozícióját tekinti szerkesztői jellegűnek.
- 205 Így Craigie – Kelley – Drinkard (1991), 14k.
- 206 Így Carroll (1986), 106; McKane (1986), 20; Thiel (1989), 238; Herrmann (Erträge der Forschung, 1990), 43; Lundbom (1991), 204; Wanke (1995), 28–32. Seybold (1993), 40.43.167, szerint az 1,15a.b egy önálló *logion* Jeremiás korai időszakából. Ez eredetileg az „észak nemzetségeinek”, azaz az izraeli törzseknek szóló üdvprófécia volt arról, hogy Jósias uralma alatt Júdeával ismét egyesülhetnek. Csak miután a verset egy szerkesztő ide átemelte, nyert a szakasz ítéletes értelmet Júdával és Jeruzsálemmel szemben.
- 207 Thiel (1989), 238kk.
- 208 Így Hyatt – Hopper (1956), 789.808k., ellen Thiel (1989), 238kk.
- 209 Másképp Werner (1997), 39, aki a népek királyai tematikát (1,15b) összekapcsolja az 1,5.b.10-zel, és mind a hármát deuteronomista utáni betoldásnak tartja. Carroll (1986), 106k., ebben és a következő versben egy kései, apokaliptikus színezetű betoldást lát.
- 210 Thiel (1989), 239–241.
- 211 Thiel (1989), 245.
- 212 Thiel (1989), 238. Másképp korábban uő (1973), 73, ahol a verset még a látomás eredeti részének tekintette.
- 213 Albright szerint a héber מַלְכֵי שָׂרָא szó egy főnői cial parallel és az itteni kontextusa alapján „király”-t is jelenthet, hasonlóan Köhler – Baumgartner, HAL<sup>3</sup> II., 563, és pl. Thompson (1980), 152. Ez a jelentés a kontextusba kétségtelenül beleillene, hiszen a vers második felében ezek trónusáról lesz majd szó.
- A versben a מַלְכֵי שָׂרָא מַלְכֵי שָׂרָא מַלְכֵי שָׂרָא „észak királyságainak minden nemzetsége” kifejezés túl hosszú és körülményes, ráadásul a מַלְכֵי שָׂרָא „nemzetségek” szót a Septuaginta nem is fordította le. A Jer 25,9-ben viszont, egy egészen hasonló összefüggésben, csak a מַלְכֵי שָׂרָא szó tehát az 1,15-ben későbbi kiegészítés lehet, amit az 25,9-cel való harmonizálás jegyében emeltek be a könyv prologusába, lásd Giesebrecht (1907), 5; Volz (1928), 8; Reventlow (1963), 77; Bright (1965), 4; Sauer (1966), 56, láb. 1.; Weiser (1981), 1; Thiel (1989), 235; Wanke (1995), 30. Eredetinek tartja itt a מַלְכֵי שָׂרָא szót például Budde (1921), 32; Thompson (1980), 152; Craigie – Kelley – Drinkard (1991), 14.
- 214 Így pl. Rudolph (1968), 12; Thiel (1989), 238, és uo., láb. 21; Wanke (1995), 31; Werner (1997), 40. Másképp Orelli (1905), 18, újabban pedig Herrmann (BK – AT 12/2, 1990), 77, és Fischer (2005), 140, akik a trónusokban az ostrom utáni ítélet-tartás leírását látják. Ókori ábrázolások alapján mindkét értelmezést elfogadhatónak tartja Clements (1988), 20. Az ostrom utáni hatalomátvétel szimbólumát látja a trónok felállításában Thompson (1980), 154.
- 215 Így McKane (1986), 21; Vieweger (1986), 46; Thiel (1989), 239; Herrmann (BK – AT 12/2, 1990), 76–78. Másképp Hyatt – Hopper (1956), 789.808k., akik szerint a két vers összetartozik, s ugyanannak a deuteronomista szerkesztőnek a munkája, mint az 1,18–19 és a 25,1–13a. Fentebb már említettük, hogy Carroll (1986), 106k., ezt és a 15. verset egyetlen, kései, apokaliptikus színezetű betoldásnak tekinti.
- 216 A vers deuteronomista jellegéhez lásd Thiel (1989), 234; Herrmann (Erträge der Forschung, 1990), 41; Seybold (1993), 40; Wanke (1995), 28.31. Ugyanígy már Duhm (1901), 13, majd Carroll (1986), 107, is, akik mindenesetre a vers deuteronomista jellegében az egész fejezet kései, deuteronomista eredetének bizonyítékát látják. Másképp újabban Fischer (2005), 140, aki szerint a

- vers nyelvezete Jeremiásra is jellemző lehet, azaz nem egyértelműen deuteronomista jellegű.
- 217 Thiel (1989), 238, láb. 21; 245.
- 218 A prepozíció használatához ebben az értelemben lásd Jer 2,35; 19,10; 29,11, és mindenekelőtt 4,12 és 12,1 – így a BHS javaslatával szemben az **עַל** formára való javítás (ahogy azt pl. a Jer 39,5; 52,9 alapján Duhm/1901/, 13, és Weiser/1981/, 2, is javasolja), főlöléses.
- 219 Az 52,9 paralleljében, a 2Kir 25,6-ban a **עַל** főnév egyes számban áll.
- 220 Lásd Fischer (2005), 140.
- 221 Ehhez röviden lásd Tóth (1983), 8.
- 222 A két vers deuteronomista jellegéhez lásd Thiel (1973) alapján Kaiser (1994), 79.
- 223 Emiatt a masszoréta szövegben szereplő többes számú forma itt eredeti és megtartandó olvasat – még akkor is, ha Jeremiás könyvében máshol csak a 44,8-ban fordul elő, szemben az egyes számú formával, ami a Jer 25,6.7.14; 32,30 és az Ézs 2,8-ban is szerepel, s amit számos masszoréta kézirat és korai kiadás ezen a helyen is kínál. Éppen a fenti statisztika mutatja, hogy az egyes számú forma a megszokottabb, kézenfekvőbb, ezért kevésbé valószínű olvasat.
- 224 Így először Duhm (1901), 12k.
- 225 Carroll (1986), 106–107. Mérlegeli ezt a lehetőséget Werner (1997), 40, is, aki szerint az 1,15 a deuteronomista 25,9 apokaliptikus, deuteronomista utáni átformálása is lehet.
- 226 Lásd Jüngling (1973), 16.
- 227 Így Hubmann (1978), 292k.298k.335, és Craigie – Kelley – Drinkard (1991), 15, következtetésével szemben már Hyatt – Hopper (1956), 809, és Herrmann (1965), 231k., majd Ittmann (1981), 182–185; Holladay (1986), 24k.; Beyerlin (1989), 37; Seybold (1993), 44; Schreiner (1993), 17.
- 228 Bright (1965), 10, valamint Craigie – Kelley – Drinkard (1991), 14k., a szakaszt az elhívás-történet eredeti folytatásának tekintik: szerintük ezt a látomások (1,11–16) beillesztésével szakították el az 1,4–10-tól, hasonlóan Schreiner (1993), 14k. Eredetinek, s az (irodalmilag egységes) 1,13–19 szerves részének tekintik a szakaszt újabbban Lundbom (1991), 204kk.
- 229 Eredeti jeremiási próféciaát lát a szakaszban Weiser (1981), 10k. Szintén eredeti, más összefüggésből kiragadott próféciaának ítéli az 1,17–19-et Rudolph (1968), 13, és Jüngling (1973), 11–17.23k., akik szerint maga Jeremiás dolgozta össze azt az 1,4–10 versekkel. Reventlow (1963), 61k., az 1,17–19-et eredeti jeremiási próféciaának tekintik, ám a látomások mögé való illesztését egy későbbi szerkesztő számlájára írja. Hyatt – Hopper (1956), 789.809k., az 1,17-et Jeremiástól származónak ítéli, ami szerinte eredetileg talán közvetlenül az 1,14 mögött állt: az 1,18–19-et viszont ő is deuteronomista jellegű betoldásnak tartja.
- 230 Így Mowinkel (1914), 20; Alt (1933), 46; Herrmann (1965), 231k.; Thiel (1973, lásd Kaiser/2004/, 79.); Carroll (1986), 86; Holladay (1986), 24k.; Beyerlin (1989), 37.43k.; Herrmann (Erträge der Forschung, 1990), 41; Seybold (1993), 44; Wanke (1995), 28.31–33; Werner (1997), 41, valamint az 1,18–19-ről Hyatt – Hopper (1956), 809.
- 231 Hyatt – Hopper (1956), 810.
- 232 Beyerlin (1989), 44k., és Seybold (1993), 40k.44, aki szerint talán ugyanettől a szerkesztőtől származik az 1,8 is.
- 233 E kapcsolódáshoz lásd Wanke (1995), 32, és ugyanott, láb. 31; Craigie – Kelley – Drinkard (1991), 17.
- 234 Lásd Reventlow (1963), 61.
- 235 Ehhez a tradíció- és formatörténeti háttérhez lásd Reventlow (1963), 60k. S végül ugyanez a felszólítás szerepel a Jób 38,3; 40,7 versekben is, ahol Isten a vele való vitára szólítja fel Jóbót, lásd Fischer (2005), 141.
- 236 Giesebrecht (1907), 5, az 1,17a verset (**אֵת כָּל-אֲשֶׁר אָנֹכִי אֲנַיְדָה**) a metrumot zavaró betoldásnak tartja: szerinte a szakasz utólag került ide az 1,7-ből, ugyanígy Volz (1928), 11.
- 237 A két vers közötti párhuzamot a Septuaginta is észrevette, és tovább erősítette azáltal, hogy az 1,8b szakaszt („mert én veled leszek, hogy megmentsélek téged”) az 1,17 végén megismételte.
- 238 Az 1975-ös ökumenikus új bibliafordítás és annak 1990-es javított változata a szót az „általuk” fordítással adja vissza. Az 1908-as Károli-Biblia itt az „elriasztani előlük” kifejezést hozza. Az „előtük” fordításhoz lásd például a Luther-Bibelt, a Zürcher-Bibelt és a kommentárokat.
- 239 Lásd Jüngling (1973), 16.
- 240 Giesebrecht (1907), 5.
- 241 Ez itt a **עַל** értelme, lásd Volz (1928), 11; Weiser (1981), 2.
- 242 Pálffy (1965), 35.
- 243 Itt és a parallel 15,20-ban a **עַל** „harcolni” ige az **עַל** prepozícióval van összekapcsolva, pedig máshol inkább az **עַל** „ellen” prepozíció a megszokott, lásd pl. Jer 21,2.4; 32,24.29.
- 244 Lásd Fischer (2005), 141.
- 245 Lásd Duhm (1901), 14; Alt (1933), 46; Hyatt – Hopper (1956), 809, Herrmann (1965), 231k.; Ittmann (1981), 182–185; Holladay (1986), 24k.; Beyerlin (1989), 37; Seybold (1993), 44; Schreiner (1993), 17.
- 246 Köhler – Baumgartner, HAL<sup>3</sup> I (1967), 142.
- 247 Az **עַל** „és várfalakká” szó többes számban áll, miközben az 1,18 felsorolásának másik két tagja egyes számú, s a hozzá kapcsolódó **עַל** „réz, érc” jelző szintén egyes számban áll. A BHS kritikai apparátusa szerint számos masszoréta kézirat, korai Biblia-kiadás, illetve a Pesitta és a Vulgata a főnevet egyes számban fordítja. Mint nehezebb olvasat mellett mégis meg kell maradnunk az **עַל** formánál: a többes szám itt talán a fal masszív jellegének („falrendszer”) kifejezésére szolgál, lásd Volz (1928), 11; Reventlow (1963) 61; Rudolph (1968), 12.
- 248 Wanke (1995), 32, és Werner (1997), 41., szerint az „ércfal” esetében nem fémborításról, hanem a kövek közé beillesztett fém kapcsolókról van szó. Ez ugyan történetileg realiztikusabb magyarázat lenne, kérdés azonban, hogy a prófétának szánt biztatás mennyiben maradt meg képeiben a korabeli haditechnika realitásainak talaján.
- 249 Ehhez és a további paralellekhez lásd Alt (1933), 38–41.
- 250 Lásd Alt (1933), 38k.41k. Az „ércfal” motívum megjelenéséhez Egyiptom kései időszakaiban lásd Herrmann (1987), 348. A kérdéshez lásd a szerző „Király vagy próféta? Jeremiás elhívása az ókori király-ideológia fényében” című, megjelenés alatt álló írását.
- 251 Így Alt (1933), 47.
- 252 Alt (1933), 47.
- 253 Így Herrmann (1987), 348.
- 254 A kifejezés Órigenész Hexaplájának eredeti Septuaginta-szövegében nem szerepel, ezért utólagos betoldásnak tartja azt Volz (1928), 11; Alt (1933), 47, láb. 2, aki a betoldásban a kép individualizálásának eszközt látja, valamint Seybold (1993), 44; Wanke (1995), 32, láb. 32. A kifejezés ritmikailag valóban némileg túlterheli a sort, elszakítja egymástól a parallel két szélső tagot (megerősített város – ércfal), ám a törlésre ennek ellenére nincs okunk, lásd Rudolph (1968), 12; Craigie – Kelley – Drinkard (1991), 14.
- 255 Beyerlin (1989), 38.
- 256 Talmon (1973), 160–163. Mérlegelésre érdemesnek tartja ezt az értelmezést Beyerlin (1989), 38k., is.
- 257 Beyerlin (1989), 38k.
- 258 Fischer (1994), 449, hasonlóan Werner (1997), 41; Fischer (2005), 141.
- 259 Fischer (2005), 141.
- 260 Mivel az **עַל** kifejezés a Septuagintából hiányzik, s mivel itt a folytatással szemben nem a **עַל**, hanem az **עַל** prepozíció áll, Volz (1928), 11, ezt tekinti későbbi betoldásnak. Szerinte a szakaszban eredetileg Jeremiás volt a megtámadott, ez a betoldás azonban, ahogy azt az **עַל** „ellen” prepozíció sugallja, öbelőle csinált támadót.
- 261 Giesebrecht (1907), 5, a részletező listát ítéli betoldásnak: e mellett szólna az így rekonstruált prófécia tömörsége, valamint az a tény, hogy az általános kifejezés utólagos részletezése valószínűbbnek tűnik, mint egy részletes lista utólagos összefoglalása. Carroll, 109, az 1,18ab egész listáját későbbi betoldásnak tartja. Mint láttuk, ő a szakaszt a népek elleni apokaliptikus jóvendülésnek tekinti: ezért gondolja úgy, hogy egy későbbi szerkesztő utólag állítottat szembe a „népek prófétáját” saját népével is.
- 262 Így újabb pl. Fischer (2005), 131, aki itt a „für/gegen” kettős fordítást kínálja.
- 263 Lásd így Herrmann (1987), 348kk.
- 264 Így Beyerlin (1989), 40; Backhaus – Meyer (2004), 462; Herrmann (1987), 350kk.
- 265 A 19. versben a **עַל** „és háborúznak” ige vonzataként az **עַל**, nem pedig az itt szereplő **עַל** prepozíciót várnánk. A két prepozíció felcserélődése Jeremiás könyvében meglehetősen gyakori, lásd Rudolph (1968), 12. Nem lehetetlen azonban, hogy a prepozíció megválasztását itt az 1,18 prepozíció befolyásolták.

266 Beyerlin (1989), 39, láb. 75, mindenesetre itt a listában utólagos betoldásnak tekinti szerepeltetésüket, amire szerinte a Jer 2,26; 4,9; 32,32 stb. listáival való utólagos harmonizáció miatt került sor, hasonlóan Seybold (1993), 42k. E mellett szólhat az is, hogy a szent háború gondolatkörében mozgó perikópa (lásd Reventlow /1963/, 61.) itt eredetileg nyilván csak a hadviselés szempontjából meghatározó társadalmi csoportokat akarta felsorolni. Ám tartalmilag a papok politikai befolyása, formailag pedig a sor 2 x 2-es paralell felépítése is a törlés ellen szól.

267 Így Würthwein (idézi őt Bright /1965/, 6.), valamint Rudolph (1968), 13. Hasonlóan Carroll (1986), 108, aki a földbirtokosokat érti alatta, és Fischer (2005), 142, aki a Jer 34,19; 37,2 és 52,6.25 alapján a politikai élet irányítóinak egyik, jórészt Jeruzsálemben élő rétegét látja az „ország népében”.

268 Így Gunneweg (1983), 437–440, őt követve pedig Beyerlin (1989), 39, és uo., láb. 76.

269 Így pl. Bright (1965), 5; Thompson (1980), 156; Weiser (1981), 2, akik a formula áthelyezését javasolják, valamint a BHK.

270 Így pl. Volz (1928), 11; Rudolph (1968), 12.

## Kálvin-terápia Európában

*Ott ül a tornyos, vén Basileában, fiatalon, a zord idők fokán.  
Helvét magasság ég a messzeségben s a kor viharugára homlokán.*

.....  
*Vergődve látja lázmeleg szemével, igazság annyi hőse hogy zuhan.  
S kitör a jajszó nyugtalan szívéből: Meddig a próba, meddig még, Uram?*

.....  
*S feleletül mögötte felmagaslik a vérestestű embernek fia:  
Fény hull sebéből és a fény zenéje: Egyedül Istené a glória.*

*S két szót kiált a bibliás magasság, hogy megkondul belé a végtelen:  
Eleve-elrendeltetés az egyik, s megváltó arcú társa: kegyelem.<sup>1</sup>*

.....

A második világháború után létrejött szovjet típusú marxista-ateista diktatórikus társadalmi rend kiépítésével fáradozó világi hatalmak arra törekedtek, hogy a vele ellentétben álló vallási és egyházi gondolkodást gyökeresen kiirtsák és kigyomlálják az emberi lelkekből. A keresztyén magatartást, életgyakorlatot megbélyegezték és noha propagandisztikus szempontból látszólag vallásszabadságot hirdetve a nagyvilágban, az egyházat a kapitalisták bérenceinek nevezték és tartották, s velük kapcsolatban ellenszenvet és félelmet gerjesztettek a társadalomban, az ellenszegülőkkel szemben megtorló intézkedéseket fogantatosítottak.

Az ami végbement ebben az időszakban nem más volt, mint ideológiai osztályharc. Erről a gyakorlatban megvalósuló módszerről, egy elemző azt írta: „ne plántáld az ifjúságba a Krisztust, és két nemzedék alatt forradalmasítod az országot.” Már akkor úgy alakul, hogy a közömbös és elhidegedett elem majdnem túlsúlyba jut az istenfélő, Isten parancsát megtartó, a Krisztusban megjelent üdvösség után vágyakozókkal szemben. – „A keresztyénség hitele egyre fogyatkozóban, az ellenségei pedig egyre növekvőben.”<sup>2</sup>

A 20. század második felének közgondolkozásában sok jelenség a történelmi materializmus mindent túlharogó dallamát zengte, amikor kimondva vagy kimondatlanul, de egyre többen gondoltak arra, hogy a templomokból kultúrházat, vagy mozit alakítani hasznosabb lenne, mert több jövedelmet hozna.

Napjaink társadalomszemléletét hazánkban, a korábban állami szinten működő ateizmus továbbra is folytatólagosan jellemzi. Persze nem úgy, ahogy hirtelen gondolnánk, hogy t.i. tudományosan szerzett világvégyünk összeegyeztethetetlen az istenképpzettel – hanem ellenkezőleg, az embernek korunkban való erkölcsi cselekvés-

módja zárja ki Isten létezését. Addig összhangban volt vele, egyenesen támogatást kapott tőle.<sup>3</sup> Korunk propagandisztikus törekvése a neoliberalizmus köntösébe bújtatottan, ilyen területen még továbbra is leplezetlenebbül és gátlástalanabban működik. A keresztyén kurzus mumsának riogatásával és felrajzolásával törekszik a bizonytalankodók és befolyásolhatók további elidegenítésre. A húsz év óta működő u.n. rendszerváltásos időszak folyamatos vergődésében él a magyarság. Ezt a vergődéses állapotot igazi és hatásos orvosság helyett, „kuruzsló főzetekkel” próbálta és próbálja kezelni, sikertelenül.

Ígérte a nyugati államok korábban sóvárogva várt demokráciáját. A vele járó teljes vallásszabadságot, a politikai szabadválasztások lehetőségét, az elszenvedett sérelmek után kárpótlást, az állami irányítás helyett a nyugati tőke beáramlását, a kismemizettnek a korlátlan lehetőségét. A személyek, az árúk, a szolgáltatások, a tőke szabad mozgását. A béke, a biztonság, a stabilitás és a jólét teljes bizonyosságát.

De hát csupán ezek hiányoztak a több mint fél évszázados marxista-ateista kurzus ideje alatt Közép-Európából, valamint a magyar nemzetünk és társadalmunk életéből? Nem! Másról van szó, ami ezek fölött kísért ma is. Más tényezők vannak, amelyeknek hiánya előidézi Közép-Európában, a Kárpát-medencében tornyosuló bajokat. Így a megoldás sem az előbbi hiányok pótlása.

A magasabb szintű keresztyén erkölcsi cselekvés, az istenfélő élet – amely kiirtásra került a 20. század második felében – pótlására lenne szükség! A hazaszeretet, az Isten-hit és -tisztélet, a jövőbe vetett reménység, a föld-, a családszeretet, az igaz családi élet, a becsületesség, az igazmondás, a szülő- és a gyermekszeretet, az élet tisztellete, a tudósok és a szellemi értékek elismerése, a léleknek a becsülete. Az emelkedettebb erkölcsi élet egyéb-



ként úgy van-e meg magyarságunk lelki világában mint, ahogy eredetileg normális időszakában volt, és mint ahogyan ma is illenék, hogy meglegyen?!

A 21. század elején vajon nagyot tévedünk-e, ha a múlt század közepétől magyarságunk történetében azt a jelenséget állapítjuk meg, hogy: először legyőzöttek közé számláltattunk, aztán a leigázottak közé soroltattunk, ezt követően kirabolták, kismizmizték, végül istentelenné, erkölctelenné tették hazánkat. Jelenleg otthonától akarják teljesen elidegeníteni magyarságunkat bizonyos erők, s szeretnék idegen földekre csábítva szétszórni ezeréves hazájából.

Jó, ha a kritikus időkben arra a tanácsra hallgatunk, amely így szól: ne higgyetek ennek a léleknek, hanem „Próbáljátok meg a lelkeket, ha Istentől vannak-é?”<sup>4</sup>

A Szentírás tud és ír egyedül az Antikrisztusról, aki Krisztus képében lép fel, hogy Krisztus munkáit, híveit és egyházát lerontsa. A bűnt tagadja, a bűnbánatot lenézi, a szeretetet kicsúfolja. Jelszava mindenütt ez: nem kell Megváltó, megváltja az ember önmagát! Ne higgyetek ennek a gonosz léleknek, de higgyetek: nagy reformátorunkat vezető Krisztusnak. Higgyetek annak, aki félévezrede megtalálta, felismerte és meghirdette az igazi Krisztusban az Istenhez vezető keskeny utat.

A 21. század elején Kálvin nagy reformátorunk alakja ötszáz esztendő messzeségéből ragyog felénk. Vegyük észre és lássuk meg tündöklő fényének mennyei ragyogását!

„Páris felől piros máglyák lobognak,  
jajgatva sír egy messzi, tompa kar.  
Ádám esendő, átkozott fajában,  
lázad a bűn és zúg a zűrzavar.

.....

A vörös Münster várja már Erasmust,  
az ősz, ki hullva is világtudás.  
De Pál apostol óriási alakja fölébe nő,  
mint égő látomás.

.....

S megered tolla lázas éjszakákon,  
és növekedve ír és írva nő.  
Amit leír, a századokba csendül,  
sors lesz belőle, szellem és erő.” .....<sup>5</sup>

## A történelmet formáló Isten

Évezredes történelmünk 16. század eleji nagy tragédiáját – a mohácsi vést – követően Istenünk egy nem kisebb jelentőségű esemény által gondoskodott Európáról, és adott a megújuláshoz szükséges erőt magyarságunk számára, mint a reformáció. A reformációval emelte föl Mohács nagy tragédiája után a porba sújtott nemzetet. Felemelte ismét arra a magaslatra, ahol újra beilleszkedhetett az európai népek vallási és kultúrközösségébe.

Mohács után mind a hatalmas fejedelmi gazdagságú és tekintélyű főurakat, mind a magyar köznemességet, a városi polgárságot, a zsoldosokat, szóval szinte az egész magyarságot a reformáció pártolói, sőt követői közt találjuk<sup>6</sup> Ezek között Kálvin követői vitték el a pálmát a létszámot tekintve.

Magyarország nemzeti élete ebben a korszakban két hatalmas vallásos gondolat között szövődött.

Az egyik a katolikus Zrínyiásban jutott kifejezésre. E szerint Isten elhatározta a megromlott magyar nemzet kirtását, mert megbánta, hogy megteremtette. Zrínyi vőtanú halála azonban kiengeszteli. Krisztus egyszeri és tökéletes áldozata a tét, de ebben a bűnös ember veszi át a kiengeszteltetés szerepét, ami lehetetlen.

A másik vallásos gondolat a református énekíróktól hangzik. E szerint Isten szövetséget kötött a magyar néppel. Ez azt jelenti, hogy ennek a nemzetnek a maga egészében szentté kell válnia, ha élni akar és szabad nemzet kíván maradni. Amennyiben letér az útról szétszórattás, fogság vár rá. Így a kálvinizmus nemcsak egy gondolatot adott a magyarságnak, hanem egy darab történelmet is.<sup>7</sup>

Ősi, elpusztult pogány kultúránk után, nemzeti kultúránk történelme a protestantizmussal kezdődött. A református lelkész a legelső nemzeti kultúrtényező volt a 16. században, mert létrehozta a templom mellett az iskolákat, ahol a parasztgyerek is tanulhatott. Miután ott kijárta az alsóbb iskolát, onnan mehetett a Kollégiumba. Az iskolamester nemcsak tanító volt, hanem próféta is.<sup>7a</sup>

Tehát a kálvinizmus rányomta a maga történelmet formáló bélyegét nemcsak a nemzet vallásos életére, hanem a nemzet politikai, közgazdasági, szellemi, művelődési területére egyaránt. Dicsekednivalója nem önmagában volt, hanem jogának forrása az Isten, mert Isten nem kortesekkel, hanem örök erkölcsi törvényével kormányozza a világot, amelyet kiválasztottjai által képvisel.

Mindég akadt valaki, aki félretolja Isten ügyének elárulóját, hogy általuk maga Isten vegye át ügyeinek igazgatását. Vagyis a Ferdinándokkal szemben lesznek, vannak Bethlen Gáborok. Isten azért teremtette a népeket nemzetekké, mert az ő háztartásában nemzetekre van szüksége, amelyek az ő feladatait megvalósítják.. Mind-az nem esetleges, hanem egy isteni rend érvényesülése. Tehát a nemzeti lét isteni feladatunk.<sup>8</sup>

Erre az álláspontra Kálvin János felismerése vezette a népeket egész Európában. A többi protestáns alakzatok fölött Kálvin biztosította, hogy az egész emberi életet mindenestől fogva átfogja és új alapokra helyezze. Rányomta történelmet formáló bélyegét a nemzetek politikai életére épp úgy, mint közgondolkodására, szellemi művelődésére és érvényesítésének alaptételét egy mindent megmagyarázó és magában foglaló tételben fogalmazta meg, mely így hangzik a jelenben is elfogadható és meghatározó módon: „*Egyedül Istené a dicsőség!*” Ez az amit napjaink reformátusságának kifejezésre kellene juttatni a társadalomban, a politikában, a mindennapi életben!

Politikailag ebből az következik, hogy az egyes embernek, legyen az bárki is, mint bűnös teremtménynek magához hasonló embertársa felett semmi dicsekedni valója és felül állása nincs.<sup>9</sup>

Ezt a politikai területen nagy horderejűnek tartott dialektikai tételt eredetileg Kálvin dolgozta ki, azaz vezette le a keresztyénség alapjait összefoglaló könyvében. Erre alapozta az egész emberiséget megtévesztő és félrevezető elméletét és tétéleit Fridrich Engels és társa Marx. Engels megállapította, hogy ahol Luther kudarcot vallott

Kálvin győzelmet aratott. Vagyis Kálvin hitvallása a korabeli burzsoázia legmagasabbjára volt szabva. Predestinációja vallási kifejezése volt annak, hogy a konkurencia a kereskedelem világában a siker vagy a kudarc nem egy emberi tevékenységtől függ, hanem számára ellenőrizhetetlen körülményektől. Nem attól függ, aki akarja, nem is attól aki fut, hanem az ismeretlen felsőbb gazdasági hatalmak könyörületétől.<sup>10</sup> A Biblia szavai szerint: „nem azé aki akarja, sem nem azé aki fut, hanem a könyörülő Istené.” (Róm 9,16)

Milyen jó volna, ha korunkban is elődeinkhez hasonló módon tudnánk engedelmes eszközeivé lenni a világban és a bennünk munkálkodó Úr Istennek. Ha beletekintünk elődeink tevékenységeibe látjuk, hogy a protestáns rétegek milyen széleskörű szellemi többtermelést végeztek. A protestantizmus és a fejlettebb szellemiség, valamint a magasabb népműveltség a fokozottabb kulturális potencia Magyarországon egybeesett. Törekednünk kellene ennek érvényesítésére is a mindennapi életben. Ha pedig kivennénk a magyar életből, az európai művelődésből és általában az emberi történelemből, amit a protestantizmus alkotott és beépített, óriási veszteség tárná szemeink elé.<sup>11</sup>

Persze a bűnök által fellépő kísértés nem maradt el az egyházak irányába sem. Az egyházi állam, mintha valamiféle itáliai fejedelemség lett volna, csupán politikai hatalma megerősítésére törekedett. Az egyházi életben bizonyos vétkek, cinizmus, hitetlenkedés, kételkedések kaptak lábra. A nyugati nagy nemzeti államok egyre több egyházi hatalmat ragadtak magukhoz. Spanyol- és Franciaországban a királyok maguk kezdeményezték és adóztatták az egyházakat. A papok pedig több állást is viseltek egyszerre. A nép vallásossága pedig csupán külsőségekben nyilvánult meg, amely főleg a csodahitben a zarándoklatokban, érdemek megszerzésében, ereklyékbe vetett hitben nyilvánult meg.<sup>12</sup>

Magyarországon a mohácsi vész után három részre szakadt országrészekben az egyes vidékeken szolgáló prédikátorok egyetemes hatással léptek fel mindhárom területen. Elsősorban a wittenbergi egyetemen tanult Dávai Bíró Mátyás volt, aki Luthernél lakott, ott is étkezett és Melanchtonnal is összeköttetésbe került. Később „Magyar Luther” névvel tisztelték meg követői.

A reformáció helvét irányának legnagyobb szervező tehetsége Debrecen lángeszű reformátora Méliusz Péter volt, akit az utókor a „Magyar Kálvin” névvel tisztelt meg. Ő hívta össze 1567-ben Debrecenbe szervezett zsinatra a tiszavidéki és alföldi reformált eklézsiákat. A Zsinat elfogadta a Bullinger által írt Európa szerzte elterjedt II. Helvét Hitvallást. Többek közt megfogalmazta a lelkipásztorok magatartásának szabályait, mely szerint a lelkipásztorok „csillagok, világ világosságai, földnek sava, minélfogva egyházaik előtt szent és ártatlan étellel, tiszta tudománnyal tartoznak jární!”<sup>13</sup>

A három részre szakadt országban két király uralkodott, és hosszú ideig a főurak egyik része hol az egyik királyhoz, hol a másikhoz csatlakozott. Ez attól függött, hogy mikor melyik volt erősebb pozícióban. A papság pedig kevésre tartotta a hatalom nélküli királyokat és így rendszerint a főurak után mentek. A szikszó pap annak idején így utasította el a király rendeletét: „Mit nekem a

király, az én uram és királyom Bebek úr!” Bebek volt a felvidék leghatalmasabb oligarchája, aki a reformációt pártfogolta.<sup>14</sup> A későbbiekben is az egyes főúri családok befolyásának megfelelő személyek köré csoportosultak a társaságok. Bebek művét folytatta a Bethlen-család, azt követte I. Rákóczi György, aki Erdélyt még az anyagi jólét magas fokára is felemelte, jellegül választva a kálvini igét: „Non est currentis, neque volentis...” Rákóczi fejedelemben a kálvinizmus még úgy nem testesült meg senkiben, mint őbenne. Erdélyben az ő uralkodása alatt nyugodtan fejlődött és virágzott a reformáció Kálvin által gondozott fája.<sup>15</sup> Udvarát, kormányzását, egész országát a Kálvintól tanult erkölcsi fenyték és istenfélelem mértéke alá állította és aszerint irányította. Ez a mérték mai egyházi életünknek is rendelkezésére áll.

## Soli Deo Gloria

A 2009. esztendőben, amikor Kálvin János félévezredes születési évfordulóján emlékeznek a reformátusság táborának óriási közössége, ezzel az érbevessett tanulsággal szólít meg bennünket nagy reformátorunk: „Soli Deo Gloria!”

Kálvin az erdélyi, a felvidéki, kárpátaljai, a délvideki reformátusokra és minden elszakított magyar területen élő hazánk fiának reformátusságára nézve, s a világ különböző földrészein tartózkodó magyar reformátusra nézve nem csupán egy személy, hanem egy darab történelem. Egy darab történelem azért, mert benne öt évszázad történelme szólal meg.<sup>16</sup> Még akkor is történelem, ha 2009. május 22-től az addigi szétszakadozott állapotából kilépve, kimondatott a Magyar Református Egyház egysége.

Eppen ezért mi most se csupán emlékezzünk Kálvinra, és ne csupán csak csodáljuk, esetleg büszkélkedjünk vele, hanem nyerjünk új erőket belőle, vegyen minket hatalmába tanításának fensége és kössünk vele lelki szövetséget. Határozza meg viszonyulásunkat a nagy tudós igehirdető mindenki számára ajánlható felfogása. Ez a felfogása ugyanis az, hogy Kálvin EGY gondolatnak az embere volt. Ez a gondolat pedig nem más volt mint az, hogy: egyedül Istené a dicsőség, SOLI DEO GLORIA, ami azt jelenti vallástörténetileg, hogy nem az Isten van miérettünk, hanem MI VAGYUNK AZ ISTENÉRT.<sup>17</sup>

Milyen más volna akár európai reformátusságunk magatartása, de különösen a magyar református egyházunk élet és istentisztelet-gyakorlata, ha keresztyénységünk ebben a felfogásban és ebben a tudatban valósulna meg.

Tovább lépve pedig a Kálvin által ajánlott úton a Krisztus követésében, akkor azt is föl tudnánk mérni amit ő ajánl, hogy a Krisztus követés nem jámbor érzés, és csupán tiszta érzélem keresztyénisége, hanem mindenek fölött AKARAT, amiben sehol sincs meg az érdek gondolata, akár boldogságról, akár üdvösség megszerzéséről, akár valamiféle jutalomról is legyen szó. Kálvin nem ismert más feladatot, mint a köteleesség teljesítését.<sup>18</sup> Napjaink életfelfogásában és életmegnyilvánulásában ezekben szenved katasztrofális hiányt mai társadalmunk. Ezek azok a kálvini értékek, amelynek hiánya szinte demonizálta társadalmunkat, sőt világunkat. Ennek felismerte-

tésében hihetetlenül nagy feladatvállalást terhel reformátusságunkra, magyarságunkra, ránk – Örökkévaló urunk!

### Institutio

Bármennyire is Kálvin János élete és szolgálata az emberiség történelmét meghatározó életmű volt, nem annyira életrajzi eseményei azok, amelyek ismertek, különösképpen pedig nem, a vele foglalkozó teológusok körében, hanem inkább írásai, alkotásai, kommentárjai, a híres Institutioja és levelezései, amelyek közismertek. Eszmei mondanivalója iránymutató.

„...Acélos új rend, győzelmes tanítás,  
világformáló, s mégis ősi szó.

S teremtve hull a szomjazó szívekbe:  
Igaz Tudomány. Institutio.”<sup>18/a</sup>

Születésének félévezredes évfordulóján említsük meg, hogy 1509. július 10-én született a franciaországi NOYON nevű városban. Akkor még senki sem sejtette, hogy ő lesz az „erős” férfiú, aki református társaival együtt és egyetértve megtisztítja a krisztusi vallást a rá rakódott világiasságtól.

Felnövekedve hánytatott sorsra jutott, de ez nem csökkentette és nem akadályozta meg abban a tevékenységében, amelyet Krisztus egyházáért, az egész emberiségéért és a világ üdvéért folytatott. Erre Istentől kapott elhívást! Ennek áldásaiból az egész Európa, sőt az egész emberiség részesült. A Krisztus által eredeti formájára visszaalakított keresztyén egyház tudományának és elméletének megújulására a továbbiakban is igény van. Annak véghezvitele és áldott gyümölcse, félévezred múltán napjainkban is szükségként jelentkezik. A Kálvin által Krisztus eredeti formájára visszaalakított keresztyénség áldása után, ötszáz év múltán sem csökkent az igény. Erre nem kisebb szüksége van ma sem Európának, sem a világnak., mint félévezreddel ezelőtt!

Tanulmányainak végzése közben Párizsba került. Párizs a középkorban olyan európai főváros volt, ahol az ott történt események az egész kontinensen éreztették hatásukat. Majd megismerkedett az első reformátornak, Luther Mártonnak a tanaival. De nemcsak a tanokkal, hanem magával a személlyel is. Sok jó barátja közt említésre méltó a budai praeceptor Mátyás király könyvtárosa, Grynaeus Simon német teológus, budai tanár, továbbá Erasmus és még sokan mások.

Hogyan jutott a reformáció tanainak a birtokába? Megtérése útján a Szentírásból, de az más volt mint a Lutheré. Luther hirtelen fölviharzó vulkánikus egyéniség volt, Kálvin fojtott tüzeit az értelem acélos ereje bírta és a kitűzött cél szolgálatába vitte.<sup>19</sup>

1533-ban a világ gazdag és művelt fővárosában, Párizsban nagy méreteket öltött az evangéliumi mozgalom. Egy pár vértanú példája pedig még jobban növelte az elszántságot az emberek közt. Megtalálták a követők a szellemi vezért is az ifjú Kálvin Jánosban, aki óriási tudásával megvilágosította a tiszta keresztyén életre vágyakozók előtt a zsinórmértéket, a Biblia igazságait. Országos jelentőségű szimpatizáló és támogató is volt a

szimpatizánsok között Margit, a navarrai királyné, és a király testvére is a támogatók közt volt található. Sőt maga I. Ferenc király sem zárkózott el teljesen a kálvini gondolatok elől.

Kálvin párizsi tartózkodása alkalmával történt, hogy Cop Miklóst választották meg az egyetem rektorává, aki szintén Kálvin köréhez tartozó fiatal tudós volt. Egy olyan családból származott, ahol az apa maga is az evangéliumi normákat követte. Névszerint Cop Miklós. A választást követően a novemberi mindenszenteki rektori ünnepélyes megnyitó következett. Ennek előkészítésében a jó barát Kálvin János sem maradt tétlen szemlélő, hanem tevékeny részvétellel állt barátja Cop segítségére. Rajta hagyta keznyomát az emlékezetes és a magasztos mindenszenteki alkotáson.<sup>20</sup>

Így történt, hogy 1533. november 1-jén a rektori beszéd, a már megunt és megszokott rektori formák helyett, a biblia központi igazságairól tett bátran bizonyosságot. A központi igazság pedig az az evangélium volt, amely így szól: „Boldogok akik éheznek és szomjúhozóknak az igazságot, mert ők meg elégtétlenek.”

Cop Miklós rektori beszéde messze vidékre elhangzott. Általában amit a Sorbonné- n mondtak, amit Párizsban hirdettek, az egész országban, sőt Európában is hallani lehetett. Cop beszéde felrázta még az érdeklődésre kevésbé érzékeny köröket is. Néhány heti szívós küzdelem után azonban felülkerekedtek Kálvin és Cop ellenfelei. Csak a körülöttük tartózkodó jó barátok segítségével biztosított szökés igénybevételével sikerült életüket a máglyahaláltól megmenteni.<sup>21</sup>

Párizsból 1535-ben menekült érkezett Bázalbe. Különös életmódot folytatott, mert elvonultan élt egy egyszerű polgár házában. A menekült Kálvin volt. Csak papokkal és tudósokkal érintkezett. Minden jel arra mutatott, hogy valami felső erő hatalmában érzi magát. Azzal vádolják, hogy anabaptista felforgató, noha ez hamis vád volt. Ekkor már nem hallgatható tovább felfogásáról és lényéről. A rágalmozásokról szóló híradások a valós körülmények feltárására készítették, mégpedig az evangéliumi reformáció igazi lényegének megismertetésére. Ekkor írja meg és hozza nyilvánosságra első nagy és élete főművének számító munkáját az: Institutio Religionis Christianae-t 1536-ban, melynek előszava Ferenc francia királynak van címezve, 1535. augusztus 23-i keltezéssel.<sup>22</sup>

„A hatalmas és dicsőséges Uralkodónak Ferencnek!” – szól az Institutio előszava. – „Amikor ehhez a munkához kezdtem, mi sem állott távolabb szándékomtól Dicsőséges Király, mint felséged elé terjesztendő művet írni. Csupán bizonyos alapvető oktatást akartam nyújtani, amelyből megtanulhassa az igazi kegyességet mindenki, akiben van valamelyes vallási buzgóság. Mégpedig elsősorban a mi francia népünk érdekében vettem magamnak azt a fáradságot, mivel azt láttam, hogy nagyon sokan vannak köztük akik éheznek és szomjúhozóknak a Krisztust, de kevesen olyanok, akik az ő ismeretibe akárcsak némi- leg is be volnának avatva. Hogy ez volt a magam elé tűzött cél, arra bizonyosság maga ez a könyv, előadási módjának egyszerű és elemi voltával.

De mikor észrevettem, hogy országodban bizonyos istentelen emberek dühöngése olyan fokra hágott, hogy az

igaz tan ott már szóhoz sem juthat, úgy véltem nem lesz haszontalan dolog, ha ugyanazzal a fáradsággal azoknak a tanítását is elvégzem, akiknek oktatására vállalkoztam és egyben Te előtted is hitvallást teszek, amelyből meg tudhatod mi is az a tan, amellyel ellen olyan nagy dühre gerjedtek azok az őrzőgökök akik országodat mostanában tűzzel – vassal dúlják...

Ennek a tannak adom elő mintegy a summáját, amelynek ők követelik a börtönnel, számkivetéssel, földönfutóvá tevésével és máglyával való megbüntetését és az egész földkerekségről való kiirtását.”

Az Institutio tartalomjegyzéke:

Előszó: Levél Ferenc királyhoz

I. A Törvényről

II. A hitről

III. fejezet, Az imádságról

IV. fejezet, A sákramentumokról

V. fejezet, A hamis sákramentumokról

VI. fejezet, A keresztyén szabadságról

– A könyvben tárgyalt nevezetesebb jegyzéke

– Jegyzetek

– Bibliai idézetek.<sup>23</sup>

A következő esztendőben megjelent az Instituto francia nyelvű kiadása, amely a francia nyelv és irodalom legkiválóbbjainak a hódolatát is vallás különbség nélkül kiváltotta. Magyarul Bethlen Gábor buzdítására Szenczi Molnár Albert fordításában került közkézre legelőször 1624-ben.<sup>24</sup>

Kálvin élete európai útjának újabb állomása a nevezetes Ferrara volt. Lehetne arról szólni, hogy vajon milyen indokok vezették életútjának Észak-olaszországi állomására? Hogy meghatározta-e azt az ország szépségének ez a tája? Vagy csupán annak megismerése vezette, hogy a helyszínen tapasztalja meg annak valóságát, amelyet ő maga akar gyökeresen megváltoztatni? Vagy arról akar meggyőződni, hogy az egyházban tapasztalható eredeti formához való visszatérés mennyire átuőterejű és milyen mértékű, mennyire figyelembe vehető, esetleges gyökeres változás esetében. Mennyire lehet számítani, és mennyire lehet igénybe venni a ferrarai udvarban XII. Lajos francia király lányának, Renátának a helybeli támogatását? Vagy esetleg lehetne -e éppen Olaszország a reformáció megújulást véghezvivő átalakulásnak a gyújtópontja, mely áthatná egész Európát? A Renátáról eddig megjelent írásoknak Kálvin minden bizonnyal hűséges olvasója lehetett, s csak reménységgel tölthették el a reformáció terjedése dolgában széles Európában vele kapcsolatos felröppent hírek.<sup>25</sup>

Renáta már kora ifjúságától fogva szeretettel érdeklődött az evangéliumi mozgalmak iránt, s elképzelhető, hogy Kálvin bizonyára remélte, hogy éppen Olaszországot a reformáció központjává lehet tenni. Azt remélhette, hogy szemtől-szembe föl veheti a küzdelmet nyílt siskos küzdelemben az ellenféllel, s ez a küzdelem meghozhatja a maga remélt jó gyümölcsét. Az ellenállás azonban meglehetősen nagy volt. Egész Itáliára kiterjedt. Kálvin viszont levelezés útján a szükséges és a nehéz időkben is mindenkor hűségesen kitarított Renáta mellett. Ez tette képessé a nemes hölgyet a mindenkori helytállásra, sőt a hősiesség szilárdaságra. Ennek több jele volt látható. Renáta nem kevés, hatszáz betegnek nyújtott gondozást és hihetetlen sok ínségesnek menedéket.<sup>26</sup>

A fejedelmi hölgy kérte lelki életének a patronálóját Kálvint, hogy folytassa minden körülmények között lelkigondozói levelezését. Ezt a kérést a reformátor mindig hűségesen teljesítette is. Mélységes hite mindig szeretetből fakadóan nyílvánult meg, de abban a bizonyosságban, hogy szeretete nála gyöngöseségbe nem ment át soha. Kálvin mindig olyan volt irányába is, mint a magas hegy, amit hó borít, de belsejéből meleg forrás buzog.<sup>27</sup>

Kálvin reformátorunk fő működési területének Genf városát tarjuk. Genfet ősrégi európai városként szokták emlegetni. Története a Krisztus születése idejére nyúlik vissza. A középkor végére egyike Európa leggazdagabb és akkor legnépesebb városainak. Arról azonban, hogy mi volt benne és mire volt elhívatva, milyen feladatot kapott történelme során az Istentől, senkinek nem volt sejtelve sem.

A reformáció nagy, Istentől rendelt történetében minden szolgálójának megvolt a maga feladata és küldetése. Kálvinnak a jelentősége abban volt, hogy neki nem a magvető feladat jutott osztályrészül. Azt már elvégezte Luther és Zwingli. Kálvint az aratás Ura a vetés védelmére rendelte. Ezt a hivatását végezte és töltötte be Genf városában is maradéktalanul a nagy reformátor. Istennek csodálatos eszközeként került a városba, ahol éppen akkor, amikor arra járt, Fárel Vilmos volt a lelkész. Kálvin húsz évvel fiatalabb volt mint ott működő szolgatársa, akit mai szóhasználat szerint segédlelkészként segített.

Kálvin csak egy éjszakát szándékozott Genfben tölteni és azonnal tovább kívánt utazni. Fárel azonnal hozzácsietett és kérte, hogy maradjon ott, és segítsen a reformáció nagy munkájában. Kálvin semmiképpen sem akart maradni. Hivatkozott tapasztalatlanságára, fiatalságára. Ekkor viszont Fárel kényszerítette, hogy engedelmessédjék, és maradjon. Szavai így hangzottak: „...a mindenható Isten nevében mondom néked: Isten átka fog sújtani, ha megtagadod tőlünk az Úr munkájában a segítséget és inkább önmagadat keresed, mint Krisztust!” („Non tam consilio vel hortatu, sed formidabili obtestatione.”) Mit lehetett erre válaszolni? Ezzel nemcsak Genf, hanem egész Európa reformációjának sorsa eldőlt.<sup>28</sup>

Kálvin „véletlenül” történő genfi keresztülutazása idején, 1536. júliusában a város erkölcsé nagyon a mélyponton volt. A korcsmák tele voltak részegekkel, a káromkodás a szerencsejáték, a tánc, a kicsapongás, a fényűzés, a prostitúció, az erkölcstelenség megélése a csúcsponton járt. Már mindenki azt gondolta, hogy templomba sem kell járni. Fárel Vilmos, Viret Péter, Fromet Antal naponként kockára tették életüket a változtatás érdekében. Különösen a rossz hírű nőket bátorították fel a reformátorok elleni állásfoglalásra. A hatóság is az erkölcstelenség támogatója volt.<sup>29</sup>

Genf akkor még világhistóriaiban jelentőségének a kezdetén állt. Kultúrája kiforrotlan és új volt. A három leghatalmasabb kultúrnép a francia, a germán és a latin érintkezési pontján és civilizációjának fókuszában, korának és helyzetének minden bűnét magában hordozta. Lakói közül a honosok üzleti tevékenység és az államéletben való részvétel dolgában fáradóztak, a nemzeti vagyon akár anyagi, akár szellemi volt is, közprédaként szerepelt. Lakossága három ország üldözöttjei, de úgy is mondhatnánk, hogy

selejtesei voltak, úgyhogy Kálvin az akkori világ legromlottabb népe közt kezdte el megvalósítani Isten országát.

Genf legnagyobb, legszebb templomában, a Szent Péter templomban kezdte magyarázni az Isten igéjét, Pál apostol leveleit. Mindezt annak ellenére tette, hogy alkalmazása nem volt biztosítva, sem javadalma nem volt elrendezve, illetve megállapítva. Magát a genfi egyház „szentírásmagyarázó”-jának, vagy „szentírástanító”-jának nevezi. Csak egy év múlva jutott neki rendes lelkipásztori állás.<sup>30</sup>

Mindentől független az, hogy Kálvin szolgálata nyomán rövidesen Genf nevezetes Európa híru központi várossá fejlődött, fiatal reformátorunk lelkiismeretes tevékenységének volt köszönhető. Az evangélium átító erejű hirdetése mellett, az Isten igéjének engedelmeskedő közélet megszervezése is tevékenységéhez kapcsolódott. Olyan szabályzatokat dolgozott ki, amelyek a mindennapi életgyakorlatot sem hagyják érintetlenül. Ügyelt arra, hogy a keresztyén ember ne viselkedjen hivatásához méltatlan módon, s ne hozzon szégyent botránkozató magatartásával a gyülekezetre. Ennek érvényesülése a gyakorlatban a világi és államhatalomtól függetlenül kellett, hogy végbemenjen. Ezzel Kálvin János a protestantizmus, illetve a református egyház európai jellegű kildetésére nézve világviszonylatban példát adott a nagy számonkérés napjáig.

Most, amikor 2009-ben Kálvin Emlékévet ünnepel a reformátusság, reformátorunk világtörténeti és Európa-történeti összefoglalásaképpen, megállapíthatjuk, hogy világtörténeti és európai jelentősége az eddig előadottakon felül nemcsak abban van, hogy az egyház evangéliumi reformációját kidolgozta, hanem abban, hogy ezt a rendszert a gyakorlatban kipróbálta és alkalmazta. Sőt ezen túlmenően az emberiség művelődéstörténetének egy egészen új, jelentős részét hozta létre annak kiépítése által. Továbbá újat alkotott a társadalom gazdasági életének elmélete területén is.

Kálvin János széles perspektívában Isten országának kimunkálásában végzett kibeszélhetetlen tevékenységén túl, egyik különleges, napjaink társadalmához szóló érdeme az, hogy a tőkében felfedezte Isten dicsőségének az eszközt. Felismerte és kidolgozta, hogy a tőke produktivitása új meg új munkaalkalmakat teremt, és ezer meg ezer embernek ad kenyeret, tehát az általános jólétet fokozza. Kálvin állami pénzen szövőgyárakat, óragyárakat állított fel, hogy az embereket munkához juttassa. Ezzel meg volt oldva a szociális probléma, s kálvini talajon, a szociális mozgalom vezetői éppen az egyház leghűbb fiai közül kerültek ki.<sup>31</sup>

Az egyházaknak napjainkban nem feladata sem a kapitalizmus, illetve a tőke védelme, sem az, hogy állást foglaljon a szocializmus mellett, s valamelyik védelmezőként tündököljön. Kötelessége viszont, hogy Isten Igéjének felismerése alapján kinyilvánítsa véleményét és érvényre juttassa szándékát a társadalomban a keresztyén etika minden vonalán.

Tudott dolog, hogy a válságba jutott újkor-eleji társadalomnak új etikát s vele emberi méltóságérzetet Kálvin adott, akit ezért a polgári ideológia atyjának tartanak. Kálvin azonban nem ideológiát akart adni, s nem osztályérdekeket szolgált ki. Egyszerűen csak alázatos hittel hallgatott

az Igére s annak mondanivalóját tolmácsolta határozottan, erőteljesen kora számára, mindenkinek jól hallhatóan. Ezzel a polgári egyszerűséget és takarékoságot hívta életre, melyet későbbi elfajulásában tévesen „kapitalista aszkézis”-nek neveztek, pedig az a puritanizmus alapja lett.

Isten Kálvintól többet kívánt. Nemcsak hazájának Svájcnak, hanem egész Európának legnagyobb reformátorává kívánta érlelni. Félévezredévi emlékezésünk alkalmával Isten iránti hálaadással gondolunk munkájára, aminek mi most is lelki örökösei vagyunk. Vajha elszántságunk hozzá hasonló módon sohse gyengülne meg, s emberi és hitbéli nagysága úgy élne és úgy maradna meg bennünk, hogy azt sem a rozsda, sem moly meg nem emésztené!

A 16. század dogmatikai reformját annakidején Kálvin etikai reformja követte. Isten elhívott prófétáinak egész sora megújította szemléletünket, most már várjuk azt az isteni Lelket, aki napjaink teológiai, dogmatikai és etikai reformját is véghez viszi rajtunk, és megerősíti bennünk.

Ágoston István György

#### JEGYZETEK

- 1 Áprily, Kálvin 1535. in Templomablak 65.
- 2 Szabó Imre, Magyar sorskérdések Bp. 1938. 77. Továbbiakban: Szabó
- 3 Lukács György, Az ész trónfosztása, Akadémia Bp. 1956.280.
- 4 I.Ján. 4.1.,+Szabó 79.
- 5 Áprily, Kálvin, 1535. in Templomablak 65.
- 6 S. Szabó József, A protestantizmus elterjedése in A protestantizmus Magyarországon. Bp. 1928.I.22. Továbbiakban: A protestantizmus
- 7 Ravasz László, Kálvin és kálvinizmus, in Ravasz László, Látások Könyve, Kolozsvár 1917.,23,24. Továbbiakban: Ravasz, Látások
- 7/a Ravasz, Látások 29.
- 8 Ravasz, Látások 20.
- 9 Ravasz, Látások 19.
- 10 Friedrich Engels, A természet dialektikája., Bp. 1963.597.
- 11 Ravasz László, A reformáció hármassága, in Alfa és Ómega II. Bp. 171.
- 12 Révész Segesváry, Az egyháztörténelem alapvonalai, Debrecen, 1936.124,125. Továbbiakban: Révész, Segesváry
- 13 A protestantizmus, 36.
- 14 A protestantizmus, 31.
- 15 A protestantizmus, 49.
- 16 Ravasz, Látások, 3.
- 17 Ravasz, Látások, 6.
- 18 Ravasz, Látások, 12.
- 18/a Áprily, Kálvin 1535. in Templomablak 65.
- 19 Ravasz, Látások 1917.4,5.
- 20 Révész Imre, Nagy évfordulók. I. in Belmissziói Útmutató 1932-33. 136.
- 21 Révész Imre, Nagy évfordulók. I. in Belmissziói Útmutató 1932-33.138.
- 22 Révész, Segesváry 148-149.
- 23 Református Egyházi Könyvtár XIX.3.
- 24 Révész Imre, A negyedszázados Institutio, in. Belmissziói Útmutató 1935-36. 256.
- 25 Dr.Pruzsinszky Pál, Kálvin János Ferrarában, in Protestáns Szemle Bp. 1908. 17,18. Továbbiakban Dr.Pruzsinszky
- 26 Révész Imre, A négyszázados Institutio és Kálvin Genfben jutása, in Belmissziói Útmutató 1935-36.256.
- 27 Dr.Pruzsinszky 145,148.
- 28 Révész, Segesváry 149
- 29 Révész Imre, Genf reformációja Kálvin előtt, in Belmissziói Útmutató 1934-35. 138,139.
- 30 Révész Imre, Kálvin első genfi éve, in Belmissziói Útmutató 1936-37. 321.
- 31 Ravasz, Látások 26.

# Az evangéliumi pasztorálpszichológia autokeirikus alapjai

## 1.1. A téma fölvezetése

Az evangéliumi pasztorálpszichológia kulcsfogalma az *autokeirikus interakció*. Ez a szókapcsolat egyfajta fogalmi sűrítvényként tartalmazza mindazt, melynek megismerését tanulmányunk központi célkitűzésként megjelölünk. A szókapcsolat megértése éppen ezért ezen a helyen még nem lesz teljes körű: itt csak két, viszonylag rövid jelentésértelmezést közlök, hogy aztán később fokról fokra elmélyedjünk azok egyre teljesebb körű ismeretében.

Mielőtt azonban erre a jelentésértelmezésre sor kerülne, utalni szeretnék arra a kifejezésre, mely a későbbi magyarázatokat háttérértelmezésként át meg átszövi. Először olvasatra erőltetettnek tűnő, sőt idegen testnek ható kifejezésről van szó: a „forradalom”-éről. Vajon „hogyan kerül a csizma az asztalra”, vagyis mi köze ennek az, első hallásra-látásra a marxista társadalomszemlélet tükröző kifejezésnek az evangéliumi pasztorálpszichológia alaptanításaihoz? Az elkövetkezőkben ezt az összefüggést szeretném röviden vázolni, hogy a későbbiek során egyre inkább kibontsam azt.

Az evangéliumi pasztorálpszichológia semmiképpen sem mondhat le a „forradalmi változások” elérésének igényéről! Ezek a forradalmi változások az élet megszokott-általános értelmezési készleteit írják felül. Ami eddig kikerülendő és rettegett volt, az egy hosszas harc és vívódás révén kívánatosává, előre vivővé válik. Egy igazi „forradalmi változásról” van szó: ami eddig akadály volt, az fokozatosan értékke minősül-lényegül át. Ez a folyamat azonban igazi belső izzással jár; nincs benne semmi magától értetődő, de mégis, a végkicsengése nem a hajszoltság vagy zaklatottság, hanem a megérkezés. Visszaérkezünk valahová, ahol mindig is voltunk, ahonnan valamikor valamiért kiszakadtunk, és ahová visszafogadtunk.

Honnan indul, mi a kiindulópontja ennek a folyamatnak? Ez az áthangolódás belülről indul, pontosabban ott tudatosul, ott válik érzékelhetővé. A kegyelem érintése ez, melynek következtében belülről hangolódunk át<sup>1</sup>, és végre megértjük: nem magunkra erőltetett viselkedési normákról van szó! Így válik számunkra éltető-felszabadító valóságá az, hogy küzdelmünk nem az önmegjobbítás, hanem a rácsodálkozás azokra az értékekre, melyek igaziak, melyek életünket egyedül képesek betölteni, megelégtíteni. Ez a rácsodálkozás a dolgok lényegét tekintve azonban ismét nem egy új fölismerés, hanem sokkal inkább egy megszentelő visszaemlékezés mindarra a jóra, ami az atyai házban a miénk volt, és ami össze nem hasonlíthatóan értéke-sebb mindannál, amit a világ „moslékos vályúja”<sup>2</sup> számunkra kínál.

A rettegett-elfeledett-megtagadott otthon tehát újból a miénk lesz. Újból birtokba vesszük azt, ami eleve is a miénk volt, amit azonban eltékozoltunk, és aminek hiányában élve úgy gondoltuk: oda vissza többé úgy sem jutunk. Ez az „elveszett (tékozló) fiú” életút az, mely az evangéliumi pasztorálpszichológia „forradalmi változá-

sának” lényege. Az élete teljében az Úrhoz költözött, áldott életű Kína-missionáriusnő, Isobel Kuhn ezt a harcot az aréna<sup>3</sup> képével szemlélteti, amikor így ír: „Minden földi élménynél többet jelent majd, hogy [...] örülhetünk Önben. Így válik a rettegett aréna ugródeszkává a mennybe. [...] Abban a szenvedésben, amely elkerülhetetlenül hozzátartozik a halál árnyéka völgyébe történő leszálláshoz, úgy éljük át majd a vele való közösséget, ahogyan azt gyarló természetünkben sohasem tapasztalhattuk meg. Feltámadása erejét úgy élhetjük majd át, mint soha azelőtt. És akkor ajándékozta nekünk a nagy végcél: „...hogyan megismerjük Öt!” Karjába zár minket, keblén pihenthetünk, [...] Benne találtam meg a teljes megelégedést!”<sup>4</sup>

Ez az értelmezésmód sajátosan visszaköszön a forradalom szó eredeti értelmezésében is. (A szó jelentéstartalmának magyarázatában Martin Schuck kitűnő tanulmányának gondolatmenetét használom fel.) A szómagyarázat kiindulópontja a jelentés-kontextus meghatározása: ez a latin eredetű (szó szerint: „revolutio”) szó a csillagászat, pontosabban az asztrofizika szakkifejezése volt, és azt a körpályán történő mozgást értették alatta, mely az égitestek sajátja. Ez a bolygómozgás két fontos jellegzetességgel bír: a „revolutio” örökérvényű törvények gyűjtőfogalma, másrészt a harmónia megtestesítőjeként értett körmozgásé. Amikor 1543-ban Kopernikusz<sup>5</sup> a korábbi, a Föld körüli bolygómozgás bonyolult spirálrendszeréből modellezett naprendszer helyett azt „egyszerű”, a Nap körül körpályán mozgó bolygók rendszereként írja le, ugyanezt a kifejezést használja. Törékvése egyértelmű: nem valami újat akar fölfedezni-közvetíteni, hanem az öröktől létező – de eddig nem ismert, vagy félreismert –, teremtett rendet akarja kiabrázolni, bemutatni. Ugyanilyen értelemben használta a forradalom (revolutio) kifejezést eredetileg a társadalomtudomány is. Francois Grenaille például a portugáliai függetlenségi háború leírásakor<sup>6</sup> ezzel a kifejezéssel írja le a spanyol hódítók által trónjáról letett portugál uralkodó-család, a Braganca-k visszatérését a Portugál Királyság élére. Ismét megmutatkozik a szó eredeti értelme: a legitim (törvényes) rend képviselőinek, letéteményeseinek, törvényszerűségeinek a megfogalmazásáról, újra fölfedezéséről, helyreállításáról van tehát szó, nem pedig az előzmény nélküli új mindent elsöprő érvényesüléséről.

A forradalom eredeti jelentéstartalmát az idő hordaléka – főleg a marxista történelemszemlélet által sugallt „holnapra fölforgatjuk az egész világot-értelmezése”<sup>7</sup> – teljesen elhomályosította. A régi eltörlése szinte magától értetődő előfeltétele lett minden fejlődés-értelmezésnek. A biológiai folyamatok leírásától kezdve – lásd evolucionizmus – a társadalmi együttélést meghatározó közfelfogáson át – lásd generációs ellentétek – egészen a misszió-értelmezésig mindent áthat és meghatároz ez az ártértelezés. Meg kell tehát szabadulnunk ettől a szellemtörténeti hordaléktól ahhoz, hogy a gyökereinkhez visszatérve megértsük – és főleg megcselekedjük! – azt az evangéliumi életprogramot, melyet az Úr

Jézus akarata kijelentett nekünk, és hozzáférhetővé tett számunkra. Az elkövetkezőkben tehát erre a „profiltisztításra kerül sor.

## 1.2. Az interakció fogalma

Először az „interakció”-kifejezést vesszük közelebről szemügyre. Magyarázatomban doktori disszertáción kívül Peter Held briliáns vonalvezetésű okfejtését követem, aki az interakció fogalmát az autopoietikus rendszerek magyarázatának kontextusában szerepelteti. Számunkra mindez azért oly fontos, mert később, az autokeirikus rendszerszemlélet megismerésekor éppen ennek, az autopoietikus rendszernek a kritikájából indulunk majd ki.

Az autopoietikus rendszerszemlélet az önfenntartó rendszerek<sup>8</sup> létét magyarázva fogalmazódott meg. Ennek az irányzatnak az elindítói Humberto Maturana és Francisco Varela chilei kognitív-pszichológusok, akik elméletüket az 1970-es évek elején fogalmazták meg először. Az általuk kidolgozott rendszer olyan egységek halmozaként szemléli az élővilágot, melyek jelentős zártsággal rendelkezve, önmagukból kiinduló módon tartják fenn, illetve sokszorozzák meg önmagukat. Tanpéldaként a sejt működését modellezik, amikor megállapítják: bár ezek a sejtek végtelen sok variációban kötődhetnek egymáshoz, anyagcseréjük mégis önálló, és csak olyan mértékű-tartalmú, hogy a sejt, mint önálló egység fennmaradjon általa. A külső energetikai hatás tehát a sejtet magát nem formálja át, csupán fenntartja. A sejt csupán annyiban folytat interakciót a környezetével, amennyiben az onnan nyerhető energia saját jellegének megtartása érdekében hasznosítható.

Itt bukkan tehát föl először az interakció fogalmának sajátos, autopoietikus értelmezése. Olyan párbeszédet értenek alatta, melynek célja az önfenntartás<sup>9</sup>, akár a helyreállítás, akár a megsokszorozás hangsúlyával. Ez a párbeszéd dinamikus jellegű; a különböző életfolyamatok „lakhelyeként” működő szervek hálózatot alkotva – lásd szervezet<sup>10</sup> – hozzák létre az alkotóelemeket – lásd sejtek –, melyek a létfenntartáshoz szükségesek. Ez a hálózat folyamatosan „zajlik”, nincs nyugalmi állapota. Állandósult meghatározása, jellegzetessége az, hogy folyamatosan ingerek érik, melyekre folyamatosan reagál. Ugyanakkor azonban – és komplexitása éppen ebben áll – ennek az interakciónak a sajátossága az is, hogy nem csupán válaszol az őt ért ingerekre, hanem folyamatosan létre is hoz ilyen ingereket, akár az ingerhálózat klasszikus példajaként fölfogható Internet-háló. Ez az interakciós háló ugyanakkor az autopoietikus iskola felfogása szerint jól körülhatárolható kiterjedéssel, más szóval nyilvánvaló, önmaga által létrehozott korlátokkal is rendelkezik. Peter Held ezt így fejezi ki: „A rendszer határai – melyeket élő szervezeteknél a sejt membránjainak nevezünk – egyúttal a rendszer korlátai.”<sup>11</sup>

Foglaljuk össze az eddigieket! Az autopoietikus felfogású interakció-értelmezés lényegi tartalmai a következők:

- Az interakció célja az önfenntartás. Nincs újjáteremtő, új életminőséget fenntartó jellege. Erre

azért sem törekszik, mivel az autopoietikus világlátás szerint minden létező rendszer lényegét tekintve zárt, vagyis állandó energiaszinttel rendelkező, külső energiapótlásra nem rászoruló egység, egyfajta „perpetuum mobile”<sup>12</sup>.

- Az interakció tartalma nem egy bizonyos üzenet, hanem a „zajlás”, a folyamatos reakciók és impulzusok végeláthatatlan láncolataként. Nincs minőségi „jó” vagy „rossz”, a lényeg a „zajlás” hálózatában való folyamatos jelenlét.
- Az interakció következménye a saját határvonalak – nevezhetjük kompetenciáknak is – tisztázása, egyértelműsítése. Az egyes rendszerek annyit és arról kommunikálnak, ami őket funkcionális meghatározottságuknál fogva a környezeti hatásokból saját működőképességük szempontjából érinti; mással nem foglalkoznak. (A szív nem „foglalkozik” az emésztőszervi vegetatív idegrendszer jelzéseinek kiértékelésével.) Ez akkor is igaz, ha a kölcsönhatás ténye természetesen letagadhatatlan, és bizonyos működési zavarok esetén a helyettesítési funkciók a rokon alrendszerek esetében nyilvánvalóvá válnak. (Lásd például egy operáció esetén a máj és az epe egymást kiváltó funkciókibővítéseit.)

## 1.3. Az autopoietikus szemlélet kritikája

Az autopoietikus szemléletmód kritikai vizsgálata során annak energetikai<sup>13</sup> vonatkozását szeretném nagyító alá venni. Látásom szerint az autopoietikus szemléletmód energetikai fölfogása túlzott optimizmusra alapoz. Az élő szervezet tudniillik nem csupán befogadja és hasznosítja az energiát, hanem azzal párhuzamosan el is veszíti, – enyhe képzavarral élve az „kifolyik a keze közül”. Az entrópia<sup>14</sup> fogalma éppen ezt a természetes jelenséget hivatott a fizika tudományos igazságainak sorába emelni. Anélkül, hogy „idegen tollakkal ékeskednék”, – hiszen a fizika tudományát inkább tisztelem és bámulom, mintsem hogy értem – összefoglalom, amit egy teológusnak az entrópiáról tudnia szükséges. Magyarázatomban Simonyi Károly gondolatmenetére támaszkodom, akinek „A fizika kultúrtörténete” című briliáns munkája ismeretem szerint a magyar nyelvű tudományos ismeretterjesztő szakirodalomnak mindmáig egyedülálló remeke.

Az entrópia-jelenség a mi témánk szempontjából két összefüggést hangsúlyoz: a rendezettség fenntartásának, és az energia-kötéseknek kérdésköreit. A rendezettség fenntartásának jó példája az emberi építkezés. Amikor egy épület elkészül, akkor, – ideális esetben, tehát gondos tervezést, és kivitelezést feltételezve – annak entrópiája kicsiny. Ahogy múlik az idő, ez az entrópiai együttműködés egyre nagyobb lesz, hiszen a rendezettség fokozatosan fölbomlik: a vakolat omladozik, az épület funkcionálitása egyre több kívánnivalót hagy maga után. Az épület tehát nem azért válik egyre magasabb entrópiájúvá, mert időközben változott a divat, és a műanyag nyílászárók váltak általánossá a fából készülté helyett. Az ok sokkal inkább a következő: az eredeti rendezettség fenntartása hatalmas energiákat köt le, vesz igénybe. Minden építkező tudja, hogy egy bizonyos idő elteltével érdemesebb a

használt épületek fölüjítása helyett a teljes lebontás, és új épület építése mellett dönteni! A főnti példa alapján itt egy lényeges fölismerést kell tehát megfogalmaznunk, mely az autopoietikus rendszerszemlélet egyik fogyatékoságát tárja szemünk elé: a mozgósított energiák egyre nagyobb hányada az idő múlásával tudniillik nem a fejlődés továbbvitele, hanem az elért rendezettség fönttartása érdekében hasznosul!

Ugyanakkor még egy problémakört mindenképpen meg kell említenem, mégpedig az energia-kötések kérdését. Tudott dolog az a természeti tény, hogy a bennünket környező világunkban a leadott energia csupán a fogadó-transzformáló energiapárral együtt mozdít elő fejlődést, anélkül hasznosíthatatlan, sőt rombol. Jó példa erre a napfény esete, mely önmagában valóban létfontosságú, de ha nem kapcsolódik hozzá a fotoszintézis energia-átalakító folyamata, akkor a földünkön nem lenne semmilyen zöld növény, sőt, oxigén sem termelődne. Vége-hossza nélkül lehetne ezeket a példákat sorolni, amiből egy dolog világosan kitűnik: a fejlődéshez nem csupán külső energiaforrás, vagy belső hasznosítási törekvés kell, hanem hasznosítási képesség is, mely nyílt vagy burkolt formában ugyan, de kétségtelenül ab ovo<sup>15</sup> jelen van a rendszerben.

Ha tehát az energiahasznosítási-képesség nincs jelen, akkor a külső energia, – akármilyen hatalmas is az önmagában – megszelídíthetetlen veszélyforrás marad! A következtetés magától értetődő: a fejlődést hiába akarjuk, ha nincs eszközünk a fejlődést előmozdító energiák befogására. Ezért túlzottan idealisztikus az a szinergista<sup>16</sup> fölfogás, mely az autopoietikus iskolát jellemzi.

Itt azonban nem állhatunk meg gondolatainkban. Csupán fölvillantani szeretném azt a következtetést, mely szerint az energia autonóm módon költözik bele, újít meg bizonyos, általa kiválasztott alkotóelemeket, míg másokból bizonyos, saját maga által húzott határvonalak megjelenítése révén egyszerűen „visszavonul”. Nincs most itt mód, sem hely ennek a nagyon lényeges összefüggésnek a kibontására, de azt mindenképpen jelezni szeretném, hogy a Genézisben, illetve János evangéliumában szereplő teremtéstörténet mindegyike ezt a feltételezést támasztja alá, illetve fogalmazza meg a teológia sajátos nyelvén. Nem az lenne hát, – egy merész ugrással – a tulajdonképpeni feladvány, hogy, – feltételezve az energia-jelenlét öntörvényű, szuverén közlekedését a szüntelenül entrópiába hajló világ felé – az „energia-be-költözés”, más szóval az inspiráció előfeltételeit vegyük nagyító alá?

#### 1.4. az autokeirikus szemléletmód

Az eddigiekben kifejtett kritikai észrevételek arra ösztönöztek, hogy az evangéliumi lelkigondozás útját az inspiráció előtt kinyíló autokeirikus szemléletben keressük. Mivel teológus vagyok, ezért ezt a szemléletet a Bibliához nyúlva szeretném az energetika kontextusában megvilágítani.

Ez a kinyílás ott és akkor következik be időtálló módon, amikor a világmindenség Istentől való függésének belső szabadságát egyre inkább magunkévá tesszük. Ez a „lelki rendszerváltás”, amikor rádöbbenünk arra: nem

kell meghódítanunk a világot, nem kell azt „visszaédesgetnünk” Teremtőjéhez, mert „fiam, te mindig velem vagy, és mindenem a tiéd.”<sup>17</sup> Pál apostol ezt a Jézus Krisztus-i intenciót kozmikus méretűvé transzformálva adja vissza az 1Kor 3,22k verseiben: „akár a világ, akár az élet, akár a halál, akár a jelenvalók, akár az eljövendők, minden a tietek. Ti viszont a Krisztusé vagytok, Krisztus pedig Istené.” Ez a magától értetődő otthonosság az autokeirikus jellegű önfenntartó rendszer-értelmezés sajátja. A világ körülöttünk már nem az ellenünk összeesküdött, legyőzendő és visszaszorítandó démoni erők gyűjtőhelye, hanem az Ígért Földje, az Új Kánaán. Ennek az alapvető felismerésnek mintapéldájaként az ApCsel 17,22-30 igeszakaszát elemezzük.

A beszéd bevezető élménye, kiindulópontja az ApCsel 17,16. versében található. Pál apostol lelke „háborgó”, amint látja az Athénban elhatalmasodott bálványkultusz megannyi bizonyítékát: a pogány szentélyek sokaságát. A „háborgás” ebben az esetben nem a megbotránkozó, hanem a tettekre sarkalló lelkületnek a kifejezője: az itt álló görög szó (παροξέ[λ]ηω) vonatkozó – vagyis a passzív alakot fordító – jelentése: izgalomba jön. Pált tehát egyfajta izgalmi állapotba hozza, más szóval cselekvésre készíti mindazt, amit tapasztal. Nem a közömbösség, vagy a megfutamodás, hanem az aktív cselekvés szándéka jellemzi. Cselekedeteinek láncolatát a következő versek írják le:

1. 22-23. vers: Pál apostol érdeklődő nyitottsággal kapcsolódik az őt körülvevő „pogány és istentelen” világhoz. Nem fél<sup>18</sup> attól, hogy a „démonok átszállnak rá”, és éppen ezért nem zárkózik el a „bálványimádóktól”. Nem ítéli el őket kárhózatós, „pokolba tántorgó világiaként”, hanem vallásos emberekként jellemzi őket. Vallásos érzületeik kifejeződési formáit alaposan tanulmányozza, hiszen „bejártam és megtekintettem szentélyeiteket.” Ez a hallatlan tágkeblűség mai szemszögből inkább valamiféle liberális megalkuvásnak, és nem az evangélium alaptónusának hat. Gondoljunk csak bele: olyan ez, mintha egy keresztény misszionárius mohamedán környezetben azzal kezdené tevékenységét, hogy eljárna a korán-iskolába és a mecsetben megtartásra kerülő istentiszteletekre...

2. 24-26. vers: Pál apostol a Teremtő művének és jelentőségének leírásával megteremti a közös kiindulási alapot. Teremttségünk csodája elválaszthatatlanul összeköti mindannyiunkat: „Az egész emberi nemzetséget is egy vérből teremtette, hogy lakjon a föld egész felszínén.” Nem Jézus Krisztus megváltói művéről és kikerülhetetlen jelentőségéről szól, hanem azt a megajándékozottságot emeli ki, ami minden embert – függetlenül attól, hogy zsidó, vagy görög (vallási ügyekben bennfentes, vagy abszolút tájékozatlan pogány) – egyformán jellemzi: „Ő ad mindenkinek életet, lehetetet és mindent.”

3. 27-28. vers: Pál apostol a közös kiindulási alap lefektetése után a közös célt határozza meg: „hogy keressék az Istent”. Az Isten-keresés tehát nem egyesek feladata csupán – vagyis azoké, akik még nem találták Őt meg –, hanem mindenkié! Mi mindannyian erre kell, hogy életünk energiáit összpontosítsuk, határozottan elszakadva minden lelki gögtől, melyben a már megérkezés hamis illúziójában<sup>19</sup> ringatnánk magunkat. Az evangéliumi világlátás azonban nem valamiféle bizonytalan



vágyakozás egy alaktalan-kiszámíthatatlan Isten után! Pál apostol a megérkezés boldog bizonyosságát hirdeti, zseniális „hídveréssel” ezt nem egy bibliai idézettel, hanem a korabeli művelt görög hallgatóság számára ismert filozófiai művekből vett idézetekkel: „mert Őbenne élünk, mozgunk és vagyunk. Ahogy a ti költőitek<sup>20</sup> közül is mondták némelyek...”

4. 29-30. vers: a döntési helyzet leírása: Pál világosan kifejti az evangélium alaptónusát: a Mennyei Atyától kapott méltóságunk arra kötelez, hogy ne elégedjünk meg félmegoldásokkal! A döntési helyzet egyik komponense tehát az a hallatlan megtiszteltetés, melyben mindannyian, kivétel nélkül részesültünk: „mivel tehát az Isten nemzetsége vagyunk<sup>21</sup>...” Nincs különbség: születési adottságunk az emberi méltóságunk, mely az Isten-képűségünk<sup>22</sup> csodájából ered. Éppen ezért el kell fordulnunk azoktól a félmegoldásoktól, melyek emberi méltóságunkat csorbítják és kifosztják. Nem isteníthetjük az anyagi javakat (aranyat és ezüstöt), az emberi fejlődést-építkezést (a követ, vagyis az építőanyagot, az emberi intellektus által használhatóvá tett természeti törvényszerűségek gyűjtőfogalmát), a múzsa ihletét (azt a művészeti teljesítményben megjelenő, egészen szokatlan, nem hétköznapi lelki megnyilvánulást, mely a mennyországban is jellemző majd bennünket, hiszen ott énekeljük majd a „Bárány énekét”) vagy az emberi kreativitást (az emberi elképzelések mögött ez a csodálatos emberi tulajdonság, a teremtői akarat és szándék izzása áll). Ezek az utak mind-mind félmegoldások, a teljesség nyomorúságos utazatai. A teljesség egyedül a Mindenség Uránál, a Mennyei Atyánál található, ezért a tudatlanság időszakai után itt a döntés: aki megértette annak lényegét, éljen a lehetőséggel, és térjen meg!!

Foglaljuk tehát össze az autokeirikus jellegű, önfenntartó rendszer-értelmezés evangéliumi mozgatórugóját! A világban – bármely rettenetes is az, bármilyen szörnyűségek szabdalják keresztül-kasul – mi mindannyian otthon lehetünk. Nem kell tőle tartanunk, nem kell elletne védekeznünk, „mert nem a félelemnek lelkét adta nekünk az Isten, hanem az erő, a szeretet, és a józanság lelkét.”<sup>23</sup> Ugyanakkor nem kell meghódítanunk, leigáznunk, visszaszorítanunk sem, hiszen „bízatok, én legyőztem a világot.”<sup>24</sup> A feladatunk sokkal inkább az, hogy teljes jogú lakóként visszatáljunk az atyai házba, birtokba véve annak ígéreteit, ugyanezt a csodát föl kínálva másoknak. Ez az a világlátás, mely az autokeirikus jellegű lelkigondozás tengelyében áll. Az elkövetkezőkben ennek a világlátásnak a programjáról, megvalósításának lépéseiről lesz szó.

Mit jelent tehát az autokeirikus értelmezésű „önfenntartás” szó? Semmiképpen sem valamiféle statikus állapotot, hiszen a Biblia tanítása szerint a lélek harmóniája nem a „se nem túlságosan rossz, se nem túlságosan jó”-féle belső kiegyensúlyozottság eredménye. Úgyszintén hangsúlyozza azt is, hogy a harmónia fenntartása érdekében végzett kondicionál tevékenység zsákutca. Ezt a zsákutcát a képmutatás és törvényeskedés jelzőivel illeti. A Biblia tanítása szerint a lélek harmóniáját a békeség ajándéka biztosítja. Kulcsfogalma a héber schalom, mely a görög nyelvű eiréné megfelelőjeként azt az Isten-től származó rendet és jogosságot jelzi, mely jólétet és

áldást közvetít. Ez a békeség nem egy elv vagy egy eszme: személyes ereje és jellege van, hiszen Jézus Krisztusban személyesül meg, Ő az, AKI közvetíti a békeséget.<sup>25</sup> Ahol Ő megjelenik, ott azonnal fölveszi a harcot a rendezetlenséggel, a zűrzavarral. Újjá teremti az összekuszált emberi kapcsolatokat, szétzúzva a belénk kövesedett ellenség-barát kategóriákat. Közel hozza egymáshoz azokat, akik eddig idegenkedtek, és félték egymástól, sőt egymás ellenségei voltak. A gyűlölet és előítéletek lelkülete helyett a barnabási lelkülettel ajándékoz meg bennünket, fölhívva a félreállított, elfeledett, problémás emberekben rejtőző óriási kincsekre.<sup>26</sup> Megjelenését ezért tekinti a Biblia a Mennyei Atya újjáteremtő erejét bizonyító, az új világkorszakot megelőlegező örömhírnék. Ezt az örömhírt Jézus Krisztus tanítványainak kell továbbbitania, hogy mindenki, aki a békeség rendjére vágyakozik, megkaphassa azt.<sup>27</sup> Olyannyira központi eleme a keresztyénségnek, hogy az igehirdetésnek is legfontosabb tartalmi meghatározottsága.<sup>28</sup>

A békeség ajándékának elnyerése kapcsán az inspirációt közvetítő Vigasztalás Lelkének munkálkodása a kulcsfogalom. Jézus Krisztus ezt az összefüggést a János 14,26-27.30. verseiben fejt ki, mégpedig a következő logikai váz alapján:

1. A világban nyomorúságot szenvedő embernek régi vágya az, hogy megingathatatlan békesége legyen. Ezt a vágyat azonban csak akkor tudja kielégíteni, ha tudja: olyan VALAKIBE kapaszkodhat, AKI legyőzte a világot.<sup>29</sup> Ennek a győzelemnek a tényét teszi számunkra a Szent Lélek folyamatosan valóságosan értékelhetővé. Vigasztalása tehát fölülemel a kusza világ okozta fájdalomra, és visszavezet a világ valós rendjének élményébe. Olyan ez, mint amikor a veszélytől megijedt gyermek szüleinél védelmet találva újból bizalommal tekint a világba. A Szent Lélek vigasztalásának folyamatos átélése tesz bennünket képessé arra, hogy a sebzettségében vigasztalatlan világot is meg tudjuk vigasztalni.<sup>30</sup>

2. A Jézus nevében való föllépés itt egy olyan kereskedelmi szakkifejezést kölcsön véve fogalmazódik meg, mely a jogi hitelesítés, és a fizetőképesség szakszava volt. (A kereskedelemben a váltókiállításnál használták.) Az „Én nevemben” tehát azt jelenti, hogy ez a békeség valóban az, aminek mondja magát: élő-valóságos személy áll mögötte, akinek lényé valóságos fedezetet nyújt ennek a békeségnek a működőképességére. Ebben más, alapvetően különböző a világi békeségtől: nem személytelen délibáb, nem fedezet nélküli, pusztá ígért. Lényét a világ fejedelme azért nem tudja megtörni, mivel ebben a békeségben nincs egy atomnyi békétlenség sem: nincs mibe beleakaszkodnia akkor, amikor a békétlenség kórokozóit akarja bele csempészni. Ezért tud Jézus Krisztus így fogalmazni: „eljön a világ fejedelme, de bennem nincs semmije.” (30. vers eredeti szövege.)

3. A békeség elfogadása abban a napi harcban válik gyakorlattá, melynek során az embernek két dolgot kell cselekednie: ellent kell állnia azoknak az ördögi erőknél, melyek a Vigasztalás Istene elleni lázadást szítva, a belső tartásunk elvesztésén munkálkodva felkavarni, nyugtalanítani akarnak. (A 27. versben álló görög „nyugtalanodni”-ige magyar jelentéstartalma ez.) Ugyanakkor kezdeményezően is fel kell lépnie akkor, amikor a gyá-

vaság motivációi helyett (A 27. versben található görög „csüggedni” – ige magyar jelentéstartalma ez.) azokra az ösztönzésekre hallgat, melyeket a Vigasztalás Lelke eszébe juttat.<sup>31</sup>

Hecker Róbert

#### IRODALOMJEGYZÉK

- HELD, Peter: Systemische Praxis der Seelsorge (Matthias-Grünewald-Verlag Mainz, 1998)
- SIMONYI, Károly: A fizika kultúrtörténete (Gondolat Kiadó Budapest, 1986)
- BOLYKI, János: „Igaz tanúvallomás” Kommentár János evangéliumához (Osiris Kiadó Budapest, 2001)
- BOOR, Werner de: Das Evangelium des Johannes (Brockhaus Verlag Wuppertal, 1989)
- HANDBUCH zur Bibel (Brockhaus Verlag Wuppertal, 1976)
- JOSUTTIS, Manfred: Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge, (Gütersloh Verlag, 2000)
- KÁLVIN, János: A keresztyén vallás rendszere (Fordította: Ceglédi Sándor és Rábold Gusztáv) I. kötet (Kálvin János Kiadó Budapest, 1995)
- KLEIST, Heinrich von: Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden (Tanulmány a Phöbus nevű újság számára 1805. postumus nyilvánosságra hozatal 1875-ben)
- KUHN, Isobel: Az arénában (Evangéliumi Kiadó Stuttgart, é.n.)
- SCHISCHKOFF, Georgi: Philosophisches Wörterbuch (Kröner Verlag Stuttgart, 1982)
- SCHUCK, Martin: Eine Umwälzung, die ganz Europa erschütterte hat (In „Evangelische Orientierung” 3/2009, 8-9. oldal)
- SZIGETI, Györgyné – VÁRI, Györgyné – VOLCZER, Árpád: Filozófiai Kislexikon (Kossuth Kiadó 1972)
- VARGA, Zsigmond: Újszövetségi görög-magyar szótár (Református Zsinati Sajtóosztály Budapest, 1992)
- VÉGH, László: Fenntartható fejlődés (Egyetemi jegyzet Debreceni Egyetem, 2007/2008. tanév I. félév, készült: 2007. november 30.) Wikipédia: [http://de.wikipedia.org/wiki/Gabriel\\_de\\_Riqueti\\_Graf\\_von\\_Mirabeau](http://de.wikipedia.org/wiki/Gabriel_de_Riqueti_Graf_von_Mirabeau) (letöltés időpontja: 2009. november 05.)

#### JEGYZETEK

- <sup>1</sup> A „Fekete a Föld” című gospel szövege ezt így fejezi ki: „Fekete a Föld, az égen vérbe borultak a csillagok/ te meg én a szélben üvöltünk akár a farkasok/ de a hang régen torkunkra fagyott már/ és a csend-börtön örökre magába zár/ örökre magába zár./ Fekete a szív, a lelkünk vérbe borulva az úton maradt/ te meg én küzdünk: céltalanul, ám a szekér halad/ de a vágy bennünk lelke után kiált/ és a szív csendben fehér színre vált/ fehér színre vált./ Fehér már a szív, az égen új ruhát kaptak a csillagok/ te meg én kézenfogva figyeljük a Bibor Napot/ és a vágy bennünk megnyugszik végre már/ hiszen Ó minket két karjába zár/két karjába zár.”
- <sup>2</sup> Jézus Krisztus ezt a visszaemlékezést a következőképpen írja le: „Ő pedig szívesen jóllakott volna akár azzal az eleséggel is, amit a disznók ettek, de senki sem adott neki. Ekkor magába szállt, és ezt mondta: az én apámnak hány bérese bővelkedik kenyérben, én pedig itt éhen halok! Útra kelek, elmegyek apámhoz, és azt mondom neki: Atyám, vétkeztem az ég ellen és te ellened.” (Lukács 15,16kk)
- <sup>3</sup> Utalva az első keresztyén vértanúkra, akik önként fölállták a cirkszi arénákban a mártírhalált, mert a Krisztussal való közösség mindennél fontosabb volt számukra.
- <sup>4</sup> Isobel Kuhn: 91-92. oldal
- <sup>5</sup> A Nikolaus Kopernikusz által írt, a geocentrikus világméretet a heliocentrikussal fölváltó rendszerét leíró műről van szó melynek címe: De revolutionibus orbium coelestium.
- <sup>6</sup> Művének, mely az 1640-ben újra függetlenné váló Portugália harcát írja le a spanyol hódítókkal szemben, ezt a címet adta: De la fameuse révolution d'Etat arivée en Portugal
- <sup>7</sup> Utalás a kommunista mozgalom nemzetközileg ismert himnuszára, az Internacionáléra, mely a többek között így fogalmaz: *A győzelem napjai jönnek/ Rabszögdnek vége már/A múltat véggépp eltörölni/Rabszolga-had indulj velünk/A Föld fog sarkából kidőlni/Semmik vagyunk, s minden leszünk/Ez a harc lesz a végső, Csak összefogni hát...*

- <sup>8</sup> Az önfenntartó rendszerek értelmezésének alapfeszültségét így lehetne egy mondatban összefoglalni: *vajon az új fölfedezése és érvényesítése, vagy a régi legitimizálása és helyreállítása adja a fejlődés lényegét?* Ez az alapfeszültség Európa szellemtörténetében a Nagy Francia Forradalom óta van meghatározó módon jelen. Jellegzetes, máig ható megfogalmazója a francia politikus és publicista Mirabeau gróf (Honoré Gabriel Victor de Riqueti, Marquis de Mirabeau (született 1749. március 9. a Nemours melletti Bignon, meghalt Párizsban 1791. április 2.). Hatásának megértéséhez a következő életrajzi adatokat (forrás: Wikipédia) kell ismernünk: Mirabeau gróf a harmadik rend – vagyis a polgárság – vezérszónoka volt a korabeli francia nemzetgyűlésben. Jelentőségét a különböző, általa betöltött tisztségek is bizonyítják: 1790-ben a Jakobinus Klub elnöke volt, 1792-ben pedig a francia nemzetgyűlésé. Kalandos élettörténete során apja följelentése nyomán börtönbe került, később házasságtörésért halálra ítélték, a törvénnyel való összeütközése miatt többször külföldre kellett menekülnie, hollandiai tartózkodása során a szabadkőműves páholy tagja lesz. A nemességét, és az egyházat tekintette a haladás fő ellenségeinek; jelentős szerepe volt a nemesség előjogainak megszüntetésében, illetve az egyházi vagyon államosításában. Nézetei ugyanakkor ellentmondások is: a király szerepét olyannyira fontosnak tartotta, hogy személyes kapcsolatokat ápolt XVI Lajos francia királlyal, akitől igen magas összegű életjáradékot is kapott. Irodalmi munkássága az álnéven megírt erotikus művei által vált mind e mai napig ismertté. Sajátos fölfogása szerint ezek a művek azt a célt szolgálták, hogy a szexuális szabadság egyúttal a nemek egyenrangúságát is munkálja. Így – vagyis a testi szerelem és lelki szeretet összekapcsolódása által – jönne létre a tökéletes boldogság. (Ez a tökéletes boldogság volt a felvilágosodás eszmerendszerének ideálja, elérendő célkitűzése.) Mirabeau gróf fentiekben igen vázlatosan ismertetett életének legjelentősebb, máig ható mozzanata az 1789. június 23-án tartott „napirend előtti felszólalása” volt a francia nemzetgyűlésben. Ez a rövid, azóta a „mennydörgő ék” nevet viselő felszólalás valódi szellemtörténeti rendszerváltást jelentett az európai közgondolkodásban. Megszületésének apropója a királyi ceremóniamester által közvetített, a nemzetgyűlés feloszlásáról szóló királyi rendelet. Amikor a ceremóniamester a király rendeletét érvényesítendő rákérdezett a küldöttekre, hogy vajon nem értették-e a király szavát – merthogy nem hagyták el a tanácskozás helyéül szolgáló labdaházat –, Mirabeau a következő választ adta: (forrás: Heinrich von Kleist) „igen, értettük, igen megértettük [...] De mi jogosítja fel önt arra – folytatja, és ebben a pillanatban egy mindent maga alá gyűrő elképzelés forrása szakadt föl benne –, hogy nekünk itt parancsokat osztogasson? Mi vagyunk a nemzet képviselői. [...] A nemzet parancsol, és a nemzetnek nem parancsol senki.” Ez a rövid állásfoglalás azért vált aztán sorsdöntő jelentőségűvé, mert egyértelműen kimondja: nincs folyamatosság! A fejlődés nem a régi hatalmi központ irányítása révén, hanem egy teljesen új, önmagának törvényeket szabó – vagyis öntörvényű, másoktól vezetést el nem fogadó – közegeből származik, illetve indul ki.
- <sup>9</sup> Az önfenntartás a „fenntartható növekedés” kulcsfogalmának hátteréből érthető meg igazán. Nélkülözi a „hódítás és leigázás” agresszív dinamikáját, és éppen ezért a megsokszorozás folyamatát is az önfenntartás keretén belül értelmezi. Ha mindezt a tizedik látjegyzetben javasolt példára alkalmazzuk, akkor hamar szembeötlő két összefüggés: a nemzet, mint szervezet – a fogalmat lásd később –, a családokból, mint alapsejtekből tevődik össze. Az alapsejtek – esetünkben a családok – helyreállítása leginkább akkor következik be, ha a belső szétesést eredményező kommunikációs zavarokat megszüntetjük. Az alapsejtek megsokszorozása a gyermekáldás felvállalása révén történik, mely egyrészt a következő generáció megjelenése révén reprodukálja a családot, másrészt akár megnöveli azt. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a népesség növekedése is csak fönn tartja a nemzetet, nem pedig „megsokszorozza azt”. (Ezért magyar példálul az is, aki Romániában él, hiszen nemzet csak egy van, nem pedig annyi, ahány országban az illető nemzetet él.) Ugyanennek a példasornak a nyomán világossá válik az is, miért nem lehet a családok belső szétzüllesztését, a drasztikus népességfogyást felvállalni... Hiszen alapjában véve a nemzet önfenntartó képességéről van szó, nem valamiféle magánügyről!
- <sup>10</sup> A „szervezet”-megjelölés természetesen nem csupán a biológiai értelemben vett, hanem minden szerveződést jelöl. Így ajánlatos a fentiekben leírt összefüggéseket például a nemzet, a család – illetve a gyülekezet, mint lelki család – egymásra épülő, egymásra utalt elemekre is alkalmazni. Hamar kiderül, mennyire egymásra utalt, egy-

mástól elválaszthatatlan fogalmakról van szó! Úgy is mondhatnánk: aki nemzetben gondolkodik, az szükségszerűen családban is gondolkodik, illetve: a kereszténység szükségszerű módon a hazafiságnak – nem a nacionalizmusnak!!! – a kifejeződése is... (Erre egy múlt rendszerbeli példa: Hitvalló, Krisztus melletti elkötelezettsége miatt az állami titkosrendőrség zaklatásainak kitett német testvérem így tett hazafiságáról az NDK-s „Stasi”-tisztnek bizonyosságot: „Miért féltik tőlünk a szocialista államot, miért mondják rólunk, keresztényekről, hogy nem vagyunk megbízható állampolgárok? Csak tegyenek próbát: nyissák ki csupán egy napra a nyugat-németországi határokat, és nézzék meg, mi történik! Állítom, hogy az „elvű kommunista elvtársak” tömegesen elhagynák az NDK-t, mi keresztények pedig maradunk, mert Isten ide helyezett bennünket, itt van küldetésünk, szolgálatunk, nekünk itt kell Istennek országát építenünk!” Bátor, és mindmáig iránymutató szavak...)

<sup>11</sup> Peter Held 30. oldal

<sup>12</sup> Latin szó, jelentése: örökmozgó. Olyan gépezetet értenek alatta, melyet csak elindítani kell, és energiavesztés nélkül képes a folyamatos munkavégzésre.

<sup>13</sup> Ez a szó az „energeia” görög szóból ered, mely tevékenységet, cselekvőképességet, átütőerőt jelent, az aristoteleszi filozófiai rendszer alapfogalmaként. Ebből a szóösszeállításból fejlődött ki az a filozófiai tanítás, mely az energiát minden létező őseredőjének, hajtóerejének tartja. A modernkori teológia-történetben Martin Josuttis: Energetische Seelsorge című műve a legismertebb azok közül, melyek ezzel a témával foglalkoznak.

<sup>14</sup> Ez a görög eredetű szó (tropé) valójában csillagászati szakkifejezés volt, és az égitestek fordulatát, változását, váltakozását értették alatta. Később a transzformálás, vagyis az átalakítás folyamatának megjelölésére használták. Rudolf Clausius, német fizikus vezette be 1865-ben az entrópia tudományos fogalmi rendszerét, hogy ezzel a termodinamika második fő tételének matematikai levezetését lehetővé tegye. Jele az S, mértékegysége a bit, és ugyanolyan állapotjelzőként használták, mint például a nyomás, a térfogat, vagy a hőmérséklet. Lényegében olyan fizikai nagyságrendet jelöl, mely egy melegedési folyamat iránya kapcsán az annak otthont adó rendszer energetikai egyensúlyát határozza meg. Nagyon lényeges azonban, hogy a melegedési folyamat szükségszerű végpontja a teljes kihűlés, vagyis a halott-életlen állapot... Ez abban az esetben is kikerülhetetlen, ha egyébként a hőfejlődés iszonyú mértékű, vagyis a közvetített energia kimeríthetetlennek tűnik! (Gondoljunk például a Nap kihűlésének kikerülhetetlen tényére.)

<sup>15</sup> Latin kifejezés, lefordítva= kezdettől. Eredetileg a szakácművészetben volt honos. A római lakomákon a tojásos étek nyitották a fogások sorát, ezért a teljes étlap a tojástól (ab ovo) az almáig tartott...

<sup>16</sup> A színergia görög eredetű szó, mely később önálló formában olyan energiafajtát jelöl, mely a különböző feladatokat egységbe rendezzi, mégpedig oly módon, hogy mindegyik végrehajtására egy-

formán rendelkezésre áll. (Ilyen például a szélenergia, mely a hajtástól a malomiparon át az energiatermelésre egyaránt hasznosítható.) Ez a gondolati meghatározás jelöli az ún. szinergizmus fölfogását is, mely szerint az üdvösség is csupán az ember és Isten közös munkálkodása révén valósul meg.

<sup>17</sup> Lukács 15,31 – a Mennyei Atya válaszáként hangzik mindez a tekozló-elvesztett fiú örömteli befogadását fölhányortogató panasza.

<sup>18</sup> Sok esetben megfigyelhető: a világ nyomorúságait keményen elítélő, az attól való elzárkózás sürgető parancsát hirdető fölfogások mögött valójában a kísértéstől való félelem húzódik meg... Mintha mi lennénk a biztosítékai a győzelemnek, és nem a Mennyei Atya irgalma, szeretete!

<sup>19</sup> Gyönyörű, igazán lélekemelő Pál apostol megfogalmazása, ahogyan ezt az életprogramot más helyütt megfogalmazza: „Nem mintha már elértem volna mindezt, vagy már célnál volnék, de igyekszem, hogy meg is ragadjam, mert engem is megragadott a Krisztus Jézus.” (Fil 3,12kk)

<sup>20</sup> Pál apostol itt Aratustól (született a szilíciabeli Szoliban Kr.e. 270 körül), és Kleanthésztől (született a kisázsiai Assusban Kr.e. 260 körül) idéz.

<sup>21</sup> Hangsúlyos a „mindannyian” szó! Az evangélium hirdetésének nincs egy „fölülről lefelé terjedő” dinamikája: a Szentháromság-Isten előtt mindannyian közös platformon állunk. (Evangélista és „evangélizált”, hívó és „híttelen”... Cigány és magyar! Hány un. evangélizáció marad hatástalan-erőtlen azért, mert ezt az alapvető törvényszerűséget nem veszik figyelembe, mert az evangélium örömhíre helyett hívó felsőbbrendűségi érzésüktől vezetve oktatják ki, tanítják a világiakat, a más, általuk alacsonyabb rendűnek tartott kultúrából, erkölcsiségéből származó embertársaikat!)

<sup>22</sup> 1Mózes 1,26-31

<sup>23</sup> 2Timótheus 1,7

<sup>24</sup> János 16,33

<sup>25</sup> Lásd például János 20,19-20 verseit.

<sup>26</sup> Lásd például Ef 2,13-14a.17-22; Róm 14,17-19, valamint ApCsel 9,10-19;26kk; 11,25k verseit.

<sup>27</sup> Lásd például Lukács 10,5-6; János 20,21-23 verseit. Utóbbi esetében föl szeretném hívni a figyelmet arra, hogy a Jézus Krisztustól származó fölhatalmazás nem úgy „általában” a bűnösség megállapítására hatalmaz fel, hanem a békesség felajánlására. A feloldozás tehát a békesség elfogadásából, vagyis a bűnbocsánat örömeiből fakadó belső megkönnyebbülés, míg a „bűn megtartás” a békesség ajánlatának visszautasításából fakadó belső megkeményedés visszaigazolását jelenti. A „békességetek visszaszáll rátok”-kifejezés is ezt a tartalmat támasztja alá.

<sup>28</sup> Lásd például Ef 6,14-15; 2Kor 5,17-21 verseit.

<sup>29</sup> Lásd például János 17,9-16 verseit.

<sup>30</sup> Lásd például 2Kor 1,3-7

<sup>31</sup> Lásd például Júd 5; Tit 3,1-2

## A táborig prédikációk történeti jelentősége a 16–17. századi Magyarországon és Erdélyben

### Bevezetés

A 16. században, a végzetes kimenetelű Mohácsi csata (1526) utáni évtizedekben, az obszerváns ferences prédikátoroknak a katona táborokban és a végvárakban betöltött szerepét, feladatát a reformáció új tanainak prédikátorai, a reformátorok vették át. A 16. század végétől ismét megjelent a katolikus egyházi szentbeszéd (igehirdetés) is. A katonák életéhez – mind békeidőben mind hadviseléskor – hozzátartoztak a vasárnaponként elhangzott igehirdetések. Ezek mellett lelki és erkölcsi támaszt nyújtottak a csaták előtt elmondott imák is.

Az írásban fennmaradt prédikációk több felekezet lelkészétől és egyházi vezető személyiségétől származtak.

A problémafelvetésükben, argumentációikban, textuális és tartalmi felépítésükben, sok hasonlóságot mutatnak ezek egymással.

A táborig prédikációk többfélék voltak. Voltak az úgynevezett „igehirdetésben elhangzottak”, mint például Nagyari Józsefé, aki Apafi Mihály (1661-1690) erdélyi fejedelem udvari lelkészeként, annak hadjáratai során igehirdetésekkel (prédikációkkal) szolgált vasárnaponként.<sup>1</sup> Voltak írott posztillás kötetben megőrkített prédikációk is, amelyek hadjárat (hadászat) idején, a táborig körülmények között a lelkész betegsége vagy hiányzása esetén, felolvasva gyakran helyettesítették az istentiszteleti igehirdetést. A táborig lelkészek rétege egy jelentős, meghatározó részét tette ki a 16. századi társadalomnak.<sup>2</sup>

A Nagyari József lelkész fél évszázaddal megelőzően, a 16. században működő Bornemissza Péter lelkésznek az igehirdetéseit választottam a jelenlegi elemzéshez. Balassi Bálint, Tinódi Lantos Sebestyén a 16. században, a végvári élet fénykorában fogalmazta meg eszméjét. Mindezt a 15 éves háború idején újra kellett értelmezni. A nemzeti és lelki kiábrándultság hangja mellett megjelenik egy új eszmény: a vitézeszmény. Európai jelenségről van itt szó. A vallási megújulás korában, folyamatában valamennyi keresztyén egyház arra törekedett, hogy kiépítse saját intézményrendszerét, kialakítsa teológiai tanítását és gyakorlati erkölcsstanát jól meghatározható jegyekkel, elkülönítse magát a többi egyháztól. „Az ilyen törekvések azt is megkívánták, hogy a vallás ügyével összekapcsolódó háborúk jellege, etikája, a harcokban résztvevők szerepe világosan megfogalmazódjék, át kellett tehát értékelődnie a vitézség eszményképének is. – írja Bitskey István történéssz”.<sup>3</sup>

Elemzésünk alap dokumentuma és forrása Alvinczi Péter kassai lelkész 1633-ban írt postillás kötete volt. A 17. század egyik legjelentősebb postillás kötete volt ez. Alvinczy Péter – kassai prédikátor –, Bocskai István udvari lelkésze, később pedig Bethlen Gábor erdélyi fejedelem főtanácsadója volt.<sup>4</sup> Ő volt a szabadságharc prófétái hangnemének életben tartója. Kulcsár György, illetve Beythe István lutheránus postillái nem foglalkoznak a kérdéssel.<sup>5</sup> Evangélikus részről Zvonarics Mihálynak – a „fekete bég” papjának – 1628-ban jelent meg prédikációs kötete.<sup>6</sup> Zvonarics helyett azonban Nádasdy Ferencnek egy másik prédikátorát Magyarai Istvánt<sup>7</sup> szeretném idézni, a sárvári prédikátort, akitől ugyan nem maradt ránk postillás kötet, de mint urának kísérője, katonákkal foglalkozó hadi munkát is kénytelen volt kiadni. Magyarai István a 15 éves háború alatt, a 16. századi Magyarország lakosságának a Wittenbergi történetiszemlélet alapján fogalmazta meg gondolatait. „Az országokban való sok romlásoknak okairól” írott könyvében. A könyv utolsó traktusa a hadakozókról szól és beillik hadi prédikációnak is. Valószínű az a tény, hogy ilyen prédikáció is elhangzott. Elemzésembe azért veszem be, mert a hadipredikáció műfajában alkotó Pázmány Péter is ennek kritikáját adta.<sup>8</sup> A könyv negyedik és egyben utolsó fejezete azért is érdekes számunkra, mert összegzi a 16. század külföldi mintáinak törökkel és a vele szembeni hadviseléssel kapcsolatos álláspontját. Nemszak a könyv középpontjában álló Melancthon- Carion féle apokaliptikus történeti képét használja, a polémikus éllel megfogalmazott kettős Antikrisztus tétellel, hanem beépíti Erasmusnak „A béke panasza” című művét is, melynek centrumában a hódító Oszmán Birodalom, mint az angyalokhoz hasonló tiszta nép, szent hadként szerepel a bűnben fetrengő erkölcsi megjobbulásra képtelen keresztyén hordákkal szemben.<sup>9</sup> Megjelennek természetesen kísérő elemként Luthernek a keresztyén hadakozásról és a török háborúk lényegét megfogalmazó művei is.

A katolikusoknál – Pázmány Péter mellett – Káldi György (Az Innepek-re-valo Predikatioknak Első Resze. Sz: Andras napiatol fogva Keresztelő Szent János napjáig...) 1631. esztendőben megjelent prédikációi a legfontosabbak témánk szempontjából. Elvértve található nála katonákhoz szóló utalások. Valószínű azért, mert a postillák első kötetében Kutasi érseknek egyik hadsereg pa-

rancsnokkal történő beszélgetését idézi, aki dicsérte egyik harcias papját. Az érsek azt válaszolta:<sup>10</sup> „hogy nem szereti a katonás papot, ahogy beszélgető partnere sem szereti a papos katonát”. Telegdi Miklós egy generációval hamarabb elhangzott prédikációi 1638-ban jelennek csak meg.<sup>11</sup> A belső egyházi megújulás érdekében főként saját felekezetét bírálta. A katonaság, mint szervezet nehezen fér ebbe bele. Pázmány Péter 1636-ban jelenteti meg élete folyamán elmondott szent beszédeit, ebben már szerepel egy hadi prédikáció, amely Szent Márton ünnepére szól, kifejezetten elmondásra alkalmas.<sup>12</sup>

A hadi prédikációkat figyelmesen olvasva, egy alapellentmondásra leszünk figyelmesek. Nem tudhatjuk, hogy ezek a papok hogyan hihették el azt az ellentmondást, amelyet prédikáltak, hogy a katona szent tud lenni. A 16.-17. század háborús korszak volt. Az emberek életének része volt a háború és a katonáskodás. A hadipredikációt írók között olyanok is akadtak bőven, akik életüket katonák között töltötték, sőt kifejezetten nekik prédikáltak. Ilyenek voltak Sztárai Mihály, Szegedi Kis István, Magyarai István és Huszár Gál magyar reformátorok.

Nagyon érdekes az a tény, hogy a 16. és 17. század íróinál felekezettől, kortól és betöltött tisztségtől függetlenül, a prédikáció megfogalmazásában, alkalmazásában, textushelyeiben, tanácsaiban és beszédhelyzetében a különböző felekezeteknél hasonlóságot, sőt egyezést találunk. Ez abból ered, hogy a katona mindig egyforma. Ha ugyanis hosszú időre összezárnak férfiakat, azok kialakítanak egy belső rendszert, befelé mutató hierarchiával, értékes sajátos nyelvi elemekkel, melyek másként funkcionálnak, más a súlyuk, mint a külvilágban.

E világnak létrejönnek a saját törvényei, melyben az erőszak és a belső szolidaritás, a bajtársiasság a leglényegesebb szempont. Kialakulnak a hiánybetegségek is. A katona vágyai leszűkülnek. Bornemissza Péter mondja a kor nyelvén, hogy „a katonák borfészkek”. Egy másik dolog, amely lekötötte figyelmét a katonának, az a zsákmányolás, a vagyonszerzés volt. A harmadik dolog, amely a katonát az egyszerű, szürke emberek fölé emelte, az a harcban szerzett dicsőség, közmegebecsülés volt. Ez tette őt egy kissé mássá, „szentté” mivel életét kockáztatta, és ha szükséges volt, akkor feláldozta azt a hazáért.

Ez volt hát az a tömeg, amelytől minden prédikátor elvárta, hogy szentek gyülekezete legyen.

## 1. A tábori prédikáció igehelye

Bornemissza Péter tábori prédikációja erre az ószövegségi textusra épít: „Két trombitát csináltass magadnak, ezüsből legyenek kiverve azok. S az Áronnak fiai, papok trombitállanak és azokkal a trombitákkal, népnek összegyűjtésére és az tábornak elindulására, ez legyen nektek örökkévaló rendtartástok minden időben, és mikor ütközetre juttok tü földeteken, tü ellenségtök ellen, kik tütöket nyomorgatnak, keményen fuvassátok azokat a trombitákat és megemlékezik az Jehova az tü rólátok és megoltalmaz az tü ellenségeitektül.”<sup>13</sup> A prédikáció a postillák V. kötetének befejező darabjai között jelent meg a 16. század utolsó harmadában. A kötetben a fejedelemségről

mondott prédikáció záró részeként szerepelteti a szerző. A fejedelem feladata az Isten igaz törvényei szerinti bíráskodás országán belül, annak védelmére pedig Isten hadának viselése. Más nem fújhatja a trombitát csak Áron fiai és a próféták, ők Isten kürtösei a táborban, a „szent hadban” és a csata folyamán. „Isten azt akarta, hogy csak őket tartsa fejedelemnek, fő hadnagynak, vezérnek, oltalomnak és gondviselőnek. Végig a csatában ezt fújják és az ő segítségében, bízzanak.” Bornemissza meg is magyarázza: A két trombita a törvény és az evangélium. A prédikáció alapelemeinek ismertetésénél maradjunk nála, mert a török hódítás időszakában ez az első fennmaradt ilyen jellegű munka és mintaként is használhatjuk további elemzésünkénél. A katonáknál figyelemmel kellett lenni az ő biblikus műveltségükre. Tolnai Mihály egy évszázad múltán a had előtt prédikálva halkán megjegyezte, hogy a gyengébbek kedvéért elmagyarázza, ki volt Keresztelő Szent János, ugyanis annak a vitézről rendnek, akinek beszélt nem igazán volt bibliaismerete.

Az elmondott példák többnyire az ószövetségi neves személyek történetén alapulnak, úgy mint például: Józsué, Ákháb, Elezár, Dávid, Mózes, Ezékiás király biblia története. Később azonban már megjelenik – Eusebius egyháztörténetére hivatkozva – Konstantin császár is, aki a táborában is felállított templom-sátrat és a zsidók szokását a hadipredikáció formájában folytatta tovább. Itt ugyan tesz egy kitétel, hogy az „in hoc signo vinces” történet csak a frissen megtért császár hitének megerősítésére szolgált, mert hogyan lehetne a keresztnek a jele a vérontásnak címere. „Avagy hogy tudják a hitetlen kívánni szeretni, böcsülni az keresztnek jelét, ha láttyák, hogy az ő vérek kiontásának és veszedelmének czégére.” A hadipredikáció központi helyen szerepel a kötetben. Bornemissza Péter kötetében a halálról szóló és az arra való felkészülés három fejezete követi a predikációt és az utolsó ítéletről szóló zárja be. A hadipredikációt követő ige a Jairus lányának feltámasztása. Az első halálról szóló predikáció stílszerűen a döghalálról szól. A pestist kezelték olyan isteni büntetésnek ugyanis, mint a háborút, amelyre szabályozó törvényeket kellett hozni, hogy szabad-e elmenekülni előle. Gyakran idézi a háborúval kapcsolatban az Ószövetség azon igehelyét, amikor Dávid népére büntetésként inkább a gyógyíthatatlan döghalált kérte, mint a háborút, mert azt elviselhetetlenné tartotta. A Bornemissza predikáció viszonylag rövid. Lehet, hogy valamely hadviselést irányító család udvari papjaként hadba indulás előtt el is mondta a predikátor. Mindenképpen a célból hozta létre, hogy a 16. századi Magyarország háborús gondjaiban megszorodott katonanépeség hadi vállalkozásai előtt eligazításul szolgáljon. Katonáknak íródott az ő felfogásuk cáfolatára és az igazság megismertetésére. Az ő istentelen és vallástalan életmódjuk miatt a török győzedelmes rajtuk. Az Isten elfordult tőlük és a győzelmet a pogány töröknek engedte át: „Kik sem Pápához, sem Christushoz nem hallgatnak sem nyilvánvaló pogányok, mert azokra hadakoznak, sem keresztyének, mert az keresztyén hitnek Religióját semmibe nem tartják, sem emberséggel való vitézi természet nincs benne, hanem a vitézi szép név mellett dúlók, fosztók, ország tolvaj, bor fézkek, fertelmességnek edéni és az Isten haragos tüzének reánk gerjeztői. Kik felől, ha az szegénység mellett valaki panaszkodik, könnyű válazt

tesznek: Mivel éljenek tehát, mi nem meghallhatnánk ehvel? Avagy hol, ki látott valamikor Szent hadat, avagy oly szolgáló embert, ki teljességgel angyal volt volna? De ha ők nem láttának szent hadat, sem szent vitéz embereket. Láttak azok a régi szent hadnagyok és fő népek, kiket Isten az ő ígéreti szerint minden szükségükben velek volt és mikor ellenségekkel megvívának népeket és jószágokat nem ilyen gyakorta veztettek, mint a mostani időkben való keresztény hadnagyok és kapitányok, kiknek hadakozások miatt ennyi sok szép országok, tartományok, városok és határok veztent vesznek és a pogánok az ő birodalmakban napról napra öregbülnek <sup>14</sup>

### ***A sereg mint Isten tulajdona***

A biblia szerint nyilvánvalóvá válik az a tény, hogy a had nem a királyé, hanem a Seregek Uráé (Istené). A király, a vezér csak pásztora és vezére a nyájnak.<sup>15</sup> Isten, a seregek ura, ő vezeti, segíti a vezért és a sereget. Amíg szól a trombita, amíg a papok a szent táborban imádkoznak, addig győzelemre állnak. Ha viszont akár a tábor közrendűi gonosz életűek, akár a vezér hamisságot és álnokságot követ el, Isten elhagyja a táborát és mindenki vereséggel bűnhődik. A vezér és az utolsó közkatonája tehát szolidárisan felel egymásért Isten színe előtt.<sup>16</sup> A vezér legfontosabb feladata a háború igazságos voltának igazolása. Bornemissza a predikáció következő részében érveket hoz fel a hadakozás istenes volta mellett, a vitézi élet és a hadviselő magisztrátus legitimációjára. Az anabaptisták állítása ellen lép fel, akik tiltják a fegyverviselést, „kiket az tudatlan község új keresztyéneknek hív, de hamisan, mert nem azok”<sup>17</sup>. Ez rendszeres lesz a későbbi predikációkban is. A közkatonája feladata pedig: „az igaz hadakozás a vitéz embernek Istennek hivatala és rendelése szerint való igaz élet és mindenütt velük megyen Isten az őket félő jámbor vitéz emberrel”. Példák egész sora áll rendelkezésre: Mózes, Dávid, a Makkabeusok a hitért hadakoztak a bálványimádás és a paráznság ellen. Keresztelő Szent János, Szent Pál többször, mivel „Isten az ő népét az hadakozás által szokta gyakorolni az igaz hitben és a szentek az hitnek által győzték meg az országot, a fegyvereknek éli alól megszabadultanak, hatalmasok lettek az ütközetben, az idegenek seregét futva szaladni kényszerítették”.<sup>18</sup>

A predikáció végén Dávid és az Istenkáromló óriás, Góliát példáját veszi segítségül.: „Te pajzsos és dárdával törtél énre, de én te reád az vitéz seregek urának az Izrael táborát Istenének nevében megyek az kit te szidalommal illetél. Annak okáért, ma tégedet az Jehova Isten az én kezembe ad és megverlek tégedet és fejedet veszem és a filiszteusok táborának holt testeket ma az égi madaraknak és az földi vadaknak adom.”<sup>19</sup> A predikációt ima zárja be.

### ***Pázmány Péter érsek tábori predikációja és „az igazságos háború”***

Pázmány predikációjában Szent Mártont állítja a központba. Az ő esetével kezdi predikációját, jelezve, hogy az oltalmazó katona, mint példakép áll az emberek előtt,

aki az ószövetségi sátortemplomban a vitézlő rend tükre. Az ő nyomán kell a vitézlő rendnek, a keresztyénségnek, oltalmazói az özvegyeknek és árváknak, bajnoki az anyaszentegyháznak.

Bizonyos tehát, hogy szabad az Isten népének hadakozni: de istenes hadakban, a keresztyénségért, az igazságért, az ártatlanok oltalmáért, és mikor így hadakoznak, akkor nem ők hadakoznak, hanem Isten”.<sup>20</sup> „Az igazságos háború katonája” Pázmány a török-tatár hadakat mozgósító Bethlen ellen beszél, ugyanakkor egy össznemzeti érdek ellenében Kemény Jánost arra biztatja, hogy a portával engedelmes viszonyban legyenek, mert egy erős Erdélyi fejedelemség a záloga Magyarország megmaradásának.

### *Az isteni hadvezetés*

Ez új Bornemiszához képest. Nagyarinál is nagy súly van a vállalkozás hitelességén. Nagyon lényeges továbbá ebből a szempontból, hogy ne magában bízson a katonán. Ennek van egy pragmatikus és egy szakrális értelme is. Hallgassuk erről egybehangzóan Nagyarit és Pázmányt is. „Nem a saját karjában van a győzelem, hanem a Seregek Uráiban. Mert a hadak győzedelme nem erőből áll, hanem amit Szent Pál mondott a választásról, azt igazán mondhatjuk a hadi győzelemről: hogy nem a serénykedésből, hanem annak irgalmából vagyunk, kit a Szentírás Victornak, hadak-győzőnek, nevez. Ugyanis, egybeegyeztetett, roppant seregekben, mikor, mint az esőt oly sűrűn szórják a nyilat vagy a golyóbist, hogy téged nem talál akármely alávaló ember lövése, hanem az utánad, vagy melletted valót; nem a te erőd vagy bátorságod oka, hanem egyedül az Isten kegyelme. Mert magadnak módod abban nincsen, hogy elkerüljed a golyóbist, melyre nézve a táborból méltán kinevetik, ha ki a harcon idestova hajtja a fejét, mintha elállana a golyóbis előtt: maga annyi félelem vagyunk együtt, mint másutt: és nem tudván merre mégyen a golyóbis, azt sem tudja senki, merre kell hajolni.”<sup>21</sup>

A katonát fanatizáló mondatok Bornemiszánál és Nagyarinál is centrális erejűek, ő egyenesen a törököt hozza példának. „Lám az török tudós embereket válogat előljáróban, az pedig elhiszi, hogy kinek-kinek halála órája eltávoztathatatlanképpen meg vagyunk Istentől rendelve, s azét sem előbb, sem utóbban az rendeltetett óránál meg nem halhat. Mi úgy rettegünk, mikor efféle helyre megyünk, mintha valami eshetnék Isten akaratja kívül ott rajtunk: maga csak hajunk szála sem eshetik el Isten híre nélkül. Tudom, hogy sok mást értnek itt ezen a helyen, de mért, hogy Isten gondviselése minden teremtetett állatjára kiterjed, nagy bátorsággal azt merem mondani, hogy ha szintén tizezren elhullanak is Dávidként melletted ugyan mégsem árthatnak az te hivatalodban te neked, ha Isten ott nem végezte halálodat. Ha egy veréb nem eshetik Isten akaratja ellen sokkal inkább az ember... ha hivatalod vagyunk rája semmit ne félj. Isten markában életed, ha nem végezte, nem futhatsz el s azért bízd Istenre magadat, s kapj bizvást az ellenségbe. Ha meghalsz légy igaz hitbe és idvezülsz.”<sup>22</sup>

Ennek ellenkezője a vakmerőség, a saját erőben való túlzott bizás, amely ellen szintén prédikálnak. De nem

tartják ehhez sokan magokat” nyakra-főre rend nélkül rohannak sokszor az ellenségre, sokszor álló sereget sem rendelnek, sem zászlójokat, sem hadnagyokat meg nem várják, s ha megérnek futamni, másszor bottal sem verhetik el”.- Nagyarinál mindez indok a had indításra, a had pénzzel és fegyelemmel tartása, az egyéni bátortásra. Pázmány prédikációját Bornemiszához hasonlóan építi fel, de eltolódnak a hangsúlyok. Az istenfélő vitézeknek, ha üdvösségesen akar a hadban forogni, három dologra kell vigyázni: Először: mint viselje magát Istenéhez? Láttuk, ugyanazokkal az érvekkel dolgozik mindkét protestáns szerző. A fejedelmi legitimációnál ő természetesen nem ítéli el a keresztes hadat, de az igazságos háború elvét, had indítását csak komoly érvekkel szembeállítva törvényesíti. Ő Szent Tamással és a természetjogi iskolával érvel. Igazságtalan háborúban a résztvevők ugyanolyan vétkesek, mint az indító vezető. Ott nincs jelen a Seregek Ura, csak a kárhozat. Szent Pált és Ágostont is idézi és Aquinói Tamást is, de többnyire az Ószövetséget. Másodszor: mit cselekedjék felebarátival? A tábor szentségét ő is hangsúlyozza, a tiszta élet mellett ő is a közösség bántatlanságát, a nők és gyermekek védelmét emeli ki. Harmadszor: Minemű készüllettel és móddal rendelje maga állapotját, hogy az ideig való vitézkedés örök kárhozaton ne végződjön. (A halálra való készüllet, bizonyítják Pázmányék, hogy a katonán bármily rossz a híre, nem a kárhozatra való, ha Isten vív helyette a gyilkosságok nem számíttatnak be neki. Ha renddel él sem veresség nem éri, sem a községet nem nyúzza, melynek oltalmazására kell a háború.) Különben az egész élet hadakozás- ezzel fejeződik be a prédikáció.

Bornemiszánál imával végződik: „A félelmetes szívű vitézeknek bátorságot, viadalokban nyereséget vagy jó szerencsét csak ő adhat.”<sup>23</sup>

Balassi Bálint mindezt így fogalmazza meg a Szentháromságról írt második versében, ahol Krisztust, mint a pogány ellen küzdő katonát ábrázolja: „Te vagy erős szabályám jó lovam hamarsága / Elmémnek vezére, karjaim ereje, szívemnek bátorsága, / Bízván szent nevedbe, megyek örvendezve bátran káromlóidra.”<sup>24</sup>

Csányi Ákos így imádkozik a Monoszló alá menő katonáért a 16. század közepén: „A te szent nevedben bátorítod szívűket és rettentetted a pogányt.”<sup>25</sup> Ha nem is merünk egy általánosan használt, azóta lappangó török elleni katonai imára gondolni, amelyet a táborban használtak, mindenképpen felismerhetők számunkra a következő évek „szent Hadának imája, melyben Krisztus katonája a bűneitől megtisztulva, a Seregek Ura vezérletével indul Dávidként az istenkáromló Góliátra.

Az apokaliptikai kép egy 16. század végi tetőzése után a lutheránusok a 17. század közepén felhagynak az apokaliptikus várákossággal. Ekkor a református prédikációnak a puritanizmushoz köthető válfaját tartjuk ennek továbbvivőjének. Azonban tömegével találunk olyan prédikátorokat is, akik mint például Tofeus Mihály „Szent Zsoltárok resolútiója-t,<sup>26</sup> vagy Nagyarit vagy Báthori Mihály műveit, akik nemcsak a református ortodoxia képviselői, de éppenséggel a fejedelmi udvar vezető prédikátorai, az ortodox irányvonal meghatározói. Hatással van Tofeusra a bibliai helyek szó szerinti behelyettesítő szemlélete, amellyel, hogy éppen ő ítelteti el

Coccejus. Veje, Nagyari pedig tábori prédikációit erre a módszerre alapozta. Az ellentmondás feloldásaként arra utalhatunk csak, hogy Erdély a 17. század első felében hozzászokott a békéhez. Voltak események, amelyek megijesztették a népet és a 15 éves háború katasztrófáit, idézték számukra, mint Bethlen Gábor első kitámadása, amikor a 30 éves háborúba csatlakoztatta be országát a fejedelem. Természetesen az apokaliptikus hangnem itt is –ott is felbukkan és használják mindenre, különösen a hívek felébresztésére. Használják, mint Kismarjai Veszeli Pál<sup>27</sup>, mint Kecskeméti Alexis<sup>28</sup>, aki elborzad azon a tetten, amelyet még Báthori Mihály<sup>29</sup> is emleget, hogy a Rákóczi család odaadta a szörnyűséges katolikusoknak Rákóczi Lászlót (aki ugyan megbűnhődött ezért Várad alatt később, ahogy erre I. Apafi Mihály udvari papja utalt)<sup>30</sup>. Mindezért a család számára és a fejedelem által irányított ország számára is a háborút jósolják. – Gelei Katona István utal erre prédikációjában.<sup>31</sup> A háború azután 1558-tól gyakori vendég volt. Nem csak Medgyesi Pálnak – Rákóczi Zsigmond tábori papjának – jutottak eszébe a „jajjok”. Jajgatott az egész ország.<sup>32</sup> Feleségüket, gyermeküket, hazájukat, tönkretett életüket siratták. Az újjáéledt apokaliptikus toposz jelen van az új prédikációs kötetben, és ez kivetítődik a jelenre és a nyolcvanas évek nagy, mindent elpusztító, törököt kiűző háborúira is.

Ezután is készülnek katonasággal kapcsolatos vallási művek, és továbbra is vannak a hadaknak prédikátorai. Magyarai István Apafi Mihály fejedelem hadjáratain prédikált, Csúzy Zsigmond pedig II. Rákóczi Ferenc felkelésének tábori prédikátora volt.<sup>33</sup> Szőnyi Nagy István „Kegyes vitéze” pedig afféle protestáns katonafejedelmi hagiográfia volt.<sup>34</sup>

## 2. Tolnai Mihály „Szent Serege”

Az 1670-es Wesselényi vezette felkelés leverése után Tolnai Mihály többszáz bajtársával Erdély határvidékére, a Partiumba menekült. Itt – a viszonylagos biztonságban –, a többnyire protestáns közneemesekből és kislembesekből, végvári katonákból álló bujdosók prédikátora lesz. A hosszú ideje ott táborozó sereget az Erdélyi Fejedelemség a politikai körülményekhez igazodva támogatja, illetve igyekszik felhasználni a maga céljaira. A Habsburg és a török hatalom határterületén, az erdélyi fejedelemtől formálisan független katonacsoport identitásának jellemzői a Habsburg ellenesség alakulóban lévő elemei a nemzeti függetlenség, a kiválasztottság az igaz ügyet vezető Isten összekapcsolódása irányába mutatnak.

Tolnai prédikációja nem a trombitára és a harci kürtre, hanem a textusra épít elsősorban. Ő az újszövetségi Keresztelő Szent János és a katonák találkozásának történetére alapoz. Az egész prédikáció célja a bűnbánat általi megtisztulás. A hosszú évek óta bújdosó had bűnei miatt nem mehet vissza hazájába, és állandóan vereséget szenved.<sup>35</sup> Véleménye szerint azok az ország, a nemzet árulói, akik csak szájukkal hadakoznak Istenért és hazájukért. „A büntetésük ezért az, hogy kiűzettek hazájukból. Ezek azért harcolnak, hogy prédáljonak, rontsonak és a szegényeket rongálják, olvassa a fejükre az igehely

vádjait Keresztelő Szent János szájából. „Ebben torkig ül ma a mi táborunk (...). Csodálkozunk, hogy nem ad győzelmet és nem viszi vissza a bujdosókat a hazájukba.”<sup>36</sup>

Az élet-halál harcát vívó magyar nemzetet a zsidókhoz hasonlítja. Két nagy bűne van a magyar nemzetnek, ebből az egyik bűn a pártoskodás: „*Ha az igaz Magyar vének valami kicsiny szikrácskája belőletek még ki nem apadt, Magyarok, akik vadatok eszméllyetetek meg ti magatokat, Gondolkozatok józanon ez dologrul. Ahogy nem ítéletek meg, hogy utolsó veszedelmeitek és romlásatok szemetek és ajtótok előtt vagyon? Vészitek-é eszettekben hogy a két idegen nemzetség, akinek ti magatokat mint valami oroslánoknak (mintha egyike sem lett volna elég elprédálásodra, elszagatásodra és eltséplésedre) adtátok, hogy ezen bánkódtok? És hogy egyike is hajdani Szabadságodra visszaállami fáradoznának? Ingyen se úgy gondolkozzál. Sőt nagy hahotával és kacagással nevetik bolondságtokat, hogy magatok tennen magatokat ekeppen faggattyátok. Oh eléggé megsirathatatlan és meggyászolhatatlan. Nemzetrül nemzetre terjedő nagy kár. Vagyon-é híreddel, hogy csak addig való a te fegyvered s kardoskodásod, amíg végbeviszik szándékjokat a kegyetlen üldözők. De mihelyt elérik kegyetlen céljokat és dolgok jó folyását láttyák, ottan letetetik teveled a fegyvert, azután nem kell néked sem sereged, sem gondoskodásod, akár lutherista, akár pápista, akár calvinista légy. Csak hogy magyar vagy, ez egy tertiumért kell megfulladnod, ezért egyenlő sorsod, egyenlő jobbágyi állapotod lésszen, légyen tudva rólad, s emlékezzél erre. Ezért forrjon össze a te szívetek. Legyetek egy lelkűek. Az idegen orvosok felette igen mostohák. Mi nem elég embernek csak száján pöngetni, hogy vallásáért s a haza szabadságáért, hanem erejében és valóságában is meg kell azt szent étellel bizonyítani.*”<sup>37</sup>

A másik fő bűnnek a kóborlást, a rablást, a szegény nép kifosztását tartja. „*De mehet-e házakon kívül valami rabozás munkánknak végbevitelére, hogy békességesek, lehetne tülük? Házokon kívül az sok fosztás, tolvajlás, sanyargatás egy kendője, kési, hitván szűröcskéje rajta meg nem maradhat vetni való magvát szekérrül torkon verve lehúzza, búzáját, árpáját minden kímélet nélkül éteti, tapodja, annak felette keményen megtagolja, holt eleven hadgya. Házakon belül a nagy kegyetlenség templomunk, házunk feltörése, azokban kicsiny jószágocskájuk elprédálása, zsákmányoltatása, ételeknek illeendőképpen kiszolgáltatásával meg nem elégszenek, hanem szempillantásban mindenét elfogyató semmisé tenni, hogy éhelhalásra jut cselédestül, arra keveset hajt, Feleségét, leányát, szolgálját ha megronthatja szüzességében, azt elköveti*”<sup>38</sup>

Bűn továbbá a szitok, átok halomba rakása, akkor is azzal vannak, amikor a halál révén hajóznak, mintha ezzel ellenséget verhetnének. „Jézust kiált elsőben, hogy annak ereje által győzhesse meg az ellenséget. Csakhamar az ördögöt is Krisztus mellé csatolják. Ékes csata és előmenetek, ha az ördög hírrivel mennél az ütközetbe. Csodálkozok, hogy Isten a táborban nem jár.”<sup>39</sup> A hadakozás legitimizációjára három dolgot lát szükségesnek: 1. Személy: törvényes uralkodó, vezér, aki a háborút indítja, 2. Ok: Istentisztelet vagy a közösség igazsága, szabadsága, békéje, 3. Mód: A táborozáshoz kell étel, mód,

muníció, strázsza, kémek és praktika és pap (aki a kürtöt fújja). Érdekes, hogy hivatkozik arra, hogy saját két szemével látta, hogy a török jobban végzi ezt az előkészítést, mint a keresztyén hadak.<sup>40</sup> Ez a mai hadtudomány álláspontja is.

Nagyon jól látható az a tény, hogy az eddigi elemeket ő is vegyesen használja a szakrális és pragmatikus szempontokat. Az, amiben változtat, az a frazeológia, amely egy eléggé gyengén vallásos és pártoskodó magyarságról beszél a két nagyhatalom közötti állapotban. Egy demoralizálódott, vert seregre akar lelkiileg hatni, legfőbb bűnnek a szegény nép nyomorgatását tartja.

A nép között őrállóknak tette őket Isten. Ne kedvezzenek a cégéres nyilvánvaló tolvajoknak, paráznáknak, gyilkosoknak, saccoltatóknak, káromkodóknak, ..., Istennek városát, táborát, hadát a gonosztól megtisztítsák. Ne fogjon meg senkit is tisztinek követésében az gonosz mondás: „De ha mind megöljék a gonosztevőket, elpusztul úgy a mi táborunk, legkedvesebbik hadunk és így mire valók leszünk annak utána.”

Mondasz: De megszűntek ma a csudák, nem hadakozik ma úgy az Isten, mint a régi időkben.

Felelet: Isten, mert nem más gyűlöli a bűnt: Ma is megverhet kevés által, mint azelőtt a mi időkben esett dologról a szalontai harcról, melyben az Isten rendkívül csaknem cselekvék amidőn az oktalan állatok telt torokkal való kiáltások, által rémíti meg az ellenséget (a lippai szorost és a kenyérmezei harcot említi még)

A vitézi renchez is szól: „aki a kegyetlenségbe menten megy, elől, és mivel gonosz tselekedetre vonssza ki szabályját ez teszi földönfutóvá.” De lelket is ez ejti örök fogságra, veszedelemre. Mennyi sok fegyverzörgések, puskaropogások, törszúrások közt forogsz, úgy hogy emberi mód szerint szólván közelebb senki sincs halálához, mint a vitézlő rend, a többire mindenkort a halál révén jár, amelyben mikor ingyen nem vélnéd, beléesel, így tanít erre mindennapi példád. Ha akkor Istenhez igazán megtért szíveddel nem vagy, hanem megrakatt régi gonoszságodnak rühében, métegyében heversz, s úgy halsz meg, mi haszna, hogy a kardot ódaladra kötötted fel Isten dicsősége mellett, mert ez a pusztaság szó csak nem idvezít, hanem csak pokol helyed, mert amiben találtattál, abban ítéltettél. (...) Ne kezdj tehát addig a hadhoz, míg hitre szert nem tész! Igaz hitbül mennyi a csatára, mint az Istennek szentei.”<sup>41</sup>

Igaz penitenciatarásra, Istenhez való igaz megtérésre szólít fel ezután, mert aki nem így tesz, nem végzi boldogul. Majd ima következik, mert az lehet csak a kétségbeesés idején a remény fenntartója.

### 3. Nagyari József táborigyűlési lelkész prédikációi

Nagyari József táborigyűlési lelkésze a szerkezet gyökeres átalakulásának lehetünk tanúi. Itt találkozunk ismét a bibliai helyek legerőteljesebb aktualizálásával.<sup>42</sup>

Nagyari hazai és külföldi tanulmányai befejezése után a fejedelem udvari prédikátorának, Tofeus Mihálynak a lányát vette el, aki néhány évvel korábban, mint erdélyi püspök meghatározó szerepet játszott a coccejánusok elleni harcban (1673). Fentebb idézett zsoldármagyarázatai

azonban afelé mutatnak, hogy rá is hatással volt a puritán kegyesség. Nagyari apósa nyomdokaiba lépett. Elkísérte Apafi Mihályt hadjárataira és az ott elhangzott vasárnapi prédikációit gyűjtötte össze és szerkesztette össze.<sup>43</sup>

Szinte mechanikusan helyettesíti be főként az Ószövetségből merített bibliai helyek textusaiba saját korának állapotait. Júda és Izrael kettészakított országai a királyi Magyarországot és Erdélyt példázzák számára, ahol a Tiszsa a Jordán megfelelője.

„*Roboám ellenben bölcs apjának bolond fia, más praxissal akarja vala magát megerősíteni, Istenét bálványozásával magától elidegeníté s az népnek is szívit kegyetlenséggel; azt cselekvé bolondcsagával, hogy az az nagy fényes birodalom, ország, az kihez Dávid Salamon idejében hasonló az földön nem volt, minekutánna Saul, Dávid, Salamon Kezeknel tovább száz esztendőnél állott, fényességében s integritásban meg hasada, az David hazatul az egész Izrael elszakada oly szakadással, az mellyel következő jó egynehany királyok sem bölcsessegekkel, sem kegyessegekkel öszve toldani, varrani nem tudanak, hanem mint az mely ruha meg fesel az utan csak szakad, nyövik, kopik miglen egészen le nyövik, így mind az Júda s mind Izrael országa az szakadás után csak romla, csak vesze, csak fogya, fenyegeben meghomalyosodek, mind addiglan, miglen egészen el vesze, az David hazaban levő szövetnek is el alvék Isten itiletibül.*”<sup>44</sup>A zsidó népben bekövetkezett szakadás Nagyari számára teljesen azonosítható a magyar nép történetével.

A Seregek Ura Nagyari prédikációiban is csak a „tisztaság” hadat segíti. Nála azonban a haza megóvása a fő kritérium. A haza, a szabadság és az eklézsia, amelyet a magyarok református egyházával azonosít, felcserélhető fogalmak, a zsidók szerepébe behelyettesíthetők. Isten-haza-szabadság és a református egyház kifejezések jelentéstartalmát igyekszik összedolgozni.

Mint az előző korok táborigyűléseiben az Isten irgalma helyett a had sokaságában való bizakodás a legnagyobb bűn: „Vigyáz az Isten mi reánk, de azt is meg kívánnya hogy ti is vigyázzatok magatokra, ne legyetek bizonyosak az sokaságban s annak erejében, fegyverében.”

A mintegy évszázaddal azelőtt Nagyarinál megjelent hencégést, hogy Konstantinápoly kapujába tűzik a győzelmi zászlót, ő II. Rákóczi György szerencsétlen időszakával kapcsolja egybe. Mindez egy erdélyi török pártisággal van összekötve. A korszakra kidolgozott Méliusztól, Bornemisztól kezdve hangsúlyozott két nagyhatalom közötti létben a törököt tartja a veszélyesebbnek. „Minekünk az kiknek üstökünk az Török kezében vagyunk.” A két szemben álló birodalmat prédikációiban, akár a 16. század melanchtoni magyarázataiban ismét apokaliptikus színben tünteti fel. Ezt egyrészt a fent említett Puritánus kegyesség hatásának tudhatjuk be, azzal együtt, hogy itt az apokaliptika együtt jár egy szociális érzékenységgel, egy júdaizmusra épülő profetikussággal, amelyet a korszakban a török birodalom új, erős aktivitása támaszt alá a kor erdélyi és magyarországi embere számára.

A törökpártiság tehát egy kényszerhelyzet következménye Nagyarinál: „*Siralmas sorsát s allapottyát adgya*



*ez előnkben az Isten Eclesiájának az mi Nemzetünkben, az mely az ő ellenségének furorja s Kegyetlensége előtt nem tuga hova fogni magát, hanem mint kétt felemelkedet egymással tusakodó habok örvénye között ugy tetetet, s ugy hánykodik kétt hatalmas nemzet között, azt sem tuga mely Minutusban szempillantásban vagy igyiktül vagy másiktul vagy mindenektül el boritatik. Ha Erdelyről szollunk s hallani akarunk magunk közeleb valo allapottyarul tez előtt mas fel szaz Esztendővel az Athnameban, kedves Atyamfia, Frater noster az vala az neviünk Szapolyai János idejében, most mar Eb, Kutya, Csefutt, Sido az neviünk, kinel utalatosabb nep, nemzet nincs az Török előtt is az ég alatt is. Kenyszeritetunk lepni szomorú gyalázatos Conditioakra, hogy fejünknek kegyelmet nyerjünk.”*

Teológiaiilag is a török jelenti a kisebb rosszat számára. Visszatér a lutheri reformáció korából származó magyarázatokhoz, ahol a török a félelmetes büntető eszköz a kereszténység számára<sup>45</sup>.

A legfőbb ellenfele az udvari prédikátornak a fejedelemséggel, a magyar néppel, és a református egyházzal is szembenálló ördögi hatalom, a Habsburgok uralta Német-római Császárság: „Aztis (...) eszünkbe kell itt vennünk hogy minekutanna az napon ki önteték az pohár, az az minekutánna az Igazságnak napja az ő világát meg nevelte, nem akarta annal az emberek látni, kiválképpen az kik az Sátán széki körül laknak, hanem annál kegyetlenebbek s nagyob furorral voltanak s nagyob meg keményedessel, tehát mivel Góseni világosság nem kellett nekik, ki omlott rettenetes iszonyu temerdeki tapasztalható szarasság sz fene vad székre, úgy hogy seni helyebül se kelhessen fel, az mely miatt rágják az ő nyelveket az az dühösködnek, kegyetlenkednek, lelkek esmeretiben gyötrődnek. Igy lön az felső saeculumban. (...) föl támada az igazságnak napja Német országban az Római Imperiumban kiválképpen valo nemesebb részében s az ausztriai Házban, az mely kétszáz esztendőtil fogva rabja volt az fenevadnak, Az fenevad székinék sámolya ma is. Mivel azért nem kelle az napnak világa iszonyú setétséget bocsáta Isten reájok, úgy hogy égjenek lelkekben s gyötrőgyenek az nagy kegyetlenség mia, rágják az magok nyelveket de az igazságnak ellenenem alhatnak. Az mely Isten az országokat fundállya, birodalmakat plántállya, az az Isten úgy rendelte, hogy az Új Testamentumban mint régente az ó Testamentumban legyen kétt nagy Birodalom egyik Napkeleten; másik Nap nyugaton az mely ideig egyik az másiknak erejét meg tartoztassa, de ez felölis úgy rendelte az úr Isten hogy egyik meg romollyék vagy meg erőtlenüllyön az másik által, hogy annak romlásával [nevekegyék amaz es] utt nyitassék az napnyugati nemzetségeknek meg büntetésekre.” A török a napnyugati Babilon büntetésére teremtettet: „El jöve az Bosporusig, onnan az Adriaticum Tengerig, onnan az Dunáig Lajos Király idejében s el foglalá az mi egész nemzetünket. Mindezeket régenten az Római Imperiumnak, es Babylonnak kő falait mostak. Mind ezek el szarattak es az mi nemzetünkis el szárat egészen, mi rajtunk már szárazon altal mehett, félő hogy más nagy Ágai is Euphratesnek az kik Babylont kozeleb mossák igy, el ne száragyanak. Ha meg Euphratesnek kett agan altal megyen L[engyel] es M[agyar]országokon, ha ezek Isten itiletibül el szarad-

nak könnyen be megyen Babylon varosagan. Száradni kezdettek pedig ezekis, mar szomoruan lattyuk magunk szomorú példajaval, ma tapasztallyuk szélessedik az Napkeleti királyoknak az uttyok Napnyugatra Babylon fele.”

Mintegy száz év protestáns prédikációs gyakorlata új háttérrel formálódik Nagyari kezén egy ideológiai tömbbé. Amelynek része a zsidó- magyar párhuzam, egy apokaliptikus melanchtoni alkotás. A török azonban itt már nem Antikrisztus, ha apokaliptikus ellenfél is, hanem büntető eszköz. A fő ellenfél a gonosz megtestesítője, a sassal ábrázolt nyugati impérium. Itt azonban már kijelölt etnikai ellenségkép is kapcsolódik a sashoz, melynek körmei között vergődik a magyar nemzet, amelynek Nagyari szerint egyetlen igaz vallása a református hit. Az ellenséges nép a szomszéd német, a sógor, akinek uralkodója a sógorság leple alatt csalta ki az országot II. Lajos (1516-1526) magyar királytól, hasonló csalárdsággal, mint ahogy a török birtokba vette Budát. A magyar nemzet itt etnikailag megfogalmazott és nyoma sincs vallási téren a toleranciának.

Mint látjuk, olyan elemek jelennek meg hadi prédikációjában, melyet Nagyari és Bornemisza is használt. Újra, szinte mechanikusan használja a kálvini tanítással szemben a bibliai textus apokaliptikus helyeinek behelyettesítését kora személyeire és eseményeire. Az Apafi udvar prédikátora mintha a rivális felső-magyarországi bujdosók és a későbbi kurucok hangsúlyozottan „magyaros” terminusait használná prédikációiban. Nagyarinál változnak hadipredikáció gyakorlatához képest a prédikáció részei: textus, történelmi alkalmatlanság, teológiai alkalmatlanság, summa, részei, magyarázat, tanúság, példák. Az eddigi száraz, szakszerűen csak a textus magyarázatára szorítókozó szöveget minden alkalommal összeveti saját korával. Alapjában megmarad a magyarországi hadipredikációk addig használt érvrendszere, de sokkal hangsúlyosabban és nem a prédikáció közbeni példatárként jelenik meg Nagyari saját kora. A prédikáció a bibliai előzmények másolására szólít fel, konkrétan, mechanikusan egymásnak megfelelően eseményeket, ezáltal igyekszik utat mutatni a jelenben.

### ***Nagyari József prédikációinak értelmezése és Bethlen Miklóssal való konfliktusa***

Scherffenberg császári tábornagy erdélyi hadi expedíciójának egyik fontos pillanata az 1686. július 8-i, Szeben melletti összecsapás volt. A Veteráni generális vezette osztrák had a Gyulafi László vezette erdélyi haderővel ütközött meg. Az erdélyi sereg számára tragikus kimenetelű csata jelezte az erdélyi politikai elit számára, hogy az Erdélyi Fejedelemség történelmében egy új korszak kezdődött el. Mindez a török orientációjú politika feladására és a Habsburg hűség elfogadására készítette a fejedelmi udvart. Alig egy héttel ezután, 1686. július 14-én, Nagyari József, I. Apafi Mihály erdélyi fejedelem (1661-1690) udvari prédikátora emlékezetes prédikációt mondott a Jeremiás könyve 38. részéről, amelyben keményen megróttá az erdélyi rendeket és a fejedelmet. Figyelmeztette őket, hogy a törökhűség feladásában a nemzet pusztulását jövendölte meg. E nagy súllyal

bíró prédikációnak meg lettek az eredményei.<sup>46</sup> Egyik ilyen momentumra volt az a nézeteltérés, ami a beszédet követő harmadnapon Nagaryari és Bethlen között történt.<sup>47</sup>

Bethlen Miklós volt az, aki beszámol erről a találkozásról és a beszélgetés súlyáról. Tanulmányom e fejezetében a Nagaryari–Bethlen-féle konfliktus kapcsán a szókimondó lelkész és a megalkuvó, manipulálható főurak ellentétének újabb megnyilvánulását próbáltam meg kidomborítani. Kétségtelen az a tény, hogy Nagaryari 1686. július 14.-i ígehirdetésében éles kritikával illeti kortársait. E kemény kritikával különösen a magisztrátus ellen fordul Nagaryari. Hitszegő, hamis uraknak nevezi őket. E kemény kritika alól maga Apafi Mihály erdélyi fejedelem sem mentesül. Nagaryari fenyegetőzik,<sup>48</sup> ráadásul a bibliai ígehely alkalmazásával is félreérthetetlen szerepeket osztogat az erdélyi politikai elitnek. Apafi Mihály maga Zedékiás király a gyenge, befolyásolható, zsarolható fejedelem, az önző főurak Bethlen Miklós és Teleki Mihály, akik Jeremiást, magát Nagaryarit tanácsai miatt bezáratták. Ez a típusú interpretáció, amely bevallottan Nagaryari szerepére tette a hangsúlyt elsősorban a szebeni beszéd, mint történeti forrás és 1686. júliusának feszült politikai alaphelyzete – az osztrák követelések: kétharmad részben német őrség bevitele Kolozsvár és Déva várába – felől szemlélte a Bethlen vs. Nagaryari epizódot.

### *A nagaryari ígehirdetés jelentősége*

Az 1686. július 14-én elmondott prédikáció Nagaryari József egyik leghíresebb beszéde volt. Az 1684. szeptember 17-én, II. Apafi Mihály fejedelem felavató ünnepélyén elhangzott beszédet maguk a kortársak is a legfontosabbnak tartották. A szebeni beszédnek egyetlen kiadása ismert. 1900-ban Szádeczky Béla két, az Erdélyi Múzeum-Egylet kéziratárában található másolat alapján tette közzé a szöveget a Protestáns Szemlében. Ez a kiadás úgy készült el, hogy Szádeczkynek nem volt tudomása arról a kéziratot predikációskötetről,<sup>49</sup> amely első felében, autográf változatban Nagaryari József táborti prédikációit, második elegek részében a fentiekben említett két beszédet is tartalmazza. Vélhetőleg a szebeni prédikációnak ide másolt szövege nem autográf, legalább is az írásképp alapján nem dönthető el megnyugtatóan, ám a szöveg így is teljesebb, mint az a változat, amit Szádeczky kiadással konfrontálva azt mutatja, hogy nemcsak terjedelmesebb, hanem pontosan a prédikáció centrális kérdésselvetését érintő neutralitás és középút tárgyalásánál tartalmaz olyan részeket, amelyek nem találhatóak meg egyetlen más másolati példányban se. Ezek alapján úgy gondolom, hogy minden okunk megvan ezt a publikálatlan változatot, és nem a Szádeczky által közzétett változatot tekinteni hiteles szövegforrásnak. 1906-ban Szádeczky Lajos is rábukkan a táborti prédikációkat tartalmazó kötetre, benne a szebeni beszéddel. Erről publikációjában számol be, de nem beszél arról, hogy az ő általa már leközölt szövegváltozat hiányos ehhez a szöveghez képest. Ugyanígy tett Győri L. János, noha ő kizárólag a táborti prédikációkat publikálja. Nagaryari József életének bemutatása során kitér az 1686-

os beszédre is, Szádeczky alapján előadja a már jól ismert Bethlen vs. Nagaryari epizódot, hangsúlyozza a beszéd aktuálpolitikai töltetét. Őt a táborti prédikációk érdekelték.

### **Befejezés**

Nagaryari és Bethlen ilyen alapvetően eltérő politikai látásának van néhány figyelemre méltó ütköző pontja. Már sikerült tisztázni azt, hogy Nagaryari teológiai képzettsége folytán, olyan helyzetből szemléli a térség hatalmi berendezettségének politikai viszonyait, amely egy bibliaközpontú, eszkatológiai reprezentáción nyugszik. Noha Bethlentől sem áll távol ez a tradíció, hiszen emlékiratában a történeti reprezentáció egyértelműen erre a primér kontextusra épít, a politikai cselekedet végrehajtásában azonban másra is hagyatkozik. Először is Nagaryarihoz képest<sup>50</sup> egy másfajta tudásra, Grotius, Lipsius talán Puffendorf képezi számára a helyzetértelmezési, döntéshozatali, megoldási mintákat. Továbbá nem ószövetségi minták örökérvényű ígehelyek felől szemléli a térség hatalmi berendezettségének helyzetét, hanem olyan információk és tudások felől, amelyekhez kiterjedt kapcsolatai, és levelezése kapcsán jut hozzá. A politikai disputa tétjét képező államról, nemzetről is másképpen gondolkodik, mint a prédikátor. Szemléletét egyfajta regionalizmus jellemzi, akárcsak „Imádságoskönyvében” is, ahol az édes hazám Erdély világosan elkülönül a közös magyar hazától.<sup>51</sup> Nem fogadja el Nagaryari álláspontját, aki a Júda – Izrael analógiával adja vissza a megosztott Erdély és Magyarország viszonyát és állapotát. Nagaryarinak ez a koncepciója már az 1681-es hadi expedíció során jelen van párbeszédében. Hangsúlyozza Erdély és Magyarország egymáshoz tartozását. Az 1681-es 8. prédikáció a visszatérés pillanatában keletkezett, amikor az erdélyi határban a hadak oszolni kezdtek. Ebben a prédikációban Erdély és Magyarország egymásraultalságát hangsúlyozza.<sup>52</sup> A földrajzilag, felekezetiileg részben elkülönülő haza, Erdély, sem múltjában, sem önreprezentációjában nem azonos a Magyar Királysággal. A „Columba Noe”-ban a két hatalom közé beékelt Magyar Nemzet „egy a két birodalom között Istentől önnön magától építetett torony”-ként jelenik meg.

Ez a regionalizmus politikai fogalomként is helytálló<sup>53</sup> akár a mai használatra érvényes jelentésárnyalatokkal, hiszen a „Columba Noe” koncepciója maga egyetlen földrajzi, kulturális –felekezeti, természetesen politikai értelemben vett régió (Erdély) számára igyekszik a környező nagyhatalmakkal való szerződéses alapon létrehozott politikai kompromisszum révén működőképes állami, jogi, gazdasági, berendezkedést biztosítani. Egyetlen nagy hibája a tervezetnek az, hogy ellenkezik a Habsburg birodalmi törekvésekkel. Bethlen Miklós és Nagaryari József szövegeinek és szóváltásuknak különbségei, mint kora újkori politikai vitája, igen tanulságos módon tárja fel előttünk a politikai jelenség antropológiáját. Nagaryari beszédének főtételét (Media via, nulla via) Bethlen neutralitás koncepciójával konfrontálva, világosan elkülönül az egymás ellenében argumentáló diskurzusok eltérő érvanyaga és fogalmi apparátusa. Amennyiben a disputából a korszak politikai „műveltségére” pró-

bálunk következtetni, fontos felismerni, azt a hihetetlen sokszínűséget, ami ezt a sajátos politikai tudást, mint kulturális kompetenciát jellemzi. A tudás és hiedelem tarthatatlan szembeállítását rég cáfolta a kulturális antropológia. Csak hiedelmeink vannak, melyeknek felváltva tulajdonítunk „racionális tudás” vagy éppenséggel „irracionális hiedelem” funkciókat. Ez alól a kora újkori politikai műveltség, a politikai tudás és e tudás képviselői vagy a hatalmat gyakorló emberek sem képezhetnek kivételt. E gondolat hű példája a 17. századvégi Erdély legműveltebb főura gróf Bethlen Miklós, akinek 1662-ben, Heidelbergben maga Puffendorf fejtegeti Grotius tanítását a háború és a béke jogáról. Ő az, aki évekkel későbbben, az olvasott és megélt tapasztalatokkal egyaránt telítődve, félelemmel számol be az 1680-ban látott üstökösökről, melynek igen nagy farka volt, ami szerinte biztos jele lehetett a pusztító hadakozásnak és ez bizonyára Erdélyre is elhat majd. A Bethlen által említett üstökösökről így vélekedik Kisztei Péter: *„Úgyhogy valamennyiszor és valamig az emberek meg nem térnek Istenhez, mind annyiszor, s mind addig effele Jegyec nem csak a Politiában, külső polgari társaságban, hanem az ecclesiábanis Istennek következő rettenetes itéletinek legyenek jelentői, és jövendői. Ez lévén az halhatatlan Istennek is szokása, hogy midőn valamely természetünkkel ellenkező dolgok (éhség, döghalál, fegyver, vérontó hadakozások) többire már csak fejünk felett függőleg vagynak: tehát azokat, csudackal mutattya meg, és Jegyekkel, s Égi fenyegetésekkel jó eleve megjelenti a jövendő nyomorúságokat”*<sup>54</sup>

Albert András

#### JEGYZETEK

- 1 Nagyar József: Tábori prédikációi. (1681-1683) Közreadta Győri L. János. Debrecen, 2002
- 2 Heltai János: A XVII. Század első felének (1601-1655) kiadványstruktúrája Magyarországon. (Az egyházi-vallási művek funkcionális és használati műfaji rendszere. Műfaj teremtő elvek és célok, nyomtatott műfajok.) Bp.-Miskolc. 2002.
- 3 Bitskey István: Virtus és relígió. 114-132. Miskolc. 1999. 124.
- 4 Alvinczy Péter: Postilla, azaz egymás után következő praedikátívumok az vasárnapi szent evangéliumok szerint rövid magyarázatokkal és világos tanúságokkal, melyek az nemes szabad királyi városban, Cassaban praedikáltak Alvinczi Péter pap által és mostani ki nyomtatták ő maga gondviselése által. Cassan (Kassa). 1638 RMNY 1566.
- 5 Beythe István: Az evangéliumok magyarázatii, kiket az köröztyéni gyöleketben eztendő által zoktak praedikállani revidedön iratának az Isten félt emböröknek lelkök vizgatalására Beythe István praedikátor által Nymöt Vij Várat (Németújvár), 1584. RMNY 552.
- 6 Zvonarics Mihály: Magyar postilla, azaz a vasárnapokra és egynehány nevezetes innepekre rendeltett evangéliumoknak első részben foglaltatott világos és értelmes magyarázattya, mellyet az fő tudósés nevezetes Szent Írás magyarázó doctoroknak és professoroknak írásokból írott és szerzett éltében az Istenben elnyugott és idvezült Zvonarits Mihaly sarvari praedicator és Dunan innen valo keresztén ecclesiáknac superintendense, és holta után maradéki kinyomtatattanak... Csepregen 1627. magyarázata, és irodalma RMNY 1380. Második rész Csepreg 1628. RMNY 1404.
- 7 Magyar István: Az országokban való soc romlasoknac okairól és azokból való meg szabadulasnac io modgiarol mostan vyonnan iratattot és sok bölts embereknecc irasokból szerzetetett hasznos könyvetske Magyar István sarvari praedikator által. Sárvár, 1602., modern kiadásban sajtó alá rendezte Katona Tamás, Makkai László utószavával. Bp. 1978. Továbbiakban: Magyar: Az országban való
- 8 Pázmány Péter: Felelet az Magiari Istvan sarvari praedicatornak az ország romlása okairul irt könyvere. Iratotg Pazmani Peter által. Nagyszombat 1603. RMNY 905.

- 9 Erasmus, Desiderius, Rotterdamus: A béke panasza (Querela pacis), ford. Komor Ilona, bevezetést írta Turóczy-Trostler József. Bp. 1948.
- 10 Káldi György: Az vasárnapokra - valo predikatioknak első része, Sz. András napiatol fogva Keresztelő Szent János napjag. Irta az hívek vizgatalasara és jobbulasara az Jesus-alatt vitezkedő Társaság-beli nagy-szombati Káldi György pap. Pozsonyban. 1631.
- 11 Telegdi Miklós: Az evangéliumoknak, mellyeket vasárnapokon és egyéb innepeken esztendő által az anyaszentegyházba olvasni és prédicálni szoktanak. I-III. Bécs, 1577-1580. Nagyszombat, 1627 RMNY 374. 1628. RMNY 418, Nagyszombat, 1630. RMNY 474.
- 12 Pázmány Péter: A római anyaszentegyház szokásából minden vasárnapokra és egynehány innepekre rendelt evangéliumokról prédikációk. Mellyeket élő nyelveken tanítása után írásba foglalt Cardinal Pázmány Péter esztergomi érsek. Pozsony. 1636. A szemelvények forrása a nagyszombati 1695. esztendei kiadás. A keresztény vitezők kötelességéről fejezet. 1147-1158. Általam használt kiadás Tarnóc Márton gondozásában jelent meg. Bp. 1983. (A továbbiakban: Pázmány: Keresztény vitezők)
- 13 Bornemisza Péter: Ötetic es utolso resze az evangeliomokbol es az epistolákbol valo tanuságoknak, mellyeket mindenic unapjan szoktanac predikalni. Kit az Úr Jesus lelke által az együgyü keresztényeknek idvösseges epületyekre ira Bornemisza Peter. Detreköböl 1579. RMNY 432. Továbbiakban: Postillák, V.
- 14 Bornemisza V. i.m. 279.
- 15 Bornemisza V. i. m. 476
- 16 2.Móz 17. – Bibliai analógiával van dolgunk.  
„Ez tehát Istennek és nem ellene való élet rendelése, és az ő pogányok ellen való hadakozások igaz hitben való gyakorlása, minek okáért nem hagyta Isten csak ő magokra az hadakozást, avagy az bajvívást, a kik az féle Isten szerint való vitez emberek, hanem minden igyekben velek vagyon, oktattya, vezérli és segíti őket az viadalban, biztattya az erősségnek Lelkével az ő szíveket, hogy mint az oroszlanok bátor szívvel és vígan mennyenek szembe az hitetlen fertelmes ellenségvel.”
- 17 Uo. 476
- 18 Uo. 476.
- 19 Uo. 477.
- 20 Pázmány: i.m. 478.
- 21 Uo. 479.
- 22 Magyar: i.m. 476.
- 23 Bornemisza: i.m. 476
- 24 Balassi Bálint: Hymnus Secundus. Ad deum filium, pro impetranda militari virtute. Balassi Bálint és a 16. század költői. Bp. 1979.
- 25 Csányi: i.m. Bevezető
- 26 Tofeus Mihály: A Szent Soltárok resolutioja. Kolozsvár, 1683. RMK I. 474. 196.
- 27 Kismarjai Veszeli Pál: Jeruzsálem veszedelme. Debrecen. 1629.
- 28 Kecskeméti Alexis János: Az Daniel Propheta...könyvének az Szent Írás szerint való igaz magyarázattya, mellyet rövid praedikatiokban foglalt volt Kecskeméti A. Janos, az patachi ecclesianak lelki pasztor a es abban az üdőben Szemplin varmegyeben levő ecclesiáknac seniora etc. Holta után peniglen meg maradat özvegyetül közönsegesse tetettetve szem eleiben ki bocsattat. Debrecenben 1621. RMNY 1236. Modern kiadás: Kecskeméti Alexis János prédikációi könyve. (Dániel próféta könyvének magyarázata) Sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta Szuromi Lajos, a bevezető tanulmányt írta Gombáné Lábos Olga. Bp. 1974.
- 29 Báthori Mihály: Hangos trombita... Olyan prédikációk, melyekben Magyarország és Erdély romlásának okait a szászmezei gyűlésben az ország három nemzetből való fő rendei előtt közönseges helyen prédikáltatott és kijelentett az akkori méltóságos választott fejedelmek udvari prédikátora. Debrecen. 1664. RMK I. 1010. 24.o.
- 30 Rákóczi László naplója. Szerk. Horn Ildikó- R. Várkonyi Ágnes. Bp. 1990. (Magyar Hírmondó)
- 31 Geleji Katona István: A váltáság titka, ünnepi predikatio. Kolozsvár. 1648
- 32 Medgyesi Pál: Erdély romlásának okairól (Ötödik, jaj és siralom). Az előszót és a jegyzeteket írta: Szigethy Gábor. 1984
- 33 Lukácsi Sándor: Kuruc pap?- Csúzy Zsigmond. In: Uő, Isten gyertyácskái. Pécs. 1994
- 34 Szőnyi Nagy István: Kegyes vitez. Debrecen. 1675. RMK I. 1174
- 35 Tolnai Mihály: Szent Had, Azaz a lelki s testi szabadságokért fegyvert vont vitezek tüköre. Kolozsvár. 1676.
- 36 Wesselényi Pál: Az igaz magyaros magyarok lelki s testi szabadságokért szám- kivetést szenvedők táborának választott fögenerálisának, az Isten bújdosó frigyládájának, mindkét kézzel helyreállatójának, igaz hazafijának, nekem is fontos és nagy fautoromnak ez most

- vala igazán Isten parancsolatjából és javallásából szólnak táborba, mindazáltal minthogy a magok erejében felfuvalkodának az Isten kegyelmes segedelme felől, ugyan amit illet nem eszmélkedtenek, igaz poenitencia-tartás nélkül rohantanak atyjuk fiaira, ezért aláztatának meg, és orcapirulással bétellének.
- 37 Tolnai Mihály: Szent had, azaz lelki s testi szabadságokért fegyvert vont vitézeknek tüköre. Kolozsvár. 1676. RMK I. 1197. Modern kiadás: Incze Gábor Bp. 1937.
- 38 Uo. 6.
- 39 Uo. 6.
- 40 Uo. 7
- 41 I. m. 41. o.
- 42 Nagyari prédikációit Győri L. János rendezte a közelmúltban sajtó alá. Történeti és eszmetörténeti háttérükről a Bevezető tanulmány nyújt jó eligazítást.
- 43 A tábori prédikációk Ajánló Levelében Nagyari sorra megnevezi szellemi elődeit
- 44 Nagyari János: Tábori prédikációi. Összegyűjtötte Győri L. János, Debrecen 2002.
- 45 „Ezeknek Kegyetlenségeken, pusztításokon s rablásokon, Rettenetes haragja az Istennek mikor az csecsemőkett az földhöz vereti, öszve tapodattya lovak lábaival mint az sárt és az szüzeket az poganyoknak agya, hogy mind magok s mind az kiket szülnék Istennek es az Isten nepenek meg eskut ellenségi legyenek. (...) Mindenkor tartot Isten tart is egy Hatalmas Nemzetet, mellyel hatalommal masok felett fel emel, ostorul, pálczául, porolyiul kezében tárt, az mely által az Ecclesiat keservesen meg bünteti, meg ostorozza, az utan az Ecclesianak ellenseget el veszesse, rettenetes iszonyú romlással, úgy hogy az ki lattya a hallya jo lelkű ember szanakozzék, meg hasagyon az ő szíve es ki folyjek mint az víz az ő Lelke keserűsege miatt - Nagyari János: Tábori prédikációk, Szerk. és összegyűjtötte Győri L. János, Debrecen 2002.
- 46 Nagyari József prédikációját (1686) a XVII. Századbeli másolatok alapján Szádeczky Béla tette közzé 1900-ban és a szövegközléshez csatolt tárcában említi azt az esetet, Bethlen Miklós emlékiratát idézve. Vö. Szádeczky Béla: Nagyari József prédikációja 1686-ban. Protestáns Szemle 1900, 41. 117. o.
- 47 Az emlékirat 1686-os eseményeket elbeszélő fejezetében, Bethlen Miklós utalása Nagyari beszédére, arra enged következtetni, hogy a prédikáció elhangzása utáni harmadik napon történt meg a beszélgetés közöttük: „Én mondám: Bizony szinte azért javallom (.....) és külön Nagyariira fordulván: Kegyelmed ezelőtt harmadnappal prédikálá ex Jer. 38: 22.” Vö. Kemény János és Bethlen Miklós művei, kiad. és jegyz. V. Windisch Éva, szépirodalmi Könyvkiadó, Bp., 1980, 769. o.
- 48 Apaffi Mihály fejedelem udvari papjának Nagyari Josefnek Predicatioja, mellyet 1686. július 14-dik napján Szebenben az Ország Fő Rendei előtt mondott el azon alkalmatossággal, midőn az előtt való Hétfőn melly volt 8-dik Julij a Maros és aranyos Széki Székelyek Szeben mellett az H...határon nagyobbbrészt el vesztenek.
- 49 A Kolozsvári Központi Egyetemi Könyvtárban. Kolozsvár (Cluj) Ms. 896.
- 50 Nagyari József politikai és hadászati látása közel a nyugati szerzőkéhez. A szebeni beszédében az abszolutisztikus államelmélet olyan klasszikus szerzőjére hivatkozik, mint Boden: Így járnak az Ciprusbeliekis Görögországban midőn az Achajabeliek és Athénébeliek hadakozának egymás ellen, mindeniknek Külön külön irogatának, hogy ezekkel tartják amazok ellen, s amazokkal ezek ellen. Mi lőn haszna amazok megbékélésének. Elő hordattak egymásnak megmutattak az Titkos leveleket mellyeket Epirusbeliek küldözgettek mindkét felé. Az miat elvesztenek: Joh. Bodinus lib.5 De Republica” (Nagyari 1686)
- 51 „Hogy pedig külön szóljak az én édes hazámnak, Erdélynek azóta való állapotjáról az én Istenem előtt, amiolta Felséged a reformáció által az Evangéliumnak mennyei és a különös országló fejedelemség által a világi uralkodásnak fényes kettős koronáját fejébe tette.” (Bethlen 1980, 1045-1046)
- 52 Győri 2002,114.
- 53 Politikátörténetileg is helytálló a fogalom használat, ha a XVII. Század végi erdélyi politika erőfeszítéseket függetlenségének és integritásának, akár Magyarországtól külön történő megvalósítása valós politikai célkitűzés, amit konkrét politikai tervezet formájában a „Columba Noe” képvisel.(Schlett 2004, 269)
- 54 Kisztei Péter: Üstökös csillag...Kassa 1683.

## Házasság és élettársi kapcsolat

### Hasonlóságok, különbségek, etikai és lelkigondozói megfontolások

#### A téma időszerűsége

Gyakorló egyházi lelkigondozókként gyakran találkozunk az emberi együttélés különböző formáival. Míg néhány évtizeddel ezelőtt úgy az egyházban, mint a társadalomban csak a házasságot fogadták el egy férfi és egy nő legitím együttélési formájaként, ma megannyi változattal szembesülünk úgy a szereplők nemét, számát, mint az őket egymással összekötő szerepeket illetően. Az egyházban kezdetben csak legyintettek a jelenségre, mondván, hogy ez a „gonosz világ” sajátja, és mivel a hívő és hitetlen ember között óriási szakadék tátong, ezért nekünk ezzel nem is kell foglalkoznunk. Ám ami a társadalomban megjelenik és trendként megszilárdul, az – némi késéssel ugyan, de szinte törvényszerűen – megjelenik az egyházban is.

A kezdetben csak elvétve felbukkanó, a gyülekezeteket egy-egy ritka fegyelmi ügyként felkavaró élettársi kapcsolatból mára már statisztikailag is megragadható entitás lett. Dr. Rajki Zoltán a 2001-es népszámlálás<sup>1</sup> adatait elemezve kimutatta, hogy a jelenség sokkal nagyobb számban van jelen gyülekezeteinkben, mint ahogyan korábban becsültük volna.<sup>2</sup>

Ennek tudatában elkerülhetetlen, hogy hívő lelkigondozókként, és egyúttal felelősségteljes teológusokként is reflektáljunk a kérdésre. Dolgozatomban erre teszek kísérletet. Felvázolom a házasság és az élettársi kapcsolat kialakulásának történetét, a két együttélési forma hasonlóságait és különbözőségeit, a témában folyó aktuális kutatásokat, majd vizsgálódásom végeredményeként megfogalmazok néhány következtetést, amely vezérfonalként szolgálhat lelkipásztorok, lelkigondozók, valamint terapeuták és tanácsadók munkájához.

#### Házasság a Bibliában

Ha a házasságot rendszeres teológiai szempontból vizsgáljuk, megállapíthatjuk, hogy azt Isten vezette be és áldotta meg, mint a legszorosabb emberi közösséget. A teremtési hét hatodik napján Isten maga celebrálta az első esküvői szertartást, amelyben egyesítette az első férfit és az első nőt, mint egyenrangú feleket (1Móz 2,18-25). Istennek az volt a szándéka az első házassággal, hogy mintául szolgáljon minden későbbi házassági kapcsolat-

1. táblázat:

A legfontosabb magyarországi, egyházak, vallási irányzatok családi állapot szerinti megoszlása a 15 évnél idősebb lakosság körében a 2001. évi népszámlálás alapján.<sup>3</sup>

Felekezet	Nőtlen/hajadon	Házás		Özvegy	Elvált	Élettársi kapcsolatban él				
		Együtt	Házastársával együtt él			Együtt	Nőtlen/hajadon	Házás	Özvegy	Elvált
Magyarország	27,1	52,3	50,8	11,7	8,9	7,1	3,8	0,3	0,6	2,4
Katolikus	24,1	53,9	52,4	13,4	8,7	6,3	3,1	0,2	0,7	2,3
Református	22,1	55	53,6	14,1	8,8	6,1	2,8	0,2	0,7	2,3
Evangélikus	21,9	54,5	53,2	15,2	8,3	4,7	2	0,2	0,6	1,9
Baptista	21,3	59,5	58,4	13,5	5,7	2,1	1,1	0,1	0,2	0,7
Adventista	19	58,3	57,1	13,7	8,9	2,4	1,2	0	0,3	0,8
Többi protestáns	25,3	56,8	55,1	9,5	8,4	5,2	3	0,3	0,3	1,7
Többi keresztyén	18,7	59,1	57,3	12,7	9,5	2,5	1,4	0,1	0,2	0,8
Felekezeten kívüli	42,4	44	42,4	4,1	9,5	10,8	7,1	0,3	0,4	3

hoz: „Ezért a férfi elhagyja apját és anyját, ragaszkodik feleségéhez, és lesznek egy testté.” (1Móz 2,24).

Az idézett mondatot a házasság alapidokumentumaként is tekinthetjük, hiszen az Újszövetség többször is idézi, mintegy aláhúzva annak érvényességét. Két szinoptikus evangélium tanúsága szerint Jézus idézi, mint a házasság alaposztulátumát (Mt 19,3-6; Mk 10,6-9),<sup>4</sup> emellett pedig két alkalommal Pál apostol is hivatkozik rá, mint Isten teremtői szándékára (1Kor 6,16; Ef 5,31).<sup>5</sup>

Ha 1Móz 2,24 versét a házasság alapidokumentumának tekintjük, akkor ez a mondat három dolgot fogalmaz meg a házasság mibenlétéről:

### 1. A szülők elhagyása

„...a férfi elhagyja apját és anyját...” hangzik a mondat első része. Ha figyelembe vesszük a mondat első elhangzásának körülményeit, akkor meglehetősen különös kép rajzolódik ki. A teremtő Isten mondja ki az első emberpárnak, azon belül is elsődleges a férjnek, Ádámnak címezve, akinek tulajdonképpen nincs is apja és anyja.<sup>6</sup> Ebből a tényből az következik, hogy a kijelentés nem csak Ádámra és Évára korlátozódik, hanem minden későbbi házaspár kapcsolatát is hivatott szabályozni. Ebben az értelemben szövetségi dokumentumként is felfoghatjuk.<sup>7</sup> Az első mondatrész további érdekessége, hogy egy olyan kultúrában foglalják írásba, ahol a férfi egyáltalán nem hagyja el az apját és az anyját, ehelyett a menyasszonyát hazaviszi a szülői házba.<sup>8</sup> Különös, hogy ennek ellenére éppen a férfit szólítja meg. A héber szövegben szereplő kifejezés (עזב) elsődlegesen valóban elhagyást jelent, a szó földrajzi értelmében, ám értelmezhető úgy is, hogy „hátrahagy”, vagy „eltávolodik”.<sup>9</sup> Ez pedig sokkal jobban megfelel a szöveg üzenetének: A házasság két önálló, a szüleitől függetlenedett, saját identitását megtalált ember ügye.

### 2. Ragaszkodás

„...ragaszkodik feleségéhez...” – hangzik a posztulátum második eleme. A „ragaszkodás” héber kifejezését (דבק) meglehetősen pontosan adja vissza a magyar fordítás. A szó valóban a ragasztással, összeolvasztással áll kapcsolatban.<sup>10</sup> A házasságkötés olyan, mint amikor két

faelemet enyvvvel megkennek és egymáshoz ragasztanak. Ez a két darab úgy összeragad, hogy soha többé nem választható szét ott, ahol összeragasztották. Csak erőszakkal lehet lefeszíteni őket egymásról és csak azon az áron, hogy az egyik kitép egy darabot a másikkól.

A mondatrész másik fontos üzenete, hogy van egy jól körülhatárolható pillanat, amikor az összeragasztás megtörténik. A házasságnak van egy mindenki számára látható kezdete, valamilyen ünnepséggel, vagy rituális cselekmény, amely jelzi, hogy a pár tagjai mostantól együvé tartoznak.

Már abban az időben, amikor az esküvőnek semmilyen vallásos jellege nem volt, évezredekkel az anyakönyvezés bevezetése előtt, létezett valamilyen szertartás, amely jelezte a házasság kezdetét. Izsák és Rebeka házasságkötésekor megfigyelhetjük, hogy a vőlegény vezetési menyasszonyát anyja sátrába és ezzel mindenki felé egyértelműen jelzi, hogy mostantól ők házastársak (1Móz 24,67). Egy nemzedékkel később Jákób házasságkötési rítusával találkozunk, ahol a vőlegény felemelheti a menyasszony arcát eltakaró fátyolt (1Móz 29,22-25).

Ez a mozzanat hangsúlyozza a házasság szövetségi jellegét, ugyanis a szövetségkötés a Bibliában elképzelhetetlen tanúk nélkül. A tanúk jelenléte teszi hivatalossá, érvényessé. Így a házasságkötés egy olyan rítus, amely nem csak a két érintett személy magánügye, hanem a szélesebb család, az ismerősök, a gyülekezet és a társadalom ügye is.<sup>11</sup> Az élettársi kapcsolat esetében ezzel szemben két ember megállapodik egymás között és közös háztartást kezd el vezetni mindenféle rítus és tanúk jelenléte nélkül.

### 3. Egy testté válás

„...és lesznek egy testté.” Ez a házasság alapidokumentumának harmadik kijelentése. Hosszú ideig próbálták a Biblia magyarázói ezt a mondatrészt függetleníteni annak testi jellegétől, és valamilyen fennkölt, magasabb rendű eszmét beleérteni. Ez azonban egy következetes hermeneutika mellett nem lehetséges. Be kell látnunk, hogy ez a szöveg tartalmazza az emberi szexualitás mandátumát. A testnek fordított héber szó (בשר) nem csak az

érzelmi, vagy szellemi egyesülést jelenti, hanem konkrétan „bőrt és húst” jelent.<sup>12</sup> A házasságban a férj és a feleség egymás bőrébe, húsába bújik, a legteljesebb értelemben eggyé válik.<sup>13</sup>

A mondat harmadik része tehát félreérthetetlenül szexuális jellegű, ám a kiegyensúlyozott értelmezés és megélés mindenképp megköveteli, hogy figyeljük a sorrendet:

– „...a férfi elhagyja apját és anyját...”, azaz önálló, független egyéniséggé válik, aki felelősséget tud vállalni a döntéseiért és tetteiért, azután

– „...ragaszkodik feleségéhez...”, hozzá ragasztja magát egy mindenki számára látható szövetségi rítusban a feleségéhez, és csak ezután

– „...lesznek egy testté.”

### Házasság a bibliai idők után

A házasság történetének részletes tárgyalása túlfeszítené e tanulmány kereteit, ám néhány állomást érdemes felidézni, hogy végigkövessük a házasságról való gondolkodást.

Az első századokban a házasságkötés a család és a szélesebb nyilvánosság ügye volt, mindenféle hivatalos megkötöttségek nélkül. Az egyházi áldás, pap jelenléte gyakori eleme volt a házasságkötésnek, ám nem volt a házasság érvényességének feltétele. „Az egyházi közreműködés szokását végül 893-ban VI. (Bölcs) Leó császár 89. rendelete emelte a világi törvények sorába, midőn előírta, hogy akárcsak az örökbefogadás, a házasság is *egyházi megszentelés* révén nyerje el jogerejét, s kimondta, hogy az e nélkül kötött házasság kezdettől érvénytelen, az együttélés pedig nem jár a házasság joghatásaival.”<sup>14</sup>

Magyar vonatkozásban „elsősorban a Könyves Kálmán korában, valószínűleg 1112-ben tartott II. Esztergomi zsinat 16. kánonja érdemel figyelmet, amely elrendeli, hogy minden házasságkötés az egyház színe előtt, pap jelenlétében, alkalmas tanúk szeme láttára, az eljegyzés valamely jelével és mindkét fél beleegyezésével történjék, különben nem házasságnak, hanem parázsnak tekintendő.”<sup>15</sup>

A házasságkötésnek és a házasság jogi szabályozásának ez az egyházi jellege többé kevésbé egészen a 19. századig fennmaradt, amikor a törvényhozásban megjelent a polgári házasság fogalma. „A polgári házasság intézményét hazánkban a házassági jogról szóló 1894. XXXI. t.-cikk hozta be, mely 1895 okt. 1. lépett hatályba s elsejét teszi ama nagy horderejű öt törvénynek, amelyek mint egyházpolitikai törvények ismeretesek.”<sup>16</sup> Ez a törvény többek között kitér az eljegyzés jogi jelentőségére, a házasságkötés akadályaira, a házasságkötést megelőző kihirdetésre, a házasság érvénytelenségének bemutatására, a házasság megszűnésének okaira, a házasságok nyilvántartására és tanúsítására, amelyre kizárólag az állami anyakönyvi hivatal jogosult, sőt még a születendő gyermekek vallására is (vallásilag vegyes házasság esetén).

Ezzel egyidőben, 1875-ben Németországban Otto von Bismarck hozott hasonló intézkedéseket. Az addig teljes jogkörrel eskető papok ezután már csak akkor adhatták

össze a házasulandó párokat, ha azok a világi hatóságok előtt előzőleg már kifejezték házasságkötési szándékukat és házassági okiratot (Trauschein) kaptak.

A házasságot ma Magyarországon az 1952-es családjogi törvény szabályozza, amelyet azóta többször is módosítottak. Ennek második paragrafusa ma kimondja:<sup>17</sup>

1. Házasság akkor jön létre, ha az együttesen jelenlevő házasulók az anyakönyvvezető előtt személyesen kijelentik, hogy egymással házasságot kötnek.

2. Az anyakönyvvezető a kijelentés megtörténte után a házasságkötést a házassági anyakönyvbe bejegyzi.

3. A házasságkötés nyilvánosan, két tanú jelenlétében történik.

Noha a törvény semmilyen vallásos motívumot nem tartalmaz, felfedezhető benne néhány párhuzam a házasság mózesi alapidokumentumával.

1. A házasság két önálló, döntéseiért és tetteiért felelősséget vállalni képes felnőtt ember ügye.

2. A házasságnak van egy kezdőpontja, amely egy elköteleződő nyilatkozathoz kötődik.

3. A házasság nem csupán magánügy, megkötését az öszövségi szövetségekhez hasonlóan tanúk hitelesítik.

### Élettársi kapcsolat a Bibliában

A Biblia a „férj”, „feleség”, „ágyas”, „szűz” és az „özvegy” kifejezéseket használja a különféle családi állapotok kifejezésére.<sup>18</sup> Mivel az élettársi kapcsolatot, mint definiált együttélési forma egy modern kifejezés, ezért azt hiába is keresnénk bármely bibliai konkordanciában. Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy a jelenség ismeretlen lett volna a bibliai időkben, ám olyan ritka volt, hogy nem rendelkezett akkora társadalmi súllyal, hogy külön kifejezést kellett volna rá alkalmazni.

Az egyetlen olyan példa, amelyben a mai értelemben vett élettársi kapcsolatról olvasunk, a samáriai asszony története (Jn 4): „Jézus így szólt hozzá: 'Menj el, hívd a férjedet, és jöjj vissza!' Az asszony így válaszolt: 'Nincs férjem.' Jézus erre ezt mondta: 'Jól mondtad, hogy férjed nincs, mert öt férjed volt, és akivel most élsz, nem férjed: ebben igazat mondtál.'” (Jn 4,16-18) A fentiekkel egybecseng, hogy Jézus nem ad státuszmegnevezést a férfinak,<sup>19</sup> ő a történetben egyszerűen csak „a férfi, akivel a nő együtt él, de nem férje”. Ez fontos adalék a témánkhoz, ugyanis kiderül belőle, hogy az együttélés ténye nem hatalmazza fel a feleket a házassággal járó jogok gyakorlására. Az együttélés tehát bibliailag nem egyenlő a házassággal. Mindehhez még üzenet értéke lehet annak a körülménynek, hogy az asszony délben jön a kúthoz vizet meríteni (Jn 4,6). Jóllehet az evangéliumi híradás semmit nem mond el az időpont és az azutáni történetek összefüggéséről, ám a narratív szövegek hermeneutikájából jól ismerhetjük, hogy amikor az időt, vagy a helyszínt az író közli, annak konkrét jelentősége van, vagyis egy másik színtes – a sorok között – azzal is információt akar közölni, és az adott kultúrában jártas olvasó ezt az információt pontosan érti is. Miért ment a samáriai asszony délben a kúthoz, jóllehet a közel-keleti szokás szerint az asszonyok este jártak a kúthoz vízzért?<sup>20</sup> Több magyarázó megjegyzi ezt a tényt, egyesek pedig

egyenesen arra következtetnek, hogy az asszony tudatosan keresett olyan időpontot, amikor nem kell másokkal találkoznia.<sup>21</sup> Azért jön dőlben, mert a jelenlegi életvitele ütközik a közösségi normákkal, mert az életközössége egy olyan férfival, aki nem a férje, a kortársak szemében szégyellnivaló és erkölcstelen. Érdemes megnézni Jézus magatartását is ebben a helyzetben. Egyrészt a provokáló felhívással fel akarja hívni az asszony figyelmét élete rendezetlenségére, másrészt viszont végig méltósággal felruházott emberi lényként kezeli, sőt ebbe a méltóság-teljes beszélgetésbe az élettársát is be akarja vonni („Menj el, hívd a férjedet, és jöjj vissza!”).

Minden további bibliai hivatkozás, amelyet az élettársi kapcsolat bibliai megítéléséhez segítségül hívhatunk, elsődlegesen a házasság előtti szexualitásról szól. Ehhez vizsgáljunk meg három példát:

### **1. Törvényi szabályozás.**

„Ha valaki a városban találkozik egy jegyben járó szűz leánnyal, és vele hál, vigyétek ki mindkettőjüket annak a városnak a kapujába, és kövezzétek őket halálra! A lányt azért, mert nem kiáltott a városban, a férfit pedig azért, mert erőszakot követett el a más asszonyán. Így takarítsd ki a gonoszságot a magad köréből! De ha a mezőn találkozik egy férfi egy jegyben járó lánnyal, és megragadja a férfi, és vele hál, akkor csak a férfinak kell meghalnia, aki vele hált. A lányt azonban ne bántsátok, mert a lánynak nincs halálos vétké. Olyan dolog ez, mint amikor valaki rátámad embertársára, és meggyilkolja azt. Hiszen a mezőn találkozott vele; ha kiáltott is a jegyben járó lány, nem volt, aki megszabadítsa. Ha valaki egy el nem jegyzett szűz lánnyal találkozik, megragadja, és vele hál, és rajtakapják őket, akkor az a férfi, aki vele hált, adjon a lány apjának ötven ezüstöt, a lány pedig legyen a felesége, mivel erőszakot követett el rajta; nem is szabad elbocsátania egész életében.” (5Móz 22,23-29). A szigorú mózesi törvények azt az elvet képviselik, hogy a szexualitás egyetlen legitím helye a házasság. Különös az a kazuisztikus hozzáállás, amellyel az egyes élethelyzetek között különbséget tesz, ezzel is szemléltetve a dolog súlyát és komolyságát. Egyetlen esetben lehet elkerülni a halálbüntetést, amikor az egymással intim kapcsolatba került emberek egyike sem volt elkötelezve sem házasság, sem jegyesség útján valaki más felé. A férfi ebben az esetben kártérítést fizetett a nő családjának a becsületsértésért, majd házasság útján rendezniük kellett a kapcsolatukat. Mindebből az tűnik ki, hogy két független ember (szexuális) életközössége bibliai szempontból egy rendezetlen élethelyzetnek minősül, amelyet nem szabad tartósan megtűrni, hanem legális mederbe kell terelni, azzal, hogy felelősséget vállalnak egymásért és összszezasodnak.

### **2. Amnón és Támár.**

Második példánk egy történet, amelyben a törvény elvi meghatározási megfogható gyakorlattá válnak. Dávid királynak volt egy Amnón nevű fia, aki beleszeretett Támár nevű féltestvérébe. Hogy becsalhatta az ágyába, Amnón betegnek tette magát és odahívatta testvérét, hogy az ápolja őt. Az ezt követő beszélgetést így közvetíti a bibliai szöveg: „Amikor odanyújtotta neki, hogy

egyék, az megragadta őt, és ezt mondta neki: Gyere, húgom, hálj velem! De ő ezt mondta neki: Jaj, bátyám, ne kövess el rajtam erőszakot, mert nem szabad így cselekedni Izráelben! Ne kövess el ilyen gyalázatos dolgot! És én hova menjek szégyenemben? Téged pedig gyalázatosnak fognak tartani Izráelben. Inkább beszélj a királlyal, bizonyára nem tagad meg engem tőled.” (2Sám 13,11-13) A lány nagyon jól alkalmazza a mózesi előírásokat és ellenáll az unszolásnak, ugyanakkor érveléséből azt is megtudhatjuk, hogy a társadalom akkor hogyan gondolkodott a házasság előtti szexuális együttlétről és milyen megítélésben részesítette azt. Különös figyelmet érdemelnek azok a kifejezések, amelyeket Támár felsorol a cselekedet minősítésére: „nem szabad”, „gyalázatos”, „szégyen”.<sup>22</sup> Egyértelmű, hogy a felsorolt szavak a házasság előtti szexuális együttlétre vonatkoznak, nem pedig arra a tényre, hogy két (fél)testvérről van szó. Bármenyire is furcsa ez számunkra, abban az időben ez társadalmilag elfogadható volt.<sup>23</sup>

### **3. Jézus családja.**

Utolsó példánk Jézus születésének körülményeit vizsgálja. Máté tolmácsolásában így olvassuk fogantatásának körülményeit: „Mária jegyese volt Józsefnek, de mielőtt egybekeltek volna, kitűnt, hogy áldott állapotban van a Szentlélektől. Férje, József igaz ember volt, és nem akarta őt megszegyeníteni, ezért elhatározta, hogy titokban bocsátja el.” (Mt 1,18-19) Különös kettősségre világít rá az idézett mondat. Egyfelől a jegyesség olyan erős köteleknek számított, hogy Józsefet már „férjnek” nevezi, ennek ellenére még a jegyesség sem jogosítja fel a feleket az intim kapcsolatra. Egy erkölcsös és vallásos ember számára elképzelhetetlen, hogy ilyet tegyen. Isten egy angyalt küld, hogy megmentse kettőjüket – még meg sem kötött – házasságát, és József ezután is tartja magát szigorú elveihez: „magához vette feleségét, de nem érintette addig, amíg meg nem szülte fiát, akit Jézusnak nevezett el.” (Mt 1,24-25)<sup>24</sup> A Jézus születésének körülményeit nem ismerő emberek tudatában ez a történet úgy rögzült, mint egy házasság előtti kaland eredménye, ezért Jézusra sokan még felnőtként is úgy tekintettek, mint paráznaságból született gyermekre. Egy heves vita alkalmával ellenfelei a szemére is vetették: „Mi nem paráznaságból születtünk: egy atyánk van, az Isten.” (Jn 8,41).

Mindebből az derül ki, hogy a Biblia – annak ellenére, hogy nem használja az „élettársi kapcsolat” kifejezést – csak a házasságot fogadja el két különböző nemű ember életközösségeként, és a szexualitás megélésének legitím helyeként. Minden más együttélési formát, amelyben a szexualitás szerepet kap (még, ha jegyesek is a szereplők!), elítél és a házasságtörés bűneként kezel.

## **Élettársi kapcsolat a bibliai idők után**

Amint azt a bibliai példákban is láttuk, az élettársi kapcsolat már a történelem korai stádiumában megjelent a házasság alternatívájaként, ám olyan kevés embert érintett, hogy nevet sem adtak a jelenségnek. Magyarországon egyes becslések szerint a még a 19. század végén is csak a falusi lakosság 8–10 ezreléke élt „vadházasság-

ban”.<sup>25</sup> A modern korban azután új színezetben és új megítélésben jelent meg. A próbaházasság gondolatát 1926-ban Ben B. Lindsey bírót vetette fel, majd 1929-ben Bertrand Russel javasolta egyetemistáknak, Margaret Mead pedig 1966-ban hozta vissza a köztudatba.<sup>26</sup> Az 1960-as években még erőteljesebb lökést kapott az élettársi kapcsolat megszilárdulása. A szexuális forradalom és a hippy mozgalom termelte ki azoknak a kommunáknak a létrejöttét, amelyekben fiatalok egész csoportja osztotta meg egymással lakását és ágyát.<sup>27</sup>

Az élettársi kapcsolat azóta lett társadalmilag elfogadott életforma, és ettől kezdve robbanásszerűen emelkedett azok száma, akik ezt a párkapcsolati módot választják. Az Egyesült Államokban 1972 és 1982 között 500.000-ról 1.500.000-ra nőtt az élettársi kapcsolatban élő párok száma.<sup>28</sup> A 1994-ben már 4.000.000 együtt élő párról beszélnek.<sup>29</sup> Előrejelzések szerint 2012-re az amerikai családok felét házasság nélkül együttélő személyek fogják alkotni.<sup>30</sup> Annak ellenére, hogy néhány évtizeddel ezelőtt még a pejoratív „vadházasság” névvel illették, mára már számos országban, így hazánkban is jogilag elfogadott, törvényileg védett együttélési formává vált az élettársi kapcsolat, amelyet homo- és heteroszexuális személyek egyaránt köthetnek egymással.

A jelenség széleskörű elterjedése magával vonta az élettársi kapcsolat definiálásának számos kísérletét is. Duvall 1977-ben így fogalmaz: Az élettársi kapcsolat az, „amikor valaki megosztja az ágyát egy ellenkező nemű személlyel, akivel nincs összeházasodva, hetente legalább négy éjszakán, legalább három vagy négy hónapig.”<sup>31</sup> Mivel a tapasztalat azt igazolta, hogy az élettársi kapcsolatok fajtái időtartamukban, intenzitásukban, sőt szexuális orientációban is széles skálán terjednek, ezért sokan óvatosabban fogalmazznak. Miller meghatározása szerint: „Az élettársi kapcsolat olyan emberek élethelyzete, akik szexuális közösségben élnek egymással anélkül, hogy házasok lennének.”<sup>32</sup>

Az élettársi kapcsolat az elmúlt tíz évben olyan általánossá vált, hogy számos ország törvényi védelem alá is helyezte. E törvények kiadása jellegzetesen az új évezred terméke. A bejegyzett élettársi viszony törvény biztosította jogai államonként eltérnek, van, ahol a házassággal teljesen azonosak, de vannak országok, ahol inkább a regisztráció nélküli élettársi kapcsolathoz közelítenek. A törvényhozás országonként változik a felek szexuális orientációjának vonatkozásában is. Vannak országok, ahol homo- és heteroszexuális párok egyaránt bejegyezhetik élettársi kapcsolatukat, de olyan államok is vannak, ahol csak az egyik, vagy a másik csoport párjaira vonatkozik a törvény.<sup>33</sup>

## **Az élettársi kapcsolat elterjedésének okai**

Számos oka van annak, amiért egyre több pár a házasság előtt, vagy helyett, az élettársi kapcsolatot választja. Miller a következőket sorolja fel:<sup>34</sup>

### **1. A személyes erkölcs általános hanyatlása.**

Mivel a párkapcsolatról való gondolkodás levált a bibliai értékekről, szükségszerűen megváltozott a kapcsolatok

gyakorlati megélése is. A változásokat jól szemlélteti, hogy a menyasszonyok mindössze 10%-a szűz, az első szülesskor a nők majdnem fele egyedülálló és nem akar összeházasodni gyermeke apjával, a házasságba született első gyermekek 20%-a a házasságkötés előtt fogant, az egy évre eső válások pedig elérik az egy évre eső házasságkötések 50%-át.<sup>35</sup>

### **2. Az egyetemi kollégiumok liberalizációja.**

Míg korábban a főiskolai és egyetemi kollégiumokban külön épületben laktak a fiúk és a lányok, ma legalisan kivitelezhető, hogy a kollégisták aktív szexuális életet éljenek. Ezzel hozzászoknak a testi intimitás folyamatos jelenlétéhez és életük természetes velejárójának tekintik azt. Talán ez is közrejátszik abban, hogy a nyugat-európai országokban az élettársi kapcsolat inkább az értelmiségiek körében népszerű. Magyarországra ez az érvelés csak korlátozottan igaz: „A nyugat-európai országokkal szemben, amelyekben a házasság nélküli együttélés többnyire a magasabb iskolai végzettséggel rendelkező, jobban képzett fiatalok életforma-választása, Magyarországon az élettársi kötelékben élők iskolázottsága inkább elmarad a házasokétól.”<sup>36</sup>

### **3. A biológiai érettség válás és a házasságkötés kora közötti növekvő különbség.**

Míg régen az emberek biológiailag 15-16 évesen szexuálisan éretté váltak, és 19-20 évesen házasodtak,<sup>37</sup> ma a házasodási kor kitolódik a harmincas évekre. Ráadásul a biológiai érettség életkorát egyre hamarabb, 12-14 évesen érik el.<sup>38</sup> A mai fiatal felnőtteknek tehát a korábbi 4-6 év helyett akár 15 évet kell, hogy „kibírjanak” szexuális teljesítőképességük csúcsán anélkül, hogy házasok lennének és nemiségüket – bibliai etika szerint elfogadható módon – megélhetnék. Ez egy olyan problémakör, amelyre az egyház mindeddig csak tiltásokkal reagált, de pozitív megoldási javaslatot még nem tudott felkínálni.

### **4. A fogamzásgátlás széles körben hozzáférhető hatékony módjai.**

Ahogy azt már a Jézus születése körüli bibliai példából is láttuk, a házasság előtti szexuális együttételt egyik legnagyobb kockázati tényezője a nem kívánt terhesség. Ez kézzel fogható jele volt annak, hogy a felek áthágták az erkölcs, vagy a hagyomány szabályait. Ma viszont a fogamzásgátlás számos hatékony formája létezik, és ezek szinte mindenki számára hozzáférhetőek, életkorra és családi helyzetre való tekintet nélkül.

### **5. Magas lakhatási költségek.**

Ha két önálló életet élő, egyedül lakó fiatal felnőtt szerelmi kapcsolatot létesít egymással, gyakran racionális megoldásnak tűnik az összeköltözés, hiszen ebben az esetben csak egy lakást kell fenntartani és a pár jelentős pénzüsségeket takarít meg más célokra. Ez viszont egy szelektív gondolkodás, mert csak a pénzügyi tényezőt veszi figyelembe, azzal pedig nem számol, hogy mindennek a kapcsolatra milyen kihatása lesz. Ahogy később látni fogjuk, a közhittel ellentétesen a házasság előtti együttélés nem növeli, hanem egyértel-



műen csökkenti a kapcsolattal való megelégedettséget és a házasság várható élettartamát.

### **6. Házásokat bizonyos esetekben diszkrimináló állami törvények.**

Lelkigondozói beszélgetésekben találkozunk olyan esetekkel, amelyekben a felek összeházasodása a megélhetésüket veszélyeztetné. Azok a nyugdíjasok, akik elhalálozott házastársuk után részesülnek özvegyi nyugdíjban, elveszítik a nyugdíjra való jogosultságukat, ha egy másik személlyel összeházasodnak. Mivel ilyen esetek erkölcsös gondolkodású keresztény emberek között is fennállhatnak, ez is kihívás az egyház részére. Vannak teológusok, akik azt javasolják, hogy ilyen esetekben az egyház tegye lehetővé a felek együttélését, de az élettársak nyilatkoznak arról, hogy nem élnek szexuális életet.<sup>39</sup>

Olyan esettel is találkoztam, ahol a már házas pár jogilag elvált, hogy a feleség egyedül nevelő anyának minősüljön és ezzel emelt összegű családi pótlékot kaphasson, valamint a házépítéshez különös adó- és hitelkedvezményeket vehessen igénybe. A pár továbbra is együtt élt, de jogilag elváltak minősült. Elgondolkodtató, hogy társadalmilag helyénvaló-e az ilyen fajta támogatás. Azaz, hogy az állam kedvezményekben részesíti az elváltakat és egyedül nevelőket, nemcsak elfogadja, de ösztönzi is az embereket a felelőtlen, erkölcsileg megkérdőjelezhető életformák gyakorlására.<sup>40</sup> A törvényhozásnak talán más utakat is kellene keresnie, amelyekkel jobban ösztönzi az állampolgárokat a rendezett családi életre.

### **7. A fentiekén kívül fontos szerepe van továbbra is az élettársi kapcsolat „próbaházasság” szerepének.<sup>41</sup>**

Ezt az indokot az amúgy házasság iránt elkötelezett keresztény fiatalok körében is megtaláljuk. Jómagam is beszélgettem egy gyakorló keresztény fiatalasszonnyal, aki így magyarázta, hogy miért élt együtt egy évig a párjával, mielőtt feleségül ment volna hozzá: „Az első házasságomnál mindent úgy tettem, ahogyan a Biblia előírja. Szűzen mentem férjhez és amikor az igent kimondtam, azt tényleg komolyan gondoltam, életem végéig. A férjem mégis két év után elhagyott egy másik nő miatt, akivel az egyetemen ismerkedett meg. Ha ez az út nem jött be, úgy gondoltam másodszor kipróbálom a másik útvonalat is. Egy évig együtt éltünk, és miután megláttam, hogy tényleg összeillünk, elfogadtam a párom házassági ajánlatát.”

## **A házassági és élettársi kapcsolat közötti különbségek a kutatások fényében**

A bibliai és történelmi áttekintések után elérkeztünk gondolatvezetésünk talán legfontosabb állomásához, amelyben az élettársi kapcsolatot mérlegre helyezzük az elmúlt évek pszichológiai és szociológiai kutatásainak tükrében.

### **1. Az elköteleződés hiánya.**

Ahogy Miller találóan megfogalmazza: „Az élettársi kapcsolat a társas interakciónak olyan formája, amelyben a felek ugyan fontosak egymás számára, de annyira

nem, hogy felvállaljanak egy kizárólagos és tartós kapcsolatot egymással.”<sup>42</sup> És valóban; minden élettársi kapcsolattal foglalkozó vizsgálat igazolja, hogy az elköteleződésben szignifikáns különbség van a házasság és az élettársi kapcsolat között. Leider és Shapiro találó nevet is adott ennek a jelenségnek: Bőrönd az ajtóban.<sup>43</sup> Azt értik ezalatt, hogy egy el nem kötelezett kapcsolatban a feleknek – természetesen képzeletben – van egy-egy bőröndje az ajtó mellett, amelyben előre el vannak készítve a legfontosabb kellékek, amelyekre a túléléshez szükség van. Így ha a kapcsolatból menekülni kell, akkor a bőrönd azonnal kéznél van és gyorsan ki lehet vonulni a másik életéből. Más szavakkal: a fejükben mindig van egy „B” és egy „C” terv, nem élnek 100%-osan az adott kapcsolatban. Ezzel egybecseng Sternberg kutatása a szeretet fajtáiról.<sup>44</sup> A Yale egyetem professzora a szeretet három fajtáját különbözteti meg: az intimitást, a szenvedélyt és az elköteleződést. Ahhoz, hogy egy pár kiegyensúlyozott kapcsolatban tudjon élni egymással, a szeretet mindhárom fajtájának jelen kell lennie. Ha valamelyik hiányzik, akkor egyensúlyvesztett állapot áll be. Ha jelen van az intimitás és a szenvedély, akkor az egy romantikus szerelmet eredményez (általában ezt érzik kapcsolatuk elején az élettársi kapcsolatban élő párok). Az intimitás és az elköteleződés kombinációja baráti szeretetet eredményez, míg a szenvedély és az elköteleződés kombinációja beteljesületlen szerelmet. Tartós, kiegyensúlyozott szerelmi kapcsolatról csak akkor beszélhetünk, ha a szeretet mindhárom formája megvalósul. Hasonló következtetésre jut Noller is.<sup>45</sup> Más terminológiával, de ugyanazt az elvet fogalmazza meg. Az ő meghatározásában beszélhetünk a szeretet kognitív összetevőjéről (Sternberg terminológiájában az elköteleződés), érzelmi komponenséről (Sternbergnél intimitás) és magatartási-viselkedési összetevőjéről (szenvedély). A végkövetkeztetés nála is kézenfekvő: Ha egyik hiányzik, a kapcsolat nem lesz teljes értékű. Mivel tehát az élettársi kapcsolatban hiányzik az elköteleződés, a felek nem tartanak ki egymás mellett „jóban-rosszban”, mert a szenvedély és az intimitás csak a „jóban” működik, a terhek alatt viszont összeroppan.

Ha az élettársi kapcsolatra jellemző elköteleződés hiányát más aspektusból is szemügyre vesszük, akkor a párkapcsolatnak ezt a formáját akár „intézményesített kettős kötésnek” is felfoghatjuk. A felek a kapcsolat fennállása alatt kimondva, vagy kimondatlanul, folyamatosan két ellentmondó üzenetet küldenek egymás felé. Egyfelől: „Szeretlek és arra vágyom, hogy közel legyek hozzád.” Másfelől viszont: „Ne jöjj hozzám túl közel, mert lehet, hogy egy napon – bármely napon – elmegyek.”<sup>46</sup> A kettős kötés (double bind) elméletet Gregory Bateson és munkatársai dolgozták ki, skizofrén betegek kommunikációs mintáinak magyarázati modelljeként.<sup>47</sup> A fogalom azóta széles körben elterjedt az antropológiában, pszichológiában, de még a politikában is. Paul Watzlawick kommunikációkutató így határozza meg a jelenséget: „Olyan közlés hangzik el, amely a) közöl valamit, b) azután közöl valamit a saját közléséről is, és c) úgy van összeállítva, hogy a két közlés egymást tagadja, illetve a kettő összeegyeztethetetlen egymással... A kettős kötésben fogvatartott személy abban a veszély-

ben van, hogy büntetik, vagy gonosznak, esetleg őrülnék tartják, ha ki meri mondani, hogy a tényleges érzékelése között és aközött, amit érzékelnie 'kellene', lényegi különbség van."<sup>48</sup> Hasonló jelenségre utal Domanyi is: az élettársi kapcsolatban a felek elvárják egymástól a szexuális hűséget, ugyanakkor nagyobb személyes szabadságot követelnek maguknak, mint ahogyan az a házasságban elfogadott.<sup>49</sup> Számos pszichológiai vizsgálat rámutatott már, hogy a tartósan fennálló kettős kötésben az érintett egyensúlyvesztett állapotba, szélsőséges esetben akár pszichogén vagy pszichotikus állapotba is kerülhet. Természetesen nem célozom bizonygatni, hogy aki élettársi kapcsolatban él, az előbb vagy utóbb pszichotikus lesz, mindössze arra szeretnék rávilágítani, hogy a kettős kötéshez hasonló bizonytalanságban élő felek olyan életformát választottak, amely nem járul hozzá a pszichésen kiegyensúlyozott életvitelhez, hanem önként felvállalnak egy szükségtelen kockázati tényezőt. Talán ezzel áll összefüggésben, hogy az élettársi kapcsolatban élők gyakrabban betegednek meg, mint a házasságban élők, és hogy alacsonyabb a várható életkoruk, mint a házasoké.<sup>50</sup> Az a tény is figyelmeztető, hogy az élettársi kapcsolatban élők között magasabb az alkoholproblémások aránya, mint a házasok között.<sup>51</sup>

## **2. A társadalmi ideál és a megélt valóság közötti különbség.**

Pongác és Spéder tanulmánya rávilágít, hogy a társadalom jelentős többsége elérendő, kívánt állapotnak tekinti a házasságot, ugyanakkor a házasság előtti együttélést tartja a házasságra való legjobb felkészülésnek: „A vélemények egyértelműen tükrözik a megkérdoztetek házasságcentrikus beállítottságát. A teljes népesség meghatározó többsége tekinti a házasságot a partnerkapcsolati formák kívánatos végállapotának. Ez alól nem jelentenek kivételt sem az élettársi kapcsolatban élők, sem a fiatalok. Ugyanakkor a népesség elsöprö többsége – és ez igaz a házasságban élökre is – a házasságot megelőző élettársi kapcsolatot ('próbaházasság') ajánlottanak, kívánatosnak tekinti [...]. Vegyük észre, hogy még az élettársi kapcsolatban élők döntö többsége is, függetlenül attól, hogy volt-e vagy sem korábbi házassági tapasztalata, az élettársi kapcsolatot az életútban megjelenö 'átmeneti' életformának tekinti. Nem elhanyagolható, ám mégis kisebbségi azok aránya, akik az élettársi kapcsolatot a házasság alternatívájának tekintik. Ez jellemzi az 'új típusú' élettársi kapcsolatban élők egynegyedét (24,1%), a teljes 30 év alatti lakosság egytizedét (9,7%)."<sup>52</sup> A felmérésből az derül ki, hogy a házasságkötést megelőző élettársi kapcsolat egyfajta társadalmi ideál. Különösen figyelemreméltó, hogy a középkorú lakosság is ezt a változatot támogatja. „A középkorúak megengedö vélekedése azért különösen érdekes, mert a fiatalok számára a közösségi kontrollt játszó legmeghatározóbb közeget öök adják. Közöttük is kevesebben vannak az élettársi kapcsolat minden formáját elvetök (csak házasság), és többségben az élettársi formát átmenetileg ajánlottanak tartók.”<sup>53</sup>

Összehasonlító vizsgálatok, amelyek a házasság előtt álló párok kapcsolati megelégedettséget és várható házassági boldogságát kutatták, megcáfölják a fent megfo-

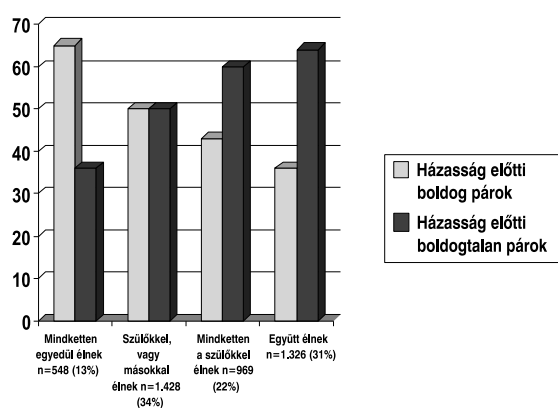
galmazott társadalmi ideált. Különösen David H. Olson kutatásai emelkednek itt ki, amelyek igazolják, hogy a házasság előtti együttélés nemhogy javítaná, hanem rontja a leendő házasság sikerének esélyét. Két vizsgálatot érdemes tölle külön kiemelni.

Az elsőben<sup>54</sup> olyan házasság előtt álló párokat hasonlított össze egymással, akiknek egy része együtt élt a házasságkötés előtt, másik része pedig külön háztartást vezetett. A vizsgált párokat felosztotta az általa korábban bevezetett pártipológiába, amely magas prediktív validitásával lehetőséget nyújt a prognózisra.<sup>55</sup> Az Olson által kidolgozott PREPARE teszt segítségével 80-85%-os pontossággal különbséget lehet tenni azon párok között, akik három év múlva elválnak, és azon párok között, akik együtt lesznek és jó kapcsolatot tartanak fenn egymással. Mindez a már említett pártipológia segítségével lehetséges. Olson a házasulandó párok négy típusát különbözteti meg: feszült, tradicionális, harmonikus és vitális. A hosszú távú megfigyelések alapján a feszült párok 53%-a három éven belül elválnak, vagy külön költözik. A tradicionális párok esetében ez a szám 16%, bár meg kell jegyezni, hogy ez a réteg hajlamos leginkább arra, hogy boldogtalanul is kintartszon egymás mellett. A harmonikus párok 25%-a válik el, vagy költözik szét három éven belül. A legjobb kilátásai a vitális pároknak vannak. Öök a legelégedettebbek a kapcsolatukkal és köztöttük a legalacsonyabb a válási arány.<sup>56</sup> Az együttélö és külön háztartást vezető házasulandók összehasonlításakor kiderült, hogy az együtt élö párok 16,4%-a a „feszült” kategóriába, vagyis a legnagyobb válási kockázatú csoportba tartozik, míg a nem együtt élö pároknál ez az arány csak 7,2% volt. A tradicionális kategóriába az együtt élök 18,7%-a tartozott, szemben a nem együtt élök 28,6%-ával. Harmonikus kapcsolatban az együtt élök 19,2%-a, a nem együtt élöknek pedig kerek 4%-a,<sup>57</sup> végül pedig vitális csoportba tartozott az együtt élök 45,7%-a, szemben a nem együtt élök 57,2%-ával. Olson így foglalja össze a vizsgálat végeredményét: „A vizsgálat világosan rámutatott, hogy az élettársi kapcsolatban élö párok esetében jelentösen magasabb a válás kockázata, mint a nem együtt élö párok esetében. Az élettársi kapcsolatban élö párok kisebb százaléka tartozik a sikeresebb kapcsolati típusok közé (vitális és tradicionális) és nagy százaléku tartozik a legproblémásabb kategóriába (feszült).”<sup>58</sup>

Olson második idevonatkozó kutatásában egy 4.271 párból álló mintán vizsgáta a házasság előtt álló párok kapcsolati megelégedettséget annak összefüggésében, hogy kivel élnek.<sup>59</sup> A vizsgálat kimutatta, hogy jelentöses összefüggés van a kapcsolati megelégedettséget és a pár tagjainak lakáskörülményei között. Azok a párok a legelégedettebbek a kapcsolatukkal, akiknek mindkét tagja függetlenül, egyedül él. Ez az eredmény rímel a házasság bibliai alapdokumentumára (2Möz 2:24), amely szerint a felek először elhagyják szüleit, majd független, identitásukat megtalált felnöttként mennek bele a házasságba. A legelégedettebbek azok a párok, akik együtt élnek. A kutatás tehát egyértelműen cáfolja a jelenleg fennálló társadalmi ideált, miszerint a jó házassághoz vezető út az előzetes együttélés. Az együttélés a valóságban nem növeli, hanem csökkenti a késöbbi házasság sikerének esélyeit.

## 2. táblázat:

David Olson összehasonlító vizsgálata a különböző lakáskörül-mények között élő párok kapcsolati megelégedettségéről.



E pont összefoglalásaként idézhetjük Gödri Irén kijelentését: „Paradox módon a házasság előtti együttélés, mely egyes körökben szinte normává vált éppen arra hivatkozva, hogy a lehető legalaposabban ismerjék meg egymást a felek, mielőtt összeházasodnának, növeli annak esélyét, hogy az ilyen kapcsolat válásban végződjék.”<sup>60</sup>

### 3. Eltérő konfliktuskezelés.

A konfliktuskezelés szerepét minden kutató kiemeli, mint a kapcsolat tartósságának egyik legjelentősebb összetevőjét.

Számos vizsgálat rámutatott, hogy egy párkapcsolatban az együttélés első két évében szilárdulnak meg azok a konfliktuskezelési minták, amelyeket a pár valószínűleg a kapcsolat fennállásának egész ideje alatt gyakorolni fog.<sup>61</sup> Ennek tükrében a későbbi sikeres konfliktuskezelés szempontjából nagy jelentősége van, hogy a pár az együttélés első napjától kezdve elköteleződjön egymás mellett.

Ehhez szorosan kapcsolódik Billingham vizsgálata is, aki kimutatta, hogy minél alacsonyabb az elköteleződés szintje egy kapcsolatban, annál hajlamosabbak a felek verbális és fizikai erőszak alkalmazására a konfliktusok kezelésében.<sup>62</sup> Ez lehet az oka annak is, hogy az élettársi kapcsolatban élők között háromszor olyan gyakran fordul elő fizikai bántalmazás, mint a házasságban élő párok körében.<sup>63</sup>

A konfliktusok sikeres kezelése és a kapcsolat tartóssága elsősorban a kapcsolat iránti elköteleződéstől függ és csak másodsorban a felek szociális kompetenciájától, kommunikációs készségeitől.<sup>64</sup> Egy egymás iránt elkötelezett, szerényebb kommunikációs képességű házaspárnak tehát lényegesebb jobb kilátásai vannak a tartós kapcsolatra, mint egy jól kommunikáló, de el nem kötelezett, élettársi kapcsolatban élő párnak.

Az együttélés tehát a konfliktuskezelés mentén is jelentős deficiteket hoz a későbbi házasságba. Mivel ez meghatározó a kapcsolat sikerére nézve, komolyan megfontolandó, hogy egy korábban már együtt élt házassalandó pár házassági felkészítésébe olyan plusz foglalkozásokat is bevonjunk, amelyek segítik felülírni a már rögződött helytelen konfliktuskezelési stílust és hozzá-

állást. A lelkipáternek vagy terapeutának erre mindenképp jelentős figyelmet kell szánnia.

### 4. A rituálé fontossága a kapcsolat tartósságának és tartalmának szempontjából.

A rituálék segítenek az életciklusok közötti határvonalak világossá tételében és fontos szerepük van abban, hogy ezeket a határokat az egész család figyelembe vegye és a párhoz való viszonyát ennek mentén újraszakoztassa. A házasságkötés éppen ezért sokkal több, mint „egy darab papír.” A családterápiás kutatások korai szakaszától kezdve komoly figyelmet fordítottak erre a területre. „Selvini-Palazzoli kihangsúlyozza, hogy a ceremóniák és rituálék a burkolt, implicit kommunikációk nagyon hatékony eszközei. [...] Haley észlelte azt, hogy a nyugati társadalmakban a ceremóniák formáiban tapasztalható nagyobb szabadság nagyobb konfúzióhoz is vezetett.”<sup>65</sup> Ahogyan azt a bibliai példákból is láttuk, a házasságkötésnek minden időben volt egy rituális oldala, amely lezárta egy korábbi életszakaszt és megnyitott egy újat. Ez hiányzik az élettársi kapcsolatokból. Az élettársi kapcsolatnak nincs születésnapja, nincs megünnepelhető nyitóceremóniája. Ezzel a kapcsolat szegényebb lesz, és ahogyan arra a fenti idézetben szereplő Haley kutatás is sejteti, a rituálék eljelentéktelenedése a kapcsolatok minőségének és tartósságának hanyatlását is magával hozta.

## Összefoglalás

Miután áttekintettük az élettársi kapcsolat és a házasság közötti különbségeket, megvizsgáltuk a két együttélési forma eredetét és történelmi fejlődését, befejezés-ként összegezzük a vizsgálódásból fakadó következtetéseket. A vizsgálat eredményeit teológiai, etikai és terápiás síkon egyaránt hasznosítani lehet.

1. Az élettársi kapcsolattal összefüggésbe hozható bibliai példák elítélik és a házasságtöréssel azonos elbírálásban részesítik azt az életformát, amelyben két felnőtt, ellenkező nemű személy szexuális életközösséget is vállalva együtt él egymással anélkül, hogy házasságban elköteleződnének egymás iránt. Az élettársi kapcsolat ennek értelmében a bibliai etika mentén nem fogadható el a házasság egyenrangú alternatívájaként. Az egyháznak így ma is feladata a házasság bibliai ideálját magasra emelni és egy ettől eltérő értékeket idealizáló társadalomban is képviselni.

2. Annak ellenére, hogy az egyháznak világosan állást kell foglalnia az élettársi kapcsolat kérdésében, a témával való foglalkozás mégis elsődlegesen lelkipáternek, és csak többed sorban egyházfegyelmi jellegű. Jézus beszélgetése a samáriai asszonnyal – amely a mai értelemben vett élettársi kapcsolat egyetlen explicit példája a Bibliában – azt sugallja, hogy az élettársi kapcsolatban élő embereket a növekedés, a kiteljesedés, a kapcsolatok helyreállításának és gyógyulásának reményében bevonni kell a közösségbe („Menj el, hívd a férjedet, és jöjj vissza!”) és csak végtelen makacs, elmérgesedett esetben eltanácsolni a közösségtől. Az élettársi kapcsolatban élők számára nem az a büntetés, ha egyházfegyelmi intézkedések célpontjává válnak, hanem a büntetésük már

a választott párkapcsolati formában benne foglaltatik. Azzal, hogy ezt a kapcsolati formát választották, jelentősen csökkentik a kapcsolat sikerének esélyeit és önmagukat fosztják meg az életnek attól a teljességétől, amellyel Isten szeretné őket megajándékozni.<sup>66</sup>

3. A társadalom téves elképzeléseket hordoz az élet-társi kapcsolatáról, ezért jelentős felvilágosító munkára van szükség. A fentiekben bemutatott vizsgálatokból egyértelműen kiderül, hogy a magyar társadalom jelentős része fenntartja a házasság, mint ideális együttélési forma iránti elkötelezettségét, ám a jó házassághoz vezető utat, a házasságkötés előtti együttélésben, „próbaházasságban” látja. Minden erre vonatkozó kutatás megcáfolja ezt az elképzelést. A házasság előtti együttélés nem növeli, hanem a közhittel ellentétesen szignifikánsan csökkenti a későbbi házasság boldogságát. A társadalom tehát nem valós tényeken alapuló elképzeléseket vall, hanem a saját téves viselkedését idealizálja. Ezért komoly felvilágosító munkára van szükség, amely világossá teszi – elsősorban a tizenéves és fiatal felnőtt korosztály számára – a tartós, kiegyensúlyozott párkapcsolat valódi összetevőit, és amely – nem dogmatizáló, hanem gyakorlatias és pozitív módon – felhívja a figyelmet az élet-társi kapcsolat veszélyeire. Mivel a kérdéskör minden felekezetet érint, akár összefogva, felekezeti közti mozgalomként is érdemes volna kidolgozni egy erre megfelelő stratégiát.

4. Mivel az élet-társi kapcsolat a házasságtól nem csak teológiai-etikai síkon tér el, hanem a kapcsolat dinamikájában és várható sikerében is, az idevonatkozó kutatások eredményeinek terápiás implikációi is vannak. A két kapcsolati forma közötti különbségek ismerete egy vallásilag el nem kötelezett terapeuta munkájára is hatással lehet, vallásilag el nem kötelezett klienseivel. A „házasság vagy nem házasság?” kérdés nem csupán vallásos beállítódás, vagy meggyőződés kérdése, hanem a kapcsolat boldogságát és tartósságát befolyásoló, racionális okokra visszavezethető tényező. Ezért a párterápia nem mondhat le a arról a lehetőségről, hogy a kapcsolatukat erősíteni akaró párokat a kapcsolat iránti elköteleződésel tovább vezesse.

Mihalec Gábor

#### JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Egy társadalmi keretek között zajló felmérés jóval objektívebb képet ad, mint egy egyházi felmérés, hiszen a válaszadáskor itt nem félnék a megkérdoztetek a gyülekezet esetleges rosszállásától, vagy valamilyen fegyelmi intézkedés foganatosításától. Ugyanakkor tudatában kell lennünk, hogy a népszámláláskor megjelölt vallási hovatartozás nem feltétlenül jelent egyidőben gyakorló vallásosságot, formálisan is gyakorolt egyháztagságot, ez a tényező pedig némileg torzíthatja a végeredményt.
- <sup>2</sup> Rajki Zoltán, „Az adventisták családi állapot szerinti megoszlása a 21. század elején a 2001. évi népszámlálási adatai alapján.” ATF Szemle, 2008/1, 48-87.
- <sup>3</sup> Rajki, im. 57. A táblázatból jól kivehető, hogy az élet-társi kapcsolat az egyházak frott, vagy iratlan tilalmai ellenére jelen van a különböző közösségekben, sőt az is látható, hogy az élet-társi kapcsolatoknak különböző formái léteznek. Vannak nőtlének/hajadonok, akik együtt élnek valakivel, vannak özvegyek, elváltak, sőt még házások is, akik valaki mással élnek élet-társi közösségben.
- <sup>4</sup> Jézus mindkét esetben a válás kontextusában idézi a mózesi szöveget. Ezzel fontos mintát ad egy etikailag megkérdőjelezhető gyakorlat vizsgálatához (esetében a válás, esetünkben az élet-társi kapcsol-

lat). Ahhoz, hogy állást tudjunk foglalni egy mai helyzettel kapcsolatban, vissza kell mennünk a kezdethez, és meg kell néznünk, hogyan rendelkezett Isten a bűneset előtti embernek. Az az ideális állapot, és a mérce ma sem lehet kevesebb annál.

- <sup>5</sup> Pál nem a házasság összefüggésében idézi a szöveget, hanem az egyház és Krisztus kapcsolatának analógiájaként.
- <sup>6</sup> Adám „szülőnélküliségét” a Biblia írói tudatosan kezelik. Ezen a gondolati háttéren írja Lukács Jézus nemzetségábrázolatának végén: „...ez Enósé, ez Sété, ez Ádámé; ez pedig az Istené.” Lk 3:38.
- <sup>7</sup> A teremtéstörténet leírásában semmilyen esküvői szertartásról nem olvashatunk, ennek ellenére Jézus azt mondja, hogy „Amit tehát az Isten egybekötött, ember azt el ne válassza.” Mt 19,6. Az „egybekötés” vagy ahogyan Károli még kifejezőbben fordítja, „egybeszerkesztés” tehát a szövetségkötés cselekményét jelöli, amely a vizsgált mondatunk kimondásakor jön létre.
- <sup>8</sup> Andreas Bochmann, *Praxisbuch Ehevorbereitung* (Giessen, Basel: Brunnen, 2004), 24.
- <sup>9</sup> Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch* (Berlin, Göttingen, Heidelberg: Springer-Verlag, 1962), 17. kiadás, 576.
- <sup>10</sup> Gesenius, im. 152.
- <sup>11</sup> Ezt a megállapítást alátámasztják azok a kutatások, amelyek igazolják, hogy a szülők és rokonok nélkül megrendezett összeköltözés, sőt a családtagok nélküli házasságkötés is kockázati tényezőt jelent a házasság vagy együttélés tartósságára nézve. Vö: David H. Olson et al., *Building Relationships: Developing Skills for Life* (Minneapolis, MN: Life Innovations, 1999), 48.
- <sup>12</sup> Gesenius, im. 120.
- <sup>13</sup> Amikor az Újszövetség idézi 1Móz 2,24 versét, mind a 4 alkalommal a  $\sigma\rho\zeta$  kifejezést használja, amely jellegzetesen biológiai jellegű szó. Jelentése: „ami az állati vagy emberi csontvázat körül fogja, tehát izmok, hús.” Varga Zsigmond J., *Újszövetségi görög–magyar szótár* (Budapest: Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1992), 857. Teszi ezt annak ellenére, hogy használhatná a kevésbé testies hangzású  $\sigma\omega\mu\alpha$  szót is, amely szintén testet jelent, de annak inkább a személyiségét, egyéniségét, egész-ségét hangsúlyozza. Vö: Varga, im. 913. A szóválasztás tudatosságát igazolja, hogy Pál egyazon kontextuson belül alkalmazza mind a két kifejezést: „Mert a maga testét soha senki nem gyűlölte, hanem táplálja és gondozza, ahogyan Krisztus is az egyházat, minthogy tagjai vagyunk testének [ $\sigma\omega\mu\alpha$ ]. A férfi ezért elhagyja apját és anyját, és ragaszkodik feleségéhez, és lesznek ketten egy testté [ $\sigma\rho\zeta$ ].” Ef 5:29-31.
- <sup>14</sup> Komáromi László, „A bizánci hatás egyes kérdései a középkori magyar házassági jogban.” *Iustum Aequum Salutare* II. 2006/1-2. 159-170.
- <sup>15</sup> Uo.
- <sup>16</sup> Pallas Nagylexikon. Forrás: [http://www.kislexikon.hu/polgari\\_hazassag\\_a.html](http://www.kislexikon.hu/polgari_hazassag_a.html) Találat napja: 2009.09.16.
- <sup>17</sup> <http://www.jogiforum.hu/torvenytar?id=116> találat napja: 2009.09.16.
- <sup>18</sup> Roberto Badenas, *Cohabitation: Guidelines for Pastoral Care* (kézirat), 13.
- <sup>19</sup> Jóllehet először férjének nevezi az asszony párját, de később hozzáteszi: „Jól mondtad, hogy férjed nincs, mert őt férjed volt, és akivel most élsz, nem férjed.”
- <sup>20</sup> Ennek beszédes példája Eliézer és Rebeka története, ahol a szöveg ki is mondja: „A városon kívül megpihentette a tevéket egy kútnál, estefelé, amikor az asszonyok vizet meríteni jártak.” 1Móz 24,11
- <sup>21</sup> Francis D. Nichol (Szerk.), *The Seventh-day Adventist Bible Commentary* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1980), 5. kötet, 937. Vö.: Dwight K. Nelson, *Én vagyok...* (Belgrád: Preporod, 1995), 10.
- <sup>22</sup> Érdekes adalék, hogy a szöveg bemutatja az erőszaktevő érzelmvilágát is: „De utána annyira meggyűlölte őt Amnón, hogy nagyobb lett a gyűlölete, amellyel gyűlölte, annál a szerelemnél, amellyel szerette, és ezt mondta neki Amnón: Kelj fel, menj innen!” (2Sám 13:15) Sok mai beszámolóval párhuzamba állítható ez a híradás. Az elköteleződés és felelősségvállalás nélküli, csak a testiségre lecsupaszított szexualitás szükségszerűen fájdalomhoz, csalódáshoz, konfliktusokhoz vezet.
- <sup>23</sup> A mózesi törvények ezt is elítélik: „Senki se közeledjék egy vér szerinti rokonához sem azért, hogy fölfedje annak szemérmét... Nővérednek, apád leányának, vagy anyád leányának a szemérmét föl ne fedd” (3Móz 18:6-9) Ennek ellenére Támár azt mondja: „Inkább be-

- széjj a királlyal, bizonyára nem tagad meg engem tőled.” (2Sám 13:13) Ebből látszik, hogy Támárt nem a vérségi kötelék, hanem a helyzet rendezetlensége tartja vissza az együttlétebe való beleegyezéstől.
- 24 A megfogalmazásból kitűnik, hogy József csak Jézus születéséig nem érintette Máriát. Ezek szerint később teljesen normális házasságot folytattak, amelynek természetesen a szexualitás is részét képezte.
- 25 Paládi-Kovács Attila (Szerk.), *Magyar Néprajz nyolc kötetben* (Magyar Tudományos Akadémia Néprajzkutató csoportja) 8. kötet, 426. online változat. Forrás: <http://mek.niif.hu/02100/02152/html/08/197.html> Találat napja: 2009.09.24.
- 26 Stephen A. Grunlan, *Marriage and the family: a Christian perspective* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1999), 87.
- 27 Ezért is nevezik Amerikában az ekkor született nemzedéket „Baby Boom” generációnak, mert az új együttélési forma és az erkölcsi korlátok levetése robbanásszerű népszaporulathoz vezetett.
- 28 D. J. Miller, „Cohabitation.” In: Walter A. Elwell (Szerk.), *Evangelical Dictionary of Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1994), 254-256.
- 29 Grunlan, im. 101.
- 30 Miller, im.
- 31 Evelyn Millis Duvall, *Marriage and Family Development* (Philadelphia: Lippincott, 1977), 5. kiadás,
- 32 Miller, im.
- 33 Magyarországon a 2009. évi XXIX törvény szabályozza a bejegyzett élettársi kapcsolatot. Az új státuszt kizárólag homoszexuális párok választhatják. A törvény a házasság minden jogával felruhazza a bejegyzett élettársakat, kivéve az örökbefogadást, egymás nevének felvételét és a mesterséges megtermékenyítésen való részvételt.
- 34 Miller, im.
- 35 Kathleen Stassen Berger, *The Developing Person Through the Life Span* (New York, NY: Worth Publishers, 1983), 5. kiadás, 521.
- 36 Pongrácz Tiborné, Spéder Zsolt, „Élettársi kapcsolat és házasság – Hasonlóságok és különbségek az ezredfordulón.” Szociológiai Szemle, 2003/4, 55-75.
- 37 Paládi-Kovács Attila, im. 431.
- 38 Berger, im. 387.
- 39 Ángel Manuel Rodríguez, jó hírű adventista teológus a „Cohabitation: Biblical and Ethical Concerns” című értekezésében azt írja: „Bizonyos esetekben javasolt lehet, ha a felek szexuálisan nem aktívak, és valóban csak közösségre vágyanak, hogy a körülményekre való tekintettel elfogadjuk az élettársi kapcsolatot.” Forrás: <http://www.adventistbiblicalresearch.org/documents/Cohabitation.htm> Találat napja: 2009.09.18.
- 40 A Biblia számos helyen int az özvegyek és árvák segítésére, ám a felsorolt személyek minden esetben önhibájukon kívül kerülnek a segítségre szoruló helyzetbe. Az erkölcsi felelősségvállalást sehol sem engedí áthárítani a közösségre, a társadalomra.
- 41 Ahogyan Rajki Zoltán kimutatása is szemlélteti, az élettársi kapcsolatoknak több fajtája is létezik: vannak, akik nőtlen/hajadon státusban választják ezt az életformát, van aki válás után és vannak özvegyek is (ezek mellett pedig kis számban azok, akik házasként élnek együtt egy harmadik személlyel). „E három említett csoport az élettársi kapcsolatban élők belső differenciáltságára is utal: a kapcsolat tartalma vélhetően jelentősen különbözik közöttük. Az első csoportban található egy része házasságkötés előtti ’próbaidőszakát’ éli, mások pedig a házasság alternatívjaként választják ezen együttélési módot. Az elváltak ’önként’ bontottak fel egy korábban tartósan választott párkapcsolatot, az özvegyek házasságának felbomlása pedig ’kényszerű’.” Pongrácz – Spéder, im.
- 42 Miller, im.
- 43 Richard J. Leider, David A. Shapiro, *Lass endlich los und lebe* (Augsburg: Weltbild, 2006), 60kk.
- 44 Robert I. Sternberg, „Triangulating love”, In: Sternberg (Szerk.), *Psychology of Love* (New Haven: Yale University Press, 1988), 119-138.
- 45 Patricia Noller, „What is this thing called love?” *Personal Relationships*, 1996/3, 99-100.
- 46 Miroslav M. Kis, „Seventh-day Adventist Position on Cohabitation.” Forrás: <http://www.adventistbiblicalresearch.org/documents/CohabitationandSDA.htm> Találat napja: 2009.09.21.
- 47 G. Bateson, D. D. Jackson, J. Haley & J. Weakland, „Toward a theory of schizophrenia.” *Behavioral Science*, 1956/1, 251-264.
- 48 Paul Watzlawick, Janet H. Bevin, Don A. Jackson, *Menschliche Kommunikation: Formen, Störungen, Paradoxien* (Bern, Göttingen, Toronto, Seattle: Hans Huber Verlag, 2000), 10. kiadás, 196.
- 49 Thomas Domanyi, „Eheähnliche Lebensgemeinschaften im Lichte der biblischen Ethik.” *Dialog*, 2007/11, 2-5.
- 50 Karen Holford, *The Family Book: Creative Ideas for Families* (Grantham: Stanborough Press, 2004), 74.
- 51 Berger, im. 520.
- 52 Pongrácz – Spéder, im. Hogy az élettársi kapcsolatban élők így vélekednek, az érthető. Feltűnő viszont, hogy a házasságban élők is ezt az útvonalat tartják ideálisnak. A 19-39 év közötti házasságok 69,7%-a tartozik ebbe a csoportba, 40-59 évesek 57,5%-a, valamint a 60 felettiek 30,5%-a.
- 53 Pongrácz – Spéder, im.
- 54 David H. Olson, Peter J. Larson, „Cohabiting Couples Higher Risk for Divorce.” 2006. 06. Forrás: [www.prepare-enrich.com](http://www.prepare-enrich.com) Találat napja: 2008.07.13.
- 55 David H. Olson, *PREPARE/ENRICH Handbuch für Berater* (Neuenhagen: CAB-Service, 2006), 3. kiadás, 70kk.
- 56 B. J. Fowers, K. H. Montel, D. H. Olson, „Predicting marital success for premarital couple types based on PREPARE.” *Journal of Marital and Family Therapy*, 1996/22/1, 103-119.
- 57 Úgy tűnik, ezen a ponton az együtt élők javára billen a mérleg. Ez arra utalhat, hogy – bár sokkal nehezebben, de – megfelelő tudatossággal és odafigyeléssel élettársi kapcsolatban is meg lehet valósítani kiegyensúlyozott együttélést.
- 58 Olson – Larson, im.
- 59 David H. Olson, John DeFrain, Amy K. Olson, *Building Relationships: Developing Skills for Life* (Minneapolis, MN: Life Innovations, 1999), 52.
- 60 Gödri Irén, „A házasságok és az élettársi kapcsolatok minőségének és stabilitásának néhány metszete.” In: Pongrácz Tiborné, Spéder Zsolt (Szerk.), *Népesség – értékek – vélemények* (Budapest: KSH NKI Kutatási jelentések, 2002), 73.
- 61 Mark A. Fine, John H. Harvey, *Handbook of divorce and relationship dissolution* (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum, 2006), 205.
- 62 Robert E. Billingham, „Courtship Violence: The Patterns of Conflict Resolution Strategies Across Seven Levels of Emotional Commitment.” *Family Relations*, 1987/36, 283-289.
- 63 Allan W. Horwitz, Helene R. White, „The relationship of cohabitation and mental health: A study of a young adult cohort.” *Journal of Marriage and the Family*, 1998/60, 505-514.
- 64 Paul R. Amato, Danelle D. DeBoer, „The Transmission of Marital Instability Across Generations: Relationship Skills or Commitment to Marriage?” *Journal of Marriage and Family*, 2001/63, 1038-1051.
- 65 R. Dallos, H. Procter, „A családi folyamatok interakcionális szemlélete.” In: Bíró Sándor, Komlósi Piroksa (Szerk.), *Családterápiás olvasókönyv* (Budapest: Animula, 2001), 7-52.
- 66 Vö: Jn 10:10!

## Telefon-lelkigondozás – Budapest

06-1 201-0011



Lelki válság esetén, emberi, családi,  
lelkiismereti, hitbéli kérdések megbeszélésére

**mindennap 17–21 óráig**

## A német protestánsok szava az új évezredben

### Bevezető gondolatok

Németország keresztyén vallási életét hagyományosan két egyházi közösség határozza meg: a katolikus és a protestáns. Az átalakuló világban szükséges, hogy az egyház, mint teológiai-szociológiai jelenség is hallassa a hangját, és bizony ezen a téren a német protestánsoknak (Evangelische) nem kell szégyenkezniük. Egyházam, a Magyarországi Református Egyház, de nyugodtan mondhatom: a teljes magyar katolikus és protestáns egyházi közösség is tanulhat tőlük, mert sajnos a társadalomban szinte észrevehetetlen az egyházak szava. Különösen sajnálom, hogy a mai napig (2010 január) nem készült református állásfoglalás pl. az újpogány jelenséggel kapcsolatban, amely egy politikai irányzatnál fokozottan megjelenik, és a protestáns egyházak tagjai körében is egyre nagyobb teret hódít. Hadd utaljak arra, hogy a Magyar Katolikus Püspöki Kar 2009 őszén komoly pásztorlevélben ítélte el a keresztyénség tanításaival ellentétes tanokat.

A tanulmányomban az *Evangelische Kirche in Deutschland* állásfoglalásaival kívánok foglalkozni. Az egyházszervezet nevét *Németországi Protestáns Egyházként* fordítom, ezt azért kell leszögezmem, mert a magyar szakmában nincs egységes álláspont az „evangelisch” szó fordítása kérdésében. Vannak, akik a protestáns, mások az evangéliumi, megint mások az evangélikus szót használják. A lutheránus, református és ún. egyesült<sup>1</sup> tartományi egyházakat (Landeskirchen) tömörítő EKD-t<sup>2</sup> semmiképpen sem titulálhatjuk evangélikusnak, mivel a mi nyelvünkben ezt a fogalmat a lutheránusok „foglalták le” maguknak. A szó alapjelentése ugyan evangéliumi, de én egyrészt a szekuláris, liberális, „kilúgozott” teológia miatt nem szívesen nevezem az EKD-t annak, másrészt pedig a szakirodalomban az EKD jelzője protestáns. Helyes lenne ebben a kérdésben is rendet tenni<sup>3</sup> a hazai protestantizmusban.

Tanulmányomban az egyház kiadványainak két csoportjából kívánok idézni: az egyik csoport az ún. *EKD-Texte*<sup>4</sup>, amelyben az EKD egy-egy aktuális kérdéstről nyilvánít véleményt. A másik csoportot az „*Denkschriften und Orientierungshilfen*” (emlékiratok és tájékoztatói segédletek) alkotják, amelyek a Gütersloher Verlagshaus gondozásában jelentek meg.

### A német protestánsok helyzete az első évtizedben

Fontos kérdés a protestánsok teológiai sokszínűsége, amelyet nyugaton általában „egyházi pluralitásnak” neveznek. Míg a hazai protestantizmus dogmatikailag reformatori-hitvallásos álláspontot képvisel, addig számos

protestáns egyházban már régen túlléptek ezen. Ezen a helyen arra szeretnék utalni, hogy 2009 őszén a Svéd Egyház, a svédországi lutheránus egyházi közösség is engedett a korszellem nyomásának, és bevezette a homoszexuális párok templomi megáldását. Ezen túlmenően Eva Brunne (55) személyében november 8-án egy leszbikus kapcsolatban élő nőt szenteltek Stockholm püspökévé<sup>5</sup>. A német protestantizmuson belül is dominál a liberális teológia, de komoly képviselői vannak a tartományi egyházakban a hitvalló köröknek. Elég pl. csak Ulrich Parzanyra és a *Pro Christ* evangélizációra utalni, amely hatalmas érdeklődés mellett zajlik. Az EKD tag-egyházaiban erőteljesen jelen vannak a hitvalló körök, amelyek közül csak kettőre szeretnék utalni: a *Kirchliche Sammlung um Bibel und Bekenntnis* (Egyházi Gyűlés a Biblia és Hitvallás körül) számos tag-egyházban képviselteti magát, és konzervatív teológiát képvisel. Ugyancsak befolyásos a *Bekenntnisbewegung* „*Kein anderes Evangelium*” („Nincs más evangélium” Hitvalló Mozgalom), amelynek Info Spezial sorozatát magam is idézni kívánom. Ezek a mozgalmak a Biblia alapján kritizálják egyházuk gyakorlatát. Gyakori kérdés a „Menni vagy maradni?” problémája, hiszen úgy látják, hogy az EKD elszakadt a bibliai gyökerektől.

Öröndetes változások zajlanak az EKD-ben is az új évezred/évszázad hajnalán. Míg korábban az a vád érte a protestáns egyházat, hogy több szó esik egyházi továbbképzéseken a többi vallásról, mint a keresztyénségről, és a keresztyén üzenet teljesen elhalványult, az egyház úszik a korszellemmel, addig Wolfgang Huber (1942) püspöksége alatt ismét elővették a keresztyén hit fogalmait. Ő 2003-2009 között állt az EKD tanácsa élén, és tanulmányomban is jórészt ezt az időszakot kívánom vizsgálni. Számos fontos kérdéssel foglalkozott, mint a keresztyén-izlám párbeszéd, valamint az ő nevéhez fűződik az egyházi reformfolyamat beindítása. Több fontos könyvet írt, amelyek ismét a közbeszéd témájává tették a keresztyén hitet. Ezek közül csak a „*Der christliche Glaube. Eine evangelische Orientierung*” (A keresztyén hit. Egy protestáns útbaigazítás) címűt említem meg, amely 2008-ban jelent meg<sup>6</sup>.

2009 októberében Ulmban tartotta az EKD a tisztújító zsinatát, amelyen Margot Käßmann asszonyt, a Hannoveri Lutheránus Egyház püspökét választották a protestáns egyház tanácsa elnökévé, ezzel egy elvált nő lett az EKD első embere. A sajtó ezt lelkesedéssel vette tudomásul, és a püspöknő egyfajta „popsztárként” gyakran szerepel a médiában<sup>7</sup>. Az ortodox egyház bejelentette, hogy megszakítja a párbeszédet a német protestánsokkal, mivel nem fogadják el a nők lelkésszé szentelését, de a püspökszentelés már végképp tűrhetetlen volt a számukra. Különösen nagy vitát váltott ki Käßmann 2010. január 1-jei drezdai prédikációja<sup>8</sup>, amelyben a németek afganisztáni katonai jelenlétét bírálta. Az már látható, hogy

az új vezető püspökkel egy olyan közéleti szereplő került az EKD élére, aki állást foglal az aktuálpolitikai kérdésekben is. A német konzervatív protestánsok körében sem egyértelműen pozitív a megítélése<sup>9</sup>.

A szekularizáció és bevándorlás eredményeként lassan átalakul Németország vallási térképe is. 2009-ben a keresztyének már csak 63%-át tették ki az összlakosság-nak, de az egykori Nyugat-Németországban ez a szám 73%, míg keleten csak 26%. A 82 millió német állampolgár közül 24,8 millióan tagjai valamelyik protestáns tartományi egyháznak, míg másfél millióan ortodoxok és 25,5 millióan katolikusok. Néhány tízezren más protestáns szabadegyházak tagjai. Míg korábban a legnagyobb keresztyén felekezetet a protestánsok alkották, addig ez a szám mára megváltozott, és az EKD átadta az elsőséget a katolikusoknak<sup>10</sup>. A legnagyobb tartományi egyház Käßmann hannoveri egyháza (3 millió tag), őket a rajnai és a bajor egyház követi. 50 ezer taggal a legkisebb egyház Anhalt Protestáns Egyháza. A német protestánsok aktivitásáról árulkodik az, hogy 2007-ben Szenteste az egyháztagek 37, Nagypénteket 4,6, őszi Hálaadás napján 8,1%-a vett részt<sup>11</sup>. A protestánsok által a széles nyilvánosság számára szervezett rendezvényei közül legtöbben (kb. 7 millióan) az egyházzenei alkalmakra voltak kíváncsiak, míg a teológiai kérdésekről szóló viták látogatottsága kicsivel a 4 millió alatt maradt. A legkevesebben az evangélikációkra mentek el (kb. 200 ezren)<sup>12</sup>.

Az EKD-n belül a teológiai gondolkodás terén uralkodó állapotokról sok mindent elárul, ha elolvassuk a *Bekennnisbewegung „Kein anderes Evangelium”* néhány állásfoglalását. A 48/2003. számú *Info spezial* témája: *Ist die evangelische Kirche noch Kirche des Evangeliums?* (A protestáns egyház még az evangélium egyháza?). Ebben a szerző, Hansfrieder Hellenschmidt lelkes komoly problémákat sorol fel, úgymint a diakónia felváltása a szociális munkával, a lelkipozíció lecserélése a pszichoterápiával. A Biblia tanítását elvetik, a prédikáció sok helyen politikai beszéd, a család, férfi-nő kérdéskörénél a társadalomban elvárt normák (emancipáció, önmegvalósítás) érvényesülnek. „Ennek a kérdésnek a jogossága nem kérdőjelezhető meg, mert aggódva látjuk, ahogy az egyház idegen szellemiségek és ideológiák hatása nyomán széthullik, és minden az irányú fáradozása ellenére, hogy a társadalmak politikai diakóniával szolgálja, eltűnik a társadalom figyelméből. Az egyház már nem népegyház. Mi fog a helyére lépni?”- kérdezi a lelkipásztor<sup>13</sup>. Hozzáteszi: a hivatalos egyházban még megtalálható „Jézus gyülekezete” (*Gemeinde Jesu*), amely képviseli a krisztusi evangéliumot. Felteszi a kérdést, hogy nem kellene-e a hívő magának elhagyni a hitehagyott egyházat, de azt mondja, hogy „józsanságra van szükség”, és nem kell egyelőre megtenni ezt a lépést<sup>14</sup>.

### Az EKD állásfoglalásai teológiai kérdésekben

Az EKD több fontos etikai-teológiai kérdésben is kialakította az álláspontját, amelyek közül én a következőkkel kívánok foglalkozni:

- a) istentisztelet,
- b) keresztség és úrvacsora,
- c) keresztyénség és nemkeresztyén vallások,
- d) teremtéshit és iskolai oktatás,
- e) házasság protestáns értelmezésben,
- f) az Augsburgi Hitvallás, mint az EKD alapdokumentuma,

Mindenek előtt le kell szögezni, hogy ezek a dokumentumok csak az EKD-reformfolyamat keretében értelmezhetők igazán. A későbbiek folyamán egy külön tanulmányban kívánok foglalkozni ezzel a reformfolyammal, amely talán a közeljövőben Magyarországon is szükséges lesz a reformatori egyházakban. A folyamat alapja a *Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert* című, 2006-ban megjelent anyag. Mind ez, mind az általam ismertetett fontosabb tanulmányok német nyelven elérhetőek az EKD hivatalos honlapján ([www.ekd.de](http://www.ekd.de)).

a) Az első szakmai anyag, amelyet meg szeretnék említeni, az **istentisztelet protestáns értelmezéséről** szól. A *Der Gottesdienst. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Gottesdienstes in der evangelischen Kirche* (Istentisztelet. Orientációs segítség a protestáns egyház istentiszteletének megértéséhez és gyakorlásához) 2009-ben jelent meg a Gütersloher Verlag-nál. Kidolgozása egy teológiai bizottságban dr. Michael Beintker irányítása alatt kezdődött el 2007-ben. A könyv megjelentetése beleilleszkedik abba a reformfolyamatba, amelyet Huber püspök indított útjára. Ő maga úgy fogalmaz a könyv előszavában, hogy az istentisztelet a keresztyén gyülekezet magja, és nagy jelentősége van az istentisztelet „minősége” növelésének<sup>15</sup>. A részletes tanulmány négy nagyobb egységre tagolódik: az első fejezetben a protestáns istentisztelet bibliai és történelmi alapjait mutatják be, majd pedig teológiai eligazítást nyújtanak a kérdésben. A harmadik fejezetben az istentisztelet lebonyolításának kérdéseiről írnak a szerzők, a negyedikben pedig néhány gyakorlati tanácsot találunk. Mindenképpen szerencsés lenne, ha a könyv egyszer magyar fordításban is megjelenhetne, hiszen a magyar református istentisztelet is bizonyos megújulásra szorul, nagyobb teológiai tudatossággal kellene azt ünnepelnünk. Éppen ezért elsősorban az anyag gyakorlati javaslataira szeretnék az ismertetés során kitérni.

Az istentisztelet „a keresztyén élet pulzusa” – mondja a könyv bevezetése<sup>16</sup>. A német szó „*Gottesdienst*” jelentését magyarázva úgy fogalmazzuk a szerzők (a *Dienst* szó jelentése: szolgálat), hogy az istentiszteleten Isten szolgál az ott ünneplő emberek felé,<sup>17</sup> és az emberek szolgálnak Isten felé. Az azon résztvevő emberek meggazdagodva jönnek el. Az istentisztelet csúcspontja az úrvacsora, így joggal elvárható, hogy lehetőleg minden alkalommal legyen úrvacsora is az istentiszteleten.<sup>18</sup> Az istentisztelet a templomi, zsinagógai és őskeresztyén házi összejövetelből fejlődött ki, Izraeltól vette át az egyház, amelyet az evangélium formált át. Több évszázad kellett ahhoz, amíg az első gyülekezetek közös étkezéséből, az úrvacsorából mise lett, amelyből a reformáció után kialakult az istentisztelet. A következő évszázadok során ez gyakran megváltozott külsősé-

geit tekintve, különösen a második világháború után fejlődött ki sok liturgikus forma.

Az istentisztelet teológiai szempontból nézve Isten és az emberek találkozása, amikor Isten lehajol az emberhez, így minden istentisztelet előfeltétele Isten jelenléte (Mt 18,20). Isten ott van jelen, ahol az ő Igéjét prédikálják, a prédikációban maga Isten beszél hozzánk az életünkről, és cselekedeteink számára orientációt nyújt. Az istentiszteleten az ember elfogadja Isten szeretetét, bocsánatát, vigasztalását, imádja és dicséri az Urat<sup>19</sup>. Minden istentiszteletet a Szentháromság Isten nevében kell ünnepelni, amely Jézus Krisztus evangéliumából él. Habár az egész keresztyén életnek istentiszteletnek kell lennie<sup>20</sup>, mégis fontos az istentiszteleti alkalom megtartása. A protestáns istentiszteletnek nem csak egy formája van, mivel annak lényege az Istennel való találkozás, az élet megújítása, a közösség, így az istentisztelet nagyon sokszínű lehet. A liturgikus énekekkel átszőtt lutheránus mise és a délnémet (református) igehirdetési istentisztelet mellett számos alternatív forma fejlődött ki, mint pl. az éneklő istentisztelet, az imaóra, az ünnepi úrvacsora, a politikai éjszakai ima (*Politischer Nachtgebet*), a beszélgetős istentisztelet (*Gesprächsgottesdienst*). Igen sikeresek a gospel-istentiszteletek és a felnőttek és egyháztól távoli emberek számára rendezett új istentiszteletek. A legtöbb embernek mégis a szentesti alkalmak, valamint a kauzáliák (keresztelés, konfirmáció, esketés, temetés) maradnak a legemlékezetesebbek<sup>21</sup>. A protestáns egyháztagok 60%-a állítja, hogy évente többször is elmegy az istentiszteletre, 15% soha, míg a rendszeres templomba járók mindössze 4-5%-ot tesznek ki<sup>22</sup>. A kauzáliák emellett egyre inkább családi eseményekké váltak, a szélesebb gyülekezet bevonása nélkül. Az EKD a fenti tények miatt akarja megújítani és sokak számára vonzóvá tenni az istentiszteletet, és elérni, hogy minél többen menjenek el a vasárnapi alkalmakra.

Az istentiszteletnek négy fő alkotóeleme van, de a Protestáns Istentiszteleti Rendtartás (*Evangelisches Gottesdienstbuch*) lehetővé teszi az egyes elemek szabaddal alakítását. Ezek a fő elemek a következők:

- A – Köszöntés és Isten megszólítása  
(*Eröffnung und Anrufung*)
- B – Igehirdetés és hitvallás  
(*Verkündigung und Bekenntnis*)
- C – úrvacsora (*Abendmahl*)
- D – küldés és áldás (*Sendung und Segen*)

Habár a főbb keresztyén felekezetek sok mindenben különböznek, abban azért egyetértenek, hogy az istentiszteletet olyan embernek kell vezetnie, akit egyháza erre felhatalmazott, valamint hogy az istentiszteletet az összegyűlt közösségnek aktívan, mindenkit bevonva kell ünnepelnie. A gyülekezet részvétele az istentisztelet elmaradhatatlan jele<sup>23</sup>. A lelkészek és a kántorok mellett prédikátorok és lektorok is részt vállalhatnak az istentisztelet lebonyolításában<sup>24</sup>, amely – mint már mondtuk – sokrétű lehet. A célcsoport-istentiszteletek célja, hogy bizonyos csoportokat szólítson meg. Ilyenek pl. a családi istentiszteletek. A keresztyén egyházak számára különösen fontosak a gyermekistentiszteletek, amelyek középpontjában bibliai történetek elmesélése és kreatív elmélyítése áll. Ezek nagyon sokrétűek lehetnek. Az al-

ternatív istentiszteletek még ennél is szélesebb spektrumot ölelnek át. Tekintve, hogy a vasárnapi fő istentisztelet már sok embert nem ér el, az elmúlt húsz évben a gyülekezetek számos ilyen „alternatív istentisztelettel” próbálkoztak, amelyek lehetnek hétköznap vagy szombaton, szekuláris helyen (mozi, színház), és a téma kifejtése a beszéd mellett más elemeket is igénybe vesz. Mivel sokan nem tagjai az egyháznak, így a résztvevők sem szólíthatók meg keresztyén gyülekezetként. Az élettrajzi meghatározottságú istentiszteletek a kauzáliák (keresztelő, konfirmáció, esküvő, temetés). Ezek lényege, hogy a gyülekezet Isten áldásával, vigaszával áll az egyes gyülekezeti tag mellé élete fontos óráiban. Vannak különleges alkalmakhoz kötött istentiszteletek is, mint amelyeket nagyobb katasztrófák, balesetek alkalmával tartanak. Ilyenkor az emberek igénylik a közösségi élményt, a fenyegető helyzetben a segítséget, választ a kérdésekre. A korántsem homogén istentiszteleti közösség ilyenkor összekapcsolja a keresztyén üzenetet a konkrét esemény feldolgozásával, előtérbe kerülnek az általános emberi egzisztenciális kérdések, amelyekre a Biblia és a keresztyén hit felől adnak választ<sup>25</sup>. Ilyen események alkalmával gyakran ökumenikus istentiszteleteket tartanak. Az ökumenikus istentiszteletek lényege, hogy különböző felekezetű keresztyének együtt ünnepeljenek, és lehetőség szerint kerüljék azt, ami elválaszt, és keressék a közös pontokat. Az istentiszteletek új formája a médiaistentisztelet, amely sok olyan embert meg tud szólítani, aki nem megy el a templomba, de a liturgia kialakításának köszönhetően mégis bevonva érzi magát az istentiszteletbe. Erre lehet következtetni a nézők és hallgatók visszajelzéseiből<sup>26</sup>.

Végezetül nézzünk meg néhány gyakorlati ajánlást a kiadvány szerkesztőitől! Az istentiszteletet úgy kell ünnepelni, hogy az hívogató, mindenki számára elérhető legyen. Az EKD megújítása szellemében fogalmazták meg a minőség javítását is. Az elsődleges címzett Isten, tehát ennek megfelelően legyen igényes az egész alkalom. Először is a lehető leggazdagabb módon kell az istentiszteletet ünnepelni, de nem szabad túlvállalni magunkat. Másodszor legyen az istentisztelet a legapróbb részletekbe menően jól előkészített, így aztán a lektor ismerje már korábban a felolvasandó szöveget, a lelkész prédikációja pedig ne az utolsó percben álljon össze. Harmadszorban a lelkészeknek elég időt kell hagyni a készülésre, de ezt egyúttal meg is kell követelni tőlük. A lelkész és a gyülekezet vezetőségének közös feladata az istentisztelet igényes előkészítése, legyen szó arról, hogy az énekek nem passzolnak a prédikációhoz vagy a lelkész mindig az internetről letöltött prédikációkat mond el. A megszokott istentiszteletek melletti alternatív alkalmakat nem szabad csak a városoknak meghagyni, lehet máshol is ilyesmivel próbálkozni. Az a fontos, hogy a látogató bevonva és megszólítva érezze magát, de mindez nem mehét a tartalom rovására. „Csak úgy misszionálatunk hatékonyan, ha közben hitelesek vagyunk<sup>27</sup>.” Különösen fontos a gyermekek jelenléte az istentiszteleten<sup>28</sup>. Az istentisztelethez szükség van a megélt spiritualitásra (*gelebte Spiritualität*), ami azt jelenti, hogy annak résztvevői rendszeresen imádkozó emberek legyenek, hiszen az istentisztelet az Istennel való találkozás



helye<sup>29</sup>. Mivel az istentisztelet a gyülekezeti élet közép-pontja, a gyülekezeti alkalmakat is úgy lehet alakítani, hogy azok is részt vegyenek annak előkészítésében. A szerzők konkrétan bibliakörökre, egyéb csoportokra utalnak<sup>30</sup>. A tanulmány szerzői végül arra biztatnak minden protestáns keresztyént, hogy vegyen részt minél gyakrabban az istentisztelet közös ünneplésében.

b) A két szentségről, a **keresztségről** (2008) és az **úrvacsoráról** (2003) is született az új évezred első évtizedében *Orientierungsschrift*.

A keresztség minden keresztyén egyház alapvető szentsége, amely a protestáns egyházakban az úrvacsora mellett a két sákramentum egyike. 2008-ban látott napvilágot egy olyan anyag, amely keresztséggel foglalkozik. Ennek címe: *Die Taufe Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis der Taufe in der evangelischen Kirche* (A keresztség. Táájékoztató segítség a keresztség megértéséhez és gyakorlásához a protestáns egyházban)<sup>31</sup>. A bevezetés tanúsága szerint „a keresztség a keresztyén egyház főbejárata, a keresztyén élet meghatározó jele”. Az orientáció kiadására azért volt szükség, mert a gyülekezetekben megnőtt az igény a keresztségi előkészítő oktatásra, valamint a „*Taufgedächtnis*”-re, amelynek lényege a gyermekkori keresztségről való megemlékezés<sup>32</sup>. Szükséges volt a keresztség protestáns értelmezésének egységes meghatározása, mivel a kérdésnek különböző megközelítése lehetséges. A lutheri tradíció ebben Isten cselekvését, a kálvini református hagyomány pedig egy Isten által adott jelet lát, amelynek célja az üdvözítő hitről való megbizonyosodás. Zwingli református hagyománya azt emeli ki, hogy a keresztség során a megkeresztelt a gyülekezettel együtt vallást tesz a hitéről, emellett ez az engedelmesség jele, ima a Szentlélekért<sup>33</sup>. A kérdés azért is aktuális, mert egyre nő azok száma, akik felnőttkeresztségben részesülnek<sup>34</sup>, valamint a konformációval egy időben kereszteltetnek meg. A tanulmány szerzői a keresztség teológiai jelentőségét több oldalon keresztül elemzik. Főbb címszavak a keresztséggel összefüggésben: kegyelmi ajándék (*Gnadengabe*), a bűntől való szabadulás, részvétel Krisztus keresztségében és feltámadásában, a Szentlélek ajándéka, felvétel a hívők közösségébe. Ökumenikus szempontból nagy jelentősége van a keresztségnek, mivel azt a legtöbb egyház kölcsönösen elismeri és így az bennünket Krisztusban összeköt<sup>35</sup>. Éppen itt merül fel a csecsemőkeresztség és a baptista értelmezésű felnőttkeresztség összeütközése. A „teljes Írás biznysága szerint” a lényeg: a keresztség ajándék és isteni „erőtér”, tehát a kisgyermek „jó lelkiismerettel” megkeresztelhető a tanulmány szerzői szerint. A baptisták – hivatkozva a Mk 16,6-ra – elvetik a gyermekkeresztséget. A velük való párbeszédben azt kellene elérni, hogy legalább ismerjék el a gyermekkeresztség érvényességét, de a protestáns egyházaknak is fel kellene hívni a figyelmét a felnőttkeresztség lehetőségeire<sup>36</sup>.

A tanulmány szerzői a könyv második részében a keresztséggel összefüggő gyakorlatias kérdésekre hívják fel a figyelmet. A mai emberek nagy része számára idegen a keresztség teológiája, ezért szükséges a megfelelő katechézis ebben a tárgyban. Az emberi élet határkérd-

sei miatt a keresztséget az isteni áldással és védelemmel hozzák összefüggésbe<sup>37</sup>. A keresztséggel együtt jár az, hogy az abban részesülő egy keresztyén egyház tagja lesz, de amennyiben kilép a saját egyházszervezetéből, a keresztség nem veszíti érvényét, és ha mégis újra csatlakozik egy másik keresztyén egyházszervezethez, akkor sem szükséges az újrakeresztelés. Ma már nem jellemző a születés és a keresztség összetartozása, egyre gyakrabban az első születésnap, az óvodába lépés vagy a beiskolázás kapcsán kerül sor a szentség kiszolgáltatására. Ugyancsak gyakran hallható a „Majd ő maga dönt!” mondat is a szülők szájából<sup>38</sup>. Liturgiai és pasztorális szempontból is új kihívást jelentenek a felnőttkeresztségek, ahol a megkeresztelendőt már nem lehet gyermekként kezelni. A változó környezet szükségessé tette a keresztség kiszolgáltatása körülményeinek átgondolását. Tanulmányunk szerzői liturgiai szempontból szerencsésnek tartják, ha a keresztséget az egyházi év fontos ünnepeihez (Húsvét, Pünkösöd, Vízkereszt) kössék, de évente 4-5 vasárnap és ünnepnap és a nagy ünnepek második napja is szóba jöhet. A húsvéti szombat éjjeli hagyomány ismét hangsúlyos szerepet kaphat. A gyermekkeresztség tervezésekor a családi ünnepeket is figyelembe kell venni. Mindezek fényében átalakul a keresztséget előkészítő beszélgetés (*Taufgespräch*), amely korábban katechetikai szempontokat szolgált, de mára ez átalakult, hiszen itt magának a keresztelőnek, mint ünnepi eseménynek a megbeszélése, a részletek egyeztetése is előtérbe kerül. Gyakran itt hallanak a szülők a keresztyén hit alapjairól először. A keresztelés a vasárnapi istentiszteletbe illeszkedik. Nem szabad lemondani az alábbi elemekről:

- a missziói parancs (Mt 28,18-20) felolvasása, a hitvallás közös elmondása,
- a keresztelési aktus háromszori leöntéssel vagy bemerítéssel,
- a keresztelési formula (N.N., én keresztellek téged az Atya, Fiú és Szentlélek nevében, vagy református fel fogás szerint „nevére”),
- a megkeresztelt vagy szülei és keresztszülei „igen-je” a keresztséghez.

A keresztséget az egyházban az arra felhatalmazott személy szolgáltatja ki, több protestáns reformátori egyház elismeri a „szükségkeresztség” intézményét is, amikor bármely megkeresztelt keresztyén kiszolgáltatathatja a keresztség szentségét folyó vízzel, valamint a Szentháromság-formula elmondásával<sup>39</sup>. A tanulmány az utolsó fejezetben részletezi a keresztelés liturgiai elemeit.

Összefoglalva a protestáns egyházaknak a következő kérdésekkel kell a közeljövőben foglalkoznia:

1. A keresztelési katechézis újragondolása, beleértve az egyházi óvodák bevonását, megfelelő felkészítő szemináriummal együtt.
2. A második kihívás a felnőttkeresztségek növekvő száma, ezekre megfelelő liturgiai elemeket kell kidolgozni.
3. A harmadik kihívás lényege a keresztségre való állandó emlékeztetés a gyülekezetben. Itt liturgiai elemekre, dekorációra is lehet gondolni<sup>40</sup>.

A keresztség mellett az EKD a keresztség mellett az **úrvacsorával** is foglalkozik egy külön tanulmányban<sup>41</sup>.

Erre azért volt szükség, mivel az utóbbi évtizedekben egyre nőtt az úrvacsora jelentősége a gyülekezetekben, így azt lehetőség szerint minél gyakrabban, és a főként a vasárnapi fő istentiszteletbe építve ünneplik. Pluralizálódott viszont ennek értelmezése és liturgiai ünneplése. Ide tartozik, hogy pl. hevesen támadják Krisztus halálának áldozati és megbékéltető szerepét<sup>42</sup>. Mindenképpen fontosnak tartom ennek a tanulmánynak az ismertetését, mivel az új úrvacsora-felfogás már-már szétfeszíti a reformatori örökséget, és előbb-utóbb hazánkba is megérkezik. El szeretnék tekinteni a szentség biblia-teológiai alapjainak ismertetésétől, ezt megteszi a tanulmány. A tanulmány szerzői rámutatnak arra, hogy a protestáns gyülekezetekben egyre kevésbé értik azt, hogy Jézus Krisztus meghalt a kereszten, és az életét másokért engesztelő áldozatként adta. Ennek megfelelően az ilyen tárgyú szövegeket és énekeket elutasítják<sup>43</sup>. Ugyancsak kritizálják ezt a keresztyén alapigazságot a feminista teológia képviselői is. Az úrvacsora-értelmezés esetleges megváltoztatása azonban csak a bibliai anyag alapján történhet meg<sup>44</sup>. A tanulmány szerzői – helyesen – bibliai alapokon értelmezik Jézus Krisztus kereszthalálát, és az úrvacsora ezzel kapcsolatos jelentőségét. A bűnös és megigazított keresztyén az úrvacsorában a megfeszített és feltámadott Krisztus vendége, aki megsértette az Istennel való közösséget, de ennek ellenére Isten igaznak nyilvánítja. Az úrvacsorát az Istennel és az emberekkel való szoros közösségben ünnepljük, és a szentségben köszönetet mondunk Istennek azért, hogy áldozatával feleslegessé tett minden kultikus áldozást. Az ember a bűneivel megtörte a kapcsolatot, de ezt Jézus azáltal, hogy magára vette az ember bűneit, ismét helyreállítja<sup>45</sup>. Az áldozat (*Opfer*) értelmezésénél a következő aspektusok jöhetnek szóba: Jézus politikai körülmények áldozata volt; Jézus önként áldozta fel magát, hogy Isten és emberek között helyreállítsa a közösséget; Isten önmagát adja az emberért, és eltörli annak bűneit<sup>46</sup>.

A tanulmány „Gyakorlati ajánlások” fejezetében leszögezik a szerzők: lehetőség szerint el kell kerülni, hogy az úrvacsoráról úgy beszéljünk, hogy annak közös értelmezése sérüljön. Emellett viszont van lehetőség arra, hogy különböző teológiai és liturgiai hangsúlyokat fogalmazzunk meg. Az Újszövetség egységes úrvacsorata elismerése mellett lehetséges a különböző liturgiai formák alkalmazása<sup>47</sup>. Ezek után lássuk a konkrét kérdéseket, valamint az azokra adott válaszokat!

*Milyen gyakran kell ünnepelni az úrvacsorát?*

Ebben a kérdésben a lelkész a helyi gyülekezet vezetésével dönt, de az alapító szándéka az, hogy minél gyakrabban sor kerüljön rá, lehetőség szerint minden vasárnap. Emellett száll síkra Luther is. Kálvin évente négy-szer engedélyezte az úrvacsorát<sup>48</sup>.

*Milyen formában kell ünnepelni az úrvacsorát?*

Az úrvacsora alapelemei: hálaadás, szereztetési ígék, a kenyér és bor kiosztása. Ezeket tetszés szerint lehet variálni és bővíteni, így pl. van, ahol a közös kehely helyett külön poharak vannak, vagy pl. a kenyeret belemártják a borba. Ugyan sok helyen az ígehirdetés után áldást mond a lelkész, és egy kisebb kör számára külön van az úrvacsora, azt ajánlják a tanulmány szerzői, hogy a szentséget a teljes gyülekezet közösségében ünnepljük<sup>49</sup>.

*Miért olyan fontos a szereztetési ígék elmondása?*

A szereztetési ígék a keresztyénség kezdetétől fogva szó szerint idézik. Fontos, hogy nem szabad parafrázisokkal és egyéb magyarázatokkal helyettesíteni. Ezáltal azt érezzük el, hogy az istentiszteleten Krisztus megbízásából, a szavai alapján és nem önhatalmúlag cselekszünk.

*A liturgia mely elemei nélkülözhetetlenek?*

Nem szabad elhagyni a különböző elemeket: szereztetési ígék, Miatyánk, az elemek kiosztása az összegyűlt közösségben és az Istennek (Krisztusnak) való hálaadás<sup>50</sup>.

*Mit szabad használni úrvacsorai jegyekként?*

Nem alapvető kérdés, hogy kenyeret vagy ostyát, fehér-vagy vörösborot használunk, de fontos megemlíteni, hogy a szőlőlé csak kivételes esetekben használható. Bizonyos esetekben elfogadható, hogy valaki csak az egyik jegyet veszi magához, mert egy elem is közvetíti az úrvacsora teljes hatását.

*Mi történik a jegyekkel úrvacsora után?*

Azt ajánlják, hogy lehetőleg azonnal fogyasszák el az úrvacsorai jegyeket az istentisztelet után, de az is helyes, ha elviszik őket a betegekhez, akik nem tudtak eljönni az istentiszteletre<sup>51</sup>.

*Meg kell előznie a gyónásnak az úrvacsorát?*

Mivel maga az úrvacsora is bűnbocsánatot közvetít, nem tartozik a nélkülözhetetlen liturgiai elemekhez a gyónás és a feloldozás. Súlyos hiba a bűn aspektusának teljes eltávolítása az istentiszteletből, ajánlatos viszont a gyónás és a feloldozás megtartása a liturgiában<sup>52</sup>.

*Kinek szabad kiszolgáltatnia az úrvacsorát?*

Tulajdonképpen bármelyik megkeresztelt keresztyén megtehetné ezt, de a protestáns (és más keresztyén) egyházakban azok ünneplhetik az úrvacsorát, akik megfelelő képzettséggel és felhatalmazással rendelkeznek, ezek pedig az avatott lelkészek. Több német tartományi egyházban azonban más iskolázott egyházi munkatársak (prédikátorok, lektorok) is jogosultak az ígehirdetésre és az úrvacsora kiszolgáltatására. Mindenképpen kívánatos, hogy a jegyek kiosztásánál a presbiterek is közreműködjenek<sup>53</sup>.

*Vehetnek úrvacsorát a gyermekek?*

Az úrvacsora teljes megértése nem lehet a részvétel feltétele, így a konfirmáció előtt álló gyerekek is vehetnek úrvacsorát. Elvárható azonban, hogy olyan gyerekek járuljanak az úrvacsorához, akik már valamit megértettek a cselekményből, és a szüleiktől kaptak némi tanítást a szentségről<sup>54</sup>.

*Részesülhetnek az úrvacsorából olyanok is, akik nincsenek megkeresztelve?*

Legrégebbi időktől fogva az úrvacsorán való részvétel feltétele a keresztség felvétele. Hangsúlyozni kell, hogy a meghívás csak megkeresztelt keresztyéneknek szól<sup>55</sup>.

*Részesülhetnek római katolikusok a protestáns úrvacsorában?*

Minden keresztyént, így a katolikusokat is szívesen látják a protestánsok az úrvacsorán, de tudni kell, hogy katolikus szempontból a protestáns lelkészek ordinációja (felszentelése) érvénytelen, így az általuk kiszolgáltattott szentség is érvénytelen<sup>56</sup>.

*Részt vehetnek protestánsok a katolikus szentáldozásban?*

A katolikus egyház csak azoknak a keresztyéneknek engedi meg a szentáldozásban (eucharistia) való részvételt, akik közösségben állnak vele (így pl. a keleti egyházak tagjainak). Kivételes esetekben (pl. életveszély) azonban más keresztyének is részesülhetnek a szentségekben. Néhány teológus szerint a katolikus-protestáns házasságokban a házastársak a szentség következtében teljes közösségre jutottak, így az úrvacsora-áldozás kérdése sem lehet elválasztó. Csak azoknak a protestánsoknak ajánlható az áldozás, akik meggyőződtek arról, hogy az azt vezető személy (pap) és a gyülekezet nem emel ezzel szemben kifogást<sup>57</sup>.

c) A hatvanas évektől egyre nagyobb mértéket öltő **bevándorlás, a keresztyénség és a nemkeresztyén vallások** németországi együttélése is elgondolkodásra sarkallta a német egyházakat.

Több tanulmány is született a kérdésben, de én ezek közül háromat kívánok kiemelni, amelyek az EKD-Texte sorozat 76., 77. és 86. számaként jelentek meg: ezek közül az első kettő az *Együttélés alakítása (Zusammenleben gestalten)*<sup>58</sup> és *Keresztyén hit és nemkeresztyén vallások (Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen)*<sup>59</sup> címet viselte. A harmadikra majd részletesebben is ki szeretnék térni.

Az első két tanulmány mintapéldája a protestánsok liberális politikai állásfoglalásának és teljes teológiai önfeladásának. A mai nyugat-európai történelmi népegyházak egyik fő problémája a kiüresedés, a lelki elerőtlenedés. Ez megmutatkozik pl. a keresztyén-muzulmán vagy a keresztyén-zsidó párbeszédben, amelyben a keresztyének – ellentétben beszélgetőpartnerükkel – nem képviselik saját hitük teológiai igazságait. A 76. szám alatt megjelent EKD-szöveg témája az integráció, a különböző hátterű emberek együttélése. Ebben a szerzők megállapítják, hogy Németország vallásilag, kulturálisan és etnikailag sokszínűvé vált, amely gazdagodást, de konfliktusokat is hordoz magában. A sokszínű társadalom kereteinek alakítása politikai feladat is<sup>60</sup>. Az integráció során mindenki számára kötelező az alapértékek elfogadása és tiszteletben tartása<sup>61</sup>. „Az EKD hozzá akar járulni ahhoz, hogy Németországot olyan országgá formálják, amelynek klímáját az elfogadás és a tolerancia jellemzi, és támogatja minden ember együttélését, függetlenül a nemzeti, kulturális és vallási vonásaitól”. – írja a tanulmány<sup>62</sup>. Ebben a hitnek, a vallási és szociális tevékenységeknek integráló funkciója van.

Történelmi okokból a katolicizmus és a protestantizmus évszázadokig meghatározta a németországi életritmust és a hagyományokat, és az egyházaknak olyan szerepe van, hogy hatással vannak az értékrend alakítására. Jogilag azonban a keresztyénségnek nincs előjoga a többi vallással szemben. A német állam vallásilag semleges<sup>63</sup>.

A megváltozott viszonyok között a protestáns egyházaknak oda kell figyelni a más országokból érkezett keresztyénekre, különösen azokra a (német származású) betelepülőkre (*Aussiedler*), akik különféle kegyességi irányzatokhoz tartoznak<sup>64</sup>. Az egyházak az ő integráció-

jukkal példát mutathatnak az egész társadalomnak, de az integráció mellett meg kell oldani az anyanyelvű lelkigondozást, pl. úgy, hogy a bevándorlók saját gyülekezeteket hoznak létre<sup>65</sup>. A többi vallással való kapcsolatban a párbeszédet ajánlják, valamint azt, hogy az állami iskolákban vezessék be a muzulmán vallásoktatást, amely állami felügyelet áll és német nyelven folyik. Az ilyen vallásoktatás célja az, hogy a muzulmán gyerekeket a többi vallás megértésére és elfogadására neveljék. A baj az, hogy nincs a német államnak olyan partnere, akivel ezirányú tárgyalásokat folytathatna<sup>66</sup>. Ennek ellenére minél több egyesületet, közösséget be akarnak vonni a párbeszédbe<sup>67</sup>.

Az egyházaknak komoly szerepe van az elterjedt idegengyűlölet, a rasszizmus és erőszak elleni harcban, és az integrációval foglalkozó szervezetekben az egyházak is képviselve vannak. A multikulturális és interkulturális együttélés kapcsán az egyházaknak komoly erőfeszítéseket kell tenni annak érdekében, hogy a hit, vallásgyakorlás, szociális tevékenység integráló funkcióját erősítsék<sup>68</sup>.

Ehhez hasonlóan a „mindenki egyenlő” liberális elveit hangoztatja a másik tanulmány, amely a „*Keresztyén hit és nemkeresztyén vallások*” címet viseli. Ebben a szerzők kijelentik, hogy „Isten minden emberhez közel van, akármelyik valláshoz is tartozzanak<sup>69</sup>”. A Teremtő közel van minden emberhez, Isten Jézus Krisztus evangéliumában odafordul minden emberhez<sup>70</sup>. Ezzel kapcsolatban rögtön lehet apológiai ellenvetésünk, hiszen a Zsolt 145,18 azt mondja, hogy „*Közel van az Úr minden őt hívóhoz, mindenkihez, aki hívja őt.*” Emellett az 34. zsoltár 19. versére is gondolhatunk: „*Közel van az Úr a megtört szívűekhez.*” Komolyabb teológiai fejtegetésre nincs szükség, hogy lássuk, hogy az „út, igazság, élet” jézusi programjáról, valódi misszióról, keskeny útról, megváltásról nem lehet szó ilyen keretek között.

A vallásoknak van „sötét oldala”, amelyeket a vallásháborúk, az intolerancia jellemeznek, de kétség kívül gazdagították is a világot szellemi-kulturális alkotásaikkal. A tanulmány szerzői mégsem azt ajánlják, hogy a közös vonásokat keressék, hanem azt, hogy mutassanak rá a különböző vallások eltérő vonásainak kölcsönös ápolására és tiszteletére. Ez segíteni fog abban, hogy a vallási konfliktusokat elkerüljük<sup>71</sup>. A keresztyének és más vallásúak között van egy lényeges különbség: a Jézus Krisztusban való hit. De hogy ez a Jézusban való hit mit jelent, arról csak homályosan fogalmaz az irat. A keresztyén a szerzők szerint a keresztyénség nem a „jobb, a felvilágosult” vallás a többivel szemben, hanem csak egy vallás a többi között. „Az evangélium, azaz Isten szeretetének világosságában” azt kell meglátni, hogy Isten nem kényszerít senkit semmire, hanem szabadságot teremt arra, hogy teremtményei együtt legyenek. Ebben a szellemben kell értelmezni a keresztyén missziót is, amely elveszítené az értelmét, ha az evangélium igazságát nem úgy értelmeznék, mint „szabaddá tevő igazságot”. Krisztus a kereszten azt az emberi helyzetet tapasztalta meg, hogy az emberek megosztottan, sok vallásban egyesülve keresik minden létezőnek az okát, eredetét. Keresztyén értelmezésben a lehajló Isten mindig az ember oldalán áll és vele van<sup>72</sup>. Isten nem engedi, hogy az

általa szeretetteket elválasszák tőle az emberi vallások. Egymásban a testvért kell meglátni, hiszen Isten az embertárs alakjában jelenik meg közöttünk<sup>73</sup>. A különböző vallások közös imájáról ismét homályosan fogalmaz a tanulmány: a konkrét esetben kell megvizsgálni, hogy a közös ima megadja-e Istennek a tiszteletet, és a vallások közötti különbségeket sem szabad eltörölni. Az egymással közösséget vállaló emberek „belső részvétellel” imádkozhatnak együttesen, de egymás mellett (nebeneinander)<sup>74</sup>. A tanulmány arra nem ad konkrét és világos választ, hogy ez az „egymás mellettiség” mit jelent, és szabad-e azonos imaszöveget mondani. Arra sem válaszolnak, hogy azonos Istent tisztelnek-e a monoteista vallások? Emellett a tanulmány azt a benyomást kelti, hogy a keresztyén vallás mindössze „Isten szeretetének vallása”, aki minden embert elfogad anélkül, hogy bűneit rendezte volna. A keresztyén üzenetet gyakorlatilag néhány mondatra redukálják a szerzők. A szerzők azt is ajánlják, hogy a keresztyén gyülekezetek minden más vallású ember felé nyitottan (offen) forduljanak<sup>75</sup>.

A korábbiaknál sokkal szilárdabb és karakteresebb álláspontot alakított ki az EKD Wolfgang Huber püspöksége idején a „Világosság és jó szomszédság” (*Klarheit und gute Nachbarschaft*) című tanulmányában<sup>76</sup>. A Dr. Jürgen Schmude vezetése alatt működő munkacsoportban kidolgozott anyag előszavában úgy fogalmaz Huber püspök, hogy szükséges a többi vallás tisztelete, de ezt visszafele is el lehet várni. A vallásszabadsággal viszont az is együttjár, hogy nem szabad senkinek alapvető emberi jogokat megkérdőjelezni, a saját meggyőződést erőszakkal másokra erőltetni. Egyúttal fontos, hogy az ember készen álljon a kritikus kérdések megválaszolására<sup>77</sup>. A tanulmány öt nagyobb egységben tárgyalja az iszlámmal való kapcsolatot: 1. Protestáns keresztyének a muszlimokkal való találkozásban; 2. Muszlimok a demokráciában; 3. Muszlim élet Németországban. 4. Szervezett iszlám; 5. A vallásközi párbeszéd céljai és tartalma. A tanulmány végre nyíltan beszél arról, hogy a külföldiek integrációját során igenis meg kell nevezni a konfliktusokat, és néhányuknak komoly problémája van az integrációval<sup>78</sup>. A protestáns egyház alapja Jézus Krisztus evangéliuma, amelynek lényege, hogy Isten minden emberhez kegyelmesen odafordul. Az egyház feladata erről az örömhírről bizonyosságot tenni. A nemkeresztyén vallások követőivel kapcsolatban azt mondják, hogy mivel Isten által szeretett emberekről van szó, a keresztyén egyház „tisztelettel” fordul feléjük. A keresztyén egyháznak van egy missziója, küldetése, amelynek lényege, hogy másoknak beszéljen arról, hogy a Szentháromság Isten Jézus Krisztus által valódi emberségre szabadít fel<sup>79</sup>. Óvna a szerzők az „intoleranciától és türelmetlenségtől”, valamint attól, hogy az igazság egyedüli hiteles képviselőjének (*Alleinvertretungsanspruch*) tekintsék magukat a keresztyének<sup>80</sup>. A nemkeresztyén vallások képviselői közül az iszlám egy különleges eset, hiszen gyakran hivatkozik az Ó-és Újszövetségre, és rokonságot vélnék felfedezni közte és a keresztyénség között. Az egy Isten tisztelete mellett azonban az iszlám úgy véli, hogy Isten üzenetét a keresztyének meghamisították<sup>81</sup>. Keresztyén értelmezés szerint a hit az igazság és szeretet Istenében való hit, akivel Krisztusban találkozhatunk. A keresztyén

istenkép nem egyeztethető össze az iszláméval. Ha mindkét vallás komolyan veszi a saját Isten-tiszteletét, akkor nem lehet ezen a téren konfliktusmentesség. A közös vonások mellett nem lehet közös ígérvétel vagy kegyességgyakorlás<sup>82</sup>.

Mivel az elmúlt években egyre többször került sor a vallásközi imákra, tisztázni kellett ezt a kérdést is. Ilyen szituációkra akkor kerülhet sor, amikor az intenzív keresztyén-iszlám együttműködés során különleges alkalmak adódnak, mint pl. a németországi vallások napja vagy pedig katasztrófák, balesetek, szükséghelyzetek esetén együttes imára gyűlnek össze keresztyének és más vallásúak. Itt merül fel a vallások közössége és együttműködése határainak kérdése. Az alapvető teológiai probléma ebben az esetben az „Isten-kérdés” (*Gottesfrage*), hiszen az imát közvetlenül Istenhez intézzük. A keresztyének és az iszlám követői (de a zsidók is) abban az Istenben hisznek, aki Ábrahámhoz, mint ősatyához beszélt, így lehetségesnek látszik a közös ima. Az alapvető különbség az, hogy a keresztyének hite szerint Ábrahám Istene önmagát Jézusban nyilatkoztatta ki. Jézus halála és a Szentháromságba vetett hit olyan keresztyén hittartalmak, amelyeket a muzulmánok nem osztanak. A közös, azonos szavakkal elmondott ima a muzulmánokkal azért lehetetlen, mert a keresztyének imáikat ahhoz az Istenhez intézik, aki önmagát Krisztusban nyilatkoztatta ki, és a Szentlélek által működik. A Miatyánkban a keresztyének ráadásul Istent Atyaként szólítják meg, de Istennek ezt a tulajdonságát a muzulmánok nem ismerik<sup>83</sup>.

Az imában közös, imádatot, dicséretet, köszönetet, panaszt, örömet, kéréseket fejez ki Isten felé, és sok olyan ima van, amelyet a hívők szabadon fogalmaznak meg, és a más vallásúak is egyet tudnak érteni azok tartalmával. Ez lehet a helyzet a személyes és családi élet eseményeivel és krízishelyzeteivel kapcsolatban. A békéért elmondott, valamint az olyan imák, amelyek katasztrófahelyzetekben hangzanak el, a vallások közös felelősségvállalásának lehetnek a jelei. Az ilyen események azonban azt a látszatot kelthetik, hogy minden vallás egyforma. Éppen ezért az alábbi ajánlásokat fogalmazták meg az EKD ezzel a kérdéssel foglalkozó munkacsoportjának tagjai: a muzulmánok és keresztyének kapcsolatának legitim formája a részvétel a másik vallás imádságán, és az, hogy belsőnkben egyetértünk annak tartalmával, amely a saját hitünkben is következik. Lehetnek olyan alkalmak is, amikor a két vallás képviselői egymás után vagy egymás mellett imádkoznak, mint pl. az assisi-i békeimák. Ilyenkor összejönnek az emberek, hogy imádkozzanak, de nem azért, hogy együttesen imádkozzanak. A vallásközi ima (interreligiöses *Beten*) lehetetlen, mert akkor a különböző vallású emberek ugyanazt az imát mondanák ugyanannak az Istennek. Teológiai okokból ez elfogadhatatlan. Ugyancsak lehetetlen, hogy a keresztyének és muzulmánok közös vallásos cselekményekben (*Amtshandlungen*) vegyenek részt, hajtsanak végre. Lelkigondozói okokból azonban komolyan kell venni azt a kívánságot, hogy házasságkötések, születések és temetések alkalmával közös vallási ünneplést szervezzenek a egyes vallású családoknak. Kerülni kell azonban a váláskeveredés mindennemű formáját<sup>84</sup>.

d) Az új évtized egyik jelentős vitája bontakozott ki a **teremtéshit** körül. Az ismert angol biológus, Richard Dawkins (1941) ateista kampányával, és a teremthitét cáfoló nyilatkozataival hívta fel magára a figyelmet, ezzel párhuzamosan pedig felerősödtek azok a keresztyén mozgalmak, amelyek célja a kreacionizmus terjesztése. Ez az elmélet a világ Isten általi teremtését népszerűsíti, és tudományos érvekkel is alátámasztja. Mivel a vita Németországban is megjelent, és feszültség támadt a vallásoktatás (*Religionsunterricht*) és a természettudományos tantárgyak között az iskolában, 2008-ban az EKD háttéranyagot adott ki „*A világ létrejötte, evolúciós elmélet és teremthit az iskolában*” (*Weltentstehung, Evolutions-theorie und Schöpfungsglaube in der Schule*) címmel. Ez az irat, amint a címe is mutatja, a világ keletkezésével, az evolúciós elmélettel és a teremthittel foglalkozik. Szerzői Prof. Dr. Michael Beintker és Prof. Dr. Friedrich Schweitzer, de több neves tudós is közreműködött a megszületésében. Az irat megszületésének oka a szerzők szerint az, hogy „régén meghaladottnak hitt ellentétek” éltek fel az evolúciós teória és a vallásoktatás ellen, pedig helytelen az evolúció kutatását az ateizmus mellett hitvallásként értelmezni, de az sem helyes, ha valaki egyenlőségjelet tesz az USA-ban elterjedt kreacionizmus és a keresztyénség közé<sup>85</sup>.

A bibliai teremthit történetek Isten teremtő munkáját látják mindenben, de semmiképpen sem lehet ezek alapján a teremtést és az evolúciót szembeállítani egymással. A történet-kritikai kutatások alapján kimutatják a szerzők, hogy a hitvallás Istenről, mint „a menny és a föld teremtőjéről” semmiképpen sem tartozik az Ószövetség legrégebbi alkotóelemei közé, és ebben azt az igényt kell látni, hogy Isten nem csak Izrael Istene, hanem az egész földé. A teremtőt az istentiszteleten valljuk meg, úgy, hogy felismerjük a teremtett világ tökéletességét<sup>86</sup>. Isten teremtő-mivoltát az ő jelenben való és megmentő munkálkodásában ismerjük meg. Nem lehet szétválasztani a világ teremtését és fenntartását, a két dolog szorosan összetartozik (*creatio continua*). „*Reformátori felfogás szerint a teremthit magja abban áll, hogy az emberek megtanulják, hogy Isten teremtményei, és igent tudnak mondani arra, hogy életüket Istentől kapták, valamint ő szab határokat annak a teremtő titka által*”<sup>87</sup>. Nekem Isten teremtményének kell magamat tekinteni, aki mindent az Úrtól kap, és mindenért csak neki hálás. A mai, 21. századi teológiának új kihívásokkal kell szembenéznie: egyrészt a teremtett világ pusztulásával, másrészt azzal az új világszemlélettel, amely már nem akar tudni Istenről. Mindezeket ismerve a teológia feladata az, hogy más tudományokkal párbeszédet folytasson<sup>88</sup>. A természettudományok, mint a fizika és a biológia, csak a világ mérhető részével foglalkoznak, egzakt tudományokról beszélünk velük kapcsolatban. Isten el van zárva az ő vizsgálódásaik elől. A 19. században alkották meg az evolúciós elméletet, amely magával hozta a természettudományok és a teológia útjainak szétválását. Olyan világgépet alkottak a tudósok, amelyben nem volt helye az isteni beavatkozásnak. Ennek ellenére a legtöbb természettudós vallásos maradt, sőt sok teológus egyúttal természettudós is volt. Nem mondhatjuk, hogy a tudományok fejlődése az ateizmust erősítette volna, sőt a világ-

mindenség felmérhetetlenségének felismerése egyre nagyobb vallásos érdeklődést vált ki<sup>89</sup>. A hit és a tudomány nem alkot két ellentétes pólust, hanem sokkal inkább lehetőség nyílik a hit és a teológia számára a tudományos vizsgálódás során ott, ahol a természettudományok felismerik, hogy a megismerés határára érkeztek el. A természettudományokat és a teológiát ennek megfelelően nem egymás mellett, hanem egymással kölcsönhatásban kell gyakorolni. A teremthit is része a valóság értelmezésének és magyarázásának<sup>90</sup>.

A szöveg szerzői a következő fejezetben a kreacionizmussal szállnak szembe, amely a bibliai szövegek tévedhetetlenségét védi. Ezt az eredetileg észak-amerikai irányzatot gyakran azonosították a fundamentalizmussal, és képviselői éppen ezért tudományos módszerekhez folyamodtak. Az Egyesült Államokban a kreacionizmus jelen van az iskolában és az egyetemeken is. Tanításuk során elvetik a modern természettudományos álláspontokat, valamint úgy vélik, hogy a világegyetem folyamatai mögött egy intelligens lénynek kell állnia. Innen származik az „intelligent design” (értelmes tervező) gondolata is. A jelen tanulmány szerzői a kreacionizmust „áltudományos” (*pseudowissenschaftlich*) jelzővel illetik, és a bibliai teremthit történetéhez való ragaszkodást „képtelenségnek” minősítik. Egész pontosan: „*A természet történetének jelenlegi ismerete alapján a bibliai teremthit történet természetet érintő elképzeléseihez való ragaszkodás nagyobb képtelenség, mint annak elfogadása, hogy a számunkra ismert természet egy több milliárd éves fejlődési folyamat eredménye*”<sup>91</sup>. Teológiai okokból éppen ezért a kreacionizmust el kell utasítani a szerzők szerint, mivel az nem veszi figyelembe a bibliai szövegek létrejöttének történelmi útját. A fő hiba mégis az, hogy ahol a tudomány nem tud választ adni, Isten a megoldás, tehát Isten csak a lyukakat tömi be a tudományos nézetekben. A tanulmány írói mindemellett elutasítják a teremthit ateista megközelítését is, ahol azt az egykori marxista Kelet-Németországban gyakorolták, vagy ahogy ahhoz Dawkins viszonyul. A megoldás a természettudományokkal való párbeszéd, amely mindenképpen sokat segít a megismerésben, gyümölcsöző folyamat. Ebben segít a megnövekedett ökológiai problémák tudatos felvállalása<sup>92</sup>. A protestáns iskolai képzés lehetőség szerint átfogó ismeretek továbbadására törekszik, amelynek része a matematikától kezdve a történelem, zene, irodalom, de mindezeket meg kell különböztetni a filozófiát és teológiát, amelyek a *Honnan?*, *Hová?* és *Mihez?* kérdéseket teszik fel. A modern iskolák képzési programjának gerincét az alkotja, hogy a diákok a világ megismerésének különböző formáival foglalkozzanak<sup>93</sup>. A világ megismerése érdekében sem a természettudományokról, sem a vallásról nem szabad lemondani az iskolában. Az igazán kíváncsi felállás a természettudományok és a vallás tantárgyakon átnyúló összekapcsolása. A vallásoktatás évszázadok óta nyitott a természettudományok ismereteinek bemutatására a teremthit tárgyalásánál. A világnézetileg semleges iskolákban nem lehet megtiltani egyik vagy másik tematizálási módot, hiszen a világnézeti semlegesség nem jelenti azt, hogy a vallás nem jelenhet meg az állami iskolákban, vagyis hogy a diákok nem szembesüljenek a vallásos nézetekkel. Ez azt is jelenti,

hogy a diákok saját – pl. kreacionista – álláspontot képviseljenek, a tanárok viszont már nem tehetik meg ugyanezt, nem foglalhatnak állást. A vallásoktatás során a keresztyén hitvallás hitet tesz Istenről, de nem képviselheti a kreacionizmust, sokkal inkább párbeszédben kell lennie a természettudományokkal. A szakmai anyag összeállítói az összegzésnél utalnak arra, hogy a diákokat meg kell ismertetni a világ értelmezésének különböző formáival, de semmiképpen sem szabad kijátszani egymás ellen a teremtéshitet és az evolúciót, nem szabad őket szembeállítani egymással<sup>94</sup>.

e) Tekintve, hogy a 2009. január 1-jén megszűnt az a németországi jogi gyakorlat, miszerint érvényesen csak az anyakönyvvezető előtt lehet házasságot kötni, az EKD is kiadott egy állásfoglalást az **egyházi házasságkötés** témakörében<sup>95</sup>. 1875-ben Bismarck kormányzata a katolikusellenes Kulturkampf keretében olyan törvényt hozott, amely megtiltotta a katolikusoknak, hogy a polgári házasságkötés előtt bárkit összedjanak, illetve a katolikus és protestáns házasságkötés már nem rendelkezett polgárjogi érvényességgel. 2009-ben ez a rendelkezés megszűnt, így a protestáns egyház is átgondolta házasságkötési gyakorlatát, ebben a tárgyban 2009 szeptemberében jelent meg EKD-Text. A polgári állam átvette a keresztyén házasságképet: egy férfi és egy nyilvánosan dokumentált, tartós, kizárólagos és szabadon létrehozott köteléke, amely nyitott a gyermekvállalásra. Ez a család-kép az elmúlt évtizedekben alaposan megváltozott, és a Szövetségi Alkotmánybíróság 2002-ben egy olyan állásfoglalást hozott, amelyből az olvasható ki, hogy a házasság semmiképpen sem helyezhető más életformák fölé<sup>96</sup>. Az utóbbi időben a gyermekek és a házasságkötések száma rohamosan csökken, nő viszont a válások száma, valamint megjelentek más, „alternatív életformák”. Az emberekben még mindig megvan az az igény, hogy szilárd kapcsolatban éljenek. 2006-ban a keleti német tartományokban a gyerekek 60%, nyugaton 24%-a már házasságon kívül született. A válások aránya 30%. Ez a jelenség Nyugat-Európa többi országában is megjelent, 2005-ben a nagy észak- és nyugat-európai országokban a gyermekek közel vagy több mint a fele nem házasságba született. Ehhez jön még a bevándorlás következményének is tekinthető kétnemzetiségű (és két vallású) házasságkötések számának növekedése Németországban<sup>97</sup>.

A házasság teológiai megközelítésénél megfigyelhető az a teológiai liberalizmus és relativizálás, amellyel már az 1996-os, a homoszexualitást „legalizáló” „*Feszültségekkel együttélni*” (*Mit Spannungen leben*)<sup>98</sup> című tanulmányban is találkozhatunk. Nevezül: „*A legtöbb bibliai igehely, amely a férfi és nő együttélésének jogi intézményét érinti – egyébként ezt még egyáltalán nem nevezik 'házasságnak' – természetesen egy olyan szociális struktúrát tükröznek vissza, amely a maitól alapvetően különbözik. Ez érvényes elsősorban a nemek kapcsolatára, a családi hierarchiára, a családi kötelék környezetére, valamint arra a szükségyszerűsége, hogy elfogadjunk bizonyos cselekvési módokat, amelyek ma már nincsenek érvényben. A házassággal és a házasságkötéssel kapcsolatos bibliai kijelentésekre való visszanyúláskor történelmi és szisztematikus vizsgálat szükséges*”<sup>99</sup>.” Bonyolult és

óvatosan fogalmaznak a szerzők, amikor arról beszélnek, hogy a bibliai igehelyeket Jézus Krisztus és az ő világgal való megbékélése fényében kell megvizsgálni. Ilyen pl. a válás tilalma (Mt 19), amelyet szintén nem lehet szó szerint értelmezni. A Biblia üzenete mellett a jelenkor kihívásaival is foglalkoznia kell a protestáns teológiának, és meg kell találni a megfelelő teológiai és lelkipozíciós válaszokat<sup>100</sup>. Reformátori felfogás szerint a házasságkötés Isten világi kormányzásához tartozik, de ennek ellenére visszatükrözi az Isten által megígért üdvösséget. A házasságot továbbra is egy férfi és egy nő személyes közösségének tekintik, amely hűségen, tartósságon alapul<sup>101</sup>. A bukás lehetőségének elismerése, a megbocsátás és az újrakezdés szabadsága és lehetősége jegyében ki nem mondva elismerik a válás jogosultságát is<sup>102</sup>. A tanulmány szerzői tehát relativálják a bibliai kijelentést, annak jelenkori érvényességét a történet-kritikai teológia kutatásainak jóváhagyásához kötik, bár névleg azt mondják, hogy a Biblia a keresztyén élet normája. Ennek fényében nem csoda, hogy az egyház nyitott a „melegházasságok”, az alternatív együttélési formák felé.

Az esküvői istentiszteletek lényege az Isten-ember közötti történet, amelynek minden része ebből kiindulva értelmezhető. Hálát adnak a résztvevők Isten szeretetétért, amely a pár közösségében is láthatóvá válik. A házasság sikeréért imádkoznak, de ebben nem lehet senki biztos. Az azonban biztos, hogy Isten szeretete a házasságon túl is érvényesül. Mindennek a központja Isten evangéliuma. Protestáns felfogás szerint az esküvői istentisztelet nem házasságkötés, hanem annak a hitbeli bizonyosságnak a kiábrázolása, hogy Isten áldása a házasságon nyugszik, valamint a partnerek áldottakként hagyják el az istentiszteletet<sup>103</sup>.

Az esküvői istentiszteletek száma az utóbbi időben nagyon lecsökkent, valamint megváltozott annak igénybe vevőinek köre is. Egyre több az olyan pár, amelyben csak az egyik partner keresztyén, de a másik nem (többnyire felekezeten kívüli). Emellett sok pár már hosszú ideje együtt él, és az is gyakori, hogy a polgári és templomi esküvő időben egymástól messze van. Az is előfordul, hogy a szülők esküvője mellett a gyermekeket is megkeresztelik ekkor (*Traufe*)<sup>104</sup>.

Az EKD ajánlása szerint a Luther-féle két-ország-elmélet, valamint a szabadelvű-parlamentáris demokrácia normái, illetve a házasságkötés protestáns felfogása szerint semmi ok nincs arra, hogy protestánsok eltérjenek a bevett gyakorlattól, és a protestánsoknál is bevezessék az érvényes egyházi házasságkötést. Nem felel meg a protestáns felfogásnak az olyan esküvő, amelyet nem előz meg polgári házasságkötés<sup>105</sup>. Sokkal inkább azt kell kiemelni, hogy azok a párok, amelyek érvényes házasságot kötöttek, a gyülekezet közösségében imádkozzanak a házasság sikeréért, és Isten áldását kérik közös életükre<sup>106</sup>. Egyre több olyan idősebb pár van, akik ugyan együtt akarnak élni, de személyes vagy anyagi okok miatt nem akarnak már megesküdni. A körükben is van igény a közös életük egyházi megáldására. Az ajánlás szerint azonban ez nem történhet esküvői istentiszteleten, amennyiben nem kötöttek polgári házasságot. Hasznos azonban az ilyen esetekre külön istentiszteleti formákat kifejleszteni<sup>107</sup>.

f) A 2009. év egyik nagy port felvert eseménye volt, amikor az EKD Teológiai Kamarája úgy határozott, hogy az **Augsburgi Hitvallást** nem veszik fel hitvallási iratként az EKD Egyházközményébe (*Grundordnung*). Ezzel kapcsolatban is megjelent egy terjedelmesebb tanulmány az EKD-Texte sorozatában<sup>108</sup>. Ebben az indokok között szerepel, hogy arról sincs egység, hogy a *Confession Augusta (CA) variata* vagy pedig *invariata* hitvallást kellene felvenni a hivatalos iratok közé, tehát hogy az eredeti 1530-as, vagy annak átdolgozott 1533-as változatát tekintsek mérvadónak. Több tartományi egyház nem fogadja el a CA-t hitvallási iratként. Az a kérdés is alapvető, hogy melyik hitvallási irat irányadó az ökumenikus tájékozódásban: az Augsburgi Hitvallás vagy a Leuenbergi Konkordia<sup>109</sup>. Mivel az EKD a tartományi egyházak közösségeként értelmezhető, így nem akartam felvenni olyan hitvallási iratot az alapokmányba, amely inkább elválasztja egymástól az egyházakat.

## Összegzés

A tanulmányom célja az volt, hogy néhány teológiai dolgozat útján rávilágítsak arra, hogy miként foglal állást a német EKD a 21. század hajnalán olyan teológiai kérdésekben, mint az istentisztelet ünneplése, a két alapvető szentség kiszolgáltatása, a házasság értelmezése és a temetéstéológia iskolai megjelenése. Mindezek többnyire Wolfgang Huber püspöksége idején jelentek meg, aki ugyan elfordult az egyértelműen pluralizáló, liberális teológiától, és párbeszédbe kezdett a hitvalló protestánsokkal, felvéve egyfajta centrum-helyzetet. Az EKD teológiai megnyilvánulásait nem minősíthetjük a teljes önfeladást jelentő liberális teológia termékeinek, de egyúttal konzervatív-hitvallásos körök sem tudnak azonosulni velük. Mindezek tehát az EKD sajátos útkeresésének termékei, egy olyan egyházszövetségé, amely keresi a helyét az új évszázadban, és megpróbál minden teológiai irányzatnak megfelelni. A magyar teológiai gondolkodás mindig is erősen a német teológián orientálódott, így érthető az ezirányú érdeklődésem. Tanulmányom második részében az egyház közéleti állásfoglalásait fogom bemutatni. A németországi gondolatok bizonyos fáziskéséssel hazánkban is megjelennek. Mint hitvallásos alapon álló református keresztyén aggódva figyelem a bibliai alapigazságok „kilúgozását”, a keresztyén üzenet liberalizálását. Egyúttal érdeklődéssel figyelem Margot Käbmann EKD-tanácselnök tevékenységét, és várom az általa irányított szervezet teológiai megnyilvánulásait.

Mucsi András

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> A 19. század elején több német tartományban egyesültek a református és lutheránus egyházak, létrehozva egy „evangelische Kirche-t”. Ez a folyamat főként az akkori Poroszországban volt erős.
- <sup>2</sup> Lutheránus egyházak: Bajorország, Hannover, Braunschweig, Észak-Elba, Mecklenburg, Szászország, Schaumburg-Lippe, Thüringia, Oldenburg. Református Egyházak: Református Egyház, Lippe Tartományi Egyháza. Egyesült egyházak: Pommeránia,

- Berlin-Brandenburg-Sziléziai Oberlausitz, Anhalt, Bréma, Vesztfália, Hessen és Nassau, Kurhessen-Waldeck, Baden, Württemberg, Rajna-vidék, Pfalz, Közép-Németország Protestáns Egyháza.
- <sup>3</sup> Az igazsághoz hozzátartozik, hogy pl. a MRE-ban is a „protestáns” terminológia forog közszájon. Egyházunk partnerséget ápol a német *Evangelische Kirche im Rheinland* egyházzal, amely nevének hivatalos fordítása: Rajnai Protestáns Egyház. Lásd: Református Egyház, 2010. januári száma, 39.o.
  - <sup>4</sup> 2000-2009 között az alábbi EKD-szövegek jelentek meg:
  - <sup>5</sup> *Homoseksualiteit in Europese kerken. Zweedse lutheranen streven Protestantse Kerk voorbij*. In: elkkwartaal, 2009/5. december, 12-13. Ugyanitt örvendeznek a holland lutheránusok annak, hogy 2009-ben az amerikai Evangelical Lutheran Church in America lehetővé tette, hogy a homoszexuális és leszbikus kapcsolatban élő személyek is lelkészi funkciót lássanak el a lutheránus egyházban. Svédországban a helyzetet árnyalja, hogy a Svéd Egyház ugyan 2000 óta már nem államegyház, csak „nemzeti egyház”, de az egyház papjai érvényes házasságokat köthetnek a gyülekezeteknek, és nem csak megáldják a párokat, mint pl. Magyarországon. A gyülekezetben kötelező az egymű párok megáldása és a házasság megkötése, de a lelkész ezt elutasíthatja azzal a feltétellel, hogy köteles helyettesítésről gondoskodni. A hollandoknál pl. „csak” a polgári házasság megáldásáról van szó.
  - <sup>6</sup> Huber, Wolfgang: *Der christliche Glaube. Eine evangelische Orientierung*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2008. A könyben a püspök az Apostoli Hitvallás alapján tárgyalja a keresztyén vallás alapvető tanításait.
  - <sup>7</sup> A mai német közéletben nem ritkaság a protestáns nők közéleti szerepvállalása. Margot Käbmann az EKD tanácsa elnöke, Angela Merkel (CDU) Németország kancellárja (apja lutheránus lelkész volt), Katrin Göring-Eckardt (Zöldek) az EKD zsinata elnöke és a német Szövetségi Parlament alelnöke, Christine Lieberknecht (CDU) lutheránus lelkész nő pedig Thüringia tartomány miniszterelnöke.
  - <sup>8</sup> Ennek szövegét lásd: [http://www.ekd.de/predigten/kaessmann/100101\\_kaessmann\\_neujahrspredigt.html](http://www.ekd.de/predigten/kaessmann/100101_kaessmann_neujahrspredigt.html)
  - <sup>9</sup> A már említett *Kirchliche Sammlung um Bibel und Bekenntnis* északalbai egyházi szervezete keményen kritizálja az új EKD-vezetőt lapja (*Kirchliche Sammlung* 2009/3) két cikkében. Ulrich Rüb kritikája Käbmann felé: egy jelentős napilapban megkérdőjelezte Jézus szüztől születését, nem ismeri el azokat a biblia és ökumenikus nézeteket, miszerint egy nő nem lehet pásztor, sőt nem szentelhető lelkésszé az, aki nem ért egyet a nők felszentelésével. Margot Käbmann elvált, a feminista és a gender-mainstreaming teológia képviselője, elfogadja az abortuszt és az eutanáziát, valamint a hannoveri tartományi egyházban a parókián együtt élhetnek partnerükkel a homoszexuális és leszbikus lelkészek. Hinrich E. Bues is erősen kritizálja a „poppüspök” nézeteit, aki szerinte csak a „legkisebb közös nevezőt” tartja meg a protestantizmusban: Biblia, Jézus, énekeskönyv, Miatyánk. Kerüli a dogmatikai kérdések világos rendezését, ezáltal sokakat megerősít a meglévő hitében, legyen az helyes vagy helytelen. Emellett súlyosan megerősíti az ökumenikus kapcsolatokat is. Vö.: fent nevezett lap 4-7.o.
  - <sup>10</sup> *Evangelisch in Deutschland. Zahlen und Fakten*. Hannover, EKD Kirchenamt, 2009. 4-5.o.
  - <sup>11</sup> Idézett EKD-dokumentum, 15.o.
  - <sup>12</sup> Idézett EKD-dokumentum, 16.o.
  - <sup>13</sup> Hellenschmidt, Hansfrieder: *Ist die evangelische Kirche noch Kirche des Evangeliums?* Info spezial Nr. 48/2003. Uttenweiler, Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium”, 2008. 1.o.
  - <sup>14</sup> Hellenschmidt i.m. 5.o.
  - <sup>15</sup> Der Gottesdienst 2009, 7.o.
  - <sup>16</sup> Der Gottesdienst 2009, 12.o.
  - <sup>17</sup> A német nyelvben az istentiszteleten való részvételre szolgáló kifejezés: „Gottesdienst feiern”, azaz istentiszteletet ünnepelni.
  - <sup>18</sup> Der Gottesdienst 2009, 13.o.
  - <sup>19</sup> Der Gottesdienst 2009, 31-33.o.
  - <sup>20</sup> Der Gottesdienst 2009, 36-37.o.
  - <sup>21</sup> Der Gottesdienst 2009, 49.o.
  - <sup>22</sup> Der Gottesdienst 2009, 52.o.
  - <sup>23</sup> Der Gottesdienst 2009, 62-63.o. Ezért is mondja a könyv: „Sok gyülekezeti tag, illetve néhány felszentelt személy is eltéveszti,

- hogy az istentiszteletet nem a lelkész „tarja”, hanem a gyülekezet „ünnepli”.
- 24 A prédikátor (Prädikant) megfelelő képesítéssel rendelkező személy, aki vezethet bizonyos istentiszteleteket, míg a lektor olyan gyülekezeti tag, aki bizonyos képzettség után előre kinyomatott igehirdetéseket olvas fel az istentiszteleten. Vö.: Der Gottesdienst 2009, 64.o.
- 25 Der Gottesdienst 2009, 68-72.o.
- 26 Der Gottesdienst 2009, 75-76.o.
- 27 Der Gottesdienst 2009, 81-84.o.
- 28 Der Gottesdienst 2009, 84.o.
- 29 Der Gottesdienst 2009, 92-93.o.
- 30 Der Gottesdienst 2009, 91-92.o.
- 31 *Die Taufe Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis der Taufe in der evangelischen Kirche.* Vorgelegt vom Rat der EKD, 2008, hg. vom Kirchenamt der EKD.
- 32 Taufe 2008, 11.o.
- 33 Taufe 2008, 13.o.
- 34 2001-ben az összes Nyugat-Németországban kiszolgáltattott keresztség 9,2%-a volt felnőttkeresztség, 2003-ban pedig 8,9%. Ez a német keleti tartományokban 19,3% illetve 18,9%. Vö.: Taufe 2008, 15.o.
- 35 Taufe 2008, 36.o.
- 36 Taufe 2008, 37-38.o.
- 37 Taufe 2008, 39-40.o.
- 38 Taufe 2008, 42-43.o.
- 39 Taufe 2008, 48-51.o.
- 40 Taufe 2008, 59-60.o.
- 41 *Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche.* Vorgelegt vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, 5., aktualisierte Auflage 2008. Gütersloh, Gütersloher Verlag, 2008.
- 42 Abendmahl 2008, 10-11.o.
- 43 Abendmahl 2008, 32-33.o.
- 44 Abendmahl 2008, 33.o.
- 45 Abendmahl 2008, 33-36.o.
- 46 Abendmahl 2008, 38.o.
- 47 Abendmahl 2008, 44-45.o.
- 48 Abendmahl 2008, 46.o.
- 49 Abendmahl 2008, 48.o.
- 50 Abendmahl 2008, 48-49.o.
- 51 Abendmahl 2008, 50-51.o.
- 52 Abendmahl 2008, 52.o.
- 53 Abendmahl 2008, 53.o.
- 54 Abendmahl 2008, 54-55.o. A szerzők hangsúlyozzák, hogy a gyermekek kézrátétellel is meg lehet áldani, és ezáltal közvetíteni a Krisztussal és a többi keresztyénnel való közösséget, amelyet az úrvacsora speciálisan ábrázol ki.
- 55 Abendmahl 2008, 55.o.
- 56 Abendmahl 2008, 56-57.o.
- 57 Abendmahl 2008, 58-59.o.
- 58 *Zusammenleben gestalten.* Ein Beitrag des Rates der EKD zu Fragen der Integration und des Zusammenlebens mit Menschen anderer Herkunft, Sprache oder Religion, EKD-Texte 76, 2002
- 59 *Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen Theologische Leitlinien.* Ein Beitrag der Kammer der EKD für Theologie, EKD-Text 77, 2003
- 60 EKD-Texte 76, 3.o.
- 61 EKD-Texte 76, 4.o.
- 62 EKD-Texte 76, 5.o.
- 63 EKD-Texte 76, 22.o.
- 64 Oroszországból és más kelet-európai országokból, pl. Romániából az elmúlt évtizedekben több százezer német érkezett Németországba, akik többnyire protestánsok, és gyakran nem vagy csak kevésbé ismerik a német nyelvet. Sokan közülük mélyen hívő keresztyének: baptisták, testvérközösségek (Brüdergemeinden) tagjai, mennoniták, lutheránusok. Az ő integrációjuk nehezen megy, és családjukban sokan orosz nyelven beszélnek, német származásuk ellenére orosz kultúrát képviselnek Németországban.
- 65 EKD-Texte 76, 23-24.o.
- 66 A keresztyén egyházakkal ellentétben nincs egységes „iszlám egyház”, muzulmán vallási szervezet Németországban, így a német államnak nincs olyan partnere, akivel úgy lehetne tárgyalni vagy megállapodni, hogy az minden muzulmánra érvényes és kötelező lenne.
- 67 EKD-Texte 76, 24-25.o.
- 68 EKD-Texte 76, 27.o.
- 69 EKD-Texte 77, 3.o.
- 70 EKD-Texte 77, 8.o.
- 71 EKD-Texte 77, 7.o.
- 72 EKD-Texte 77, 18.o.
- 73 EKD-Texte 77, 19.o.
- 74 EKD-Texte 77, 19-20.o.
- 75 EKD-Texte 77, 20.o.
- 76 *Klarheit und gute Nachbarschaft Christen und Muslime in Deutschland.* Eine Handreichung des Rates der EKD. EKD-Texte 86, 2006
- 77 EKD-Texte 86, 9.o.
- 78 EKD-Texte 86, 13.o.
- 79 EKD-Texte 86, 15-16.o.
- 80 EKD-Texte 86, 16-17.o.
- 81 EKD-Texte 86, 18.o.
- 82 EKD-Texte 86, 19.o.
- 83 EKD-Texte 86, 114-116.o.
- 84 EKD-Texte 86, 116-118.o. „Wenn aus christlich-muslimischen Ehen und Lebensgemeinschaften heraus der Wunsch nach gemeinsamen religiösen Feiern bei Eheschließungen, Geburten und Beerdigungen geäußert wird, ist ein solcher Wunsch aus seelsorgerlichen Gründen ernst zu nehmen. Das Bedürfnis nach rituell-geistlicher Begleitung der Lebenssituationen gehört zu jeder Religion und den Menschen die sie wertschätzen. Im Sinne der genannten Grundsätze können Formen der gastweisen Teilnahme erwogen werden die dem Leben von Menschen auf der Grenze zwischen den Religionen in Wahrhaftigkeit gerecht werden. Die Beteiligten auf christlicher wie islamischer Seite sollten sich an dieser Stelle ihrer besonderen Verantwortung bewusst sein und mit geistlichem und theologischem Augenmaß jeden Anschein einer Religionsvermischung vermeiden.” Vö.: EKD-Texte 86, 118.o. (kiemelés tőlem – M.A.)
- 85 *Weltentstehung, Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube in der Schule. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland,* EKD-Texte 94, 2008. 7.o.
- 86 EKD-Texte 94, 9.o.
- 87 EKD-Texte 94. 11.o. Az egy másik kérdés, hogy a reformáció korában még szó sem volt evolúcióról, és egyik teológusunk sem kérdőjelezte meg a Biblia, valamint a teremtési beszámolók hitelességét.
- 88 EKD-Texte 94, 11.o.
- 89 EKD-Texte 94, 11-12.o.
- 90 EKD-Texte 94, 13-14.o.
- 91 EKD-Texte 94, 15.o.
- 92 EKD-Texte 94, 16-17.o.
- 93 EKD-Texte 94, 18.o.
- 94 EKD-Texte 94, 19-21.o.
- 95 *Soll es künftig kirchlich geschlossene Ehen geben, die nicht zugleich Ehen im bürgerlichrechtlichen Sinne sind? Zum evangelischen Verständnis von Ehe und Eheschließung – Eine gutachtliche Äußerung,* EKD-Texte 101, 2009
- 96 Eheschließung 2009, 8-9.
- 97 Eheschließung 2009, 9-11.o.
- 98 *Mit Spannungen leben.* Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Thema “Homosexualität und Kirche”, EKD-Texte 57, 1996.
- 99 Eheschließung 2009, 12.o.
- 100 Eheschließung 2009, 13.o.
- 101 Eheschließung 2009, 14.o.
- 102 Eheschließung 2009, 15.o.
- 103 Eheschließung 2009, 16-17.o.
- 104 Eheschließung 2009, 17.o.
- 105 Eheschließung 2009, 18.o.
- 106 Eheschließung 2009, 21.o.
- 107 Eheschließung 2009, 23.o.
- 108 *Soll das Augsburger Bekenntnis Grundbekenntnis der Evangelischen Kirche in Deutschland werden? Ein Votum der Kammer der EKD für Theologie,* EKD-Texte 103, 2009
- 109 EKD-Texte 103, 17.o.



---

# ÖKOMENIKUS SZEMLE

---

## A CCEE-CEC Közös Bizottság találkozása I. Bartolomeo ökumenikus patriarchával

**Őszentsége I. Bartolomeo ökumenikus patriarcha** tegnap délután 5 órakor magánkihallgatáson fogadta Az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsának (CCEE) és az Európai Egyházak Konferenciájának (CEC) Közös Bizottságát. A találkozó az Ökumenikus Patriarchátuson történt, a CCEE-CEC Közös Bizottság évenkénti gyűlése keretében, ami most folyik Isztambulban (2010. március 7-11.). „Nagy öröm számomra, hogy a keresztyén egyházak képviselőit itt üdvözölhetem az Ökumenikus Patriarchátuson, ezt a találkozót, amely úttörő szerepet játszott az ökumenikus mozgalomban. Valamennyien az emberiség javáért dolgozunk, és felhívom valamennyi egyházat, hogy fokozzák/erősítsék elkötelezettségüket és együttműködésüket egy közös keresztyén biztonyságtétel kialakításáért Európában, és azért, hogy sajátos hozzájárulásukat adhassák azzal a sok kihívással szemben, amelyekkel találkoznak. Múlt december óta a CEC életében új fejezet kezdődött. Az együttműködés a CCEE-vel bizonyosan segíteni fogja ennek a két testületnek a közös misszióját abban, hogy közösen tegyenek biztonyságot hitükről, ahogyan azt hú Urunk várja tőlünk.”

**Erdő Péter bíboros**, Esztergom-Budapesti érsek és a CCEE elnöke megnyitó beszédében kifejtette a Közös Bizottság működésének okait: „Reméljük, hogy mun-

kánk közös üzenetet adhat az európai társadalomnak. A történelmi és kulturális változások, amelyek az utóbbi évtizedekben mentek végbe Európában, sürgetően szükségessé teszik a keresztyén közösségek közös biztonyságtételét és együttműködését a keresztyén értékek védelmében és előmozdítására társadalmunkban.” A CCEE elnöke felhívta az ökumenikus patriarchát, hogy haladjon tovább a keresztyének egysége iránti elkötelezettségében és „továbbra is bölcsességgel cselekedjék.”

A gyűlés végén Emmanuel, Franciaország metropolitája, a CEC elnöke köszönetet mondott az ökumenikus patriarchának a meghívásért, hogy tartsák a 2010-es gyűlést Isztambulban, és emlékeztetett mindenkit „a CCEE-re és a CEC-re háramló biztonyságtétel kötelezettségére. Úgy döntöttünk, hogy folytatjuk utunkat előre, és közös biztonyságtételünket Európában, mert a világnak szüksége van arra, hogy minket együtt dolgozni lásson. Tehát erősíteniünk kell a kapcsolatokat egyházaink és testületeink között.”

Az audiencia során sok témát vitattak meg a két európai egyházi testület életével kapcsolatban, és közreadtak ötleteket azoknak az emlékünnepeknek a terveiről, amelyeket 2013-ban sok európai városban (Isztambul, Milánó, Belgrád) rendeznek a Milánói Ediktum (313) 1 700 éves évfordulója alkalmából.

---

# KÖNYVSZEMLE

---

## Parasztpróféták szent iratai

*Küllős Imola és Sándor Ildikó: „Két kárpátaljai parasztproféta szent iratai”  
Fontes Ethnologiae Hungaricae 5.*

Aki a népi vallásosság jelenségeit kutatja, tudja, hogy a prédikációnak két alapigéje van. Az egyik a Bibliában van megírva, míg a másik az Igét hallgató gyülekezeti tagok fejében, szívében. Ha valaki hitelesen akarja Isten Igéjét tolmácsolni, mindkét „alapigére” figyelemmel kell, hogy legyen. Nem véletlen, hogy világszerte megélnékül a népi vallásosság kutatása iránti figyelem. Nem elég azt tudni, hogy mit mondanak a hitvallási iratok, fontos azt is megvizsgálni, hogy hogyan hisznek, mit hisznek az egyes vallásfelekezetek hívei. A népi vallásosság jelenségeink kutatása elengedhetetlenül fontos a gyülekezet hitének, kegyességének megismerése szempontjából. A hit megélt gyakorlata több és sokszor más, mint az egyház hivatalos hitvallása, de ezeknek megismerése nélkül nem ismerjük meg a hit megélésének igazi lényegét.

Küllős Imola és Sándor Ildikó a Pécsi Egyetem Kulturális Antropológiai Tanszékének Fontes Ethnologiae Hungaricae sorozatának 5. kötetében egy érdekes, figyelemre méltó, és a további kutatás szempontjából fontos szöveg együttest adott közre „Két kárpátaljai parasztproféta szent iratai” címen. Ebben olyan szövegeket tesznek közzé a kutatók, melyek sokat elárulnak abból, ami – ebben az esetben a református – gyülekezet tagjainak gondolkodásában, belső hitvallásában megtalálható. A vallási néprajz empirikus tudomány. A jelenségek pontos megfigyelésére épít. Többet akar, mint azt, hogy egy jelenségről megállapítsa azt, hogy a kutató véleménye, kultúrája alapján valami jó vagy rossz. Az okokat keresi és a jelenségek mögött meghúzódó „népi tudást” (folklor) próbálja regisztrálni, és az emberek hitének megismerése szempontjából hasznosítani.

Az elmondottak illusztrálására csak egy példát. Több mint két évtizeddel ezelőtt az egyik nagy alföldi református gyülekezet lelkipásztora, a minden gyülekezetben előforduló álomlátó asszonyok éjszakai álmait leírta és összegyűjtötte. Egy egyszerű tanulmányban összegezte megfigyeléseinek eredményeit. Eddig a tudomány. Mivel a tanulmány készítője tudós lelkipásztor volt, a gyülekezet lelki igényeit, erőseit és hiányosságait is megismerte a leírt szövegekből. A következő évben ennek alapján készítette el igehirdetéseinek és bibliáóráinak tervét, nagy sikerrel. És a prófétainak kikiáltott álmok elmaradtak.

Küllös Imola és Sándor Ildikó két kárpátaljai asszony kéziratos hagyatékát, apokrif szent iratait adja közre, mely egy olyan kor dokumentuma, amikor az egyház, a hit, egy diktatórikus, ateista államban a társadalmi élet peremére szorult. A két kutató 1990-es évek eleje óta foglalkozik a ránk maradt szövegekkel és ezzel a különös vallástörténeti jelenséggel. Borku Mariska, asszonynevével ifj. Badó Ferencné (1910-1978), akit a környezete „az Úr szolgálóleánya” néven ismert, Tiszaágtelkén hozott létre egy vallásos ecclesiolát, aminek működését és szövegelemkeit Küllös Imola kutatta. A szomszédos Nagydobrony erdős külterületén élt a másik próféta-asszony, Szanyi Mikó Borbála (1897-1950), aki elsősorban családtagjaiból és rokonságából szervezett maga köré egy zárt kisközösséget, az úgynevezett „erdősi” gyülekezetet. Ennek a csoportnak szövegelemkeit Sándor Ildikó adja közre a kötetben.

Tiszaágtelkén Borku Mariska 1937 húsvétjától 1939 tavaszáig nyilvános istentiszteleteket is tartott házuk udvarán, amit a szemtanúk szerint több száz ember hallgatott, később pedig az ebből keletkező konfliktusok elkerülése végett – a nyilvános szerepléstől a Kárpátalját visszafoglaló magyarok tiltották el – haláláig (1978) csak írásain keresztül tartotta a kapcsolatot híveivel. Ő maga és hívei nem határolódtak el az egyháztól, bár az egyház hivatalosai ferde szemmel nézték működésüket. Többször feljelentették őket az egyházi és a világi hatóságoknál, melynek következtében sok kellemetlenséget kellett a híveknek elszenvedniük. Szanyi Mikó Borbála hívei egy időre ki is szakadtak a református egyházból, de a próféta asszony halála után – megfelelő vezető híján – visszatértek a református egyházba.

Bár tanításuk között sok hasonlóság van, az ágtelki próféta asszony hallani sem akart az egy évvel később elhívott, és idősebb életkorú Szanyi Mikó Borbáláról, bár megkereste őt, hogy szövetségét, támogatását kérje. Borku Mariska elzárkózott minden közeledési kísérlet elől. A visszaemlékezők szerint Borku Mariska szelíd, kedves, mélyen hívő asszony volt, aki szépen tudott énekelni. 1936 októberében kapta az első látását, az elhívást, de csak 1937 húsvétjától kezdett nyilvánosan ígét hirdetni. Eleinte ő maga sem hitt prófétai küldetésében, hiszen csak egy egyszerű paraszt asszonnak, családjának tartotta magát. Sokszor – ahogy ő mondta – „erőtetem a lelkem az isteni kijelentés elhallgatására, de mintha égő tűz volna szívemben és csontjaimban, reszketve erőlködöm, hogy elviseljem azt, de nem tehetem”. Sokan orvoshoz is elvitték, mert azt gondolták, hogy megzavarodott. Idősebbik lánya, Badó Irén az elhívási látomását is lejegyezte, amit a könyvben is megtalálhatunk (22-

25). Senkit nem akart kitérteni a saját felekezetéből. Nem akart vallásos közösséget alapítani, bár sokszor élesen rámutatott az egyház és a papság bűneire. Soha nem tagadta meg református voltát.

Borku Mariska nyilvános igehirdetéseire a szemtanúk egyöntetűen úgy emlékeztek, hogy házuk ajtajában, Bibliával a kezében, jól hallható hangon prédikált, a fejét egy kicsit félre hajtva. Ha új ígét kapott ennek a közlése előtt elmondta rendszerint elhívásának történetét, mintegy igazolásul arra, hogy ő Isten szavát szólja. Rendszerint zsoltárok és dicsérek éneklésével, esetleg egy-egy vallásos vers elmondásával ért véget az istentisztelet. A Borku Mariska által meghirdetett új ígéket ő maga is lejegyezte, majd a hívek vagy emlékezetből, vagy egy cédulára feljegyezve hazavitték és az „igés füzetekbe” bemásolták. Ezek ma is fellelhetőek a régi Ung megye református gyülekezeteiben.

Borku Mariska a maga írásművét *Lettszövetségnek* nevezte, vagy másképpen könyvében két helyen is „Szereket szent evangéliumának”. Ez írója szerint Jézus sugallatára íródott és több száz „igéből” rövidebb egységből áll. Vegyes műfajú, találunk benne mennyei eredetű szövegeket, amit Borku Mariska „kijelentéseknek” nevez, vannak benne látomások, próféciák, de énekek is. Legtöbbjük bibliai parafrázis, ami az igés füzetekben sokféle variációban él. Borku Mariska és hívei, ezt az írásművet a Biblia harmadik, szerves részének – az Ó- és Újszövetség után a Lettszövetségnek – tekintette. Házi istentiszteletekben még ma is több helyen használják ezeket az „igéket”. Küllös Imola ezeket a szövegeket gyűjtötte össze és adta közre filológiai pontossággal. A kötet tartalmazza a Lettszövetség autográf kéziratát, amit a remek előkészítő munka nyomán most már könnyebb tanulmányozni. Az ígék nagy része Biblia-parafrázis. Ezekről az utalásokról pontos mutatót készített Küllös Imola, ami megkönnyíti a szövegek tanulmányozását, és érdekes képet ad ennek a csoportnak a bibliaismeretéről. Borku Mariska látomásainak képanyaga még további elemzésre vár, hiszen a kézirat jelentős része, ebben a műfajba tartozik. Fontos feladat a „Lettszövetség” körül kialakult házi gyülekezetek életgyakorlatának, istentiszteleteinek, máig érv hatásainak a további vizsgálata is.

Szanyi Mikó Borbála, vagy asszony nevével Varga Pálné is égi látomásai nyomán kezdett prófétálni. Látomásait ő is leírta és „Örökkévaló evangélium”-nak nevezte, ami a Jelenések könyve 14,6-ra utal. Egyedül itt fordul elő ugyanis a Bibliában ez a szó pár. Rangon alul házasodott asszony volt, aki a falun kívül, más néven a Rekeszben élt. Társadalmi presztízvesztését minden bizonnyal tovább növelte az is hogy a falutól távol élt. Négy vagy öt gyerek édesanyja volt, akinek élete 41 éves koráig semmiben nem különbözött a többi falusi asszony életétől. 1938-tól 1950-ben bekövetkezett haláláig kapott égből jövő látomásokat, tanításokat, aminek továbbadására híveket gyűjtött maga köré, ami megváltoztatta az életét. Hívei szemében gyülekezet szervező, gyülekezetvezető lett, aki az égi tanácsokat, útmutatásokat továbbította. Lelkigondozó specialista volt, akihez személyes ügyeikkel fordultak az emberek. Ezt a szolgálatát csak nők vették igénybe. Később imával gyógyítani is kezdett. Látomásai számára komoly fizikai megterhelést jelentettek. Egy-egy látomás után ágyban fekvő beteg lett.

Figyelemre méltó, hogy híveiből zárt közösséget tudott képezni, amely halála után is együtt maradt. Követőinek száma a szemtanúk elmondása szerint 30-50 fő lehetett. Ez a kis közösség jellegzetesen úgy működött, mint a 19. századi, 20. század elei paraszteccelesiolák, amelyek korukban behálózta az egész Kárpát-medencét. Ezekről a Szanyi Mikó Borbála házában tartott istentiszteletek csak annyiban különböztek, hogy itt a Biblia, a zsoltár-éneklés mellett a próféta asszony által kapott látásokat megörökítő igés füzetekből is felolvastak.

Ebbe az intím, elzárkózó közösségbe nehéz volt bekerülni. Nem hívtak maguk közé senkit, csak azok jöhettek, akik belső indítást éreztek. A gyülekezet többsége a szegény rokonság köréből került ki. Többen, a jobb módúak közül, eleve kirekesztettnek érezték magukat. Összejöveteleiknek jelentős emocionális töltete volt, sokszor sírtak együtt. Ez különösen a kommunista diktatúra nehéz éve alatt volt fontos lelki támasz. A tagok puritán életvitelükről voltak ismertek, akik a világi szórakozástól, mulatozástól tartózkodtak.

Szanyi Mikó Borbála „Örökkévaló Evangéliuma” is bibliai ihletésű, sok helyen ismert bibliai igék parafrázisának tekinthető. Gyülekezetének hívei azokat az igés füzeteket, amelyekben a próféta asszony látomásait, Istentől kapott igéit feljegyezték, szentnek tartják és a kutatók számára is nehezen kölcsönzik. Ez a csoport is a

Szentírás folytatásának tarja ezeket az igéket. Szanyi Mikó Borbálát csak közvetítőnek és nem szerzőnek tartják. Mindennapi beszédükben is idéznek ezekből az igékből, ami arra utal, hogy az igés füzeteket folyamatosan tanulmányozták. Az itt leírt imákat és énekeket hatékonyabbnak tartják, mint az általánosan ismert, megszo- kott imákat és énekeket.

A rekeszi gyülekezet kéziratos füzetei általában három részből állnak. Az első a tulajdonképpeni „Örökkévaló evangélium” ami 117 szöveg és még 9 újraszámozott kiegészítés. A szövegben 28 hálaéneket találunk valamint 24 hálaímát, amelyeket a későbbiekben külön füzetbe gyűjtöttek. Az eredeti kézirat kallódik vagy elveszett, viszont féltve őrzött igés füzetet a hívek házában máig lehet találni.

Küllös Imola és Sándor Ildikó szövegkiadása a protestáns népi vallásosság kutatása szempontjából fontos, jelentős esemény. Segítségükkel a vallásos hitek és hiedelmek elemzésére nyílik mód. Bennük az elnyomatás korának lelki megpróbáltatásai tükröződnek és a protestáns, bibliai emberek régi hitének mai megnyilvánulásai. Vizsgálatuk a hit útjának megértése szempontjából fontos feladat és a teológusok számára épp úgy tanulságokkal szolgál, mint a vallástörténet kutatóinak.

Szigeti Jenő

## Az idő az embernek sem teremtője

*Boda László: Programozott evolúció és teremtés*

*2. Az ember származása és kiemelt szerepe a világban*

*– Hit és tudomány*

*A 2009-es könyvhétre jelent meg a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara ny. professzorának, 1955–1973 között filozófiatanárának fenti című könyve. Az első kötetről (2008) – A programozott evolúció. 1. Az ember megjelenéséig. Az idő nem teremtő címmel – lapunk 2009/2. számában, 125–127. o. jelent meg ismertetés. Helyénvaló tehát a folytatásban foglaltakat is továbbgondolnunk. (a szerkesztő)*

A szerző az előszóban felhívja a figyelmet, hogy a teremtésre való filozófiai következtetés megalapozott, a teremtés konkrét lefolyása azonban misztérium. Az ember megjelenése – biológiai mivoltát tekintve – célirányosan programozott evolúció végeredményének tekinthető. (15.) A könyv első két fejezete a Neander-völgyiekkel foglalkozik. Ehhez végig kell mennie az ember-szerű lények, az ún. hominidák történetén, amelyek – szerinte nem „akik” – morfológiailag vezetnek el addig, hogy egyedülálló mutációval létrejöjjön a *Homo sapiens*. Az emberre is igaz, hogy az alkalmazkodóképesség genetikai programját nem a természeti körülmények idézték és idézik elő okságilag, hanem aktivizálják, miközben az emberi DNS megmarad. (18.) A Neander-völgyit 1856-ban találták meg, a Düsseldorf közelében fekvő völgyben. Sokáig nem tudták, hogy csak elődünk, de nem közvetlen ősünk, hogy kihalt ág a hominizáció fáján. A *Homo sapiens* és a Neander-völgyiek akár több

tízezer éven át együtt éltek, a legutolsó lelet i.e. 28 ezer évvel Horvátországból való.<sup>1</sup> A szerző szerint hiányzik a csontművesség nyoma, a halottak barlangjukban való betemetése nem kultikus temetkezés, akkor sem, ha a kőeszközöket és az elejtett állat lábát is melléjük tették. Utóbbi inkább győzelmi trófea lehetett mint a túlvilági hit jele. A Neander-völgyiek DNS-e nem azonos a modern emberével. Külön kérdés a beszédképességük, a szerző szerint biztosnak mondható, hogy nem tudtak beszélni, bár az állati hangjelzéseknél többre lehettek képesek. (26 k., vö. 35.) Koponyaméretüket és morfológiájukat tekintve a legközelebb állnak a mai emberhez. (38.) Az evolúció emelkedő komplexitású élőlényei közül a csúcán azonban csak egyetlen lény van. Ő az, aki az egészet filozófiailag átgondolja, tudományosan egyre jobban regisztrálja, aki a genetikával is képes manipulálni és tovább vinni az evolúciót. Csak neki jár tehát a *sapiens* név. (48.)<sup>2</sup>

Az evolúció filozófiai alapkérdéseinek tárgyalásakor (3. fejezet) megismétli az 1. könyvben mondottakat: Senki és semmi nem adhatja azt, amije nincs, ezért senki és semmi nem adhat többet mint amije van. (54.) „Milyen matematikai esélye volna az evolúció egészében csupán annak, hogy a pattintott kőtől a véletlen genetikai módosulások révén eljussunk Michelangelo Dávidjáig (...)?” teszi fel a költői kérdést. (55.) Arisztotelész kifejtette az értelmes megokolás elvét, ezt pedig az evolúció értelmezésében is komolyan kell venni. (57.) Az oksági összefüggés és az egész áttekintése a filozófiára tartozik. „Az evolúció kérdése kifejezetten igényli, hogy az emberi szellemiséggel kapcsolatos tudományok is kifejtessék álláspontjukat.” A Torinói Lepel és a magyar Szent Korona kérdésében a legkülönbözőbb tudományok képviselői nyilatkoznak. „Miért volna kivétel az életformák leg-egyetemesebb eredetkérdése?” (59.)

A filozófiai alapkérdések tárgyalásán, az okság elvének következetes alkalmazásán nincs mit vitatni, ahogyan az első könyvben sem volt. Darwint azonban, mint akkor is említettük, a természetben előforduló sok-sok rossz, kegyetlenség távolította el a Teremtőtől. A következő sorok olvastán nem lehet erre nem gondolni: „A teremtésnek az a különleges előnye, hogy benne a Teremtő saját lábára állítja teremtményeit. Elindítja a Kozmoszt egy teremtő ősröbbanással, de aztán rábizza kibontakozását a természeti törvényekre. (...) Az indítást [az élőlényeknél] az első DNS-be tárolt genetikai információk programja adja meg. Ha Isten minden embert közvetlenül teremtene, akkor nem születnének szíaműi ikek és láb nélküli gyermekek. Minden genetikai rendelkezésnek ennek a viszonylagos önállóságnak a számlájára írható. Az utódok bizonyos betegségeinek felelőssége a szülőket is terhelheti.” (62 k.) – A szülői felelősség (káros szenvedélyek stb.) nyilvánvaló eseteit leszámítva mit mondhatunk – nem csupán filozófiailag – az ilyen szerencsétleneknek és szüleiknek? Azzal nyugtassuk őket, hogy bőven beleférnek a természeti törvények kibontakozásába? Miért éppen ők?

Rendkívül szellemes, ahogyan a 4. fejezetben helyre teszi James D. Watson, a DNS egyik felfedezőjének filozófiáját. „Watson ugyanis olyan mint a bibliai szobor: a feje – a genetika szakembereként – aranyból van, de a lábai – a filozófiáját értem ezen – agyagból vannak.” Darwinhoz hasonlóan ez utóbbiból nem áll jól, a teológiáról nem is szólva: „Azt hiszem, hogy az emberek olyan emberszabású majmok, akiknek bizonyos génjei egyedi és különleges módon kapcsolódnak ki és be.” A szerző szerint szerencsére csak hiszi. „Mert egyébként a legtipikusabb példája annak a tudósoknak, aki a Mona Lisát olyan hatóképességű nagytáblával szemléli, hogy csak a festékszemekeket veszi észre (...)” (65 k., vö. 102., 131.)<sup>3</sup> Richard Dawkins pedig nem képes különbséget tenni a számítógépek funkcionális és az ember kreatív intelligenciája között. (69kk., vö. 91kk., 97 kk.) Ez utóbbi intelligencia az ember sajátja. A gondolat viszont nem a „fejben” van, hanem a tudatban. Ezt nevezzük léleknek. Az agykutatás (5. fejezet) igazi problémája, hogy valójában az érzékelés agyi megfelelőit tudjuk mind jobban kutatni, de egy intuíció, életre szóló döntés agyi analógiája egyelőre megfejthetetlen számunkra. (95.) – Hadd tegyük hozzá, több mint valószínű, hogy – egészében – az is marad...

Azoknak, akik szerint felesleges a tudományt „isten-bizonyításra” használni, mert akkor hol marad a hit, és különben sem kell „keverni” őket, nagyon ajánlottak az alábbi sorok: „A teremtés misztériuma belső mivoltában a természettudomány számára elérhetetlen. Az ugyanis csupán a jelenségeket tudja föltárni. A filozófia azonban Arisztotelésszel eljut a Végső Okig, anélkül, hogy Istent megnevezné. Az evolúciónak a DNS-re alapozott genetikai programozottsága logikailag kikövetkeztethető. Az agyak DNS által kódolt kialakulása pedig arra ad ösztönzést, hogy – amennyiben a Végső Okra következtetünk – Arisztotelész Első Mozgatóra való következtetése nyomán feltételezzük az Első Programozót. Az, hogy a közbülső genetikai programok létrejötte mennyiben igényel külön teremtői aktust, teológiai probléma (vö. az élet és a szellemi lélek keletkezése). Az Első Programozó feltételezése ezzel szemben világnézeti el nem kötelezett logikai következtetés. Nem a hiten alapul. Az viszont a teológus feladata, hogy mindezt az Isten-problémával szembesítse.” (100. vö. 107.: „Aki ugyanis azt akarja nekünk bizonygatni, hogy az evolúció véletlenszerű természeti hatások következménye, az egyszerűen számúzi a logikát.”) Sok, a saját szakmájának részleteiben okos, de az egész meglátásában nem bölcs tudós pedig ezt teszi.

\* \* \*

A II., sokkal rövidebb de persze legalább ugyanolyan fontos rész „Az evolúció és a keresztény hit szembesítése”. Kérdés persze, hogy mit nevezünk keresztény/keresztény hitnek. Úgy tűnik, hogy bizonyos keresztény gondolkodók így magyaráztak vagy ide vonatkozó véleményét arról, hogy a teremtés valamiféleképpen fokozatos kibontakozás. Itt többek között Ágostont, Aquinóit, Teilhard de Chardint és Rahnert említi. Azzal mindenki egyetérthet – ha más-más okból is –, hogy különösen nehéz az emberi lélek megjelenésének magyarázata. Itt az evolúció biológiai kontinuitása diszkontinuitásba megy át. II. János Pál maga is utalt e diszkontinuitásra, amelyet Darwin még nem ismert fel, mert nem mérte fel, hogy az emberrel új evolúció veszi kezdetét. (114.) – Ez a megfogalmazás azonban túl tömör, ezért félreérthető. Már az első könyv kapcsán hangsúlyoztuk, hogy Darwin szándékosan, persze kínjában, Isten jóságát a jelen világ kegyetlenségei miatt kétségbe vonva foglalt állást a kontinuitás mellett. – Természetesen ettől még igaz, hogy a teológusnak a tudomány fejlődése kapcsán felmerülő problémákra válaszolnia kell. (uo.) Senki sem vonhatja kétségbe, hogy a Pápai Tudományos Akadémia tagjai a világi tudomány neves képviselői, de konferenciáin az evolúciós világgépet elvető, sőt az *Intelligent Design* a szerzőhöz sokszor nagyon hasonlóan képviselő tudósok nem jutnak szóhoz. XVI. Benedek szerint a teremtés értelmezésénél az evolúcióval jól megalapozott tudományos elméletként kell számolni. – „A jól megalapozott hit és a jól megalapozott tudomány között nincs ellentét.” (115.) – Tegyük hozzá a szerző által olyannyira ajánlott elemi logika alapján: az ellentét hiánya (vagy tompítása) még nem jelenti azt, hogy mindkettő jól megalapozott.

A véletlen, a hosszú idő alatt csak-csak előforduló vakszerencse teremtő hatásának feltételezésével szem-

ben a másik véglet a hatnapos teremtéstörténet szó szerinti elfogadása, olvashatjuk. Az ezt vallók nem akarják elismerni azt a világos teológiai tételt, hogy a teremtő Istent nem szabad szembeállítani a kinyilatkoztatás Isteneivel. Hiszen a teremtés is a kinyilatkoztatás egy sajátos formája, a Teremtőt fel lehet ismerni úgy, mint műveiből az alkotót (Róm 1,20). (116.) Később utal a *Humani generisre*, amely az ember származásának kérdésén túl azt is mondja, hogy az ókori népek kultúrája, világképe még kezdetleges, a Biblia képi nyelve, hasonlatai pedig ehhez igazodnak. A kinyilatkoztatás nem arra vonatkozik, amit a világi tudományoknak kell kikutatniuk. (119.)

A szerző 1Móz 1,11 alapján azt állítja, hogy Isten „magvető”, és rangosabb az a kertész, aki csak magokat vet a földre mint az, aki kész virágokat és fácskákat ültet el kertjébe. A készre teremtett élőlényeket vallók ezt nem veszik észre. (125.) – Hadd jegyezzük meg: csak a kertészek rangjáról tudunk a teljeset megközelítő bizonyossággal nyilatkozni... – A Szentírásnál a probléma az időkerettel van. Elvetendő a nap-korszak feltételezése, hiszen a hat nap csak a keret, amelyet más kultúrákhoz hasonlóan a szentíró is felhasznált az elbeszéléshez. (126 k.) – A nap-korszak már csak azért is elvetendő, mert az égitegek teremtését a Mózes első könyve (1 Mózes) a növényeké után helyezi. A szentíró(k) azonban – különösen is 1,14 alapján –, minden irodalmi párhuzammal együtt – nyilván csak 24 órás napokra gondolt(ak). –

A poligenizmus mára okafogyottá vált, annyiban mindenképpen, hogy a mai genetikuskok afrikai Éváról és Ádámról beszélnek. (128 kk.) Tegyük hozzá, hogy ez még nem a kezdet kezdetét jelenti, hanem azt, hogy mások leszármazottai ilyen-olyan ok(ok)ból kipusztultak.

A Biblia nincs ellentétben „a” tudománnyal, hanem egyes természettudósok mulékony véleményével, hipotéziseivel. (131.) – Természetesen ezen sincs mit vitatni, csak azt is meg lehet kérdezni, hogy a progenitortól 3,5-3,8 milliárd év alatt, a kihalt Neander-völgyi oldalággal a mai emberig vezető programozott evolúció hipotézise mennyire maradandó.

A Függelékben csak a 3., befejező pontot emeljük ki: „Az emberi létforma kettős nyitottsága és befejezetlensége”. Egyedül az ember nyitott a továbbfejlődésre, egyedül neki van történelme, egyedül tud különbséget tenni „halál” és „elmúlás” között. A végső dolgokat illetően a hitre van utalva. Ezekre a vallások kínálják a megfejtést. „A keresztények számára ez a Bibliában kapott kinyilatkoztatás az egyház értelmezésében.” Heidegger nyomán a szerzővel együtt csak azt mondhatjuk, hogy emberi létezésünk „várakozó lét”. (142 k.) – Ha majd véget ér a várakozás, a megfejtés azt is tartalmazni fogja, hogy „a” tudomány mely megállapításai álltak a legközelebb a kinyilatkoztatáshoz a világ, az élet és az ember (így a Neander-völgyi testvér) létrejöttére vonatkozóan. De ez akkor már nem is lesz annyira fontos...

Szentpétery Péter

#### JEGYZETEK

<sup>1</sup> Helyszűke miatt az időadatok helyességével, lehetséges kritikájával a jelen írásban nem foglalkozunk, és az általános kritikát sem ismétljük meg.

<sup>2</sup> A Neander-völgyiek fenti értékelése enyhén szólva ellentmondásos. Az erdélyi Boksánybányához tartozó Vaskő melletti Vénasszony-barlangban még az ötvenes években talált emberi maradványok, miközben a *sapienshez* sorolhatók. Neander-völgyi jellegzetességeket is hordoznak. Soficaru, Andrei – Dobos, Adrian – Trinkaus, Erik: Early Modern humans from the Pesteria Muierii, Baia de Fier, Romania. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* September 26, 2006. [www.pnas.org/content/103/46/17196.full](http://www.pnas.org/content/103/46/17196.full) (2009. 10. 17.) Népszerű összefoglalásban: Owen, James: Neandertals, Modern Humans Interbred, Bone Study Suggests. *National Geographic News*, October 30, 2006. <http://news.nationalgeographic.com/news/pf/85562050.html> (2009. 10. 17.) Más példák is vannak. – A Nature 2006 végén összeállította a Neander-völgyiek genetikájával foglalkozó addigi legfontosabb cikkeket: [www.nature.com/nature/focus/neanderthaldna/index.html](http://www.nature.com/nature/focus/neanderthaldna/index.html) (2009. 10. 17.) – Az ezekre támaszkodó kreacionista szemlélet csak azt állíthatja, hogy a Neander-völgyiek is *sapiens*ek voltak. Mindenesetre a legtöbb paleoantropológus azt hiszi, hogy képesek voltak génjeiket a mai emberekkel is megosztani. Kulturális hagyatékuk pedig azt mutatja, hogy felülmúlták az egykori tasmániaiakat és tűzföldieket. Rangos folyóiratokban közölt korábbi vizsgálatokra hivatkozva állítható, hogy a mitokondriális DNS (mtDNS) nem (megbízható) jelzője a morfológiai ill. a fajok közötti különbségeknél. Lubenow, Marwin: The Neandertals: Our Worthy Ancestors. *Answers. building a biblical worldview*, November 29, 2006. [www.answersingenesis.org/articles/am/v1/n2/worthy-ancestors](http://www.answersingenesis.org/articles/am/v1/n2/worthy-ancestors) – Az eltemetés miatt ismerünk közel félezer egyedet. Csak az ember temeti el halottait. Lubenow, Marwin: The Neandertals: Our Worthy Ancestors. Part II *Answers. building a biblical worldview*, April 11, 2007. [www.answersingenesis.org/articles/am/v1/n2/worthy-ancestors-2](http://www.answersingenesis.org/articles/am/v1/n2/worthy-ancestors-2) (2009. 10. 19.) – A könyvben is hivatkozott svéd Svante Pääbo, (24 k.) a Max Planck Intézet lipcsei Evolúciós Antropológiai Intézetének genetikai igazgatója szerint rendkívül közeli rokonunk a Neander-völgyi. Persze, ha ma élne, láthatóan különbözne tőlünk, és érdekes elgondolnodni azon, hogy talán még a ma előfordulóknál is rosszabb rasszizmust tanúsítanának vele szemben. Ma nincs egyértelmű bizonyíték, hogy hozzájárultak volna a mai ember génjeihez. De ez nem jelenti azt, hogy nem tették. Annyit tudunk, hogy a mtDNS-hez nem. Az is lehetséges, hogy a modern emberek járultak hozzá az ő génjeikhez, és a mtDNS-ben ennek sem találunk nyomát. A Közel-Keleten a legidősebb modern emberi foszília 93 ezer, a legfiatalabb Neander-völgyieké pedig 60 ezer évesek. Ha két kulturálisan különböző színvonalú csoport találkozik, akkor rendszerint a domináns csoport férfijainak lesznek utódaik a nem domináns csoport asszonyaival, és a gyermekek rendszerint az anyjkkal maradnak. Sokkal valószínűbb tehát, hogy a domináns csoport génjei lesznek megtalálhatók a nem-domináns csoportban, mint fordítva. A Neander-völgyiek teljes genomjának feltérképezése az elkövetkezendő években várható, a technikai nehézségek (szennyeződések kiküszöbölése stb.) továbbra is jelentősek. Paabo, Svante: Mapping the Neanderthal Genome. A Conversation with Svante Paabo. [7. 4. 09.] [www.edge.org/3rd\\_culture/paabo09\\_index.html](http://www.edge.org/3rd_culture/paabo09_index.html) (2009. 10. 17.)

<sup>3</sup> A 2. jegyzetben imént hivatkozott Svante Paabo, akit egyébként a *Time* magazin 2007-ben a száz legbefolyásosabb ember közé sorolt, így fejezi be nyilatkozatát: „Nincs hely a vallásnak a tudományos eszmecserében. A tudománynak tudománynak kell maradnia, a vallásnak vallásnak. A vallásnak ma nyilvánvalóan fontos szerepe van valószínűleg a bolygó lakóinak nyolcvan százalékánál. (...) A tudománynak nem kell kiállnia és harcolnia ez ellen, de a tudományban nincs szerepe a vallásnak. Két különböző birodalom. Be kell vallanom, hogy amikor egzisztenciális kérdésekkel vagy élet-halál dolgokkal szembesülök, hajlok arra, hogy irracionális legyek, és mágikus módon is gondolkodjam. Gyakran, amikor olyan dolgokkal szembesülök, amelyek életünk alapjait fenyegetik, hajlok arra, hogy vallásos vagy mágikus vagy nem tudományos módon foglalkozzunk velük. Ez része az emberségnek.” (uo.) – Mindez sokkal józanabb és emberibb, mint Watsonnak és másoknak a könyvben bírált nyilatkozatai. A probléma azonban csak részben küszöbölhető ki tudomány és vallás merev szétválasztásával. Mégpedig azért, mert a valahol lelke mélyén mindenki érzi („vallásosan, mágikusan vagy nem tudományosan”), hogy az ember eredetével, ennek következtében céljával való foglalkozás „egzisztenciális kérdés”, „élet-halál dolga”. Természetesen nem a Neander-völgyi vagy más DNS lehető legprecízebb szekvenálása, hanem az eredményekből levont vagy levonható következtetés(ek), amelyeket a kutató világnézete befolyásol.

## A kapcsolatok fontossága a gyógyító lelkigondozásban

*Sándor Jakob: Beziehungen erleben. Aspekte menschlicher Beziehungen aus der Sicht heilender systemischer Poimenik für Gemeindegeseelsorge, Spezialseelsorge und Diakonie. (Praktische Theologie interdisziplinär Band 3). Lit Verlag Berlin 2006. p. 349.*

Dr. Jakob Sándor – jelenlegi sárkeresztesi lelkipásztor – disszertációja, ill. annak közérthetőbb átdolgozása jelent meg ezen a címen. Disszertációját 2000-2003 között készítette, és 2003 őszén fogadta el a bielefeldi Kirchliche Hochschule Bethel „magna cum laude” minősítéssel.

A szerző a kötethez írt előszavában elmondja azt, hogy mi fordította őt e téma felé. Mint segédlelkész, később mint gyülekezeti lelkipásztor, hamar észrevette, hogy bár sok „tudományos teológiát” tanult, de a gyülekezetek valósága annyira más volt, hogy az emberekkel és a társadalmi közösségekkel való együttműködés – úgy érezte – meghaladja erejét. Ezért kereste erre a kérdésre a választ: különbözhet a teológia annyira a társadalmi valóságtól, hogy az a komplex közösségi élet szükségéhez és gyakorlatához szinte semmivel nem járulhat hozzá? Milyen segítséget adhat tulajdonképpen a tudomány a társadalom, a család, az egyház aktuális kérdéseiben? Felelősséget, Krisztustól nyert pásztori felelősséget érzett a gyülekezetért, de e kérdéssel foglalkozva messze túllépte „az ekléziologia szűk kereteit”.

Az a nagy gazdasági és társadalmi változás, amin átment a nyugat-európai társadalom, és ami fokozott intenzitással bekövetkezett a múlt század végi politikai változás után Kelet-Európában is, lerombolta az addigi társadalmi struktúrákat és emberi kapcsolatokat, kialakítva így a „rizikótársadalmat”. Azt a társadalmat, melyet a modern konfliktushelyzet határoz meg a családi, egyházi, kulturális, nemzeti sőt európai kapcsolatokban. Ennek velejárója a minden társadalmi formában és rétegben meglévő bizonytalanság, stressz, ami magával hozza a különféle pszichoszomatikus betegségeket.

Mit is mondhat a gyakorlati teológia, és különösen a lelkigondozás egy dinamikus változó és megromlott kapcsolatokkal terhelt világban? Milyen gyógyító és megelőző pásztori koncepcióval és tevékenységgel adhat segítséget a lelkipásztor a gyülekezetében, sőt azon túl is? Amikor erre a kérdésre keresi a választ, elhatárolódik azoktól a szélsőséges karizmatikus „gyógyító mozgalmaktól” és más szekuláris „egészség-koncepcióktól” (ezoteria, Christian science, mágia, sámánizmus, New Age), melyek népszerűekké váltak, de nem nyújtanak megoldásokat, inkább károkat okozhatnak. A lelkigondozás gyógyító módon tevékenykedhet az emberi kapcsolatok kialakításában és ápolásában korunk radikálisan individualista társadalmában. A barthi teológiától is impulzusokat kapott a szerző, amikor a megromlott kapcsolatok helyreállításában lényegesnek látja Istennek az emberrel való kapcsolatát, és az embernek az Istennel való kapcsolatát.

Ez a teológiai megalapozás segítséget ad abban, hogy ne csak a diagnózis váljék ismertté, de a terápia is elérhető legyen. A testi és lelki betegség összetartozik, és a gyógyításnak is mindkét területre kiható folyamatnak kell lennie. (A németben a 'Heil' és 'Heilung' szavak

közvetlenül is utalnak erre. Mint ahogyan az ószövetségi 'sálóm' szó is nyomatékosan kifejezi ezt, magában foglalja az ember, egy nép teljes, külső és belső, testi és lelki harmóniáját.) Jézus szabadítása is az egész emberre vonatkozik, az embereknek egymással való kapcsolatának gyógyítására is. „Az egészség és betegség úgy fogható fel, mint az ember életében egy többdimenziós, folyamatos történés, amely szociológiai és ökológiai kontextusban az egészség pozitív kapcsolatjellegét hangsúlyozza”. (Itt pedig a magyar 'egészség' szavunk kifejező).

A könyv részletesen foglalkozik a betegség és gyógyulás kérdésével, ahogyan az előttünk van az Ó- és Újszövetségben, ahogyan azt a teológiai antropológia szemszögéből láthatjuk, és ahogyan azt az orvostudomány érti, és az orvoslás kezeli. A pszichoszomatikus betegségek a környezettel szoros összefüggésben jelennek meg, azok úgy foghatók fel, mint felelet a testi és lelki ingerekre. Az orvostudomány és lelkigondozás e téren különösen gyümölcsözően együttműködhet. (Ismeretes, hogy Budapesten a múlt század második felében volt néhány olyan lelkipásztor és orvos, akik kölcsönösen igénybe vették egymás segítségét, és küldtek betegeket egymáshoz, ha ennek szükségét látták.)

Szociáletikai szempontból is foglalkozik a szerző az egészség és betegség kérdésével. Ulrich H. J. Körtner és W. Pannenberg etikai jellegű munkáira hivatkozva a társadalmi felelősséget Isten törvényéből vezeti le. Nem más az, mint „az emberiségnek Isten szeretetében való részvétele”. A szociáletikában Körtner szerint a családban, politikában, gazdaságban, a tudományban, a kultúrában, a gyógyításban, a környezetvédelemben az élet javainak nemcsak védelméről van szó, hanem azok megteremtéséről és igazságos elosztásáról”.

A diakónia is a szeretet-parancsból következik, és annak a hatóterülete nemcsak az egyes ember, hanem az egész társadalom. „Az individuális és szociális egészség egymást feltételezik. Nincs gyógyulás az egyén számára az egész (az őt körülvevő családi, gazdasági, politikai) rendszer gyógyulása nélkül. Ha szociális struktúrákról és politikai és jogi rendről szólunk, azonnal szociáletikával és társadalmi felelősséggel van dolgunk”.

A könyv 4. fejezete a gyógyító lelkigondozással foglalkozik. Itt is a kapcsolatok fontossága a hangsúlyos. Mint ahogyan a betegség kialakulásában nagyban közreműködik a környezettel való kapcsolat megromlása, úgy a gyógyulásban is lényeges a pozitív, a gyógyító kapcsolat helyreállítása a lelkigondozó és a beteg, a beteg és a környezete közt. A betegek lelkigondozásában olykor a megszokottnál hathatósabb szerepe lehet az istentiszteletnek, imádságnak, igehirdetésnek, úrvacsorában való részvételnek.

A részletes, 5 oldalnyi tartalomjegyzék is mutatja, hogy Jakob Sándor kutatása milyen széles területet fog át. A szekuláris területen is nagy irodalma van témájá-

nak, korunk nagy változásaiban a kapcsolatot vesztett ember egyéni és közösségi élete gyógyítását illetően olykor szembesíti a „vallásos” és „szekuláris” szempontokat és megítéléseket. Ezért írja előszavában a bielefeldi egyetem nem teológus professzora (Prof. Dr. Klaus Hurrelmann), hogy ez a könyv „egészségtudományi szempontból is nagy érdeklődésre tarthat számot”.

Gazdag irodalmi utalás található a könyvben. (Több mint 400, zömében német nyelvű könyv található a szakirodalom felsorolásában). A könyv lábjegyzetei is mutatják, hogy milyen átfogóan és alaposan dolgozta fel a

szerző a témát, beállítva azt a különböző tudományok kontextusába.

Gyakran található bibliai lókusokra való hivatkozás e könyvben. Nemcsak azokban a fejezetekben, melyek a betegség és gyógyítás-gyógyulás ószövetségi és újszövetségi dokumentálásáról szólnak. Ezeknek a hivatkozásoknak a textuáriuma is odakívánczik a könyv végére. Jó lenne, ha e könyv magyarul is megjelenhetne, akár annak rövidebb átdolgozása, és ott ez a textuárium is megtalálható lenne.

Benke György

## TARTALOM

### FŐSZERKESZTŐI ÜZENET

BÓNA ZOLTÁN:

A kisebbségi-többségi . . . . . 66

### SZÓLJ, URAM!

CSERNÁK ISTVÁN:

Pünkösöd és utána . . . . . 67

### TANÍTS MINKET, URUNK!

KUSTÁR ZOLTÁN:

Jeremiás elhívása és megerősítése (II. rész) . . . . . 68

ÁGOSTON ISTVÁN:

Kálvin-terápia Európában . . . . . 80

HECKER RÓBERT:

Az evangéliumi pasztorálpszichológia  
autokeirikus alapjai . . . . . 86

ALBERT ANDRÁS:

A tábori prédikációk történeti jelentősége  
a 16–17. századi Magyarországon  
és Erdélyben . . . . . 91

MIHALEC GÁBOR:

Házasság és élettársi kapcsolat  
*Hasonlóságok, különbségek, etikai  
és lelkipásztori megfontolások* . . . . . 100

### KITEKINTÉS

MUCSI ANDRÁS:

A német protestánsok szava  
az új évezredben . . . . . 110

### ÖKUMENIKUS SZEMLE

A CCEE-CEC Közös Bizottság találkozója

I. Bartolomeo ökumenikus patriarchával . . . . 121

### SZEMLE

SZIGETI JENŐ:

Parasztpróféták szent iratai

*Küllős Imola és Sándor Ildikó:*

*„Két kárpátaljai parasztproféta szent iratai”*

*Fontes Ethnologiae Hungaricae 5.* . . . . . 121

SZENTPÉTERY PÉTER:

Az idő az embernek sem teremtője

*Boda László:*

*Programozott evolúció és teremtés*

*2. Az ember származása és kiemelt szerepe  
a világban*

*– Hit és tudomány* . . . . . 123

BENKE GYÖRGY:

*Jakab Sándor: A kapcsolatok fontossága*

*a gyógyító lelkipásztorságban* . . . . . 126

## A LUTHER KIADÓ KÖNYVAJÁNLATA

### Háló – Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról – 1945–1990

MIRÁK KATALIN (szerk.)

320 oldal / 160x237 mm / kartonált

ISBN 978-963-9979-08-6

A Magyarországi Evangélikus Egyház Országos Közgűlése 2005 májusában állította fel az úgynevezett ügynökkérdés vizsgálatára az MEE Tényfeltáró Bizottságát. Ennek a több szempontból is úttörő lépésnek közvetlen oka az volt, hogy az év elején az interneten megjelent egy 219 nevet – közöttük evangélikus neveket is – tartalmazó ügynöklista. Fel-tétlenül szükségessé vált a bizottság felállítása, hogy ezt az egyházunk számára oly fájdalmas ügyet ne engedjük át, ne szolgáltatassuk ki a sokszor nem is titkoltan egyházellenes szándékkal megszólalóknak. A bizottság megalakulása után haladéktalanul elkezdte a munkát, amelyről évente beszámol egyházunk zsinata előtt. Kezdetől fogva egyértelmű volt, hogy a bizottság kutatási eredményei nemcsak egy szűkebb körre, vezető grémiumra, hanem egyházunk teljes nyilvánosságára tartoznak. A munka most jutott abba fázisba, hogy az eddigi eredmények publikálása elkezdődhet. Így lép most a nyilvánosság elé a tényfeltáró bizottság a sorozatindító, a tényfeltáró kutatás körülményeit, összefüggéseit bemutató és a vele kapcsolatos alapvető elvi kérdéseket tárgyaló kötettel.

\* \* \*

### Liturgia – A keresztény istentisztelet protestáns megközelítésben, ökumenikus szellemben

HAFENSCHER KÁROLY

575 oldal / 170x240 mm / keménytáblás

ISBN 978-963-9979-07-9

Lehet-e liturgia nélkül élni? Lehet... – így gondolják, így léteznek sokan. Pedig: minden ember rítusokban él, rítusokat gyakorol. A rítusok azonban a liturgiában teljesednek ki. A napi rendünk, a tisztálkodás, az étkezés, a munka, a szórakozás: mind-mind rítusokat hordoz. Ha van egy szokás, létezik egy rítus, beleilleszkedünk vagy elutasítjuk. Ha nincs, előbb utóbb kialakítjuk magunknak. Mert ez is hozzátartozik emberi életünkhöz. Az élővilág léte ritmusát ösztönösen éli. Az ember élete ritmusát maga rendezi meg, generációkon keresztül örökíti szokásait, csiszolatja, alakítgatja, megerősíti vagy megváltoztatja. Tudat alatt és tudatosan viszonyul a meglévőkhöz, ösztönösen és értelemmel formálja a sajátját.

Lehet-e teológiát űzni liturgia nélkül? A liturgia a teológia csúcspontja. A liturgia történeti beágyazottságú, tehát része és döntő motívuma az egyháztörténetnek. A liturgia koncentrált ige, így a biblikus teológiára alapoz, s annak eredményeivel él. A liturgia imádkozott dogma (tanítás), így a rendszeres teológia társa – a liturgia a megélt tanítás, nélküle a dogmatika csupán elmélet maradna. A liturgia a gyakorlati teológia csúcspontja, hiszen magába foglalja az ige hirdetését, a gyülekezétpépítést, a tanítást, a misszió és a diakónia aspektusait is.

A liturgia ugyanakkor a kultúra része és konstitutív eleme. Az inkarnáció, Isten emberré létele Jézus Krisztusban azt is jelenti, hogy vállalta emberi mivoltunk egészét – az emberi kultúrával együtt. A kereszténység – s benne a keresztény istentisztelet – mindig egy kultúra részeként jelenik meg. Hatással van rá, formálódik általa és formálja azt.

Komolyan kell vennie minden kor kereszténységének, hogy az istentisztelet állandó inkulturációs folyamatban él, azaz kölcsönhatásban a helyi kultúrával. A kereszténység nem idegen világ a világban, megtalálhatja a helyét, be tud illeszkedni, ahogy erre az elmúlt kétezer év alatt számtalan példa mutatkozott.

E kötet megírásának célja, hogy tankönyvet, ugyanakkor kézikönyvet is adjon az olvasó kezébe. Az anyag ökumenikus szellemiségben formálódott, ugyanakkor természetes az, hogy egy evangélikus teológus és egyházzenész nem bújhat ki bőréből, s ökumenikus lelkülettel is evangélikusként tájékozódik, gondolkodik és fogalmaz.

Az istentisztelet beneficium Dei és nem officium homini. Az istentisztelet Isten jótette az emberekkel. Liturgia Dei – Isten liturgiája. A liturgiában kölcsönös egymáshoz fordulás zajlik: Isten és ember, valamint ember és ember helyreállt párbeszéde. Találkozás Isten és ember között. S mivel ez nem magánügy, hanem hatással van a mikro- és a makrokozmoszra egyaránt, ezért ez nyilvános alkalom. Ezzel az alapállással hív ez a könyv a nehéz, de gyönyörű feladatra: a liturgia csodálatos világában való elmélyedésre.

\* \* \*

### Szótörténetek

FABINY TIBOR

406 oldal / 170x240 mm / keménytáblás

ISBN 978-963-9979-02-4

A szó az ember és ember közötti, valamint az Isten és ember közötti kommunikáció eszköze. A szó mindennél elementárisabb, mert a Logosz kezdetben volt, és kezdetből fogva van: Isten a szavával teremtette a mennyet és a földet. Ezért az Isten és az ember közötti kapcsolat hídja, a Teremtő és a teremtmény találkozásának helye is a szó. A keresztény hit értelmében a Szó térben és időben, az emberi történelem egy pontján hústestet öltött. Gerhard Ebeling szerint a hermeneutika tárgya a „szótörténet” vagy a beszédesemény. Ahol a szó „helyesen” történik, ott megvilágosodik a létezés. Vannak irodalmi alkotások (például Shakespeare és Milton művei), amelyek szóeseményként is hatnak, mert nemcsak az olvasó esztétikai érzékenységét, hanem egész egzisztenciáját érintik meg. A kötetben kitüntetett helyet kapott a lutheri hermeneutika, hiszen legmarkánsabban a német reformátor ismerte fel a „szóeseményben” megmutató nyelv jelentőségét. Szótörténetekről szól ez a könyv régebben és a közelmúltban írt hermeneutikai, teológiai és irodalomtudományi tanulmányok formájában; olyan helyzetekről, amikor a szó műalkotásban, szimbólumban, egy teológiai műben eseménnyé vált. Ha a szavak szava az evangélium, akkor a szóesemények eseménye a Szentírás és annak értelmezése. A kötetben a Szentírás értelmezéséről, a keresztény hermeneutikáról és a napjainkban újraéledő teológiai értelmezésről is olvashatunk. Nem lenne teljes a szótörténetek sora, ha a szó nem lényegülhetne igévé és a szóról való beszéd pedig valódi proklamációvá, azaz ige hirdetéssé.

E kötet tanulmányai egykor megtörtént szóeseményeket kísérelnek meg ismét megtörténné tenni, azaz előadni, újraértelmezni. Az olvasó hivatott eldönteni, hogy az itt közzétett előadások – akár szó szerinti, akár metaforikus értelemben – hűségesek maradtak-e az első, eredeti, teremtő Szóhoz. A szerző a Károli Gáspár Református Egyetemen az Anglisztika Intézet igazgatója és a Hermeneutikai Kutató központ vezetője, a Hermeneutikai Füzetek sorozatszerkesztője.

### LUTHER KIADÓ

1085 Budapest, Üllői út 24. • Telefon: 1/317-5478 • Mobil: 20/824-5518 • Fax: 1/486-1229

128 - B4

kiado@lutheran.hu • <http://www.lutherkiado.hu>



# THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

## A TARTALOMBÓL

*Az ige és az Ige*  
*Egy bibleizmus és annak története*

\* \* \*

**Krüszosztomosz**  
**gazdaságetikával kapcsolatos**  
**gondolatai**

\* \* \*

**Kálvin:**  
**A Szentírás tekintélye**  
**– a Szentlélek**  
**belső bizonyágtétele**

ÚJ FOLYAM (LIII)

**2010**

**3**

# THEOLOGIAI SZEMLE

2010. 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. Cserhádi Sándor  
dr. Fekete Károly  
dr. Kodácsy Tamás  
dr. Reuss András  
Háló Gyula  
Kalota József  
Szuhánszky T. Gábor  
T. Németh László

## 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

### Alkotmányunk

újrágondolása, újrateljesítése, újrafogalmazása – 20 esztendő után – széles társadalmi részvétellel megindult. A szükségletet illető markáns *igenek és nemek* úgy tűnik nem kapnak nagy szerepet e folyamatban, mert ez a kérdés már bizonyára eldőlt. A megindult vita a második fázisban van a maga természetességével és médiagerjesztettségével együtt és arról szól, hogy mi (ki) kerüljön az új Alkotmányba és mi (ki) ne. Ezzel azonban nem csak egyszerűen a probléma elejénél, hanem nagyon is a lényegénél vagyunk. Az érdeklődés középpontjában ugyanis az áll, hogy történjen-e utalás az előszóban transzcendens hatalomra – Istenre – vagy ne?! Továbbá, hogy történjen-e utalás kulturális gyökereinkre?!

E két kérdés sokszor összemósodik, ami egyrészt helytelen, mert más egy személyről beszélni és más egy szellemi hagyatékról, másrészt azonban a funkciót illetően ez az összefonódás érthetően szükségszerű. Ha igennel válaszolunk arra a kérdésre, hogy akár az Istenre, akár pedig a keresztyén hagyományra, értékekre történjék utalás, akkor nem kerülhetjük el a következő kérdést sem, nevezetesen, hogy miért?! Ez utóbbi kérdésre azonban sok rossz és csak egy jó válasz van. Az, hogy ez a hivatkozás – mint egy meghatározó felütés –, végigkísérje az Alkotmány további lapjait, értékeit és szempontjait. Évszázados szomorú példák vannak arra, hogy Isten nevét hányszor nem csak „hiába vették fel”, hanem azért vették fel, hogy azzal – manipulatív módon – isteni tekintélyt szerezzenek valaminek, ami nagyon is emberi volt. Hogy abszolút tekintélyt szerezzenek annak, ami nagyon is relatív volt. „Isten mentsen” attól mindenkit, hogy pusztán tekintélyt parancsoló erőnek, vagy akár csak ünneplésszerű biztató dekorációnak használják Isten nevét a Rá való hivatkozást az új Alkotmányban. Ugyanez igaz a vallási, kulturális hivatkozásra is, amelyet egyébként a „biblikus gyökerekre” való utalásban látok a leghelyesebbnek, hiszen ez a kifejezés a legszélesebb ölelésű és a legmélyebben szántó spirituális, morális és kulturális értelemben egyaránt.

Úgy gondolom, hogy életünk minden szegmensében, elemében és jelenségében van helye és van lehetősége Istenre tekinteni, Istenre figyelni és Istenhez szólani. Miért lenne ez másként az Alkotmányunk esetében? Ugyanakkor ez a tekintet, ez a figyelem és ez a megszólítás csak akkor érvényes, ha Ahhoz szólunk, Aki megszólít bennünket, s Akit olyannak ismerünk meg és el, mint amilyenek önmagát a Törvényben, a Prófétákban, az Evangéliumokban és az Apostolok írásában kijelentette. Ha azzal a szándékkal hivatkozunk Rá, hogy a későbbiekben a Róla és Általa tudhatók szellemében tegyük, akkor hivatkozhatunk. A biblikus gyökerekre vagy épp a Biblia szellemiségére való utalásnak – az Isten nevével összefüggésben és önmagában is – szintén csak akkor van legitimitása, ha az később idézőjelek és konkrét hivatkozások nélkül is megjelenik, átüt az alaptörvény egyes rendelkezésein.

S ekkor nem más történik, mint egy olyan *teológiai szemlélődés*, amelyben a szemlélődő tudja a maga helyét és határait, de tudja, hogy ezen a határon átlép a Végtelen, Aki az *Alkotmányunk szükségszerű relativitását kegyelmesen korrigálhatja*.

Bóna Zoltán

A *Theológiai Szemle* egyes számainak megjelenési ideje:

- |                        |                      |
|------------------------|----------------------|
| 1. szám március 15.    | 2. szám június 15.   |
| 3. szám szeptember 15. | 4. szám december 15. |

**KÉZIRAT NYOMDÁBA ADÁSÁNAK IDEJE: 2010. 10. 25.**

### A szerkesztőség közleménye

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy szövegszerkesztővel készült írásait E-mailben Microsoft Word dokumentumban küldjék el szerkesztőségünkbe. A dokumentum mérete A/4-es álló formátum, 2,5 cm-es margóviszonyokkal. A kenérszöveg 12 pontos Times New Roman betűtípusból legyen szedve, szimpla sorközrel, ezzel is megkönnyítve az előzetes terjedelemszámítást. Ha a dokumentum tartalmaz görög vagy héber írást is, úgy csatolják ezeket a betűtípus file-okat is az anyaghoz, ennek hiányában nem garantált az írás pontos megjelenítése. E-mail címünk: [oikumene@meot.hu](mailto:oikumene@meot.hu). Internet: <http://www.meot.hu>.

Az írás közzélése nem jelenti azt, hogy a szerkesztőség a szerzővel mindenben egyetért. A cikkek tartalmáért minden szerző maga vállalja a felelősséget. Dokumentumok megőrzését, visszaküldését nem tudjuk vállalni."

## Túlfeszített húr

Lk 13,5

Amikor meditációmát írom, hazánk legnagyobb ökológiai katasztrófájának sokkhatása alatt keressük a választ: mi történt, miért történt, hogyan történt? Ki a felelős a vörös iszap pusztítása nyomán halott holdbéli tájjá változó Kolontár-környékért?!

Bölcsen reagált a tragikus eseményekre köztársasági elnökünk, Schmitt Pál, aki szomorúan megállapította, hogy „nem lehet a húrt feszíteni a természettel szemben”...

A húr ugyanis október 4-én elpattant! Ezúttal Kolontár és Devecser közelében, korábban a Mexikói öböl egyik olajkútjánál, még korábban az erdélyi Verespatok aranybányájánál, és még hosszan folytathatnánk a sort.

Vajon, hol lesz a következő katasztrófa? Kik lesznek az újabb áldozatok? Vajon, mi, eddigi túlélők, tanulunk-e végre mások kárán? Úgy véljük, hogy mi vagyunk az örök túlélők? Mikor vesszük már észre, hogy az ő tragédiájuk a mi tragédiánk is?!

Itt az ideje, hogy Jézus drámai figyelmeztetése szíven üssön minket: „*ha meg nem tértek, mindnyájan hasonlóképpen vesztek el.*” (Lk 13,5) Ennek a megtérésnek szerves része, hogy megváltozik kapcsolatunk a teremtett világgal. Ezt az alapvető szemléletváltást segíti az immár második esztendeje ökumenikusan meghirdetett teremtésvédelmi hét, illetve a teremtés ünnepe, ami nem a zöldek, a környezetvédők jelszavainak, akcióinak egyfajta „megkeresztelése”. Nem azért foglalkozunk ezekkel a kérdésekkel, hogy az egyház korszerűnek, „trendinek” tűnjék, hanem azért mert erre magától a teremtő Istentől van mind a mai napig érvényes mandátumunk. Míg a környezetvédelem valóban nemrég felismert és felkapott „divatos” téma, addig a teremtésvédelem gyökerei Ádámgig és Éváig nyúlnak vissza. A teremtés hajnalán hangzik a máig érvényes parancs: „*fogta az Úristen az embert, elhelyezte az Éden kertjében, hogy azt művelje és őrizze.*” (1Móz 2, 15)

Napjainkban, világszerte a művelés helyébe a kapzsi kifosztás, az őrzés helyébe a gátlástalan tékozlás lépett. Földünknek egyre inkább fáj az ember, ez az ön-és közveszélyes ragadozó, aki kész felzabálni saját utódai világát is.

A teremtés ünnepe nem egyszerűen csak a teremtett világba akar visszavezetni. Jelszavunk nem a „vissza a természetbe” naiv programja, hanem a vissza a Teremtőhöz megtérésre hívó szava. Tudom, hogy nem kevés teológiai fenntartás kíséri a teremtés ünnepeinek bevezetését az egyházi esztendő ünnepeinek sorába. Némelyek egyenesen valamiféle ősi, pogány földanya-kultusz becsempészésére gyanakodnak. Pedig a teremtés ünnepeinek tiszta biblikus alapjai vannak, többek között a Zsoltárok könyvében. A 24 zsoltár például egyértelműen hirdeti a tulajdonviszonyokat „*Az Úr a Föld és minden, ami betölti...*” A 104. zsoltár is világossá teszi, hogy ki az élet forrása és fenntartója: „*Mindenek arra várnak, hogy idejében adj nekik eledelt. Ha adsz nekik, szedegetek, ha bőkezű vagy, jólaknak javaiddal. Ha elrejtéd orcádat, megrémülnek, ha elveszed lelküket, kimúlnak, és ismét porrá lesznek. Ha kiárasztod lelkedet, új teremtmények keletkeznek, és megújítod a termőföld felszínét. Dicsőség legyen az Úrnak örökké! Örüljön alkotásainak az Úr!*” (Zsolt 104,27-31)

A zsoltárok könyve sokat segíthet abban, hogy megtaláljuk a teremtés ünnepeinek egyik fontos teológiai tartalmát, az adorációt, a Teremtő hálás imádatát, ajándékainak boldog felfedezését a teremtett világ kincseiben. Mindez évezredek óta

jelen van és szervesen beépült Isten népének ünnepi, liturgikus életébe, első renden az aratási hálaadó ünnepek legkülönbözőbb formáiban. Ez a drága tradíció falusi gyülekezeteink többségében még napjainkban is él, de sajnos a városokban már többnyire kihalt.

Ennek fő oka, hogy a természettől, és ezzel együtt a Teremtőtől is elszakadt urbanizálódó ember maga építette mesterseges világgal veszi körül életét, és így elvágja tápláló, természetes fizikai és spirituális gyökereit. Ebből következik az a súlyos memóriazavar, melynek következtében a városi gyermekek többsége manapság már azt hiszi, hogy a kenyér a kenyérgyárból származik, a tej forrása a tejüzem, a víz pedig műanyagpalackokból fakad ...

A teremtés ünnepeinek, hetének bevezetése lehetőséget kínál arra, hogy újraélesszük, vagy ahol eddig még ismeretlen volt, ott bevezessük ezt a gazdag tartalmú hálaadó ünnepet gyülekezeteink, oktatási és diakóniai intézményeink istentiszteleti életébe. Ezzel segíthetünk megtalálni az elveszített felső szálat, dimenziót, azt az apostoli látást, amit Jakab így summáz: „*minden jó adomány és minden tökéletes ajándék onnan felülről, a világosság Atyjától száll alá, akiben nincs változás, sem fénynek és árnyéknak váltakozása.*” (Jak 1,17)

A hálaadásban újra felfedezett vertikális szál mellett fontos, hogy horizontális irányba is mozduljunk az embertárs, mint teremtménytárs felé. Így kapja meg a teremtésünnepe az Isten előtti hálaadásból fakadó másik dimenzióját, amely a teremtett világ és a teremtménytárs iránti felelős gondolkodásra és cselekvésre indít. A Jézus által „túlélési” feltételeként hirdetett megtérés kétirányú szemléletváltást, irányváltást, fordulatot jelent. Egyszerre fordulok hálás hódolattal a Teremtő felé és felelős szeretettel a teremtett világ és a rám is bízott teremtménytárs felé.

Mindebből következik, hogy a teremtés ünnepe, ellentétben a hagyományos aratási hálaadó ünnepel, nem szűkíthető le az év egyetlen időszakára, mint ahogy a teremtésvédelem ügye sem szűkülhet csupán hét napra. Mindezt tragikusan illusztrálta az a döbbenetes tény, hogy miután október 3-án, vasárnap hivatalosan befejeztük az ökumenikus meghirdetett teremtésvédelmi hetet, másnap, hétfőn délben átszakadt a mérgező vörös iszapot tároló gát ... A húr Kolontár közelében valóban elszakadt, szomorúan igazolva a MEÖT által kiadott teremtésvédelmi füzet ajánlásában idézett gondolat aktualitását. „*Vesszélyben élünk ma! Az ember uralkodik a természetben, mielőtt megtanult volna uralkodni önmagán!*” (Albert Schweizer)

A teremtett világ, amikor már elviselhetetlenül fáj neki az ember kíméletlen önzése, „megrázza magát”. Hátha végre rádöbbenünk: így nem mehet tovább, így nincs tovább!

Az újabb tragédiákat megelőzendő, bárcsak minél többen hallanánk meg az idej teremtésünnepi plakáton is olvasható segélykiáltást: „*...a teremtett világ sóvárogva várja az Isten fiainak megjelenését...*” Róm 8,19

Pál, amikor kétezer évvel ezelőtt papírra vetette ezeket a sorokat, nem gondolhatott még az ökológiai krízisre. Mi viszont ezt olvasva, nem tudunk nem asszociálni erre a szomorú aktualitásra. A teremtett világ még vár, de a húrt már pattanásig feszítettük. Talán az utolsó figyelmeztetést kapjuk: „*ha meg nem tértek, mindnyájan hasonlóképpen vesztek el.*”

Gáncs Péter

---

# TANÍTS MINKET, URUNK!

---

## Az ige és az Ige

### Egy bibleizmus és annak története

„Vigyázatok ma jól, mikor beszéltek,  
És áhitattal ejtsétek a szót,  
A nyelv ma néktek végső menedéktek,  
A nyelv ma tündérvár és katakomba,  
Vigyázatok ma jól, mikor beszéltek!

E drága nyelvet porrá ne törjétek,  
Ne nyúljon hozzá avatatlanul  
Senki: ne szaggassátok szirmaikat  
A rózsafának, mely hóban virul.  
Úgy beszéljen ki-ki magyarul,  
Mintha imádkozna,  
Mintha aranyat, tömjént, myrrhát hozna!”

(Reményik Sándor: Az Ige)

*Ige* szavunknak több jelentését ismerjük a mai magyar nyelvben, de keveset tudunk e szó eredetéről. A ma emberének e szó jelentésváltozatai közül elsőként a nyelvtudomány egyik szófaji elnevezése juthat eszébe. Az *ige* mint 'cselekvést, történést, létezését kifejező szófaj' azonban műszóalkotás eredménye, érdekes azonban, hogy ez is kapcsolatba hozható egy másik, 'Isten szava' jelentéssel. Az *Isten Igéje* szókapcsolat Isten üzenetét jelenti. De az *ige* lehet megjelölése bármely bibliai idézetnek, teljes általánosítással pedig akár az egész Bibliát is érthetjük alatta.

Irodalmi művek egész sorában találkozhatunk e szóval, más-más jelentésekben. 'Jelige, jelszó' értelemben használja Gárdonyi: „A szerencse minden. A bányásznak ez a fő igéje.” (Szunyoghy Miatyánkja). A Biblia isteni kinyilatkoztatására, ennek egy részletére utalhat Juhász Gyula a Tápai nótában: „A tápai vének várnak az igére”. Petőfinél valami ünnepélyes mélységet, prófétai kijelentést sejtető szó: „Sajtószabadságot, csak ezt ide! / Ez oly nagy, oly mindenható ige...” (Az országyűléshez), vagy Aranynál: „Kobzán a dal magára vall, / Ez ige hallatik” (A walesi bárdok). Egy másik Petőfi idézetben pedig egy még ősbibliai jelentéssel találkozunk: „Én beléptem, ő rám nézett / Aligha meg nem igézet” (Befordultam a konyhára). Itt a varázslással kapcsolatos igézet, 'varázsszó' jelentés kerül elő.

Magyar *ige* szavunk mélységét nem csak ez a sok jelentés, hanem ezek egymáshoz való viszonya adja. A magyar nyelv itt előnyben van más, indoeurópai nyelvekhez képest, elég ha csak arra gondolunk, hogy a 'természetfeletti, titokzatos eredetű isteni beszéd, szó' jelentést más nyugati nyelvek a 'szó' vagy 'beszéd' jelentéssel jelölik akár ember, akár angyal, akár Isten beszél a Bibliában. A magyar *Ige* szó nagybetűvel írott alakja miatt is valami többletet hordoz magában, ezt szeretném most alátámasztani egy nyelvtörténeti elemzéssel, hisz nem lehet véletlen, hogy e vizsgált szónak hívó ereje van, mögöttes tartalmat tulajdonítunk neki, nagybetűvel írt alakja mára frazémává, azon belül is bibleizmussá

nőtte ki magát. Mindenki számára érezhető, hogy többletjelentéssel bír, és ezeket az értelmeket teológiai elemzések sora feszegeti. Ahogy majd látni fogjuk az etimológiájából kiindulva, a szó eredendően is valami mélyebb jelentést hordozott magában.

### *Ige* szavunk feltehető eredete

Ótörök jövevényszóról beszélhetünk, melynek jelentése megegyezik a mongol *üge* jelentésével ('szó, varázsszó'). Ez a honfoglalás előttről származó szavunk tehát körülbelül a 7–9. századból való, és azon régebbi török jövevényszavaink közé tartozik, melyek pontos megfelelőit csak a mongolból tudjuk kimutatni.

A legarchaikusabb jelentésnek tűnik a népnyelv *bűvös ige* ('varázsszó') kifejezése, mely babonás erejű mondat, szólás vagy szó. Egy Somogy megyei ráolvasásban például ilyen jelentésben használják: „És az ige meg ne álljon se kezében, se lábában.” (Új Magyar Tájszótár 1979–1992 és SIMONYI 1919) Ebben a mondókában, bűbajos mondatban gyógyításra használták, de valószínűleg ugyanígy alkalmazhatták rontásokban. Innen eredhet *megigézni* szavunk is. Ez az *igézés* 'szóval való rontás'-t jelent. Ma is használjuk még a szemmel való megigézés fogalmát, sőt jelzős szerkezetekben ugyanerről van szó a következő kifejezésekben: *igéző szempár*, *igéző szépség*. Ennek a 'szemmel való igézés'-nek az emlékét őrizheti a *rossz szemmel néz* kifejezésünk. (SIMONYI 1919) Tudvalevő, hogy a boszorkányok rossz szemétől (német *böser Blick*) mindig is félték az emberek. Ide kapcsolhatjuk a *szemmel való verés* ma is élő néphiedelmét.

### *Ige* szavunk jelentésfejlődése

A magyar szókészlet a kereszténység felvételével az egyházi terminológia rétegével gazdagodott. Érdekes, hogy az egyházi nyelv elemeinek eredete milyen sokrétű

a magyarban: a *lélek* szó finnugor, az *Isten* iráni, a *bűn* és *ördög* ismeretlen eredetű, az *angyal*, *apostol* latin, a *kereszt*, *pap*, *szent* szláv, a *püspök* pedig valószínű német jövevényszó. (I. KOROMPAY 2009: 47) Ebben az időszakban több régi elem is új jelentést kapott, így történhetett ez *ige* szavunkkal is, mely tehát mongol jövevényszó. Moór Elemér ezzel kapcsolatban arra is felhívja a figyelmet, hogy a török és mongol eredetű szavaink közül a vallásos fogalomkörbe sorolhatók általában csak varázslásra vonatkoznak, mint például *bölcs*, melynek eredeti jelentése 'varázsló', vagy a *bű*, *bűvöl*, *báj*, *bájol*, *ige*, *igéz* szavaink. „A honfoglaló magyarság ezek szerint vallási fogalmait, nézeteit lényegileg még a Káma mellékéről hozta magával.” (MOÓR 1949: 22)

Simonyi Zsigmond egy cikkében arról ír, hogy nálunk az egyház tanította gyógyító igék példájára támadtak a boszorkányok vagy javasasszonyok száján a betegséghozó vagy épp betegségűző varázsigék. Kertész Manó elmentmond ennek, szerinte ugyanis a *szóval*, *igével* való rontásnak a babonája sokkal régiebb a kereszténységénél. Ha a jelentésváltozásra gondolunk, nehéz lenne elképzelni, hogy a keresztény 'isteni ige' jelentésből a babonás hitvilág rontó és gyógyító 'varázsigé, varázsszó' jelentésére változott volna *ige* szavunk. Inkább valószínű ennek fordítottja.

Írásban *ige* szavunk legelőször az 1315 körül keletkezett Gyulafehérvári sorokban fordul elő: „vnu[n] zaiual mu[n]dut igen[e]c tonofagaban”, A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára szerint (1967–1976) itt az egyszerű 'szó' jelentéssel találkozhatunk, de lehetséges, hogy már itt is az 'Isten szava' jelentésre gondolt a szerző. Az 1416-ban íródott és 1466-ból másolatban ránk maradt Münchener kódexben már biztosan 'Isten szava' jelentésében használták. De szintén kérdéses a jelentése a Bécsi kódexben (15. század közepső harmada): „Nem megen ki hamis ige en zambol”.

Amikor Károli így fordítja a Vizsolyi Bibliában (1590): „Az kezdetben vala amaz Ige, és az az ige vala az Ifiennél, és az ige Ifien vala. Ez az ige, kezdetől fogva az Ifiennél vala”<sup>1</sup> –, akkor ebben már biztos nem a rontó és gyógyító varázsigé jelentés játszik szerepet, hanem sokkal inkább az Isten által sugallt, természetfeletti és megfoghatatlan hatalom szava. Tolcsvai a Károli-biblia nyelvééről írva így fogalmazza ezt meg: „A logosz térben, időben és jelentésében igen kiterjedt értelmét a Károli-biblia nagyszerűen vezeti be a maga kiterjedtségének egy részében a magyar kultúrába, egy ősi magyar szó alkalmazásával.” (Tolcsvai 2010: 157) Egy „ősi”, hétköznapi, mindenki számára érthető szó jelentéskiterjesztés révén innentől elvont, transzcendens fogalomvá válik.

Egy pogánykori régi mongol 'varázsszó' jelentésű szó, a latin *verbum* megfelelőjeként a Biblia egyik legmélyebb fogalmává válik. A Magyar Tudományos Akadémia Nyelvtudományi Intézetében készült akadémiai nagyszótár kéziratos anyagában 1774-ből a következő jelentést fűzik mellé: 'természetfeletti erejű mondat, szó-lás, szó'. Ebből a 'mondat, szó' jelentésből aztán a mondat legfontosabb részére, a cselekvést, történést, létezés kifejező igére is rátevéődött a jelentése, mely egymaga is alkothat önálló mondatot. Szenci Molnár Albert Dictionarium Latinovngaricum-ában, 1604-ben, már ebben a szófaj jelentésben használja.

Amikor tehát találkozunk (akár írásban, akár szóban) *ige* szavunkkal, a fenti jelentésrétegek mindegyike rögtön asszociálódik számunkra, és a különböző jelentésárnyalatok tovább finomítanak az épp aktuális előfordulásra. Ha összekapcsoljuk a két jelentést, akkor a 'rabul ejt, lenyűgöz' jelentésű *igéz*, *megigéz* szavaink alapján pontosan érthetővé válik Isten igéjének rabul ejtő, lenyűgöző, megragadó ereje. De hogyan lesz a kisbetűs *igéből* nagybetűs *Ige*? Mi az a többlet, amit magában foglal? (Természetesen nem teológiai értelemben válaszolnám meg a kérdést.)

## Ige szavunk a Bibliában

Elsőként a fent már idézett János evangéliumbeli versek juthatnak eszünkben:

„Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige. Ő kezdetben az Istennél volt. Minden általa lett, és nélküle semmi sem lett, ami létrejött.”

Waard és Nida fordítási funkcionális ekvivalenciáról szóló könyvükben felhívják a figyelmet arra, hogy ezekben a versekben a görög létige három különböző jelentését a fordítások általában figyelmen kívül hagyják. A magyar fordítás mindhárom helyen a múlt idejű igealakot használja. Nézzünk egy angol szöveget is: „*In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God.*” [The Student Bible 1992]; német szöveg: „*Am Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.*” [Das Neue Testament]) A görög eredetiben az első létige 'létezni' jelentésben szerepel, a második a 'valahol lenni' jelentésben egy akkuzatívussal járó prepozícióval, mely a *hol?* kérdésre válaszol és valamilyen semitizmusnak tekintik, a harmadik pedig 'egy bizonyos csoporthoz való tartozást' jelöl, itt éppen egy egyszemélyes csoporthoz, Istenhez való tartozást. (WAARD–NIDA 2002: 98) Nézzünk meg egy mai német nyelven íródott Bibliát, itt a következőt találjuk: „*Am Anfang, bevor die Welt geschaffen wurde, war Er, der »das Wort« ist. Er war bei Gott und in allem Gott gleich. Von Anfang an war er bei Gott.*” (Die Gute Nachricht im Bild 1978) Jól látszik, hogy bár itt is háromszor használták a *war* múlt idejű létigét, de az eredeti jelentést sokkal hívebben sikerült visszaadniuk a fordítóknak, és nem utolsó sorban az érthetőséget is jobban elősegíti ez a változtatás, bár az eredeti, „zamatós” vagy „veretes” régi szövegnek háttér fordított. A magyar revideált új fordítású Bibliák egyike se merte megtenni ezt a nagy változtatást eddig még.

A görög eredeti szöveg így hangzik: „*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.*” (KATA ΙΩΑΝΝΗΝ 1,1). Tehát itt a *logosz* (λόγος) szó szerepel, melynek rengeteg jelentése és jelentésváltozata megtalálható az Ógörög–magyar szótárban. Így például jelent: 'I. beszéd, 1. szó, 2. beszélgetés, 3. kifejezés, 4. mondas, a) isteni kinyilatkoztatás, b) bölcs mondas, közmondás, [...] d) parancs (δέκα λόγος 'tízparancsolat)', f) ígéret, 5. üzenet, írásmű [...] II. 1. számítás, 2. átvitt értelemben a) számadás [...] e) gondolkodás, értelem f) az Ige, Jézus Krisztus.' A görög–magyar újszövetségi szótárak pedig ezt a sort még

kiegészítik olyan jelentésekkel, melyek a Bibliában kapcsolódtak a *logosz*-hoz, ilyen például 'mindenféle szóbeli nyilatkozat, akár kijelentés, akár kérdés is', vagy 'vonatközhat imádságra, lehet jövendölés'; jelenti 'Isten szavát, kijelentéseit'. Ez utóbbi héberül *dābār JHWH* ('Isten szava'), görögül *Logosz thou Theou-nak* feleltethető meg, és ez már szinte megszemélyesítésként fordul elő az Újszövetségben. „A kifejezés eredetét tekintve a görög filozófia, orientalista gnózis, hellén-zsidó bölcsesség (Filó) és ószövetségi – judaista háttér jöhetnek tekintetbe. Legközelebb ez utóbbi áll, mert itt hallunk különböző teológiai fogalmak megszemélyesítéséről.” (Kiss 1951: 102) Annyi bizonyos, hogy Isten szavának mindenképpen valamilyen cselekvő, dinamikus megjelenését jelenti, mely világot teremt (11Móz 1,3), mely szó hatalommal és erővel van tele. ,

Fontos lenne itt tisztázni a héber és görög szó etimológiai különbségeit, mert ez rávilágítana az Ó- és Újszövetség fogalmainak különbségeire is. Ebeling leegyszerűsítve így állítja egymással szembe a két jelentést: „egyfelől a *logosz* »összefüggést« jelent, másfelől a *dabar* azt, amiben valami megmutatkozik; egyfelől időtlen, másfelől történeti szóértelmezés.” (Ebeling 1995: 30) A görög szó tehát a 'rendszeresítést, rendszerbefoglalást' helyezi előtérbe, míg a héber inkább a szavak egymásutánosságát, az elhangzás sorrendjét, ahol tehát a beszéd mint cselekvés kerül előtérbe.

Az Ószövetségben 'kifejezés, illetve fogalom' jelentésben találkozunk vele. Legtöbbször azt a kinyilatkoztatást jelenti, melyet Jahve a prófétáknak adott, vagy melyet a próféták Jahve megbízásából hirdettek. Ézsaiásnál például így: „*Halljátok az Úr igéjét, Sodoma vezetői! Figyeljétek Istenünk tanítására, Gomora népe!*” (Ézs 1,10) Jahve szavával, vagyis igéjével népének és népe minden tagjának irányítja egész életét (Izrael fiainak teljesen azonos képzeteik voltak *szóról* és *igéről* l. HAAG 1989: 718). Ez az *ige* teremtette a mindenséget, ez tartja fenn és kormányozza az egész természetet.

Az Újszövetségben gyakran visszautalnak Jahvének ezekre az *igéire*, kijelentéseire. Ha összegyűjtjük a különböző tulajdonságokat és jelzős szerkezeteket, melyekben az *ige* szó előfordul az Újszövetségben, pontosíthatjuk a fogalom megfoghatatlan, meghatározhatatlan jelentését. Újjászületésünk például „*Isten élő és maradvány igéje által*” (1Pét 1,23) történhetik. Jakab az „*igazság igéjéről*” (Jak 1,18) és a „*belétek oltott igé*”-ről (Jak 1,20) beszél, mely megtartja a hívők lelkét, Pál apostol pedig a „*hit igé*”-jéről (Róm 10,8). Pál még nevezi „*Istennek erejé*”-nek (Róm 1,16 és 1Kor 1,18). A legszebb jellemzést pedig a Zsidókhoz írt levélben olvashatjuk erről a fogalomról: „*Isten igéje élő és ható, élesebb minden kétélű kardnál, és áthatol az elme és a lélek, az ízületek és a velők szétválásáig, és megtéli a szív gondolatait és szándékait*” (Zsid 4,12). Nem mágikus erejű *igékről*, szavakról van itt szó, hanem maga Isten az, aki megtölti ezeket erejével. Tóth Kálmán így fogalmazza ezt meg: „... Isten igéje ilyen megragadó, rabul ejtő szó, melynek hatása alól nem vonhatja ki magát az, akit megszólított. Teremtő, újjáteremtő ereje van.” (TÓTH 1994: 9) Egy János evangéliumának prologusát hipertextusként vizsgáló elemzés pedig az *Igét* mint filozófiai és teológiai fogalmat a következőképpen írja le: „olyan dinamikus

értelmi elvet jelent, amely áthatja ezt a világot, és eszközüil szolgál Isten és az ember közti közösséghez.” (PORKOLÁB–BODA 2005: 20)

Jól érezhetően tehát többről van szó, mint Isten szavának szinonimájáról az Ószövetségben és Jézus Krisztus metaforikus megnevezéséről az Újszövetségben. Az *Ige* teremtő és megújító erő, melynek elhangzásakor változás, átalakulás történhet a hallgatóban.

Egy lehetséges értelmezés vagy következtetés szerint: az „*ige*”, a 'Szentírás maga' jelentésében, egy eszközzé válik, hogy abban kifejeződjön, megnyilvánuljon az élő *Ige*. A kettő természetesen nem ugyanaz, de nem is választható el egymástól: az *Ige* az írott és hirdetett *igéből* érthető, de nem biztos, hogy mindenki számára *Ige* lesz az *igéből*.

Mint mondtam, nem szeretném és nem is feladatom teológiai mélységekig boncolni e kérdést, sokkal inkább a nyelvi oldalt szerettem volna felvillantani, főként nyelvtörténeti oldalról továbbgondolva. Végkövetkeztésként szeretnék *ige* szavunktól mint frazémától, azon belül is mint bibleizmustól elbúcsúzni.

Frazémának nevezi a szakirodalom az olyan szókapcsolatokat, mondatokat, melyeknek állandósult a szerkezete és legfőképp jelentése. Tehát ide sorolhatjuk a szólásokat, közmondásokat, idiómákat. De akár egyetlen, magányos szó is frazémává válhat (pl. *felsült, kimúlt* stb.), ilyenkor csak a jelentéstöbblet az egyetlen kritérium, melynek meg kell valósulnia.

A fentebb kifejtettek alapján pedig *ige* és/vagy *Ige* szavaink ez utóbbi kategóriába sorolhatóak. Sőt ezen belül bibleizmusnak tekinthetők, hisz többletjelentésüket a bibliai előfordulásukból merítették. Balázi ki is fejté ezt a jelenséget: „elvéve egyetlen magányos lexéma (az ún. monofrazéma) is bibleizmussá válhat, ha elegendő képhívó erővel rendelkezik. Ilyenkor a megértéshez nincs szükség a Biblia vagy a kifejezés művelődéstörténeti háttérének ismeretére.” (Balázi 2004: 301) Ez – mint a cikkben szereplő példa, a héber *amen* esetében – igaz *ige* szavunkra is. Tehát olyan szavak közé sorolhatók, melyek „önmagukban állva is képhívó erővel rendelkező szavak, melyek sajátos metaforikus jelentésüket bibliai szövegekből kölcsönzik.” (KERÉKJÁRTÓ 1998: 1097) Korai bibliafordításaink, köztük az első teljes bibliafordítás Károlytól, sok ilyen kölcsönzésnek a bölcsőjét jelentik.

Csernák-Szuhánszky Debóra

## JEGYZETEK

- 1 Károly Gáspár Vizsolyi Bibliája. 1590. [Hasonmás kiadás: 1981.]
- 2 Szenczi Molnár Albert így is fordítja: „amaz tíz ige” [ti. tíz parancsolat] Károlyi Bibliájának második kiadásában, Hanau, 1608. In: Szarvas–Simonyi: Magyar nyelvtörténeti szótár. 1890-1893.

## BIBLIOGRÁFIA

### Szótárak, lexikonok:

- BALLAGI MÓR 1867–1872. A magyar nyelv teljes szótára. Franklin. Pest.
- BÁRCZI GÉZA – ORSZÁGH LÁSZLÓ főszerk., 1959–1962. A magyar nyelv értelmező szótára I–VII. Akadémiai Kiadó. Budapest.
- B. LŐRINCZY ÉVA főszerk., 1979–1992. Új magyar tájszótár I–IV. Akadémiai Kiadó. Budapest.

CZEGLÉDY SÁNDOR – HAMAR ISTVÁN – DR. KÁLLAY KÁLMÁN szerk., 1931. Bibliai lexikon. Sylvester Irodalmi és Nyomdai Intézet. Budapest.

FINÁLY HENRIK szerk., 1884. Latin–magyar szótár. Kolozsvár.

GYÖRKÖSY ALAJOS – KAPITÁNYFÉNY ISTVÁN – TEGYEY IMRE 1993. Ógörög–magyar szótár. Akadémiai Kiadó. Budapest.

HERBERT HAAG 1989. Bibliai lexikon. Szent István Társulat. Budapest.

JUHÁSZ JÓZSEF – SZÓKE ISTVÁN – O. NAGY GÁBOR – KOVALOVSKY MIKLÓS szerk., 1972. Magyar értelmező kéziszótár. Budapest.

DR. KISS JENŐ szerk., 1951. Görög–magyar Újszövetségi szótár. Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya. Budapest.

SZABÓ JÓZSEF 2000. Koppány menti tájszótár. Wosinsky. Szekszárd.

SZARVAS GÁBOR – SIMONYI ZSIGMOND 1890–1893. Magyar nyelvtörténeti szótár I–III. Hornyánszky. Budapest.

DR. VARGA ZSIGMOND J. szerk., 1992. Újszövetségi görög–magyar szótár. Magyar Bibliatanács. Budapest.

#### Bibliakiadások:

Biblia. Magyarázó jegyzetekkel. 1996. Kálvin Kiadó. Budapest.

The Student Bible. New International Version. 1992. Zondervan Publishing House. Grand Rapids, Michigan.

Das neue Testament. Internationaler Gideonbund.

Károly Gáspár Vizsolyi Bibliája. [1590] Nyomtatott Mantskovit Balint Altal. Vizsoly. [Hasonmás kiadás: 1981]

The greek New Testament. 1975. United Bible Societies. West Germany.

Die Gute Nachricht im Bild. Das Neue Testament in heutigem Deutsch. Jahrestestament. 1978. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart.

#### Szakirodalom:

BALÁZSI JÓZSEF ATTILA 2004. Mióta járunk az apostolok lován? (Egy bibléizmus művelődéstörténeti háttér). Magyar Nyelv 298–313.

DE BIE KERÉKJÁRTÓ ÁGNES 1998. Bibliai és pogány eredetű kifejezések a magyarban. In: JANKOVICS JÓZSEF – MONOK ISTVÁN – NYERGES JUDIT szerk., A magyar művelődés és a kereszténység. La civiltà ungherese e il cristianesimo. Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság – Scriptor Rt. Budapest–Szeged.

de Waard, Jan – Nida, Eugene A. 2002. Egyik nyelvről a másikra. Funkcionális ekvivalencia a bibliafordításban. Ford. Pecsuk Ottó. Kálvin Kiadó. Budapest.

EBELING GERHARD 1995. Isten és a szó. Isten szava és a hermeneutika. Hermeneutikai Kutatóközpont. Budapest.

KERTÉSZ MANÓ 1922. Szokásmondások. Nyelvünk művelődéstörténeti emlékei. Révai Testvérek Irodalmi Intézet Rt. Budapest.

KOROMPAY KLÁRA 2009. A középkori magyar nyelv évszázadai. In: MADAS EDIT szerk. „Látjátok feleim...” Magyar nyelvemlékek a kezdetektől a 16. század elejéig. Budapest. 33–51.

MOÓR ELEMÉR 1949. A magyar nyelvtörténet őstörténeti vonatkozásai. Magyar Nyelvőr 20–22.

P. CSIGE KATALIN 2002. A frazeologizmusok mint kordokumentumok. In: HOFFMANN – JUHÁSZ – PÉNTÉK szerk., Hungarológia és dimenzionális nyelvészlelet. Debrecen–Jyväskylä. 173–178.

PORKOLÁB JUDIT – BODA I. KÁROLY 2005. Alakzatok hipertextuális szövegekben. Nemzeti Tankönyvkiadó. Budapest.

SIMONYI ZSIGMOND 1919. Magyarázatok. Régi babonák nyelvi emléke. Ige, igéz. Magyar Nyelvőr 142–143.

TOLCSVA NAGY GÁBOR 2010. Kálvin és a Károli-biblia nyelve. Magyar Tudomány 152–158.

## Kálvin zsolttár-értelmezésének kritikai vizsgálata

### Bevezetés

Kálvin születésének 500. évfordulója alkalmából nehéz objektív módon vizsgálni a munkáit anélkül, hogy ne ismernénk el tevékenységének fontosságát a teológiára gyakorolt hatását. Tekintettel arra, hogy hetednapí adventista lelkészként vizsgálom zsolttárkommentárjait, igyekeztem erre az objektivitásra törekedni. Célom volt, hogy ne csak a teológus Kálvin, de a jogász is megismerhető legyen, aminek hatása kimutatható írásaiban,<sup>1</sup> valamint szólaljon meg a magánember is. E három nélkül, nehezen lehetne objektív módon vizsgálni. Mindezt nem negatív, hanem pozitív előjelű szemlélődéssel végeztem azzal együtt, hogy az adventista teológiában is komoly helye van a kálvini gondolkodásnak.<sup>2</sup> Hogyan nyilvánulnak meg ezek a szempontok a dolgozatban értelmezett három zsolttárrészletben?

Mindenek előtt egy fordítói szempontot szeretnék előtérbe helyezni. A felhasznált angol nyelvű kommentár eredeti latin nyelvből a francia változat összehasonlításával készült.<sup>3</sup> Közvetlen módon ezért nehéz Kálvin zsolttárkommentárjának nyelvezetére megállapítást tenni. Az angol forrás – feltételezve azt, hogy az amerikai angolt használó fordítók<sup>4</sup> igyekeztek a legpontosabb módon minden nyelvi fordultnak eleget tenni – roppantul nehezen fordítható, annak ellenére, hogy rendszeres fordítói gyakorlattal rendelkezem. Az angol fordító hosszú körmondatokat használ, a szavak jelentésénél az esetek nagy többségében a szótári alak helyett a másodlagos, vagy

akár a harmadlagos jelentést veszi alapul, ami az amerikai angolra nem jellemző vonás. Ebből a tényből lehet arra következtetni, hogy a latin és a francia nyelvet olyan módon használta Kálvin, hogy azzal a jelentések közötti árnyalatot finoman fejezze ki. Néhány helyen ez egyértelműen is bizonyítható, amikor a héber szó jelentéséhez a fordító meghagyta a latin kifejezést is.<sup>5</sup> Az angol szövegben használt körmondatokra, valamint az egymást követő rövidebb mondatokra is jellemző, hogy gondosan oda kell figyelni egy-egy személyes névmásra; pontosan megállapítható legyen, kikre vonatkozik. Mivel ez végig jellemző volt az egész szövegre, ahol elkerülhetetlen volt, akkor is kiírtam az alanyt, ha az angol szöveg csak valamilyen személyes névmással utalt rá, vagy egy aktív mondat után passzív mondat fejezi ki, hogy az előzőekben írottakra utal. Mindezt a jobb és pontosabb érthetőség miatt tettem, ügyelve arra, hogy egy-egy mondat ne sérüljön; nem daraboltam fel azokat annyi tagmondatra ahány alanyt használ.

Ezek a körmondatok a jogász Kálvin nyelvezetéről árulkodnak, mind a mellett, hogy az alapos igetanulmányozás és a gondos igemagyarázat tényét kell feltételeznünk.<sup>6</sup>

Ezek fényében törekedtem arra, hogy objektív vélemény alakítsak ki Kálvin zsolttárkommentárjairól, amiről elmondható, hogy a három vizsgált zsolttárrészlet háromféle Kálvin képet mutatott be a számomra. Hogyan jelenik meg ez a három kép ebben a három zsolttárrészletben? Erre a kérdésre kerestem a választ.

## Kálvin 32. zsoltárhoz írt kommentárjának értelmezése

A bevezetésben megemlített nyelvi feltételek és a körmondatok használata miatt egy ilyen terjedelmű dolgozatban nincs mód arra, hogy egy teljes zsoltárkommentárt vizsgálat alá vessünk. Így ebben a fejezetben a 32. zsoltár egy részletét (a 3-4-5. verseket) emeltem ki, ami Kálvin kommentárjában egy egységnek is tekinthető.<sup>7</sup> Ebből vizsgáltam meg az alábbi részlet magyarázatát:

„Míg elhallgatám, megavultak csontjaim a napestig való jajgatás miatt. Míg éjjel-nappal rám nehezédék kezed, életerőm ellankadt, mintegy a nyár hevében. Szela. Vétkemet bevallám néked, bűnömet el nem fedeztem. Azt mondtam: Bevallom hamisságomat az Úrnak – és te elvetted rólam bűneimnek terhét. Szela.”<sup>8</sup>

### Rövid elemző exegézis és magyarázat a 32. zsoltárhoz<sup>9</sup>

Mielőtt Kálvin magyarázatát vizsgáljuk meg érdemes egy rövid kitekintést tenni más magyarázók értelmezésére is. Néhány rövid véleményt szeretnék bemutatni amelyek a magyarázat irányát mutatják be egyelőre Kálvintól függetlenül.<sup>10</sup>

A 32. zsoltár témája a megtérés személyes bizonyossága Dávid tanítása szerint, amire a felirat is vonatkozik az 1a. versben:<sup>11</sup> לָךְ יְהוָה נִמְשָׁךְ כִּי־ל

לָךְ יְהוָה נִמְשָׁךְ → Nem meghatározott zenei terminust jelent,<sup>12</sup> ami arra vonatkozik, hogy ezt eredetileg énekelve adták elő.<sup>13</sup> Tanító költeménynek is szokás nevezni, de ez nem egyértelműen elfogadott magyarázat.<sup>14</sup>

A zsoltár szövegében megnyilvánuló bizonyágtétel alapja, hogy Dávid a személyes tapasztalatát juttatja kifejezésre. Műfaját tekintve a bölcsességirodalomhoz tartozik, azon belül egy szép költeménnyel van dolgunk, amit szerkezeti egységekre is oszthatunk.

Tartalmilag ellenpontot képez az 1. zsoltárral: A meg nem térő bűnösöket állítja szembe a megtérőkkel. Ennek lényege a „csend” amiről a zsoltáros beszél szemben az 5. versben lévő bűnvallással. (Míg a zsoltáros bűneit megvallja mások hallgatnak.)<sup>15</sup>

Nem csak az 1. zsoltárral de másik hattal is összefüggésbe hozható: 6, 38, 51, 102, 130, 143. Ezek a zsoltárok az ún. „ógyházi bűnbánati zsoltárok”. Témájuk közös, a boldog ember titkáról beszélnek, ami a bűnbánat.<sup>16</sup> Erre a bűnbánatra szólítja fel Jóbot is egyik vádoló barátja, így képez rokon műfajt a bölcsességirodalommal.<sup>17</sup>

Van olyan lehetőség is, amely szerint az egész zsoltárt, mint a bölcsesség irodalom költeményét struktúrákra oszthatjuk egy-egy gondolat-ritmus egység alapján.<sup>18</sup> E szerint a felosztás a következő:

I. Felirat 1a. vers

II. Jókívánság 1b. – 2. versek

III. A bajok számlálása és Isten kegyelme 3-5. versek

IV. Intelmek és bűnbánat 6-7. versek

V. Tanítások 8-10. versek

VI. Intelmek II. (meghívás, hogy dicsérjük az Urat.)

Mi ebből a II.-III. résszel foglalkozunk, azon belül is a 2.-5. versekkel részletesen. Az 5. vers a konfessziót tartalmazza, így azt akár külön is lehet választani a magya-

rázatban.<sup>19</sup> Erre lehetőségünk van akkor is ha figyelembe vesszük, hogy a zsoltárokban egy-egy gondolati egységet a הָלַךְ szó választ el egymástól. A vizsgát szakaszunkon belül a 4. és az 5. vers végét is lezárja a הָלַךְ. Így ezek értelmezhetők külön tartalmi egységként is.

Formai szempontból a 3-4. verseket *Kirkpatrick* is egy egységnek tekinti és az 5. verest, mint konfessziót teljesen külön magyarázza, majd a 6-7-8. verseket sokkal részletesebben tárgyalja.<sup>20</sup> A formai egységeket figyelembe véve nem kell szükségszerűen ragaszkodnunk ahhoz, hogy a 3-5 verseket egy egységnek vegyük ahhoz, hogy Kálvin egyes következtetéseiről véleményt alkossunk.

Legfontosabb magyarázati szempont az ha a zsoltár tartalmához ragaszkodva a kijelentések egységét vizsgáljuk: a bűnös a jót és a rosszat egyaránt az Úr kezéből fogadja el. Ez a gondolkodás az ókorban egyáltalán nem elvetendő szempont. Nagyon sok nép a jót isteneknek tulajdonította a rosszat pedig különböző démonoknak. A monoteista hit kifejezésének szép példája, hogy az ének szerzője Istent tekinti egyedüli hatalomnak jóban és rosszban egyaránt.<sup>21</sup> Egyes szavak használata, pl. חָרַשׁ utal arra, hogy ezzel a zsoltárral Dávid a gyülekezeti bűnbánatra tanít. Így nevezhető tanító költemények is.<sup>22</sup>

### Kálvin kommentárszövegének fordítása

Az eddigiekben elmondottak alapján Kálvin magyarázataiból a 32. zsoltár 3-5-ig terjedő szakaszának szövegét vetettem vizsgálat alá az alábbi fordítás szerint:<sup>23</sup>

**3. vers:** „Míg hallgattam, kiszáradtak csontjaim, egész nap jajgatnom kellett.”<sup>24</sup> Dávid a saját tapasztalata alapján megerősíti azt a tanítást, amelyet korábban lefektetett. Pontosan: Semmi sincs olyan siralmas, mint amikor az ember elveszíti az Úr által adott oltalmat. Ez az igazság nem érthető meg egészen mindaddig, amíg az ÚR bennünket a haragjával meg nem próbált. Úgy sem lehetséges, hogy egyszerűen csak próbára tesz, sem úgy, hogy a kijelentésével teljes erővel lesújt borzalmas szigorával. A test gyengesége bizonyosan ebben a próbában edződik meg csodálatosan. Ha nem fáradnánk el ebben az erőteljes megpróbáltatásban soha sem keresnénk a megbékülést az Úrral olyan őszintén, ahogy óhajtjuk. Végül az ihletett író azt tanítja nekünk a saját példája által, hogy sohasem észleljük, milyen nagy annak az öröme az értéke amit az Úr oltalma ad mindaddig, amíg igazán nem éreztük a fájdalmas küzdelmet a bensőnkben zajló kísértés miatt, és hogy mily nagy az Úr haragja. Ráadásul, Dávid akár csendben volt, akár próbált kiemelkedni a bánatból siralmaival, vagy zokogásával, a csontjai megszáradtak, más szavakkal az egész testi ereje semmivé lett. Ebből pedig az következik, hogy sehogya sem tudja fordítani sorsát a bűnös, legyen mentálishan akár ki-művelt fő, a baj neki sem kevesebb, sem a küzdelemben nem jár előbb. Mindaddig nincs különbség, míg vissza nem tér az Úr gondviseléséhez. Ez gyakran úgy történik, hogy azok kínoznak éles fájdalommal, mintha harapdálnának és belül felfalnak a keserűség által, szorosan bent tartva és bezárva a fájdalmat a nélkül, hogy megfoghatnánk. Aztán a későbbiekben megragad, mint egy hirtelen örület és azoknak a fájdalmaknak a kiváltója kilövell nagyobb lökettel semhogya akármikor is visszatérhetne.



A szóhasználat által amit Dávid „csendnek” mond, nem az érzéketlenségre és nem is az ostobaságra utal, hanem inkább azt az érzést ragadja meg, ami két dolog között van: a türelem és a makacsság között és ami az élet kicsapongásainak a szövetségese. Ezeket a csontokat nem az életidő használta el, hanem az elmébe ékelődött félelmetes kínszenvedés. Az ő csendje ugyanakkor nem a reménység, vagy az engedelmisség csendje, mert nem ad enyhülést a gyötrelmre.

**4. vers:** „Mert éjjel-nappal rám nehezedett kezed, erőm ellankadt...” Ebben a versben (Dávid) példázza még kifejezőbben, hogy honnan ered ez az erős fájdalom. Egész pontosan; úgy érzi, hogy az Úr keze szorongatja. Minden szenvedés közül a legnagyobb az, ha az Úr kezének oly erős nyomása alatt vagyunk, hogy mint az elítéltek azt érezzük, a Bírónak be kell vonnia a szigorát és haragját hogy halált adjon, még akár örök halált is. Dávid szüntelenül panaszkodik, hogy a csontjaiból kiszáradt a nedvesség, nem csak egyszerű elmélkedésből fakad a fájdalmas szenvedése, hanem felfedezi az okot és a forrást is: Az ember minden ereje elvész, amikor megjelenik az Úr, mint Bíró és lealázza, megtöri az embereket az által, ahogyan kinyilvánítja nemtetszésének jegyeit. Ahogyan Ézsaiás mondása is kifejezi: „Elszárad a fű, elhervad a virág, ha ráfúj az ÚR szele. – Bizony csak fű a nép!” Ézs 40,7

A zsolnáros mindezeket túl elmondja nekünk, hogy ez nem kizárólagosan csak egy büntetés ami azért van hogy megtanítsunk bennünket az Isten az Ő haragjától félni; mert az Úr keze megáll fölöttünk, nem győzedelmeskedett fölöttük sem éjjel, sem nappal. Íme egy gyermek, akit az Isten vezetett az Ő iránt való félelmével, a Szentlélek titkos befolyása által, és akit az igaz vallásban tanítottak és a jámborságra neveltek útmutatásokkal és szóbeli tanításokkal. Még annak ellenére is, hogy bölcsességnek híjjával volt, hogy megfoghassa ez útmutatás a gyakorlatban, és annak ellenére is, hogy neki újra kellett tanulnia mint egy kezdőnek a „taníttatása idejének” kellős közepén: Habár már teljesen megszokta azt, hogy bánkódjon a bűnei felett, minden nap csökken ez az erőfeszítés. Ez megtanít bennünket arra, hogy milyen hosszú idő is az, míg az ember igazán felismeri önmagában, hogy egyszer már elbukott (az emberiség<sup>25</sup>), és az ember milyen sokára engedelmeskedik az Úrnak: Ehelyett inkább időről időre növeli bűneit nap-nap után.

Kérdezhetné valaki Dávidról, hogy vajon érzéketlenné vált-e azok alatt a megpróbáltatások alatt amelyeket jól ismert, és tudta hogy sebeket ejtenek rajta? Érzéketlenné vált-e miközben mindezek ellenére az Úr kezeiben volt mindazokkal felszerelve amik a kimenetelt segítik? A választ a szövegösszefüggés adja meg: Tudniillik ezek azok, (a próbák) amik által korlátozva volt és meg volt béklyózva kínos fájdalmakkal, és zaklatva volt hosszantartó kínszenvedéssel mindaddig, amíg azok le nem győzték és szelíddé nem tették ami az első jele volt annak, hogy keresi a gyógyulás útját. Mindez azt tanítja nekünk, hogy a béklyó nem a büntetések következménye amelyeket Isten adott és kegyetlennek tűnnek mert megisméltódnak rajtunk és az Ő kemény kezeinek művei ellenünk. Inkább a mi harcos büszkeségünk amiről jól tudjuk, hogy megszélidíthetetlen mindaddig, amíg le nem győzi bennünk a legerősebb próbatétel, ami az alázat.

**5. vers:** „Megvallottam neked vétkeimet, bűnömet nem takargattam.” A próféta most leírja a szenvedés okát azért, hogy mindarra rámutasson hogyan lehet elnyerni azt a boldogságot amelyről említést tett. Amikor érzi az Úr haragját ahogyan erősen felborzolja és megkínozza őt az egyedüli dolog, amit tehet, hogy nyíltan, őszintén megalázza önmagát az Úr előtt és alázatosan elmerül a Úr által adott megbocsátásban. Ugyanakkor nem azt mondja, hogy a bűnei csupán az emlékeiből erednének, hanem Ő is elkövette a Káin és Júdas bűnét, habár ezeknek nincs büntetése, mert amikor a bűnös lelkiismerete bajlódik az Ő (Káin és Júdas) bűneivel azok nem okoznak szenvedést nekik, inkább növelik az ellenszegülés mértékét Istennel szemben: Bizonytalán amikor az Úr hatalma megtépázza őket (korlátot szabva a mértéknek) még mindig mohón vágnak arra, hogy elrejtőzzenek előle. Ugyanakkor itt figyelhető meg annak a leírása is, hogy milyen sokféleképpen ismerhető fel a bűn. Konkrétan: Amikor a bűnös készséggel beleveti magát az Úr kezeibe ezzel gerjeszti fel a megváltás reménységét a csökönyösség és a szenteskedés helyett azzal, hogy bocsánatért esdekel. Ez az önkéntes bűnvallás mindig hittel társul. Egyébként pedig a bűnös folyamatosan rejtekhelyet fog keresni ahová elrejtőzhet az Úr elől.

Dávid szavai világosan mutatják, hogy ő (Dávid) őszintén és készséggel járul az Úr jelenlétébe ahelyett, hogy bármit is rejtegetne. Amikor azt mondja, hogy „megvallottam neked vétkeimet, bűnömet nem takargattam” a későbbi záradékban tesz egy ráadás részt a héber kifejezési mód szerint annak érdekében, hogy ezt kiegészítse. Nincs semmi kétség tehát, hogy Dávid amikor megjelenik az Úr előtt minden eltűnik a szívéből. Tudjuk, hogy képmutató dolog az, ha elferdítik, vagy álarc mögé rejtik a gonosz cselekedeteket.

Röviden; soha sem lehet őszinte bűnvallást tenni őszinte és nyitott szájjal. Dávid tagadja, hogy vádolható lett volna ezekkel az alantasságokkal. Leplezés nélkül tudatja az Úrral akármivel is szomorította meg Őt. Ez az amit megerősít szavaival is: „megvallottam neked...” Úgy van ez, mint amikor a bűnösöket vonszolja egy erő, mintha egy bíró kényszerítené a bűnöst a tárgyalásra elmenni. Biztosít bennünket, akarata szerint való, hogy így jöjjön el, és teljességgel megnyilvánuljon mindenkben. Az a szó, hogy „megvallottam” éppen azt jelzi, hogy Dávid megszabadult az Úr által. Ebből tehát az következik, hogy amiképpen megígérte, úgy biztosítékként is adta az Úr, hogy kegyelme által megbocsájt. Mindezt azért, hogy a szörnyűségek következménye meg ne előzze Őt abban, hogy a bűnösnek adja az a szabadságot, hogy őszintén megvallhassa a bűneit.

Ezek a kifejezések „magam felett” valamint „magam ellen”<sup>26</sup> jelzik azt, hogy Dávid eltávoztatott magától minden mentséget, vagy olyat ami látszatok lennének azon emberek előtt akiknek a megszokott terheit lerakja, nehogy másokra hárítsa a saját bukásait és rávetés<sup>27</sup> bűneit másokra. Következésképpen Dávid annak az elkötelezettje, hogy kitárulkozzon teljes mértékig az Úr ítélete előtt és tudassa vele a saját bűneit, hogy legyen ez önkároztatás, és váljon őszinte esdeklővé ez által, aki elnyeri a bűnbocsánatot.

„...és te megbocsátottad bűnömet...”<sup>28</sup> Ez a részlet szemben áll azzal a fájdalmas és szörnyű belső kényszer-

rel amelyről (Dávid) úgy beszélt, mint a zaklatásról, még mielőtt megérthette volna Isten hit általi kegyelmének lényegét. Ezek a szavak azt is tanítják, hogy amilyen sűrűn a bűnös feltárja önmagát a kegyelem trónjánál őszinte bűnvallással olyan gyakran fog találni Istennél megbocsátást, Aki rá vár. Más szavakkal élve a zsolttáros úgy érti ezt, hogy az Úr nem csak arra hajlandó, hogy megbocsátást adjon, hanem arra is rámutat az ő példája által általános leckét adva mindenkinek, hogy azok az aggodalmak amelyeknek nem kellene lenniük az Úr gondviselése felől eloszolhatnak, amilyen hamar csak odajárunk azokhoz az Úr elé őszinte és készséges szándékkal.

Júthathat valaki ezek alapján arra a következtetésre is, hogy a megbánás és a bűnvallás a kegyelem megértésének a következménye. A válasz egyszerű: Dávid itt nem beszél az okról hanem inkább a módjáról annak, ahogyan a megbékélése történik az Úrral. Nem kétséges, hogy a bűnvallás egy közbevetés amin túljuthatunk és felismerhetjük, hogy ez hit által van, ami megnyitja szívünket és megindítja nyelvünket és valós bűnbocsánatot eredményez. Nem általános dolog, hogy minden ami csak szükségyszerű együtt járjon a bűnbocsánattal, de meg lehet számlálni a bűnbocsánat formáit.

Egyszerűen, hogy többet mondjunk erről: Dávid megbocsátást nyert a bűnvallomásáért, nem azért mert kiérdemelte, nem is azért mert egyszerűen megcselekedte a bűnvallást, hanem mert a hit által vezetve alázatos volt és könyörgött, hogy megkapja ezt a Bírótól. Hovatovább hasonló módszer a bűnbánatra lehetséges nekünk is napjainkban, amit hivatalosan alkalmaztak is az atyák a törvény alá rendelve. Mindez elegendő, hogy megcáfoljuk azt a zsarnoki dekrétumot amit a pápa bocsátott ki, és ami elfordít bennünket Istentől és odaküld papjaihoz hogy bűnbánatot kérjünk tőlük.<sup>29</sup>

### **Vélemények Kálvin kommentárjának szövegéről**

Az elsődleges észrevételem, hogy ebben a kommentárban Kálvin, mint a törekeny ember jelenik meg. A reformátor még diákéveiből eredően rendelkezett azzal a keserű tapasztalattal amit a noyoni „*Kámzsások Kollégiümában*” szerzett: a kicsinyes ortodoxia vasfegyelme, annak lélektelen miliője örökre meghatározta lelki életét, befelé fordulóvá tette.<sup>30</sup> – Úgy tűnik, hogy amikor az ember mentális állapotáról ír: „...*legyen mentálisan akár kiművelt fő, a baj neki sem kevesebb, sem a küzdelemben nem jár előbb. Mindaddig nincs különbség, míg vissza nem tér az Úr gondviseléséhez...*” nagyon is saját lelki vívódásairól ír, ami ebben a zsolttárban hangot kaphat Dávid küzdelmes életéhez hasonlóan.<sup>31</sup> Nyilván a teológus Kálvin tudja, hogy a betegség, testi-lelki gyötrődés a bűn következménye, ami nem választható el az ember törekeny, esendő földi lététől.

Így testi szenvedéseinek is hangot ad a reformátor: Kálvin közepes termetű volt, éles értelmes tekintete mellett szüntelenül betegségeivel küzdött, amiből az eddigi ismereteink alapján négyről tudunk.<sup>32</sup> Erről ő maga számolt be egy 1564. április 4-én írt levelében: „*Bocsánatot kérek, hogy öcsémnek kezével írok. Gyenge vagyok. Különböző fájdalmak gyötrőnek, fulladozom, a vesebajom,*

*köszvény, aranyeres bántalmaim megakadályoznak minden mozgásban, ami egyébként könnyebbülést engedne remélnem.*”<sup>33</sup> Érezhetően nagyon is illusztris módon írja le zsolttárkommentárjában Kálvin azokat a testi szenvedéseket, amelyek a „bűn” következményei, és „amelyek belülről fakadnak. Ennek az újszövetségi kommentárjai során is hangot ad: pl. a 2Kor 12,7 „...*tövis adatott nekem a testembe...*” értelmezésére ezt írja;

„*Válaszom az, hogy a sátán egyedüli szándéka, hogy kiegyezzünk az ő természetével és szokásaival, ami a pusztító és a gyilkos maga. Az ösztöke, amiről Pál apostol beszél, eltompította ezt a halálos mérget, így tehát ez az Isten kegyelmének egy különleges eseménye volt, hogy gyógyításra fordíthassa azt, ami a halál természetét jelenti.*”<sup>34</sup> Kálvin állást foglal amellett, hogy ez nem a testet, hanem a lelket gyötrő szálla, vagy ahogyan Károli fordítja eredetileg valószínűleg a Vulgata szövege alapján „*hegyes ösztön*”.<sup>35</sup> Az igében előforduló σαρκί szóval kapcsolatosan ugyanennek az igének a magyarázatán belül azt is írja, hogy ez nem a testet fejezi ki, hanem a „*léleknek még újjá nem született részét*” és ezért a tövis magában hordozza a kísértésnek valamilyen fajtáját, ami az apostolt próbára tette.<sup>36</sup> S ez a vélemény jól tükrözi, hogy valóban kegyelmi ösztönzőről beszél, éppen úgy, mint a 32. zsolttárban: Isten adja a próbát, de hozzá a kegyelmét is. A 32. zsolttár esetében az újszövetségi perspektívára utalhat, hogy Káin mellett Júdást is említi, a meg nem térő bűnös példaként.

Nem tagadhatja meg a konfesszió kérdésénél egyházszervezői – reformátói személyiségét sem amikor a pápaságra és a bűnvallás általa helytelen módjára hivatkozik: „*Mindaz elegendő, hogy megcáfoljuk azt a zsarnoki dekrétumot amit a pápa bocsátott ki, és ami elfordít bennünket Istentől és odaküld papjaihoz hogy bűnbánatot kérjünk tőlük.*”

Kevésbé derül ki ebből a részletből, hogy mennyire támaszkodik a héber szövegre a magyarázó. E tekintetben azonban el kell azt mondani, hogy a többi írásmagyarázat sem jellemzően abból indul ki<sup>37</sup> e szövegrészlet esetében, de amint a későbbiekben látni fogjuk, megszóla a teológus Kálvin is a másik két zsolttárrészletben.

E részletből két nagyon fontos dolog állapítható meg: Kálvinra jellemző anyag, a részletesség. Élményszerűen írja le a szenvedést, hosszú körmondatokban, „*jó-gásnyelven*” azokat a következtetéseket amelyeket másoknak le kell abból vonni: Őszinte bűnbánat, teljes odaadás az Úrnak, a kegyelem fontossága, etc.

Másfelől: A tanult Kálvintól, ha nem ismernénk a testi adottságait a kognitív hit bizonyágtételét váránk kizárólagosan. Annál is inkább, mivel a megjelenő dél-észak-német spiritualizáló szektákról meglehetősen lecsújtó véleménye volt, akik a hit individuális megélésre biztattak. Kálvin határozottan tanítja, a hit nem egyenlő ezzel a spiritualizmussal.<sup>38</sup> Ennek ellenére itt az empirikus hit szólal itt meg. Tanulság tehát, hogy nem bűn, ha az igemagyarázatban megjelenik maga az „ember” is. Az ige nem lehet kizárólag írott, hirdett, vagy kijelentett<sup>39</sup> ige: Megtapasztalt és tapasztalati úton továbbadható igének is kell lennie, ahogyan Luther is vallotta ezt.<sup>40</sup>

Kálvin írásait intenzíven ajánlotta, mint lelki olvasmányt, lelki értéknek, mindennapi kenyérnek.<sup>41</sup> Ezt a szerepet a 32. zsolttár az említett szempontok alapján ki-

válóan betölti, rávilágít arra, hogy milyen sokszínűen volt képes az írásmagyarázat lehetőségeit alkalmazni.

## A 68. zsolttárkommentárról

Tekintettel a korábban említett terjedelemre itt is egy rövidebb egységhez tartozó részt vettem vizsgálat alá, ami az alábbi:

Zsolt 68,1-4.

„Az éneklőmesternek; Dávid zsolttára, éneke. Felkél az Isten, elszélednek ellenségei; és elfutnak előle az ő gyűlölői. A mint a füst elszéled, úgy széleszed el őket; a mint elolvad a viasz a tűz előtt, úgy vesznek el a gonoszok Isten előtt; Az igazak pedig örvendeznek és vígadnak az Isten előtt, és ujjongnak örömmel.”

Kálvin kommentárjában a feliratnak nevezhető részt együtt tárgyalja a 2. verssel, illetve a 3. verset a negyedikkel. Ennek magyarázatát az elemző exegézisben láthatjuk.

### Rövid elemző exegézis és magyarázat zsolttárok 68, 1-4. versekhez

Az 1.-3. verseket egy egységnek tekinthetjük. Ennek az egységnek az összefoglaló címe lehet: „Az Úr eljövetele nagy és rettenetes napja, ami az ellenségnek pusztulást, az övéinek boldogságot hoz.” A zsolttár kezdete nagy valószínűség szerint a Num. 10, 35-ből idézi Mózes imájának egy részletét: „...ezt mondja vala Mózes: Kelj fel Uram, és széledjenek el a te ellenségeid, és fussanak el előled a te gyűlölőid.” Néhány fordítás a 2. verset felszólító módban fordítja: „Kelljen fel az Úr...”<sup>42</sup> Erre a קוּם szó qal imperfektum alakaja (קוּם) nem feltétlenül szolgáltat alapot, de nem lehetetlen fordítási megoldás. Anderson is ebből indul ki; a Num 10,35-öt adoptálva felszólító módban fordítja.<sup>43</sup>

A Num 10,35-ben a frigyláda Isten jelenlétét és hatalmát szimbolizálja. Anderson így egy egész szakasz további párhuzamát látja ebben ami az 1Sám 4,1-11 verseinek adaptációja: A filiszteusok felett aratott győzelem az Úrnak tulajdonítható, az Úr jelenlétét szimbolizáló frigyládát Silóból a táborba viszik, még a föld is megre-meg.<sup>44</sup> További alapot szolgáltat ehhez az a felfogás, ha a 68. zsolttárt doxológiai zsolttárnak tekintjük. Isten neve hét féleképpen is előfordul benne: Jahve, Adonáj, Él, Sadaj, Jah, Jahve-Adonáj és Jah-Elóhím.<sup>45</sup> Ezt az elképzelést gyengíti, hogy a héber zsolttár beosztás szerint ez II. könyvhöz sorolható, ami „elóhista” zsolttár, és ebben a felosztásban doxológiának csak a 72. zsolttár 18-ban van helye, mint záró elemnek.<sup>46</sup> A 68. zsolttár szövegének belső felosztása tartalmilag sokkal több következtetést is megenged.

Szerkezete többféle módon jól felosztható. Egyik lehetséges út, hogyha figyelembe vesszük a hosszú és a rövid versek folyamatos váltakozását:<sup>47</sup>

1. vers: 4 szó
2. vers: 7 szó
3. vers: 11 szó
4. vers: 7 szó
5. vers: 11 szó

6. vers: 7 szó

7. vers: 11 szó

8. vers: 7 szó

9. vers: 11 szó (A 10. verstől kezdve ez a ritmikus váltakozás más rendben történik.)

Másik lehetséges mód a tartalom szerinti egységekre bontás, amiben többféle megoldás is lehetséges. Pl.:

I. 2-4. versek

II. 5-7. versek

III. 8-11. versek

IV. 12-15 versek. etc.<sup>48</sup>

Ezt a második felosztást követve halad Kálvin is kommentárjában. Az első egységet 1-6. versekig veszi<sup>49</sup> az alábbi felosztás szerint:

Az 1. verset, ami a zsolttár felirata a 2. verssel együtt értelmezi, és a 3-4. verseket együtt tárgyalja, majd ismét az 5-6 verseket együtt. Összesen 3 pontra osztva tárgyalja az első 6 verset úgy, hogy 1 majd 3 és 4 pontoknak nevezi ezeket.<sup>50</sup> Ezt a felosztást vettem alapul a kommentárszöveg vizsgálatánál és abból az 1-3-ig terjedő pontokat fordítottam le, mint egy egységet.

Ezt az utóbbi felosztást tematikus felosztásnak is nevezhetjük. Az alábbiak szerint az egész zsolttár felosztható így:<sup>51</sup>

I. Diadalének messiási vonatkozásokkal 1-7. versek. (Ezt az egységet vizsgáljuk.)

II. Isten választotta magának az Ó hegyét 8-20. versek.

III. Isten a szabadítás Istene 21-36. versek.

Egyháztörténeti jelentősége, hogy a hugenották harci kiáltása volt a zsolttár első verse: „Felkél az Isten, elszélednek ellenségei...”<sup>52</sup> Ezért Kálvin korában különösen fontos szerepet töltött be ennek magyarázata.

A tematikus felosztásban több ószövetségi párhuzam is fellelhető a már említett felosztás szerint:

I. A **2. vers** Num 10,35k.-t, az ún. „láda-mondást” idézi. Ha az Úr (a szövetségláda felett láthatatlanul trónolva) megjelenik a csatában, szétszóródnak népe ellenségei (1Sám 4,3; 2Sám 11,11).

II. „Elsöpörtetnek” (mindkétszer passivum), ahogyan a polyvát elfújja a szél (Zsolt 1,4; Ézs 41,2), vagy a füst elenyészik (Zsolt 37,20; 102,4).

III. Az Úr megjelenését (epifánia) tűz és füst kíséri (Ex 19,18; 20,18); ettől még a hegyek is megolvadnak (Zsolt 97,5; Mik 1,4). A hívek számára azonban diadalt és örömet hoz az Úr megjelenése.

IV. Az **5. versben** Izrael előtti, kánaáni tradíciók szó-lalnak meg, ahol Baalt nevezték felhőkön nyargalónak. Ezt a zsolttár szerkesztője némi változtatással „pusztában nyargalónak” írta át, mert ő már a pusztai vándorlásra gondolt<sup>53</sup> (ld. Deut 33,26; Zsolt 29,10k.; Ézs 19,1; Dán 7,13; Lk 21,27; Jel 14,14). Himnikus stílusban, imperatívusokkal szólítja fel a zsolttár a gyülekezetet Isten dicséretére, Akinek „Úr a neve”. Ezt a formulát olyankor használták, amikor az Úr győzelmét hirdették a környező népek istenei felett: nem Baal a világ teremtője és megtartója, hanem az Úr (Ézs 51,15; 54,5; Jer 31,35; 33,2; Ám 4,13; 5,8; 9,6).<sup>54</sup>

Ezek után nézzük meg, hogy Kálvin hogyan követi magyarázatában a szöveg tartalmi egységeit, illetve milyen mértékben támaszkodik a zsoltár eredeti szövegére és annak egyéb ószövetségi párhuzamaira az itt felsoroltak közül.

### *A kommentárrészlet fordítása*

**1-2. vers:** „*Felkél az Isten, elszélednek ellenségei...*” Ebben a versben a zsoltáros szól arról, ami már a bevezetőben is található: A tárgy, amit kifejt a zsoltárban és ami megjeleníti az Úr igazságát, akármilyen hosszantartón is hunyt szemet az Úr az egyház ellenségeinek rettenthetlensége és kegyetlensége fölött az, hogy el fog jönni az alakalom, amikor megtorolja ellenségeit, és próbára fogja tenni saját magát hogy képes megőrizni egyházát pusztán a kezeinek hatalma által. Egyetértek más magyarázókkal abban, és úgy gondolom, hogy ezt az érzést Mózesről kölcsönözte a zsoltáriró (Num 10,35). Van bennem egy enyhe gyanú, hogy az ima e formájának leiktálásánál erre utalt vissza.

A zsoltáros figyelmet fordított arra, hogy bátorítást adjon az összes elkövetkezendő korban, és az Úr embereit tanítsa arra, hogy teljes magabiztossággal reménykedjenek a szövetség ládájában, ami a látható szimbóluma volt az isteni jelenlétnek. Tehetünk azonban egy megjegyzést a következő különbségre; Mózes az ígét az Úrnak címzi, mint imádságot, Dávid pedig a megelégedés és a gyönyörűsége teszi a hangsúlyt amit lát kiteljesedni naponta a saját szemei láttára.

Sőt még azt is olvashatjuk (a magyarázóknál)<sup>55</sup>, hogy „*Keljen fel az Úr*” ...de ők helyt adnak annak, hogyan értik félre a zsoltáros szándékát. A zsoltáros annak a megfigyelésnek ad hangot amit Mózes kinyilatkoztatott, annak az igazságnak, hogy egyedül az Úrnak van arra szüksége, hogy felkeljen minden ellenségei ellen és hogy szétszórja azokat az ellenállhatatlan ereje által. Úgy látom, nincs más jelentése ennek akkor sem, ha másként olvassuk: A fogalom tartalmazza amit imént említettünk, hogy az ige mértéktartóan vonatkozik arra, hogy az Úrnak kell rendet tenni az ellenség között és megdönteni hatalmukat. Ő az, aki szétszórja az ellenségeit lehetével.

Juthatunk arra a következtetésre is, hogy amikor az ellenség megszerzi a hatalmat, legyen az bármikor is, az isteni türelemnek tudható be hogy ezt megengedi, ami által próbára tesz bennünket. A harag, amivel felléphetne csakis az Ő engedélyével szabadulhat el: Az idő nem érkezik el addig, amíg Ő fel nem kel ellenségei ellen.

Sok biztatás származik abból a tényből, hogy azokról akik az egyházat üldözik a zsoltáros úgy beszél, mint „*Isten ellenségeiről*”. Amikor a zsoltáros elfogadja az Úr védelmét túllát a sebein amelyeket szerzett, mert a becstelenség fölé helyezkedik az isteni dicsőség. A zsoltáros ráadásul meglepő módon illusztrálja, hogy az Úr milyen könnyen megdönti az ellenségeink mesterkedéseit. Hasonlíttja ezt a következőkhöz: „*Amint a füst elszéled, úgy széleszed el őket; a mint elolvad a viasz a tűz előtt, úgy vesznek el a gonoszok Isten előtt...*”

Tekinthetjük úgy is ezt teljes egészében, mint a megtorlás félelmetes sorozatát ami egyetlen pillanat alatt kö-

vetkezik be. Amit a Lélek úgy ad, mint az érzéki gondolkodásunk félelmetes megdorgálását és által tanít bennünket; hogy nincs olyan ereje az ellenségeinknek, mint feltételezzük. – Így hát engedjük, hogy az ő füstjük megvakítsa a szemünket és az ellenállás szilárd tömege ami megtéveszt minket az igazságban a feledésbe merüljön, ahogyan a hegyek ontják magukból az Úr jelenlétét.

**3-4. vers:** „*Az igazak pedig örvendeznek...*” Itt figyelhetjük meg azt, ahogyan Dávid által kifejezi az Úr, hogy amikor megmutatja magát, félelem támad a bűnösök között. Ez az ami által az Úr egyházának szabadulása bizonyosan megvalósul. Láthatja közvetett módon ellentétbe állni az öröm és a depresszió, bánat érzését – amiről itt beszél – és amelyet érzett azon férfiak miatt, akik Saul uralkodása alatt szolgáltak. Mindez sugalmazza azt, hogy Isten jóra fordítja azt az átmeneti időszakot amikor a baj megjelenik; teszi ezt az Ő vigasztalásával, hogy megőrizze az embereket a szétáradó reménytelenségtől.<sup>56</sup>

A zsoltáros arra a következtetésre enged bennünket jutni, hogy egy oka van azoknak az örömöknek amelyeket megtapasztalt; az, hogy az öröm annak az ismeretéből fakad, hogy Isten kegyes hozzájuk, és érdekelt abban, hogy védelmét adja nekik. A héber szavak (אֱלֹהִים és אֱלֹהִים) megengedik, hogy egymáshoz hasonló jelentésre gondoljunk, bár úgy hiszem, hogy a zsoltáros szándéka az volt, hogy megkülönböztesse ezeket:<sup>57</sup> A gonoszok elmenekülnek az Úr színe elől mintha elrettentené őket a borzalom; aztán az igazság újra felvidít, mert semmire sem gondolhatunk ami nagyobb csodálattal töltene el, mint arra, hogy az Úr közel van hozzáink. Amikor magyaráztuk a 18. zsoltár 26. versét azt láttuk, hogy az isteni jelenlét egyeseket elborzaszt másokat pedig megvigasztal: „*Az irgalmashoz irgalmas vagy; a tökéleteshez tökéletes vagy.*”<sup>58</sup> Mindenek felett egy világos kifejezést találjuk itt a zsoltárosnál annak, ami megmutatja számunkra milyen hatalmas az öröme azoknak az embereknek, akik az Úréi, és milyen egyértelműen birtokolják és fejezik ki a lelkiállapotukat, ennek megfelelően.<sup>59</sup>

### *Reflexió Kálvin kommentárjának szövegére*

Már a bevezető exegézisből is látható hogy itt Kálvin egészen más szempontok szerint magaráz, mint a 32. zsoltár esetében. Bőséges magyarázattal van dolgunk, aminek esetében azt kell eldöntenünk, hogy mennyi lehet Kálvin saját magyarázata, mennyi pedig olyan anyag, ahol másokra hivatkozik.

Egy részében saját maga is elárulja, hogy egyetért azokkal akik a Num 10,35 ún. „ládmondását” látják a zsoltár bevezetőjében. Feltehetően az egyházatyák magyarázataira támaszkodik itt, akik közül különösen az antiochiai iskola két jeles személyisége volt Kálvin írás-magyarázataira meghatározó: Krizosztomos és Arany-szájú Szent János.<sup>60</sup>

Annak oka, hogy más forrásokat mérvadónak tekint, nem csak a műveltsége az oka, hanem a reneszánsz *Ad Fontes!* (vissza a forrásokhoz) elve is.<sup>61</sup> Elvben a reformáció alapelve az *Ad Fontain!* (vissza a forráshoz) volt. Kálvin azonban humanista volt, több szempontból is el-

különült a lutheri úttól.<sup>62</sup> A teológus Kálvin esetében megállapítható, hogy először több forrásban gondolkodott, majd a későbbiekben az Ő esetében is A Forrás, vagyis a Biblia lett az alap. A reformátor életének nagyon fiatal szakaszában, már 18 éves kora előtt megtalálta ezt a Forrást a lutheri reformáció hatására, de műveltsége mindvégig szerepet játszott igemagyarázataiban.<sup>63</sup> Tudjuk azt is, hogy míg Luther elutasítóan bánt a humanizmus eszményeivel, addig Kálvin sok mindent elfogadott abból.<sup>64</sup>

Amikor így ír: „*Van bennem egy enyhe gyanú, hogy az ima e formájának lediktálásánál erre utalt vissza. (Num 10,35.)*” érezhetően nagyon óvatosan utal más magyarázók véleményére, a magyarázó nevét viszont nem jelöli meg. Teheti ezt azért, mert rá is érvényben volt ugyanaz, amit Luther Mártonra: Egyikük sem akart elszakadni a hivatalos egyháztól, így a magyarázatokban is a hagyományokat megtartotta, illetve neveltetése nem is tette lehetővé, hogy ettől elszakadjon.<sup>65</sup>

Második jellemzőként beszélhetünk a szöveghűségről és az aktualitásról is. A szöveghűség kérdésében az első ismérv, a már említett hivatkozás valamely antiochiai atyára. Itt azonban érdemes megjegyezni, hogy a „*Literna gesta docet, quid creas allegoria et moralis quid agas, quo tendas anagogia.*” elvét nem veszi át az egyháztól.<sup>66</sup> Tehát ebben a vonatkozásban már a modern, kora béli exegézis útját követi. A vizsgált szövegben csupán egyszer utal két héber kifejezésre, ami azonban azt jelenti, hogy figyelmesen tanulmányozta azt, és nem követte el a száraz szómagyarázat hibáját

Az aktualitását tekintve megszólal Kálvin véleménye az anabaptisták ellen is. Hangsúlyozza: Az „*Úr az aki felkel az ellenségei ellen,*” az „*Úr az, aki szétszórja őket*”. Minden bizonnyal egyházszerző, egyházismerői tapasztalata szólal itt meg: Egyszer s mind meg akarja fékezni az elszabaduló indulatokat és vissza akarja utasítani azokat a vádakokat, amik ő ellen is felvetődtek: Kálvin a reformációt a hit útján és nem a forradalom útján kívánja szolgálni.<sup>67</sup>

A jelenkor számára a legnagyobb tanulság kétirányú: Az ige magyarázatban nem lehet elszakadni az egyházi hagyományoktól, egyébként a spiritualizmus útjára tévedünk. Valamint ezt a szolgálatot nem lehet kritikátlanul végezni. A kor és a hely beszél arról, hogyan kell az Isten igéjét helyesen magyarázni.

## A 119. zsolttár részlet elemzése

E zsolttár esetében egy jól megszerkesztett imádsággal van dolgunk, amire szerkezeti és tartalmi szempontból is érdemes egy pillantást vetni. A 119. zsolttár akrosztikonos szerkezetű.<sup>68</sup> Egy-egy egység a héber ábécé egy-egy betűjével kezdődik, és annak minden mondatának első szava ugyanazon betűvel kezdődik az egység végéig.<sup>69</sup> Ez tanúskodik a tudatos és pontos szerkesztésről. Mi ezen az akrosztikonos szerkezeten belül a „*ק*” betűhöz tartozó „*strófát*”<sup>70</sup> vizsgáljuk, ami a 145-152. verseket jelenti. Ezen belül a Kálvin kommentár szövegét az alábbi igeversék magyarázatának terjedelmére szűkítettem:

„*Teljes szívvel kiáltok hozzád, hallgass meg, Uram! megtartom a te rendeléseidet. Segítségül hívlak: tarts*

*meg engem, és megőrzöm a te bizonyosságaidat. Hajnal előtt felkelek, kiáltok hozzád; a te beszédedben van reményedem. Szemeim meglelőzik az éjjeli őrséget, hogy a te beszédedről gondolkodjam. Hallgass meg az én szómat a te kegyelmességed szerint, Uram! Eleveníts meg a te jó voltod szerint!*” (145-149. versek)

Tegyünk egy rövid exegetikai kitekintést a legfontosabb szempontok figyelembevételével mielőtt megvizsgálánk Kálvin magyarázatát.

### Rövid exegetikai vizsgálat

Tekintettel a terjedelemre ismét azt kell mondani, hogy a Kálvin kommentár esetében tovább kellett szűkíteni a versek számát. Mégis ebben a bevezető exegézisben a fent említett egységről, mint összetartozó egészről beszélünk. Ehhez a már említett „*ק*” strófa kezdő szavai azt alábbiak:

- |                       |   |
|-----------------------|---|
| 145. vers: קָרָאתִי   | → Kiáltok (perfektum)                             |
| 146. vers: קָרָאתִיךָ | → Kiáltok hozzád (perfektum suffixummal sing. 2.) |
| 147. vers: קָרָאתִי   | → Ébren vagyok (piél perfektum)                   |
| 148. vers: קָרָאנוּ   | → Ébren van... (piél perfektum)                   |
| 149. vers: קוֹלִי     | → Hang szó... (hallgass meg szavamat)             |
| 150. vers: קָרְבוּ    | → Közel vannak...                                 |
| 151. vers: קָרוֹב     | → Közel vagy...                                   |
| 152. vers: קָדָם      | → Régtől fogva...                                 |

A „*ק*” strófa címe ha a kezdő szavak értelmét vesszük alapul: „*Közel van hozzám az Úr*”.<sup>71</sup> Ha a tartalma alapján gondolkodunk: „*Tapasztalat az igén keresztül*”.<sup>72</sup> A zsolttár egészét illetően az ige és a törvény dicsérete kap hangot.

A zsolttár szerzője kifinomult stílusról tesz bizonyosságot. Célja az imádság liturgikus rendbe foglalása. Ezért alkalmazza ezt a nagyon pontos szerkezetet.<sup>73</sup> Sem formai, sem tartalmi szempontból nem vitatott, hogy ez a zsolttár a héber költészet legszebb példája, és egyben a leghosszabb Bibliában található példája ennek.<sup>74</sup>

Nemcsak tartalmi, de hangulati szempontból is egyes egységeket jelent az alfabetikus rendbe sorolás. Ebből a szempontból a „*ק*” strófa a kiáltást hangsúlyozza, ami valószínűleg a kora reggeli órákban történik, ahogyan erre a 146. vers rá is mutat. Mindez fokozza azt az érzelmi állapotot, ami az egyes kezdőszavakból ered.<sup>75</sup>

Von Rad az egész 119. zsolttár jelentőségét abban látja, hogy egy ilyen ígét és törvényt dicséret ének kizárja a törvényközpontú kultikus vallást. A zsolttáros nem alkuozik Istennel a törvény függvényében, hanem dicséri azt.<sup>76</sup> A törvényeskedés negatív hatása a próféták idejében jelenik meg csak.<sup>77</sup> Véleménye szerint az egész Tízparancsolat dicsérete tartalmi szempontból megtalálható benne; úgy az Isten felé előírt kötelezettségek, mint az ember irányába megfogalmazottak. Ez kizárja, hogy a dicséret ilyen formája individualizmus lenne. Inkább a közösség által elmondott imádságformára lehetett jellemző ez.<sup>78</sup> A teljes zsolttárra jellemző, hogy az író a „*szépről*” beszél akkor is, amikor Jahve leereszkedik az emberekhez annyira, hogy az isteni mivoltát elrejti.<sup>79</sup> Kizárt dolog tehát, hogy a törvény negatívumként jelenne meg.

Kálvin kommentárjának strófarészletében érdemes tehát megfigyelni, hogy ezek a szempontok hogyan érvényesülnek: Az ige tiszteletére való odafigyelés, a törvény, mint pozitívum és a belső szerkezethez való ragaszkodás, ami a „p” strófa tartalmi egységét jelenti és ami szerkezeti egység szerint: „*Közel van hozzám az Úr*”, vagy: „*Tapasztalat az igén keresztül.*” – címet vi-selheti.

### A 119, 145-149 részlet kommentárjának a fordítása

**145. vers:** „*Teljes szívből kiáltok hozzád...*” Ez a vers amelyet itt olvashatunk kapcsolódik ahhoz, amit a zsol-táros végül mond;<sup>80</sup> rámutat arra, hogy miért is vágyik a kiáltásra. Így ez azt is jelentheti, hogy benne erős vágy gyulladt betartani Isten parancsolatait és folyamatosan könyörgött az Úrhoz e miatt. De a vers következő rész-lete arra kényszerít bennünket, hogy más szempontból is megnézzük ezt, mert hasonló dolog található itt is. Nem kétség tehát, hogy ezt ismétli ott újra! Tehát a próféta arra vágyakozik, hogy meghallgassa őt az Úr; s hogy kifejezze a háláját azt ígéri, hogy megtartja az Ő paran-csolatait.

A zsol-táros egy nem egyszerűen meghatározható kife-jezést használ: „kiáltani” és így nem tesz hangsúlyt arra, hogy az imádkozónak mit ajánl pontosan, amit az Úrhoz emeljen. Ugyanakkor egyszerűen mégis rámutat arra, hogy amíg e világ gyermekei sokféle dologgal háborgat-tatnak őt (a zsol-táros) a szívének mindenféle állapotát ki-zárólagosan az Úrhoz emeli, mert egyedül csak Tőle függ. Habár a világ arra van utalva, hogy megismerje az Urat mint minden jó dolognak az forrását, nagyon sok formálisan imádkozó szót emel ez ellen az alapelv ellen. Ez a szempont vezette Dávidot, hogy elkötelezett legyen abban ahogyan az imáját teljes szívből emeli föl. Amikor beteljesednek vágyai, ő fogja kezdeményezni saját maga, hogy adjon dicsőséget az Úrnak. Végül annyira feloldó-dik az önmaga odaszánásában, hogy még inkább szenvedé-lyes elkötelezettjévé válik az Úr szolgálatának. Habár az Úr azt mondja, hogy akkor szolgáljuk helyesen, ha di-csérjük és áldozunk Neki, most Dávid saját magát meg-különbözteti a képmutatóktól, akik profanizálják az Úr nevét az által, hogy hidegen és tettetett módon dicsérik Őt. A jó cél érdekében arról beszél (a zsol-táros), hogy cselekedetei és élete által fog hálát adni Istennek.

A következő versben nincs új megnyilvánulás, de sok-kal kifejezőbben beszél ezekről. Az első helyen arról szól, hogy az Úrhoz kiált, aztán hozzáteszi, hogy dicséri az Urat a jólétért, áldásért és ezek által juttatja kifejezés-re, hogy biztonságban van: Jöjjön akár veszély, fenye-gessen akár halál, ő egyformán megbízik az Úrban telje-sen meggyőződve, hogy az egyedüli mód ahogyan az Úr védelme alatt lehet, ha mint gyámolítóra tekint és mint a jólétének megőrzőjére.

**147. vers:** „*Hajnalt előtt felkelek...*”<sup>81</sup> A héber főnév חָפְזָה ezen a helyen pontatlanul van fordítva: *crepusculum*-nak,<sup>82</sup> vagyis szürkületnek, alkonyatnak, mert itt inkább virradatot, pitemallatot jelent. Habár a latin *crepusculum* szó eredetét tekintve a *creperus*-ból származik, ami bi-zonytalanságot, kétséget fejez ki. Így ez jelenthet bi-

zonytalan időtartamot is a világosság és a sötétség kö-zött. Nem vagyok arra hivatva, hogy kiválasszam a leg-megfelelőbbet ezekből. Egyszerűen engedjük meg az ol-vasónak, hogy megértse azt, hogy az esti szürkületet megelőzi a naplemente, ami itt nem jöhet szóba, hanem arról a nem teljes világosságról van szó, ami a nap felkel-tét előzi meg.

Dávid tehát kifejezi, hogy buzgóságos sietségben megelőzi a hajnalt imádságával. A „kiáltani” ige mindig a dolog komolyságának gondolatát hordozza magában, ami arra vonatkozik, ahogyan ez megtörténik, nem a nagy hangúságot kell érteni alatta, hanem a buzgóságot és a vehemenciát az értelemben. Az által, hogy említi ezt a sietséget, jobban középpontba állítja az állhatatosságot. Elmondja nekünk, hogy ő annak ellenére is imádsággal indul el – abban a reménységben, hogy ennek a gyakor-latában nem fárad el úgy mint a hitetlenek –, hogy tudja nem fog azonnal megoldást kapni kéréseire, de nem mor-golódik és nem panaszkodik az Úr ellen így sem. Így, összekapcsolja a türelmet az elkötelezett vágyakozással és rámutat a helyes imádság módjára: Pál apostol is a Fil-ippi 4,6-ban figyelmeztet erre bennünket; „*Semmi felől ne aggódjatok, hanem imádságotokban és könyörgés-tekben minden alkalommal hálaadással tárjátok fel kíván-ságaitokat az Isten előtt.*” Arra figyelmeztet, hogy amíg elköteleztettek vagyunk, az imádságnak ebben a gyakor-latában az visszafog bennünket a viharos megnyilvánulá-sainktól. Egyike az ima befejezéseinek a reménységün-ket táplálja. Nincs olyan „szó” aminek említése az igék-ben foglalva fölösleges lenne; mert már pusztán az által is, hogy az Isten ígje a szemeink előtt van, visszafogja a fékezhetetlen féktelenségeinket, ami a romlott termé-szetünkéből fakad.

**148. vers:** „*Szemeim megelőzik az éjjeli őréséget...*” A zsol-táros itt azt fejezi ki, hogy annyira elszántan és szor-galmasan elmélkedett az Isten törvénye felett, mint az ő, aki az éjszaka felett vigyáz. Mások véleménye szerint a חָפְזָה ige diskurzust jelent. Ha támogatjuk ezt az elképzé-lést az az érzésük lehet, hogy a próféta nem kérkedik, de jólétben van atyjafiaival együtt. Annyira vágyakozik ar-ra, hogy kifejezésre juttassa az Úrral való kapcsolatot, hogy nem hagy magának pihenést sem. A „meditálni” szó tehát sokkal helyénvalóbb ezen a helyen: Éjszaka megszákítás nélkül elmélkedik<sup>83</sup> az Úr törvénye felett, de amikor egyedül teszi ezt csendben, felidézi emlékeze-téből, amit korábban tanult, így nem szab határt az éjsza-kának, szüntelenül meditál az ÚR törvénye felett.

**149. vers:** „*Hallgasd meg az én szómat a te kegyel-mességed szerint, Uram!*” Ezen az első helyen azt mond-ja a zsol-táros, hogy az Isten jósága az egyedüli alapja an-nak a reménységének, hogy meghallgatásra talál. Akár-milyen áldást is kapjanak a szentek az imádságban, ők rendelkeznek azzal a joggal, hogy szabadok lehetnek a meg nem érdemelt isteni kegyelem által. Még az ítélet<sup>84</sup> ideje alatt – a vers második részlete alapján – sem kell máshogy érezni az Úr iránt. Ahogyan az Úr kijelen-ti az Ő jóságát igéjében, az ige lesz a forrássá, ahonnan bizonyosságot nyerhetünk jóságáról. A próféta azután érzékenyen rámutat arra, hogy szüksége volt a kegye-lemre ezért az Úr igéjéhez folyamodott, ami maga az Úr: Édesen vonzza az embert magához, és ígérete szerint ad-ja a kegyelmet, ami mindenki számára készen van és

nyitva áll. Ez azt tanítja, hogy következképpen teljes magabiztossággal győződhetünk meg az Úr kegyelméről, ami a zsoltáros felé különösképpen megnyilvánul: Tanuljunk a próféta példájából, hogyan kérleljük az Urat, hogy mutassa meg Magát ahogyan ígérte, ahogy ezt meg is teszi.

Néhány részlete az igének (pl. ítélet) (szokásaink alapján jelent ítéletet), mert Isten általában irgalmasan bánik minden emberrel. Végképp nem utasíthatom vissza ezt a megállapítást, de úgy hiszem, hogy durva és idegen ez (az ítélet gondolata)<sup>85</sup> az ígétől. Ugyanakkor az a jelentés, amit én mutattam be, nagyon is természetesnek tűnik. Mindezekon túl, a zsoltáros arra vágyik, hogy „*elevenítse meg*” az Úr. Ez azt erősíti meg, hogy még ha az élete teljében is van, halott, kivéve, ha életében mindvégig kitart az Úr erejében. Bizonytal mindenki, aki alkalmas időben a gyengeségeivel megalázva önmagát mintha semmi lenne úgy járul az Úrhoz, megelevenedik abban a pillanatban. Még azt is hozzá tehetjük, hogy ez néha úgy megpróbálja az Ő szolgálait, hogy a megjobbítás érdekében azok imákat küldnek Őhozzá, mint ahogyan volt a zsoltáros életében is. Kihoz a sírból, hogy visszatérhessünk a halálból az életbe.

### **Vélemény és állásfoglalás a 119. zsoltárkommentárhoz**

Elmondhatjuk, hogy ebben a kommentárban a kifinomult teológus Kálvin jelenik meg. Erről legalább három jel is tanúskodik.

Mindenekelőtt pontosan meghatározza több héber kulcsszó jelentését. Ahogyan foglalkozik a  $\text{אֱלֹהִים}$  szó jelentése körüli esetleges félreértéssel, azzal a reformátorok exegetikai útját követi, vagyis a rendelkezésére álló eredeti szövegforráshoz ragaszkodik. Ez egyben azt is jelenti, hogy nem véletlenül vitatkozik a latin nyelvű *crepusculum*-nak fordított szóval, ami valamely latin nyelvű bibliafordítás félreérthető kifejezése volt.<sup>86</sup> Ebben az esetben nem az a fontos, hogy a latin szó jelentését finomítja, még az sem, hogy melyik latin változatra támaszkodik, hanem az, hogy a reformatori elvet követve a forráshoz, vagyis az eredeti szöveghez fordul. Ugyanez figyelhető meg a  $\text{אֱלֹהִים}$  szó esetében is.

Nagyon új jelenségnek számított ez: 1517-ben jelent meg a *Bombergiana*<sup>87</sup> az első nyomtatásban megjelent héber nyelvű Biblia. 1524-ben jelent meg az ún. *Editio Bombergiana*, vagyis a korábbi kiadvány II. kiadása, ami elterjedt széles körben és a reformáció héber nyelvű biblia szövegét jelentette.<sup>88</sup> Minden bizonnyal ez volt a héber nyelvű forrás Kálvin kezeiben. A Reformátor 1534-ben a *Psychopannychia* című művével, éppen 10 évvel az *Editio Bombergiana*<sup>89</sup> megjelenése után kezdi teológusként működését, abban az évben, amikor jogi tanulmányait is befejezi.<sup>90</sup> Nagyon is műveltségét és igényességét jelzi, hogy ehhez a forráshoz fordult, valamint azt, hogy reneszánsz műveltsége megmutakozott a bibliai nyelvekhez való hűségében is. Ez tehát az első olyan szempont, ami alapján a 119. zsoltárkommentárból a teológus Kálvint ismerhetjük meg.

Másod sorban a rendszerező teológus is megszólal ebben a zsoltárkommentárban. Az Institutióban ez a nagyon fontos teológiai summázás áll: „*Ügyszólván az egész szent tudomány ebből a két részből áll: Isten és önmagunk ismerete.*”<sup>91</sup> Az Istenismeret és az emberismeret többször visszatér a kommentárszövegben. Istenismere-teről pl: „*Habár a világ arra van utalva, hogy megismerje az Urat mint minden jó dolognak az forrását, nagyon sok formálisan imádkozó szót emel ez ellen az alapelv ellen.*” Az ember ismeretéről pl: „*Ugyanakkor egyszerűen mégis rámutat arra, hogy amíg e világ gyermekei sokféle dologgal háborgattatnak ő (a zsoltáros) a szívének mindenféle állapotát kizárólagosan az Úrhoz emeli, mert egyedül csak Tőle függ.*”

Ezeket a kommentárrészleteket minden bizonnyal Kálvin saját anyagának kell tekinteni a már kiforrott rendszerező munkájának köszönhetően. Az Institutio első kiadását 1524-ből ismerjük.<sup>92</sup> 1536-ban jelent meg a kiskáté, az Institutio azon változata, ami tankönyvé vált,<sup>93</sup> zsoltárkommentárjait pedig 1538-ban írta<sup>94</sup> Az Institutio későbbi kiadása 1559. Ez volt a végleges forma.<sup>95</sup> Ha ezeket az évszámokat figyelembe vesszük fel kell tételezni, hogy az Institutio komoly hatást gyakorolt Kálvin zsoltárértelmezéseire: azokat az Institutio kidolgozása közben írta 1538-ban.

Harmadik jellemzőként érdemes megemlíteni a szövegűség kérdését is egy egészen más szempontból. A bevezető exegézisben említettük, hogy a zsoltár az ige és a törvény szerepéről szól. Nem erősíti a kultikus törvénytiszteletet,<sup>96</sup> de fel kell tételezni, hogy a törvény dicsérete kapcsolatban áll a pozitív előjelű Jahvista kultusszal.<sup>97</sup> Kálvin azzal kezdi a vizsgált részletben kommentárját, hogy ennek ad hangot, amikor a 145. vers tartalmát summázza: „*Tehát a próféta arra vágyakozik, hogy meghallgassa őt az Úr; s hogy kifejezze a hálóját azt ígéri, hogy megtartja az Ő parancsolatait.*” A 148. versben az imádkozásról, illetve az ige fölötti elmélkedésről szól, de nagyon is gyakorlatias módon. Ebben a megnyilvánulásban azt a hagyományt követi, amit az Ószövetségben a törvény ilyen irányú himnikus éltetése jelentett.<sup>98</sup> Nagy valószínűséggel mondhatjuk, hogy itt is az egyházatyák anyagaira támaszkodik, akik ugyanezt az utat követik a magyarázatban: Törvény és ige tisztelete. Ez azt jelenti, hogy Kálvin tökéletesen ismerte ezeket a forrásokat és nagy bizonyossággal támaszkodott ezekre.<sup>99</sup>

E három fent említett szempont elegendő ahhoz, hogy bizonyítékot szolgáltatson Kálvin teológusi tudásához úgy is mint a rendszerező és úgy is mint exegetikus teológusához, valamint bemutatja őt a humanista műveltség oldaláról is.

### **Összefoglalás**

Vizsgálódásaim során a három zsoltárkommentárrészlet három típusú magyarázatot mutatott be. Elmondhatjuk, hogy Kálvin alakja megjelent úgy is mint magánember, főként a 32. zsoltárban, úgy is mint a humanista gondolkodó és az anabaptistákat megfeddő egyházi ember, jogász főként a 68. zsoltárban, és úgy is mint rend-

szerező teológus, aki az exegézis tudományát is magas fokon műveli. Milyen tanulságokkal szolgál ez a gazdag írásmagyarázati megközelítés a mai teológusok számára?

Gräb, Wilhelm a mai modern jó teológiának három ismérvét sorolja fel: Legyen ésszerű, korszerű és életszerű.<sup>100</sup> Éppen ezt a hármasságot véltem felfedezni e három zsolnárkomentár esetében:

Ésszerű magyarázatokat közölt, mert az igéből indult ki, és mert gyakorlativá tette azokat a helyzeteket, amelyeket Dávid a zsolnárfő megélt. Több alkalommal is találkozunk azzal a szemlélettel, hogy az Újszövetség párhuzamába helyezte ezeket a gyakorlati tanításokat, hogy az egyház jelenére aktualizálja.<sup>101</sup>

Korszerű magyarázatokat közölt, mert volt helye benne az anabaptisták elleni harcnak, még ha burkoltan is. Egyben annak az igények is, hogy a reformált egyház a kor igényeit kimerítően támaszkodjon a forrásokra, ami jelen időben éppen olyan fontos törekvés, mint Kálvin idejében volt. Abban is meglehetősen korszerűnek bizonyult, hogy a reneszánsz gondolkodás szellemében ezekhez a forrásokhoz tudott folyamodni, és igemagyarázatában ezeket tudta alkalmazni.

Életszerű magyarázatokat közölt, mert meg tudta jeleníteni önmagát is leplezetlenül a magyarázatokban, nem csak mint kiművelt főt, de mint szenvedő törekény embert is: Így nem csak az észérveket de a saját tapasztalatit is leírta egy-egy kommentár részletében. A mai teológiai úrt képző szekuláris világban komoly felelősség, hogy minél életszerűbben jelenjen meg az igehirdető, igemagyarázó teológus munkáiban. Az élményszerűség ha tartalommal képviselik azt, soha nem lehet akadály a cél jobb elérésének.

Nagy tanulság a mai kor számára, hogy Kálvin a 16. században megtalálta ezt a hármas utat. Kihívás a számunkra, hogy a mai kor teológiai vívmányait illetve modern tudását azokkal ötvözve új utakat keressünk, ami a régi egyházi hagyományok talajára épülhet, de nem tekinthet azokra kritikátlanul.

*Kormos Erik*

#### FELHASZNÁLT IRODALOM

- A hetedik napot ünneplő adventisták hitelvei. Advent Kiadó, Budapest, 2002.
- Ablonczy Dániel, Zsolnárok könyve, I-II. rész. Open Art Kiadó. Budapest, 1998.
- Allen, Leslie C, Word Biblical Commentary, Volume 21. Thomas Nelson Publishers. Nashville, 2002.
- Anderson, The New Century Bible Commentary. Psalms (1-72.) Eerdmans Publishing Company. London, 1992.
- Bible Works 7.0. (Sine Pub.)
- Bibliaismereti kézikönyv, Kálvin Kiadó. Budapest, 2004.
- Calvin, Commentary on Psalms, Christian Classics Ethereal Library On-Line kiadású kommentárja.
- Calvin's New Testament Commentaries. The Second Epistle of Paul to the Corinthians. WM. B. EERDMANS Publishing Co. 1964.
- Colijn, Jos, Egyetemes egyháztörténet. Iránytű Kiadó Alapítvány, 2001.
- Craige, Peter C, Word Biblical Commentary, Volume 19. Második kiadás. Nelson Reference and Electronic. Division of Thomas Publishers. 2004.
- Gabelin, Arno C, Ószövetségi kommentár. Evangéliumi Kiadó. Budapest, 2002.
- Gerstenberger, Erhard S, Psalms, Part 1. with an Instruction to Cultic Poetry. The forms of the Old Testament Literature. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids. Michigan, 1991.

- Huber, Wolfgang (szerkesztő), Milyen a jó teológia? Kálvin Kiadó, Budapest, 2006.
- Huszár Pál, Kálvin János élete, teológusi, reformátori és egyházszerzői munkássága. Kálvin Kiadó, Budapest, 2009.
- Kádár Ferenc–Dienes Dénes (szerkesztők), A reformáció. Vezérfonal az egyháztörténet tanulmányozásához. Hernád Kiadó. Sárospatak, 2008.
- Kirkpatrick, The Book of Psalms. Cambridge University Press, 1939.
- Magyarázatos Károli Biblia. Veritas Kiadó, Budapest. (é.n.)
- MRVSZ 2000 Cd Rom. Archanum Kiadó, Budapest, 2000.
- Pollák Kaim, Teljes héber-magyar szótár. Budapest, 1881.
- Tate, Marvin E, Word Biblical Commentary, Volume 20. Nelson Reference Electronic Publisher, 1990.
- Tőkés István: A Korinthusbeliekhez írt második levél magyarázata. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 1996.
- Von Rad, Gerhard, Az Ószövetség teológiája I-II. Osiris Kiadó, Budapest, 2001.

#### JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Huszár Pál, Kálvin János élete, teológusi reformátori és egyházszerzői munkássága. Kálvin Kiadó, Budapest, 2009, 88-94. o.
- <sup>2</sup> A Hetednap Adventista Teológia 27 hitelvét megfogalmazó több, mint 400 oldalas kiadvány alapvető vonalvezetését P. G. Damsteegt lelkész végezte, aki adventistaként Amsterdamban a Református Szabadegyetemen doktorált 1977-ben. A mű vonalvezetésén, illetve több dogmatikai megállapításán érezhető a kálvini teológia befolyása: Hasonló artikulusokra osztja a dogmatikát, mint Kálvin az Institutiot. Ez a mű képezi jelenleg a Hetednap Adventista Egyház alapvető hitelvi deklarációját. Lásd: A hetedik napot ünneplő adventisták hitelvei. Advent Kiadó, Budapest, 2002, 5. o. Valamint: <http://www.andrews.edu/~damsteeg/> 2009. 04. 21. <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom08.i.html> 2009. 04. 21.
- <sup>3</sup> <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom08.i.html> 2009. 04. 21.
- <sup>4</sup> Több kulcsszó helyesírási formája az amerikai angol követi.
- <sup>5</sup> Ilyenkor feltételezhetően a Vulgátára támaszkodott.
- <sup>6</sup> Huszár Pál, Kálvin János élete, teológusi reformátori és egyházszerzői munkássága. Kálvin Kiadó, Budapest, 2009, 134-138. o. <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom08.xxxviii.i.html> 2009. 04. 21. Valamint a következő oldalak.
- <sup>8</sup> Károli fordítás szerint.
- <sup>9</sup> Nem mindegyik kommentár támaszkodik szigorúan a héber szöveg exegézisére, inkább az angol fordítást mágazza. Ezért az exegézist és a magyarázatot együtt mutattam be..
- <sup>10</sup> Itt nem vizsgálom azt a kérdést, hogy a kommentár íróját befolyásolta-e valamilyen irányba Kálvin igemagyarázatának a szemlélete. Erről a későbbiekben ejtünk szót.
- <sup>11</sup> Craige, Peter C, Word Biblical Commentary, Volume 19. Második kiadás. Nelson Reference and Electronic. Division of Thomas Publishers. 2004, 266. o. 3. bek.
- <sup>12</sup> Bible Works 7.0 szótára alapján. (Sine Pub.)
- <sup>13</sup> Pollák Kaim szótára semmit nem közöl a szóról. אֱלֹהִים-ből vezeti le az egyetlen magyarázatot, ami itt nem használható. Jelentése: gyermektelennek lenni. In: Pollák Kaim, Teljes héber-magyar szótár. Budapest, 1881, 216. o.
- <sup>14</sup> Ablonczy Dániel, Zsolnárok könyve I. rész. Open Art Kiadó. Budapest, 1998, 94. o.
- <sup>15</sup> Craige, Peter C, Word Biblical Commentary, Volume 19. Második kiadás. Nelson Reference and Electronic. Division of Thomas Publishers. 2004, 266. o. 3-4 bek.
- <sup>16</sup> Ablonczy Dániel, Zsolnárok könyve I. rész. Open Art Kiadó. Budapest, 1998, 94. o.
- <sup>17</sup> Anderson, The New Century Bible Commentary. Psalms (1-72.) Eerdmans Publishing Company. London, 256. o. 4. bek.
- <sup>18</sup> Gerstenberger, Erhard S, Psalms, Part 1. with an Instruction to Cultic Poetry. The forms of the Old Testament Literature. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids. Michigan, 1991, 140. o.
- <sup>19</sup> Kálvin nem osztja formai szempontból szigorúan részletekre magyarázatát, de az 5. versnél érezhetően új szakaszt kezd magyarázni: „A próféta itt ecseteli a szenvedéseit, azért, hogy kifejezze az örömeinek az okát...” Hasonló szöfordulatokkal kezd magyarázni egy-egy egységet. Pl. 3-4. versek bevezetője: Here David confirms, by his own experience, the doctrine which he had laid down... etc. Lásd: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom08.xxxviii.ii>



- i.html valamint lásd még: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom08.xxxviii.ii.html> 2009. 04. 30.
- 20 Kirkpatrick, A. F., *The Book of Psalms*. Cambridge University Press, 1939, 162. o.
- 21 Lásd: Jubileumi kommentár 3-7 versekhez adott magyarázat. In: MRVSZ 2000 CD Rom. Archanum Kiadó. Budapest, 2000.
- 22 Anderson, *The New Century Bible Commentary. Psalms (1-72.)* Eerdmans Publishing Company. London, 1992, 256.
- 23 A kommentárfordítást a Christian Classics Ethereal Library OnLine kiadású kommentárja alapján készítettem, ahol a teljes kommentár szövege olvasható. Lásd: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom08.html> 2009. 04. 08.
- 24 Protestáns Újfordítás szerint megadva. Ahol ettől eltértem külön megadtam a forrást.
- 25 Itt feltehetően a kommentár Ádám és Éva bukására utal, ezért szúrta be zárójelbe ez a szót, ami egyébként nem szerepel Kálvin szövegében.
- 26 Itt a kommentárban használt szövegét kellett alapul vennem, mert a magyar Bibliafordítás nem említi ezeket a kifejezéseket. Hogy a héber szöveg alapján van-e jogosultsága ezek használatának azzal a későbbiekben foglalkozunk. A King James fordítás szövege így szól: „I acknowledge my sin unto thee, and mine iniquity have I not hid. I said, I will confess my transgressions unto the LORD; and thou forgavest the iniquity of my sin. Selah.” Ebben sem található meg az itt előforduló két kifejezést: „upon myself”, és „against myself”. A King James szöveget lásd: MRVSZ 2000 Cd Rom. A kommentár szövegét a korábban már említett web helyen: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom08.xxxviii.iii.html> 2009. 04. 09.
- 27 A kommentár szövegben nem projekcióról van szó. Eredetileg így szól: „ráírja” a saját bűneit másokra, vagy esetleg ráhelyezi.
- 28 Protestáns újfordítás szerint.
- 29 A teljes felhasznált és magyarra fordított kommentárszöveg megtalálható: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom08.xxxviii.ii.html> valamint: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom08.xxxviii.ii-i.html> 2009. 04. 09.
- 30 Huszár Pál, Kálvin János élete, teológusi, reformatori és egyházszervezői munkássága. Kálvin Kiadó, Budapest, 2009, 193-194. o.
- 31 Különösképp, ha párhuzamot vonunk az 51. zsolttárral is, amely Dávid bűnbánati zsolttára a Betsabéval elkövetett paráznasága után. Egyébként a hét óceyházi zsolttár szövege is elegendő azonosságot szolgáltat.
- 32 Huszár Pál, Kálvin János élete, teológusi, reformatori és egyházszervezői munkássága. Kálvin Kiadó, Budapest, 2009, 195. o. 2. bek. valamint: 197. o. 2. bek.
- 33 Huszár Pál, Kálvin János élete, teológusi, reformatori és egyházszervezői munkássága. Kálvin Kiadó, Budapest, 2009, 197. o. 2. bek.
- 34 Calvin's New Testament Commentaries. The Second Epistle of Paul to the Corinthians. WM. B. EERDMANS Publishing Co. 1964. A 7. versről írottak utolsó mondata szó szerint fordítva.
- 35 A „hegyes ösztön” kifejezést találjuk az eredeti Vizsolyi Bibliában, illetve az Aranyos Bibliában is. In: MRVSZ 2000 Cd Rom. Archanum Kiadó, Budapest, 2000.
- 36 Tökés István: A Korinthusbeliekhez írt második levél magyarázata. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 1996. 390. oldal, utolsó bekezdés.
- 37 A Jubileumi kommentár vallás fenomenológiai megközelítéssel magyaráz. Az angol nyelvű kommentárok az angol bibliafordítások alapján tartalmat és nem szavakat magyaráznak. Az evanglikál típusú magyarázatok egy szóban támaszkodnak a héber szövegre: „Mazkíl zsolttár.... végidőre vonatkoznak.” In: Gaebelin, Arno C., *Ószövetségi Kommentár*. Evangéliumi Kiadó. Budapest, 2002, 619.
- 38 Barth, Karl, Kálvin a teológus. In: Kádár Ferenc–Dienes Dénes (szerkesztők), *A reformáció. Vezérfonal az egyháztörténet tanulmányozásához*. Hernád Kiadó. Sárospatak, 2008, 100. o. 2. bek.
- 39 Török–Kocsis–Szűcs, *Dogmatikai prolegomena. A Református Zsinati Iroda Doktorok Kollégiumának Főtitkári Hivatala*. Budapest, 2000, 70. o. 1-2. bek.
- 40 Barth, Karl, Kálvin a teológus. In: Kádár Ferenc–Dienes Dénes (szerkesztők), *A reformáció. Vezérfonal az egyháztörténet tanulmányozásához*. Hernád Kiadó. Sárospatak, 2008, 99. o. 5. bek.
- 41 Barth, Karl, Kálvin a teológus. In: Kádár Ferenc–Dienes Dénes (szerkesztők), *A reformáció. Vezérfonal az egyháztörténet tanulmányozásához*. Hernád Kiadó. Sárospatak, 2008, 100. o. 2. bek.
- 42 Kirkpatrick, *The Book of Psalms*. Cambridge University Press, 1939, 179. o.
- 43 Anderson, *The New Century Bible Commentary. Psalms (1-72.)* Eerdmans Publishing Company. London, 1992, 483.
- 44 Anderson, *The New Century Bible Commentary. Psalms (1-72.)* Eerdmans Publishing Company. London, 1992, 483.
- 45 Gaebelin, Arno C., *Ószövetségi kommentár*. Evangéliumi Kiadó. Budapest, 2002, 630.
- 46 Kustár Zoltán, *A zsolttárok könyve*. In: *Bibliaismereti kézikönyv*, Kálvin Kiadó. Budapest, 2004, 218.
- 47 Tate, Marvin E., *Word Biblical Commentary, Volume 20*. Nelson Reference Electronic Publisher, 1990, 173.
- 48 Tate, Marvin E., *Word Biblical Commentary, Volume 20*. Nelson Reference Electronic Publisher, 1990, 172.
- 49 Lásd: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom10.iii.i.html> 2009. 05. 01.
- 50 Lásd: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom10.iii.ii.html> 2009. 05. 01.
- 51 Ablonczy Dániel, *Zsolttárok könyve I. rész*. Open Art Kiadó. Budapest, 1998, 182.
- 52 Ablonczy Dániel, *Zsolttárok könyve I. rész*. Open Art Kiadó. Budapest, 1998, 182. o.
- 53 Erre Gerhard von Rad is utal. Szerinte az 5. versben meg kellene tartani a „felhőkön vágató” kifejezést, mint kulturális tradíciót. Lásd: Rad, Gerhard von, *Az Ószövetség teológiája I. Osiris*. Budapest, 2000, 28. o. Lap alján.
- 54 Lásd Jubileumi Kommentár zsolttárok könyve 68, 2-4 és 5-7 magyarázatát. In: MRVSZ 2000 Cd Rom. Archanum Kiadó. Budapest, 2000.
- 55 Az angol szöveg nem közli az alanyt, de könnyítésként értelemszerűen foglaltam a mondatba.
- 56 Ezt a körmondatot igyekeztem megőrizni teljes eredeti formájában nyelvtanilag, hogy érzékeltessem Kálvin mondat szerkesztésének módját.
- 57 Szó szerint יָדָה az Úr előtt elvesznek a gonoszok 3. vers a Károli fordítás szerint, és יָדָה vígadnak az Úr előtt: 4. vers a Károli fordításban. Erre az apró, de nem elhanyagolandó különbségre utalt Kálvin és ezzel állítja párhuzamba a 4. é az 5. verseket.
- 58 Károli fordítás szerint 18, 25. vers.
- 59 A kommentár részlet teljes szövegét angol nyelven lásd: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom10.iii.i.html> 2009. 05. 02.
- 60 Kálvin e két személyt tartotta a legnagyobb exegétáknak, de a tanításai vonalvezetését nagyon sokszor elutasította. Rendszerező teológusként inkább Augustinus útját járta. In: Barth, Karl, Kálvin a teológus. In: Kádár Ferenc–Dienes Dénes (szerkesztők), *A reformáció. Vezérfonal az egyháztörténet tanulmányozásához*. Hernád Kiadó. Sárospatak, 2008, 99. o. 4. bek.
- 61 Huszár Pál, Kálvin János élete, teológusi, reformatori és egyházszervezői munkássága. Kálvin Kiadó. Budapest, 2009, 32. o.
- 62 Kálvin mindvégig megtartotta a „devotio moderna” és a bibliai humanizmus gondolatát. In: Coljin, Jos, *Egyetemes egyháztörténet*. Iránytű Kiadó Alapítvány. Budapest, 2001, 157-158. o.
- 63 Huszár Pál, Kálvin János élete, teológusi, reformatori és egyházszervezői munkássága. Kálvin Kiadó. Budapest, 2009, 32. o.
- 64 Huszár Pál, Kálvin János élete, teológusi, reformatori és egyházszervezői munkássága. Kálvin Kiadó. Budapest, 2009, 34. o.
- 65 Im.: 21-27. o.
- 66 Ez a disztichon rejti azt a négy magyarázati utat, amit az egyházatyák széles körben alkalmaztak: Litera = tények, quid credas = hit, quid agas = szeretet, quo tendas = remény. Valójában: 1. szó szerinti jelentés, 2. allegória, 3. etika, 4. eszkatológia. Kálvin főként exegéta volt, ezt a munkát szerette leginkább, de ezt a reformáció szellemében tette a Scriptura Scripturae Interpretes elvet követve.
- 67 Kálvin nem számított igazán népszerű alaknak kortársai szemében, ezért támadták rendszeresen. Lásd: Dienes Dénes, Kálvin János élete, reformatori munkássága. In: Kádár Ferenc–Dienes Dénes (szerkesztők), *A reformáció. Vezérfonal az egyháztörténet tanulmányozásához*. Hernád Kiadó. Sárospatak, 2008, 86. o. 3. bek.
- 68 Lásd: *Magyarázatok Károli Biblia 119. zsolttár lábjegyzete*. Veritas Kiadó (é.n.) 859. o.
- 69 Lásd a ma használatos Károli revideált Biblia 119. zsolttárhoz írt egymondatos bevezetőjét. In: *Szent Biblia, Magyar Bibliatársulat*. Budapest, 1997, 610. o.

- 70 Ablonczy Dániel, Zsoltárok könyve, II. rész. Open Art Kiadó. Budapest, 1998, 127. o.
- 71 Ablonczy Dániel, Zsoltárok könyve, II. rész. Open Art Kiadó. Budapest, 1998, 127. o.
- 72 Gaebelin, Arno C, Ószövetségi kommentár. Evangéliumi Kiadó. Budapest, 2002, 648. o.
- 73 Allen, Leslie C, Word Biblical Commentary, Volume 21. Thomas Nelson Publishers. Nashville, 2002, 184. o.
- 74 Lásd a 90. zsoltár 3-12. verseihez írtakat a Jubeilumi Kommentárban. In: MRVSZ 2000 Cd Rom. Archanum Kiadó. Budapest, 2000.
- 75 Lásd a Jubeileumi Kommentár „σ” strófához írt magyarázatában. In: MRVSZ 2000 Cd Rom. Archanum Kiadó. Budapest, 2000.
- 76 Von Rad, Gerhard, Az Ószövetség teológiája II. Osiris Kiadó. Budapest, 2001, 334. o. 1. bek.
- 77 Von Rad, Gerhard, Az Ószövetség teológiája I. Osiris Kiadó. Budapest, 2001, 160. o. 4. bek.
- 78 Von Rad, Gerhard, Az Ószövetség teológiája I. Osiris Kiadó. Budapest, 2001, 157. o. 2. bek. valamint a 106. lábjegyzetpont.
- 79 Von Rad, Gerhard, Az Ószövetség teológiája I. Osiris Kiadó. Budapest, 2001, 290. o.
- 80 A kommentár angol szövegét lásd: <http://www.ccel.org/print/calvin/calcom12/iii.iv> 2009. 05. 03.
- 81 Károli, 119,147. A kommentár szövegében előforduló bibliafordítás így szól: Megelőztem a szűrökületet...
- 82 A crepusculum jelentése megegyezik a kommentárban található hajnal, vagy alkonyat szóval. In: Tegye Imre, Latin-magyar szótár. Akadémiai Kiadó. Budapest. 1997, 96. o. Itt Kálvin valamely latin fordításra támaszkodik. A Vulgata szövegében nem található meg az említett kifejezés. (A vizsgált zsoltár felosztása is más.)
- 83 Szó szerint: beszélget az Úrral!
- 84 Ez a szó nem fordul elő az adott bibliaversben. Kálvin az ítélet alatt az „Isten igéjét érti”. Lásd a kommentár szövege 22. lábjegyzet. In: <http://www.ccel.org/print/calvin/calcom12/iii.iv> 2009. 04. 20.
- 85 Saját beszúrás a zárójeles rész. A gondolat erre vonatkozik, de a kommentár szövege itt újra nem közli a szót.
- 86 A crepusculum jelentése megegyezik a kommentárban található hajnal, vagy alkonyat szóval. In: Tegye Imre, Latin-magyar szótár. Akadémiai Kiadó. Budapest. 1997, 96. o. Itt Kálvin valamely latin fordításra támaszkodik. A Vulgata szövegében nem található meg az említett kifejezés. (A vizsgált zsoltár felosztása is más.)
- 87 Colijn, Jos, Egyetemes egyháztörténet. Iránytű Kiadó Alapítvány, 2001,126-131 és 120-123.
- 88 Lásd: Herbert Haag Lexikonja, bibliai kéziratok címszó. In: MRVSZ 2000 Cd Rom. Archanum Kiadó, Budapest, 2000.
- 89 Lásd még: <http://lexikon.katolikus.hu/B/bibliai%20k%C3%A9ziratok.html> 2009. 05. 04.
- 90 Huszár Pál, Kálvin János élete, teológusi, reformatori és egyházszervezői munkássága. Kálvin Kiadó. Budapest, 2009, 88-89.
- 91 Huszár Pál, Kálvin János élete, teológusi, reformatori és egyházszervezői munkássága. Kálvin Kiadó. Budapest, 2009, 134. o. 3. bek.
- 92 I. m.: 130. o. 1. bek.
- 93 I. m.: 133. o. 4. bek.
- 94 I. m.: 26. o.
- 95 I. m.: 133. o.
- 96 Von Rad szerint.
- 97 Lásd Jubileumi Kommentár 119. zsoltár 145-152. verseihez írottakat. In: MRVSZ 2000 CD Rom. Archanum Kiadó. Budapest, 2000.
- 98 Lásd: Jubileumi Kommentár már említett részlete.
- 99 Lásd a Jubileumi Kommentár 119. zsoltárhoz írt bevezetőjét. In: MRVSZ 2000 Cd Rom. Archanum Kiadó. Budapest, 2000.
- 100 Huber, Wolfgang, (szerkesztő) Milyen a jó teológia? Kálvin Kiadó, Budapest, 2006, 9-24.
- 101 Pl: Káin és Júdás párhuzama, illetve a Fil. 4. részének az idézése.

## Krüszosztomosz gazdaságetikával kapcsolatos gondolatai

### Életrajzi összefoglalás

Krüszosztomosz<sup>1</sup> Antiókiában<sup>2</sup> született 350-ben. Abban az időben a város az egyik legfontosabb központja volt a római birodalomnak és egyben a kereszténységnek<sup>3</sup> is. A város létszáma akkor kb. 300000 fő volt és többségében görög nemzetiségű. Fontos kereskedő utak mentén feküdt, ezért a lakók többsége anyagi biztonságban élt. Volt egy szűkebb, nagyon gazdag réteg és ennek ellentétéként mélyszegénység is. Krüszosztomosz a város egyik fontos családjának tagjaként nőtt fel. Keresztén nevelése mellett társadalmi pozíciójának megfelelően Libanus klasszikus görög iskolájába is járt. Szónoki képességeire komoly hatást gyakorolhatott tanára, aki neves rétor volt. Így jól ismerte a pogány görög szerzőket. A görögön kívül viszont más nyelvet nem tanult meg. Az akkori kor szokásainak megfelelően 20 éves korában keresztelte meg Meletius<sup>4</sup> pátriárka. Ezután figyelme teológiai tanulmányok felé fordult, különös tekintettel a Szentírás tanulmányozására, majd több évet tölt a város környékén remeteként. Ezután visszatér és lelkipásztori szolgálatba kerül. Flavian, Meletius utódja szenteli pappá 386-ban. Ezekben az években alaposan megismerhette a város különböző társadalmi csoportjait<sup>5</sup>, sze-

gényeket és gazdagokat egyaránt. Prédikációi népszerűek voltak és hallgatósága gyakran megtapsolta. Emellett személyes lelkigondozást is végzett, gyülekezetét bibliaolvasásra ösztönözve. 397-ben meghal az akkori konstantinápolyi pátriárka (Nectarius) és Krüszosztomoszt gyakorlatilag elrabolják a városból, hogy a főváros vallási vezetőjévé tegyék<sup>6</sup>. A nép körében ott is népszerű volt, viszont sok befolyásos ember ellenszenvét vívta ki, például Eudoxia<sup>7</sup> császárnőjét. Száműzetésbe küldik és ott hal meg 407. szeptember 14-én.

### A források elemzése

#### Kutatási módszer

A prédikációkból azokat a gondolatokat emeltem ki, amik a gazdaságetikához sorolhatók és ezért nem a teljes vázlatukat állítottam össze. Ezután összegyűjtöttem a fő gondolati elemeket egy listában.

#### Prédikációsorozat a gazdagságról és a szegénységről<sup>8</sup>

Antiókiai lelkipásztori szolgálata idejére esik ez a sorozat és valószínűleg 388-389 közötti. Alapja a gazdag

és Lázár története (Lk 16,19-31). Az első négy hamar követte egymást, a hatodik<sup>9</sup> később, egy földrengés után hangozhatott el. A sorozat lehetőségét adott számára fontos kérdések tárgyalására:<sup>10</sup>

- Az igaz emberek miért szenvednek, miközben a bűnösök bővülködnek?
- Isten szegénységet vagy gazdagságot vár el tőlünk?
- Hogyan nyerhetjük el az üdvösséget?

#### **Első prédikáció<sup>11</sup>**

A gazdag semmit nem ad Lázárnak, annak ellenére, hogy nagy bőségben él és pontosan tudja, mi történik a koldussal.<sup>12</sup> Nap mint nap látja a kapuja előtt, hosszú időn keresztül és mégsem szánja meg. Ez kegyetlenség és a legrosszabb fajta bűn.<sup>13</sup> Ráadásul minden nap luxusban él. Ezután egy váltás következik, amikor a prédikátor egy prófétai idézettel (Ám 6,4-6) a zsidókat kárhoztatja, hogyan rontották el a szombat megünneplését. Tartózkodtak a munkától, de lelki dolgokkal nem törődtek.<sup>14</sup> Elefántcsontból készült ágyakban fekszenek, miközben másnak még ágya sincs. Ezzel erősíti meg hallgatóságának, hogy mennyire igazságtalan az a helyzet, amit a gazdagok előidéznek azzal, hogy nem ismernek határt önzésükben. A hallgatóság lelkiismeretére hatva fordítja a figyelmet a szegények felé.<sup>15</sup>

A gazdag viselkedésével szembeállítja Lázárét, aki nem zúgolódott a sorsa miatt és nem káromolta az Istent.<sup>16</sup> (Erre csak közvetett utalást találunk Lukács evangéliumában.)<sup>17</sup> Nemcsak szegény volt, hanem beteg és magányos is, ráadásul láthatta azt is, hogy a gazdag milyen nagy luxusban él. Krüszosztomosz erősen helyteleníti azt a vélekedést is, hogy a szegény maga tehet rossz sorsáról és Isten büntetése van rajta.<sup>18</sup>

#### **Második prédikáció<sup>19</sup>**

Kiindulásként az ige hirdető megdicséri hallgatóságát, hogy az előző prédikációját a szándéka szerinti megértéssel fogadták.<sup>20</sup> Folytatja okfejtését azzal, hogy milyen jutalmat vett Lázár. Földi életének viszontagságai után pihen Ábrahám kebelén és példakép a mindenkor gazdagok és szegények előtt.<sup>21</sup> Megfordítja egy következő gondolattal a szegény-gazdag viszonyt és igazán szegénynek a kapzsi, nagyigényű embereket nevezi.<sup>22</sup> Gazdagok azok, akik megelégszenek azzal, amijük van és nem irigykednek mások tulajdonára.<sup>23</sup>

Hallgatóságának jelzi, hogy figyelmeztetései által sokkal jobb helyzetben vannak, mint a gazdag, akinek senki sem adott idejében tanácsot.<sup>24</sup> Ilyen tanítása az is, hogy nemcsak az tolvajlás, ha elveszem a másét, hanem az is, ha a vagyonomból nem osztok a nélkülözőknek.<sup>25</sup> Vagyonunk az Úré, még akkor is, ha mi gyűjtöttük.<sup>26</sup> Adakozzunk a szegényeknek pusztán azért, mert szegények és ne vizsgáljuk az okát helyzetüknek!<sup>27</sup>

#### **Harmadik prédikáció<sup>28</sup>**

Hangsúlyozza a józan és mértékletes élet fontosságát, amely figyel a szükségét szenvedőkre, ugyanakkor nem tekint irigységgel mások javaira.<sup>29</sup> A terhek hordozásában nem egyformák az emberek. Sokszor a gazdagok száján hangzik helyzetük miatt istenkáromlás, míg sok szegény nem panaszkodik, hanem naponta hálát ad Istennek.<sup>30</sup>

#### **Negyedik prédikáció<sup>31</sup>**

Lázár és a gazdag ember példázata alkalmas arra, hogy megoldást kínáljon gazdagnak és szegénynek, az előbbinek önkontrollt, az utóbbinak pedig vigasztalást.<sup>32</sup>

#### **Ötödik prédikáció**

A negyedik után egy héttel került volna rá sor. Valószínűleg mások textust választott, hogy ne terhelje túl hallgatóságát.<sup>33</sup>

#### **Hatodik prédikáció<sup>34</sup>**

Komoly földrengést élt meg a város, ami az egész társadalom megszokott viszonyait felborította.<sup>35</sup> A vagyon, a hatalom és a fényűzés sok ember életében egyik pillanatról a másikra megszűnt. A gazdag és Lázár történetében a gazdag nem méltó arra, hogy neve említették. Parazitákkal vette körül magát, akik addig dicsérik a tehetőse embereket, amíg a vagyonuk tart és élősködhetnek rajtuk.<sup>36</sup>

A világot színházhoz hasonlítja, ahol az emberek szerepeket játszanak.<sup>37</sup> Amikor a maszkok lehullnak, látszik meg az, hogy ki igazán szegény és igazán gazdag. Így történt Lázár és a gazdag esetében is, halálukkor.<sup>38</sup>

#### **Hetedik prédikáció<sup>39</sup>**

A vagyontárgyakkal kapcsolatban helyteleníti a „jó dolgok”<sup>40</sup> kifejezést. A vagyon helyes használatát az önkorlátozásban és a szegények támogatásában jelöli meg.<sup>41</sup>

### **A prédikációk gazdaságetikához sorolható fő elemei**

- A gazdagok nagyon sokszor érzéketlenek mások szenvedése iránt.
- A gazdagok nem is mernek határt önzésükben.
- A szegénység nem jelenti azt, hogy az illető csak maga tehet a sorsáról és Isten büntetése van rajta.
- Az igazán szegények a kapzsi, telhetetlen igényű emberek.
- Gazdagok azok, akik megelégszenek azzal, amijük van és nem irigykednek mások tulajdonára.
- A vagyon felelősséggel jár és már az is tolvaj, aki nem oszt javaiból a nélkülözőknek.
- Javaink igazi tulajdonosa Isten.
- Úgy adakozzunk a szegényeknek, hogy ne vizsgáljuk helyzetük okát!
- Józan és mértékletes életet éljünk!
- A gazdagoknak önkontrollra, a szegényeknek pedig vigasztalásra van szükségük.
- A vagyon és a hatalom egyik pillanatról a másikra megszűnhet.
- A gazdagokat paraziták veszik körül, akik elrontják ezeknek az embereknek a helyes önértékelését.
- Az igazi gazdagság és szegénység a földi élet után látszik meg, amikor a szerepeink maszkja lehull rólunk Isten ítélőszéke előtt.
- A vagyon helyes használata az önkorlátozás és a szegények támogatása.

*Balikó Zoltán*

## FORRÁSOK

**Chrysostom St John** On Wealth and Poverty [Könyv] / ford. P. Roth Catharine. – Crestwood, NY: St Vladimir Seminary Press, 1981.  
**Biblia: Revideált Károli fordítás**  
**Mayer Wendy és Allen Pauline** John Chrysostom [Könyv]. – London: Routledge, 2000.

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Aranyászjú Szent János (Chrysostom, 1981 old.: 7-11) és (Mayer, és mtsai., 2000 old.: 3-17)
- <sup>2</sup> <http://hu.wikipedia.org/wiki/Anti%C3%B3kha>
- <sup>3</sup> ApCsel 11,20
- <sup>4</sup> <http://www.orthodoxinfo.com/general/stmeletius.aspx>
- <sup>5</sup> (Mayer, és mtsai., 2000 old.: 12) „Beyond being wealthy, enjoying high status and offering a sophisticated and a viable lifestyle, Antioch was also a city of religious pluralism.. Christians, 'pagans' and Jews mingled in relatively large numbers, While Christianity itself, as mentioned, offered a number of alternative versions and factions.”
- <sup>6</sup> (Mayer, és mtsai., 2000 old.: 15) „The Christian population itself was divided into a number of factions... Even after the churches were handed back to Nicene Christians by Theodosius in 380 Arian and Anomoean communities persisted.” Tehát az ariánusok hatása Krizosztomosz otléte alatt még mindig jelentős volt Konstantinápolyban.
- <sup>7</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Aelia\\_Eudoxia](http://en.wikipedia.org/wiki/Aelia_Eudoxia)
- <sup>8</sup> Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, Doktori Iskola, Rendszeres Teológiai és Filozófiai Alprogram. Témavezető: Prof. Dr. Szűcs Ferenc
- <sup>9</sup> (Chrysostom, 1981) A könyv nem tartalmazza az ötödik prédikációt.
- <sup>10</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 11-12)
- <sup>11</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 19-38)
- <sup>12</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 21) „For he did not give alms to this man who was continually prostrate at his gate, lying before his eyes, whom he had to see every day once or twice or many times as he went in and out,”
- <sup>13</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 22) „This cruelty is the worst kind of wickedness; it is an inhumanity without rival.
- <sup>14</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 23) „although they were released from worldly activities did not attend to spiritual matters, such as selfcontrol, kindness, and hearing the divine Scriptures, but did the opposite, gorging themselves, getting drunk, stuffing themselves, feasting luxuriously,”
- <sup>15</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 25-26) „For when you consider that int he most extreme cold, int he middle of the night, when you are sleeping on a bed, the poor man has thrown himself on a pile of straw by the door of the bath-house,...I am sure that you will condemn yourself for providing for yourself unnecessary luxury while not allowing him even what is necessary.”
- <sup>16</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 28) „The poor man, on the other hand, lay at his gate and did not become discouraged, blaspheme or complain.”
- <sup>17</sup> (Károli, 1908 old.: Lk. 16,22.a.) „Lőn pedig, hogy meghala a koldus, és vitették az angyaloktól az Ábrahám kebelébe.” és (Chrysostom, 1981 old.: 28) „How do we know? From the fact that the angels led him away in triumph, and seated him int he bosom of Abraham.”
- <sup>18</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 31) „For most people, when they see someone in hunger, chronic illness, and the extremes of misfortune, do not even allow him a good reputation, but judge his life by his troubles, and think that surely he is in such misery because of wickedness.”
- <sup>19</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 39-57)
- <sup>20</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 39) „I was impressed by your good will when I preached the earlier sermon on Lazarus, because you both approved the patience of the poor man and abhorred the cruelty and inhumanity of the rich man.”
- <sup>21</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 39) „You saw his sufferings; see his recompense both you who are rich and you who are poor: the rich, to keep you from thinking that wealth is worth anything without virtue; the poor, to keep you from thinking that poverty is any evil.”
- <sup>22</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 40) „So if you see someone greedy for many things, you should consider him the poorest of all,”

- <sup>23</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 40-41) „For whoever has no need of others' property but is happy to be self-sufficient is the most affluent of all.”
- <sup>24</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 44) „If that rich man had had someone to give him this kind of advice, instead of flatterers who always suggested what he wanted to hear and who dragged him into luxurious living, he would not have fallen into that hell,”
- <sup>25</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 49) „not only the theft of others' goods but also the failure to share one's own goods with others is theft...”
- <sup>26</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 49) „For our money is the Lord's however we may have gathered it.”
- <sup>27</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 53) „Need alone is the poor man's worthiness; if anyone at all ever comes to us with this recommendation, let us not meddle any further.”
- <sup>28</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 57-79)
- <sup>29</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 68) „We need great wisdom and perseverance,, to keep sober and watchful in prayer, not to desire others' property, but to distribute our goods to the needy, to reject and repudiate all luxury,”
- <sup>30</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 71) „, but in fact many of those who live in extreme poverty give thanks continually, while others who enjoy wealth and luxury do not cease blaspheming.”
- <sup>31</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 79-97)
- <sup>32</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 82) „But this parable is sufficient to provide the remedies, self-control, for the rich and consolation for the poor.”
- <sup>33</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 11) „A week later, probably, he began the fifth sermon of the series by saying that he could speak more on the parable, but to keep his hearers from being surfeited he would discuss another text instead.”
- <sup>34</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 97-125)
- <sup>35</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 97-98) „One moment of time and everything was torn apart more easily than a spider's web, everything was shattered, the city was full of shrieking, and everyone run to the church.”
- <sup>36</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 106) „when a change of circumstance overtakes him, his friends are put to flight,”
- <sup>37</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 109) „The present world is a theater, the conditions of men are roles: wealth and poverty, ruler and ruled, and so forth.”
- <sup>38</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 110) „they departed to the other world, and the play ended; the masks have been removed, and the faces appear from now on.”
- <sup>39</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 125-140)
- <sup>40</sup> (Chrysostom, 1981 old.: 136) „Do not call these things good without qualification,”
- <sup>41</sup> (Chrysostom, 1981) „, Wealth will be good for its possessor if he does not spend it on luxury, or on strong drink and harmful pleasures; if he enjoys luxury in moderation and distributes the rest to the stomachs of the poor, than wealth is a good thing.”

## Telefon-lelkigondozás – Budapest

06-1 201-0011



Lelki válság esetén, emberi, családi,  
lelkiismereti, hitbeli kérdések megbeszélésére  
**mindennap 17–21 óráig**

## Kálvin János gyakorlati teológiai jelentősége mai szemmel

Kálvin az Institutióban tett kijelentései alapján jóval meghaladta saját korát. Tanításának társadalmi szerepe sok országban fellendítette nemcsak a gyülekezeteket és a teológiai gondolkodást, hanem társadalmi, gazdasági, sőt történelemalkotó erő is volt. Kálvin munkássága révén a felvilágosodás előfutára is lett. Kálvin az Isten igéje általi megvilágosodást szolgálta. A felvilágosodás gondolkodói a kutatás és a megvilágosodás gondolatát jóval később nem kizárólagosan a hitre, hanem főleg a tudományos megismerésre alkalmazták.

*Kálvin nem teológiai koncepciókat hirdetett, hanem a Krisztus által megváltott keresztyének lelki és hitbéli életét lendítette fel az élő ige hirdetése és szolgálata által! Ezért Kálvin a mai „lélektiprás” és a lelki elszivatagosodás korában aktuálisabb, mint valaha. Ma is szüksége van még az intellektuális elitnek is lelki életre, hitbizonyosságra, arra a tudatra, hogy megváltottak vagyunk és részt nyerünk a „szentek polgárjogaiban”. A mennyek országát akarja elrabolni tőlünk a mai hedonizmus, „tudományos materializmus”, vagy a pénztől való függőség. A világi javakkal és a szociális, polgári struktúrákkal való helyes viszonyunk kialakításában forradalmi jelentőségű volt és az is marad Kálvin életműve. Ezért „élő” és nélkülözhetetlen ma is munkássága. Kálvin azért is egyedi, időtálló és kiváló teológus, mert etikai és gyakorlati teológiai következtetéseket is beépít szisztematika-teológiai érvelésébe. Ezek kiváló gyakorlati útmutatások a mai gyakorló keresztyének számára is, akik tudatosan vagy nem, de bizonyos, hogy különböző praxismodelleket valósítanak meg. A gyakorlat számára lényegesek a biblikusan és szisztematika-teológiai „bölcsséggel” írt praxismodellek. Ezeket megpróbáljuk a mai gyakorlati teológia tudományágai szerint összegezni, értékelni és rendszerezni, a teljesség igénye nélkül (Kálvin életműve olyan jelentős terjedelemmel bír, hogy itt csak az Institúcióra szorítkozunk). Köztudott, hogy a cselekvő hit az ünnevezett „kálvinista” gyülekezetekben milyen jelentős erőt képviselt. De nemcsak a gyülekezetben, hanem a társadalomban is. A cselekvő kálvinizmus a társadalmi, tudományos, gazdasági és művészeti fejlődés húzóereje lett (Max Weber, vagy újabban C. G. Geluk<sup>1</sup> is így látta).*

*Kálvin Institúciója kiváló útmutatást tartalmaz a gyakorlati teológusok számára is, hiszen Kálvin feltűnő módon sokszor hivatkozott a tapasztalatra (lásd a sokszor előforduló „és bizony a tapasztalat mutatja, hogy...” kijelentést<sup>2</sup>).*

Kálvinnál tehát még egységben volt a hit, az ige és a teológiai meggyőződés alapján végrehajtott ekkleziológiai praxis. A felvilágosodás után jóval később a filozófusok alapján szétesett ez a mai teológia számára is szükséges egység: a racionalisták egyoldalúan az értelemre helyezték a hangsúlyt, s a liberálisok a hitet és a keresztyén életet is értelemként értelmezték (jóval később, pl. Schleiermacher és követői). Mind a kettő antropológiai megközelítés, amely teológiai egyoldalúságot, felesleges vitákat és tanbéli, hitbéli zsákutcákat eredményezett, mert azt a biblikai-teológián alapuló szisztematika-teoló-

giai szintézist, amit Kálvin itt kétségtelenül *dialektikus*an és helyesen kifejtett, szem elől tévesztették.

### *A hit és az ige szerinti felvilágosodás a „sötét” középkorban*

A hit fogalma ma sokak számára ködös és zavaros. Sokan ámítanak és próbálnak „halászni a zavarosban” hittérítés címen, mert sokan nem ismerik az igaz hit fogalmát. Ha a hit fogalma zavaros marad, akkor vissza is lehet élni vele. Ezért hadd kérdezzünk meg egy Isten által küldött embert, aki alapos munkássága révén nagyon világosan elénk tárta az újszövetségi hit fogalmát. Vizsgáljuk meg hát, mit is mond Kálvin János a hitről az Institutióban.

Kálvin a skolasztikusok tanításától határolódik el, amikor elutasítja a burkolt hit fogalmát („fides implicita”). Ő arra hivatkozik, hogy a burkolt hit üres fogalom, ami az igaz hitet (az igére alapozó fides explicitá-t) megsemmisíti, mert a burkolt hit szerinte tudatlanságba és zsákutcaba vezet. Főleg a „higy és ne kutass” középkori egyházi tézist vizsgálja és cáfolja. Még Ferenc királyt is felszólítja Kálvin (sőt könyvében keresztül minket is), hogy vizsgálja meg a hitet, s az általa írt hitvallást (Institútiót) és Istenbe vetett „hugenotta” reménységüket, hogy személyesen győződjön meg a hit és annak evangéliumi bizonyítékai felől<sup>3</sup>.

Az már más kérdés, hogy I. Ferenc király<sup>4</sup> megvizsgálta-e és elfogadta-e Kálvin Institúcióban elénk tart hitvallását. A történelemkönyvek szerint nem fogadta el azt, de Kálvin műve tovább él és általa az ige is, amelyet idézett, amelyre tanított, amelyre oly nagy hangsúlyt fektetett: „Vajon hát abban áll a hit, hogy semmit meg ne értsünk, csak eszünket az egyháznak engedelmesen alá vessük? Nem a nemtudásban, hanem **a megismerésben gyökerezik a hit**, mégpedig nem csak Istennek, hanem az isteni akarathoz a megismerésben. Mert nem azzal nyerjük el az üdvösséget, hogy készek vagyunk igaz gyanánt elfogadni mindazt, amit az egyház előír, vagy hogy a kutatás és megismerés mezejét az egyháznak engedjük át, hanem azzal, hogy Isten a Krisztus által eszközölt kiengesztelés folytán kegyes atyánknak ismerjük s hiszünk, hogy Krisztus az igazságra, megszentelésre és életre adatott nekünk” (Kálvin, *uo.*, 519). **Kálvin itt krisztocentrikus megközelítéssel ír a hitről, mint személyes megismerésről:** „Minthogy ugyanis a hit Krisztust úgy öleli magához, amint az Atya őt nekünk felajánlja, Krisztust pedig nemcsak az igazságra, a bűnök bocsánatára és a békességre ajánlja fel, hanem megszentelésül és az élő víz forrásául is: kétségtelen dolog, hogy Őt sohasem ismerhetjük meg helyesen, hacsak meg nem ragadjuk egyszerűsággal a Szentlélek megszentelését is. Vagy ha valaki világosabban kívánja hallani: a hit Krisztus ismeretén alapszik. Krisztust pedig nem lehet megismerni, hanem csak az ő lelkének megszentelése által. Következésképpen a hitet semmiképpen nem lehet elválasztani a kegyes hajlandóságtól”<sup>5</sup>.

A krisztócentrikus, erőforrásközpontú teológiai gondolkozás Pál apostolra és az evangéliumokra vezethető vissza, aki azt írja, hogy „nem akarok tudni köztetek másról, csak Jézus Krisztusról...” (1Kor 2,2). **Jézushoz mint kincshez és erőforráshoz járul Kálvin is:** „Mivel ugyanis a tudománynak és bölcsességnek összes kincsei Krisztusban vannak elrejtve, akinek birtokába hit által jutunk, méltán terjesztjük ki a hit nevet a mennyei tudomány teljes egészére, amelytől azt nem is lehet elválasztani. Ezzel ellenkezőleg, néha valami részleges dologra korlátozódik a hit szó... Másról (Pál apostol) a hitet tanítás helyett használja, mely által oktatást nyerünk... Ha ismeretnek nevezzük (a hitet, S. J.), nem értünk alatta olyan megismerést, amilyennel az emberi érzékek alá eső dolgokat szoktuk felfogni. Annyira magasabban álló dolog ugyanis, hogy az emberi észnek önmagát kell fölülmúlni és legyőzni, hogy eljuthasson hozzá”<sup>6</sup>. Tehát a hit több mint amit az értelmünkkel felfoghatunk, vagyis a hitélet nem merülhet ki a racionális gondolkozásban, amint azt a racionalisták egyoldalúan állították és a hitismeretet „mítosznak” titulálták (pl. jóval később R. Bultmann és követői, akik bizonyos fokig korunk racionalistái). De ugyanolyan hibát követtek el azok, akik egyoldalúan csak az érzelmre fektették a hangsúlyt, mert a hitélet több mint hívő érzelem.

**Kálvin elfogadhatatlannak tartja „az elme fölött uralkodó tudatlanságot”. A burkolt hit fogalmát ellenében látja a „teljes megvilágosodással” (uo. 521. o.), ami az ige és a Szentlélek által történik. Szerinte a személyes, hitbéli meggyőződés, megismerés és hitbizonyosság elnyerésének szívbeli folyamatait és fogalmait nem szabad se fogalmilag, se tanításban leegyszerűsíteni, mert „az értelem össze van kötve a hittel”. Vagyis Kálvin e két fő fogalmat, a hitet és az értelmet egységben látja és összetartozónak vallja, amelyeket a felvilágosodás és a pietizmus egyoldalúan elválasztott egymástól.** Kálvin a hitet és a hitismeretet nem szorítja csak az evangélium fogalmára, hanem szerinte a hit az Istennek azt a tanítását hiszi és tartja szem előtt, amit mi Jézus Krisztus munkássága révén ismerhetünk meg (Krisztust tanulni, Ef 4,20), mert a hívő és Krisztust követő tanítvány szavakat szinonim fogalmakként használja. **A hit céljának Krisztust és az igét látja:** „Amiért is a hit, ha csak egy kevéssé is eltér attól a céltól, amelyre irányulnia kell, elveszti természetét s bizonytalan hiszékenységgé és az ész könnyelmű tévedésévé válik. **Ugyanaz az ige az alap, amelyre támaszkodik, amely őt fenntartja, amelytől, ha eltér, összeomlik. Ha tehát eltörlőd az igét, a hit sem marad meg többé**” (kiemelés J. S., Kálvin, uo., 523). Tehát a hitet nem választhatjuk el az igétől és az igét nem választhatjuk el a hittől. Vagyis ige hirdetés (misszió, nemcsak mint küldetés, hanem az élő ige magvainak a személyes jelenlét általi elhíntése) nélkül nincs hitre jutás, hitismeret: „Mivel azonban az Úr az ő akaratának titkát, mely eleitől és minden időktől fogva elrejtett volt, az ő szentjeinek megjelentette (Kol 1,26), a leghelyesebben nevezi a Szentírás a hitet ismeretnek (agnitio), János pedig tudásnak (1Ján 3,2), amikor arról tanúskodik, hogy a hívők tudják, miszerint ők Isten fiai. És valóban jól tudják, de inkább az isteni igazságról való meggyőződés erősítette meg őket ebben, nem pedig észbeli bizonyít-

tásból tanulták meg”<sup>7</sup>. Vagyis: az ige magvainak hintését úgy kell végezni, hogy a hallgató általa meggyőződést, hitbizonyosságot, megújulást nyerhessen (a hallgatók részesedését szorgalmazó, befogadásérkét megközelítés: az ige „szívükbe vetett magva soha el ne pusztuljon, uo., 529, v. ö. I. 4-6-ig terjedő részeket). **Nem elméletileg pl. a könyvbe, hanem gyakorlatilag a szívbe zárt hitről van itt szó:** „Hátravan végül, hogy azt, amit az ész felfogott, magába a szívbe öntsük át, mert ha az agy legbensőbb részében van is Isten igéje, még nem ragadtuk meg azt hittel, hanem csak akkor, amikor az a szív mélyén már annyira gyökeret vert, hogy a kísértések minden incselkedésének feltartóztatására és visszaűzésére legyőzhetetlen erősséggé lett.”<sup>8</sup> Nem a papíron megfogalmazott tézisekről, hanem a szívbe prédikált, meggyőző, hitbizonyosságot nyújtó ígéről és hitvallásról beszél itt Kálvin: „A hívők arra intetnek, hogy gondosan és alázatosan vizsgálják meg önmagukat, nehogy a hitbéli bizonyosság helyébe a testi biztonság lopózzon be” (Kálvin, uo., 530). **Ezt elkerölhetjük, hogyha hallgatunk az Isten igéjére.**

**Pál apostol engedett az igének, a missziói parancsnak, amely szerint Jézus azt mondta, hogy:** „Elmenvén azért tegyetek tanítványokká minden népeket, megkeresztelvén őket az Atyának, Fiúnak és a Szentléleknek nevében, tanítván őket, hogy megtartsák mindazt, amit én tanítottam néktek” (Mt 28,19-20). De nemcsak tanításról van itt szó, hanem a Jézussal való hitbéli közösségről („és imé én ti veletek vagyok minden napon a világ végezetéig”, Mt 28,20), akit az írott és a közösségben hirdetett és befogadott igén keresztül ismerhetünk meg. **Vagyis a misszió közel viszi az emberekhez az igét, amit nem az útfélre (lásd a magvető példázatát), hanem a hallgatók szívébe helyez.** A misszió nem tantételek tanításában merül ki, hanem az élő Ige közösségébe vezet be, hogy Jézus Krisztus ott lehessen, ahol ketten-hárman Jézus nevében összegyűlnek. Misszió nincs Isten Igéje nélkül, mint ahogy közösség sem jöhet létre hit és hitélet nélkül. **Misszió azért volt és lesz, hogy az emberek hitismeretet szerezzenek és az élő Jézus Krisztust a hívő és tanító közösségben megismerjék. De hogyan ismerhetjük meg ma Jézus Krisztust? Mit mondtak erről református hitünk tanítói?**

**Jézus Krisztust, az élő Igét az írott és a hirdetett igén keresztül ismerhetjük meg az istentiszteleti közösségben.** Kálvin<sup>9</sup> szerint a Szentlélek belső bizonyágtétele világosítja meg a szíveket, hogy ezt megértsük. Az Ige és a hit fogalmi összefüggnek, hisz hit által ismerhető meg Krisztus, az ige kijelentésén keresztül<sup>10</sup>. Így az emberi szavakon keresztül hallható igei üzenet érthetővé és elfogadhatóvá válik, **hogy az örök élet és az üdvösség részesei lehessünk** (Kálvin, uo., 517). „Hit által ismerhetjük meg Krisztust és hit által részesülhetünk az Ő javaiban ... Hittel fogadják be Krisztust azok, akik egyébként hitelenségükben megátalkodottak maradnának” (Kálvin, uo. 566). Az ige és a hit élő viszonyban van egymással.

**Tehát a hit és ige viszonyának a meghatározása Kálvin szerint a következő:** „A hit az irántunk való isteni akaratnak ismerete, melyet az ő igéjéből merítünk. Ennek az alapja az Isten igazságosságáról szóló meggyőződés” (Kálvin, uo., 524). „... az ige, bármiképpen is

kerül hozzánk, tükröz gyanánt szolgál, amelyben a hit Istent szemlélheti.”<sup>11</sup> „Szükség van tehát a kegyelem ígéretére, hogy bizonyítsa, hogy kegyes Atyánk nekünk, mivel másképp nem közelíthetünk Ő hozzát és mivel csakis ezen ígéretben nyugodhatik meg az ember szíve” (Kálvin, *uo.*, 524, k.).

### Az ige személyes elsajátításának (befogadásának) homiletikai jelentősége

Kálvin gyakorlati példaként említi a tanítványokat, akik nehezen tudták fölfogni Mesterük szavait. Jézus mégis türelmes volt velük. A megértés és megismerés érdekében Jézus türelmesen kitartott tanítványai mellett, amíg eljött az idő, hogy szavait megértsék. Egyáltalán nem erőszakoskodott Jézus, hanem vezette, kísérte és pásztorolta a tanítványokat. Igét hirdetett és magyarázott, imádkozott, gyógyított, kenyeret sokasított, példázatokkal érvelt, amíg a Szentlélek által lehullhatott a hallgatói szeméről a tudatlanság, mint egy „lepel”: „meggyőződtek Krisztus szavainak az igazságáról” (Kálvin, *uo.*, 521) és az „evangélium tudományáról”.

Milyen sok türelmet és szeretetet igényelnek az emberek az igehirdetőktől és a misszionáriusoktól is. Lehet, hogy eleinte csak kevesen, vagy csak egy új generáció fogja értékelni és megérteni ezt a hitből fakadó türelmes szeretetet, de akkor is hirdetni kell az igét a jelenlevőknek. Pál is ezért tanítja, hogy szeretet nélkül a misszionáriusok áldozathozatala és tudománya értéktelenné válhat (1Kor 13,2 – „szeretet nélkül semmi vagyok”). Lehet, hogy amíg egy falu, város vagy régió a hitben megvilágosodik, hitismeretet nyer és megelevenedik (elhengerednek a „kövek” a szívekről és „feltámadnak”), hosszú évek és évtizedek kell elteljenek. De az is lehet, hogy Isten kegyelme pillanatok alatt tesz csodákat és az ige befogadása újjászüli az embereket. Ezt Isten teheti meg, ezért a hit tett-gyümölcssei hamar meg kell mutatkozzanak („ma lett üdvössége ennek a háznak”), ne napoljuk el őket.

Mit használ viszont másnak az igaz hit, ha számunkra a hitismeret és a szívbéli bizodalom is elmarad? Ezért célszerűen fogalmazza meg Kálvin annak gyakorlati hasznát számunkra: „Aztán mivel **igen nagy fontosságú dolog volna az isteni jószág ismerete, ha ez az ismeret az isteni jószágban való megnyugvásunkat is ki nem eszközlí**, ki kell zárunk azt az ingadozással kevert megismerést, mely önmagával sincs teljesen tisztában, hanem maga magával küzd. Az emberi ész, amely vak és elhomályosult, korántsem tud azonban az isteni akarat felfogására emelkedni, s a szív, mely örökösen ingadozik, nem tud ebben a meggyőződésben állhatatosan megmaradni. Szükséges tehát, hogy az ész máshonnan nyerjen megvilágítást és a szív megerősítést, hogy ezáltal Isten igéje teljes hitre találjon nálunk. Most már tehát helyesen határozhatjuk meg a hitet, ha azt mondjuk, hogy az Isten irántunk való jóakarátának erős és biztos megismerése, amelyet, miután Krisztusban való ingyenes ígéret igazságán alapul, a Szentlélek nyilatkozott ki a mi elménknek és pecsétel meg szíveinkben.” (Kálvin, *uo.*, 525, kiemelés J. S.-tól).

**Kálvin meghatározása az Ige befogadásáról:**  
„A legfőbb dolog a hitet illetően abban áll, hogy azon kegyelmi ígéreteket, melyeket az Úr tesz, nemcsak önmagunkon kívül tartjuk igazaknak, önmagunkban pedig nem, hanem hogy inkább bensőnkbe fogadva azokat magunkéivá tegyük”<sup>12</sup>.

Miközben Kálvin az Isten ajándékaiban való részese-désnek teológiai és egyházi hasznát kutatja és tárja fel, elhatárolódik a rajongóktól. De a Szentlélek teológusa-ként az ige befogadásserkentő teológiáját a Szentlélek munkásságára alapozza. Ilyen értelemben Kálvin a szentírási pneumatológiára (pneumatológia: a Szentlé-lekről szóló tanítás) építi tanítását. Tehát ő egy igazi „pneumatológus” is volt, nemcsak „száraz” ortodox tan-tételeket alkotott. Az **élő és feltámadott Krisztussal való közösséget építette, nem dogmatizáló axiológiát hozott létre**. Bár rendkívül világosan érvelt és tanított, munkás-ságát mégis elhatárolhatjuk az egyoldalú, „élettelen”, racionalisztikus és intellektualizáló ortodoxiától, amely jóval halála után lépett fel és erősödött meg. A racional-isztikus és „élettelen”, tantételekben kifulladás, szívet és közösséget elhanyagoló ortodoxia ellensúlyozására is tö-rekedett a puritanizmus és pietizmus, amikor képviselő-ik sajátos akcentusokat próbáltak a gyülekezetben meg-honosítani.

Kálvinnál ezek a teológiai egyoldalúságok ki vannak zárva, mert ő a hitet tudatosan nem „valami részleges do-logra korlátozza”, hanem a „mennyei tudomány egészé-re terjeszti ki”<sup>13</sup>. Azért tudott ő egyetemesen érvényes szisztematika-teológiát alkotni, mert az nemcsak szinte-tikus bibliai tanítás, hanem dialogikusan és meggyőzően úgy van előtárva, hogy a hallgatók megértését és befoga-dó aktivitását autentikusan segíti. Szintetikus eljárása azért is eredményezett egy komplex és érett művet, mert az exegetikai kulcsszavak többértelműségét (polisze-mantikáját) és komplexitását is figyelembe vette<sup>14</sup>.

### A prédikáció a Szentlélek ereje által működik a hallgatók között

Isten közöttünk levő jelenléte, a Szentlélek is az Ige és az evangélium ajándéka. Ma, amikor a racionalizmus és a szekularizmus a tudományos világkép alapján újból re-neszánszát éli, fontossá vált a hitbeli meggyőződés kér-désének tisztázása, hisz nagyon sok ember keresi a biz-tos kikötőt, révet, ahol megnyugvás van, ahová őt befo-gadják és ahol meggyőződést, békességet és megerősí-tést nyerhet. Az evangélium és az Ige ajándéka, az a biz-tos rév és kikötő, ahová mindig várnak és befogadnak, amikor általa új erőforrásokra és ajándékokra tehetünk szert.

A Szentlélek belső bizonyágtétele részesíthet min-ket az ige szívében munkálkodó erejében. A Szentlé-lek az a tűz, amely által lángra lobbannak az igék és a szívek, égnek de nem égnek el (sem ki nem égnek). Kálvin János világosan látja, hogy az egyének sem biz-

tos meggyőződésre, sem hitbéli megbizonyosodásra nem juthatnak a Szentlélek belső, szívbeli munkája nélkül, amit Isten ígében és az Ige közösségén keresztül ajándékoz számunkra: „...a Szentlélek megvilágosítása nélkül az ige semmit sem visz véghez. Amiből az is ki-világlik, hogy a hit sokkal magasabbrendűbb az emberi értelemnél... A hit tehát Istennek különleges adománya kétféleképpen is, azért, mert az emberi elmét megvilágosítja az isteni igazság megértésére, másrészt azért, mert a szívet megerősíti. A Szentlélek ugyanis a hitnek nemcsak megkezdője, hanem azt fokenként növeli is mindaddig, míg az a mennyek országába nem vezet bennünket.”<sup>15</sup> A hitvallás és igehirdetés ereje és megújító hatalma is a Szentlélektől van. Nem a betűk a hatásosak az igehirdetésben, hanem a Szentlélek kegyelme, amely az ige közösségében, az imádságban és istentiszteletben árad ki.

*A Lélek ereje általi kommunikációnak és közösségnek hiterősítő és gyülekezetépítő hatása van:* „Végeredmény gyanánt azt mondhatjuk el, hogy Krisztus, mikor az ő lelkének erejével minket a hitre megvilágosít, egyúttal a saját testébe is beolt bennünket, hogy összes javainak részesei legyünk”.<sup>16</sup> Ez a gondolat a közösségi támogatásról, illetve a közösségi lelkigondozásról is szól („cura animarum generalis”).

Sokan nem ismerik a Szentlélek vezetését, pedig azok Istennek fiai, akiket a Szentlélek vezet (Róm 8,14). Pál apostol tanítása alapján egy valódi dialogikus beszélgetésbe elegendik Kálvin az olvasóival. „Minekutána hitte-tek – mondja az apostol –, megpecsételtetek az ígért Szentlelkével, ki a mi örökségünknek záloga (Ef 1,13-14). Látod-e, hogy arra tanít, hogy a Szentlélekkel mint pecséttel jegyeztetnek meg a hívők szívei és hogy azért nevezi az ígért lelkének, mivel az evangéliumot nálunk megerősíti?”<sup>17</sup>.

### ***Hit, egyházépítés és a szeretetszolgálat kapcsolata (gyülekezetépítés)***

Kálvin világosan látja és láttatja, hogy *a gyülekezet-építés csak akkor sikerülhet, ha a testvérek (ami többet jelent, mint a gyülekezeti „tag” fogalma) tehetségüket Krisztus szolgálatába és Isten dicsőségére állítják*, amelyeket Jézus Krisztus mint gyémántokat kicsiszol. Ezeknek Ő fényt ad, ezeket Ő értékessé teszi. Senkit sem szabad tehát leértékelni (a személyi kultusz és zsenitisztelet az ellenkező véglet), mert Jézus Krisztus mindenkit elfogad és befogad, megújít és megerősít („aki hozzám jön semmi képpen ki nem vetem” Jn 6,37). Sőt segíteni lehet a testvéreknek, hogy jó tulajdonságaik megerősödjenek és csiszolódjának (pl. a pedagógia vagy a gyülekezetpedagógia is ezt teszi, v. ö. 9. 4.). A betegek, szegények, árvák, szenvedők és a társadalomból kiszorultak iránti elkötelezettség a keresztyénség egyik fő jellemzőjeként tartható számon<sup>18</sup>. Számukra a keresztyének mindenkor különböző szolgálatokat végeztek, sokszor még a politikai üldözöttek korában is.

Kálvin nemcsak a leveleiben számol be arról, hogy a lelkipásztorral együtt (már akkor) a diakónus a gyülekezet főállású alkalmazottja<sup>19</sup>. Szerinte az egyház rendjé-

hez és szervezetéhez nemcsak a lelkipásztorok, tanítók (doktorok), presbiterek tiszte tarozik, hanem a diakónusok tiszte is. A II.Helvét Hitvallás mellett, erre a tanítási alapra hivatkozik a Magyarországi Református Egyház szeretetszolgálatról szóló törvénye is<sup>20</sup>. Wichern jóval később elhangzott következő mondása nemcsak a diakóniára, hanem az egész egyház életére is érvényes: szerinte a „belső elszegényedést” „külső elszegényedés” követi.

Külső elszegényedéssel jár a misszió, a szeretetszolgálat elmulasztása, mert ez által gyülekezetépítésünk is kárt szenved. Voltak esetek, amikor nem a szeretet, hanem a represszív elnyomás uralkodott a társadalmi, vagy az egyházi közéletben. Mennyire káros a rasszista, vagy valláspolitikai okok miatti elnyomás vagy üldözöttség. Az egyháztörténelem szomorú példákkal szolgálhat ezek kiderítésére. Sok ilyen jellegű bűnért kellene bocsánatot kérni. De milyen rossz íze van annak, ha egyik generáció az előtte levő generáció bűneiért kell bocsánatot kérjen. Itt nemcsak a vallási háborúkra, vagy a kolonializmus bűneire, hanem egy nagyot ugorva a történelemben, a múlt század téves egyházpolitikai döntéseire is kell gondolnunk, amikor az egyház különböző államok politikáinak kiszolgálójává, zsarnokok „szolgatársává” vált („Deutsche Christen”). Voltak esetek, amikor a korszellem megvakította a lelkeket és bizonyos diktátorok eljárásait, ill. az állam represszív politikáját átvették az egyházban is. Így egyesek kevésbé járultak hozzá a missziói szolgálathoz vagy az egyházi élet építéséhez. Pl. ez a kijelentés abban az esetben érvényes, ha nem támogatták a gyermek- és ifjúsági missziót, vagy az ökumenikus kapcsolatokat, a Biblia terjesztését, a szeretetszolgálatot. Vagy pl. ha egyházon belül bizonyos hitvallásos csoportokat elszigeteltek és elnyomtak, elnémítottak. Az állam és az egyház viszonya kapcsán ezekre a kérdésekre még ki kell térnünk, pl. a Barmeni Hitvallás alapján.

Lássuk, mit is írt Kálvin az egyházépítésről és a kegyelmi ajándékokról, amelyek a szeretetszolgálatban is fontosak? „Miután (Pál apostol) az előző fejezetben (1Kor 12,10) beszélt a különböző lelki ajándékokról, amelyek közé a különböző nyelvek tudását, a csodatételre való erőket, a jövendőmondást sorolta és figyelmeztette a korintusbelieket (1Kor 3,1), hogy ezek közül az olyan ajándékokra törekedjenek, amelyek hasznosabbak, melyekből ti. több előny és haszon származik Isten egyházára. Hozzáteszi, hogy még kiválóbb utat is fog mutatni nekik, azt ti., hogy bár az ilyenemű ajándékok önmagukban ugyan mind igen kiválóak, de semmire sem kell őket becsülni, ha nem a szeretet szolgálatában állnak. Ezek ugyanis *az egyház építésére vannak adva, és ha nem arra használják őket, elvesztik kegyelmi jellegüket*. Ennek bizonyítására újabb felosztást használ, melyben ismétli ugyanazon kegyelem-ajándékokat, melyeket fennebb elsorolt, csakhogy más nevek alatt. Az „erők”-et és „hit”-et azonban ugyanazon dolog jelzésére, ti. a csodatevő képességre használja”.<sup>21</sup> A szeretet Lelke szerinte Krisztusnak van adva, hogy ő azt az ő tagjaiba csepegtesse.

Kálvin tanítása szerint egyházunk szeretetszolgálati és belmissziói intézményei sikeresen valósíthatják meg ma is e fenti krisztusi küldetést, mert Jézus Krisztus tegnap



és ma ugyanaz maradt, ugyan az az akarata és a hatalma is mint korábban. A benne való hitből származik a szeretet és a reménység is.

### ***Kálvin munkásságának poimenikai jelentősége***

Kálvin szerint van olyan élő hit, amely az Isten szeretetében, igazságosságában és reménységben részesít. Ez a hit az örök életbe visz („üdvösség”). ***Ez a hit a keresztyének legjelentősebb erőforrása, mert ez a hit Isten ereje által megtart a bizonytalanságban, a zaklatott szituációkban is*** (Kálvin, uo., 565, k.), hogy lássuk Isten könyörületességét. Ezen a ponton találkozik Kálvin munkássága a mai poimenikával (ill. a lelkigondozással, amely a testvérek iránti pásztori gondoskodásról szóló tanítás).

***Az Institutio sok poimenikai jellegű kijelentést tartalmaz, mert pasztoráció alapján is építhetjük a gyülekezeti hitközösséget. A lelkigondozás és a szeretszolgálat feladata, hogy erősítse a hitet és Isten kegyelme által munkálkodjon.*** Kálvin lelkipásztori praxisa során tapasztalta és megismerte az emberek hitéletét és viselkedésüket.

Kálvin észrevette azt a tényt, hogy egyesek elzárkóznak az evangéliumtól. Ez ma is érvényes. Ti. sokan nem engedték, hogy az evangélium szívük mélyéig hatoljon: „Igen sokan vannak olyanok is, kik Istennek könyörületességét úgy fogják fel, hogy abból a lehető legkevesebb vigasztalást merítik, mert egyszerűen nyomorult aggodalom gyötri őket, mikor azon kételkednek, vajon Isten könyörületes lesz-e irányukban, mert éppen azt a kegyelmet, melyről látszólag nagyon is meg vannak győződve, igen szűk határok közé szorítják... Nem ad tehát a léleknek biztos megnyugvást, hanem nyughatatlan ingadozásával inkább aggodalomba ejt. Egészen más a teljes meggyőződés (pléroforia) érzése (tehát érzés is, J. S.), melyet a Szentírás mindig a hitnek tulajdonít, az ti., mely Isten jóságát, miután azt világosan élénk adta, kétségen felül helyezi”.<sup>22</sup> Ezek a kijelentések fontosak a mai poimenika számára is. Kálvin jól ismerte a terhek súlya alatti megtántorodást, amikor a hit a közösségi vagy személyes lelkigondozói szituációban megerősítést igényel: „Ha tehát a hit megrendül, ez éppen olyan, mintha a külföldön erős katonai hatalmas dárdaütéstől találva megtántorodik és kissé hátrálni kénytelen, ha pedig a hit megsebesül, az éppen olyan, mint ha a pajzsra a támadás folytán valami horpadás esik, de úgy, hogy át nem lyukad. A jámbor lélek tehát mindig arra jut, hogy elmondhatja Dáviddal: »Még ha szinte a halál árnyékának a völgyében járok is, nem félek a gonosztól, mert te velem vagy (Zsolt 23,4).«<sup>23</sup> A hit elpusztíthatatlanságának tudatában idézi János levelét: »***A mi hitünk az a diadal, mely meggyőzte e világot (1Ján 5,4).***«<sup>24</sup> Szerinte hitbizonyosságot az igéből nyerhet az ember. „...a mi üdvösségünk teljességét abba helyezi a Szentírás, hogy megszüntetvén minden ellenkezést, kegyelmébe fogadott minket (Ef 2,14)... De bárminemű szerencsétlenségek és bajok sújtásuk is e földi életben azokat, akiket Isten szeretetével ölelt magához, megakadályozni nem tudják azt, hogy azok boldogsága Isten jóakarataiból teljes ne legyen. Ezért, mikor a legfőbb boldogságot akarjuk leírni,

Istennek kegyelmét állítjuk elénk, amelyből mint forrásból mindenféle javak áradnak ránk.<sup>25</sup>” ***Ez az utolsó gondolat is releváns az erőforrásközpontú poimenika számára, mert ma a gyülekezeti hitélet praxisában centrális szerepe van az Istentől való „javaknak”, az erőforrásoknak, amelyekbe mindenki bekapcsolódhat és friss „energiát, erőt tankolhat”.*** A feltétel nélküli elfogadás alapvető poimenikai tétele Kálvin szerint Isten ingyenes könyörületességén alapul. Ennek a gondolatnak szerves része az ingyen kegyelemből megkapható, hit általi örök életbe jutás (üdvösség): „A hit fundamentumává az ingyenes ígéretet tesszük, aminthogy a hit tulajdonképpen ezen is alapszik... Istenben keresi ugyanis az életet, amely nem a parancsokban vagy büntetésekre vonatkozó rendeletekben, hanem a könyörületesség ígéretében található fel... Ezért adja Pál apostol (Róm 10,8) azt a bizonyosságot az evangéliumról, hogy ez a hit beszéde, amit a törvény parancsolatainak és ígéreteinek nem ad meg, mivel semmi sem képes a hitet annyira erősíteni, mint Istennek az a kegyelmes üzenete, mellyel a világot magával kiengeszteli... Ezen nem is csodálkozunk, minthogy az evangélium a megbékéltetésnek a szolgáltatása (1Kor 5,18)... Mikor azt mondjuk, hogy a hitnek az ingyenes ígéretre kell támaszkodnia, nem tagadjuk azt, hogy a hívők Isten ígését a maga egészében magukhoz ölelik és elfogadják...”<sup>26</sup>

***Tehát a mai szekularizált, Istentől és a Benne való hittől eltávolodott emberek számára is van esély, hogy az élő Krisztust megismerjék,*** a komplex és profán világban is a mennyei élet kezdetét „megízleljék”. S ezáltal a mulandó létből az örök életbe jussanak: „...a hitnek világát sohasem lehet úgy kioltani vagy elfojtani, hogy legalább mintegy a hamu alatt ne lappangjon. S ez a bizonyíték mutatja, hogy az Ige, mint romolhatatlan mag, önmagához hasonló gyümölcsöt terem, melynek csírája soha el nem szárad és egészen el nem pusztul”<sup>27</sup>.

A missziológia, a poimenika és a homiletika számára egyaránt relevánsak a következő gondolatok: „Azt a két dolgot akarjuk csak jelezni, hogy ti. a hit addig soha meg nem állhat, míg az ingyenes ígéretre el nem jut, továbbá, hogy nem békülhetünk meg általa másképp Istennel, csak úgy, ha Krisztussal köt össze bennünket... A hit csak akkor lehet erős, ha Istennek könyörületességén alapszik. Miért beszélünk hát a hitről? Nem azért-e, hogy az üdvösség útját megtudhassuk?... Pál apostol is az evangéliumot tulajdonképpen a hit beszédének nevezi (Róm 10,8).

Hit és cselekedetek összefügnak, ezért hitből olyan egyszerű tettek is származhatnak, mint amiről Jézus és tanítványai is beszéltek (Mt 10,42; Mk 9,40; Lk 7,44; Jn 4,10): adjunk vizet a Jézus nevében. Ehhez nem kell képesítés, sem nagy anyagi beruházás. Ilyen egyszerű élet-támogató szeretetszolgálatra és „misszióra” mindig is szükség lesz.

### ***Az egyház megújulása és a belmisszió***

Kálvin szerint senki sem fogadhatja el az evangélium kegyelmét anélkül, hogy előbbi életének tévedéseiből a helyes útra ne térjen és minden igyekezetével a bűnbánatról való elmélkedésre ne adja magát (Kálvin, uo.,

567). Így hát a hitet a bűnbánat előzi meg. „Krisztus és János – így szólnak ők – beszédeikben először megtérésre buzdították a népet, aztán teszik hozzá, hogy elközelített a mennyek országa (Mt 3,2 és 4,17).

**Kálvin beszél az evangéliumi bűnbánatról is, amikor a bűnbánatban a lélek magasba emelkedik és Krisztust mint sebeinek orvosságát, rettegésében vigasztalását, ínségében menedékét ragadja meg. Ezeknek a gondolatoknak a kapcsán jelenti ki: „Azt ugyan én is tudom, hogy a bűnbánat fogalma magába zárja az Istenhez való teljes megtérést”<sup>28</sup>. Ez fontos lesz a poimenika számára is.**

A bűnbánatról vallja, hogy az két részből áll: a bűn, ill. a test megökléséből és az új ember, ill. a lélek megelevenítéséből. „A megelevenedést úgy értelmezik, hogy ez nem egyéb, mint a hitből eredő megvigasztalódás, amidőn ti. az ember, miután bűnösségének tudata által lesújtott s az Istenből való félelem miatt megrendült, azután az Isten jóságára, könyörületességére, kegyelmére és üdvöztetésére tekintvén, mely Krisztus által van, felésmél, fellélegzik, új erőre kel s a halálból mintegy életre támad”<sup>29</sup>. Kálvin törvény szerinti bűnbánatnak nevezi azt a folyamatot, amikor a bűnös megsebezve, Isten haragjától való félelme miatt gyötrődve vergődik. Ezt a törvényeskedés által is ki lehet váltani. Nemcsak a pasztoráció, a kül- vagy belmisszió kapcsán kell ezekről a fogalmakról ma beszélünk, hanem a mindennapi keresztyén életünk szerves része lehet ez a Kálvin által előtárt biblikus megújulás. „Először, mikor az életnek Istenhez való téréséről beszélünk, az átalakulást nemcsak a külső cselekedetekben kívánjuk meg, hanem magában a lélekben is, amely csak akkor termi meg végül a megújulásnak megfelelő tettek gyümölcseit, mikor régi állapotából már kivetkezett. Ezt akarván kifejezni a próféta azoknak, kiket bűnbánatra szólít, azt ajánlja, hogy szerezzenek maguknak új szívet (Ez 18,31).”<sup>30</sup> Isten megtisztítja szeretteit és saját templomává teszi, „megújítván minden érzéküket a tökéletes tisztaságra”<sup>31</sup>.

Kálvin, akárcsak tanítványai (pl. egyik híres tanítványa John Knox (1514-1572), aki mint köztudott Edinburghban, Skóciában munkálkodott) gyakorlati teológushoz illő pontossággal beszél a mindennapi élet praxisáról, ami hitből fakadhat és általa erősödhet meg. Kálvin a bűnbánatról szóló értekezése során használ egy nagyon fontos fogalmat, ami a mai poimenika és diakónia alapvető fogalma: az „**imago dei fogalma**”, ami az istenképző emberről szól, aki Jézus Krisztusra hasonlít, mert Jézus az Isten képe: „Ezt az állítást nem cáfolja meg a megöregedés és az előmenetel, mert csak annyiban mondom valakiről, hogy Istennek képe ragyog benne, amennyiben az Istennel való hasonlatossághoz közelebb jutott. És hogy a hívők ide juthassanak, Isten a bűnbánat pályáját jelöli meg számukra, hogy egész életükön át azon járjanak. Így tehát Isten fiai az újjászületés által szabadulnak meg a bűn szolgaságából”<sup>32</sup>.

Tudatában vagyok annak, hogy a következő észrevételekkel nagyot ugrunk az időben. De fontosnak tartom megjegyezni, hogy a múlt századi belmisszió a bibliai fogalmakat és gondolatokat szerette volna megvalósítani. Sok terméketlen vagy termékeny vita után észre kellett veyük, hogy a belmisszió az egyház lényegéhez tartozik és nem vérezhet el az egyházi belpolitikai csatározások során. Erre figyelmeztet többek között Makkai Sándor is, aki az egyház missziói szolgálatát oly módon írta le, hogy annak érvényessége ma sem veszített jelentőségéből<sup>33</sup>.

Jakab Sándor

## JEGYZETEK

- 1 Geluk, C. G.: Cultuur in beweging. Een zoektocht naar creativiteit in het spoor van Calvijn., Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer, 2000
- 2 A keresztyén vallás rendszere, Pápa, 1909 (1559), Kálvin, uo., 521, vagy pl. 529.
- 3 Kálvin János, A keresztyén vallás rendszere, Pápa, 1909 (1559), 11, 13, 2.
- 4 I. Ferenc király 1515-1547 között uralkodott Franciaországban. Fontosabb volt számára Észak- és Közép-Itália, mint a vallásszabadság. 32 év háború után kivonta a fent nevezett területeket a Habsburgok ellenőrzése alól. Később is rossz példát mutattak bizonyos nemeselek és politikusok. Szent Bertalan-éjszaka (1572. aug. 24): Navarrai Heinrich és Medici Katalin lányának, Margarete-nek az esküvője utáni események során kb. 20000 hugenottát végeztek ki. Vizont I. Orániai Wilmos (1553-1584) 1573-ban elfogadta a kálvini reformációt. Államférfiként sokat tett Németalföld népének önállóságáért.
- 5 Kálvin, uo., 527.
- 6 Kálvin, uo., 533.
- 7 Kálvin, uo., 534.
- 8 Kálvin, uo., 558.
- 9 Kálvin János, A keresztyén vallás rendszere, Pápa, 1909 (1559), III. kötet, I. fejezet, 516 k.
- 10 Kálvin János, uo., I. fejezet, 4
- 11 Kálvin, uo., 523.
- 12 Kálvin, uo., 535.
- 13 Kálvin, uo., 533.
- 14 V. ö. Kálvin, uo., 527.
- 15 Kálvin, uo., 555.
- 16 Kálvin, uo., 558.
- 17 Kálvin, uo., 558.
- 18 A diakónia számára érdekes lehet az, hogy az irgalmas samaritánus igénybe veszi a vendégfogadó ház – úgymond – „intézményes” és „főállásban” levő gondozói szolgálatát: Lk 10,35. Továbbá Mt 8,16; 10,8; Mk 1,40-45; Mk 2,17; ApCsel 6,1-6; 9,33-42; Jak 2,15-16; 5,14-16; 2.Kor 9,1-12; Polikarp 6,1; Eusebius 7,22, 7-10, Pompey Bedeutung, 14 kk.; Ulhorn, Liebestätigkeiten I, 316. Továbbá a >>Christus medicus<< és a >>domini nostri pauperes<< (>>a mi Urunk szegényei<<, – akik mindenkor velünk vannak), >>pauperum Christi servitium<< (Krisztus szegényeinek való szolgálat) tradíciója a reformáció előtti keresztyén egyházakban. Magyar nyelven elérhető irodalom még Hézsér Gábor: Miért? című könyvében is található, Bp., 1996, Kálvin Kiadó, 52. oldaltól.
- 19 „Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen”. Eine Auswahl von Briefen Calvins in deutscher Übersetzung von Rudolf Schwarz, I. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1909 Tübingen, első kötet, 89. levél (kelt 1542, július 28.-án), 153. oldal, k. („A fizetések tekintetében nem sikerült annyit elérni, amennyit szeretünk volna...” U.o.- Kálvin János). A diakónusok szeretetszolgálati tisztüket Isten ígéjének akarata által vitelezik ki. Isten ígéje az életnek beszéde. Az ige és a diakónus azt hirdeti, hogy Krisztus nemcsak lelki, hanem *testi nyomoruságaink is könyörül*, és teljes életünk Megváltója kíván lenni. Tehát, ha Kálvin szerint egyházi szolgálatunk során az emberi, testi dimenziót is figyelembe veszük, akkor kerülhetjük el az evangélium platonista, vagy doketista elferdítését.
- 20 A szeretetszolgálat az anyaszentegyháznak, a hitre jutott emberek önkéntes közösségének hálálaadózata (Róm 12,1, 1Pt 5,2-3). Olyan segítő szolgálat, amelynek alanya Jézus Krisztus és az Ő egyháza, tárgya pedig a szenvedő embertárs (Lk 10,25-37, 16,19-31. Mt 25,31-46). Kálvin János Isten ígéjéből vette azt a tanítást, amely szerint az igaz egyháznak négy ismertetőjegye van: az Ige tiszta hirdetése, a sákramentumok helyes kiszolgálása, a szeretetszolgálat és az egyházfegyelem gyakorlása. Az egyháznak tehát négy állandó tisztviselője van: lelkész, tanító, diakónus és presbiter.

A szeretetszolgálatot a II. Helvét Hitvallás is az anyaszentegyház alapvető tevékenységének ismeri el.

A szeretetszolgálat Isten igéjének útmutatása alapján a mindenkor érvényes jogi keretek között végzi munkáját. A törvény szabályozza a Magyarországi Református Egyház szeretetszolgálati tevékenységét, a szeretetszolgálat feladatait, területeit és irányítási rendszerét: a szeretetszolgálati munkások képzését és szolgálatba állítását; országos szeretetszolgálati központ létrehozását; a szeretetszolgálat pénzügyi forrásait, egyházi és állami támogatását, a szeretetszolgálat felekezeti és nemzetközi kapcsolatrendszerét, ennek működési rendjét és gazdálkodását.

Ezek a bibliai és reformátori tanítások szolgáltattak eljárási alapot és így alkotja meg a Magyarországi Református Egyház Zsinata szeretetszolgálati törvényét.

<sup>21</sup> Kálvin, uo., 527 (kiemelés J. S.-tól)

<sup>22</sup> Kálvin, uo., 535.

<sup>23</sup> Kálvin, uo., 541.

<sup>24</sup> Kálvin, uo., 542.

<sup>25</sup> Kálvin, uo., 548.

<sup>26</sup> Kálvin, uo., 549, k.

<sup>27</sup> Kálvin, uo., 541.

<sup>28</sup> Kálvin, uo., 570.

<sup>29</sup> Kálvin, uo., 569.

<sup>30</sup> Kálvin, uo., 571.

<sup>31</sup> Kálvin, uo., 575.

<sup>32</sup> Kálvin, uo., 575.

<sup>33</sup> Makkai: Az egyház missziói munkája, 1938, Budapest, 69. (kiemelések J. S.-tól.)

## Kálvin: A Szentírás tekintélye – a Szentlélek belső bizonyágtétele

Kálvin gondolkodásának központi kérdése volt a Szentlélekről szóló tanítás. A Szentlélekről szóló tana egységbe rendezi egész teológiáját.<sup>1</sup> Nem túlzás azt állítani, hogy teológiai főművének, a Keresztyén Vallás Rendszerének a fele a Szentlélek munkájáról szól – amint arra Marc Vial genfi teológiai tanár is rámutatott –, ugyanis az Institutio III. és IV. könyvének fókuszában a Szentháromság harmadik személye, a Szentlélek Isten áll.<sup>2</sup> Ebben a két könyvben Kálvin világosan kifejti, hogy a híveknek mi hasznuk származik Jézus Krisztus váltságművéből. Majd folytatva ezt a gondolatot, a francia reformátor hozzáteszi, Krisztus munkájának haszna viszont csak úgy lehet a híveké, ha szoros egységben vannak vele. Ezt az egységet a Szentlélek teremti meg, aki szüntelenül munkálkodik az ember életében, hogy részesevé tegye őt a Közbenjáró üdvözítő munkájának.

A Szentlélek legfőbb tevékenysége a hit életre hívása. A hit tulajdonképpen a Szentlélek jelenléte és munkálkodása nyomán születik meg az emberben: „Isten igéje ugyan mindazok előtt, kiknek hirdettetik, olyan, mint a ragyogó Nap, a vakok között azonban semmi gyümölcsöt sem hoz. Mi pedig e tekintetben természetből fogva vakok vagyunk mindannyian, ezért nem tud elménkbe hatolni, hacsak a Lélek, a benső tanító, utat nem csinál neki megvilágosításával” (Inst III. 2,34). Tehát röviden azt is mondhatjuk: „A hit nem ered máshonnan, mint a Szentlélektől” (Inst III. 1,4). Kálvin megfogalmazása alapján a Krisztusban való hit által a keresztyének „kétszeres kegyelemben” részesülnek: a megigazulás kegyelmében és a megszentelődés kegyelmében. Egyikről is, másikról is számos cikk, értekezés és tanulmány jelent meg az idők folyamán mind a külföldi, mind pedig a magyar nyelvű teológiai szakirodalomban, ebből kifolyólag mi most inkább azt nézzük meg röviden, hogy maga Kálvin miként is vélekedett a Szentírás és a Szentlélek egymáshoz való viszonyáról. Hogyan alapozta meg Kálvin a Szentírás tekintélyét?

Először tekintsük át azt a történelmi helyzetet, melyben Kálvinnak tevékenykednie kellett. Egyfelől, ott voltak a római katolikusok, akik görcsösen ragaszkodtak ah-

hoz a nézetükhöz, hogy a Szentírás tekintélye az egyháztól származik, másfelől pedig a reformáció korabeli rajongók – az anabaptisták egy csoportja és bizonyos radikális „spiritiszta” típusú emberek<sup>3</sup> –, akik tulajdonképpen csak a Szentlélekkel folytatott privát beszélgetésekben, valamint a Lélek különös kinyilatkoztatásaiban hittek, éppen ezért teljesen feleslegesnek tartották a Szentírást. Kálvin világosan hangsúlyozza, hogy lehetetlen a kettőt, ti. a Szentírást és a Szentleket egymás ellen kijátszani. Ne is próbálkozzunk vele!

Érdemes megfigyelni, hogy a mai rajongó mozgalmakban ugyanazokkal a jellegzetességekkel találkozunk, mint a reformáció korabeli rajongóknál: a lelki élmények függetlenednek az Igétől, és fölébe kerülnek. Kálvin úgy véli, merész dolog volna azt állítani, hogy bárki emberfia különös kinyilatkoztatásnak lehet a részese anélkül, hogy bármi köze volna a bibliai kijelentéshez. Sőt mi több, „ördögi léleknek” nevezi azt, amely attól az Igétől elvonatkoztatva szól, amelyhez a Szentlélek örökre kötve van. Mivel Isten nem szól az égből minden nap, újra és újra felmerül a kérdés, hitelesnek tarthatjuk-e ezeket a kinyilatkoztatásokat. A spiritiszták szerint igen. Ők ugyanis a Szentleket vélik fölfedezni e kijelentések mögött. Igen, de miféle Lélek ez? Hogyan lehet eldönteni, hogy csupán tiszta szubjektivitásról, azaz belső lelki jelenségről, vagy valóban az Isten Lelkének kinyilatkoztatásáról van-e szó? Sőt, némelyek még ennél is továbbmennek, és tagadják a Szentírást, mivel úgy gondolják, hogy haszonra tehetnek szert a közvetlen isteni kijelentésből. Végül arra az abszurd következtetésre jutnak, hogy az Isten Lelke nem is egy ún. „kohéziós Lélek” – azaz, mintha Isten semmibe vehetné, vagy akár meg is tagadhatná az Írást, amit egykor az Ő Lelke ihletett. Kálvinnal együtt ugyanakkor mi is valljuk: „Azokról pedig, akik a Szentírást megvetve, nem tudom, minő utak felől álmodnak, melyeken Istenhez jutnak, nem annyira azt kell gondolnunk, hogy tévelygés rabjai, mint inkább azt, hogy örvöngő bolondok. ... Minő örvöngő örvöngés tehát azt hazudni, hogy csak mulandó és időleges haszna van annak a Szentírásnak, mely Isten fiait a tökéletesség leg-

végző céljág vezérli! ... Mert minőnek is mondá Krisztus a lelket, melyet tanítványainak ígért? Olyannak, mely nem magától szól, hanem lelkükbe csepegteti és sugallja mindazt, amit ő igéjében már rájuk bízott (Jn 16,3). A nekünk ígért léleknek tehát nem tiszte az, hogy új és hallatlan kijelentéseket eszeljen ki, vagy valamely új tudományt koholjon, melynek hatása alatt az evangélium bevett tudományától elhajoljunk, hanem hogy épen azt a tudományt, melyet nekünk az evangélium ad, elméinkben megpecsételje (Inst I. 9,1).

Kálvin tehát azt állítja, hogy az Ige és a Szentlélek elválaszthatatlanul egymáshoz tartoznak! De lehetségesnek tartja a Szentlélek különös vezetését és irányítását, ami viszont soha sem mondhat ellent magának az Igének: „Mert az Úr bizonyos kölcsönös kötélekkel kapcsolta össze az Igének és Szentlelkének bizonyosságát, hogy az Igében való szilárd hit foglaljon helyet szíveinkben, mikor felragyog azokban a Lélek, mely velünk ott az Isten képét láttatja, hogy viszont minden csalódástól való félelem nélkül fogadjuk be a Szentlelket, míhelyt azt igazi képében, azaz az Igében felismerjük” (Inst I. 9,3). Szabó Imre Kálvinnak ezt a mély teológiai felismerését így foglalta össze: „Ahol valóban Isten Lelke van jelen, ott elsősorban az történik meg, amit az a bizonyos kálvini belső bizonyágtétel mond: megnyílik a Biblia, megelevenedik az Ige és újra Isten beszédévé válik. Mert nemcsak az Ige van hozzákötve a Lélekhez, hanem a Lélek is köti magához az Igét; igen, a már egyszer meghirdetett Igét, a már Írásba foglalt Igéhez”.<sup>4</sup>

A Szentírásról és a Szentlélekről tehát csak úgy volna szabad gondolkodni, mint amelyek szoros korrelációban állnak egymással, vagyis együtt kellene szemlélnünk őket. Ez tulajdonképpen Kálvin központi tézisének a témája: egyedül a Szentlélek győzhet meg bennünket a Biblia ihletettségének bizonyosságáról, annak isteni tekintélyéről és arról, hogy az Igében valóban Isten szólít meg, és hogy az hiteles önmagában. Kálvin ezt nevezi a *Szentlélek titokzatos vagy belső bizonyágtételének*.

Gaál Botond a *Kálvin kútjából merítve* című tanulmánykötethez írt bevezető gondolataiban a következőt írja: „... hogy a Szentírás ma is Isten megszólító üzenetévé váljék számunkra, ahhoz ismét a Szentlélek tanúságára, belső bizonyágtételére van szükségünk”.<sup>5</sup> Szabó Imre is hasonlóképpen vélekedik: „A Szentlélek benső bizonyágtétele nélkül az Írás holt betű marad. Egyedül a Szentlélek teszi a Bibliát, az Írott Igét, élő Igévé, Isten megszólító, tulajdonképpeni beszédévé”.<sup>6</sup> Ez egyértelműen kálvini gondolat, amiből megszületett aztán a híres teológiatörténeti kifejezés: *Testimonium internum Spiritus Sancti*.<sup>7</sup>

Werner Krusche helyénvaló megjegyzése szerint: „A Szentírás bizonyosságának [Schriftgewissheit] objektív alapja magában a Szentírásban rejlik, nem pedig egy külső bíróság ítéletében”.<sup>8</sup> Nincs az az érv, amely valaha is bárkit meg tudna győzni arról, hogy a Biblia valóban Isten szava. Amint Kálvin mondja: „... helytelenül járnak el azok, akik vitakozással akarják a Szentírás szilárd hitét biztosítani” (Inst I. 7,4). A helyett inkább „mélyebbről kell mértenünk ezt a meggyőződést, mint az emberi okosságból, ítéletből és következtetésből; t.i. a

*Szentlélek titkos bizonyágtételéből*” (Inst I. 7,4). Az Írás tekintélyét tehát a Szentlélek belső bizonyágtétele adja meg, nem pedig valamilyen külső tekintély, a római egyház Tanítói Hivatala, hagyomány vagy csatlakozhatatlan pápai autoritás.<sup>9</sup>

Néhány sorral később Kálvin válaszul azt mondja a cinikusoknak („Isten legfortélyosabb megvetőinek”), akik becsmérelni merészelik a Szentírást, hogy ő könnyedén meg tudná cáfolni minden kifogásukat. De hozzát teszi: „... a Szentlélek bizonyossága minden ésszerű bizonyításnál nagyobb súlyú. Mert amint egyedül Isten tanúskodhatik önmagáról beszédében, úgy ez az ige sem talál hitre addig az ember szívében, míg a Szentlélek bensőbb bizonyágtétele meg nem pecsétli” (Inst I. 7,4).

Kálvin ugyanakkor nem idegenkedik a racionális bizonyítékoktól sem, hogy a Szentírás hitelességét megerősítse, de azokat csak másodlagos értékűeknek tekinti. Azt mondhatjuk tehát, hogy az ésszerű érvek valóban hasznosak lehetnek a magunk számára, de csak akkor, ha már szilárd bizonyosságot nyertünk. „Mert bár fensége [ti. a Biblia] önkéntelenül tiszteletet gerjeszt vele szemben, de csak akkor hat ránk komolyan, mikor a Szentlélek megpecsételi szívünkben” (Inst I. 7,5).

Ez csupán egyetlen példa arra, amikor Kálvin a Szentlélek tanúságához folyamodik, aki megadja nekünk azt a bizonyosságot, hogy a Biblia valóban Isten szava. Sok teológus számára ez egy klasszikus és páratlan megközelítés. De azért nem mindenki volt elragadtatva tőle. A 19. században David F. Strauss német tudós úgy vélte, hogy valójában ez volt a protestáns rendszer „Achilles” sarka.<sup>10</sup> Ma pedig néhányan azt állítják, hogy ez az érvelés túl szubjektív. Mások szerint viszont olyan ciklikus gondolatmenet, amely önmagából indul ki és önmagába tér vissza.

Bizonyos értelemben ez az érvelés valóban ciklikus. Mert honnan tudjuk, hogy a Biblia Isten szava? Válasz: A Lélek mondja ezt. Honnan tudjuk, hogy valóban a Szentlélek adja nekünk ezt a bizonyosságot? Válasz: A Biblia meggyőz minket erről. Elkerülhető ez a ciklikus érvelés? Válasz: Nem. Ezt nemcsak Kálvin, hanem még az újkor legnagyobb teológus elméi közül is jó néhányan szilárd meggyőződéssel vallották (pl. Herman Bavinck, Barth Károly és Otto Weber).<sup>11</sup> Mégis meg kell jegyezni, hogy ez a fajta érvelés nem a teológusok különleges és újszerű találmánya. Az Újszövetségben ugyanis találunk olyan részeket, ahol ugyanez az argumentáció figyelhető meg (Jn 8,13kk; 1Kor 2,11; Róm 8,16; 2Kor 3,1-3). A Biblia nem folyamodik semmilyen külső tekintélyhez azért, hogy megvédje saját tekintélyét, viszont közvetlenül Istenhez fordul, és úgy mutatja be magát, mint Isten Igéje. Ha a Biblia valóban Isten Igéje, akkor arra vonatkozóan tényleges bizonyítékkal is tud szolgálni. Nem kell besegíteni neki. Nem szorul rá. Kálvin ezt úgy magyarázta, hogy a Szentírás „önhitelesített” (autopistos), azaz önmagát hitelesíti, maga tesz bizonyosságot maga felől. Azaz Kálvin egyszerűen azt állította, hogy nem szükséges semmilyen Biblián kívüli tanúság, mint pl. az egyházi hagyomány vagy tekintély ahhoz, hogy az ember tudja, a Biblia Isten szava.

Barth Károly elismeri, hogy ez az érv valóban ciklikus, de azt mondja, ez egyfajta „logikai kör”.<sup>12</sup> Éppen

ezért nem kell tartani valamiféle egzisztenciális szubjektívizmustól vagy pszichológiai miszticizmustól. Mert ebben a megközelítésben a szubjektív (a Lélek) és az objektív (az írott Ige) összefonódik. Ahogyan Otto Weber rámutat erre: még az is, ami úgy tűnik, hogy „objektív” (a Biblia), lényegénél fogva „szubjektív” (az isteni eredetéről való meggyőződés).<sup>13</sup> A Lélek tanúsága találkozik velünk a bibliai tanúk vallomásában, és ezáltal az objektum és szubjektum polaritása megszűnik. Az eredmény, Kálvin szavaival élve „olyan meggyőződés tehát ez, melynek emberi okoskodásokra nincs szüksége” (*Inst I. 7,5*). Ilyenformán a Szentlélek belső bizonyágtételéről szóló tan bejelenti azt a felfedezett igazságot, hogy a Szentírás tekintélyét nem lehet biztosítani sem az inspiráció-tan alapján, objektív módon, sem pedig saját tapasztalatunk alapján, szubjektív módon. Mi erről csak akkor fogunk meggyőződni, amikor a Szentlélek Isten megérinti szívünket a Szentírásba foglalt írott Igén keresztül.

Kálvinnak mindig az volt a véleménye, hogy az ember tehetetlenül áll szemben Isten igazságával, akaratával, Igéjével és munkájával. Az embernek ezt a fajta megköztözöttségét csakis Isten Lelke oldhatja fel, aki nélkül Isten szava sem képes semmit sem véghezvinni. „Soha többé nem csatlakozhatunk Isten igazságához, s mivel el-tompult értelmünk van, így nem ragadjuk meg a fényt. Ezért a Szentlélek megvilágosítása nélkül az Ige semmit sem visz véghez” (*Inst III. 2,33*). Kálvin tehát vallja, hogy Isten Igéjét a szívünkben nem az emberi intellektuális képesség teszi érhetővé és igazzá, hanem maga a Szentlélek.<sup>14</sup>

Nagy Gábor

#### JEGYZETEK

<sup>1</sup> GWYN WALTER: *The Doctrine of the Holy Spirit in John Calvin*, Ph.D. Thesis, University of Edinburgh, 1949. 332. Lásd még, JACK

LA-VERE ZERWAS: *The Holy Spirit in Calvin*, S.T.M. thesis, Union Theological Seminary, New York, 1947. Publikált tanulmányok, melyek úgyszintén ezzel a témával foglalkoznak: WERNER KRUSCHKE: *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1957.;

W. VAN’T SPIJKER: „Die Lehre vom Heiligen Geist bei Bucer und Calvin” in: *Calvinus Servus Christi. Die Referate des Internationalen Kongresses für Calvinforschung 1986 Debrecen*. szerk. W. H. NEUSER, Budapest, 1988. 73–106.

<sup>2</sup> MARC VIAL: *The Importance of the Holy Spirit and Its Role in Salvation*, [http://www.calvin09.org/media/pdf/theo/Vial\\_Esprit\\_Final.pdf](http://www.calvin09.org/media/pdf/theo/Vial_Esprit_Final.pdf), letöltés dátuma: 2010. május 12.

<sup>3</sup> CALVIN’S COMMENTARIES, Grand Rapids, Michigan: Baker, 1989. XVIII. 101. (Jn 14,26-hoz fűzött magyarázata).

<sup>4</sup> SZABÓ IMRE: „A lélek és a betű” in: *Egyház és világ II. évf. 22-23.sz.* 1991. december 14. 11.

<sup>5</sup> Kálvin kútjából merítve. Debreceni teológus hallgatók értelmezési kísérletei. szerk. GAÁL BOTOND és KOVÁCS ÁBRAHÁM, Hatvani István Teológiai Kutatóközpont, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2009. 12.

<sup>6</sup> SZABÓ IMRE: i.m. 11.

<sup>7</sup> Vö. GAÁL BOTOND és KOVÁCS ÁBRAHÁM: i.m. 12.

<sup>8</sup> Appendix: Calvin, Theologian of the Holy Spirit, [http://www.calvinacademy.net/show\\_pdf.php?id=14&filename=M7CtLnBkZg%3D%3D](http://www.calvinacademy.net/show_pdf.php?id=14&filename=M7CtLnBkZg%3D%3D), letöltés dátuma: 2010. május 14. 10.

<sup>9</sup> Vö. GAÁL BOTOND és KOVÁCS ÁBRAHÁM: i.m. 11–12.; ALEXANDER GANOCZY: Calvin als paulinischer Theologe, 55.; PERES IMRE: Kálvin írásértelmezése és írásmagyarázatai, [http://www.refblava.szm.com/pdf/Kalvin\\_irasertelmezes.pdf](http://www.refblava.szm.com/pdf/Kalvin_irasertelmezes.pdf), 14. letöltés dátuma: 2010. május 14.

<sup>10</sup> Appendix: 11.

<sup>11</sup> OTTO WEBER: *Foundations of Dogmatics*, trans. Darell L. Guder, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1981. 1:245.; DONALD G. BLOESCH: *Holy Scripture: Revelation, Inspiration and Interpretation*, Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1994. 130.; Excursus: The Authority of Scripture – The Inner Witness of the Spirit, [http://www.calvinacademy.net/show\\_pdf.php?id=14&filename=M7CtLnBkZg%3D%3D](http://www.calvinacademy.net/show_pdf.php?id=14&filename=M7CtLnBkZg%3D%3D), letöltés dátuma: 2010. május 15. 14.

<sup>12</sup> Appendix: 12.

<sup>13</sup> Uo. 12.

<sup>14</sup> ALEXANDER GANOCZY: i.m. 56.; PERES IMRE: i.m. 14.

## Lessing ronda árka: történetiség és teológia

### 1. Az ellentét

A Biblia mintegy háromnegyede történelmi vagy történelmi mezbe öltöztetett eseményeket beszél el. A legtöbb újszövetségi levélben és nem egy ószövetségi költeményben világos utalások vannak a történelmi háttérre, a kor eseményeire, kulturális, társadalmi, politikai viszonyaira. A Biblia tehát nem kis mértékben történeti írás. Ugyanakkor a legtöbb vallásos ember nem a történeti utalások miatt olvassa a Bibliát, hanem vallásos tartalma, teológiája miatt – mert az Szentírás. A történelmi kereseténység hagyományosan mind a Biblia történetiségéhez, mind teológiai tartalmához ragaszkodik.

E két szempont, a Biblia történeti volta, illetve teológiai mondanivalója az utóbbi három évszázadban azonban kibékíthetetlen ellentétbe került egymással. E szembenál-

lásnak számtalan vonatkozása van. Ez az írás a dilemmát vagy vitát fogja röviden ismertetni, majd az álláspontok ismertetése után azok kiértékelése következik. Ám ez nem egyháztörténeti, nem is filozófiai, de nem is dogmatikai vizsgálódás kíván lenni. Írásommal nem a 18-19. századi ortodox-liberális/neológ ellentétet, még kevésbé a 20. századi pietizmus kontra tudományosság vitáját szándékosan eldönteni, hanem Krisztus 21. századi népe számára eligazítást nyújtani. Elsődleges céloom a vita egy viszonylag elhanyagolt, ám annál tapinthatóbb széletét, a teológiai vonatkozást tárgyalni és a dilemmában kiutat mutatni. A fő kérdésem: Milyen teológiai következményekkel jár, ha Biblia-magyarázatainkban az egyik szempontot a másik rovására túlhangsúlyozzuk? Hogyan tehetünk eleget a történetiség követelményének úgy, hogy közben a teológiát sem veszítjük el, sem nem lúgozzuk ki?

## 2. Székely megtérése: Az egyik parton

A *Keskeny úton* című regény főhőse, Székely Iván lelkipásztor egy gyülekezeti evangélizációs igehirdetésben arról beszél, Saulból hogyan lett Pál. Elmondja, hogy Saul

buzgó, tudós, istenfélő és kegyes férfi volt. Dícséretre [sic] méltó – test szerint. Egyszer azonban neki is meg kellett látnia, rá kellett jönnie, hogy amit ez a Saul csinál, amilyen ennek a Saulnak az élete, az – kár és szemét! S ezt akkor értette meg, amikor a Krisztus ismeretének gazdagságára eljutott. Amikor megismerte Jézust. Az alatt a rövid párbeszéd alatt, ami kettejük között lezajlott.

Jézus személyes megismerését Székely nem győzi hangsúlyozni:

Ő az Istennek lehajló szerelme a bűnösökhöz – a bűnökre bocsánat – az elkárhozottaknak üdvösség – a halálra menőknek élet. – Ha nem gyúlt még meg szívéd ettől az atyai szeretettől, ha nem békélt meg lelked bűneidtől, ha nem ujjongtál még az üdvösség bizonyosságában, ha nem sodort magával a mennyei élet árja, akkor még nem ismered Őt. Akkor még nem tudsz felelni, nem tudod hitedet boldogan megvallani. Akkor még csak kérdezni tudsz: – „Kicsoda vagy, Uram?” – Nem az a lényeges, nem az a fontos, hogy erre mit felel a világ. Mit mondanak az emberek. Kinek tartják Őt a tudósok. Egy a döntő: a te számodra kicsoda Jézus?<sup>1</sup>

Székely igehirdetése mellé számos hasonló kortárs igehirdetést lehetne állítani. Ám Székely sem mindig így gondolkozott és prédikált. A regény fő témája a főszeplő megtérése, illetve a keskeny út viszontagságai. Néhány hónappal korábban a beiktatási igehirdetésére készülő, még újjá nem született Székely

elővette görög Bibliáját, szótárait, és néhány külföldi kommentárt is átolvasott. S mielőtt a prédikáció anyagát végleges formába öntötte volna, előbb lemérte a dogmatika és a hitvallások mérlegén. Híven ahhoz, hogy a rendszeres teológia doktora volt.<sup>2</sup>

Érdeemes megfigyelni, hogy amíg az újjászületés előtti Székelyre a tudományos alaposság, a teológiai szakszerűség a jellemző, megtérése után mindezt háttérbe szorítja a Jézussal való személyes kapcsolat és ismeret, a kegyesség a történeti háttérrel. Egy újabb alkalommal, a csodálatos halfogásról prédikálva az író ismét kiemeli, hogy Székely,

Mint máskor tette volna, most nem időzött sokat a történet kulisszáinál. Eszébe sem jutottak a kortörténeti részletek. Néhány erőteljes vonással vázolta csak az adott történeti helyzetet és a sikertelen halálszabotból folyó lélektani előfeltételeket.

Az igehirdetőnek a történeti háttér kidolgozása helyett a Lélek vezetésére kell figyelnie. Ezt az is aláhúzza, hogy Székely nem tudott felkészülni ezen igehirdetésére, s így nem tudta, hogyan kezdjen hozzá, sem azt, hogyan fejezze be.

De ahogy az ígét olvasni kezdte, valami csodálatos erő, soha nem érzett biztonság és lelki nyugalom ömlött el rajta. Nem volt szívében már semmi félelem! Sápadt arca megszínesedett, szeme kifényesedett, és újra a régi, zengő, érces hang szárnyalt fel belőle a szívek felé.<sup>3</sup>

Sükös Pál pietista világképében a teológiai tudományosság meggyőző érveivel a Lélek ihletése általi szubjektív hatást és szuggesztív ráhatást, a történeti kor felváz-

olásával a bűnbocsánat és új élet személyes tapasztalatát állítja szembe. Leegyszerűsítve: a történetivel a kegyességi-teológiai áll szemben.<sup>4</sup> A történelmi múltat elnyeli a jelen teológiai-egzisztenciális szüksége. Székely Iván az árok egyik oldalán áll.

Ezen szembeállítás valamilyen formája olyan hosszú múltra tekint vissza, és annyira magától értetődőnek látszik, hogy fel sem ötlük bennünk a gondolat, mi van, ha esetleg hamis. Vajon valóban csak ez a két lehetőség létezik? Tényleg választanunk kell: egy bibliai szakaszt történeti meghatározottságában vagy teológiai-egzisztenciális mondanivalójának megragadásával lehet csak értelmezni és olvasni? A történetiség, a teológiai szakszerűség, illetve a hiteles, bensőséges kegyesség valóban esküdt ellenségei egymásnak? A dilemma nem 20. századi, hanem hosszabb előélettel rendelkezik.

## 3. Engels pálfordulása: A másik parton

Sükös regényének cselekményi időpontja előtt egy évszázaddal az ifjú Friedrich Engels 1839-40-ben rendszeres levelezést folytatott két gyermekkori barátjával, Friedrich és Wilhelm Graeberrel. A két fivér ekkoriban teológiát tanult, és leveleik a pietizmus és ortodoxia védelmezőiként jellemzik őket.

Engels szigorú vallásos nevelésben részesült. Apja jómódú szövetgyáros és a wuppertali pietizmus követője volt, aki gyermekeit a konzervatív vallásosság szelvényében nevelte. Mivel ezen írás nem történeti tárgyú, ennyi a levelezés háttéréhez talán elegendő, egy rövid megjegyzéssel kiegészítve Engels fejlődés-lélektanához.<sup>5</sup> A levelezés idején a tizenhét-tizenkilenc esztendőes Engels már egyértelműen háttérbe fordított gyermekkori pietista-ortodox világnézetének és kegyességének, amit pedig korábban teljes meggyőződéssel gyakorolt és vallott. Jóllehet ekkor még nem a későbbi materialista, radikális személyisége vallási-teológiai kételyeiben már testet ölt.

Természetesen Engels világnézeti változása, „megtérése” nem máról holnapra történt, az hosszabb és számos tényezőtől álló folyamat volt. A Graeber-fivérekkel folytatott levelezés ennek a folyamatnak egy olyan állomását dokumentálja elég megbízhatóan, amikor Engels számára a régi vallási-teológiai válaszok már nem kielégítőek, és hol nyitott kíváncsisággal, hol kétségbeesetten, hol elkeseredett dühvel kutat valami megfelelőbb után. 1839. április 23-án kelt levelében ezt írja:

Mostanában sokat foglalkozom filozófiával és kritikus teológiával. Ha az ember 18 esztendőes lesz, Strausst, a racionalistákat és a „Kirchen-Zeitung”-ot megismeri, vagy a gondolkodásról teljesen lemondva kell olvasnia, vagy elkezdnie wuppertali hitében kételkedni. Képtelen vagyok felfogni, az ortodox lelkészek hogyan lehetnek ennyire ortodoxok, minthogy a Bibliában nyilvánvaló ellentmondások vannak.<sup>6</sup> Néhány hónap múltán pedig:

Mindennap, szinte egész nap imádkozom az igazságért; már akkor imádkoztam, amikor kételkedni kezdtem, és mégsem találok vissza a Ti hitetekhez... Könnyek szöknek a szemembe, amint ezeket írom, annyira felindultam. De érzem, nem fogok elkárhozni, Istenhez fogok találni, aki után egész szívem vágyik.<sup>7</sup>

Így vall Friedrich Graebernek 1839. júliusában. Négy hónappal később, a Wilhelm Graeberhez 1839. november 20-án írt levelében Engels kikéri magának, hogy keresztény hitét barátja elvitassa:

Éppen így tévedsz, amikor azt gondolod, hogy vissza kelle-  
ne térnem a kereszténységhez. Pro primo számomra nevet-  
séges, hogy nem tekintesz kereszténynek, és pro secundo,  
hogy azt gondolod, aki egyszer [...] az ortodoxia gondolat-  
rendszerét levette, ismét belebújhat ebbe a kényszerzubb-  
nyba.<sup>8</sup>

Akár kereszténynek mondható a tizenkilenc esztendő  
Engels, akár nem, leveleit olvasva a régi világnak elégtel-  
enségének és egy új megszületésének lehetünk tanúi.  
Ugyanez idő tájt már „lelkes straussianusnak”<sup>9</sup> vallja  
magát. Engels számára ekkor még fontos, hogy kereszt-  
tény meggyőződéséből megtarthassa, amit csak lehet: Is-  
tent, megváltást, a Biblia ihletettségét és bizonyos mérté-  
kű tekintélyét, Krisztus személye iránti tisztelőtét.  
Ugyanakkor a kételyét megalapozó kritikus kérdések is  
egyre élesebben megfogalmazódnak: az egyházi és ke-  
gyességi képmutatás, valamint a bibliai és teológiai el-  
lentmondások.

Engels vallási-teológiai kételyeit e két osztályba lehet  
csoportosítani: a történeti és a teológiai kételyek. Ahogy  
levelezéséből kiderül, a kettő szorosan összetartozik. Az  
utóbbiak közé olyan kérdések tartoznak, mint az utolsó  
ítélet vagy Isten igazságossága, Krisztus helyettes áldo-  
zatának értelmessége, engesztelő halálának egyetemessé-  
ge, vagy kettős természete.<sup>10</sup> Az előbbibe pedig a bib-  
liai ellentmondások: Jézus családfája, mely teljesen fő-  
löselegesen Józseftől származtatja őt; a nap megállítása  
Józs 10-ben; Izráel egyiptomi tartózkodásának hossza (a  
Gen 15 szerint négy nemzedék, míg a Gal 3 szerint négy-  
százharminc esztendő).<sup>11</sup> Ez az írás a teológiai kételyek  
legfeljebb érinteni fogja, fő célja a történetiség és te-  
ológia kapcsolatának vizsgálata.

Míg Friedrich és Wilhelm Graeber az ortodoxiának, a  
helyes tannak és a keresztény hit egzisztenciális vonat-  
kozásainak szószólói, kételyeivel az ifjú Engels a kereszt-  
tény hit és kijelentés történeti voltát veszi osztály alá.  
Nem véletlen, hogy lelkesen és gyakran hivatkozik olyan  
neológ teológusokra, mint David Friedrich Strauss, a kö-  
zelmúlt egyik siker/botránykönyvének szerzője,<sup>12</sup> vala-  
mint az 1834-ben elhunyt teológus, Friedrich Schleier-  
macher, aki a vallást a vallástalanok számára is értelmes-  
sé és vonzóvá tudta tenni. Ennek nem mond ellent, sőt  
megerősíti, hogy később egy kérdésre Charles Haddon  
Spurgeon, a kor híres londoni prédikátorát nevezte meg  
mint akit a legjobban utál.<sup>13</sup>

Amit tehát Sükös alkotása, Székely Iván két különbö-  
ző személyiségként, de egy személyben jelenít meg (a  
még nem és a már újjászületett Székely), az egyfelől En-  
gels nézeteiben van szavakba öntve, másfelől pedig a  
Graeber-fivérek képviselik. Azt is érdemes megfigyelni,  
hogy Sükös világképében a megtérés a teológiai tudomá-  
nyosságból a történetietlen Jézus-hit felé történik. En-  
gelsnél ez elképzelhetetlen és éppen fordított irányú: „Ha  
Strausst meg tudjátok cáfolni – csak rajta, és én ismét pi-  
etista leszek.”<sup>14</sup> Az előbbi számára a keresztény hit eg-  
zisztenciális mondanivalója, a teológia a lényeg. Engels  
ezzel azért nem tud mit kezdeni, mert kora ortodoxiájá-  
nak teológiai válaszait értelmetleneknek vagy nem kielé-

gítőnek találja. Másrészt a Biblia történetisége olyan sú-  
lyos kérdéseket vet fel, amiket teológiával nem lehet  
megválaszolni. Engels a Székellyel ellentétes parton áll.

Teológia kontra történelem/történetiség; teológiai-eg-  
zisztenciális mondanivaló a kor tudományos igényessé-  
gével szemben; a múlt a jelennel, a történelem a ma eg-  
zisztenciális kihívásaival szemben. Az egyházi igénye-  
ket vagy értelmi-intellektuális éhségünket elégítsük-e ki?  
Székely meglehetősen vitathatóan oldotta fel a dilem-  
mát, de Engels sem volt képes megnyugtató feloldásra.  
Engels kétkedése és radikális kérdései intellektuálisan  
őszintébbnek tűnnek, ahogy Székely kegyessége az  
egyen lelke számára „üdvösebbnek”. Kérdés azonban, az  
egyház egésze számára nem mindkettő egyformán zsák-  
utca-e, és hogy csak ez a két megoldási lehetőség kínál-  
kozik-e. Székely dilemmája nem csupán a 20. század kö-  
zepe protestáns ébredés döntéskényszere, ahogy Engels  
dilemmája sem pusztán a 19. század közepének dilem-  
mája. Mindkettő gyökere legalább a 18. századba nyúlik  
vissza. A dilemmát legközismertebben Gotthold  
Ephraim Lessing foglalta szavakba.

#### 4. A két part között: Lessing árka

Lessing apja protestáns lelkész volt Szászországban, a  
protestáns ortodoxia merev képviselője. Lessing eszmé-  
lődése minden bizonnyal e ténynek az ellenhatásaként is  
értendő. Lessing irodalmi munkásságnak szentelte életét,  
és a felvilágosodás egyre erősödő áramlatának hatása  
alatt az újkori német teológia- és egyházkritika egyik  
legjelentősebb és legeredetibb alakja lett. Munkássága  
azért is kiemelkedő, mert nem hivatásos teológusként  
igyekezett érvelni elsősorban az ortodoxia tanai ellen.  
Különösen az igazság és a kijelentés kérdése foglalkoz-  
tatta. A csodákkal kapcsolatos kritikai aggályainak  
1777-ben kiadott, *A lélek és erő bizonyágáról (Über den  
Beweis des Geistes und der Kraft)* című munkájában  
adott hangot. Ebben a fő tétele, hogy történeti dokumen-  
tumok, mint amilyenek az evangéliumok, soha nem he-  
lyettesíthetik az emberi értelem bizonyította igazságot.  
Ezen a ponton tehát nem a bibliai események, csodák hi-  
telessége kérdéses számára, ahogy egyértelművé is teszi:

Egyáltalán nem tagadom, hogy Krisztusban ígéretek telje-  
sedtek be; egyáltalán nem tagadom, hogy Krisztus csodákat  
tett: hanem azt tagadom, hogy ezek a csodák, minthogy  
igazságuk teljesen abbamaradt, jelenlévővé válhat csodák-  
kal bizonyíthatók lennének. Mivel ezek csupán csodákról  
szóló híradások (akármennyire is ellentmondásmentesek,  
cáfolhatatlanok ezek a híradások), a Krisztus egyéb tanításai  
iránti legcsekélyebb hitre sem kötelezhetnek.<sup>15</sup>

E tekintetben tehát mintegy hatvan évvel később  
Lessinggel rokon a pietista kegyességével és ortodox  
világnézetével szakító Engels. Ez utóbbi szintén képte-  
len volt belátni, egy olyan esetleges történeti esemény,  
mint Krisztus halála, hogyan lehet minden emberre nézve  
egyetemes érvényű. Akár Lessing közvetlen hatásá-  
ról van szó Engels esetében, akár egy gyakran felbukkanó  
teológiai aggályról, az ifjú radikálisnál ez inkább a  
teológiai-egzisztenciális kategóriába tartozik. Az idősö-  
dő kritikus számára viszont filozófiai-ismeretelméleti  
kérdés:

Ez, ez az a ronda széles árok, amelyen nem tudok átkelni, akárhányszor és akármilyen erőfeszítéssel is próbálkoztam az ugrással. Ha valaki át tud engem segíteni, segítsen, kérem, könyörgöm. Az illető részemről isteni jutalomra szolgálna rá.<sup>16</sup>

Lessing széles árkanak egyik partján a jelen: a racionális-dogmatikai vagy teológiai-egzisztenciális. Másik partján a múlt: a történeti kijelentés, a bibliai hagyomány esetleges történeti igazságai. S az árok annyira széles, hogy az egyik paron álló nem reménykedhet abban, hogy a másikra átjusson, és a túlparton állóval kezét rázzon. Elég csak Székely illetve Engels makacsul elhatárolódó és hitvallásszerű kijelentéseire visszagondolnunk.

Nyilvánvalóan összetett kérdéstről van szó, a fentiekben a dilemma megértésének megítélésem szerinti egyik leglényegesebb összetevőjére igyekeztem rámutatni. A megértést Székely történet- és tudományellenessége csak úgy, mint a megértést Engels történetiessége és teológiaiellenessége egy érem két oldala, Lessing ronda széles árkanak két partja.

A két paron azóta is teológusok és keresztények két pártja áll. Az egyik számára a bibliai kijelentés történetisége, korhoz kötött, partikuláris volta a hangsúlyos, a másik számára a teológiai-egzisztenciális igazság egyetemes és időtlen érvénye. De vajon valóban annyira széles és ronda-e ez az árok, vagy csak elhittük ezt? Biblia-magyarázatainkban valóban választanunk kell a történeti háttér hangsúlyozása és az egzisztenciális, teológiai mondanivaló között?

## 5. Értékelés

A fentiekben Sükös Pál irodalmi alakjának, Székely Ivánnak a vallási-teológiai hitvallását vetettem össze röviden az ifjú Friedrich Engels leveleiben képviseltekkel. Választásom azért rájuk esett, mert populáris szinten, jellegzetes és érthető módon fogalmazzák meg és képviselik azt a meglehetősen elterjedt két nézetet, amely világnézeti vagy egzisztenciális csalódás következményeként Lessing ronda széles árkanak túlpartjára segíti a kiábrándultat. Érdemes megfigyelni, hogy amíg Székely Iván az esetleges történeti igazság partjáról a teológiai-egzisztenciális oldalra tért át, a konzervatív vallási neveletésben részesült Engels tarthatatlannak tekintette a történeti teológiát és kegyességet. A két part kínálata két párt teljesen ellentétes válasza a közös dilemmára. Az egyik véglet melegágya a másik végletnek. Az alábbiakban röviden dialektikus értékelését kívánom nyújtani a két pártnak.

A két tábor sündisznóállása a tragikum mellett ellentmondásos voltán némileg ironikusnak hat. A konzervatívok elkeseredett csörtéket vívnak a kijelentés történetisége mellett. Lándzsát törnek a teremtés, a kivonulás, a honfoglalás szó szerinti, történeti értelmezése mellett, ám tetteik nem mindig vannak szavaikkal összhangban. Ez legalább négy területen érhető tetten. Egyrészt az adott kérdés történetiségének részletes bizonyítása után adósk maradnak a kérdés *teológiai* következményeinek megrajzolásával: mit jelentett a bibliai beszámoló teológiailag a Kr.e. 10. századi izráeli vagy Kr.u. 1. századi palesztinai zsidó olvasónak? Hogy Mózes öt

könyvét valóban Mózes, Ézsaiás könyvének mind a 66 fejezetét a 8. századi próféta írta, hogy a héber törzsek minden részletet tekintve a bibliai beszámoló szerint vonultak ki Egyiptomból és foglalták el Kánaánt, hogy Pál apostol levelei nem egyik követőjétől származnak, rendjén van. De mi mindennek a teológiai következménye? Hogy ettől a bibliai iratok megbízhatóak, teológiailag sovány eredmény.

Másrészt a történetiség melletti heves kardoskodás ellenére konzervatív Biblia-értelmezésekben, ígírdetésekkben furcsa módon csak elvétve hallani történeti kérdésekről. Pedig ha valóban ilyen jelentősége van a történetiségnek, mint ahogy egy történeti vallástól el is várható, az ember jogosan várhatná el a szükséges történeti kérdések boncolását is. Talán hipnózissal sikerülne, de ha most megpróbálok visszaemlékezni gyerek- és ifjúkorom ígírdetéseire, Biblia-magyarázataira, teológiai elemelkedéseire, nem igen tudok felidézni egyetlen egyet is, amely a történeti háttér, a *Sitz im Leben* felvázolásával segített volna megvilágítani az adott bibliai szakasz teológiai üzenetét.<sup>17</sup>

Ehhez szorosan kapcsolódik, hogy Biblia-olvasási és ígírdetési gyakorlatunkban (tisztelet a kivételnek) rövidebb bibliai szakaszokat veszünk. A versek, verstörödékek, mondatok így óhatatlanul kiszakadnak az összefüggésből, és elszigetelt, individuális értelmezést nyerne. Ironikus módon a konzervatívok így végeredményben ugyanazon hibát követik el, amiért a „liberálisokat” ostorozzák: a Bibliát össze nem függő töredékek gyűjteményeként olvassák és magyarázzák. (A múlt század eleji történet-kritikai bibliai tudomány a bibliai szöveg megértéséhez a források, hagyományok megállapítását tekintette első feladatának, amely módszert végletesen alkalmazva egy-egy bibliai könyvből, szakaszból összefüggéstelen források, hagyományok halmaza lett.)

Harmadszor és az előzővel összefüggésben: konzervatív körökre gyakran jellemző a szellemi tunyaság, az intellektuális igénytelenség. Ez azon is látható, hogy pl. a történeti ellenérveket nem történeti érvekkel igyekeznek cáfolni, hanem teológiaiakkal söprik le az asztalról. Emellett a konzervatív szemlélet mindig hajlamos volt minden újban veszélyeset, gyanúsat látni, s így csípőből elutasítani az újat. Az újnak a kritikátlan elutasítása természetesen a régi kritikátlan megőrzésével társul. Ha Spinozának igaza van, hogy az ember azért keresi az újat, mert abban még nem csalódott, a konzervatívok talán magukat a csalódástól megkímélendő utasítanak el minden újat.

Negyedszer pedig, a történetiség gyakran meglehetősen szelektív szűrőnek bizonyul. Példaként hadd utaljak Gleason Archer ószövetségi bevezetésére, amely részletesen ismerteti az ószövetségi beszámoló történetisége melletti érveket. Így a honfoglalás tárgyalásakor természetesen hivatkozik Jerikónak a 30-as években John Garstang általi feltárására (1930-36), mely a konzervatív nézeteket megalapozta-megerősítette.<sup>18</sup> Ugyanakkor, bár az angol nyelvű első kiadás 1964-ben jelent meg, Archer mélyen hallgat Kathleen Kenyon húsz évvel későbbi ásatásairól (1952-58), mely megdöntötte Garstang következtetéseit.

Ha a konzervatív tábor a történetietlenség vádjával lehet elmarasztalni, a másik párt a teológia mérlegén ta-



lálattik híjával. Konzervatív teológiájú és kegyességű keresztények gyakran illetnek teológiai írásokat, előadásokat azzal a bírálattal, hogy azok úgymond „nem adnak hitet”, nem „építők”. Úgy vélem, ez igen szerencsétlen megfogalmazás. Amit mondani akarnak, ha jól értem, hogy egzisztenciálisan vagy teológiailag nem építők. Ebben viszont talán van némi igazság. Ó- és újszövetségesek gyakran maradnak adósok a fáradságos munkával kidolgozott szótanulmányok, történeti háttér vagy vallástörténeti párhuzamok feltérképezése után a teológiai jelentőség, üzenet megfogalmazásával. Márpedig érthető módon a gyülekezetet ez érdekli, a teológiai-egzisztenciális következtetések nélkül a legjobb tanulmány is pusztán történeti, társadalmi, vallástörténeti érdekességekről szól, amiknek vajmi kevés közül van a gyülekezet életéhez és hitéhez.

Az igazság viszont az, hogy e tekintetben gyakran nincs különbség konzervatív és nem konzervatív teológus között. Teológiai meggyőződésüket tekintve ég és föld választja el Howard Marshallt és Hans Conzelmannt, Cselekedetek-kommentárjaik<sup>19</sup> azonban teológiailag csaknem ugyanolyan csekély segítséget nyújtanak. Hasonló mondható el ószövetségesekről is. Amilyen hasznos történeti vonatkozásokban a teológiailag viszonylag konzervatív Peter Ackroyd Sámuel-kommentárja, a könyv teológiájához alig bizonyul használhatóbbnak, mint a presbiteriánus egyházból 1894-ben kiközösített Henry Smith kötete.<sup>20</sup> A teológiai vonatkozások nélküli történeti-nyelvi megfigyelések éppúgy a levegőben lógnak, mint a történeti-egzegetikai megalapozás nélküli teológiai következtetések. A „történeti oldalnak” tehát sokkal komolyabban kellene vennie az elhanyagolt szempontot, hogy a bibliai iratok egytől-egyig különböző politikai, társadalmi és teológiai válsághelyzetek gyümölcsei, kivétel nélkül teológiai-egzisztenciális mondanivalójú válaszok az adott történeti válsághelyzetre. Biblia-magyarázatainkban és ígéhirdetéseinkben mind a történetietlen, mind a teológiátlan megközelítést kerülnünk kellene.

Az 1960-70-es évektől a történeti megközelítés elégtelenségének jeleként számos újabb módszer (retorika-kritika, kánonkritika, strukturalizmus stb.) született, melyek jó része teológiailag használhatóbbnak tűnik, mint a történeti kritika, különösen is azon területeken, ahol történeti ismereteink korlátozottak. És nem véletlen, hogy James Barr szerint<sup>21</sup> az olyan rendszeres teológusok, mint Emil Brunner vagy Karl Barth, nem ritkán szkeptikusak a részletekbe vesző, partikuláris kérdésekkel vesződő és a teológiai kérdéseket kerülő ó- vagy újszövetségi tudománnyal, sőt a bibliai teológiával szemben.

Az újabb módszerek jelentkezése nyomán keletkező hermeneutikai viták felhívták a figyelmet a történeti kritika egyik „rendszerhibájára” is, nevezetesen, hogy az eredeti források és hagyományok megállapítása érdekében kifejtett erőfeszítéseik közben a történeti kritikusok egy-egy szakaszt az irodalmi összefüggésből kiszakítottak, ily módon szem elől tévesztve vagy félreértelmezve az adott szakasz és gyakran a könyv teológiai mondanivalóját. Ismét csak ironia, hogy a „liberális” történeti kritika hatását tekintve a konzervatív táborral ezáltal sokkal közelebbi rokonságba keveredett, mint az kívánta vagy gondolta volna.

Másodszor, amíg a konzervatívok zsigerből gyanakvóak minden új módszerrel és nézettel szemben, a másik tábor gyakran minden újra vevő. Spinoza mondását alkalmazva elmondható: Örömmel fogadnak minden újat, mert abban még nem csalódtak. Ez ugyanúgy kritikátlan, csak ellenkező előjellel. Tudományossága és érthető kérdésfelvetései ellenére David Strauss Jézus-képének életképességéről sokat elárul, hogy nem élte túl a századfordulót.

Ezzel függ össze, harmadszor, hogy a fő célként és értékként megjelölt történetiség gyakran nem más, mint az adott kutató vagy iskola világnézetének történeti mezbe öltöztetése. Strauss vagy Bultmann a német idealizmus és egzisztencializmus gyermeke<sup>22</sup>, Jézus-ábrázolásuk történetileg több sebből vérzik. Amit a minimalisták az ószövetségi Izrael államának kialakulásáról, vagy a Jesus Seminar Jézusról állít, pozitív eredményeik ellenére alapjaiban *történetietlen*, nem illenek a vaskori Közel-Kelet vagy az 1. századi Palesztina történeti képébe.<sup>23</sup> Ismét csak ironikus módon történetietlenségük miatt tehát több hasonlóság van a két tábor közt, mint először gondolnánk.

Negyedszer pedig látnunk kell, hogy az értékek-hitek (teológia) és tények (történet) ilyen kettéválasztásában a felvilágosodás dichotóm világszemléletével van dolgunk, ahogy arra többek között Lesslie Newbiggin világosan rámutatott.<sup>24</sup>

Végül még egy, a konzervatívok és liberálisok (vagy úgynevezett liberálisok) közti ellentmondásos párhuzamra érdemes rámutatni. Az előbbieket a megváltás individuális oldalát hangsúlyozzák: az egyéni megigazulást és megszentelődést, a bűn individuális következményeit. Nem véletlen, hogy a spiritualizálás kedvelt Biblia-magyarázati és -alkalmazási módszer, s hogy az individuális etika szinte kizárólagos a konzervatív kegyességben és etikában. Krisztusból a nagy pszichológus/pszichiáter, a lelki béke záloga, egzisztencialista mester lesz<sup>25</sup>, a teológia pedig pszichológiává kocsosul (kérem pszichológus olvasóimat, ne értsék félre). Mindez különösen is áll a mai pietizmusra. Ezzel szemben a liberálisok a megváltást elsősorban mint társadalmi-politikai eseményt értékelik, aminek egyfelől erős szociáletika és társadalmi-politikai tevékenység, másfelől gyenge krisztológia a következménye – Krisztusból egy új, földi társadalom élharcosa, a teológiából pedig szociológia és politika lesz.

A feloldhatatlan ellentét ellenére a két tábor között jelentős átfedés van a tekintetben, hogy a megváltásnak csak bizonyos vonatkozásait hangsúlyozzák, másokat elhanyagolnak. Jóllehet ez a konzervatívok egyik kedvenc vádjá a másik tábor ellen, meggyőződésem, hogy bizonyos mértékig végeredményben mindkettő elutasítja a kereszt botrányát. Ha Jézus valóban nem több nagyszerű példaképnél, radikális szabadságharcosnál, a társadalmi nyavalyák megszüntetőjénél, a vád érthető. De vajon mennyivel hitelesebb Krisztus-képről és a kereszt melletti bátor kitartásról tanúskodunk, ha az Isten Fia csak a bűnöktől szabadít meg, és a lelki nyavalyáinkat orvosolja? Ebben a vonatkozásban legalább nincs igaza a marxizmus radikális kritikájának, miszerint a vallás a nyomorultak mákonya?<sup>26</sup> Némi önvizsgálat és párbeszéd segíthetne a végletes és kizárólagos álláspontok közeledésében. Ehhez azonban elengedhetetlen

mindkét oldalon a sérthetetlennek vélt és féltve őrzött hagyományok és dogmák kritikus felülvizsgálata.

A fentiekből levonhatjuk azt a tanulságot, hogy az összefüggés nem elhanyagolható szempont. Jeromos már a 4. században felismerte az irodalmi szövegösszefüggés jelentőségét, és a tapasztalat szerint ezt nem lehet eléggé újból és újból hangsúlyozni. De ugyanilyen fontos a történelmi összefüggés felismerése is a bibliai szövegek értelmezésében, mely a felvilágosodástól vált fontos szemponttá a teológiai tudományban. E kettő szempont komolyan vételével elkerülhetők a történetetlen és teológiátlan értelmezések.<sup>27</sup>

A fentiekben két végelettől igyekeztem óvni: a történetetlen teológia, valamint a teológiátlan történetiség végétől. Fogyatékosága miatt mindkettő sekélyessé válik. Szerencsére azonban nemcsak a történetetlen teológia és a teológiamentes történelem közül választhatunk. Befejezésül egy kegyes javaslatot szeretnék előterjeszteni. Hogyan lehet azt a több ezer éves szakadékok áthidalni, amely a Biblia és köztünk, a történelem és a teológia között tátong? Mivel teológiánk talán igehirdetéseinkben válik a legkézzelfoghatóbbá, javaslatomat egy igehirdetéssel fogom szemléltetni.

## 6. Kegyes óhaj

*Pia desideria* címen jelent meg 1675-ben Philipp Jakob Spener írása, mely egyúttal a német lutheránus pietetizmus születését jelezte. Spener hat reformjavaslata közül az utolsó az igehirdetést érintette. A protestáns ortodoxiát bírálva azzal állt elő, hogy az igehirdetések ne az egyházi tanokról, dogmákról szóljanak, hanem a keresztény ember épülését szolgálják. A tanokba belemerevedett egyház helyett ezzel egy cselekvő, a keresztény erényeket gyakorló közösséget vetített kortársai szeméi elé.<sup>28</sup>

Az én írásomnak természetesen nincsenek olyan nagyra törő céljai, mint Spenerének voltak. Sem az egyház megújítása nem áll szándékomban, sem egyházkritika gyakorlása. Bár javaslatom igehirdetésünket és homiletikánkat érinti, még csak azt sem állíthatom, hogy az az igehirdetés megreformálását célozza. Annál jóval szerényebb kérdésről van szó – az enyém csak kegyes óhaj, mely mind a történeti háttérnek, mind a teológiának az őket megillető szerepet kívánja biztosítani.

Átnézve a *Református Egyház* három évfolyamát azt találtam, hogy a mintegy 180-200 igehirdetésből mindössze négy-öt utalt valamilyen szinten az igehirdetési textus történeti háttérére. Ez még a 3%-ot sem éri el, ami jól jelzi, mennyire tekintjük hitünket történetinek. Ezzel szemben a nyelvi-egzegetikai megjegyzések sok esetben nem kapcsolódtak az igehirdetés érveléséhez, mondanivalójához.

Az általános benyomásom emellett az volt, hogy az igehirdetők az igehirdetés céljának általános, egyetemes igazságok megfogalmazását látták. Ez valóban lehet egy-egy igehirdetés célja, de nem kizárólag. Emellett valamivel erősebb történettudat az igehirdetéseinknek is csak javára szolgálna, az üzenetet minden bizonnyal kézzelfoghatóbbá tenné. Az igehirdetésnek ugyanis általában nem időtlen igazságokat, hanem meghatározott

történeti (politikai-társadalmi-kulturális) helyzetben elhangzó konkrét útmutatást kell megfogalmaznia.<sup>29</sup>

Mindezzel együtt sem hiszem, hogy a teológiai mondanivaló megfogalmazásában minden igehirdetésnek vázolnia kellene a történeti háttérre. Azt gondolom, hogy ez bizonyos esetekben egyenesen nem kívánatos: a zsolnárok nagy része, a Példabeszédek könyve nemcsak tudatosan nem utal a háttérre, hanem egyetemes/általános teológiai mondanivalója miatt a történeti háttér ismerete nélkül is érthető, azaz nagyjából ugyanazon teológiai mondanivalóval szolgál, mintha a történeti háttérre tökéletesen ismernénk. Ez Jób könyvéről is jórészt elmondható, még ha annak teológiai értelmezését segíti, ha a könyvet a szigorú vallásos (deuteronomista) világkép kritikájának tekintjük.

Más a helyzet az olyan bibliai könyvek és szakaszok esetében, mint Jónás könyve, amely Izrael AsszírIA általi elpusztítása és a zsidó hazafias-nacionalista indulatok nélkül gyakorlatilag nem értelmezhető; vagy a prófétai könyvek esetében szinte kivétel nélkül, melyek konkrét történelmi-politikai helyzetekben fogalmazták meg üzenetüket; vagy az evangéliumi történetek nagy része, Jézus működése esetében, mely a korabeli palesztinai zsidó váradalmak, teológiai irányzatok, a zsidó identitástudat konkrét ismeretét feltételezi; vagy a Jelenések könyve esetében, melynek megértéséhez a kor eseményeinek, politikájának, a címzettek háttérének ismerete elismerten nélkülözhetetlen.

Székely három igehirdetési textusára visszatérve, amíg a csodálatos halfogas történetének teológiai üzenete világos a történeti háttér és „lélektani előfeltételek” ismertetése nélkül is, Pál athéni beszédének hatását és célját csak a korabeli görög filozófiai iskolákat (sztoikusok, epikureusok) ismerve és a feltámadás teljes tagadásának fényében lehet megérteni. Az apostol megtéréséhez ha talán nem is elengedhetetlen, de mindenképpen fontos adalék a korabeli farizeizmus vallási-politikai nézeteinek és a Messiás-váradalmaknak az ismerete.

Befejezésül hadd szerepeljen itt egy igehirdetés egy jeles újszövetségestől, N.T. Wright durhami püspöktől. Néhány megjegyzést azonban helyénvalónak látszik előrebocsátani.

1. A Wright által is tudatosan használt narratív megközelítés azon a felismerésen alapszik, hogy a Biblia nem tanok gyűjteménye, hanem történeteket mesél el, vagyis bibliai szakaszoknak meghatározó elbeszélések az alapjai. Ez még az olyan írásokra is érvényes, amit hagyományosan tanok kifejtésének tekintett a teológia (pl. a Galata- és Római levél)<sup>30</sup>. Míg a tanokkal egyetérteni csak előzetes feltételezések, ideológiák és érvek elfogadása után tud az ember, egy történettel akkor is azonosulhat, azaz abba „beléphet”, ha a történet több összetevőjével, netalán a történet egészével vagy mondanivalójával nem is képes. Amennyiben az magával ragad, a történet elérte célját. A narratív igehirdetés erőssége annak következetes képviselője – s ezzel a lessingi árok áthidalása –, hogy ami akkor történt, ma is történik, történhet.<sup>31</sup>
2. Wright tehát történetet beszél el, és nem tanokat fejt ki hárompontos igehirdetésben. Egyik oka annak, hogy istentiszteleink nem vonzóak, az lehet, hogy

igehirdetéseinkben időtlen tanokat fejtegetünk, dogmákat közvetítünk: a teremtés, a megtérés, a megigazulás, az úrvacsora, a keresztség tanát. Ha ez korábban vonzó lehetett is, ma, a posztmodern ember számára nem az. Tanok helyett inkább magát a bibliai szakaszt kellene magyaráznunk, hagyva, hogy az magáért beszéljen. Így beléphetünk Isten történetébe, az üdvtörténetbe.<sup>32</sup>

3. Wright számára az üdvtörténeti gondolkodás feltétele és következménye is egyúttal az Ó- és Újszövetség szoros kapcsolata: az Újszövetség az Ószövetségben gyökerezik, az Ó az Újban teljesedik ki és be. Ez a meggyőződés Wright textusválasztásán is látszik.
4. Wright igehirdetéséből (és írásaiból) világos, hogy a bibliai hit történeti hit, a történelemben gyökerezik, a politikai és társadalmi élet eseményeiről tud. Wright a történeti összefüggésben értelmezi a bibliai szakaszt, az mégis igen időszerű, egzisztenciális mondanivalót hordoz. Nem lehet elégszer hangsúlyozni, hogy a keresztyénység *történeti vallás*. A kifejezés mindkét tagja hangsúlyos. Történeti, mivel történeti eseményekben gyökerezik, és mert történeti felfogást képvisel. De nemcsak a történelem és a történetiség fontos, hanem az is, hogy ez vallás, ami teológiát feltételez. A történelemnek mint kizárólagos teológiai paradigmának az összeomlása ellenére is fontos ezt kiemelni.<sup>33</sup>
5. Ezzel szorosan összefügg, hogy Wright a szakaszt nem összefüggéséből kiragadva, azaz nem egy-egy verset, mondatot alapul véve értelmezi és hirdeti az Igét, hanem egy nagyobb, önálló irodalmi egységet szem előtt tartva, ahogy a történelmi összefüggést sem téveszti soha szem elől. Számára ez határozza meg a mondanivalót. Így kerül el az individualista magyarázatot és alkalmazást. Ugyanakkor így az evangélium megannyi egzisztenciális vonatkozását érinti, a politikait, a társadalmi, a gazdaságit, a kulturálist – mindazt, ami meghatározza életünket. A történetiség és teológia nem alternatíva, hanem a kiegyensúlyozott Biblia-értelmezés két nélkülözhetetlen feltétele.
6. További jellemzője Wright igehirdetésének (és írásainak) a közérthető, nem egyházas nyelvezet, ami elengedhetetlen feltétele annak, hogy a hallgatóság beléphessen az igehirdetés eseményébe és világába.
7. Fontosnak tartom végül leszögezni, hogy nem ez az egyetlen igemagyarázati vagy homiletikai módszer. Tom Wright sem egy módszert követ mereven, igehirdetéseiben a történeti háttér más-más hangsúlyt kap. Igehirdetőként azonban sosem vész el a történelmi vagy egzegetikai részletekben, de nem is hirdet történetitlen, spiritualizált evangéliumot. Az alábbi igehirdetés jó példa arra, hogy a történelem és teológia, az akkor és most árka hogyan hidalható át.

Ézs 9,2-7 és Lk 2,1-20<sup>34</sup>

„Mert egy gyermek születik nekünk, fiú adatik nekünk. Az uralom az ő vállán lesz”. Ha nem sóhajtasz fel megkönnyebbülten e szavak hallatán, nem figyeltél elég figyelmesen. Amire most sokkal nagyobb szükségünk

van, mint bármikor az elmúlt évtizedekben, az egy olyan valaki, aki vállára veszi a terheinket, aki magára vállalja megannyi gondunkat, és hordozza helyettünk.

Mostanra már egyértelmű, hogy sem helyi, sem világméretben senki nem tudja, hogyan kezelje a váratlanul érkezett világválságot, arról nem is beszélve, hogy megoldja azt. Azokról a kisebb jelentőségű gondokról beszélek, mint a világhatalom, a világgazdaság, a világ lakossága.

Éppen nem rég lehettünk tanúi az Ézsaiás 9 egy szekuláris beteljesülésének. Barack Obama megválasztását az egész világ felszabadult örömmel ünnepelte. Desmond Tutu örömtől szinte megrészegetően beszélt róla a rádióban, még ha világosan látta is, hogy a fekete forradalom, aminek a lángját Obama fellobbantotta, Robert Mugabét nem taszította le. Oprah Winfrey azt mondta a választás estjén, hogy „ehhez hasonló éjszaka még nem volt ezen a bolygón”, amivel talán egy picit túlcukrozta a karácsonyi bejglit. Az egész világ reménységre éhezett, és most Obama, aki valóban nagyszerű, megnyerő, okos és tehetséges, azt hallja, hogy az uralom az ő vállán lesz, és mi elvárjuk, hogy megoldja a világ bajait. Szegény: egyetlen halandó sem képes hordozni ezt a terhet. Mi sem várhatjuk el tőle. A megválasztásakor tapasztalt irracionális öröm és remény csak azt mutatja meg, hogy más remények milyen mértékben mondtak csődöt. Ez viszont arra készítetett minket, hogy mohón kapaszkodjunk újabb reményekbe. Ennek oka csak az lehet, hogy elfelejtettük karácsony üzenetét, vagy semlegesítettük azt, megszelídítettük, mintha a karácsonyi gyermek válla pusztán egyéneknek nyújtana támaszt, nem pedig a világ kormányzását hordó váll lenne.

Ez az éjszaka unokatestvérével, a húsvét éjszakájával ugyanis az igazi éjszaka, amelyre a föld várt, és amelyre vissza kell tekintenie, ha látni akarja az előtte levő utat. Túlságosan is bízunk politikusainkban, mert túl kevésbé bízunk Istenben és az élő Isten önkijelentésében, aki gyermekként megszületett nekünk. És ha politikusaink csalódást okoznak, csak az jut eszünkbe, hogyan találhatunk egy másik politikust, aki ezúttal rendbe hozza a dolgokat. Ez olyan, mint miniszterelnökünknek a jelenlegi gazdasági válságra adott megoldási javaslata: költsünk még többet, és attól minden rendbe jön. Ami természetesen azt jelenti, hogy vegyünk fel még több kölcsönt, hogy a bankok még több kamatot róhassanak ránk, hogy ismét boldogok lehessenek, és mi is mind boldogok lehessünk – kivéve természetesen azokat, akik elvesztették az állásukat, akiknek a lakását elárverezik, akik megfizethetetlen adósságokba verik magukat. És ez globálisan éppannyira igaz, mint lokálisan.

A tapasztalat szerint most biztosan van valaki, aki így gondolkodik: Azért jöttem ma este templomba, hogy az újszülött Jézusról halljak, nem pedig hogy politikai kampánybeszédet hallgassak. Helyes, beszéljünk az újszülött Jézusról. Miért Betlehemben született meg? Lukács elmondja nekünk: mivel az akkori világhatalom adóemelésre készült, és elrendelte a népszámlálást, hogy mindenki fizessen. A Közel-Keleten így mentek a dolgok akkoriban, és csekély különbséggel ma is így mennek. Ez a római császár birodalma volt, és hacsak az embernek nem hiányzott egy kereke, hogy fellázadjon ez ellen, megvonta a vállát, és tette, amit elvártak tőle.

Igen, mondja Lukács, de nézzük csak, mi következik. Az újszülött kisbaba a Dávid házából származó igazi király. És az összes ősi prófécia megjövendölte, hogy Dávid házából fog származni egy királyi gyermek – nem egy távoli kis országból, nem egy mennyei királyságból, hanem egy földi országból. Abból a világból, amelyet Róma birtokol, és amelyre Róma vet ki adót. Abból a világból, melyben a gazdagok a szegények kárára gazdagodnak meg, miközben szabadsággal, igazsággal és békével kábítják őket. A birodalmak világából, mely kétezer év óta változatlan.

Lukács története a szokásos birodalmak jellegzetes történetét ássa alá, és egy teljesen más birodalom, egy más uralkodó, egy *másként* kormányzó uralkodó feszítő erejű örömhírével aknázza alá. Jézus nem egyszerűen egy újabb politikus, akiben mindenki reménykedhet, és aki aztán szintén kudarcot vall. Ő másként akarta Isten igazságát és békéjét a földön megvalósítani, mint Róma, másként, mint ahogy a hatalmi harcokban és pénzügyi spekulációkban szokták. Másként az eredetét, a módszereit és a hatását tekintve. Ma pontosan erre a másra éhezünk, és szenteste az ideje annak, hogy eltöprengjünk ezen.

Emlékezzünk csak vissza Ézsaiás csodálatos üzenetére, és hallgassuk csak a reménység sóvárgását, a fiúkirály eljövételének sóvárgását: „Mert terhes igáját, a hátát verő botot, sanyargatójának vesszejét összetöröd”, mondja a próféta, ami örömhír egy olyan népnek, amely sok mai nemzethez hasonlóan kilátástalan rabszolgaságban nyög akár adósság, akár háborúk miatt, akár a kettő együttes rabszolgaságában. „Mert minden dübörögve menetelő csizma és véráztatta köpönyeg elég, és tűz martaléka lesz.” Ez örömhír egy olyan népnek, amely sok mai nemzethez hasonlóan olyan háború fegyverropogásának kereszttüzeiben találja magát, amit sem nem ő kezdett, sem nem ő akart. És mi, akik hallunk mások távoli szenvedéséről, mégis részesei vagyunk annak, minthogy távoli népek adósságait ugyanúgy behajtják, ahogy hitelkártyáink és kölcsönünk számláját behajtják a gazdag bankok, amelyek elcsábítanak bennünket, hogy aztán kamatot kamatra követeljenek. És a távoli nemzetek háborúinak fegyvereit gyakran a gazdag európai országokban gyártják, amit gyakran a kölcsöneinkkel fizetünk, és amelyért az áldozatoktól kamatos kamatot követelünk.

Ézsaiás igazságért kiált, és nagyszerű karácsonyi történetében Lukács szintén igazságért kiált, hogy itt az ideje, hogy egy új világ jöjjön, egy új birodalom. Mert erre van szükségünk: új gazdasági rendszerre, új globális politikára, új fajta vezetésre. A karácsonyi történet erről szól: „Mert egy gyermek születik nekünk, fiú adatik nekünk. Az uralom az ő vállán lesz, és így fogják nevezni: Csodálatos Tanácsos, Erős Isten, Örökkévaló Atya, Békesség Fejedelme!” A karácsony a világ igazi királyának érkezéséről szól, aki véget vet a háborúknak, aki eltörlí az adósságokat, aki tartós igazságot és békét hoz erre a földre.

De hogyan viszi ő mindezt véghez? Ez a négy nagyszerű fejedelmi cím hogyan fog érvényesülni? Hogyan akadályozhatjuk meg, hogy akár Ézsaiás, akár Lukács angyalainak karácsonyi örömhíre ne csak falra hányt borsó, egy olyan ábránd legyen, amelynek segítségével megfeleldkezhünk egy-két napra a sötét valóságról?

Az evangéliumi történet nem falra hányt borsó, hanem erről a kisgyerekről szól, aki felnő és Isten uralmát „működésbe hozza”, akármerre jár is. Más szóval, Jézus tevékenységében láthatjuk, milyen az, amikor Isten irányít és uralkodik. A világ végre a helyére kerül. Az evangéliumokban szemtanúi lehetünk, amikor a Csodálatos Tanácsos munkához lát, ahogy az egyénnel törődik, ugyanakkor kihívást intéz az egyéneket elnyomó rendszerek ellen, feldühítve a rabszolgatartókat. Láthatjuk, ahogy az Erős Isten Galileában vándorol, enni ad az éhezőknek, meggyógyítja a betegeket, megszabadítja az embereket, és a teremtést végre helyreállítja. Ámulva figyelhetjük, amint az Örökkévaló Atya, aki a testet öltött Fiúban látható, maradéktalanul rendelkezésére bocsátja magát szeretett világának. És ha van rá merszünk követni őt kultúránk világában, ahol a háború, azaz a halál útja sokak életmódja, kövessük, amint Jézus fellépésétől fogva bérnyilkosokkal a sarkában végül bevonul egy számár hátán Jeruzsálembé: itt láthatjuk, milyen az, amikor a Békesség Fejedelme köztünk van. Jön, hogy Isten uralmát kézzelfoghatóvá tegye. Ez pedig azt is jelenti egyben, hogy magára veszi a világ kegyetlen rendszereinek teljes erejét, a politikai és gazdasági elnyomást, amelytől mindannyian szenvedünk, hogy a gonosz hatalma megtörjön, és valami új vehesse át a helyét. Ez éppúgy igaz volt Jézus születésekor, ahogy a halálakor. Így néz ki az alternatíva, a másként. Többen mosolyognak, hogy ez nem releváns, de az igazság az, hogy ez túlon túl releváns, olyan remény, amelyet a világ hatalmai minden erejükkel el akarnak némítani. Ez az oka annak, hogy a vallást magánügynek akarják többen nyilvánítani: tűnjön el Isten a piactérről, nehogy a megszokott ügyeinket felforgassa.

De kedves barátaim, pontosan a megszokott ügyeink juttatták ide a világot. Másként kell gondolkodnunk a világ irányításáról. A legjobb Jézus ajánlata, a kisgyermek a jászolban, mely a kiszolgáltatott és a szegényt teszi az első helyre, és innen kínál megoldást, nem pedig azt remélve, hogy ha a gazdagok képesek segíteni a gazdagokon, akkor majd a szegények helyzete is megoldódik hosszú távon. Új gazdasági elvekre van szükségünk, és ehhez és ezzel együtt új társadalmi és politikai elvekre van szükségünk. Most kell elkezdennünk ezeket kidolgozni, nem pedig azt gondolnunk, hogy már tudjuk a megoldást, csak néhány esetleges hibát kell elhárítanunk. És nekünk, akik az újszülött Krisztust imádjuk, fel kell szólnunk ebben a vitában, méghozzá Jézushoz hasonlóan a saját helyünkön kell felszólnunk, ahol Isten uralmát az utcákon képviseljük, családjunkban, munkahelyünkön, az iskolákban, a helyi és országos döntéshozó szervezetekben, az oktatásban, az üzleti életben és, igen, az egyházban.

„Az uralom az ő vállán lesz”: ez az evangélium öröme üzenete. Ám ahogy Jézus Krisztus hatalmát gyakorolja, amely összhangban áll hatalma természetével, mindig emberek gyógyításában és megújításában jut kifejezésre. Ő most is hív, ahogy első követőit hívta a veszélyesen nehéz, ám dicső feladatra, hogy képviselőiként Isten uralmán munkálkodva működjünk, hogy a való világban valódi emberek is tapasztalják azt. Ezért fontos az istentisztelet és a bizonyágtétel egyaránt, ezért fontos, ami itt, a templomban és ami az utcán történik. Az újszülött

Krisztussal a szívünkben és Jézus Lelkének energiájával és útmutatásával az a küldetésünk, hogy Isten uralmát vigyük mindenhova, ahova csak tehetjük. Globálisan kell gondolkodnunk és lokálisan cselekednünk. Részt vennünk az eladósodott országok adósságának eltörléséért indított harcban, ahogy a zöldebb világért folytatott harcban is. De lokálisan is síkra kell szállnunk kitelepítettek, menekültek és munkanélküliek mellett. Ézsaiás arról szól, hogy a gyermek hatalma folyamatosan nő, igazságot és békét hoz a világba. Ez Jézus követői révén gyökerezik meg és szökken szárba, amiről a próféta így beszél: „A Seregek urának féltő szeretete” viszi mindezt végbe.

Mennyire ég bennünk és általunk ez a féltő szeretet? Ez nem pusztán egy másik politikai álom, amelyben Jézus helyén Barack Obama vagy bárki más áll. Ez egy másfajta álom, amely másként éri el hatását. A Krisztus-gyermek uralma működésbe lép, mihelyt mi megállunk és ámulattal rácsodálkozunk a jászolban fekvő újszülöttre, és Máriához hasonlóan forgatjuk a szívünkben, mit is jelent mindez. Csak e nekünk született kisgyermek iránti mély hódolattal valósulhat meg, hogy az uralom az ő vállán nyugodjék, és előzhető meg, hogy jó szándékunk saját valós vagy elképzelt céljainkat szolgálja. Annak tudatában jöttünk ma ide, hogy annak az uralomnak, amit Jézus hozott, a valódi és emberpróbáló kihívások középette kell megvalósulnia, melyek globális, nemzeti és lokális szinten állnak előttünk. Ugyanakkor azt is tudatosítanunk kell, hogy ha valóban Jézus uralmáért küzdünk, akkor Jézust soha nem unhatjuk meg, nem imádkozhatjuk őt eléggé, nem forgathatjuk dolgait szívünkben eleget, nem hívhatjuk őt elégszer segítségül, nem szerethetjük és dicsérhetjük őt eléggé. És ezért vagyunk itt ma este. „Ő, jöjjetek, imádjuk”: igen, és őt imádvá hadd nyíljon meg szemünk újra, hogy lássuk, ő hogyan irányítja ügyeinket, hogy miként vetít élénk új távlatokat arról, a dolgok hogyan lehetnek – ünnepeljük azt a tényt, hogy az uralom az ő vállán nyugszik, és vágjunk neki az új esztendőnek úgy, hogy a rettegett sötétséget a világosság örömhírével üzzük szét.

Czövek Tamás

#### JEGYZETEK

<sup>1</sup> Sükös P. A keskeny úton. Kiadó és évszám nélkül, 213.

<sup>2</sup> Sükös P. A keskeny úton, 12.

<sup>3</sup> Sükös P. A keskeny úton, 67. Itt nincs módomból részletes kritikába bocsátkozni, azt azonban hadd jegyezzem meg, hogy a regény irodalmilag különösen a jellemábrázolás és a cselekmény, teológiai pedig elsősorban a szotériológia terén meglehetősen felszínes és szemérmes.

<sup>4</sup> Ebben a cikkben „teológiai”-n és „teológiát”-n értem a kegyességi körökben „lelki”-nek nevezett tartalmat, a Biblia egzisztenciális mondanivalóját, mivel az előbbi átfogóbb és pontosabb. A teológia az, amire a gyülekezetnek van szüksége; a történelem az, ami a történelmet, nyelvészt, régészt érdekli.

<sup>5</sup> Itt nincs lehetőségem az olyan okok taglalására, mint a teológiai-kegyességi hiteltelenség, a keresztény képmutatás vagy a társadalmi elnyomás, amivel apja gyárában is találkozott.

<sup>6</sup> Karl Marx, Friedrich Engels: *Über Religion*. Berlin: Dietz Verlag, 1976, 186. A *Kirchen-Zeitung* korabeli konzervatív egyházi folyóirat volt.

<sup>7</sup> Karl Marx, Friedrich Engels: *Über Religion*, 192.

<sup>8</sup> Karl Marx, Friedrich Engels: *Über Religion*, 198.

<sup>9</sup> Karl Marx, Friedrich Engels: *Über Religion*, 194.

<sup>10</sup> Karl Marx, Friedrich Engels: *Über Religion*, 195-97.

<sup>11</sup> Karl Marx, Friedrich Engels: *Über Religion*, 186-87, 195.

<sup>12</sup> Hogy a *Das Leben Jesu* siker- vagy botránykönyv-e, nézőpont kérdése. Az ortodoxok számára természetesen az utóbbi, a kereszténységet a korszellellem összhangba hozni szándékozók számára az előbbi. Strauss-hoz és a konzervatív-liberális teológiai vitához ld. Morgan R.-Barton, J. *Biblical Interpretation* (The Oxford Bible Series). Oxford: Oxford University Press, 1988, 44-93.

<sup>13</sup> Vélhetően, mert Spurgeon teológiája-világnézete Engels számára konzervatív, individualista és leegyszerűsített volt, valamint mert Spurgeonnál társadalmi-politikai kérdések nem szerepeltek kiemelt helyen, vagy ha igen, alá voltak rendelve az individuális üdvösségnek.

<sup>14</sup> Karl Marx, Friedrich Engels: *Über Religion*, 194.

<sup>15</sup> Lessing, G.E. „Über den Beweis des Geistes und der Kraft”, *Evangelische Schriftauslegung: Ein Quellen- und Arbeitsbuch für Studium und Gemeinde* (szerk. J. Cochlovius és P. Zimmerling). Wuppertal: R. Brockhaus, 1987, 96-99, 98.

<sup>16</sup> Lessing, G.E. „Über den Beweis des Geistes und der Kraft”, 98. A német „der garstige breite Graben” éppúgy, mint az angol „ugly ditch” teológiai kulcsfogalomává lett.

<sup>17</sup> Ehhez megjegyzendő, hogy kegyességi nyelvezetünk és teológiánk időnként anakronisztikus. Az áldozati teológia (Jézus vére, váltság-halála) kizárólagos hangsúlyozása egy olyan kultúrában, amely nem ismeri az áldozati rítust, tapasztalatom szerint ma is gyakran hasonló hatást ér el pietista neveltetésben részesült emberek esetében, mint annak idején Engelsnél: inkább kérdéseket vet fel, mint megold, és lázadáshoz vezet.

<sup>18</sup> Archer, G.L. *Az ószövetségi bevezetés vizsgálata*. Budapest: KIA, 2001, 273k.

<sup>19</sup> Marshall, I.H. *Acts* (TNTC, 5). Leicester-Grand Rapids, MI: IVP-Eerdmans, 1980; Conzelmann, H. *Die Apostelgeschichte* (HNT, 7). Tübingen: J.C.B. Mohr, 1963.

<sup>20</sup> Ackroyd, P.R. *The First Book of Samuel* (TCBC). Cambridge: Cambridge University Press, 1971; *The Second Book of Samuel* (TCBC). Cambridge: Cambridge University Press, 1977; Smith, H.P. *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel* (ICC). Edinburgh: T. & T. Clark, 1899.

<sup>21</sup> Ld. Barr, J. *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*. London: SCM Press, 1999, 240-52.

<sup>22</sup> Aminek legékezebb jele, hogy ideákkal, eszmékkel találkozunk, de nem látjuk az 1. századi Palesztina eseményeit, személyeit, magát a kort.

<sup>23</sup> Tom Wright (nem egyedülként), akitől alább az igehirdetést idézem, történetileg hiteles Jézus-képet vázolt fel, amely ugyanakkor teológiaiilag nem sekélyes; ld. írásait.

<sup>24</sup> Newbigin, L. *Az evangélium a pluralista társadalomban*. Budapest: Harmat Kiadó, 1989, 29-56.

<sup>25</sup> Nem véletlen, hogy Bultmann igehirdetéseit nem kevés pietista hallgatta odaadóan.

<sup>26</sup> Arról nem is beszélve, hogy míg a 19-20. századi liberalizmus szociáletikájáról elmondható, hogy bizonyos mértékben szakítani tudott a kartézianus individualizmusával, a pietizmus még mindig nem tudott szabadulni a százszor elátkozott felvilágosodás individualizmusától.

<sup>27</sup> E kettő alkotja Fee és Stuart első két írásmagyarázati szempontját; ld. Fee, G.D. és Stuart, D. *Kétélű kard: A Biblia olvasása és értelmezése*. Budapest, Harmat, 1996, 17k.

<sup>28</sup> Engels-szel egyetérthetünk, hogy a történeti pietizmus minden bizonnyal haladó mozgalom volt (ld. Karl Marx, Friedrich Engels: *Über Religion*, 189). A hazai pietista köröknek tisztázniuk kellene magukban: a pietizmus vagy az ortodoxia örököseinek, reformmozgalomnak vagy a hagyomány merev őrzőinek tekintik-e magukat.

<sup>29</sup> Az igehirdetés és a még közvetlenebb isteni kijelentés, a prófécia közti különbséghez ld. Green, M. *I Believe in the Holy Spirit*. London: Hodder and Stoughton, 1975, 168-72.

- <sup>30</sup> Ld. pl. Wright, N.T. *The Resurrection of the Son of God* (Christian Origins and the Question of God, 3). London: SPCK, 2003, 219-25, 241-67. Írásaiban Wright számtalan alkalommal utal a feltámadás, a Messiás halála, a fogság, a teremtés, a pusztai vándorlás meghatározó történeteire.
- <sup>31</sup> Ehhez ld. cikkemet, „A valóság ábrázolása: Az Ige műfaja és az igehirdetés műfaja”, *Theologiai Szemle* 46 (2003) 194-200.
- <sup>32</sup> Ehhez ld. Frei, H. *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in*

*Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven, CT: Yale University Press, 1980.

- <sup>33</sup> Ld. Perdue, L.G. *The Collapse of History: Reconstructing Old Testament Theology* (OBT). Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994.
- <sup>34</sup> Elhangzott 2008. szeptember 8-án a durhami székesegyházban; <http://www.ntwrightpage.com/sermons/ChristmasMidnight08.htm>, megtekintve 2010. ápr. 13-án (csekély módosításokkal).

## Hídépítő hit

### *A keresztyén hit és a hivatásgyakorlás kapcsolata a pluralista társadalomban*

*Nyitóelőadás, mely elhangzott az International Association for the Promotion of Christian Higher Education európai régiójának azonos című konferenciáján. Hollandia, Biezenmortel, 2009. ápr. 20. Ez az oka annak, hogy egy közismert magyar teológus írását fordításban olvassuk, teljessé téve Szathmáry Sándor korreferátumával. (a szerkesztő)*

„Azok, aki azt mondják, hogy szeretnek dolgozni, hazudnak” – mondta egy politikus a napokban. Tényleg igaz ez? Valóban szükségszerű, hogy belefáradjunk hivatásunkba és mindennapi munkánkba? Sok diáktól halljuk: megéri ilyen sokat tanulni, mi értelme van? Minden hiábavalóság – vanitas vanitatum – a munka is?!

*Mi késztet bennünket arra, hogy úgy dolgozzunk, mintha nem lenne élet a halál után?*

Péter valami hasonlót tapasztalt meg, amikor visszatért halászni (Ján 21,3kk). Mi űzte őt vissza a halászcsonakjához? Búfeledtetőnek használta a munkát tagadása miatt? Vagy emberhalász-elhívásába vetett hite gyengült meg, mert nem kapott újabb megerősítést? Talán a passió látványa, a csalódás, hogy minden értelmetlen, az utolsó szó ugyanis a halálé? Elvesztette Krisztustól kapott rendeltetését és életcélját, s Jézussal együtt önmagát is. Elvesztett voltában lett osztályrésze az üres háló, az értelmetlen munka, a küszködés küzdőerő nélkül, foglalkozás hivatástudat nélkül, haltalanság, gyümölcstelenség, „az abszolút Semmi.” „Azon az éjszakán semmit sem fogtak” – mondja János. De Jézus megjelent Péternek és a vele levőknek, bevonta őket hatalmas teremtői munkájába, és a csoda szinte megisméltődött: mint a nagy halfogás idején a háló „tele volt nagy halakkal” (vö. Lk 5,6), de ez alkalommal nem szakadozott (Jn 21,11). A háló pillanatok alatt megtelt pusztán engedelmesség által, anélkül, hogy kemény munkával meg kellett volna dolgozni érte. Jézus akarta, hogy tanítványai megismerjék a feltámadása által megnyerhető új erőt. A tanítványok sok más áldás mellett átélhették a „képesség” örömét, vagyis ember-létük munkával kapcsolatos rehabilitációját.

Keresztyénnek lenni annyit jelent, mint Isten jövődjé által vonzottnak lenni, kimozdulni keserű, egyhangú, értelmetlen, önmagunkba forduló munkavégzésünkben, öngazoló világunkból, nyitottá válni az örökkévalóság tágasságára. A kimerülés nélküli munka: az alkotás. Emberileg szólva kicsit hasonló Isten öröméhez, amikor úgy teremtette meg a világot, hogy nem fáradt el bele.

### **1. Egyetlen város/társadalom sem épülhet fel „alulról”**

„Ha az Úr nem építi a házat, hiába fáradoznak az építők” (Zsolt 127,1). Csak a „felülről” kezdett munka gyümölcse lehet tartós, vagyis a zsoltár azt a munkát tekinti hiábavalónak, és csak azt tekinti hiábavalónak, ami nem viseli magán az örökkévalóság távlatait. Az örökkévalóság perspektívája nélkül végzett munka olyan rejtett repedéseket hordoz magában, amelyekre nem lehet hosszútávon építeni. A Babel tornya építésének története erről szól. Az emberek összeadhatják minden erejüket és képességüket – politikai, gazdasági, szakértelmi, vallási stb. –, hogy „várost és tornyot építsenek maguknak” (Gen 11,4), de rá kell döbenniük, hogy erőfeszítéseik végül végletes szakadékokat nyitnak. Minden építő szándék ellenére az Isten nélküli törekvések egyre mélyülő és sokrétűbb törésvonalakat idéznek elő a társadalmakban.

#### *a) Az ideológiai rendszer által diktált munka*

Egyetlen város sem épülhet alulról, azaz Isten nélkül, legyen bár a cél mégoly nemes és nagy. Erre egy közeli és meggyőző példával tudunk szolgálni. A szocializmus földi Kánaánt ígért. A fél kontinens felfordult néhány őrült látnok miatt. Azzal a jelszóval, hogy „legyen minden ember egyenlő” – azaz emberi igyekezettel tüntessünk el minden társadalmi szakadékot – a földtulajdonosokat megfosztották birtokaiktól és termelőszövetkezetekbe terelték vagy futószalag mellé állították őket, bérmunkásokká szegényítették őket, miközben a média azt harsogta, hogy ez a munkásosztály uralma, az emberi történelem csúcsa, és ez az egész világon rövidesen diadalmaskodik, mivel ez a legfejlettebb társadalmi formáció. Kézműveseket – akik nemzedékeken át felhalmozott szakmai ismerettel éppúgy rendelkeztek, mint mesterségükhöz szükséges eszközállománnyal –, egyik pillanatról a másikra kiforgatták javaikból és még kreativitásukat is meglopva a Babel torony egyszerű „téglaégetőivé” szürkítették őket. Számtalan alacsony képzettségű ember

kapott kinevezést iskolák, kórházak, hivatalok élére, csak azért, mert a Kommunista Párt tagjai voltak. Pl. a mi városunkban, Nagykőrösön egy borbélyi tettek kórházigazgatónak. Lehet, hogy jó szakember volt a borbélyműhelyben, de nem a műtőben! Keresztyén fiatalok nem nyerhettek felvételt semmilyen pedagógiai felsőoktatási intézménybe, mondván: „a jövődöt nem lehet rájuk bízni.” Öt tálentumos művészeket rúgtak ki főiskolákról, azzal az érvel, hogy „ebben az országban imádkozó művészekre nincs többé szükségünk.” Jól tesszük, ha ezekre emlékezünk ma, amikor a marxizmus újraéled Derrida és más filozófusok hatására. Ideológiájukat erősítik a gazdasági válság nyomán szerveződő tüntetések, amelyeken – főképpen Nyugaton – egyes szónokok szocializmust követelnek, mint ami majd segít a javak igazságos elosztásában. Önök jobban teszik, ha nem hisznek benne! A szocializmus évtizedei, amelyeket Kelet- és Közép-Európában megtapasztaltunk, kétséget kizáróan igazolják, hogy ez a történelem zsákutcája. Nem lehet csodálkozni azon, hogy boldogok voltunk, amikor az Úr megelégedte az építők gögjét, és „leszállt, hogy lássa a várost és a tornyot, amelyet az emberek építettek” (Gen 11,5). Nagy örömmel éltük át a torony megrendülését az egykori szocialista országokban éppen húsz évvel ezelőtt, 1989-ben.

#### *b) A tudomány által uralt munka*

Még ugyanebben az évben színre lépett Francis Fukuyama és meghirdette: ez itt a történelem vége,<sup>1</sup> a világ nem tud hova tovább fejlődni. Azt állította, hogy elérkeztünk a történelem végéhez, mert nincs több jobb eszme, amit követhetnénk. A liberális demokrácia legyőzött minden vetélytárs ideológiát, mint pl. a monarchiát, fasizmust, kommunizmust és marxizmust, és ezzel bizonyította felsőbbiségét minden lehetséges társadalmi rend fölött. Ám néhány évvel később Fukuyama felülbíráltta önmagát és azt mondta: amíg a tudomány fejlődni képes, a társadalmi rendszerek nem érhetnek a történelem végéhez. A tudomány olyan kockázati tényezőt hordoz, ami elvezethet a posztmodern korból a posztthumán korba.<sup>2</sup> Nem lehet túlbecsülni azt a veszélyforrást, amit a biotechnológia jelenthet etikailag ellenőrizetlen kutatásaival, különösen pedig három terület: a gyógyszeripar, az őssejt kutatás és az embrió-sebészet. A globális társadalmi fejlődés nem érhet végére addig, amíg a tudomány és a technológia új eredményeket képes felmutatni<sup>3</sup> – teszi hozzá. Beláthatatlan, hogy hova vezethet a tudományos munka, amelyet nem ellenőriz etikai felelősség.

#### *c) A profit-központú munka*

Mindennapi tapasztalatunk, hogy az egyetemek a tudásnak többé már nem kizárólagos őrei. A tudás „kiszerveződik” a tudás ősi központjaiból. A tudás új legitimációs tekintélye a profit. Az egyetemeken ellenőrzése alól kivett tudás gazdasági érdekekkel párosulva előreláthatatlan következményekkel járhat. A felsőoktatásnak mind tekintélye, mind pedig autonómiája köddé foszlott. A politikai és gazdasági hatalom az, ami előírja, hogy miféle tudás és miféle készségek szükségesek. Nem követelmény többé, hogy az egyetemeken értelmiségi elitet képezzenek, sőt inkább az az elvárás, hogy „rész-játékosokat” neveljenek, akik jó gyakorlati probléma-megol-

dóképességgel rendelkeznek. Adminisztratív intézkedésekkel elérik, hogy az egyén azt akarja, amit a rendszer akar.<sup>4</sup> A hatalom emberei jól tudják, hogy az egyéni törekvéseket „quasi-tanulással”<sup>5</sup> lehet irányítani, azaz olyan tanfolyamok és képzések ajánlásával, és támogatásával, amelyek a rendszer szempontjából hasznosak. Anyagiakkal lehet az embereket kényszeríteni arra, hogy vállaljanak olyan munkát, amit egyébként soha nem választottak volna. A pénz uralma alatt az ember csak fogaskerek a társadalom mechanikus szerkezetében.

Összegzésként azt mondhatjuk, hogy sem az ideológiai rendszer által diktált munka, sem a tudomány által uralt munka, sem a profit-központú munka nem felel meg Isten teremtő szándékának, nem méltó az ember istenképességéhez. Ezért szükségszerű, hogy a pusztán emberi indíttatású munkák ellenállást – hajszáltrepedéseket – idézzenek elő már születésük pillanatában, még ha azok kezdetben nem is nyilvánvalók. A pusztán embermotiválta munka nem lehet elegendő az ember számára, mert örökkévalóságra vagyunk teremtve. Sem egy rendszer védelmére létesített munka, sem a pénz-vezérelt munka nincs összhangban emberi hivatásunkkal. Isten töréseket kódolt Babel alapjaiba, nehogy emberek tartós hatalmat szerezzenek embertársaik felett! De nem akarja végképpen meghagyni a megosztottságot, a töréseket és szakadékokat. Ezért jött Jézus, hogy mintegy mustármagból az új ember lelkiülete által kifejléssze az Isten Országát ebben a világban. Ebből a kicsiny kezdetből indulva az eljövendő új világ hódítja meg a földet.

## **2. A hivatásgyakorlás eszkatológiai megközelítésben**

Az eszkatológia hivatásgyakorlásunkkal kapcsolatban is központi kérdés, ha figyelembe vesszük azt, amit K. Barth mond: „A keresztyénség teljesen és totálisan eszkatológia, vagy teljesen és totálisan elszakadt Krisztustól.”<sup>6</sup>

Az eszkatológiát sokszor úgy értelmezik, mint – egy másik fajta – történelem-végét, hogy a fent említett F. Fukuyama kifejezésére utaljunk. Ez önmagában véve még nem hiba, csak egyoldalú, és távollátó értelmezés. Amikor J. Moltmann a '60-as évek közepén megfogalmazta téziseit, közel hozta az eszkaton reménységét, és ez által a földi életünk új fényt kapott. Teológiája mások gondolkodását is megtermékenyítette, akik mind dinamikusabb részvételre bátorítanak jelen világunkban. Moltmann éppúgy, mint Christian Link és Szathmáry Sándor a teremtést egy nyitott rendszernek tekinti, amelyben felelősségteljes, aktív szerepet kapunk. Ez azt jelenti, hogy rajtunk is múlik, hogy milyen irányban és hogyan változtatjuk meg a helyzeteket és a világot. Döntéseink a teremtés fejlődésébe beleágyazódnak – tévedéseink kockázatával! Egy hospice szolgálatban dolgozó mondta: amikor az emberek haldokolnak, kevésbé bánják azokat a tetteiket, amelyek rosszul végződtek, mint passzivitásukat, amikor tehettek volna valamit, de tétlenek maradtak. Kreatív munkára vagyunk teremtve, dolgaink elrontásának kockázatával! Igenis elrontjuk dolgainkat akár mint szülők, mint gyermekek, mint lelkészek, mint tanárok, jogászok, orvosok, tudósok, politikusok, kétkezi munkások, de szerető Atyánk hatalmas arra, hogy még elrontott

dolgainkból is jót hozzon ki – horribile dictu még bűneinkből is –, ha bízunk Benne. Ő a káosz felett is Úr, amit kusza műveleteinkkel előidézzünk. Végül is Ő a káosz-elmélet Ura is! Van hatalma arra, hogy azokat a dolgokat, amelyeket tönkretettünk, egy nagyobb rendbe szervezze! Végül is nem éppen erről szól az „új teremtés” és a megváltás?!

Ha az örökélet pusztán a földi történések vége lenne, akkor a teremtés egy zárt rendszer lenne, miközben a természet minden ízében azt tanúsítja, hogy egy nyitott rendszer részei, egy folyton fejlődő világ szereplői vagyunk. Ennek minden egyes megvalósulása nemcsak befejezést, hanem új kezdetet is jelent. Még a halál is, miként ezt Krisztus feltámadásában is látjuk. A földi élet nem csupán egy átmeneti állapot, amelyet jobb minél előbb elhagyni, vagy amit csak ki kell bírni, hanem lehetőségek sokasága, amelyekből mindig újabb lehetőségek nyílnak a halálig, és azon túl. A föld végső célja a megváltott teremtés vég nélküli játéka Isten dicsőséges jelenlétében.<sup>7</sup> Isten Országáa nem értelmezhető úgy, mint a lét megváltoztathatatlan, felsőbbrendű status quo-ja, hanem mint az élet kimeríthetetlen forrása, amelyben Isten korlátlan életlehetősége lakik, s amelyben minden életrendszer egyetemes szimpátiája nyilvánul meg, s ezek kommunikációja teljességre jut.<sup>8</sup>

„Új eget és új földet várunk az ő ígérete szerint, amelyben igazság lakik” (2Pt 3,13). Ez volt az ószövetségi várakozások reménysége is (lásd Ézs 65,17; 66,22). Azt, hogy az új teremtés milyen lesz, nem tudjuk körülírni, mert jelen tapasztalatainkon túlmutat: „amit szem nem látott, fül nem hallott” (1Kor 2,9). Afelől azonban biztosak lehetünk, hogy az „új/második teremtés előhozza mindazt, ami a természet és az emberiség történetének áldozatul esett, és mindent, amit Isten teremtett, egybegyűjt eljövendő dicsőségének országába.”<sup>9</sup> Amíg segítjük a világot kibontakozásban, amíg az embereknek nem kell azt hinniük, hogy eljött a „tökéletes világ”, mint Huxley, Szép új világában, addig nyitottak maradnak Isten jövendőjére, és az evangélium meghallására. Reménységünk kreatív várakozással teljes. Ezzel szemben a bűn bezártság, a bűn folytathatatlanság, jelenhez ragadottság. A bűn nem csupán erkölcsi kategória, hanem cselekvőképtelenség, amely megfoszt bennünket attól, hogy hidat építsünk a jelenvalóból az örökkévalóba. Amikor a hivatásgyakorlás nem a jövendő felől kapja impulzusait, akkor veszítjük el munkakedvünket, és akkor mondhatja azt valaki, hogy aki azt mondja, hogy szeret dolgozni, az hazudik. Igaz az, hogy a munka iránti vágy elvesztése gyakran a kegyelemből való kiesés jele!

Az eszkaton körülvesz bennünket. Közvetlen jelenlétünkben van, karnyújtásnyira. Az új teremtés tetteinken keresztül pillanatonként belép a jelenbe és megváltoztatja a világot. Az élet új minősége, amelyet Krisztusban ismertünk meg, képessé tesz bennünket arra, hogy új értelemmel gondolkodjunk, másként, mint ahogy a bűneset által belénk programozódott. Keresztyén hitünk szabadá tesz a múlt és a jelen (!) béklyóitól, étellel tölti meg bennünket emberi létünket, új lehetőségek meglátására és cselekvésére szabadít fel a reménység által. A jövendő nem egy tőlünk messze lévő állapot, hanem az az új állapot, amely a Krisztus hatalmával a jelenbe hatol!<sup>10</sup> Krisztus tanítványain keresztül. Ez a reménység nem ábrándkép,

nem is az ember természetes képessége, hanem a megújult értelem ajándéka (Róm 12,2). Krisztus feltámadásából táplálkozik. Nem vagyunk körülményeink foglyai, hanem képesek vagyunk átformálni a világot, ami leggyakrabban szenvedés árán történik. A szenvedés valamilyen formája hivatásunk gyakorlásában is megjelenik: mint áldozatkészség, segítőkészség, megbocsátás, tanítás, türelem, szeretet, szóval olyan magatartásformákban, amelyekben nem az óember törvénye szerint cselekszünk. Így tudjuk gyógyítani a világot. A szenvedés – a maga fent említett, árnyalt értelmezésében is – nyitottá tesz a tanulásra, hivatásunkban való elmélyülésre.

*A Kálvin-év hogyan járulhat hozzá hivatásértelmezésünk elmélyítéséhez?*

Méltó, hogy a Kálvin-évben a hit és hivatás témakörben is megemlékezzünk egyházunk bölcs tanítójáról. Méltatásához egy köztiszteletben álló teológust, Ravasz Lászlót hívjuk segítségül: „Luther hívei sohasem tudtak birkózni a világgal, mert örökösen az újjászületés fáradalmait kellett kipihenniük, Kálvin híveinek nincs idejük a pihenésre, mert éjjel-nappal szakadatlan harcban állnak. A lutheri etika mély bensőséggel, kedélyének nemes tisztaságával áll egy ellenséges világ közepette, túrva... Istenhez menekülve. Kálvin szembeáll a világgal és vaskézzel kényszeríti, hogy minden vonatkozásban: politikában, nemzetgazdaságban, tudományban, családi életben egyedül Isten dicsőségének szolgáljon.”<sup>11</sup> Isten dicsőségének szolgálata aktív magatartást jelent, kevésbé a passzív „visio Dei” vagy „vita contemplativa” jellemzi. Ezért mondta Max Weber,<sup>12</sup> hogy a kálvinizmus a leghatékonyabb vallás, amely kultúrát és társadalmat képes formálni. Hozzáteszi: ez a fajta önzetlen ethos hiányzik az összes világvallásból, a kínaiából, indiaiból, babiloniból, az ókorban és a középkorban egyaránt. Valójában nem nehéz feladat a kálvinizmus számára hidat építeni a hivatásgyakorlás és az istentisztelet között, mert az egész életet úgy tekinti, mint ami „coram Deo” zajlik. Ezt mondja a kijelentés is: az egész világ mindenestől Istené (Jn 1,10-11).

## Gyakorlati következtetések

A civil életben ma kevés olyan intézmény van, ami az élet szakrális jellegére emlékeztet bennünket. Nemcsak Kelet-Közép-Európában, hanem Nyugaton is mára lényegesen kevesebb egyházi fenntartású iskola, idősotthon, kórház vagy egyéb szociális és jóléti intézmény működik.<sup>13</sup> Ezeket vagy az állam vagy egyéni vállalkozások vették át. Ma egyháztagságunkon keresztül jelenhetünk meg a világi munkahelyeken a keresztyénség értékeivel. Ahhoz, hogy híd épüljön az emberek hite és hivatásgyakorlása között, néhány pillért le kell raknunk.

*a) Segítsünk az embereknek, hogy visszatáljanak gyermekkoruk hitéhez*

*Hogyan segíthetjük vissza az embereket gyermekkoruk hitéhez?*

Egyszerűbben bízhatnánk Jézus Krisztusban, akinek minden hatalom adatott mennyen és földön (Mt 28,18),



és több segítséget nyújthatnánk embertársainknak, hogy visszajussanak gyermekkoruk hitéhez. Egy idegsebész, Csókay András vallja, hogy amikor elmúlt negyven éves, és visszatért gyermekkorá hitéhez, nemcsak természete és egyéni élete változott meg, hanem hivatásgyakorlásában is kreatív orvos lett! Egészen ámulatba ejtő, amikor egy agysebész mondja, hogy Krisztus rendezi az emberi agysejtek milliárdjait, és összhangba hozza működésüket ezredmásodpercnyi időzítéssel. Így emlékezik: „Mielőtt visszatértem gyermekkorom hitéhez – mondja –, egyszerű orvos voltam, kreatív ötletek nélkül. [...] néhány éve egy altató orvos kollégámat láttam küzdeni egy kislány életéért, aki súlyos agysérülésben szenvedett. Az ő gyermeki hitét látva Isten egy ötletet adott nekem, hogyan lehet csökkenteni a műtét kockázatát, amit azelőtt soha nem alkalmaztam.<sup>14</sup> A kislány túlélte, és rövidesen visszamehetett az iskolába. Valamivel később, miközben imádkoztam, ez az orvos ötletet kapott arra nézve, hogyan lehet javítani ezt a műtéti eljárást. Tehát látva egy példát, valamint gyermeki hittel imádkozva, új eljárást talált, amelyet ma sok klinikán alkalmaznak Magyarországon kívül is, s így százak és ezrek életét mentik meg. Ezek a betegek nem tudják, hogy egy imádkozó orvos van sikeres műtéteik hátterében. Csókay András „Prima primissima” díjat is kapott, s azóta már új találmányán dolgozik. Írásaiban kifejti: nem pusztán az információ tesz valakit kreatív emberré, hanem gazdag belső világa, amely impulzusokat ad azoknak az információknak, amelyeket az egyén kap. E belső világ két tényezőből tevődik össze: vallásunkból és kulturális örökségünkből. Ez az orvos ajánlja mindenkinek, bármilyen feladattal is kell szembenéznünk, legyen az gyermeknevelési nehézség vagy üzleti tárgyalás: egyszerű imát mondjunk, nem számít, ha ismételt mondatokból áll is, pl.: „Uram szeretlek. Jézus, követelek.”<sup>15</sup> Az imádságnak, és különösen a gyermeki imádságnak olyan nagy jelentőséget tulajdonít, hogy még gyermekeit is megkéri, hogy nehezebb orvosi esetekben imádkozzanak érte.

A kreativitásról szólva hozzátézi: szüntelen harcolnunk kell a gonosz ellen, de ezt szívünkben békességgel kell tennünk, különben saját indulatunk sodor bennünket, és nem lesznek friss, kreatív ötleteink.

Egy másik elismert keresztyén tudós, Freund Tamás fentieket megerősíti, amikor azt mondja: „Az lesz kreatív, akinek [...] az adott információról, eseményről, jelenségről más jut az eszébe, mint az átlagembernek. Miért juthat neki más az eszébe? Azért mert fejlett, egyedi, komplex belső világgal rendelkezik, és amikor ezeket az emlékképeket, információblokkokat elraktározza, akkor egészen egyedi színezetet tud hozzájuk rendelni a belső világ impulzusai révén. Egyedivé teszi ezeket az emlékképeket, hogy aztán egészen más kontextusban, a legváltozatosabb kombinációkban is elő tudja hívni őket. A beszűkült tudós mit csinál? Egymás mellé pakolhatja a megszerzett információtéglákat, és nem jön rá, hogy ezeket egymás tetejére is lehet rakni. Akkor leszünk kreatívak, ha rájövünk, hogy ezekből építeni is lehet egy újabb dimenzióban, és a szükséges habarcs nem más, mint a gazdag belső világ.”<sup>16</sup>

A kreativitás különösen fontos napjainkban, amikor olyan sok bajjal szembesülünk, és világunkat egyre több csapás sújtja. A keresztyének kreativitása az egész seb-

zett világ gyógyítását szolgálja. „A teremtett világ sóvárogva várja Isten fiainak megjelenését” (Róm 8,19). A hit nem elmélet, hanem benne van minden gyakorlati döntésünkben. A hivatásbeli kreativitás nyomaiban megjeleníti az eljövendő világ újszerűségét, örömet, kiszámíthatatlanságát és meggyógyult épségét.

*b) Spirituális központjaink megerősítése: az egyházi közösségek mint gyakorlóterepek*

Egyházi közösségeink hivatottak arra, hogy táplálják – fent jelzett – „belső életünket.” Az egyház nem ráadás sok elfoglaltságunkra, hanem lényegi feltétel a tartalmas élethez. Ezért sürgeti Haggeus és Zakariás próféta a népet: hagyjatok fel azzal, hogy minden erőfeszítéseketek magánéletek és fizikai környezetek építgetésére fordítjátok, először épüljön fel a templom, és majd a társadalmi élet is helyreáll. Először az Isten Országá, és azután minden más megadatik – mondja Jézus (Mt 6,33).

*Mondhatjuk, hogy közösségeknek is van hivatása? Kaphatnak gyülekezetek, felekezetek, települések, népek sajátos hivatást?*

Egyházi közösségeink tanítanak, hogy kicsoda Isten. Sok egyéb érdeme mellett az egyház tanít, hogyan váltsuk gyakorlatra hitünket: segít megtanulni a közösségi szolgálatot, mondhatjuk így is, hogy felnöttekké formál bennünket. Az egyházi közösségek gyakorlóterepek, amelyeken átformálódunk önző mivoltunkból Krisztus-arcúakká. Semmi, ami önző, nem örökölheti Isten Országát. Minden bűn egoizmusból fakad. Ezért nem örökölhetik Isten Országát: „sem igazságtalanok, sem paráznák, sem bálványimádók, sem házasságtörők, sem részegsek, sem rágalmazók, sem harácsolók” (1Kor 6,9-10). Gyülekezeti közösségeinkben megtanulhatjuk levetkőzni önzésünket, miközben egyre többet tanulunk meg egymásra utaltságunkról.

Néhány évvel ezelőtt, kolléganőmmel, az amerikai származású Coralyn Medyesy-vel arról beszélgettünk, hogy valószínűleg nem csak egyéneknek, hanem gyülekezeteknek is van saját hivatása. Ezzel kapcsolatban egy megragadó történetet mondott el személyes életükből, amit az alábbiakban engedelmével közreadok:

„Férjem és én már évek óta házasként voltunk, amikor ráébredtünk arra, hogy a múltban mindketten szokatlan vendégszeretettel részesültünk Kanada Nova Scotia provinciájának nem sokat ígérő Halifax kikötőjében. Amikor húsz éves voltam, végre sikerült elmennem Európába egy egyetemista barátnőmmel. Elsős koromtól heti tíz centet félretettem, így sikerült a tervet megvalósítani. Visszaútvonalon decemberben Hollandia-Amerika vonalon, Southamptontól New Yorkig nagyon viharos volt. Közülünk csak tízen jártak ki az egész hajón. Az utolsó napokban ötven lábnyi hullámok csapkodták a hajó orrát. A kapitányunk azt mondta, hogy ki kell kötnünk Halifaxban üzemanyagért, hogy New Yorkba eljussunk. Mivel szombaton késő este érteztünk, és csak vasárnap délután indultunk, Kathy és én el akartunk menni templomba, és nem utolsó sorban szilárd talajt is akartunk érezni talpunk alatt. A közelben találtunk egy presbiterianus templomot, és örömmel vettünk részt az istentiszteleten. Az áldás után egy középkorú házaspár, akik mögöttünk ültek, megérintették a vállunkat, köszöntöttek, és tudakolták, hogy honnan és hova megyünk (New Yorkból még Seattle-be

busszal), és megkérdezték, hogy meghívhatnak-e magukhoz a vasárnapi ebédre? Nagyon meglepődöttünk, de megértettük, hogy mások is ugyanezt tették ugyanakkor. A házaspár és idősebb gyermekeik jó szívvel vendégül láttak bennünket, majd kivittek hajónkhoz az indulás idejére. (A gyülekezet tagjai figyelemmel kísérték, hogy mely utasszállító hajók voltak a kikötőben.)

Azután László néhány évvel később a genfi Református Világszövetség ösztöndíjasaként ment Chicagoba a Prsbiteriánus Tehológiára, egy olasz járaton Triestből New Yorkba. Az ő átkelése sokkal nyugalmasabb volt, de 16 hetet vett igénybe a sok kikötőállomás miatt. Ő is örült, hogy Halifaxban megálltak egy hétvégére üzemanyagért, és a kanadai utasokat is partra tették. Ő is megtalálta a legközelebbi protestáns templomot, és élvezettel ízlelte Észak-Amerika első angol nyelvű istentiszteletét. Az ő vállát is megütögették, üdvözölték keresztyén szeretettel, és meghívták, hogy ebédeljen náluk, egy keresztyén családnál. Sokat beszélgettek az ő diák-menekült történetéről és terveiről, majd kivitték a Vulcania indulására, és egészen sokáig vártak a dockon, hogy integessenek neki, amint az öreg hajó elhagyja a kikötőt. El volt ragadtatva ilyen melegségtől és emberszeretettől, amelyben neki mint idegennek része volt, noha csak néhány órát töltött Halifaxban. Soha nem felejtette el őket, ahogy én sem.”

Egy házaspár két története ugyanabban a városban néhány év eltéréssel... Ezek az gyülekezetek Halifaxban felismerték sajátos szolgálati lehetőségüket, amely földrajzi helyzetükből adódott: vendégszeretetet gyakoroltak a hajóutasokkal, akiket a kényszerűség vagy a hajómenetrend náluk vetett partra.

Az egyházban a szolgálat – mondhatnánk: a diakónia – által erősítenünk kell egymáshoz tartozásunkat. Az új-jászületés nem csupán egyéneknek adott ígéret, hanem az egész teremtésnek (ApCsel 3,21; Róm 8,22). Senki nem üdvözülhet egyedül. Amikor az Írás az egyházat Krisztus testéhez hasonlíttja (1Kor 12), amely integrált rendben működik, a közösségbe rendezett életre készít fel, a *shalomra*.

*c) A történeteket el kell mondanunk, hogyan használ Isten embereket*

A történetek, amelyek arról szólnak, hogy valakinek hivatásgyakorlásában hogyan nyilvánul meg hite, erősítenek másokat. A gályarab prédikátoroknak írták itthoni gyülekezeteik, hogy amikor hallják, hogy mennyi szenvedést állnak ki hitükért, többet használnak a gyülekezeteknek, mint prédikációikkal. Lelkipásztori hivatásuk történeteit elmondták... Egyikük naplója néhány héttel ezelőtt járt a kezemben. Otrókocsi Foris Ferenc, magyar protestáns lelkész volt, akit társaival együtt gályarabságra ítélték hitéért a 17. században. Ezt írja: „E nemes holland férfi, Ruyter admirális, a mi Mózesünk az isteni gondviselésnek köszönhetően megváltoztatta útját, vitorláit és egész flottájának hajóorrát Nápoly felé fordította... bilincseinket levették rólunk... a gálya vezetőinek hivatalába hívtak minket, ahol nevünket kitörölték a könyvből, amely méltán neveztetett a halál könyvének... azután a holland hajókra vitettünk, mivel a jezsuiták megakadályozták bennünket abban, hogy szabadulásunk után a szárazföldre lépjünk... úgy éreztük, mintha sírjainkból jöttünk volna elő... a holland flotta két lelkésze

barátainkhoz vitt bennünket a hajójukra nagy örvendezés és hálaadó éneklés között. Úgy mentünk, mint az álmodók. Haen János tengernagy kibeszélhetetlen örömmel és szeretettel fogadott. A következő nap a főtenagnaghoz: Ruyter Mihályhoz vittek bennünket. Ez a nagyra becsült férfi is a legnagyobb szeretettel fogadott bennünket. Azután... a következő hat hétben, miközben történeteinket elmondtuk, a legnagyobb tapintattal és figyelmességgel voltak irántunk, és kegyesen ápoltak minket, minket, akik le voltunk gyengülve a hosszú rabszolgaságtól.<sup>17</sup> Két nemes lelkiülettel gyakorolt hivatás találkozik a történetben: a lekipásztoroké és a tengernagy(ok)é, s mi csoda emlékezetes történet lett! Ma valószínűleg nagyon kevesen lennének, akik ismernék Ruyter admirális nevét, de szolgálatának köszönhetően, amelyet Krisztus szenvedő testéért tett, nagy tiszteletnek örvend a mai napig egyházunk közösségeiben. Ő és munkatársai híd-építők voltak, akik hivatásukat keresztyén szívükkel ötvözték. Osszuk meg Isten embereinek történeteit, azokét, akik gyakorlatba öntötték hitüket – mivel ezek a történetek növelnek bennünket Krisztusban.

*d) Tekintsünk úgy a nehéz helyzetekre, mint amelyek lehetőséget kínálnak Isten dicsőségének felragyogtatására*

Arra hívtunk, hogy Isten uralmát jelenítsük meg a körülöttünk lévő szükséghelyzeteken keresztül. Ezek a helyzetek nagy kihívást jelenthetnek. Mit jelentett a hat üres kőedény Jézus számára, ha nem Isten dicsőségének felragyogtatását, amelyeken keresztül úrként mutatkozott meg?! Az üres edények alkalmammá váltak arra, hogy Isten dicsőségét hirdessék egy reménytelen helyzetben. (Érdemes megjegyezni, hogy ebben a folyamatban a tanítványoknak meg kellett tenni az út felét, hitben: vizet kellett hozniuk az üres edényekbe. Azután lett minőségi bor az edényekben.) Amikor a Mester az ötezerrel volt a pusztában, azt mondta tanítványainak: „Adjatok nekik ti enni” (Mk 6,37). Amikor a létezés határára érünk, és végzetes szükséghelyzetekbe kerülünk a nekünk szegezett feladatokkal, ez az a pont, amikor Isten uralma nyilvánvalóvá válhat kegyelme és engedelmes cselekedeteink által. Nem lehetünk passzívak, ha menyeyei Atyánk munkálkodik. Jézus erre emlékezik, amikor észrevette a harmincnégy éve bénát: „Az én Atyám mind ez ideig munkálkodik, én is munkálkodom” (Jn 5,17). Reménytelen helyzetek, helyek és időszakok alkalmammá válhatnak Isten szuverén úr voltának felragyogtatására.

## Összegzés

Pluralista társadalmunk minden korábbinál nyilvánvalóbbá teszi a törésvonalakat, jóllehet törésvonalak az emberi történelem kezdetei óta vannak. Feladatunk, hogy ne tekintsük ezeket magától értetődőnek a pluralizmus jegyében, hanem építsünk hidakat keresztyén reménységünkön keresztül a hivatásunkban is azokhoz az ember-szigetekhez, akik szenvednek elszigeteltségük miatt. Feladatunk nem egyszerűen ígert vagy nemet mondani a világ sokszínűségére, hanem úgy tekinteni a világra, mint „theatrum gloirae Dei”-re, amelyet átformálhatunk a Fel-támadott Úr Lelke által.

Jézus azt mondja a táalentumokról szóló példázatában: „mert mindenkinek, akinek van, adatik, és bővelkedni fog; attól pedig, akinek nincs, még az is elvételik, amije van” (Mt 25,29). Nekünk mindannyiunknak adott. De mi? Az Isten Országának ígérete. Ez az, amink van: az ígéret. Komolyan kell vennünk, és akkor evilági lehetőségeink megsokszorozódnak. Azok, akik úgy tekintik életüket, mint ami saját tulajdonuk, mindazt elvesztik, amiről azt gondolták, hogy az övék (1k 8,18): képességeiket, sőt még az életüket is. Azok pedig, akik hitük mellé cselekedetet is ragasztanak, egyre többet kapnak.

Hasonlóak vagyunk az emberhez, aki a szántóföldön dolgozott. Mindennapi szürke munkavégzése közben hirtelen kincset talált a földben. Örömeben mindent eladott, amije volt, és megvette a földet (Mt 13,44). Munkásból a föld birtokosa lett, miképpen mi is lehetünk: az új föld birtokosai. Isten Országának az a kincse, amit megtaláltunk, átrendezi felfogásunkat, magatartásunkat, agysejtjeinket, időbeosztásunkat etc., és közben azt vesszük észre, hogy életet találtunk, amely belenő az örök-kévalóságba.

Dr. Fodorné Dr. Nagy Sarolta  
(Fordította: Turcsik Ferenc)

#### JEGYZETEK

<sup>1</sup> Fukuyama, Francis In: Stuart Sim: *Derrida és a történelem vége*. Eredeti kiadó: Icon Books Ltd, Magyarországon: Pécsi Direkt Kft. Alexandra kiadója, (é.n.). XI.

<sup>2</sup> Fukuyama, Francis: *Poszthumán jövődönk*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2002. Hungarian translation: Tomori Gábor. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2003. 17.

<sup>3</sup> Ibid. 25.

<sup>4</sup> Lyotard, Jean-François: *A posztmodern állapot*. In Hévízi Ottó és Kardos András szerk.: *A posztmodern állapot*. Századvég Kiadó, Bp., 1993.133.

<sup>5</sup> Quoted from Luhmann by Lyotard, Jean-François: *A posztmodern állapot*. 133.

<sup>6</sup> K. Barth: „Christentum, das nicht ganz und gar und rechtslos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und rechtslos nichts zu tun. Geist, der nicht in jedem Augenblick der Zeit aufs neue Leben aus dem Tode ist, ist auf alle Fälle nicht der heilige Geist” (*Der Römerbrief*, Sechster Abdruck der neuen Bearbeitung, Chr. Kaiser Verlag in München, 1933. 298.).

<sup>7</sup> vö: Szathmary, S.: *A reménység fényei*. [According to] J. Moltmann teológiája. Ref. Zsinati Iroda Sajtó. Bp., 1989. 377.

<sup>8</sup> vö: J. Moltmann: *Gott in der Schöpfung*, 214-221. In: Szathmary, S.: *A reménység...* 361.

<sup>9</sup> Link, C.: *A teremtés teológiája*. KRE-TFK. Nagykőrös, 2007. 348.

<sup>10</sup> Szathmary, S.: *Eszkatológia*. Ref. Zsinati Iroda. Doktorok Kollégiuma Főtitk. Hivatala, Bp. 2001. 394.

<sup>11</sup> Ravasz, L.: *Kálvin és kálvinizmus*. In *Látások könyve*, Stúdium kiad. Bp., 1924. 2. kiad., 16.

<sup>12</sup> Max Weber: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Part 2. The Practical Ethics of the Ascetic Branches of Protestantism. [http://www.ne.jp/asahi/moriyuki/abukuma/weber/world/ethic/pro\\_eth\\_frame.html](http://www.ne.jp/asahi/moriyuki/abukuma/weber/world/ethic/pro_eth_frame.html)

<sup>13</sup> Douglas J. Schuurman: *Vocation. Discerning our Callings in Life*. W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK, 2004. 9.

<sup>14</sup> Csókay, András: *A hit nem elméleti kérdés*. Kairosz, Budapest, 2005. 38.

<sup>15</sup> Csókay A.: *A hit...* 72.

<sup>16</sup> [http://www.magyarzemle.hu/szamok/2006/6/tm\\_tanulasi;](http://www.magyarzemle.hu/szamok/2006/6/tm_tanulasi;) 2009.04.20.

<sup>17</sup> Otrokócsi Főris Ferenc: *A fenevad dühöngése*. ORLE, (s.a., s. l.) 63-64.

## Hozzászólás

DR. FODORNÉ DR. NAGY SAROLTA

### HÍDÉPÍTŐ HIT

– *A keresztyén hit és a hivatásgyakorlás kapcsolata a plurista társadalomban című tanulmányához*

A szerző abból indul ki, amit klasszikusan a Prédikátor fogalmazott meg: „Igen nagy hiábavalóság – mondja a Prédikátor – igen nagy hiábavalóság! Minden hiábavalóság!... Ami volt ugyanaz lesz majd, és ami történt ugyanaz fog történni, mert nincs semmi új a nap alatt” (1,2.9). Ezt fogalmazta meg a költészet nyelvén Reményik Sándor, amikor így szól: „Minden mindhiába, a bűn a betegség, a nyomorúság, a mindennapi szörnyű szürkeség tömlöcéből nincsen, nincsen menekvés”. (Idézet a *Kegyelem* című verséből). Ezt írja le a misztikusok nyelvén Novalis, amikor így fogalmaz: A létezés kunyhóhoz hasonlít, de a kunyhó falán ajtó van, mely katedrálisba vezet. De sokszor egy életen keresztül tapogattja az ember kunyhója falát, és nem és nem találja a katedrálisba vezető ajtót. (Gyűjteményes kötetének megállapításai közül). Ezekre a gondolatokra hivatkozik a professzornő, amikor János evangéliuma 21. fejezetét idézi. Halászni indulnak a tanítványok Péter vezetésével, és át-

élik, hogy Jézus nélkül semmiféle pótcselekvés nem vezet eredményre. Átéldhetjük velük együtt, hogy „az abszolút Semmi” ásít ránk félelmetes hatalmával, de Jézus éppen ezt törli át feltámadásának erejével, Istentől kapott hatalmával. Törli ezt a szót: hiábavaló. Ez az, amit kerestek a próféták, írtak róla a költők, ami után sóhajtoztak a misztikusok, de amit megoldani nem tudtak, csak hirdették, hogy „eljön valami, valamikor, valahol” (Váczi Mihály, *Valami nincs sehol c. verse*). Vagyis a megoldás nem a vallásban, nem a költészet emelkedett gondolataiban, nem a misztikusok élményeiben van, hanem egyedül a feltámadott Jézusban. Ez a megrendítő üzenet számunkra, hiszen kiderül, hogy ez nem kegyes, vagyis mellőzhető beszéd, hanem olyan nélkülözhetetlen, mint a kenyér. Olyan üzenet ez, melyet a világon senki nem mondhat el, olyan valóság, mely a hidat jelenti a hit és a hivatásgyakorlás között. Ez azt jelentheti, hogy létünk és munkánk nem hiábavaló. Ez a bizonyosság áttör minden

lehúzó erőn, mely életünk során ránk nehezedik, mely kezünket megbilincseli, és erőnköt a nullára veti vissza. De Jézus feltámadásának ez az üzenete: „nem hiábavaló”, nemcsak az élet börtönnek látszó bezártságából old ki, de még a szenvedések közepette is fényt világol utunkra, hiszen nem csak az életünk, de a szenvedésünk is ennek a jegyében állhat: nem hiábavaló. A szenvedés kérdése pedig nemcsak kinek-kinek a sorsában és történetében jelentkezik válasza várva, hanem magának a világtörténelemnek ez a legnagyobb kérdése korunkban. Adorno azt mondja: Auschwitz után már nem lehet verset írni és nem lehet énekelni. Vagyis elérkeztünk arra a pontra, ahonnan nincs tovább. A professzornő odaáll Francis Fukuyama 1989-ben meghirdetett mondata elé, amelyik így szól „Ez itt a történelem vége, a világ nem tud hova tovább fejlődni”. Vagyis elérkeztünk a lét és a történelem határához?! Tud-e mondani keresztyén hit ezen a ponton valamit, ami áttör ezen a falon? Ide szeretnék néhány megjegyzést fűzni. Különös, hogy 1492-ben Kolumbusz Kristóf szinte ugyanazzal a megállapítással találkozott, amikor Spanyolország partjainál ezt a táblát olvasta; Non plus ultra, azaz nincs tovább. És ekkor ezen a gondolon áttörve belső bizonyosság fogta el: A tábla téved, van tovább. Így fedezte fel Amerikát. Egy látás, mely a hiábavalóságot, a dolgok végét és a történelem befejeztét tagadta vezetett el a történelem talán leghatalmasabb fordulatahoz. Nem hiábavaló az élet, a küzdelem, mert van tovább, van Amerika! Ma is ki-ki a maga Amerikáját akkor fedezheti fel, amikor Jézus feltámadásának a bizonyosságában meri vallani ezt: van tovább, és ezt követi folyamatosan. Ez a hit emel önmagunk fölé, és ez a bizonyosság jelenti a hidat, mely hitünket és hivatásunk gyakorlását összeköti. Életünk és világunk holtponthoz egyedül ez vezethet tovább. Pál jól látja, hogy minden embernél száznál többek vagyunk, ha Krisztus feltámadásának nem látjuk életünkre vonatkozó hatalmát, és nem valljuk, hogy ez a feltámadás az élet nagyszerű átalakulását hirdeti a jelenben és a jövőben. Vagyis van feltámadás már itt a halálból az életre, és egykor a halálból a feltámadásra. Ez földi létünknek a dinamikáját adja, a világ átalakulásának és átalakításának a nagyszerű látását. Parányi létünk börtöncellájából és történelmi létünk holtpontra jutásából egyedül Krisztus feltámadásának eszkatológiai üzenete emel fel ma is. A történelem, a világ miránk vár, az Isten fiaira (Róm 8,18-22), akik létükben hordozzák ezt az átalakulást és üzenetükben a világ átalakításának nagy lehetőségét. Más szóval az eszkatológia nem maradhat dogmatikánk záró fejezete, ahogyan ez eddig volt, hanem a mindennapi életünk vezérlő csillaga, a hídon átvezető fény, mely kedvet ad az életre és bátorságot a lehúzó léterőnkkel szemben, a hiábavalóság megfogalmazott vallomásaival szemben egy „mégis”-re, és az ellenszéllel való hajózásra. Ezt tette Pál, és javasolta veszedelmes Rómába vezető útján. A feltámadott Krisztus állt mellé az éjszaka, és ezután merete ezt hirdetni: „Legyetek jó reménységgel”, mert sem a hajó nem süllyed el, sem a 276 utas közül nem vész el egy sem. Pálnak célhoz kell érni Rómában, ezért a hajó 276 utasa is célhoz ér a hullámsír helyett. A tengerre szállás, sem a Jn 21-ben leírt halfogásnál, sem a Rómába menő hajó veszedelmes útja során nem végződik hajótö-

réssel, kudarccal, mert a feltámadott Krisztus itt is és ott is a hajózást egy nagy cél szolgálatába állítja. Ott van közöttük. Az a Garaudy, aki nem mondható keresztyénnek azt írja: Ne azzal foglalkozzanak a keresztyének, hogy a Krisztus feltámadásának a történeti mozzanatait összerakják, hanem azon, hogy Krisztus feltámadásának az erőit a történelembe bevigyék, és a világ előtt megnyissák. Mert egyedül az segít a világon, ha a Krisztus feltámadásának az erői megragadják – hangoztatta ez a vallástörténész, politikus, és ezek az erők a világot megszabadítják a múlthoz kötöttségtől és a jövő új lehetőségeinek megtalálása felé kormányozzák a világ nagy hajóját.

Eddig az eszkatológiának csak az egyik oldalát hangoztattuk, és emeltük tudatunk körébe, és ez a negatív oldal volt: nem hiábavaló a lét és a történelem. Legalább annyira fontos azonban a pozitív oldal is. Ez pedig annak kifejezése, hogy az eszkatológia a feltámadásban, a Jézus eseményben eljött újat juttatja kifejezésre, és bátor kezdeményezésre indít. Ennek a lényegét szeretném most az exegézis segítségével bemutatni. Így jutunk el a professzornő gondolatmenetének a második feléhez.

Az Újszövetség a bűnbocsánatra egy új szót is használ, és ez a kegyelem. A Kegyelem azonban nem annyit jelent, hogy Isten az embert a bűnbocsánat révén oda juttatja vissza, ahol előzőleg állt, hanem Isten a kegyelem által úgy törli el a bűnt, hogy az embert újjáteremti, és Krisztus létének a részesévé teszi. Ez a kegyelem megértésének nem sejtett távlatát mutatja meg, vagyis azt, ahogyan az üdvösséget az ember Krisztusban megnyeri. Itt az üdvösségnek ereje van, mert életet, örök életet teremt, és az embert már a földön életképesé teszi. „Mert a bűn zsoldja a halál, az Isten kegyelmi ajándéka pedig az örök élet Krisztus Jézusban, a mi Urunkban.” (Róm 6,23). A kegyelemnek ez az értelmezése, amely az üdvösség teljes gazdagságának a megértéséhez vezet, továbbá életbátorsághoz, elsősorban a Róm 5,12-21 szakaszában van megírva. Ennek az elemzését szeretném most elvégezni.

W. Barclay e versekben írt magyarázatának első mondatában ezt írja: „Az Újszövetségnek egyetlen fejezete sincs, amely a teológiát jobban befolyásolta volna, mint ez. És ez azért van így, mert Pál apostol kifejezőmódja itt nehéz. A mondatfelépítést Pál mondat közepén megtöri, és egy mellékmondatot iktat be, valamint gondolatmenete és kifejezései is nehezek, amelyek ugyan az akkori zsidóknak ismerősek és érthetőek voltak, de ma már ez másként áll.” Két vers az, amely merész állításával felhívja a figyelmet magára, és amely nyomán Pál a Krisztusban eljött üdvösség jelentőségét aláhúzni igyekszik.

Ezek között a 15. vers: „De nem igaz az, hogy amilyen a vétek, olyan a kegyelmi ajándék is. Mert ha annak az egynek a vétke miatt sokan haltak meg, az Isten kegyelme és ajándéka még bőségesebben kiáradt az egy ember, a Jézus Krisztus kegyelme által sokakra.”

Pál Ádám és Krisztus összehasonlításából kiindulva tesz megállapítást Ádám vétke és a Krisztusban eljött kegyelem között. Nyilvánvaló, hogy Krisztus kegyelme az első ember, az első Ádám vétkét és e véték következményét akarja megváltoztatni. Amit az első Ádám vétett, azt a második Ádám helyreigazítani jött. De az a kérdés, hogy a vétek és a kegyelem milyen viszonyban van egymással? A vétket egyszerűen kiegyenlíti a kegyelem,

hogya a kezdeti állapot helyreálljon, és az ember újra a Teremtő kezében legyen, mint kezdetben volt? Vagy éppen itt rossz a fogalmazásunk, mert nem egyenlő az arány a vétek és a kegyelem között. Nem lehet azt mondani: amilyen mértékű volt az egyik, ugyanolyan a másik. Ha ez így lenne, akkor Pál nem mondaná szenvedélyesen: „de nem igaz az...” Nyilvánvalóan itt valakivel, vagy valakikkel vitázik, s ha nem is ilyen személyekkel ütközik meg, akkor is két gondolatot ütköztet egymással, hogy ezután messzemenő következtetést vonjon le ebből. Werner de Boor élelátással mondja ki az alapgondolatot: „Az összehasonlítás közepette Pál nagy súlyt helyez arra, hogy világossá tegye, itt a két mérlegtányér nem kölcsönösen azonos súllyal mérhető, hanem Isten kegyelmének az oldalán valami dicsőséges és hatalmas túlsúly jelentkezik. Itt nekünk, kislelkű, félénk és spórolósan méricskélő embereknek valami újat kell meghallani és megtanulni. Nem úgy van, hogy Isten a bűnöst fáradtsággal éppen hogy megmentette.” (Der Brief an die Römer, 138).

A szerző azt akarja ezzel kifejezni, hogy a bűn mértéke és a kegyelem mértéke nem azonos súllyal esik a latba. Nem úgy van, hogy Ádám a vétekben, az Isten elleni lázadásban felállított egy mértéket, és Isten nagy gonddal el tudta érni, hogy ezt a mértéket kiegyenlítsse. A vétek serpenyője amennyit nyomott, Isten a kegyelem serpenyőjébe ugyanannyit tett, és ezzel a mérleg nyelve kiegyenlítőddött. A vétek oldalára, vagyis az ember lázadására azonban Isten nem úgy felelt, hogy az ember által okozott csorbát kiegyenlítette a kegyelemnek azzal a mértékével, amekkora a bűn mértéke volt, és az ember így visszakerült a kezdeti pontra, a teremtés kezdetének az érintetlenségébe. A kegyelem nem ilyen kiegyenlítés jegyében született. A 20. vers erre utal, amikor így szól: „De ahol megnövekedett a bűn, ott még bőségebben kiáradt a kegyelem.” Vagyis ahol a bűn feltűnik, ott Isten kegyelme nem úgy jelenik meg, hogy az embert az eredeti pontra tornázza vissza, hanem úgy, hogy valami olyat ad és hoz, amit az ember nem is sejtethet. Isten az ember bűnére a maga isteni mértékével válaszol. Amikor ad, akkor az embert nem a régi pontra emeli vissza, hanem oda juttatja ahol soha nem volt. Isten irgalma és kegyelme valami túláradó bőséggel mozdul meg, ahol az embernek adni kell, és az embert meg kell váltani. A váltság mértéke isteni mérték, ami magát az Istent, az Isten lényét méri, míg a bűn az embert méri, és az emberi mértéket juttatja kifejezésre. A bűnben az ember a saját mértékét adja Isten elleni lázadásában. A kegyelemben Isten újra csak a saját mértékét adja a maga ajándékozásában. Tehát itt a mérleg két serpenyője nem mutat egyenlőséget.

Istent az ember bűne különös módon arra indítja, hogy életét ne csak helyrebillentse, hanem az embert olyan magaslatra emelje fel, ahol sohasem volt. Ez a megváltás egyenlőtlensége és mérhetetlensége. Az Isten úgy ad, hogy túláradó bőségében már nem az ember bűnét tartja szem előtt, és nem arra válaszol, hanem magát adja, és az embert a maga mértékével teszi szabaddá, egy új élet részesévé. Az ember a megváltásban nem az emberi mérték lehetőségeinek a fokozását éli át, hanem az Isten soha nem látott lehetőségeinek a megnyílását tapasztalja

meg. Amit az Isten Krisztusban adott, az nem valami elsimítás és kiegyenlítés, hanem az magának az Isten világának a feltárulása az ember előtt, hogy egy új, soha nem látott életheletőség tágasságában kapjon helyet.

Pál itt azt akarja elmondani, hogy Isten az első ember vétkére válaszul a második embert küldte el, vagyis nem az első ember lehetőségein belül nyúlt hozzá az emberi élet megváltásához, és nem az első ember lehetőségeit tágította, szakadozott ruháját foltozta. Nem azt akarta, hogy az ember első teremtésének lehetőségein belül maradvá mutassa meg újra, hogy mi telhetik tőle. Nem azt akarta, hogy az ember, mint első ember kapjon egy új lapot, és ezt kezdje el újra írni. Isten válaszul az ember vétkére azt mutatta meg, hogy tőle mi telik, és az embert újjá teremtette: a testi, földi embert lelkivé tette, Krisztusban az embert a Lélekkel ajándékozta meg. Ezzel nem emberi lehetőségeit bővítette, hanem a maga isteni lehetőségeivel ajándékozta meg. Ez a kegyelemnek az a bősége, és összehasonlíthatatlan gazdagsága, amelyről Pál a 15. versben beszél. Ez a kegyelem valóban olyan bőséggel árad ki, hogy az emberi élet lelkivé alakításában, újjászületésében legyőzte az első ember vétkét és így az ember önmaga fölé emelkedett. A kegyelem az Isteni Lélek közlését jelenti, azért, hogy az ember a vétket legyőzze, de nem a benne lévő emberi lélek lehetőségein belül, hanem az Istentől kapott Lélek új teremtésének lehetőségei által. Ha valaki azt a kérdést tenné fel Pálnak, hogy ez miért történt így, Pál erre csak azt válaszolná: ez a kegyelem, amely eljött az emberért, ez – isteni szeretetében – maga Isten. Ez maga a megváltás és az üdvösség, melynek alapja egyedül az Isten. Erich Schnepel fűzi ehhez a vershez (15) a következőt: „Ez egy olyan szó, amely tulajdonképpen nincs. Ezért nem is szerepel a mi rendes Biblia fordításunkban. De azért van ez a szó, amelyet Pál képzett, hogy a kegyelem életáramának a hatalmasságát kifejezze. Ez nem egy patak, nem egy folyó, nem is egy folyam, hanem túláradó folyam... Mint ahogyan a tengernél, ha gátszakadás történik, egész vidék elsüllyedhet a tenger áradásában, úgy süllyed bele Isten előtti vétkes egzisztenciánk a kegyelemnek ebbe a túláradásába. Ez a túl-túláradó folyam azonban nemcsak a régit fedi el, hanem élő hatalom, és egy újat is felépít. A kegyelem túl-túláradása művét elkezdte, és egy új teremtést indított el.” (idézet helye: Neukirchener Kalender, 2003. február 3.).

Az eszkatológiának ez az oldala, melyet itt vázoltunk, bár elvont gondolatfuttatásnak tűnik, de legkevésbé sem az. Hiszen ebből az isteni újteremtésből következik éppen az Híd, mely a hitet és az ember hivatásgyakorlatát összeköti. Ez nyitja meg a lehetőséget arra, hogy beszéljünk az ember szabadságáról az ember kreativitásának lehetőségéről. Az új teremtésből következik az, hogy az ember alkotókészségének és teremtő bátorságának, vagyis kreativitásának az isteni elfogadása, helyeslése, az erre kapott szabadsága előtt az út megnyílt. Pál egyenesen az életben való uralkodásról szól: „Azok akik bőségesen kapják a kegyelem és igazság ajándékát, még inkább uralkodni fognak az életben az egy Jézus Krisztus által.” (17. vers)

Ezután kell még jobban odafigyelni arra, amit a professzornő ír. „Egy másik elismert keresztyén tudós, Fre-

und Tamás fentieket megerősíti, amikor azt mondja: „Az lesz kreatív, akinek az adott információról, eseményről, jelenségről más jut az eszébe, mint az átlagembernek. Miért juthat neki más az eszébe? Azért mert fejlett, egyedi, komplex belső világgal rendelkezik, és amikor ezeket az emlékképeket, információblokkokat elraktározza, akkor egészen egyedi színezetet tud hozzájuk rendelni a belső világ impulzusai révén. Egyedivé teszi ezeket az emlékképeket, hogy aztán egészen más kontextusban, a legváltozatosabb kombinációkban is elő tudja hívni őket. A beszűkült tudós mit csinál? Egymás mellé pakolgatja a megszerzett információteglákat, és nem jön rá, hogy ezeket egymás tetejére is lehet rakni. Akkor leszünk kreatívak, ha rájövünk, hogy ezekből építeni is lehet egy újabb dimenzióban, és a szükséges habarcs nem más, mint a gazdag belső világ.” (dolgozat 17. jegyzet).

A kreativitás különösen fontos napjainkban, amikor olyan sok bajjal szembesülünk, és világunkat egyre több csapás sújtja. A keresztyének kreativitása az egész sebzett világ gyógyítását szolgálja. „A teremtett világ sóvárogva várja Isten fiainak megjelenését” (Róm 8,19). A hit nem elmélet, hanem benne van minden gyakorlati döntésünkben. A hivatásbeli kreativitás nyomaiban megjeleníti az eljövendő világ újszerűségét, örömet, kiszámíthatatlanságát és meggyógyult épségét.” (dolgozat 7. oldal).

Itt látjuk, hogy a híd, mely a hittől a hivatásgyakorlás útján a világ kellős közepébe vezet, és ide éppen az eszkatológia nyit utat és pedig az Isten új teremtésének a megértése és befogadása által. A professzornő új felismerése, hogy ezt a kreativitást a hitben felismeri. Minden lehetséges ebben a hitben, ahogyan Jézus megfogalmazta (Mt 19,26), és ahogyan Pál ezt megélte. Fogságának közepette is belső szabadsággal ment Rómába és a világ akkori középpontjában Krisztust hirdette, és útközben a keze nyomán áldások, gyógyulások történtek. Mindenütt egy új világ született, és az akkori világ átformálódott. Belevitte a világba Krisztust a hit hatalmas kreativitásával.

Ezt tette Kálvin is, aki a keresztyén hit újonnan felfedezett valóságát bevitte a világ életébe és menetébe. A professzornő helyesen állapítja meg, hogy miközben Kálvin Isten dicsőségét emelte a középpontba, ez a dicsőség számára nem a passzív „visio dei” vagy a „vita contemplativa”, hanem olyan szellemi mozgások sora, mely Max Weber szavával élve képes kultúrát és társadalmat formálni. Istentisztelet volt számára a mindennapi élet hitben értelmezett, becsületes gyakorlása.

Kálvin János teológiáját és személyiségét értékelve, kíséreljük meg egy ponton eszkatológiai szemléletét és ennek jövőbe mutató jellegét kiemelni. Ez pedig az úrvacsorata. Miben tudott Kálvin hozzá járulni a reformáció úrvacsora értelmezésének a kibontakozásához, és mit jelent ez ma? Hogyan lesz nála az úrvacsoratan vallásos szemlélet helyett életszemléletű, hogyan lesz híd, mely az élet gyakorlati megéléséhez nyújt segítséget. Kálvin lényegében már csak bekapcsolódni tudott egy évek óta álló vitába. Bármiféle filozófiai gondolattól irtózott, mely a krisztológiát gúzsba köthette volna. Híressé vált „extra kálvinisztikum” tanítása ezen a téren jutott különös mértékben érvényre. De mi is volt ennek a lényege, és ez hogyan vezette az úrvacsora értelmezésének egé-

szén új szemléletéhez? Nem tudta elfogadni azt, hogy Krisztus testetöltése egyúttal az ő szűk börtönbe vagyis a test korlátai közé való bezárását, sőt berekesztését eredményezhette volna. Ezzel Aquinói Tamásnak, Luthernek is elmondta a maga ellenkező álláspontját. Ezt írja: „Amit képtelenség gyanánt megint ránk erőszakolnak, hogy tudniillik, ha Isten Igéje testet öltött, tehát a földi testnek szűk börtönébe van rekesztve, ez is merő nyelveskedés, mivel bár az ige végtelen lényege egy személylyé forrott össze az emberi természettel, de hogy ez bebörtönzés volna, nem állítjuk. Mert Isten Fia csodálatosan szállt le az égből, anélkül azonban, hogy az eget elhagyta volna: azt akarta, hogy a Szűz csodálatosan hordozza méhében, hogy csodálatosan járjon a földön s függjön a keresztfán, hogy e világot, mint kezdettől fogva, mindenkor betöltse” (Institutio, II.13.4. Idézi Gaál Botond, Kálvin ébresztése. Szeged 2009, 137). Isten Fiában „benne lakozott az istenségnek egész teljessége testileg”, olvassuk a Kol 2,9-ben, de ez semmiképpen nem jelentheti az emberi testbe való bezárását vagy önmaga korlátozását és körülhatárolását. Így született meg a kálvinista „extra” kifejezés, mellyel Krisztusnak testben léte mellett egyúttal a testen kívül maradását is kifejezte. Ehhez jön a tér-elmélet filozófiája, mely elsősorban Arisztotelésznél majd Platonnál és rajtuk át Aquinóinál is jelentkezett. Arisztotelész megállapítja, hogy a tér az általa tartalmazott test határa. Ezt az anyaghoz mérhető mennyiségnek tartotta. Itt tehát a matematika körébe tartozó mennyiségi vagy mérhető viszonyokról lehet beszélni. De hogyan lehet akkor elképzelni a konzekráláskor elhangzó: „Hoc est corpus meum” kijelentést? Krisztus reális jelenlétéből az következne, hogy összemérhető viszony van teste és vére valamint a tartalmazó jegyek a kenyér és bor mennyiségi jellemzői között. Ez mennyiségi módon értelmezendő teret jelent. De hogyan tartalmazhatja Krisztus testét az ostya, és hogyan lehet sok ostyában egyszerre benne? Ha a trassubstantiációt komolyan vesszük, akkor Krisztus, mint az átlényegített test a tér egy darabjába van bezárva. Kálvin azonban éppen itt érzi ennek a tarthatatlanságát. Krisztus nem lehet bezárva a testbe, az inkarnálódott testbe sem, valamint az úrvacsorában átlényegített, azaz ismét térbe zárt testbe. Kálvin ezen a ponton utasította el ezt a katolikus tanítást, és ez a térelmélet alapján, a fizikusok nyelvén kifejezve egyfajta dinamikus felfogás, az akkori, és mai tudomány térelméletével is megegyező látás. El kell csodálkozni, hogy mennyire modern volt Kálvin álláspontja és mennyire igaz, nemcsak a vallás, hanem a tudomány alapján is megálló elutasítása a bezártságnak az „extrakálvinisztikum” jegyében. Isten aktív jelenléte kizárja ezt a térbe zárt szemlélet érvényesítését. Ha Krisztus földre szállásakor is érvényes az, amit János így fogalmaz meg: „Mert nem ment fel mennybe senki, csak az, aki a mennyből szállt le, az Emberfia, aki a mennyben van” (3,13), akkor hogy ne lenne érvényes Krisztus fel-támadása és mennybemenetele után az, hogy őt nem lehet tovább már a földön testbe zárni. Különösen igaz ez akkor, ha a testnek matematikailag és fizikailag, akkor és ma is érvényes tanítását ismerjük. Az úrvacsorában a teljes Krisztussal való közösség az átlényegülés bármilyen formáját kizárja. Kálvin eszkatológikus fenntartása nyi-

totta meg az úrvacsora biblikus értelmét: *ez ugyanis az élő Úr Jézus Krisztussal való közösség*, hangoztatja Kálvin. Ő a mennyben van, és térbe többé nem zárható, mert ő élő mivoltában, a Szentlélek által van velünk közösségben. Nem hozhatjuk vissza a földön járt Jézus Krisztus testi, térhez kötött valóságát, mintha Krisztus megfeszített teste és kiontott vére újból térbe zártan az ostyában megfoghatóan jelen lenne, hiszen ez a kereszt életútjának a része, egy darabja, az inkarnáció legmélyebb pontja. A trassubstantiatio Jézust ezen a ponton ragadja meg és rögzíti. Ha Krisztus teste és vére önmagát jelezte, önmaga pedig a feltámadásban jelent meg, akkor többé nem a keresztben van jelen, hanem a feltámadásban. A feltámadás értelmezi keresztjét, megtört testét és kiontott véréét. Az általa szerzett vacsora is ott telt be, és kapott új értelmet, túlulva a térbe és időbe bezárt testi jegyeiken. A feltámadás után Krisztust visszaléptetni a tér és idő valóságába már nem lehet. Az úrvacsora leghitelesebb értelmezése az, amikor Jézus feltámadásakor maga adja az úrvacsorát és magyarázza azt. Ez történik feltámadásában. Vajon kenyeret és bort látottat át Jézus, és ezt teszi testvére és vérévé? Nem, hiszen ezeknek lényegét már önmaga jelenti. Nem egy halottnak a testét adja nekünk, még ha ez önmaga volt is, hanem a maga feltámadott testét, égi mivoltát, személyét. *A halott test helyébe az élő lép, és az úrvacsora a Feltámadással való közösségben nyer új értelmet, azaz beteljesedést.* Amikor ő feltámadt, velünk való találkozásának, közösségének a helyét is megjelölte, de nem térhez kötötte, nem halálában, nem is ennek a jegyeiben csupán. Krisztust visszahozni ide már lehetetlen. Pál apostol úgy fogalmazta meg, hogy őt már testben többé nem ismerjük. Ezen már kívül van (extra). Ezért aki Krisztusban van maga is új teremtés, új életközösségben van Krisztussal. Ha már őt többé testileg nem ismerjük (2Kor 5,16-17), akkor ő ezen már kívül van, és földi térbe, kenyérbe, borba, ostyába újra nem zárható bele. Aki eddig „test” volt „testi” volt (a kenyér és a bor ezt fejezi ki), új közösséget teremt velünk, perze ezeket is beépítve. *Az úrvacsora jegyei tehát Krisztus feltámadásában új értelmet kaptak.*

Nem mondja tanítványainak: ez az én testem ez az én vérem, hanem azt mondja; veletek vagyok minden napon a világ végezetéig. Velünk léte egy magasabb szinten a Szentlélek által beteljesedik. *Kálvin unio mystica cum Christo tanítása az úrvacsora legmélyebb értelme, eszkatalógiájának a ragyogó gyöngyszeme.* Mi ennek az értelme? Az, hogy Jézus feltámadása és Szentleke által tudja megtenni azt, amit az úrvacsora kifejez, szimbolizál, amit halálával szerzett meg, azt hogy az ő élete mibennünk lesz, és a mi életünk pedig benne. Vagyis ő nem marad rajtunk kívül, hanem létünk legbelsejében közli velünk magát. Ez az unio mystica cum Christo értelme. Így van velünk Krisztus feltámadása után. Ezért is mondja, hogy elküldi a Lelket, aki ezt az új közösséget hozza, és újraértelmez mindent számunkra. *Nem léptetjük vissza Krisztust oda ahol testben volt, mert akkor a Szentlélek helyére lépünk és vétkeznénk a Lélek ellen.* Krisztus most már előttünk jár, közöttünk van, sőt bennünk van (Kol 1,27). Halálára csak úgy emlékezhetünk, ha feltámadásának ereje és Lelke által bennünk van, halálának javaiban így részeltet. Így a Lélek által kap értelmet tes-

ti léte, kenőzisa, keresztje és az úrvacsora is. Különös módon itt lépünk át a világi lét szférájába, hogy az úrvacsora életünket-emberlétünket-hivatásunkat meghatározó esemény legyen. Ezt élték meg az első keresztyének, amikor egymással megosztották kenyerüket, vacsorájukat, vagyonukat, mindenüket. Itt van az úrvacsorának a híd szerepe, és ide is Kálvin segítségével jutunk.

Kálvin gondolatmenetét egy ponton még vigyük tovább. Kálvin a mennybemenetelnél is érvényesíti az „extra” elvet. Torrance professzor ezt így fogalmazza meg: „Ehhez hasonlóan a mennybemenetel a Fiú-Isten transzcendenciáját jelentette a tér és idő fölött anélkül, hogy Ő elvesztette volna a térben és időben történő inkarnációs részvételét” (Torrance, Space, Time and Inkarnation, idézi Gaál Botond, Kálvin ébresztése, 139). Vagyis Krisztus részt vesz életünkben, közöttünk, sőt bennünk van Kálvin látása szerint, mely egyezik az Újszövetség látásával (Kol 1,27). Mi tehát nem zárhatjuk be a tér és idő immanens körébe, a világ horizontalitásába. Már pedig a trassubstantiatio erre irányuló kísérlet, mert ennek nyomán az ember Krisztust a tér és idő szűk és zárt körébe viszi vissza, mintha Krisztusnak a tér és idő feletti pneumatikus jelenlétének a helyébe tenne valami mást, és jelenlétét oda akarná korlátozni. Torrance professzor másik megállapítása ezt a kérdést még közelebb hozza. Ezt mondja: „Krisztus az a pont, ahol a vertikális és horizontális dimenzió metszi egymást, ahol az ember megnyílik egy transzcendens alap felé Istenben, és ahol Isten végtelen lénye behatol az életünkre és helyet keres magának a tér és idő véges voltának horizontális dimenzióiban. A horizontális és vertikális találkozási határozza meg az ember valódi helyét, mert a térben és időben való helyét a végső ontológiai okra vezeti vissza, hogy nem merüljön el a pusztán horizontális végtelen relativitásban.” (idézet helye: Ref.Egyház, 1978,28.)

Vagyis az ember térben és időben való helyét Krisztus egy transzcendens alapra emeli fel, miközben az ember éppen fordítva Krisztust akarja a tér és idő horizontalitásának a végességébe visszaállítani. Krisztus emeli az embert, az ember pedig korlátozza Krisztust.

Dr. Nagy Sarolta professzornő jól mutatja meg a Hidat, mely átvezet Isten világából, a hit által az ember földi létének, hivatásának a világába. Ez a híd először éppen az úrvacsorában nyílik meg, hogy a tér és idő világából átvezessen Isten transzcendens világába. Ha ezt a Hidat elvétjük, akkor nem működik a világi élethivatásunkba átvezető másik híd sem. A kettő elválaszthatatlan. Kálvin úrvacsoratana helyes eszkatalógiai érzékével éppen ebben van segítségünkre a Híd megtalálásához. Ennyire reális és életképes Kálvin teológiája, úrvacsoratana ma is. Ezt találta meg a professzornő amikor Kálvint előadásának gondolatmenetébe beiktatja.

Dr. Szathmáry Sándor

---

Dr. Fodorné Dr. Nagy Sarolta professzornő előadása elhangzott az International Association for the Promotion of Christian Higher Education európai régiójának azonos című konferenciáján. Nyitóelőadás. Hollandia, Biezenmortel, 2009. ápr. 20.

Egyetlen hozzászólónak engem kértek fel és hozzászólásom ez a tanulmány, amely itt jelenik meg. Ennek angol nyelvű és szerkesztett változata jelenik meg Hollandiában.

# A neuroteológia kihívása

Az egyháztörténelem során a keresztény hitet és teológiát már sok oldalról érte kihívás, de rendszerint a hit *tárgya* lett megkérdőjelezve, például egyes tantételek vagy a Szentírás megbízhatósága. A 19. század óta azonban az olyan új tudományágak, mint a szociológia és a pszichológia, nem pusztán a hit tárgyát, hanem a hit *élményét*, illetve a hit transzcendens *gyökereit* kérdőjelezték meg. „Kiderült”, hogy a vallásban *minden* jelenség *végső* soron szociológiai vagy pszichológiai okokra vezethető vissza (osztályharc, kényszerneurózis stb.). E szemlélet számára a transzcendencia mint olyan gyakorlatilag megszűnt, illetve társadalmi és lelki történésekre, folyamatokra, az emberire lett *redukálva*.

Természetesen nem állítható, hogy a vallás mint olyan csupán „vallási jelenség” lenne, amelyhez „világi” tudományokkal és módszertannal közeledni szentségtörés. A vallásnak igenis *van* társadalmi és lélektani megnyilvánulása, hiszen az egyéni lélekben és az emberi társadalomban nyilvánul meg. Ebből következően pedig társadalmi és lélektani oldala kutatható és kutatandó is.

Ami ellen a teológia joggal tiltakozhat, az a vallás és a vallási élmények olyan redukcionista szemlélete, amely a *vallási értelemben vett* transzcendenciát a kutatásból elvi alapon kizárja, illetve létezését csak szociológiai vagy pszichológiai jelenségként fogadja el. Ez már nem csupán azt állítja: a transzcendens így meg így nyilvánul meg a lélekben és a társadalomban, hanem kijelenti: (1) *az ún. transzcendens* (2) *nem más, és nem több, mint* (3) *valójában lelki és társadalmi történések, folyamatok* (4) *vallásos értelmezése*. Egyazon jelenség rivális értelmezéseiről van tehát szó, de a vallásos értelmezés mint „tudomány előttinek” minősített felfogás a felvilágosodás óta bármilyen tudományos megítéléshez képest csak alacsonyabb értékű lehet.

A szociológia és pszichológia ma már túl van a kezdeti, vallásbarátnak nem mondható megnyilvánulásokon. Egyfelől elismerik a vallásosságnak azt a potenciálját, hogy pozitívan hasson a lelki egészségre és a társadalom egészére. Másfelől létezik, sőt, a teológia számára is *hasznos* tudomány lett a vallásszociológia és a valláspszichológia.

Az orvostudomány technikai fejlődése a 20. század végére azonban még mélyebbre ásott az emberben, így a vallásos emberben is. Már nem csak a társaságbeli és a belső, lelki rezdüléseit képesek vizsgálni, hanem az idegtudományok és az új képalkotó eljárások révén *az agyának a sejtjeibe* is kezdenek belelátani. Innen már csak egy lépés volt, hogy egyes neurológusok – és más, nem éppen szakmabeliek – az idegtudomány vizsgálati módszereit és eredményeit a vallásosság területén is alkalmazzák.

Érdekes módon mégsem valamiféle „vallásneurologia” alakult ki a többi vallástudományi mintájára. A témával foglalkozó kevés tudós és ál-tudós inkább *a neurológia és a teológia határán* helyezi el magát – bár nem világos, hogy mit értenek ők „teológia” alatt. Lényeg, hogy a 20. század végére megszületett az ún. „neuroteológia”. Ez az új határtudomány pedig a vallásosság, a hívőség, a megtérés, a spiritualitás, a misztikum és a paranormalitás gyökerét *neurológiai* történésekre és fo-

lyamatokra vezeti vissza, konkrétan a jobb halántéklebeny epileptikus kisüléseire. Nem azt állítja, hogy „nincs Isten”, hanem hogy Isten és a vallási, spirituális, misztikus és a paranormális (VSMP) jelenségek a „gyári alapfelszereltségünkhöz” tartoznak, „előre huzalozottan” bennünk vannak. Így *csak a teista értelemben vett Isten* nem létezik. Ami marad, az a neuronok „teológiája”.

## 1. A „neuroteológia” fogalma

Az ún. „neuroteológia” (*neurotheology*) olyan határtudomány, amely az agyműködés és a szubjektív – hagyományosan vallásinak, spirituálisnak, misztikusnak vagy paranormálisnak (VSMP) tekintett – élmények közötti kapcsolatot kutatja. A kifejezést a keleti misztikára fogékony író, Aldous **Huxley** alkotta, és „A sziget” című regényében („Island”, Harper and Brothers, 1962) használta. A tudományos szakirodalomban a neuroteológia fogalma még szokatlannak számít, sokkal többször jelenik meg filozófiai vagy áltudományosnak minősíthető szövegekben, illetve újabban az ateista propagandában.

## 2. A neuroteológia vizsgálati területe

A neuroteológia főleg olyan *módosult tudatállapotokat* vizsgál, amelyekről elsősorban, bár nem kizárólag vallásos emberek számolnak be. Ilyen a világgal vagy az istenivel való egységérzet, egy láthatatlan lény jelenlétének érzékelése, a megtérés, megvilágosodás, az időn és a téren kívüliségnek vagy az én elvesztésének érzése, az önkívületi állapot, a hit általi gyógyulás, a stigmatizáció vagy a paraképességek.

## 3. Az agykutatás új lehetőségei

Az agyműködés idegsejt-szintű vizsgálata csak a 20. század negyedik negyedében lendülhetett fel, mert egészen az 1970-es évekig csak az EEG (elektroencefalográfia) állt a kutatók rendelkezésére, amikor az agysejtek *elektromos aktivitását* elektródákkal mérik. Azóta azonban többféle tomográfias (réteg-képekkel dolgozó) agyi képalkotó eljárás is született. Íme a legfontosabbak:

- 1979 óta a komputer tomográfia (CT), amely az agy *térbeli szerkezetéről* ad képet úgy, hogy az agyra több irányból vékony, síkszerű röntgensugár nyalábokat irányítanak, a „szeleteket” pedig számítógéppel háromdimenziós képpé állítják össze
- Az izotópos módszerek (SPECT, PET), amelyek az egyes *agyi területek aktivizálódását* képesek kimutatni azáltal, hogy mivel az agy aktivizálódó területein nagyobb a véráramlás vagy a cukorfogyasztás, a vérkeringésbe izotópokat bocsátanak (pl. radioaktív cukor révén), amelyek lebomlás közben gamma-sugarakat bocsátanak ki, és ezt mérik.
- A mágneses rezonancia képalkotás (MRI), amely az *agy térbeli* (SMRI) vagy *funkcionális* (fMRI) szer-



kezetéről, különösen a lágy részekről ad a CT-nél sokkal nagyobb felbontású képet azáltal, hogy az agy sejteiben levő vízmolekulákban levő hidrogén atomok protonjait erős mágneses térben, vékony rétegekben „megrezgetik”, és a protonok dőlésszögének változását mérik.

Megjegyzésre méltók azonban Susan Greenfield óvatosságára intő szavai: „Bármilyen forradalmiak, érdekesek és látványosak is ezek az új módszerek, a neurológusok imája még mindig nem talált meghallgatásra. (...) Abból, hogy az agy egy területe bizonyos fokú aktivitást mutat valamely feladat elvégzése során, még nem vonhatunk le messzemenő következtetéseket arra nézve, hogy mi történik, s mindez hogyan megy végbe. Csak annyit tudunk, hogy egy adott agyterület aktív, de ami mögötte van, az nem fejthető meg pusztán a képalkotó technikák segítségével.”<sup>1</sup>

#### 4. A neuroteológia kezdetei

Neuroteológiai jellegű kutatások már az 1980-as években is folytak. Michael **Persinger** neurológus (Laurentian University, Sudbury, Ontario) kísérleti alanyok temporális lebenyét fluktuáló mágneses mezővel stimulálta az ún. *God Helmet* („Isten-sisak”) révén, azt vizsgálva, hogy azzal tud-e vallásos élményt előidézni. Vizsgálatai szerint a stimulálás „egy láthatatlan lény jelenlétének” élményét váltotta ki az alanyok kb. 80%-ánál, de a többi esetben, és például a harcos ateista Richard Dawkinsnál semmi nem történt. A kutatás nagy szenzációt keltett, és utólag a neuroteológia születéseként emlegetik. Persingerről tudni kell, hogy egyetemén először ő próbálta összehozni a kémia, a biológia és a pszichológia tudományait (Behavioral Neuroscience Program). Kutatta az UFO-jelenségeket is, amelyeket felszín közeli geofizikai és mágneses erőterváltozások okozta fényjelenségekkel és agyi túlműködéssel próbált magyarázni.

A legelső neuroteológiával foglalkozó és ilyen című könyv 1994-ben jelent meg Laurence O. **McKinney** tollából: „Neurotheology – Virtual Religion in the 21st Century” címmel. Számára az ún. „vallási élmény” lényegében az agy normális működésének eredménye nem mindennapi helyzetekben – és nem transzcendens eredetű. Elmélete szerint a homloklebeny fejlődése az emberben a kronologikus idő-felfogás – felnőttek számára fontos és normális – illúzióját kelti, és mivel az ember három éves kornál korábban nem tud visszaemlékezni, kialakulnak benne az ún. létkérdések (Honnan jövök? Hová megyek? Stb.), amelyekre a különféle vallási magyarázatok születtek. Így például a halál élménye az agy halálakor sem más, mint visszatérés az időtlenségbe. McKinney könyvét az American Institute for Mindfulness (Arlington, Massachusetts) adta ki, amelyet Thupten Kalsang Rinpoche tibeti láma és McKinney alapított még 1981-ben. McKinney egy marketing és média tanácsadó cég tulajdonosa, az *Asia Business Journal* egyik kolumnistája, akinek spirituális irányultságát jelzi, hogy a *New Age* magazin egyik alapítója, illetve a *Cyber Sangha* „nyugati reform buddhista” oldal szerkesztője.<sup>2</sup>

A témára a *Zygon Journal of Theology and Science* magazin kapott rá, amely a vallások és a modern tudomány elszakadását problémának tartva a vallásoknak a tudomány általi újraértelmezését tűzte ki kutatási céljául.<sup>3</sup>

#### 5. A további kutatások

A neuroteológiai vizsgálatok 2002-es, 620 oldalas, legendásnak számító összesítésében a neves kutatók – a szellemi elődnek tekintett Nietzschével együtt – mind megtalálhatók („NeuroTheology: Brain, Science, Spirituality, Religious Experience”, ed. by Rhawn Joseph; University Press, San Jose, CA, 2002). Mivel a neuroteológia hívei elsősorban ennek az esszégyűjteménynek a szerzőire és néhány más kutatóra szoktak hivatkozni, az alábbiakban őket ismertetném ábécé sorrendben és dióhéjban, utalva főbb műveikre, amelyek címe igen sokatmondó.

Carol Rausch **Albright**, orvos, pszichológus, neurológus, lutheránus teológiai professzor (a vitatott „konstruktív” teológia híve), aki fizikus férjével együtt a tudomány és vallás közötti párbeszéd területén volt aktív (John Templeton Foundation, Center For Theology and the Natural Sciences), 1989-től 1998-ig pedig a *Zygon* főszerkesztője volt.

Matthew **Alper**, filozófus, kezdetől fogva aktív a neuroteológiai témákban. („The God Part of the Brain: A Scientific Interpretation of Human Spirituality and God”, Sourcebooks, Inc. 1996 / 2008).

James **Austin**, neurológus (University of Missouri). Mint gyakorló zen-buddhista a „Zen and the Brain” (The MIT Press, 1998) című könyvében arról számol be, hogy a téren és időn kívüliség vagy az érvessztés élménye bizonyos magasabb tudati funkciók kiesésének tulajdonítható, amelyek meghatározott agyi területekhez kötődnek.

Mario **Beauregard**, neurológus (University of Montreal), aki karmelita apácák agyát vizsgálta kontemplatív meditáció közben (2006, 2008). Legújabb könyve („The Spiritual Brain – A Neuroscientist’s Case for the Existence of the Soul”; Harper One, 2008) alapján a nem materialista, sőt, spiritualista kutatók közé sorolható.

Eugene Guy **d’Aquili** (†1998), pszichiáter, neuropszichológus, Andrew Newberg kollégája, akivel több könyvet is együtt írtak (pl. „The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience, Fortress, 1999). Megjegyzendő, hogy hívő katolikusként nem osztotta a materialista irányvonal következtetéseit, azt „vallásos viselkedésünk naturalizálásának” tartotta.

Dean **Hamer**, genetikus a spiritualitás és genetikai átlomány közötti összefüggéseket kutatva talált egy olyan gént, amely statisztikailag gyenge korrelációt mutatott a spirituális tesztek eredményével. Az elmélete szerint (1) a spiritualitás pszichometriai eszközökkel mérhető, (2) a spirituális hajlam részben örökletes, (3) ez a VMAT2-es génnek köszönhető, (4) ez a gén a monoamin transzmitter szintjének változásában működik közre, (5) a spiritualitás azért növekszik a társadalomban, mert a spiritualitás segíti a túlélést a természetes kiválasztódásban. Elméletét a „The God Gene: How Faith Is Hardwired Into

Our Genes” (Doubleday, 2004) című könyvében publikálta, amelyet sok kritika ért szenzációhajhász címe és túlintertélt eredményei miatt.

Rhawn **Joseph**, neurológus, neuropszichológus és „asztrobiológus”, a neuroteológia Persinger-utáni „nagyágyúja”, aki könyv, cikk vagy kisfilm formájában rengeteg témában publikál (a tanulás és a hormonok kapcsolatától Kína japánok általi megszállásán át az élet földönkívüli eredetéig). Megjegyzendő, hogy saját weboldalán a „Neurotheology” általa szerkesztett, első, papírkötésű kiadásának számozott példányaikat jó pénzért árulja, az első 10db: 2500\$-tól \$700-ig.<sup>4</sup>

Andrew **Newberg**, belgyógyász és radiológus (University of Pennsylvania), munkatársaival (pl. d’Aquilivel) agytomográfiai eljárásokkal az agyi véráramlást vizsgálta meditáló tibeti buddhista szerzetesek (2001) és mély imában elmerült ferences apácák (2003) esetében. Az eredmények szerint mindkét csoport tagjainak agyában ugyanazok a területek aktivizálódtak. Újabb, terápiás célzatú kutatásai szerint az aktív és pozitív Isten-tudat az agyi és lelki egészséget segíti elő. („Why God Won’t Go Away: Brain Science and the Biology of Belief”, Ballantine, 2002; „Why We Believe What We Believe: Uncovering Our Biological Need for Meaning, Spirituality, and Truth”, Free Press, 2006; „Born to Believe: God, Science, and the Origin of Ordinary and Extraordinary Beliefs”, Free Press, 2007, „How God Changes Your Brain”, Ballantine, 2010).

Vilayanur **Ramachandran**, neurológus (University of California, San Diego), a Center For Brain and Cognition vezetője. Vizsgálatai alapján a temporális lebeny aktivizálódása és a hallucinációk, illetve spirituális élmények közötti összefüggésről számolt be. („Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind”, Harper Perennial, 1999)

David M. **Wulff**, valláslélektanra specializálódott pszichológus (Wheaton College, Massachusetts). Szerinte a spirituális élmények kultúrától, vallástól és területtől független állandósága azt sugallja, hogy a közös okban az emberi agy struktúráinak és folyamatainak tükröződését kell látni. („Psychology of Religion: Classic and Contemporary”, Wiley, 1997)

## 6. A neuroteológia nálunk

Hazánkban nincs neuroteológiai kutatás, a külföldi kutatások első hazai összefoglalását **Szendi** Gábor pszichológus írta meg „Isten az agyban” című könyvében (Jaffa Kiadó, 2008). Szondi Lipót sorsanalízisről és az epileptoid karakterről szóló elméletét is beépítette a rendszerbe, de nagyjából Persinger és Newberg munkásságát foglalja össze: a jobboldali halántéklebenyben történő kisülések állnak VSMP-nek tekintett élmények (pl. megtérés, stigma, ufo-ézelés stb.) mögött.

Bár nem neuroteológus, és Szendi nem is hivatkozik rá, utalni kell a már idézett Susan A. **Greenfield** bárónőre, aki a gyógyszerészet professzora (Lincoln College, Oxford). Az agy fiziológiáját Parkinson- és Alzheimer-kórós betegek miatt kutatja, tudományos ismeretterjesztéssel foglalkozik, és a materialista-redukcionista kutatók közé sorolható. A BBC-ben elhangzott előadásait

foglalja össze a „The Human Brain” című kötete. [1] Ebben helyenként elismeri, hogy az „én” és a „tudat” keletkezése és működése rejtély, máshol mégis kijelenti, hogy az „én” és a „tudat” lényegében nem más vagy több, mint az élet során kifejlődött egyedi neuronmintázat.

## 7. A neuroteológia szakmai kritikája

Az új határtudományt szakmai részről eddig nem sok kritika érte, de nem is nagyon foglalkoznak vele. Míg a viszonylagos szakmai „csend” a neuroteológiai hívei számára önmagában is érv, a kritikusok szerint ez a könnyen cáfolhatóság miatt van.

Neurológus részről jelentős, hogy a svéd Pehr **Granquist** megismételte Persinger vizsgálatát, de nem tudott hasonló eredményt kimutatni, az ő vizsgálati alanyai egyszerűen *nem tapasztaltak* olyasmiket, mint Persingeréi.<sup>5</sup>

Filozófiai oldalról többek közt Matthew **Ratcliffe** (Durham University) kérdőjelezte meg, hogy a neuroteológiai megközelítés bármit is mondhatna *magukról a vallásokról*, hiszen csak egyéni élményeket vizsgálhat, és azok tárgyáról gyakorlatilag semmit sem állíthat.<sup>6</sup>

## Problémák

### 1. A neuroteológia tudományos missziója

Szendi így fogalmazza meg a neuroteológia misszióját: „Ez a könyv a hitről szól. A hitről – a tudomány szempontjából.” (11. oldal.), „Ez a könyv nem mese-könyv. A hitről végre a tudomány, és ne a hit nevében írjunk!” (81. oldal). Ez a tudomány a neurológia, amelynek vizsgálati tárgya a „neuroteológia” esetében is az emberi agy, pontosabban a VSMP élményt átélő ember agya. A neuroteológia azonban nem a vallástudomány egyik ága („vallásneurológia”) akar lenni, hanem „teológia”, ugyanis a VSMP élményt átélők agyi aktivitását *nem csupán leírja, hanem értékeli is*, ezért inkább *sajátos vallásszemléleti irányzatnak* tekinthető.

A neuroteológia művelői között valódi tudósokat és szakmán kívülieket egyaránt találunk. A valóban tudósok is vagy ateisták és materialisták, vagy valamelyik spirituális hagyomány hívei (többnyire tibeti és zen buddhisták, egy-két esetben magukat kereszténynek vallók). Mind igyekeznek tudományos alapelvek és módszerek alapján dolgozni. *A neuroteológia azonban éppen a természettudományos módszertan sajátosságai miatt semmit sem bizonyíthat vagy cáfolhat vallási kérdésekben.*

Ezt elvben a neuroteológia hívei is elismerik, Szendi például így fogalmaz: „Sok-sok bizonyítékát soroltam fel annak, hogy a vallási élmények valahol a temporolimbikus régióban keletkeznek. Minden emberi élménynek, gondolatnak, erkölcsi ítéletnek, viselkedésnek megfeleltethető bizonyos agyi aktivitások. A vallásos észlelések egyéntől független realitását nem erősíti meg, és nem is cáfolja az, ha kimutatjuk a vallásos élmények agyi folyamatait”, írják Jeffrey Saver és John Rabin agykutatók. Ezt csak a kedélyek megnyugtatóására írom.” (56. oldal) „Nem mondtunk semmit arról, van-e Isten,

vagy nincs. A neuroteológia nem erről szól.” (136. oldal) *Az ateista neuroteológusok azonban „Isten” alatt eleve nem a teista értelemben vett Istent értik, inkább valamilyen vallási érzéket vagy készséget.* Így nem csoda, hogy ebben az irodalomban határozott kijelentések sorával találkozunk, amelyek nem csak egyes vallásalapítók személyes hitét, hanem implicite a követők hitét is (negatív) minősítik. Szendi szerint például Saul drámai megtérése, víziói, hosszú és zavaros levelei (?) mögött egy szárazvillám sokkja áll, ami kezdeti vaksággal, majd egész életre szóló epilepsziával „áldotta meg” – így lett belőle Pál apostol, és így született a kereszténység.

### 2. A neuroteológia alapvető módszertani hibája

Meg lehet figyelni, hogy X, Y és Z agyában ugyanaz a neurológiai folyamat zajlott le, amikor például mindhárman *megijednek valamitől*, de pusztán ebből nem lehet arra következtetni, hogy ijedtségük *tárgya* valóban létezik-e. X például egy éppen elejtett tárgy zajára reagál (valóságos és jelen idejű), Y egy dühös, ugató kutya emlékére (valóságos, de múltbeli), Z pedig az éppen nézett horrorfilmbeli marslakóra (nem valóságos, de jelen idejű). Az élmény érzelmi töltete és idegrendszeri hatása teljesen azonos lehet attól függetlenül, hogy éppen átélt élmény vagy csak emlék, és hogy a veszély valóságos vagy csak képzelt. Így – bármely más élményhez hasonlóan – *a vallási élmény sem mondhat semmit tárgyának létezéséről vagy nem létezéséről.*

Hogy neurológiai példát is hozunk: az epilepszia egyik lehetséges tünete az ún. szag-aura, amikor is az agy hibás működése egy – csak a beteg számára érzékelhető – illatélményt produkál. Ugyanennek a betegnek a virágüzletben ugyanazok az agyi területei aktivizálódnak, csak ekkor az élményben más jelen levők is osztozhatnak. Pusztán a tény tehát, hogy bizonyos dolgokat patológiás tünetként *is* átélhetünk, még nem mond semmit magukról a dolgokról. Az a tény pedig, hogy az Isten-élmény olyasmiről, amiben *mi nem tudunk* másokat úgy részesíteni, mint az illat-élményben, egyszerűen arra is utalhat, hogy Isten nem tárgy, hanem személy, és ekként is viselkedik velünk.

### 3. A neuroteológia valódi tárgya

A neuroteológia egyes művelői kijelentéseivel és az ateista közhiedelemmel szemben *nem magukat a vallásokat vizsgálja*, hanem csak vallásos vagy vallástalan *egyének élményeit*, így csak ezekről tehet(ne) kijelentést.

- A vallások ugyanis *sokkal többről* szólnak, mint egyesek élményeiről: történelmi és kulturális jelenségek, amelyek mind sajátos világnézettel, erkölcsi- és hiedelemrendszerrel, szertartásokkal, szokásokkal, egyént, közösséget és társadalmat alakító erővel bírnak.
- Az egyéni vallási élményeknek nagy jelentősége van ugyan egyes vallások *kialakulásában* (pl. iszlám), illetve *hitéletében is* (pl. kereszténység), más vallások esetében azonban sem a kialakulás, sem a hitgyakorlat szempontjából *nincs jelentőségük* (pl. konfucianizmus, sintó). Az egyéni vallási élmény a vallások kialakulásában sosem volt *az egyetlen faktor*, létrejöttük és fejlődésük mindig sok más tényező együttesét követelte.

- A különféle vallási hagyományok által használt kifejezések és az általuk leírt jelenségek (pl. konverzió, transz, extázis, unio mystica, szamádhí, szatori stb.) az esetleges fogalmi vagy élménybeli hasonlóságok ellenére is *különböző világnézeti rendszerbe* ágyazódnak, ezért a különféle vallásos emberek számára a jelentőségük is teljesen más. Ennek a vallástudományban közismert ténynek a neuroteológusok rendszerint nem tulajdonítanak jelentőséget.

### 4. A neuroteológia által felhozott példák

A neuroteológia az egyéni VSMP élmények közül azokkal foglalkozik, amelyek *nem vallásos emberek számára különösek vagy látványosak*, a VSMP „csúcselményeket” pedig vallásalapítók és szerzetesek, vagy betegesen vallásos emberek és ritka paranormális élményeket átélők esetében vizsgálják. Ez azért fontos, mert *egyik csoport sem szolgáltathat „tipikus” élményeket.*

- A vallásalapítókból eleve viszonylag kevés van, századokkal ezelőtt élt emberek lélektani analízise pedig bátor, de sok hibalehetőséget rejtő vállalkozás. Ami a szerzeteseket illeti, ők szinte minden vallásban a szűk elithez tartoznak, és élményeik értékelése az egyes vallások hivatalos formája és eltérő irányzatai számára korántsem egyöntetű. A lelkiileg beteg, és ezért vallásosságát is egészségtelen, önsorsrontó vagy közveszélyes módon megélt emberek élményei pedig ugyanúgy nem tipikusak, mint a paranormalitást átélőké.

Az *átlagos* vallásos emberek *hétköznapi* élményei ugyanakkor a neuroteológiai kutatás érdeklődési körén kívül maradtak. Ilyen például az odaadás, a szeretet, a hűség, a csodálkozás, a csendes együttlét öröme vagy a másik gondolataiban való időzés, a másakra utaltság, a nyílt vagy titkolt csalódottság, a harag vagy a megcsúgyenyülés érzése stb. Persze lehet, hogy ezek azért nem olyan különösek, mert *az ember akár a teista értelemben vett Isten személye, akár emberi lények irányában él meg ilyesmit, az agyában ugyanazok a területek aktivizálódnak.*

### 5. Mit kezd a materialista neuroteológia a teizmus-sal?

Az előbb említett tény se pro, se kontra nem „bizonyít” semmit, csak azt állítja, hogy a teisták a teista értelemben vett Istenhez sajátosan teista módon viszonyulnak. A teista istenképnek ugyanis ez a lényege: olyan „Te meg én” viszony, amelyben az „én” egy kívül álló „Te”-hez viszonyul, és az egész nem csupán az ember saját fején belül történik. A jelenségnek teista szempontból tehát nem neurális vagy pszichés *alapjai* vannak, hanem neurális vagy pszichés – sőt, szomatikus, szociális és más – *hatásai vagy megejtései* vannak. *Ez persze a tyúk és a tojás problémája.*

A neuroteológia megállapíthatja, hogy vallási szertartások vagy mesterséges elektromágneses ingerek direkt módon *ki tudnak váltani* VSMP élményeket, vagy bizonyos idegpályákat rendszeres szertartások vagy mesterséges ingerlés révén *be lehet járítani*, ami által a VSMP élmény indirekt módon is kiváltódhat. Ez azonban nem bizonyítja, hogy az ilyen élmény mögött sosem volt és nem is lehet egy az agyon *kívüli* valóság, vagy hogy az

ilyesmibe vetett hitnek az ismétlődő szertartások stb. a kiváltó és fenntartó okai, kvázi *kényszerpályái*. Akárcsak egy házastársi kapcsolat esetében: ha a házastárs iránti érzéseket ki is lehetne váltani mesterséges ingerekkel, és ha ezek az érzések a mindennapok rutinjában meg is tudnak kopni, vagy éppen hogy a rítusok tudják frissen tartani, attól még a feleség *az esküvő óta igenis létezik*.

A materialista neuroteológia állítása, miszerint maga az „esküvő” (a megtérés) is csupán epileptikus agyi kisülések eredménye, ezért a „feleség” (Isten) csupán az agyban létezik (de megnyugodhatunk, mert ott természetes a létezése), túllépés a szakmai kompetencián. A feleség példájánál maradván, onnan tudhatjuk, hogy X-nek van-e felesége, hogy a hölgyet *látjuk vagy nem látjuk*, így az a „hölgy”, akít még *soha senki* nem látott, valószínűleg csak X fejében létezik, de akkor X beteg. Isten sem látható, mégis mentálisan egészséges teisták százmilliói számára létezik, mert ő pont az, akinek a létéről nem csupán – sőt, elsősorban nem – körülménnyel lehet tudomást szerezni, hanem *sok más módon*. Ez pontosan az a téma, amiben a természettudományos megközelítés szükség-szerűen csődöt mond.

### 6. Hogyan is vizsgálódik a neuroteológia?

A neuroteológia a vizsgálati alanyok élményeit *értelmezni* kívánja, de a vallásos és a nem-vallásos értelmezési lehetőségek közül egyértelműen a *nem vallásosat* részesíti előnyben. A nem-vallásos megközelítés azonban *nem jelent nagyobb tárgyilagosságot, csupán a mai természettudományos megközelítésben kötelező módszertani agnoszticizmust*.

A vallási élmények neuroteológiai vizsgálata nem feltételezi, hogy a kutató *higgyen is* a „vallási stb.” létezésében, azaz *vallási* voltában, az is elég, ha azokat neuroteológiai-pszichológiai jelenségnek tekintti, amelyet a vallások csak vallási élményként *értelmeznek*. Amikor azonban a neuroteológia úgy véli, hogy a vallások „csupán” a „valójában” neuroteológiai-pszichológiai jelenségek vallásos „értelmezései”, elfelejti, hogy *maga a neuroteológia is „csupán” egy a lehetséges értelmezések közül*.

A vallások a hívek egyéni élményeit valóban *saját maguk is értelmezik*, ezért bizonyos élményeket elvártnak, másokat megengednek, megtűrnek vagy tiltanak. Mindent a saját, belső szempontjaik alapján értékelnek, ezek pedig *világnézeti, teológiai szempontok*. Például muszlimok nem érezhetik magukat Allah gyermekének, ahogy protestánsoknak sem szokott Mária-jelenése lenni stb. Így, amikor a neuroteológia lekezelően viszonyul a vizsgált jelenségek „ún. vallási értelmezéséhez”, elfelejti, hogy sok esetben éppen e vallási értelmezések szabják meg előre, hogy a neuroteológus egyáltalán *mit* vizsgálhat.

Például amikor tibeti szerzetesek, illetve ferences és karmelita apácák meditatív élményeit vizsgálták, a sok hasonlóság mellett jelentős különbséget is felfedeztek. Míg a buddhisták egyszerűen kikapcsolták az agynak azt a részét, amely az én-érzékelésért felelős, ez a rész a keresztények esetében aktív maradt. Az ok a neuroteológusok számára is világos volt: a keresztények meditációja nem *éntelenséget*, hanem az „én” alávetését célozza az isteni Te-nek.

Az igen *hasonló* neuroteológiai jelenségeként megfigyelhető vallási élmények mögött is óriási világnézeti eltérések állhatnak, és ezek még azt is meghatározzák, hogy a neuroteológus mit figyelhet meg egyáltalán. A VSMP élmények „hagyományosan vallási értelmezése” tehát az ilyen jellegű kutatásoknak nem meghaladni és elfelejteni való, hanem eleve *meghatározó és számításba veendő* elemének kellene lennie.

### 7. Mit bizonyíthat vagy cáfolhat a neuroteológia?

A neuroteológia nem cáfolhatja vagy bizonyíthatja a *teista értelemben vett Isten létezését*, csak bizonyos VSMP élményeknek az *agyra kifejtett hatását*. A neuroteológiai vizsgálat *leírhatja* azt, ami az agyban *megfigyelhető*, de hogy *mi* történik, és *miért*, az már a kutatónak a – sok más dologon is alapuló – feltételezése, és csak feltételezés.

Ha azért lehetséges és szükséges annyi mindent (VSMP) egy kalap alá venni, mert *mind mögött ugyanaz a neuroteológiai tünet* áll (ti. a jobb halántéklebeny epileptikus kisülése), akkor a neuroteológus teljesen rá van utalva a vizsgálati alany beszámolójára, hiszen a megfigyelt agyi aktivitás önmagában még nem árul el semmit arról, hogy konkrétan *mi történt*, illetve *mit élt át* az illető. Jézussal találkozott vagy egy ufóval? A jövőbe tekintett, testetlennek érezte magát vagy évnesztést élt át? Vallási élménye volt egyáltalán, vagy csak megerősödött a hivatástudatában? Kérdés tehát, hogy *maga a neuroteológus* egyáltalán mit mondhat azon kívül, hogy „az agyban ilyenkor történik valami”?

Ahogy a *foci* lényegét, okát, alapját, gyökerét sem lehet pusztán az egyes focisták vagy drukkerok szervezetében lejátszódó *biológiai* folyamatokból megérteni, úgy a vallási és hasonló jelenségek *megértését* sem lehet az ilyesmit átélő emberek agyában kezdeni – vagy végezni. A neuroteológia nem „adhatja meg a végső választ” a vallás mibenlétéről vagy Isten létéről. Ezt elvben a neuroteológusok is tudják, de a gyakorlatban mégis rendszeresen átlépi a kompetenciájuk határait.

### 8. Tisztázandó kérdések, problémák

A „neuroteológiai” kutatók és kiadványok leggyengébb pontja egyelőre éppen a teológiai és vallástudományi oldal. Ebből fakadóan a tanulmányokban rendszerint az sincs tisztázva, hogy egyáltalán

- *mi minősül* vallási élménynek,
- van-e, és mi a *közös* a vallásnak tekintett élmények között,
- van-e, és hol van a határ a *patológiás* eredetű és a „normális” vallási élmények között?

Tényleg *Isten* lenne az agyban? – Persinger nyomán sok neuroteológus egyszerűen „isten-élményről” beszél, ami legalább két okból problémás. Először is, a fogalomba *túl sok és sokféle* „élmény” zsúfolnak bele, lásd a vallási, spirituális, misztikus és paranormális jelenségek hosszú sorát. Másodsorban, a legtöbbjükhez *nincs is szükség* egy teista értelemben vett Istenre, lásd az összes paranormális jelenséget vagy a többségében nem teista keleti vallások misztikus élményanyagát.

Mi is az „isten-élmény”? – Az élmény prototípusának a legtöbben – ugyancsak Persinger nyomán – az „Isten-sisak” gyenge elektromágneses fluktuációja által gene-

rált „láthatatlan lény jelenlétének érzékelése” élményt tekintik. Ez azonban elég nehezen értékelhető adat vagy kiindulási pont. Először is, ilyesmire a VSMP élmények többségéhez *nincs is szükség*. Másodsor, egy érzékelhető, de láthatatlan lény *hirtelen* megjelenésének ilyen objektív vagy steril megfogalmazásával a vallások világában, de nem vallásos közegben sem találkozunk – csak egy *erős érzelmekkel* színezett spektrumon belül. Ez az érzelmi spektrum a rettenettől az idegenség, a döbbenet, a szégyen, a csodálkozás, az elragadtatás, a belefeledkezés, a szeretet érzésén át az imádatig sok minden magába foglalhat. A járulékos érzés pedig az adott vallás részéről mindig sajátos *értékképzéssel* jár együtt (pl. elfogadható, elvart, csodálatra és irigylésre méltó, tiltott, tagadnivaló), ami az adott vallás *hiedelemrendszeréből* fakad. A Persinger-féle vizsgálat beszámolója éppen a specifikálatlanságuk miatt nehezen tekinthetők vallási élménynek.

Mások talán ezért is inkább a „misztikus egységélményt” tekintik az Isten-élmény prototípusának, de megint csak nem világos, hogy milyen alapon, és hogy ez alatt konkrétan mit értenek? Ahány vallás, annyi elképzelés létezik arról, hogy ilyesmi egyáltalán szükséges-e (pl. konfucianizmus, sintó), megengedett és lehetséges-e (lásd szunnita iszlám kontra szúfizmus, ortodox judaizmus kontra haszidizmus), vagy hogy mi a tárgya: egy személyes Valaki vagy egy személytelen Valami (lásd különféle hindu irányzatok), vagy csak illuzórikus projekció (lásd théraváda buddhizmus kontra Amida-kultusz).

Kérdés végül, hogy van-e egyáltalán különbség a vallási és a hétköznapi élmények között, illetve hogy a vallási élmény hétköznapi vagy rendkívüli dolog? A neuroteológusok szerint a mentálisan egészséges embereknek is sok olyan hétköznapi élményük van (pl. egy táj szépsé-

gébe való belefeledkezés), amely vallási, spirituális vagy misztikus élménynek nevezhető, de nem nevezik annak, ha a *környezetük* nem tartja annak, és fordítva. A mentális szempontból patológiásnak minősíthető esetekben is gyakorlatilag a környezetétől függ, hogy valakiből próféta lesz vagy a pszichiátriára kerül. Ha azonban ez tényleg így van, akkor a vallásosság és annak (névleges) hiánya elsődlegesen *szociológiai* meghatározottságú – de akkor egyáltalán mit remélnék a neuroteológiai kutatástól?

A neuroteológia ugyanabból a „szakmai csőlátásból” ered, mit az első szociológusok és pszichológusok valláskritikája. Egy napon talán elhagyja a tudományok közötti senkiföldjét, és kisül belőle – azaz művelői neuronjaiból – valamiféle „vallásneurologia”, ami a vallástudomány többi ágához hasonlóan hasznosnak bizonyul, és nem csak az ateistáknak kínál új reménységet.

Végül ezúton is köszönetet szeretnék mondani dr. Bukovszky Eszter neurológus szakorvosnak a szakmai segítségért.

Szalai András

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Greenfield, Susan: *Agyunk titkai*, Alexandra, Budapest, 2004, 26. oldal
- <sup>2</sup> Lásd webmindful.org és mckinneylibrary.org, 2010.04.01
- <sup>3</sup> Lásd zyonjournal.com, 2010.04.01
- <sup>4</sup> Lásd brainmind.com, 2010.04.01
- <sup>5</sup> Granqvist, Pehr, et al., „Sensed Presence and Mystical Experiences are Predicted by Suggestibility, Not by the Application of Transcranial Weak Complex Magnetic Fields.” *Neuroscience Letters*, 379 (2005). pp. 1-6
- <sup>6</sup> „Neurotheology: A Science of What?”; In: Where God and Science Meet: How Brain And Evolutionary Studies Alter Our View of Religion, Vol. 2, ch. 5; ed. Patrick McNamara, Praeger Publishers, Westport, CT, 2006

---

## KITEKINTÉS

---

### Hanem hogy ő szolgáljon...

#### *A kádári szocializmus egyházpolitikája és Káldy Zoltán püspöki szolgálata*

Aligha találhatnánk olyan bibliai idézetet, amely találobban adná vissza a Magyarországi Evangélikus Egyház közelmúltjának, a Kádár-rendszerben elfoglalt ambivalens társadalmi-szellemi helyzetét. Káldy Zoltán püspök (1958-1987) programadó tanulmánygyűjteményének, a diakóniai teológia néven ismert irányzat egyik összefoglaló munkájának számító kötetnek is ezt a karakteres címet adta. A teljes szentírási idézet – amelyben Jézus Krisztus az embervilágban és az embervilágerő magára vállalt szolgálatának legbelsőbb tartalmát foglalta össze – így hangzik: „Az Emberfia sem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon, és életét adja váltságul sokakért.” (Máté evangéliuma 20,28)

Szolgálat a világban – mint egyházi alapmagatartás és keresztény életforma – ez volt Káldy püspök hivatalos politikájának lényegi vonása. Ez a megfogalmazás azonban egészen másként hangzik egy szabad és demokratikus környezetben, mint a szocializmus baloldali diktatúrájának összefüggéseibe zárva. A szolgáló egyház gondolata is számíthat pozitív tartalmú vallási-teológiai célkitűzésnek, amennyiben az egyház a Jézus Krisztus nyomába szegődés elkötelezettségét fejezi ki vele, ugyanakkor ebben az esetben nyilvánvalóan tükrözi azt a törekvést is, hogy az állam és az egyház koegzisztenciájának reálpolitikus megközelítését adja. Éppen ezért sokféle ennek a megfogalmazásnak a mai megítélése is. A véle-

mények két szélső pontja között – amelyek egyfelől olyan kompromisszumos lehetőségként láttatják a Káldy nevéhez köthető koncepciót, amely a magyarországi egyháztörténelem egy nagyon kritikus szakaszában az egyház túlélését, megmaradását szolgálta, másfelől viszont éppen az evangélium szégyentelen elárulásával és a világ szolgálatával, vagy még inkább a totalitárius állami ideológia kiszolgálásával marasztalják el – a korszak és benne az egyházi megnyilvánulások megítélése is erősen, olykor szélsőségesen vitatott.

### **Egyház, társadalom és állam viszonya a második világháború utáni Magyarországon**

Egyház és társadalom, egyház és állam – már a két világháború közötti időszakban is olyan környezetet és viszonyrendszert jelentettek, amelyek komoly sérüléseket, torzulásokat hordoztak magukon. A krízistünetek nemcsak az egyházak belső viszonyaiból, hanem a társadalom és az állam krízishelyzetéből is következtek, amelyek csak drámai módon elmélyültek az 1945-ben a szovjet érdekszférába átsorolt közép-európai országokban, így Magyarországon is.

Az egyház és a társadalom viszonya nemcsak a katolikus egyházban – amely történelmi helyzeténél fogva még az államegyház pozíciójában állt –, hanem a protestáns egyházakban is komoly modernizálásra szorult a világháború utáni korszakban. Az autoriter állami-társadalmi rendszer modernizációja, amelyben már az 1944-45-ös magyarországi német megszállás és náci diktatúra előtt is lényegében kizárólag a politikai jobboldal dominált, természetesen azzal járt együtt, hogy a baloldali jellegű politikai gondolatok és ideológiák hamar erőre kaptak. Az antikommunista attitűd azonban, amely az 1919-es, első magyarországi szélsőbaloldali diktatúra nyomán mélyen begyökerezett a társadalom széles köreiben, erősen hatott 1945 után is, más baloldali irányzatok viszont – mint a szociáldemokrácia – hamarosan felvirágoztak. Ez a társadalmi reformtörekvés ugyan két-három éven belül szovjet közbeavatkozásra újra baloldali radikalizmusba és kommunista diktatúrába torkollott, ennek ellenére mégsem vitathatjuk azt a tényt, hogy a baloldali politikai gondolkodásmódnak – az egyházon belül is – jelentős társadalmi bázisa alakult ki. Ez a demokratikus baloldali politikai igény bizonyos mértékig éppen az 1956-os forradalom keretei között nyilvánult meg újra. Történelmi szempontból ez volt az első olyan gyökeres fordulat, amikor esély lett volna arra, hogy az egyházak társadalmi kapcsolatrendszere – nemcsak baloldali irányban, hanem általában is – alapvető modernizáción mehet át. Ez a belső társadalmi átalakulás azonban csakhamar áldozatul esett a diktatórikus törekvéseknek, és ezzel olyan társadalmi helyzet alakult ki, amelyben széles szakadékok nyíltak meg az állam és a társadalom között, illetve a kommunista pártállam teljes szélességében lerohanta a társadalmi tereket. Az egyházaknak ebben a helyzetben nem volt más lehetőségük, mint felkészülni és kitartani az állammal való összeütközés idejére. Az egyház és társadalom kö-

zötti viszonyok újragondolását tehát – az állami beavatkozás és erőszak miatt – el kellett napolni.

1948-tól a diktatúra totalitárius ideológiai formában támogatta meg az egyházakat, s igekezett a társadalmi kapcsolatok szempontjából jól behatárolható gettóba szorítani őket – elegendő itt az egyházi vezetők ellen folytatott koncepciók perekre és a történelmi egyházakra kényszerített egyezményekre gondolnunk. Az iskolák, diakóniai intézmények, az egyesületek és a média útján lett volna lehetősége az egyházaknak arra, hogy közvetlen társadalmi kapcsolatokat építsenek ki – éppen ezért mondhatjuk, hogy az ezekre a területekre koncentrált erőszakos államosítás egyértelműen ennek megakadályozására irányult, akárcsak a cenzúra fokozott alkalmazása. A kommunista és szocialista rezsimnek a civil szféra teljes felmorzsolására és ellenőrzésére irányuló, ideológiailag immanens törekvése természetesen az egész társadalmat mélyen érintette, s az egyházakra vonatkozóan is súlyos és messze ható következményei voltak. A gettóba szorítás, azaz a keményen korlátozott nyilvános jelenlét és aktivitás a teljes, 1990-ig tartó szocialista érárt jellemezte, és jövátelhetetlen károkat okozott az egyházak társadalmi megítélésében mind a mai napig.

Az egyházak történelmi adottságaira vonatkozóan azt is megállapíthatjuk, hogy a szocialista diktatúra időszaka e tekintetben is több kisebb korszakra osztható. Az 1956 utáni idő, amikor a társadalmi feszültségek eszkalációját a Kádár-rezsim terrorisztikus bosszúja követte 1963-ig, illetve részben 1970-ig, új viszonyrendszer kialakításához vezetett mindkét oldalon. A hatvanas évek konszolidációja a „szocialista törvényesség helyreállításával” csendes kiegyezéshez vezetett a rezsim és a társadalmi többség között, amelynek alapja döntő részben anyagi természetű volt, és a szocialista viszonylatban jóléti társadalomnak számító gulyáskommunizmusként elhíresült társadalmi megalkuvásban nyilvánult meg, amivel Kádár és a szocialista elit de facto legitimitációt szerzett. Ezzel párhuzamosan indult meg a népfurcsos politika, amelyben a polarizált társadalmi közeg, közöttük az egyházak társutassá tétele volt a legfontosabb célkitűzés. Az ideológiai élet-halálharcot és nyílt állami terrort felváltotta az adminisztratív eszközök manipulatív elnyomása, ami azonban nem sokat változtatott az egyházak intézményes és gyakorlati elszigetelésén a társadalom szélesebb körében. 1956 után tehát a diktatúra fennmaradásának biztos perspektívája minden időbeli korlátozás nélkül újra helyreállt, amit a társadalom döntő része hallgatólagosan tudomásul vett, s ebben a kiegyezésben a rezsim és az emberek között az egyháznak lényegében semmi érdemi beleszólása vagy feladata nem volt, a folyamatokat lényegében nem befolyásolhatta. Ezzel állt elő az az új helyzet, hogy az egyházak a társadalmi kiegyezésnek ezen a rendszerén lényegében kívül kerülnek, ami további elszigetelődéshez vezethet. Mindez szerves része az evangélikus egyház és Káldy püspök korszakbeli helyzetének.

Azt is meg kell említeni, hogy a jobboldali és baloldali radikalizmus 20. századi diktatórikus rendszereinek összehasonlításában az eltérések mellett számos egymással megegyező vonást találhatunk. Habár a teoretikus alapvetések egymással szemben álltak, az egyházellenes kampány és fellépés elvi kiindulásaiban és gyakorlati

módszertanában mély rokonságot mutatnak egymással. Az ifjúság nevelése – iskolákban és iskolán kívül –, az egyházi sajtó és annak cenzúrája, az egyházakhoz kötődő egyesületek felszámolása, az egyházvezetők megfélemlítése stb. minden agresszív ideológiai struktúra elementáris részét képezi a 20-21. század történetében. Mindennek módszeres kidolgozása és alkalmazása olyan hasonló struktúrákban ment végbe, hogy nem meglepő az sem, hogy a német megszállás alatt a norvég ellenállást vezető Eivind Berggrav oslói püspök gyakorlati tanácsokkal láthatta el Ordass Lajos püspököt a negyvenes évek második felében kiéleződő magyar egyházi küzdelmek idején. A náciizmus és a szocializmus diktatúrája között azonban van egy lényeges, messze ható különbség: a náci diktatúra borzalma 12 esztendeig tartott Németországban, a kommunizmus viszont legalább 70 évig a Szovjetunióban és 42 évig Kelet-Közép-Európában. Miután tehát a magyar megalkuvók és a szovjet tankok vérbe fojtották az 1956-os forradalmat, bármiféle demokratikus fordulat reménye irreális illúzióvá változott. Azzal kellett számolni – kívül és belül az egyházon –, hogy a szocialista rezsim hosszútávon fog regnálni. A Kádár-korszakkal párhuzamosan indult tehát Káldy Zoltán evangélikus püspök egyházvezetői időszaka.

### **Káldy Zoltán püspök (1919–1987)**

Káldy Zoltán lelkészcsalád gyermekeként született 1919-ben a Somogy megyei Iharosberényben. A soproni evangélikus líceumban tanult, majd ugyanitt a pécsi egyetemhez tartozó evangélikus teológia fakultás hallgatója lett. Segédlelkézi szolgálatát Pécsen végezte 1941-től a világháború végéig, azután a történelmi viharok idején tapasztalt lelkézi helytállása nyomán a gyülekezet parókus lelkészé választotta. Szolgálatát kiemelkedő igehirdetői tevékenység jellemezte, de lelkipásztorként is tekintélynek örvendett. 1954-ben a Tolna-Baranyai Egyházmegye esperesévé választották, s ebben a tisztségében az 1956-os forradalmat követő általános tisztújítás során is megerősítették. Pécsen és az esperesi szolgálatot csak 1958-ban történt püspökké választásakor hagyta el.

A kommunista rezsim súlyos válsága és az 1956-os forradalom és szabadságharc az egyházakban is jelentős változásokat hoztak. Ordass Lajos 1948-ban bebörtönzött, majd félreállított evangélikus püspök teljes állami és egyházi rehabilitációval térhetett vissza hivatalába az 1956 és 1958 közötti időszakban, elismertsége idehaza és nemzetközi téren is ekkor érte el tetőpontját: a Luthéránus Világszövetség 1957-es harmadik, minneapolis-i világgyűlése – a hazai kormányzat egyetértésével – első alelnökké választotta. Ordass az evangélikus egyház autonómiája megőrzésének szimbólumává vált, s Káldy Zoltán is messzemenő korrektséggel nyilatkozott a személyét és az ismét egyre terheltebb légkörű egyházpolitikai kérdéseket érintő témákról a nyilvánosság előtt. Így széles körben keltezt meglepetést, hogy állami jóváhagyással Káldy követte Ordass Lajost a püspöki székben, miután 1957-től kezdve fokozatosan nyilvánvalóvá vált, hogy a kádári kormányzat Ordass-t nem tudja megnyerni az állam által felvázolt együttműködés számára, illetve

1958-ban ismét jogtipró módon ismét eltávolította őt hivatalából. Káldy püspöki legitimitását tehát – tekintettel az egyházi vezetéváltás körülményeire – számos egyházi körben, még támogatói között is kezdettől fogva sokan megkérdőjelezték. Milyen politikai alku állhatott az események hátterében?

Amikor Káldy Zoltánt 1958. november 4-én beiktatták a Déli Evangélikus Egyházkerület püspöki hivatalába, még senki sem tudhatta a szélesebb közvéleményből, hogy Káldy nyár óta a belügyminisztérium beszervezett munkatársa lett. Az Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltárában található dokumentumok szerint ez a foglalkoztatás 1971-ben megkezdett országgyűlési képviselői mandátumáig tartott, és célzott része volt az Ordass püspök eltávolítása utáni belső egyházi helyzet állam által elképzelt kezelésének és kézben tartásának. Az új püspök egyházvezetői tevékenységét aligha lehet e háttér ismerete nélkül reálisan elemezni, hiszen mindez nem volt más, mint a kormányzat aranykalitkája. A diktált állami elképzelések és az Állami Egyházügyi Hivatal egyházpolitikai koncepcióit messze meghaladó, tudatos kormányzati-belügyi manipuláció, az önként vállalt és kikényszerített egyházvezetői lépések sorozata egyrészt a belső egyházi autonómia és struktúrák kemény megtörését, másrészt a tudatos belső zavarkeltést és sakkban tartást mutatja az egyház egésze szempontjából. A Kádár-rendszer hazai és nemzetközi elfogadtatásában az egyházaknak leosztott feladatok, azaz a rendszer kétes jogi és társadalmi legitimitációjának igazolása – amiben párhuzamosan a széles magyar társadalmi többség is részt vett – lényegében nem változtatott azon, hogy az egyház lényegéhez tartozó cselekmények és szolgálatok továbbra is egyfajta gettóban folyhassanak.

Ha a szocialista diktatúra belső természetéből fakadó logikus következményeket számba vesszük, akkor nem csodálkozhatunk rajta, hogy Káldy Zoltán püspöki szolgálatának egyik alapvető vonása az állandó bizonytalanság volt valós mozgásterében, megszerzett külső és belső tárgyalási pozíciói felől. Az egyik oldalról az Ordass Lajoshoz köthető körökben, de sokkal szélesebb egyházi környezetben is elutasításba ütközött – amit mintegy igazoltak is az általa végrehajtott állami retorziók 1956 nyomán –, másfelől a forradalom előtt a diktatúrával közeli kapcsolatban állók nyomása és államilag gyakran támogatott elvárásai alatt állt. Ehhez elegendő csak azt megjegyezni, hogy az októberi napokban lemondott Vető Lajos püspököt úgy helyezték vissza hivatalába, hogy nemcsak a másik evangélikus egyházkerület vezetője lett, hanem egyetemes püspöki címet is kapott. Káldy törekvései világosan megmutatkoznak, hogy ebben a rivalizálásban miként igyekezett nagyobb mozgástérhez jutni az állami hatóságoknál – a diktatúrában valós társadalmi mozgástérrel természetesen szó sem lehetett –, miközben püspöki hangneme egyre élesebb és diktatórikusabb lett az idő múlásával. Az állambiztonság gyanakvását adja vissza a róla készült jellemzések néhány mondata is, amelyben „kettős játékot” emlegetnek, és elmarasztalólag kifejezik, hogy minden együttműködés ellenére mindenekelett az egyházi érdekeket igyekszik követni. Mindez elevenen rajzolja meg személyes és egyházvezetői helyzetének összetett képét. Miközben kollégáival

szemben jár el, igyekszik előnyösebb helyzetbe juttatni egyházát a teljes társadalmi elszigetelődés veszélyével szemben, s amikor püspöktársaival az illetékes Egyházi Hivatal feje felett az állambiztonsági intrikák világában törekszik mozgástere valós határait kitapogatni, diktatórikus igénnyel kényszeríti rá másokra a maga által biztosnak és biztonságot adónak vélt elvárásait. És éppen ebben valósult meg az állam szándéka, amikor Káldyt – mint a magyar társadalmat általánosságban is – hatalmi, legitimációs és propagandaérdekekből „lebegtették”.

A rendszer önlegitimációs törekvéseinek szerves része volt egy a szocializmus kereteihez képest vitathatatlanul jólétinek nevezhető társadalom kiépítése, amely a rendszer mögötti társadalmi stabilitás megteremtésének is fontos része volt. Olyan reformpolitikáról van itt szó, amely állami terror helyett igyekezett részben anyagi előnyök árán, részben a tágkeblű népfrontos összefogás útján társutassá tenni a többséget. Ennek a népfrontos és békepolitikának címzettjei voltak az egyházak is, más egyházi vezetőkhez hasonlóan Káldy is aktív szerepet vállalt mindkettőben. A kádári reformkísérletek az 1960-as évek végétől szélesebb állami lehetőségeket hoztak az egyházaknak is. Maga Káldy a hetvenes években mint országgyűlési képviselő, valamint az evangélikus egyház immár vezető püspöke számos állami engedélyhez jutott (egy-egy nyári ifjúsági tábor engedélyezése, új énekeskönyv kiadása stb.). Kiemelkedő jelentőségű volt a Lutheránus Világszövetség 1984-es nagygyűlésének megszervezése Budapesten, amelyhez hasonló jelentőségű egyházi rendezvény korábban nem volt a szocialista tábor területén. Ezen az alkalmon érte el Káldy személyes pályafutása csúcspontját is, amikor a világszervezet elnökévé választották – abban a szervezetben, amelynek meghurcolt elődje, Ordass Lajos kétszer is alelnöke volt. E magas tisztségekben hunyt el 1987-ben.

Káldy életpályája visszavezetett bennünket hivatali idejének ellentmondásos légkörébe. Karrierjét és tevékenységét csak összetetten lehet értékelni: súlyos személyes és politikai árnyoldal terheli az állammal való kapcsolata és autoriter egyházvezetői módszerei miatt, ugyanakkor mozgásteréhez mérten nagy erővel igyekezett az evangélikus egyház működését és belső életét lehetővé tevő lehetőségek kialakítására és megszerzésére, az egyház teljes elszigetelődésének megakadályozásában. Mélyen sérült életpályák – akár csak Shakespeare királydrámáiban – mutatják meg a „konzolidált szocializmus” Janus-arcát.

### **A diakóniai teológia – modus vivendi vagy kollaboráció?**

Káldy Zoltán már 1958-as püspöki székfoglaló beszédekben felvázolta nézeteit a szocialista politikai környezetből adódóan szükséges teológiai és egyházértelmezési változásokról. Ez az adott környezethez igazodó egyházi-teológiai újraértelmezés a második világháború utáni korszakban globális méretekben éppúgy jellemző volt, mint hazai ökumenikus környezetben. Ezek az ún. kontextuális teológiák – mint például Latin-Amerikában a

felszabadítás teológiája vagy Afrikában a black theology – sosem épültek ki átfogó dogmatikai rendszerré, hanem erős etikai, gyakran konkrét politikai-ideológiai tartalommal az adott társadalmi lehetőségek összefüggéséből egy-egy tényezőt kiemelve törekedtek belső egyházi és külső társadalmi programmá válni. Az egyházak erősen korlátozott lehetőségei következtében az európai szocialista államokban a nyíltan átpolitizált békepapság mellett a szolgálat – diakónia – teológiája jutott döntő szerephez. Káldy egyházpolitikájának irányelveiben a 60-as évek közepén már határozottan meghúzott elvek jelentek meg, amiket Az ötödik út címmel foglalt össze egy tanulmányban. Ebben négy különböző, elkerülendő egyházi magatartásformát vázol a világháború utáni korszakban: 1. az uralkodni vágyó egyház, 2. a konformizmus, 3. a gettóba zárkózó egyház, 4. az ellenzékbe vonuló egyház. Ez a részben leegyszerűsített skála nagy vonalakban valóban lefedte a lehetséges mozgásteret, ugyanakkor megalapozásul szolgált az ún. ötödik út, a diakóniai teológia bevezetésére.

A diakóniai teológia – szélesebb nemzetközi ökumenikus és hazai előzmények nyomán – a hazai evangélikusság körében az 50-es évek végétől bontakozott ki, s képviselői rendszeresen hivatkoztak arra, hogy ez az irányzat számíthat az adott történelmi környezetben a realitásokat és a szocializmus társadalomképét leginkább figyelembe vevő koncepciónak. Vajta Vilmos neves emigráns teológus, a diakóniai teológia egyik fő kritikus megfogalmazásában: a diakóniai teológiát „megalapozott kísérletnek” tartották, „amely az új társadalmi rendszerben az egyház és az állam közti problémát megnyugtatóan oldja meg” (Vajta, A diakóniai teológia, 8). A koncepció tehát alkalmazkodott a szocialista kontextushoz, de célja szerint nem jelentette az egyházi identitás feladását.

Aligha cáfolható, hogy a kádári rezsimhez – tehát a forradalom után prolongált baloldali diktatúrához – való egyházi viszonyulást belülről is meg kellett határozni, s annak valóságos veszélye volt a Káldy által elítélt magatartásformák szinte mindegyike. A hosszú távú szocializmusra azonban az egyháznak olyan modus vivendit kellett találnia, amellyel megőrizheti egyházi karakterét, ugyanakkor társadalmi gettóba szorítotttsága nem válik drámai következményekkel járó, teljes elszigeteltséggé. Ehhez járult még az az általános igény is, hogy a kereszténységnek aktívan részt kell vennie a szociális gondoskodás modern, társadalmi-állami alapon szervezett kiszélesítésében, különben nemcsak hitelét vesztheti, de bibliai gyökereitől is elszakad. Nem volt tehát elegendő csupán negatív kommentárokkal illetni a végbemenő, széleskörű változásokat. Azt a kérdést azonban, hogy erre az összetett kihívásra a diakóniai teológia egyértelműen pozitív válasznak tekinthető-e, mégis óvatosan kell megválaszolni. Tényszerűen megállapíthatjuk Vajta Vilmossal: a diakóniai teológia „1964-ben már a Magyarországi Evangélikus Egyház mértékadó teológiája volt” (Vajta, A diakóniai teológia, 38).

Mindezen túl Káldy autoriter személyisége is nagy szerepet játszott abban, hogy az általa normatívvá tett nézetek uralkodóvá váltak az evangélikus egyházban Magyarországon. Jól érzékeltetik ezt 1983-ban, 25 éves püs-



pöki szolgálatáról mondott szavai is: „Magyarországi Evangélikus Egyházunk a Szentlélek vezetése alatt a diakónia útján jár. Erre az útra való rátalálást és a diakóniai út teológiájának elindítását, valamint ennek a teológiának a végiggondolását, egzisztenciális megalapozását evangélikus egyházunkban nevemhez kötik. Ezt vállalom is.” (Káldy, Vallomás, 3)

### A szolgáló Úr szolgáló egyháza

„Az Emberfia sem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon, és életét adja váltságul sokakért.” (Máté 20,28) – hangzik ennek a teológiai koncepciónak a központi bibliai mottója. A Diakonos-Krisztosz (szolgáló Krisztus) az az Úr, aki uralmát a másokért végzett, feltétel nélküli szeretetszolgálatban valósítja meg: „a golgotai kereszten hozott áldozata volt a legnagyobb diakónia” – mondja Káldy (A diakónia útján, 9). A szeretetszolgálatnak ebből a perspektívájából vezette aztán le az egyház összes tevékenységét és feladatát: az igehirdetést, a szentségtant és az etikai alapokat is, azt azonban mindenkor következetesen elutasította, hogy mindezen túl egyfajta „diakóniai dogmatikát”, teljességre törekvő tanítási rendszert építsen fel: „A diakóniai teológia ... nem egy tanrendszer, hanem végeredményben a hívő ember, az egyház és a világ aktuális kérdéseire, kihívásaira adott felelet-sorozat. Ezek a feleletek azonban nem tantételek, hanem elsősorban bizonyáttételek” (A diakónia útján, 8). Ebben az esetben tehát nem pusztán szituációs etikáról van szó, hanem inkább szituációs dogmatikai reflexióról, mivel „a diakóniai teológia igényt tart az igazság monopóliumára a mai társadalmi rendszer kontextusában” – következtet Vajta (Vajta, A diakóniai teológia, 68).

Olyan problémák, mint a béke, biztonság, leszerelés, az atomfegyverek megsemmisítése, az igazságosság, a rasszizmus felszámolása – amiket Káldy a Helsinki Záróokmánnyal kapcsolatos parlamenti felszólalásában említett – természetéből eredően fontosak az egyház számára is, sőt küldetése is az, hogy ezekhez hozzájáruljon. Az esetleges közös mondanivaló természetesen nem jelenti azt, hogy ideológiai közösség állna fenn a kereszténység és a politikai világnézetek között, ugyanakkor bizonyos együttműködést sem kell szükségszerűen kizárni, érvel Káldy: „Cselekvéseinkben eltérő elvi, ideológiai, teológiai alapokból indulunk ki, amelyek nem adnak lehetőséget a kompromisszumra, de a tettekben – a tettekben – egyek vagyunk.” – hangoztatta az országgyűlésben 1976 decemberében. Ennek az együttműködésnek csupán az az egy deficitje volt, hogy elméleti síkon fogalmazták meg, s ha az egyházak szélsőségesen korlátozott cselekvési terére gondolunk a társadalomban, az egyházi diakóniai intézmények legnagyobb részének korábbi államosítására, a diakónia teológiája aligha lehetett tényleges hatással az egyház szélesebb környezetére. E tekintetben ez az irányzat inkább volt része az állam és egyház kapcsolatrendszerének, mintsem a társadalmi problémák valós megoldásának.

A diakóniai teológia koncepcióját az egyházon belül sem övezte általános elfogadottság, még ha püspöki kez-

deményezésre a lelkészi munkaközösségeknek időről-időre elkötelező nyilatkozatot is kellett tenniük erről. Az elutasítás részben teológiai, részben politikai alapon állt. A szolgálat (diakónia) fogalma az Újszövetségben ugyan többször előfordul, s Jézus Krisztussal összefüggésben is használatos, de az Újszövetség szerzői nem kezelték központi jelentőségű, teológiai koncepciót megalapozó témaként. Ezzel párhuzamosan azonban az is egyre nyilvánvalóbb lett, az 1970-es évek közepétől pedig nyílt kurzus is vált belőle, hogy az egyház „ötödik útja” nem csupán egy – s a legjobb – lehetőség a szocialista rendszer viszonyai közötti útkeresésben, hanem kizárólagos elvárás is a püspök-elnök Káldy részéről. Immár nem csupán a többi lehetőséghez viszonyított újszerű alternatív kísérlet volt tehát, hanem az egyházvezetés hivatalos teológiája az egyre kizárólagosabb monopólium igényével. Kritikus helyzetekben, nagy egyházi viták idején a status confessionis, a kötelező hitvallás rangjára emelkedett, s az egyes lelkészek sorsát és pályáját közvetlenül befolyásolta a hozzá fűződő személyes viszonyulásuk. E teológiai koncepció autoritása tehát szorosan összefüggött nemcsak a szocialista környezettel, hanem Káldy egyházvezetői habitusával is, és némi leegyszerűsítéssel, de mégis megragadhatóan fogalmazhatunk így is: a diakóniai teológia nem a diktatúra teológiája volt, hanem inkább – és igen gyakran – az egyházon belüli diktatórikus teológia.

### Káldy Zoltán egyházpolitikájának értékelése

Káldy Zoltán az 1956-os forradalom utáni megtorlás idején, a prolongált baloldali diktatúra kezdetén lett a Magyarországi Evangélikus Egyház egyik vezetője, és hivatali ideje szinte egészében végigkísérte a kádári szocializmus időszakát. Politikai-társadalmi téren aligha volt reális lehetősége annak, hogy az egyház szempontjából bármiféle jelentős térnyeréshez vezető áttörést érjen el. A kormányzat egyházpolitikai és belügyi-elhárítási szempontból egyaránt szoros kontroll alatt tartotta személy szerint és az egyház irányítása szempontjából is, így még abban is korlátozva volt, hogy az egyházon belülről, mintegy a közösség belső erejéből igyekezzen a társadalomtól való egyre mélyebb elszigeteltséget feloldani. A Kádár-rezsim csupán addig volt érdekelt az egyházak és a hozzájuk tartozó egyháztagok társadalmi-politikai aktivitásában, amíg a rendszer kétes legitimitását, nagyobb mozgásterét erősítették, valós előnyökhöz azonban nem akarták juttatni őket. Ennek fényében a diakóniai teológiai koncepció olyan kísérletnek tekinthető, amellyel a korábbiakhoz képest teljes egészében megváltozott társadalmi környezet és berendezkedés új viszonyai között igyekezett – szándéka szerint – a teljes elszigetelődést és kívül rekesztést kivédeni, és egyházi alapon is elfogadható szempontokat találni az ezzel járó együttműködés alátámasztására. Mindez semmiképpen sem jelenthetett többet annál, hogy a szocialista rendszer képviselőivel kialakítsanak egyfajta modus vivendit, s ezért széleskörű társadalmi eredmény nélküli és kompromisszumos kísérlet maradjon. Az egyházi élet és szolgálat külső kereteit azonban nem kölcsönhatásban, hanem

mindvégig egyoldalúan a diktatúra képviselői jelölték ki.

A diakóniai kontextuális teológiai koncepció megítélését ezért alapvetően az határozza meg, hogy ki és miként tekint erre a reálpolitikai alaphelyzetre, s ennek belátásával elfogadhatónak vagy éppen elvtelennek tekinti annak az egyház feladatára és küldetésére vonatkozó következtetéseit. Az 1980-as évek közepétől néhány által már nyíltan teológiai diktatúrának nevezett irányzat kétségtelenül nem azt a demokratizálási és szemléletátformáló átalakulást indította el, amelynek kezdeményei a világháború utáni rövid időben mutatkoztak, ugyanakkor mégis megkísérelte a rendszer által adott lehetőségek között az „ahogy lehet politikáját” megvalósítani. Évtizedes egészségtelen társadalmi fejlődés után azonban az egyház dilemmája még ma is, húsz esztendővel a rendszerváltozás után is hasonló: a szolgálat vagy a külső igény szerinti szolgáltatás, vagy éppen a kiszolgálás dilemmája.

*Korányi András*

## Joó Sándor és a lélek halhatatlansága

### *Joó Sándor tanítása az életről, a halálról és a halhatatlanságról*

Halottak napja körül sokat foglalkozunk a halál kérdésével. Hol vannak a halottaink? Mi van velük? Mi lesz velünk, ha meghalunk? Megsemmisülünk? Azonnal Krisztushoz megyünk? Ilyen és ehhez hasonló kérdések járnak sokunk fejében, szívében. Sokmindent hallunk temetéseken, prédikációkban is. Sokszor a lelkészek is elmentmondanak egymásnak. Kinek higgyünk? Hol keressük a választ? Természetesen a választ a Bibliában kell keresnünk. Én most egy nagy igehirdető biblikus válaszait szeretném felmutatni.

Joó Sándor (1910–1970) a méltán híres igehirdető sokat foglalkozott az élet és a halál kérdésével és a halhatatlanság témájával is. Ahogy a híres, ismert emberek általában, így rá is sokan hivatkoznak, hogy nézeteiket az ő hírnevének tekintélyével is megerősítsék. Azonban figyeljünk inkább arra, hogy ő mit mond, ugyanis az ő személyében egy nagyon világosan és biblikusan gondolkodó igehirdetőt ismerhetünk meg. Az élet és a halál kérdését is páratlanul világosan és biblikusan látja és látja úgy igehirdetéseiben, mint egyéb írásaiban is.

Sokan, akik tagadják a lélek halál utáni létezését Joó Sándorra hivatkoznak, hogy ő is vitatkozik a lélek halhatatlanságának filozófiai alapon megfogalmazott tanával. S miközben ezt elismerjük fel szeretnénk hívni a figyelmet arra, hogy Joó Sándor egy nagyon árnyaltan, és világosan gondolkodó, éleslátású teológus volt, aki világosan kifejti, hogy mit ért azok alatt a fogalmak alatt, amiket használ. Nem dobálózik a fogalmakkal, hanem egyértelműen elmondja, hogy mit ért alatta. Ez követendő példa lehet mindazoknak, akik teológiával kívánnak foglalkozni.

- Fabiny Tibor ifj.: Az egyházvezetés teológiája. In: Protestáns Szemle (LXIV/ÚJ XI) 2002/2. 93-102. ISSN 1215-8577
- Káldy Zoltán állambiztonsági aktái. Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára 32.401, 32.401-1, 32.401-2, 32.401-3
- Káldy Zoltán: A diakónia útján – előszó. Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztály, Budapest, 1979.
- Káldy Zoltán: Az egyház életformája: diakónia. In: Káldy Zoltán, Új úton. Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztály, Budapest, 1970. 147-158.
- Káldy Zoltán: Püspöki székfoglaló beszéd. In: Káldy Zoltán, Új úton. Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztály, Budapest, 1970. 9-29.
- Káldy, Jézus Krisztus – Úr és Szolga. In: A diakónia útján. Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztály, Budapest, 1979. 78-97.
- Káldy Zoltán: Vallomás az elmúlt 25 évről. In: Lelkipásztor (58) 1984/1. 1-10. ISSN 0133-2821
- Vajta Vilmos: A diakóniai teológia a magyar társadalmi rendszerben. Luther Kiadó, Budapest, 2006. ISBN 963 9571 48 2
- Vajta Vilmos: A vitatott diakóniai teológia. In: Koinonia (28) 1983. december, 12-22.

**I. Az első alapgondolatunk így hangzik: Joó Sándor vitatkozik azokkal, akik hirdetik a lélek halhatatlanságát.**

A *húsvét homiletikuma*<sup>1</sup> című alapos és nagyszerű munkájában rengeteg prédikációból vett példával illusztrálja, hogy milyen sok bibliátlan gondolatot hirdettek a református igehirdetők még húsvétkor is, amikor nem Krisztus feltámadását hirdették, hanem a lélek halhatatlanságát. Akik nem Jézus halál feletti győzelmét hirdették, hanem az ember lelkének természet szerinti halhatatlanságát, amely nem a Biblia, hanem a platóni filozófia tanítása.

A platóni filozófia ugyanis azt tanítja, hogy a test rossz, de a lélek jó, a test mulandó, de a lélek örök, a test halandó, de a lélek halhatatlan. Ilyen értelemben, amikor a testünk meghal, akkor csupán annyi történik, hogy megszabadulunk egy nagy tehertől, egy nyúgtól, attól a szükséges rossztól, amit itt a földi életünkben végig cipelnünk kellett. A halál ilyen értelemben tehát megváltás és nincs is szükség Krisztusra, mert a halál után minden embernek a lelke boldogan fog élni. Milyen megdöbbentő, hogy voltak olyan református prédikátorok, akik ebben a szellemiségben prédikáltak. S még húsvétkor is erről zengedeztek.

Joó Sándor ezekkel a felvilágosult prédikátorokkal helyezkedik szembe tagadva az ember lelkének halhatatlanságát. A *húsvét homiletikumában* és a *Hiszek...* című prédikációs kötetében is érthetően kifejti, hogy a filozófiai halhatatlanság tan „a haláltól való menekülési ösztön” kitalációja, amely optimistán biztatja az embert, hogy „a halál csak szép álm, amelyből a másvilágon

boldogan, mosolyogva ébred föl a lélek. A halál palló, vagy alagút, amely összeköti a földet a túlvilággal. Alvilági csónak, amelyben szépen átring az örökkévalóságba a testtől megszabadult lélek.”<sup>2</sup> Ezekkel az elképzelésekkel szembeni érvelésében azonban nem filozófiai alapokra áll, hanem egyedül a Szentírás tanítását veszi alapul. S nem is a pusztá tagadás lelkülete vezérli, hanem nagyon alaposan, nagyon világosan végig rágja a lélek halhatatlanságát vallók érveit, aztán viszont nagyon határozottan és nagyon világosan felmutatja a Szentírás tanítását.

Joó Sándor először is világosan meghatározza a fogalmakat, amelyeket használ. Megmagyarázza azt, hogy mit ért *élet* és *halál* alatt. Ma, amikor egyre több idegen szót hallunk megmagyarázatlanul az igehirdetésekben, amelyeket az egyszerű ige hallgatók szinte biztos hogy nem értenek, jó lenne, ha példát vennénk Joó Sándorról, aki még azt is megmagyarázta, hogy mit ért *élet* és *halál* alatt. Kulcsfontosságú szavak ezek ebben a témában, ezért hát kövessük Joó Sándor példáját mi is.

A Szentírásban egészen más az értelme az élet és a halál szavaknak, mint, ahogy azt mi értjük. Más a Biblia fogalma ezekre, mint nekünk. Isten is máshogy látja és máshogy érti az élet és a halál fogalmát mint mi.<sup>3</sup>

**A)** Az élet mint bibliai fogalom: „A Szentírás az *élet* szóval jelöli a földi létet is, sokkal általánosabb azonban e szó teológiai jelentése, mely az *örök életre* utal. Krisztus az élet, s az embernek akkor van élete, ha Krisztusban hisz, ha Vele táplálkozik. Az embernek tehát az élet nem születése által sajátja, hanem újjászületés és megtérés által adatik.”<sup>4</sup> Írja Joó Sándor A húsvét homiletikuma című írásában. Máshol így ír: „...egészen konkrétan: Isten az élet! ... A Biblia szerint tehát igazi élet, éppen ezért lehet mondani: örök élet, vagyis olyan élet, amelyiket nem fenyegeti a halál, csak ott van, ahol Istennel való közösség van.”<sup>5</sup>

**B)** Ugyanígy a halál bibliai jelentését is világosan meghatározza: „A *halál* szó is jelenti a fizikai meghalást, elmúlást, de teológiailag a halál nem a *lét* ellentéte, hanem az *életé*. A halál nem egyenlő a nemlét állapotával, az egzisztencia megsemmisülésével, hanem a halál az élet, az örök élet hiányát fejezi ki.”<sup>6</sup> Kifejti, hogy Isten az első emberpárt halállal fenyegeti meg, ha azok megszegik a próbatörvényt, vagyis esznek a jó és gonosz tudásának fájáról (Gen 2,16-17), de miután megszegték ezt a parancsot és elbuktak, mégsem szűntek meg létezni (Gen 3,22-23). Isten ítélete azonban beteljesedett rajtuk: meghaltak. Meghaltak, mert megromlott a kapcsolatuk Istennel, „és ez a megromlott élet, ez a *halál*. Ezt az állapotot, megkülönböztetésül a testi haláltól, *lelki halálnak* nevezhetjük...”<sup>7</sup>

Egy 1943-ban megjelent cikkében ugyanígy mutatja be a halál súlyos és kérlelhetetlen mivoltát és a halál állapotában lévő embert: „Bibliai alapon a halál egy bizonyos létállapot; – tehát nem a létezés hiányát, hanem az élet hiányát jelentő létezési állapot.”<sup>8</sup> „Ilyen értelemben a lélek is halott; a testtel együtt az élet forrásától az Is-

tentől elszakadva, a halál állapotában létezik, tehát a kárhozatban él a testi halált megelőzően és követően egyaránt.”<sup>9</sup>

Ezt az állapotot a vágott virághoz hasonlítja, amely még élőnek látszik, de már megszakadt a kapcsolata a gyökérrel.<sup>10</sup> Ilyen az ember élete Isten nélkül, az élet forrása nélkül.

Az ember legtöbbször úgy képzei el a földi életet, mint egy nagy szobát, amelyből két ajtó nyílik, az egyik az örökéletre, a másik az örök halálra. De Joó Sándor a Szentírás tanítása alapján nem így írja le ezt a földi életet, hanem egy olyan nagy szobát tár elénk, amelyből nem nyílik ajtó sehova sem, amelyet minden oldalról körülzárt a halál emberi erővel áttörhetetlen fala. A bűneset óta ebben a halálbörtönben él az ember. De Krisztus leszállt ebbe a világba és a halálból való feltámadása által áttörte ennek a börtönnek a falát és ezen a résen át, de csakis ezen az egyetlen résen át nyílt meg az út a halál világból az élet világába.<sup>11</sup>

Az élet tehát nem a pusztá létezés, hanem az élő Istennel való élő kapcsolat, a halál sem a nemlét állapota, hanem az Istentől, az élet forrásától való elszakadottság állapota. Ilyen értelemben mondja Jézus, hogy „aki hallja az én igémet, és hisz abban, aki elküldött engem, annak örök élete van, sőt ítéletre sem megy, hanem átment a halálból az életbe.” (Jn 5,24)

Ez az élet azonban nem jár nekünk, nem természet szerint a miénk, hanem kegyelemből hit által kapjuk a feltámadott Jézustól, aki legyőzte a halált. Földi életünk Isten nélkül a halál börtönében van, és minden oldalról a halál veszi körül, „így van körülveve az elvetett gabonamag is a földréteg börtönével; ámde Isten teremtő hatalmából megindul benne egy csira, egy ponton áttöri a földréteget, kibújik a csiralevél és ezen a résen át a halálból elindul egy új életfolyamat. Krisztus az egyetlen, aki Isten teremtő hatalmából áttörte az e világot körülzáró halálbörtön falát és ezen a résen át, de csak ezen az egyetlen résen át nyílt meg az út a halál világból az élet világába.”<sup>12</sup>

Joó Sándor tehát tagadta a lélek halhatatlanságát, mert az ember nem halhatatlan, hanem halott, testestől lelkestől halott egészen addig, amíg el van választva Istentől, az örökélet forrásától. Az újjászületés és a megtérés pillanatában támad fel az ember az új életre, ekkor kezdődik az örökélet, amikor átmegy az ember a halálból az életbe.

## **II. A második fő gondolatunkat az eddigiek kiegészítéseként és a félreértések elkerülése végett így fogalmazhatjuk meg: Joó Sándor hitte és hirdette a halál utáni létezést.**

Példát vehetünk Joó Sándorról abban is, hogy miközben vitázik a filozófiai optimizmussal, a lélek halhatatlanságát platóni alapokon vallókkal, nem esik át a ló túlsó oldalára, nem esik a másik végletbe és nem jelenti ki, hogy a testi halálban az ember teljesen megsemmisül. Azt tanítja, hogy az ember testestől-lelkestől halott, a lel-

ki halál állapotában van a testi halál előtt is, egészen addig, amíg meg nem ismeri Jézust mint személyes megváltóját. De ez a halál nem a nemlét állapota, hanem az Isten nélküliség állapota, és azonnal átmegegy az ember a halálból az életbe, amint Krisztusban örök életet nyer az üdvözítő hit által.

Joó Sándor nem vitatja, hanem aláhúzza a II. Helvét Hitvallás VII. fejezetének tanítását az ember megépítettségéről, ahol a halhatatlan lélekből és a halandó testből álló ember képét állítja elének a hitvallás. Éppen azon áll vagy bukik szerinte az egész kérdés, hogy hogyan értelmezzük ezt, a Szentírás vagy a filozófia alapján?<sup>13</sup>

Azt leszögezi, hogy a test halála után a lélek tovább létezését ő sem vitatja, hanem elismeri, ezt azonban olyan természeti és természetes ténynek nevezi, amit bizonyítékokkal igazolni nem is szükséges.<sup>14</sup> De nem ezt érti halhatatlanság alatt. Hanem ő így fogalmaz: „A lélek halhatatlansága valójában a léleknek Krisztus által a kárhozat halálából való megszabadulását és az örök, üdvözült létbe való felemelkedését jelenti.”<sup>15</sup> Azokkal szemben, akik halhatatlanság alatt a pusztaság létezését értik leírja, hogy ez nem halhatatlanság, hiszen a testi halál utáni létezés „kétféle lehet: üdvösségben, vagy kárhozatban való létezés, tehát éppen: élet vagy halál!”<sup>16</sup> Egyik prédikációjában arra buzdít, hogy higgyük el „keresztyén barátaink, szeretteink, akik meghaltak: csak kikerültek látási körünkől, eltávoztak a nézőpontunkból, de nem szűntek meg létezni, élni!”<sup>17</sup>

Az egyházi év utolsó vasárnapját úgy is szokták nevezni, hogy „halottak vasárnapja”, pedig a Krisztusban meghalt szeretteink élnek, Krisztusnál vannak, ezért „élők vasárnapjának” kellene nevezni, mert így helyesebb volna<sup>18</sup> írja egy prédikációjában. (ma már ezt a vasárnapot örök élet vasárnapnak szokták nevezni).

A keresztyén ember, aki már a földi életében átment a halálból az életbe a Jézusban való hit által, az ha meghal is él (Jn 11,25). Ezért a keresztyén ember számára a halál nem mindennek a végét jelenti, hanem csak a halandóságnak a tökéletlenségnek és a bűnnek a végét. „Az az élet, amely már a meghalás előtt is Krisztusban volt, nemcsak folytatódik tovább a meghalás után, hanem gazdagabban, nemesebben, hatalmasabban teljeseedik ki.”<sup>19</sup> Egy másik igehirdetésében is arról tanít, hogy a keresztyén ember számára a meghalás a mulandóság végét jelenti, de maga az élet ott teljeseedik ki teljes pompájában és dicsőségében. Azok, akik Krisztusban elaludtak azok most is ott vannak ővele. „Jézussal együtt él!”<sup>20</sup>

Így tekintsünk a keresztyén emberek, keresztyén testvéreink halálára, mint elköltözésre, az Úrhoz menetelre. Ugyanakkor így kellene a saját halálunkra is tekintelnünk, ha hiszünk Jézusban, mint személyes megváltónkban. „Azt az életközösséget, ami egy halandó ember és a feltámadott Jézus között hit által létesült, még a halál sem törheti meg többé. A halál után ugyanaz a Jézus vár majd ott a túlsó oldalon az Ő teljes isteni dicsőségében, Akit az innenső oldalon elfogadtál, vagy elvetettél, szol-

gáltál, vagy elárultál, vallottál, vagy megtagadtál.”<sup>21</sup> Nézzünk így előre halálunk órájára, mint az Úrral való találkozásra.

A sátor ponyva készítő Pál apostollal együtt Joó Sándor is sátorbontáshoz hasonlítja a meghalás folyamatát. A test, a mi sátorunk, amiben földi életünket leéltük elbomlik, a halál szétbontja, és a testből kiköltöző lélek a mennyben él tovább Krisztussal. Erre mondja azt az apostol, hogy „nékem az élet Krisztus és a meghalás nyereség.” (Filippi 1,21) A halál tehát nyereség a Krisztusban hívő ember számára.<sup>22</sup> Ilyen értelemben beszél máshol a halálról, mint barátról. Mivel Krisztus „meghódoltatta ama félelmek királyát”, ezért nem kell a keresztyén embernek félni tőle, mert a Krisztusban hívő emberek számára Krisztus feltámadása által a halál a mennyország portája lett.<sup>23</sup>

Az apostoli hitvallás utolsó cikkelyének magyarázatánál is kifejti, hogy a halál nem megsemmisülés, hiszen a halál nem a lét ellentéte, hanem az életé. A halál nem a nemlét állapota, hanem az Istentől való elszakadottság állapota.<sup>24</sup> Krisztus feltámadása által új életet, örökéletet nyerhetünk mindnyájan, akik hiszünk Jézus Krisztusban.

A gramofon lemez hasonlatával is igyekszik világosabbá tenni a test és a lélek viszonyát. A lemezbe bele van vésve egy dal, amit a lemezjátszó tűje megszólaltat. A lemez hordozza ezt a dalt, de a dal azután is tovább létezik, hogy a lemez tönkrement, megsemmisült. Tovább létezik annak a szívében, aki hallgatta azt a lemezt, és szerette azt a dalt. „Tested a lemez, lelked a dallam. Nem baj, ha összetörik is a lemez, ha az a dal ami te voltál, már előbb is benne volt Krisztus szívében, akkor testedtől megválva is tovább zengsz az örökkévalóságban, míg majd a feltámadáskor újra belevési az Úr a lelked dallamát az újraöntött lemezbe, a feltámadott testedbe.”<sup>25</sup> Ez a mi keresztyén reménységünk a Jézus Krisztusban, hogy aki hisz őbenne, az átment a halálból az életbe és aki ilyen módon hit által él az ha meghal is él, mert számára a halál a Krisztushoz költözés. „Tehát az az ember él igazán, a szónak a bibliai értelmében, aki Jézussal él együtt, aki Jézusban él, aki Jézus által él, Jézus lelke erejében és vezetése alatt él! Aki Jézusért él, vagy még egyszerűbben: akiben Jézus él!”<sup>26</sup>

Joó Sándor tehát, amint láttuk, a biblikus keresztyén hithez ragaszkodva, a keresztyén reménység nagy igehirdetője volt. Tanítása az élet és a halál kérdésében is nagyon világos és követendő. Vegyünk hát példát végletektől mentes, világos, egyszerű és biblikus hitéről.

*Sándor Levente*

#### JEGYZETEK:

<sup>1</sup> Joó Sándor: A húsvét homiletikuma; Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság nyomása, Debrecen, 1942.

<sup>2</sup> Joó Sándor: Hiszek... Az apostoli hitvallás; Dr. Joó Sándor igehirdetése 1959-60; Budapest, 2002. 71-71. o.

<sup>3</sup> Joó Sándor: Jézus követése; Dr. Joó Sándor igehirdetése 1960-1964; Budapest, 1996. 159. o.

- <sup>4</sup> Joó Sándor: A húsvét homiletikuma; 89. o.  
<sup>5</sup> Joó Sándor: Jézus követése; 160. o.  
<sup>6</sup> Joó Sándor: A húsvét homiletikuma; 89. o.  
<sup>7</sup> Uo.  
<sup>8</sup> Joó Sándor: A halál jelentősége a húsvéti igehirdetésben; in Magyar református önismereti olvasókönyv, Válogatás a XX. század első felének református teológiai irodalmából; Szerkesztette: Németh Pál; Kiadja a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 1997. 264. o.  
<sup>9</sup> Uo.  
<sup>10</sup> Joó Sándor: Jézus követése; 160. o.  
<sup>11</sup> Joó Sándor: Mi van a halál után? Kiadja a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója; Budapest, 2000. 6. o.  
<sup>12</sup> Joó Sándor: A húsvét homiletikuma; 91. o.  
<sup>13</sup> I.m. 97-98. o.  
<sup>14</sup> I.m. 113. o.  
<sup>15</sup> Uo.  
<sup>16</sup> Uo.  
<sup>17</sup> Joó Sándor: Ne félj, csak higgy! Dr. Joó Sándor igehirdetési 1956-1957; Budapest, 1998; 86. o.  
<sup>18</sup> Joó Sándor: Jézus követése; 163. o.  
<sup>19</sup> Joó Sándor: Halálból életbe; Dr. Joó Sándor igehirdetési János evangéliuma alapján; Budapest, 2001; 83. o.  
<sup>20</sup> Joó Sándor: Készülj Istened elé! Dr. Joó Sándor igehirdetési; Budapest, 1995; Kiadja a Torontói Első Magyar Református Egyház és a Kanadai Magyar Református Lelkészegegyesület; 82. o.  
<sup>21</sup> Joó Sándor: Ha a világhosszban járunk; Joó Sándor igehirdetési 1956-1964. Budapest, 2007. 89. o.  
<sup>22</sup> Joó Sándor: Krisztus a király! Joó Sándor igehirdetési; Budapest, 2003. 8. o.  
<sup>23</sup> Joó Sándor: Mindenkor örüljetek; Dr. Joó Sándor igehirdetési 1958-1959; Budapest, 1997. 79. o.  
<sup>24</sup> Joó Sándor: Hiszek... 72. o.  
<sup>25</sup> Joó Sándor: Várni Jézust; Joó Sándor igehirdetési 1949-1969; Budapest, 2008. 108-109. o.  
<sup>26</sup> I.m. 128. o.

---

## ÖKUMENIKUS SZEMLE

---

### „Nem azért volt szenvedélyes, hogy győzzön, hanem hogy a tüzet tovább adja”

*Dorothee Sölle „A protestantizmus politikai lelkiismerete”*

Hit és politikai cselekvés elválaszthatatlan volt számára. „Teológiai gondolatok politikai következtetések nélkül: képmutatás. Minden teológiai állításnak van politikai megfelelője is” – írta „Ellenzél” (=Gegenwind) című könyvében, 1995-ben.

Dorothee Sölle teológiát, filozófiát és irodalomtudományt tanult Kölnben, Freiburgban és Göttingenben, majd 1971-ben habilitált. Németországban nem kapott tanszéket, mindig nagyon élesen szemben állt a hivatalos egyházi állásponttal politikai kérdésekben, mert a baloldalhoz húzott.

Maga az EKD, a Németországi Protestáns Egyház is csalódottan reagált arra, amikor Sölle 1983-ban a vancouveri Egyházak Világtanácsa nagygyűlésén a nyugati egyházakat azzal vádolta, hogy militaristák és faji megkülönböztetés-pártiak, kiváltképpen a fejlődő országok irányában. A hivatalos egyház három lépés távolságot tartott vele szemben. Mégis csak professzor lett időközben, ha otthon nem is, hát Amerikában. 1975-1987 között rendszeres teológiát tanított New Yorkban.

De nem lehetett kétségbe vonni szerepét abban, hogy világszerte megindultak kezdeményezésére az ún. esti politikai imádságok, amikkel elsősorban a fiatalokat vonzotta. Ezt először 1968 szeptemberében az essen katolikus egyházi napon vezette be, majd ezután havonta egyszer, 1972-ig a kölni Antoniterkircheben vezette az

alkalmakat. Az esti politikai imádságok műfaját a kölni ökumenikus áhítatokon tovább fejlesztette. Ezekben az imákban voltak hagyományos liturgikus elemek, imádságok a régmúltból és a közelmúltból, énekek, melyeket politikai információk kötöttek össze. A politikai imádságok valójában „a lelkiismeret politikai fogékonyságával” függöttek össze. Ez a lelkiismeret tette fel önmagának és másoknak is szegezve az ilyen kérdéseket: kiktől vásároljuk az olcsó kávé és banánt, kik fizetik meg ennek az árát, s kik gazdagoknak meg rajta? A mi gazdagságunk hogyan viszonyul a szegény és nyomorgó többséghez? Hogyan bánunk a teremtett világgal és miért így? Sölle meditációs szövegei több generációra is hatást gyakoroltak és nagy jelentőségűek voltak – írja róla a rajnai egyházelnök, Nikolaus Schneider.

A latin-amerikai felszabadítási teológia erős hatással volt rá, ugyanígy Ernesto Cardenal pap-költő. 1984-ben elfogadta a nicaraguai sandinista mozgalom meghívását, s a közép-amerikai országban egy amerikai békecsoporthal felügyelte a választások tisztaságát. Később meglátogatta El Salvadort is.

A legjelentősebb békeaktivisták között Sölle szembe fordult a 70-es években a vietnami háborúval, a 80-as években a NATO atomfegyverkezési döntéseivel. Hihetetlen bátorsága miatt Sölle sokak számára még ma is a „protestantizmus politikai lelkiismeretét” jelenti – nyilat

kozta róla a hamburgi evangélikus püspök, Maria Jepsen.

Teológiai műveiben Sölle a radikális evilágiságot képviselte, a Mindenható Isten fogalmával szemben azt az Istent hirdette, aki maga is rá van utalva az emberekre és tevékenységükre – hangoztatta „Megtérésre képesen” (Zur Umkehr faehig) című könyvében. Négy leánygyermek anyjaként és a feminista teológia harcosaként ellene volt annak a szemléletnek, hogy a szenvedést Isten adja ránk. A keresztyéneknek az a feladatuk szerinte, hogy a szenvedésből erőt merítsenek és a világot pozitív változások felé segítsék.

Az imádságot és a cselekvést teljes egységnek tekintette, s ezt több költeményében is kifejezte, így pl. a „Magasztalni hazugság nélkül” (Loben ohne Lügen) című kötetében. Barátai és útítársai szemében Isten tanítónője volt és politikai misztikus. Több, mint 40 könyvet írt, jó néhányat második férjével, a korábban bencés-rendi íróval, Fulbert Steffenskyvel együtt. Legismertebb művei: „Politikai teológia” (Politische Theologie – 1971), „Civilként és engedetlenül” (Zivil und Ungehorsam – 1990), továbbá a „Misztika és ellenállás: te csendes kiáltás” (Mystik und Widerstand: du stilles Geschrei – 1997).

A protestáns egyházakban ez a kényelmetlen teológusnő komoly nyomot hagyott maga után. Ezt azzal a „lélegzetelállítóan radikális teológizálással” érte el, amit már röviddel halála után felismert az EKD korábbi elnöke, Manfred Kock püspök. Ezzel a radikalitással nem csak teológiát művelt, hanem Jézus követésében is járt. Számára is, de az egyház számára is ez elgondolkodtató útravaló – állította Kock.

2009. szeptember 30-án lett volna nyolcvan éves. 2003 óta nincs testileg ezen a világon. Az elmúlt év szeptemberének utolsó estéjén szülővárosában, Kölnben, meg Wuppertalban, Ratingenben, Essenben, Moersben, Düsseldorfban, Solingenben és még sokhelyütt Sölle-esteket tartanak tiszteletére, műveiből olvasnak fel, verseit, imáit idézik. Nikolaus Schneider rajnai egyházelnök így emlékezik és méltatja Dorothee Söllét: „Különös asszony volt. Olyan, aki nem hagyta magát. Egész életműve ezt bizonyítja, és teológiai szenvedélyessége is. Voltak témák, amelyektől nem tudott, s nem is akart szabadulni: a helyettesítés gondolatától, Isten halálának kérdéseitől, a misztika, az ateizmus, és természetesen a líra problémáitól... Nem azért volt szenvedélyes, hogy győzzen, hanem hogy a tüzet tovább adja. Ő ebben volt nagy: kereste a teológia és az egyház számára az új szavakat, az új nyelvezetet, ami jövőbe mutat és látomásokat hordoz. Dorothee Söllenek volt látomása a jövőről, ez határozta meg alapvetően tetteit. Azt a prófétai erőt mutatta, aminek halála után is jelentése és jelentősége van a demokratikus társadalomban és az egyházban egyaránt”. Ilyen rövid és egyszerűen igaz mondatokat is hagyott ránk: „A hit az, ami megszépíti az embert!”...

Ima

De még nem lett nyilvánvaló, hogy mivé leszünk  
Ó Isten, Aki által feltáru és nyilvánvalóvá lesz minden  
Vajon mikor érkezik el ennek az ideje?  
Mikor leszünk láthatóvá?  
Mikor lesz láthatóvá rajtunk az igazság?  
És mikor látszódik majd városainkon, hogy  
Itt Isten fiai és leányai laknak,  
A feketéket nem különíti el a fehér apartheid,  
A törököket nem szeparálják el a németektől,  
És a nőket nem zárják ki az igazság kereséséből.  
Mikor leszünk láthatóvá, Isten,  
Mint a Te fiaid és leányaid?

De még nem lett nyilvánvaló, hogy mivé leszünk  
Ó Isten, hogyan hívsz életre és költesz mosolyt,  
Vajon mikor érkezik el ennek az ideje?  
Mikor leszünk nyilvánvalóvá,  
Mikor lesz láthatóvá rajtunk az igazság?  
És mikor ismerik majd fel tévéadásainkon, hogy  
Itt Isten barátai laknak.  
Nem ijesztenek el senkit, sőt meghívna  
És kézilabdáznak mindazokkal,  
Akiket korábban ellenfélnek neveztek  
És bíznak bennük, akik ugyanazon gyermekek, mint mi.  
Mikor lesz láthatóvá, Isten,  
Mint a Te fiaid és leányaid?

De még nem lett nyilvánvaló, hogy mivé leszünk  
Ó Isten, Aki jobban ismersz minket, mint mi önmagunkat.  
Mikor jön el az idő, amikor nem kell már  
Elrejtenuk arcunkat az éhezők elől?  
Mikor leszünk végre láthatóvá?  
Mikor árad keresztül rajtunk az igazság?  
És mikor látszik majd kereskedelmi kapcsolatainkon, hogy  
Itt új emberek laknak, testvérek.  
Mikor kel fel országunkban az igazság napja  
És hanyatlik le a kizsákmányolásé?  
Mikor leszünk láthatóvá, Isten,  
mint a Te fiaid és leányaid?

De még nem lett nyilvánvalóvá, hogy mivé leszünk,  
Ó Isten, Aki teremtője vagy mindeneknek.  
Mikor jön el az idő,  
Amikor a teremtést „nagyon jó”-nak tartjuk majd,  
ahogyan Te is.  
Mikor leszünk láthatóvá?  
Mikor lesz láthatóvá az igazság?  
Mikor látszik majd végre a kertjeinken és földjeinken, hogy  
Itt a föld húséges gyermekei laknak,  
Akik mit sem tudnak az erőszakról  
És elfelejtették, mit jelent a rablás.  
Itt is emberek élnek,  
Akik nem építenek égbenyúló tornyokat,  
Az állatokat nem vizsgálják, szétkoncolva őket,  
Isten, emberek barátja, a Föld barátja,  
Jöjj hamar,  
Maranatha, siess,  
Tégy bennünket láthatóvá,  
Fiaikat és leányokat  
A Te bizodalmadban.

Békefy Lajos

Bolla Zsuzsa fordítása

## Idegen méltóság

Orosz Gábor könyvéről

Orosz Gábor: *Idegen méltóság*

– a preimplantációs genetikai diagnosztika és az emberi méltóság elve a teológia kontextusában,  
L'Harmattan, Budapest, 2009, 170 oldal, 2 000 Ft

Hans Jonas írja, hogy hagyományos etikai elgondolásaink aaptalanokká váltak: mindennapi életünk átláthatatlanná bonyolódásával, valamint tetteink által elindított okozati láncok követhetlenné válásával az emberi cselekvés természete megváltozott.<sup>1</sup> E probléma egyszerre jelentkezik az ökológiai katasztrófa fenyegető közelségének, illetve a modern genetika szédítő sebességgel elért újabb és újabb, az emberi élet kezdetét és végét érintő eredményeinek nyomán. Habár az ökológiai irányultságú etika témájában kezdődött élénk vita újabb keletű, a bioetika kérdésköre azonban szinte egyidős a legelső genetikai kísérletekkel. E diskurzus egy kitüntetett területét, a probléma teológiai vonatkozásait teszi vizsgálatának tárgyává Orosz Gábor *Idegen méltóság* című könyvében.<sup>2</sup>

A szerző erős képpel kezd: az épp elmúlt század genetikai forradalmának ikonját, Dollyt, a klónozott juhot állítja párhuzamba a keresztény szimbolika áldozati bárányával, a megváltó Krisztus jelképével.<sup>3</sup> A talán provokatív metafora jelzi a probléma kettősségét: az ember megszabadulásának ígértét, valamint áldozattá válásának veszélyét. A kétségkívül feltoluló izgalmas, ám sokszor szertefutó kérdésvetések helyett azonban a kötet szorosra veszi tematikáját, s elsősorban a bioetika teológiai vitájába kapcsolódik, el nem feledve az ezzel párhuzamosan zajló szekuláris vitát sem.

Orosz Gábor könyve első részében felvázolja az alapvető dilemmákat tudomány és erkölcs véglegesen megváltozott viszonyáról, majd az *emberi méltóság* – e kötet kulcsfogalmául is szolgáló – kifejezését járja körbe. Első közelítésében a fogalom használhatóságát mérlegeli, s *Martin Buber* mondatának felidézésével<sup>4</sup> jelzi, mennyire kiterjedt és súlyos öröksége van e fogalom jelentés-árnyalatainak a teológiai diskurzus számára, főként a modernitás eszmeisége nyomán. Az emberi méltóság fogalmának jogi és etikai síkjait inspiráló módon, összefogott tárgyalásmódban elemzi a szerző, ezután pedig a kötet fókuszába helyezett preimplantációs genetikai diagnosztika (PGD), valamint prenatális diagnosztika (PND) meghatározását adja, illetve az alkalmazásukkal kapcsolatos etikai dilemmákat, érveket és ellenérveket, valamint különböző megközelítéseiket veszi sorra.<sup>5</sup> E rész kissé orvosi irányultságú, ám közérthető hangvétele segít megérteni az eljárások alapvető mozzanatait, illetve az alkalmazásuk mérlegelésével felvetődő etikai és teológiai problémákat. Széles panorámát nyújt az épp zajló párbeszéd állásáról, főbb pontjairól, ám sejtjük, ez még csak az előjáték.

A könyv legizgalmasabb felvetései azonban a következő fejezetben kerülnek sorra, melyben a szerző *Helmut Thielicke* (1908–1986) protestáns teológus elgondolását,

az *idegen méltóság* (*dignitas aliena*) teológiai paradigmáját ismerteti (talán túl röviden), elemzi, és próbálja össszhangba hozni addigi töprengéseinek eredményével.<sup>6</sup> XX. századi gondolkodóként Thielicke meghatározó alapélménye volt az európai kultúrkörben kiteljesedett szekularizáció, melyet egyháza krízisként és kihívásként élt meg. Ezért olyan méltóság-meghatározást keresett, mely egyszerre nyújt védelmet az ember embersége számára (ne feledjük, épp nemrég zajlottak a holokauszt rémtettei), felel a kereszténység szellemi kihívásaira, s szót ért az emberi méltóságról folyó szekuláris párbeszéd szereplőivel is. Thielicke tehát az ember idegen méltóságát Istentől kezdetben neki ajándékozott méltóságként jellemzi, dinamikus önazonosságként írja le (erős meghatározottság a bűnbeesés múltbeli eseménye, illetve a beteljesedés jövőbeli megtörténte által), valamint megpróbálja függetlenné tenni mindattól, amit az ember élete során *magáénak* mondhat. Ez utóbbi merész állítás, mely szemben látszik állni az ember méltóságát annak valamilyen tulajdonságából avagy elidegeníthetetlen jogából levezető elképzelésekkel. Thielicke elképzelése emellett fontos dilemmákat hoz a felszínre: perszonalista hangoltságú elgondolása első látásra ütközni látszik egyfajta reláció-ontológiai emberkép kidolgozásának igényével, s ez utóbbi igény pedig komoly nehézségeket ébreszt a katolikus teológiai gondolkodás hagyományosan szubsztancia-ontológiai színezetével összevetve. A határszituációban állás<sup>7</sup> mint alapvető emberi tapasztalat hangsúlyozásával Thielicke szilárd megalapozást kíván nyújtani a keresztény emberkép korszerű újrafogalmazásához, ugyanakkor az elgondolás kompromisszumkészségét szeretné kifejezni az emberi méltóság nem-keresztény diskurzusában részt vevő szellemi vonulatok iránt is. Egy határon túl azonban a választás elkerülhetetlen, s Thielicke – nem meglepő módon – saját egyházának tanítását választja: az idegen méltóság gondolatában erősen épít az ember preegzisztens voltának,<sup>8</sup> valamint a földi élet utáni létezésének keresztény elképzelésére.

Különös, inspiráló, s egyben sok kritikára okot adó kifejezés az idegen méltóság „idegen” volta.<sup>9</sup> A modernitás embere számára szokatlanul hangzik, s talán negatív jelentés-asszociációkat mozgat meg e jelző. Szólhat egyrészt valamilyen exkluzivitásról (és sokak ebből való kizárásáról), ugyanakkor valami radikálisan *külső* meghatározottságról, mely szemben áll a modern emberképpel belső irányultságú és empirikus vizsgálat tárgyává tehető önazonosság-felfogásával. *Idegenül* hangzik ez az „idegen” a keresztény ember számára is, s ha Thielicke az ember-Isten relációból vezeti le kulcsfogalmát, köny-

nyen arra gondolhatunk, talán megfontolandó lehet (az Istentől) *kapott (ajándékozott, adott) méltóság* kifejezése. Thielicke inspiráló elképzelése az ember idegen méltóságáról mindezzel együtt fontos gondolati újdonságokkal szolgál az eddigiekben felvezetett problémák megoldásához, s egy olyan új, átfogó teológiai paradigma kialakulásának lehetőségét hordozza, melyben egyaránt megférne a keresztény egyházak közös gondolkodása, valamint a nem-keresztény bioetikai diskurzusba való bekapcsolódás igénye.

Jó meglátás, és feltétlenül üdvözlendő törekvés Orosz Gábor részéről a thielickei elgondolás mint teológiai keret-paradigma alkalmazása a keresztény egyházak közti bioetikai párbeszéd főbb problémáinak artikulálására, mely a remények szerint akár egy közös, ökumenikus álláspont kidolgozása felé is mutathat.<sup>10</sup> Mivel azonban a szerző fontosnak tartja fenntartani a nem-keresztény elképzelésekkel való nyitott párbeszéd szempontját is (s jogosan teszi ezt), lényeges hangsúlyoznunk: ez esetben egy legalább két szálon futó, s sok esetben egymástól elkülönülő *kettős párbeszéd* részesei vagyunk, melyeknek hangvétele, szempontjai csupán nagy óvatossággal adaptálhatóak egymás diskurzus-terei. Magyarul: nagy böl-

csességet kíván a keresztény embertől, hogy kettős párbeszéde ne váljon *kettős beszéddé*. Itt azonban talán még nem is tartunk: a könyv kitűnő megalapozás e kiterjedt diskurzus bizonyos területeinek újrakezdésére, s főbb téziseinek továbbgondolása segíthet minket abban, hogy legalább részben válaszokat találjunk a kötet fülszövegében olvasható *félelmetes „vagy...”* hitünk szerinti folytatására, miközben nem feledjük: *Coram Deo*, azaz Isten előtt állunk mindvégig.

Paksa Balázs

#### JEGYZETEK

<sup>1</sup> Hans Jonas: Az emberi cselekvés megváltozott természete. In: Lányi András, Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika* (L'Harmattan, Budapest, 2005), 25. oldal – <sup>2</sup> Orosz Gábor: *Idegen méltóság – a preimplantációs genetikai diagnosztika és az emberi méltóság elve a teológia kontextusában* (L'Harmattan, Budapest, 2009) – <sup>3</sup> Ugyanott 13. oldal – <sup>4</sup> „...ember és ember között az analitikus, a redukzív és a deduktív szemléletmód uralkodik.” Lásd: ugyanott 20. oldal – <sup>5</sup> Ugyanott 32-79. oldalak – <sup>6</sup> Ugyanott 80-101. oldalak – <sup>7</sup> Karl Jaspers nyomán – <sup>8</sup> Ugyanott 100. oldal – <sup>9</sup> Ugyanott 101. oldal – <sup>10</sup> Ugyanott 134. oldal

## TARTALOM

### FŐSZERKESZTŐI ÜZENET

BÓNA ZOLTÁN:  
Alkotmányunk ..... 130

### SZÓLJ, URAM!

GÁNC S PÉTER:  
Túlfeszített húr ..... 131

### TANÍTS MINKET, URUNK!

CSERNÁK-SZUHÁNSZKY DEBÓRA:  
*Az ige és az Ige*  
*Egy bibleizmus és annak története* ..... 132

KORMOS ERIK:  
Kálvin zoltár-értelmezésének  
kritikai vizsgálata ..... 135

BALIKÓ ZOLTÁN:  
Krüszosztomosz gazdaságetikával kapcsolatos  
gondolatai ..... 146

JAKAB SÁNDOR:  
Kálvin János gyakorlati teológiai jelentősége  
mai szemmel ..... 149

NAGY GÁBOR:  
Kálvin: A Szentírás tekintélye  
– a Szentlélek belső bizonyágtétele ..... 155

CZÖVEK TAMÁS:  
Lessing ronda árka: történetiség és teológia .... 157

### NAGY SAROLTA:

Hídépítő hit  
*A keresztyén hit és a hivatásgyakorlás*  
*kapcsolata a pluralista társadalomban* ..... 166

### SZATHMÁRY SÁNDOR:

Hozzászólás Nagy Sarolta Hídépítő hit című  
cikkéhez ..... 171

### SZALAI ANDRÁS:

A neuroteológia kihívása ..... 176

### KITEKINTÉS

#### KORÁNYI ANDRÁS:

Hanem hogy ő szolgáljon...  
*A kádári szocializmus egyházpolitikája*  
*és Káldy Zoltán püspöki szolgálata* ..... 181

#### SÁNDOR LEVENTE:

Joó Sándor és a lélek hallhatatlansága  
*Joó Sándor tanítása az életről,*  
*a halálról és a halhatatlanságról* ..... 186

### ÖKUMENIKUS SZEMLE

#### BÉKEFY LAJOS:

Nem azért volt szenvedélyes... ..... 189

### KÖNYVSZEMLE

#### PAKSA BALÁZS:

Orosz Gábor: *Idegen méltóság* ..... 191



# THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

## A TARTALOMBÓL

**100 éve született  
Pákozdy László Márton**

\* \* \*

**A test, a lélek  
és a szellem kapcsolatának  
örök kérdése**

\* \* \*

**Jog és vallás**

ÚJ FOLYAM (LIII)

**2010**  
**4**

# THEOLOGIAI SZEMLE

2010. 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. Cserhádi Sándor  
dr. Fekete Károly  
dr. Kodácsy Tamás  
dr. Reuss András  
Háló Gyula  
Kalota József  
Szuhánszky T. Gábor  
T. Németh László

## Olvasószerkesztő:

Jakab László Tibor

## Nyomás: MondAt Kft.

## Felelős vezető: Nagy László

Nyomdai előkészítés: 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

### „Vigyázó szemetek Párizsra vessétek”

bízta Batsányi János veretes, kicsit fenyegető mondata a 18. század végén, a történelemnek egy olyan pillanatában, amikor a költő onnan vár tanulságos üzenetet.

A történelem forgatagában azóta nemzetünk oly sok mindent átélt, hogy akkumulálódott tapasztalatával – Trianon után, a megszállások, a diktatúrák és az 1956-os magunkra hagyatottság után – nagyon nehéz olyan várost vagy országot megnevezni, ahova bizalommal vehetnénk nemzetünket féltő vigyázó tekintetünket.

Most pedig eljött az ideje annak, hogy fél esztendőn keresztül 26 európai uniós ország és további számos „unió-szomszéd ország” polgárai és kormányai többször fogják emlegetni Budapestet, a magyar Kormányt, a magyar miniszterelnököt, a magyarokat általában, mint valaha. A kontinens nagyobbik felét érintő és olykor globális kihatással bíró döntések és rendelkezések kapcsán fognak emlegetni bennünket. Akarva, akaratlan rajtunk lesz a szemük. Nagy kihívás ez akkor is, ha persze tudjuk, hogy az EU elnökségek „jönnek-mennek”, míg a Parlament, a Bizottság, a Tanács, a strasbourgi és a brüsszeli hivatalok maradnak.

Az egyházak számára is kihívás és lehetőség ez, ahogy végső soron kihívás és lehetőség ez minden magyar polgár számára. Az ezer éves európaiságunk és benne a magyar keresztyénség értéke és mértéke most reflektorfénybe kerül. Lehetőségünk lesz olyan szempontokra és tényekre rávilágítani, amit Nyugaton évszázadok óta nehezen akarnak rólunk elismerni. Sok-sok igazságtalan, a jelenben felerősödő kritikával szemben most talán lehetőségünk lesz sokféle módon utalni arra a multikulturális és multikonfesszionális együttélésre, amelyek a maguk természetességével határozzák meg életünket közel egy évezrede. Ezek a tapasztalatok tehát nem a 20-21. századi migrációnak a velejárói, ami egy teljesen más terület.

Közel ezer éves örökségünk, hogy befogadjuk a pogromok és az inváziók üldözöttjeit s úgy lesznek a magyar társadalom integráns részei, hogy saját kultúrájukat, ha kívánják nyelvüket megtarthatják. És akkor is igaz ez, ha el kell ismernünk, hogy az elmúlt száz esztendőben – szemben a megelőző hétszáz esztendővel – gerjesztett konfliktusok áldozatai is lettünk.

A fentiek okán lett a kommunikáció természetes formája a többnyelvűség, amelynek hétköznapi formája volt, hogy még 50-60 évvel ezelőtt is Brassóban vagy Pozsonyban a négy nyelv közül (magyar, német, román, szlovák) mindenki azon a nyelven válaszolt, amilyen nyelven megszólították. Sajnos az elmúlt száz esztendő ezt a hagyományt is kikezdte, de van hova visszatérni. És természetesen ebben a folyamatban van évszázados tapasztalata a római, a protestáns és az ortodox keresztyén tradíciók egymás mellett élésének. A jelen ökumenikus testvériséget bizonyára nem hagyhatja érintetlenül az a hagyomány sem, amely a vallászabadság világméretű első deklarációjához, a Tordai Országgyűléshez (1568) vezet vissza. De itt említhetjük a református Bethlen Gábor fejedelem gesztusait a katolikus egyház és szerzetesrendek, valamint a román ortodoxia iránt.

Amikor elevenen él bennünk az az évszázados tapasztalat, hogy vigyázó szemünket hiába vetjük akárhova és az is, hogy ránk nincs tekintettel Európa, akkor most elevenen kell, hogy éljen bennünk a vágy arra nézve, hogy amit a Gondviselés kultúrában, spiritualitásban valamint az ezekre épülő morális és jogi gyakorlatban nekünk adott, azzal most Közép-Európát, sőt egész Európát megpróbáljuk gazdagítani.

Bóna Zoltán

A *Theológiai Szemle* egyes számainak megjelenési ideje:

- |                        |                      |
|------------------------|----------------------|
| 1. szám március 15.    | 2. szám június 15.   |
| 3. szám szeptember 15. | 4. szám december 15. |

**KÉZIRAT NYOMDÁBA ADÁSÁNAK IDEJE: 2010. 12. 01.**

### A szerkesztőség közleménye

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy szövegszerkesztővel készült írásait E-mailben Microsoft Word dokumentumban küldjék el szerkesztőségünkbe. A dokumentum mérete A/4-es álló formátum, 2,5 cm-es margóviszonyokkal. A kenérszöveg 12 pontos Times New Roman betűtípusból legyen szedve, szimpla sorközzel, ezzel is megkönnyítve az előzetes terjedelemszámítást. Ha a dokumentum tartalmaz görög vagy héber írást is, úgy csatolják ezeket a betűtípus file-okat is az anyaghoz, ennek hiányában nem garantált a 31 pontos megjelenítése. E-mail címünk: [oikumene@meot.hu](mailto:oikumene@meot.hu). Internet: <http://www.meot.hu>.

Az írás közzélése nem jelenti azt, hogy a szerkesztőség a szerzővel mindenben egyetért. A cikkek tartalmáért minden szerző maga vállalja a felelősséget. Dokumentumok megőrzését, visszaküldését nem tudjuk vállalni."

---

# SZÓLJ, URAM!

---

## A nagy Világosság

*„A nép, amely sötétségben ült,  
nagy világosságot látott.” (Mt 4,16)*

Jézus Krisztus Urunk istenségének egyik bizonyítéka a róla szóló próféciaik beteljesedése. Izajás próféta szavai (9,1) azonban nemcsak Zebulon és Naftali pogányainak ígérek nagy fényességét. Jövendölése minden kor sötét lelkű emberének is szól. A Megváltó Krisztus eljövételének örömhíre minden ember lelki világossága lehet. Róla mondja az agg Simeon is Jézus templomi bemutatásakor, hogy Ő „világosságul” lesz. (Lk 2,32)

Megjelent minden népnek, az egész emberiségnek az isteni igazság fénye, ami tökéletes és teljes Epifánia. De Isten nemcsak Karácsony és Vízkereszt idején nyilatkoztatja ki magát, hogy eloszlassa bennünk a bálványimádás sötétségét. Ő minden időben az a valódi fény, amely „minden embert megvilágít.” (Jn 1,9) Ezért János evangélistával egyetértésben állíthatjuk, hogy „a kegyelem és az igazság azonban Jézus Krisztus által lett osztályrészünk.” (Jn 1,17)

Felragyogott tehát az emberiségnek Isten üdvözítő kegyelme, hogy újjá alkossa azt. Egy új élet lehetősége, mely az igazság fényében tündököl. Ez az új, lelki minőségű élet az Istenemberben van. Abban az Úrban, aki alázatos és szolgáló. Ezért világba jövetelekor sem számított fényes fogadtatásra. Az Emberfia egyszerű volt, a napkeleti bölcsek viszont, mint királyt keresték. A kereszten is királynak nevezve áldozta fel életét. Nem kétséges, hogy aki világosságul jött a világba maga az örök és kiolthatatlan Fény. Az Ő isteni személyében teljesedik be valamennyi prófécia, földi élete örök példa, csodái, a holtak feltámasztása ámulatba ejtenek, tanítását tanulatlan emberekre bízva, hogy az egész világon hirdessék és végül, olyan Egyházat alapít, melynek tagjai egyetértenek abban, hogy az Úr Jézus Krisztus valóban Isten szeretett Fia, „akiben kedve telik.” (Mt 3,17)

Valóságos Isten a valóságos Istentől. Teljes Isten és teljes ember, aki tökéletesen megtart minden emberi feltételt és minden isteni tulajdonságot. Öröktől való, aki azért jött a világba, hogy a halandó embert üdvösségre hívja és hirdesse: „Én vagyok a világ világossága. Aki követ, nem jár többé sötétségben, hanem övé lesz az élet világossága.” (Jn 8,12) Semmilyen emberi tanítás nem ér fel az Ő igéinek örökké fénylő igazságával. Az Egyház küldetése, hogy feltárja az Ige fényével a hit igazságait. A liturgiák és prédikációk célja nem más, mint az isteni Fényt az emberi lélekbe beoltani. A kereszténység ettől a legcsodálatosabb lelki közösségtől a földön.

Krisztus Egyháza a jövendő Ország várva-várt beteljesedését szolgálja. Krisztus fényében élve az ember egész élete és tevékenysége is fénylő lesz. Miért van mégis annyi elmentéses példa arra, hogy az emberek jelentős része, de még sok keresztény sem kér ebből az isteni fényből? A tőle tartózkodókról azt mondja az Úr: „A világosság a világba jött, de az emberek jobban szerették a sötétséget, mint a világosságot.” (Jn 3,19) Az istentagadás, a csalárdság és a törvénytelenység az ördög műve, bűn, amely gyűlöletet, ellenségeskedést szít, megátalkodottá tesz és az emberi lelket a sötétségbe és a halál árnyékába burkolja. Miért kell a sötétben botorkálni, ha a Fény gyermekeiként a világosságban is járhatunk!

Az Úr mindnyájunkat a fényre hív. A világ világosságának forrásaként fényes távlatokat nyit a tudatlanság sötétségében lévőeknek is. Egy új, örömteli és boldog élet lehetőségét kínálja számukra: „Amíg veletek van a világosság, higgyetek a világosságban, hogy a világosság fiaii legyetek.” (Jn 12,35) Ez a mi szent kötelességünk. De ne feledjük, hogy Krisztus világossága nem egyeztethető össze a bűnnel. A bűn a sötétséghez tartozik. Az Úr Jézus viszont határozottan azt kéri követőtől, hogy ne járjanak többé a sötétségben.

Ezért lelkünket tisztán kell megőrizni. Minél tisztább a lélek, annál inkább képes Krisztus tiszta fényét magába fogadni. A lelki élet elengedhetetlen feltétele tehát a bűnbánat is. Az őszinte bűnbánat megtisztít és az örök üdvösségre, a mennyek országába vezet. Az Úr azért jött emberként a világba, hogy az embert a bűntől és a pokoltól megmentse. Tanítását így kezdte: „Tartsatok bűnbánatot, mert közel van a mennyek országa!” (Mt 4,17)

Ez a felszólítás Isten határtalan emberszeretetét tanúsítja. Nem ítél, nem vádol. Az ember törvényszegését és engedetlenségét nem rója fel. Nem érezeti isteni tekintélyét és hatalmát sem vele. Pedig a bűn súlyos sértés és istenkáromlás. Bár megtehetné, mégsem akarja az embert megbüntetni. Lemond róla, haladékat ad neki. Türelmesen vár az ember önkéntes megtérésére. Lehajol hozzá és arra biztatja: „Gyertek hozzám mindnyájan, akik elfáradtatok, s akik terhet hordoztok – én megkönnyítlek titeket.” (Mt 11,28)

A bűnnek ugyanis súlya van. Nehezen elviselhető ez a teher. Olyan, mint egy szorongató haláltusa. Ebből a súlyos helyzetből az embert csak az isteni szeretet képes kivezetni. Senki nem szereti az embert annyira, mint Isten, aki miatta emberré lett, hogy érte önmagát feláldozza a kereszten. Egy új szövetséget köt vele, az Evangélium igazságát bízva rá, a Lélektől megvilágosodott apostolává teszi. Békejebbot nyújt minden jóakarátú embernek, békességet ad az emberi szívnek.

Láthatjuk mennyire fontos a bűnbánat, a vétkek őszinte beismerése és a bűn títőtte sebek gyógyítása. Ez egy teljesen más világ, egy Isten akarata szerinti új élet kezdete. Az igazi lelki nagyság és érettség a bűnnel szembeni ellenállásban és az Istennek való teljes odaadásban mutatkozik meg. Nem elég hinni Istenben. Állandó éberségre van szükség, hogy lelkünket megóvjuk a gonosz álnok támadásától. Csak így válhatunk Krisztus erejével a világosság fiaivá és Isten Országának örököseivé.

A keresztény ember pedig, mint hálás teremtmény, örömmel fogadja a legnagyobb karácsonyi ajándékot, a Megváltót. Ezt fejezi ki az ősi, ünnepi himnusz is, amely Krisztus Urunk Megtestesülését így dicsőíti:

„A Te Születésed, Krisztus Istenünk, a tudás fényét árasztotta a világra, mert Általa a csillagimádók a Csillagtól megtanulták, hogy Tenéked hódoljanak, az Igazság Napjának, és megismerjenek Téged, a Fentről Való Napkeltét, mi Urunk, dicsőség Néked!”

*Kalota József*

---

# TANÍTS MINKET, URUNK!

---

## Jeromos gazdaságetikához köthető gondolatai

---

„A modern ipari társadalmak kialakulása és fejlődése ráirányította a figyelmet a gazdaság és az üzleti élet etikai kérdéseire. Ennek megfelelően a gazdasági/üzleti etika külön tantárggyá vált és oktatják nagyon sok egyetemen. A dolgozat Jeromos gazdaságetikával kapcsolatos gondolatairól visszanyúl az egyházatyák korszakába és Jeromos leveleit használja, mint forrást. Arra keres választ, hogy a terület fő témái közül melyek jelennek meg a munkásságában. Az eredményből látható az is, hogy a napjainkban használatos gondolati struktúrákat anakronisztikus lenne visszavetíteni egy olyan korba, ahol a modern gazdaság kérdésvetésesei még nem léteztek, de tanulságos az is, hogy a társadalmi igazságosság fő kérdései ugyanúgy felvetődnek folyamatosan a történelemben.”<sup>1</sup>

„The rise and development of the modern industrial societies turned the spotlight on the ethical questions of the economy and business life. Economic/business ethics became independent subject and it is taught in many universities. The essay about Hieronymus' thoughts on economic ethics goes far back to the age of the Fathers of the Church and uses the epistles of Hieronymus as source. It looks for answers how the main topics of this area can be seen in his life-work. It can be seen from the results, though it would be anachronistic to project back the thought structures of our age to an era where the questions of the modern industry didn't exist but it is also enlightening how the main questions of social justice turn up continuously in history.”

---

### I. Életrajzi összefoglalás

Az összefoglalásban csak a főbb adatokat ismertetem. Vizsgálódásom fókuszában a Levelek voltak.

#### I.1. Gyermekkor<sup>2</sup>

Jeromos 331-ben született a dalmáciai Stridonban. Érdekes, hogy a Wikipédia Csáktornya környékére teszi a helyet.<sup>3</sup> Neve görög eredetű és istenfő a jelentése. Családja jómódú volt és birtokokkal rendelkezett a környéken. Társadalmi helyzete lehetővé tette, hogy jó iskolai nevelést kapjon. Alsóbb iskoláit szülővárosában járhatta.

#### I.2. Római iskolák<sup>4</sup>

A kor egyik híres, Aelis Donatus által vezetett középkolájiába iratkozott be barátjával Bonosus-szal. Formális filozófiai oktatásban valószínűleg nem részesült.

#### I.3. Újra vissza Rómába<sup>5</sup>

Egy ideig Trierben élt, a birodalom nyugati részének egy fontos városában, amely ennek a résznek fővárosa is volt. Barátainak küldött feljegyzései szerint itt ismerte fel a keresztyéni élet iránt érzett mélyebb elhivatottságát. Azután Aquileia következik, ahol családjával él együtt egy ideig, majd hirtelen zarándokútra indul 375 körül. Csatlakozni akart a szíriai sivatagban lakó remetékhez. Itt nem maradt egy-két évnél tovább. Utána Antiochia következett, ahol jelentős teológiai viták zajlottak. Tudományos képzettsége is itt mélyült el és vált egyre ismertebb személyiséggé. 379-80 körül Konstantinápolyba utazott az ottani zsinatra. 382-ben Antiochiai Paulinus kíséretében visszaérkezett Rómába, egykori iskolái helyszínére. Itt Damasus pápa közvetlen környezetébe került és egyfajta titkári teendőket is végzett. Itt ismerkedett meg befolyásos, arisztokrata családokkal és néhány idősebb hölgy lelki vezetőjévé vált. Innen következett, hogy amikor 384-ben meghalt

Damasus pápa és Jeromos kegyvesztetté vált, elhagyta Rómát és Paula, a gazdag özvegy elkísérte útjára.

#### I.4. Betlehem<sup>6</sup>

Az utazás során kis csoportjuk bejárta a Szentföldet, voltak Egyiptomban is, mielőtt elérték volna Betlehemet. Jeromos, mint komoly tudással rendelkező Biblia-szakértő úgy gondolta, hogy az utazás jelentősen hozzájárult ismeretei bővítéséhez, amint ez leveleiben meg is jelenik. Itt Paulával kolostorokat alapítanak (férfi és női), akinek hatalmas vagyona teljesen erre a vállalkozásra ment rá. Jeromos kialakította a szerzetesi közösség együttélési szabályait, amik a későbbi korokban is iránymutatásként szolgáltak. Birtokai maradványait is eladta, hogy a közösségek fenntarthatók maradjanak. Aktív fordítói és kommentátori munkássága jó része is ehhez az időszakhoz kötődött és kiterjedt levelezést folytatott a kor jelentős személyiségeivel, mint például Augustinus-szal. Az aszketikus életmód és a szüzesség dicsérete egyik központi témájává vált. Paula 404-ben halt meg, Jeromos pedig 420 körül.

#### I.5. Az önéletrajzhoz köthető gazdasági körülmények

Bár aszketikus életmódjából kifolyólag szerény körülmények között élt, mégis komoly befolyással rendelkezett nagyon sok gazdag emberre. Visszatérő motívum a szerzetesi életmód propagálása, ahol a jobb családból származók is lemondanak vagyonukról, hogy krisztusi szegénységben élhessenek. Ugyanakkor a kolostorok működtetése és tudományos munkássága (másolók, könyvtára) nagyon sok pénzt emésztett fel. Az életrajzi könyvben nem találhatók meg a szerzetesi közösség gazdálkodásának tudatos tervezésére vonatkozó elképzelések. Átmeneti korszakban élt, amikor a barbár betörések már nagyon gyakoriak voltak és a vagyonvédelem lehetősége is lecsökkent.

## II. A levelek elemzése

### II.1. Kutatási módszer

A Levelek két kötetét használtam. (Jeromos 2005). Végignézttem az egyes leveleket és a nyomát kerestem a „gazdagság”, „szegénység”, „pénz”, „gazdálkodás” szavaknak vagy ezek változatainak. Amennyiben találtam ilyet, akkor az első előfordulási helyet a levélben belül idézettel megjelöltem. Ezután a levelet részletesebben elemeztem. Ezután leszártam azokat a következtetéseket, hogy milyen gondolatok köthetők a gazdaságetikához.

A találati lista alapján 154 levélből 10-ben fedezhető fel (15,4%), hogy Jeromos a fenti szavakat valamilyen etikai összefüggésben használja.

### II.2. XIV. LEVÉL, Heliodorus szerzeteshez<sup>7</sup>

„Hol a pazarlás üldöz engem, hol a kapzsiság igyekszik elpusztítani, hol a gyomrom akar istenemmé válni Krisztus helyett, hol a kívánság hajt, hogy elűzzem a bennem lakó Szentlelket, hogy lerontsam az ő templomát, üldöz engem, mondom, az ellenség, öneki száz neve van és százféle kezében a rontás, és én, szerencsétlen, pedig győztesnek hiszem magam, míg rab-ságba esem?”

Jeromosnak nem tetszik, hogy Heliodorus visszatért a szülői házba. Úgy érzi, hogy nem szenteli magát teljes mértékben barátja Krisztusnak. (Jeromos 2005, I/29) „Krisztus tökéletes szolgájának azonban nincs semmije Krisztuson kívül, vagy ha van valamije Krisztuson kívül, nem tökéletes.” Főleg azt kifogásolja, hogy a szülői házba húzódtott vissza és a rokonok, ismerősök visszatartják. Gazdaságetikával a levél nem foglalkozik, az esetlegesen szóba jöhető utalások a barát meggyőzésére vonatkoznak csak, sok más érveléssel együtt. (Jeromos 2005, I/30) „Nem tudom mentségül felhozni szegénységemet, ha látom az evangélium öregasszonyát, aki maradék két fillérjét is odaadja.”

### II.3. XXI. LEVÉL, Damasushoz<sup>8</sup>

„A kapzsiság bűnét is kerüld el! Nem arról van szó, hogy ne kívánd a meg a másét – ezt ugyanis a köztörvények is büntetik –, hanem arról, hogy ne ragaszkodj annyira a magadéhoz, hiszen az is a másé.”

A levél elején Jeromos felsorolja a pápa kérdéseit, amelyeket a tékozló fiú történetével kapcsolatban tesz fel neki. A szöveg nagy része eköré szerveződik az apa=Isten, tékozló fiú=pogányok és nagyobbik fiú=Izrael sémában. A magyarázat vége a fölfogadott szövegmunkások példázatát is értelmezi. Itt találhatnánk tárgyunknak megfelelő gondolatokat, viszont Jeromos szándéka más, hiszen a rész az üdvösség kérdése köré szerveződik és a magyarázat szintén (a pogányság, mint aki utoljára kapta a meghívást az üdvösségre). (Jeromos 2005, I/70) „Csak a legkésőbb jött munkás, azaz a pogányok üdvössége miatt hasonlanak meg szívükben, és igazságtalanságot vetnek az Úr szemére, és valamennyi példabeszédben irigységük nyomát látjuk.”

### II.4. LIV. LEVÉL, Furiához

#### – Az övegség megőrzéséről<sup>9</sup>

„Van pénzed, könnyen nyújthatsz a rászorulóknak élelmet, segítséget. Ami fényűzésre készült, legyen az erény eledele, egyetlen nő se féljen a nélkülözéstől, ha arra készül, hogy megveti a házasságot.”

Jeromos életvezetési tanácsokat ad Furiának és felkészíti arra, hogyan álljon ellene környezete óhajának, hogy újra férjhez menjen. A 12. fejezet köthető a legszorosabban tárgyunkhoz. (Jeromos 2005, I/225) „Szerezz magadnak barátokat az ellenséges Mammon révén, hogy az örök sátorba fogadjanak téged! Azoknak add vagytonodat, akik nem fáciánt, hanem csak hitvány kenyeret esznek, akik nem dőzsölnek, csupán éhüket verik el. Gondolj a nélkülözőkre és a szegényekre! Mindenkinék, aki kér tőled, adj, de különösen hittestvéreidnek: ruházd fel a mezítele-

neket, lakasd jól az éhezőt, látogasd meg a beteget! Valahányszor kinyújtod a kezed, gondold Krisztusra. Vigyázz, hogy míg Urad koldul, ne gyarapítsd más vagyonát!”

A gazdagok kötelességeiről beszél tehát, hogy a pénzüket és a vagyonukat a szegények nélkülözéseinek enyhítésére kötelesek felhasználni.

### II.5. LXVI. LEVÉL, Pammachiushoz – Paulina elszenderüléséről<sup>10</sup>

„Hogy micsoda erő van az irgalmasságban, s micsoda jutalomban részesül, boldog Cyprianus is kifejti nagyszerű művében, s Dániel példája is igazolja, aki tudja, hogy az istentelen király, ha hallgatna rá, a szegények gyámolítása révén megváltathatna.”

Pammachius ismert volt bőkezűségéről a szegények és az elesettek iránt. (Jeromos 2005, 305) „A kaput, mely egykor az üldözők armadáit okáda magából, most a szerencsétlenek tartják megszállva.” A 8. fejezet Jézus parancsával kezdődik (Jeromos 2005, 307) „...és árát oszd szét a szegények között, aztán jöjj, kövess engem” A helyes alamizsnálkodásra figyelmezteti a címzettet, az előző LIV levélhez hasonló gondolatfűzessel. Ezen kívül a vagyon megvetése még nem minden, Krisztust is követni kell.

### II.6. LXXV. LEVÉL, Theodorához – Lucinus haláláról<sup>11</sup>

„Ez alapján felméri elméd, micsoda dicséretet érdemelt ki Lucinusunk, aki betapasztotta a füleit, hogy ne hallja a vér ítéletét, és minden vagyonát szétosztotta, és odaadta a szegényeknek, de igazsága mindörökre megmarad. Nem elégedett meg hazája gazdagságával, hanem annyi aranyat küldött a jeruzsálemi és alexandriai egyháznak, amennyi rengeteg ember ínségét tudja enyhíteni.”

Jeromos Lucinus halálakor írja az özvegynek ezt a levelet, az elhunyt érdemeit méltatva. A fenti idézet is része a dicséretnek. Az adakozás fontossága itt is megjelenik, de a hangsúly máson van, hiszen rögtön így folytatja: (Jeromos 2005, I/349) „Míg sokan emiatt csodálják és magasztalják, én inkább az Írás iránti olthatatlan vágyát dicsérem. Annyira sóvárgott szerény munkáim iránt, hogy hat másolót küldött...”

### II.7. LXXIX. LEVÉL, Salvinához<sup>12</sup>

„Annyira szerette egész házanépével együtt Istent, hogy méltóságát feledve közösséget vállalt a szerzetesekkel és a papokkal, s oly roppant alamizsnákat adott a népeknek, hogy koldusok és nyomorékok hadai szállták meg háza kapuját.”

Tárgyunk vonatkozásában ez a levél is foglalkozik a gazdagok szegények iránti kötelezettségeivel. Nem ellenséges a gazdagokkal szemben, hanem egy olyan elvet említ, ami a vagyon számára igazolást adhat. (Jeromos 2005, I/385) „A gazdagnak nincs kárára a vagyon, ha igazul használja, a szegényt nem teszi elfogadhatóbbá a szükség, ha nincstelen nyomorúsága közt nem óvakodik a büntől.” Erény a folyamatos adakozás is a szegényeknek. Megjelenik az a gondolat, hogy nem biztos, hogy akkor tesz valaki jót, ha szétosztja mindenét. (Jeromos 2005, I/388) „Nem vetette le magáról egyetlen mozdulattal terhét, amint az apostolok tették otthagya atyjukat, a hálót és a bárkát, hanem igazságosságból, mások szükségéhez kapcsolta a maga bőségét, hogy aztán azok gazdagsága az ő szükségét enyhítse.”

### II.8. CVIII. LEVÉL, Eustochiumhoz Paula építaphiuma<sup>13</sup>

„A matrónák többsége a hangoskodóknak szokta nyújtani adományait, s keveseket bőven megajándékozva, a többiőtől megvonják kezüket; ezt a hibát ő teljesen elkerülte. Minden egyesnek úgy adott pénzt, amennyire annak szüksége volt, nem kényelmére, hanem szüksége szerint.”

Érdekes, hogy az előző Salvinához írt, LXXIX. levélben Jeromos a vagyonát megtartó és azt helyesen forgató gazdag ember példáját méltatja, itt pedig egy olyan asszonyét, aki a szerzetesi élet betlehemi elindításában illetve az adakozásban családja teljes vagyonát odaadta, cserébe a mennyei gazdagságért, és örökösének, Eusthociumnak adósságot hagyott hátra. Ugyanakkor megemlíti, hogy figyelemmel adakozott. (Jeromos 2005, II/122-123) „Minden egyesnek úgy adott pénzt, amennyire annak szüksége volt, nem kényelmére, hanem szüksége szerint. Egyetlen szegény sem ment el tőle üres kézzel. Ezt nem vagyonának nagysága, hanem szétosztásának okossága által érte el, ...”

### II.9. CXX. LEVÉL, Hedybiához<sup>14</sup>

„Mert nem föltétlenül szegény az, aki koldul és szennyes ruhákba bugyolálta magát, de nem számolt le a bűnnel, akiről az Apostol beszél: Csak gondunk legyen a szegényekre.”

A levél címzettje Galliában élt és 12 kérdést tett fel Jeromosnak, többségében a Szentírás értelmezésével kapcsolatban. Az első kérdés viszont ez: (Jeromos 2005, II/210) „Hogyan lehet valaki tökéletes, és hogyan kell élnie a gyermektelen özvegynek?”, amire a gazdag ifjú példázata alapján válaszol: (Jeromos 2005, II/210) „Ha tökéletes akarsz lenni, menj, add el amid van, és árát oszd szét a szegények között.”

A következő értelmezéseket láthatjuk:

- Nem a gyermekek, testvérek és rokonok az elsődlegesek.
- Mindenkinek fontos az alamizna, de elsődlegesen a hit-testvéreknek.
- A gazdagság elhordozása ilyen értelemben súlyos terhet jelent.
- Ha nem tud mindent szétosztani a szegények között, akkor mindent odaadhat a rokonoknak, de ennek nincsen akkor lelki értéke.

### II.10. CXXV. LEVÉL, Rusticus monachushoz<sup>15</sup>

„A szentéletű Exsuperius, Tolosa püspöke, a sareptei özvegy utánzója, éhezve táplál másokat, és böjttől sápadt arccal szenved mások nélkülözése miatt, s minden vagyonát szétosztja Krisztus tagjai közt.”

A szerzetesi életmódra vonatkozóan ad tanácsokat Jeromos. A 11. fejezetben hasznosnak tartja szerzetesek a munkavégzését, de nem gazdasági megfontolásokból. (Jeromos 2005, II/307) „Az a szokás az egyiptomi monostorokban, hogy senkit sem fogadnak be, akinek nincs munkája vagy valamilyen elfoglaltsága, s ezt nem is annyira az élelmezés kényszerítő ereje, mint inkább a lélek üdvössége miatt teszik, hogy ne kószáljon veszedelmes gondolatok között...” A levél végén hivatkozik Exsuperius püspökre, aki erején felül adakozik és gondoskodik a szegényekről. Rusticusnak is a vagyon szétosztását ajánlja, hogy megszabaduljon ettől a felesleges teherrel.

### II.11. CXXIX. LEVÉL, Dardanushoz

„Hiszen sokan művelik földjüket, szántják ekével, s a sok akadály miatt mégis nélkülözés sújtja őket és szegénység!”

Az ígéret földjével kapcsolatban tett fel kérdést a címzett korábban. A fenti idézet olyan környezetben áll, ami nem gazdasági tevékenységekkel vagy akár a gondviseléssel kapcsolatos, hanem az ígéret földjéről szól, leginkább eszkatológus értelemben.

## III. Az életrajzból és a levelekből lesűrhető gazdaságitikához köthető gondolatok összefoglalása

- A vagyon nehezen elhordozható teher, inkább osszuk szét a szegények között. A közvetlen rokonok is másodlagosak.

- Az adakozásnál fontoljuk meg, hogy a megfelelő emberek kapják-e meg támogatásunkat, ez a vagyon szétosztására is adhat felmentést, ha folyamatosan adakozunk.
- Kiemelten fontos a társadalom szegényeinek támogatása.
- A szegények szenvedéseinek enyhítése a gazdagok kötelessége.

Balikó Zoltán

## FORRÁSOK

- Kelly, J.N.D. *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*. Fordította: Nemes Krisztina. Budapest: Paulus Hungarus – Kairosz, 2003.  
Szent, Jeromos. *Levelek*. Szerkesztette: Takács László. Fordította: Adamik Tamás, Puskely Mária és Takács László II kötet. Budapest: Szentírás Kiadó, 2005.

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, Doktori Iskola, Rendszeres Teológiai és Filozófiai Alprogram. Témavezető: Prof. Dr. Szűcs Ferenc
- <sup>2</sup> (Kelly 2003, 11-26)
- <sup>3</sup> [http://hu.wikipedia.org/wiki/Szent\\_Jeromos](http://hu.wikipedia.org/wiki/Szent_Jeromos) (2010/01/13) „Szent Jeromos, Sophronius Eusebius Hieronymus (Stridonium, Csáktornya közelében, jelenleg Štrigova, Horvátország, Kr. u. 340 körül – Betlehem, Jordánia, Kr. u. 419 vagy 420. szeptember 30.) Latin nyelven alkotó ókeresztény író, az egyházatyák egyike.”
- <sup>4</sup> (Kelly 2003, 26-48)
- <sup>5</sup> (Kelly 2003, 49-180)
- <sup>6</sup> (Kelly 2003, 181-)
- <sup>7</sup> (Jeromos 2005, I/428) „Heliodorosnak, aki elkísérte Jeromost Keletre, majd idő előtt visszatért Aquileába, 343-ban vagy 374-ben írta Jeromos ezt a levelet.  
(Kelly 2003, 40) Heliodoros: Jeromos szűkebb baráti köréhez tartozott. Tanulmányai után katonai szolgálatba lépett, de vonzódott az asketikus élethez így lemondott róla. 381 körül avatták szülővárosa, Altinum püspökévé.
- <sup>8</sup> (Kelly 2003, 45) Damasus: 366 őszén avatták pápává. Jeromos a titkára volt.
- <sup>9</sup> (Kelly 2003, 291) „Furia is lelki útmutatást vár tőle. A nem sokkal azelőtt megözvegyült római arisztokrata hölgy úgy döntött, hogy nem megy újra férjhez, Jeromos pedig örvendett elhatározásának, hogy mostantól egyedül Krisztus menyasszonya kíván lenni.”
- <sup>10</sup> (Kelly 2003, 40-41) Ifjúkori barátság fűzte Jeromost Pammachiushoz, aki a római birodalom ősi és legbefolyásosabb, gazdag családjához tartozott (gens Furia).  
(Jeromos 2005, I/306) Felesége, Paulina halála után visszavonult, szegényeknek adakozó életet élt.
- <sup>11</sup> (Kelly 2003, 325) „Lucinus, egy magas rangú és nagy vagyonnal rendelkező spanyol másolókat küldött Betlehembe, hogy a nagy ember fő műveit számára átmásolják. Ő és felesége, Theodóra, mindketten hívő keresztények, megesküdtek rá, hogy szüzességben fognak élni egymás mellett, majd pedig elhatározták, hogy maguk is elmennek Betlehembe.”
- <sup>12</sup> (Kelly 2003, 329) Salvina férje Nebridius, apja pedig Gildo, Africa kormányzója. „Házasságát Theodosius császár hozta tető alá, hogy általa biztosítsa Gildo hűségét a birodalom számára.”
- <sup>13</sup> (Kelly 2003, 146, 415-422) Paula előkeli római arisztokrata hölgy. Férje halála után visszavonul és szerzetesi életmódot követ. Betlehembe kolostort alapít és Jeromos férfi szerzetesrendje mellett működteti a maga női szerzetesrendjét. Vagyonát vállalkozása teljesen felemészti.
- <sup>14</sup> (Jeromos 2005, II/543) Utalás a névre csak CXXII-ben található. Rusticus (CXXV címzettje) ismeretségi köréhez köthető.
- <sup>15</sup> (Jeromos 2005, II/569) „Rusticus: Más forrásból nem ismert.”

# John Wesley és Johannes Calvin tanítása a megszentelődésről

## A közös gyökerek

Bár John Wesley és Johannes Calvin<sup>1</sup> különböző korokban éltek, és a protestantizmus különböző egyháztestjeiben bírtak az alapító atyának kijáró tisztelettel, teológiai gondolkodásmódjukat mégis alapvetően meghatározta egy közös hatás. Az elkövetkezőkben ezt a mind a két életműben meghatározó teológiai hatást kívánom bemutatni annál is inkább, mivel témánk szempontjából igen nagy jelentősége van.

A kálvinizmus teológiai rendszerének genezisében Martin Bucernek közismerten kiemelt szerepe van. Csupán emlékeztetőül egy rövid adatsor: Kálvin János 1538-1541-ig tartózkodott abban a Strassburgban, ahol Bucer a város gyülekezetének reformált hitű papjaként<sup>2</sup> új egyházrendet és teológiai értékrendet vezetett be. Gondolkodásmódjának és egyházzervezeti felfogásának sok eleme Kálvin János számára a későbbiekben is követendő példa marad: a gyülekezet belső rendje, annak követendő egyházpolitikai felfogása<sup>3</sup>, a predestinációról szóló tanítása, valamint az Isten dicsőségének sajátos kálvini értelmezése, mind buceri hatásra vezethető vissza.

Kevesbé ismert viszont az a közvetett hatás, melyet Bucer az anglikán egyház ágendás-könyvének, a „Book of Common Prayer”<sup>4</sup>-nek révén John Wesleyre, az anglikán egyház papjára kifejtett. A katolikus egyházból kiváló, önállóságában saját identitását kereső anglikán egyház lelkeségi vezérfonalának is szánt művet Thomas Cranmer állította össze, – de annak tartalmára Martin Bucer jelentős befolyással bírt. Különösen az abban megtalálható, a minden anglikán hívő számára kötelező<sup>5</sup> imádság-szövegek fejtettek ki maradandó hatást. John Wesley élete végéig folyamatosan használta és idézte az itt található imádságokat, illetve zsolnárfordításokat. Ezek az imádságok a gyülekezet közös hitgyakorlatának jellegét, – ezzel pedig a reformáció új, az egyetemes papság elvét hirdető gyülekezet-értelmezését – közvetítették. Ez a mai szemmel nem feltűnő változás – hogy u.i. nem a pap az, aki a gyülekezet nevében imádkozik, hanem az egész közösség teszi ezt, illetve saját privát szférájában minden egyes hívő gyakorolhatja, sőt kötelessége is az –, valójában forradalmi változást jelentett. Mindaz, amit később Kálvin és Wesley megszentelődésről vallott nézetei kapcsán megfogalmazni kívánok, erre a paradigmaváltásra vezethető vissza, melynek lényegét Ernst von Aster így fogalmazza meg: „A reformatori mozgalomban legelőször is közös törekvés ez: a pap és a látható egyház közvetítő szerepe ellen viselt harc. A lélek, minden ember lelke közvetlen kapcsolatban van Istennel, minden ember pap. Az igazi egyház azoknak a láthatatlan közössége, akik kegyelmet nyertek. [...] A minden emberre vonatkozó, az általános papság elvéről szóló tanítás az emberi önbecsülés hallatlan növekedését jelentette...”<sup>6</sup>

Valóban: mind Kálvin, mind Wesley megszentelődésről szóló tanításának értelmezése során az öntudatra ébredt, Teremtőjével közvetlen és bensőséges kapcsolatra képes és kész ember áll a középpontban. Ebből a megközelítésből szeretném először Kálvin, majd Wesley a megszentelődésről szóló tanainak főbb pontjait ismertetni, hogy azután kísérletet tegyek egyfajta összegzésre.

## Kálvin János tanítása a megszentelődésről

Kálvin a megszentelődésről szóló tanítását az Institutióban<sup>7</sup> fejti ki a legrészletesebben. Mivel számára az Ószövetség erkölcsi törvényei, – vélelmezhetően kitűnő jogászai alapképzett-

sége okán is, melyben a kor szokása szerint az erkölcsi és világi törvények egységét hirdető római jogértelmezés elsajátításának központi szerepe volt – továbbra is fontosak, azokat a megszentelődésről szóló tanításának tengelyébe állítja. Ösztönző erőt, sőt bátorítást lát bennük, melyek a megtérés „aprópénzre váltásában” segédkeznek. Kálvin minderről így ír: „...mivel a mi lassúságunk sok ösztönzésre és támaszra is szorul, üdvös dolog leszen a Szentírás különböző helyeiről összeszedni az élet berendezésére vonatkozó szabályokat<sup>8</sup>, hogy azok, kik előtt a megtérés kedves, igyekezetükben meg ne tévedjenek.”<sup>9</sup>

Kálvin szerint a megszentelődésnek két célja van: az egyik az igazságosság megszerettetése, a másik a tévedést kizáró módon egyértelmű keresztyén életvezetési szabályok elsajátítása. „A Szentírásnak az a tanítása pedig, amelyről beszélünk, leginkább két dologra törekszik. Ezek közül az egyik az, hogy lelkünkbe csepegtesse és beleültesse az igazságosság szeretetét, [...] a másik, hogy egy olyan szabály legyen elénk írva, amely az igazságosságra való igyekezetünkben *megtévedni ne engedjen*.”<sup>10</sup>

Kálvin határozottan kiáll amellett, hogy a megszentelődés a megigazulás elengedhetetlen velejárója, „életbe lépésének” valószínűsítő feltétele. Ezt az összefüggést nagyon határozottan képviseli, amikor így fogalmaz: „...azon *föltétel* alatt fogad bennünket fiaivá, hogy életünk Krisztust, a mi örökbefogadtatásunk kötelékét tükrözze vissza: nemcsak a mi teremtőnkől pártolunk el gyalázatos hűtlenséggel, hanem magát a Megváltót is megtagadjuk, *ha teljesen az igazságnak nem szenteljük* magunkat. [...] mivel Krisztus az Ő vérének fürdőjével megtisztított bennünket, s ezt a megtisztítást a keresztség által közölte, nem szabad új mocskokkal beszennyezni magunkat.”<sup>11</sup>

Kálvin az előző kijelentését értelmezve használja az evangéliumi tökéletesség fogalmát. Pontosításának lényege az, hogy nem akarja az üdvbizonyosság elbizonytalanodását azokban, akik saját tökéletlenségüket látva hitük töredékes voltát érzékelik. A megszentelődés lényegének tekintett evangéliumi tökéletesség kapcsán tehát azt ajánlja, hogy azt elérendő célként tűzze ki maga elé minden keresztyén, és ne rettenjen vissza attól, hogy még nem érte azt el: „Nem kívánom azonban, hogy a keresztyén ember erkölcséi csakis az evangéliumnak és semmi másnak a bélyegét ne hordják magukon; bár ez magában véve óhajtható s erre törekedni is kell. De nem kívánom meg oly szigorúan az *evangéliumi tökéletességet*, hogy hajlandó ne volnék keresztyénnek tartani azt, aki még erre el sem jutott. [...] Tűzzük ki ezt a célt magunk elé és egyedül erre irányítsuk minden igyekezetünket!”<sup>12</sup>

Kálvin a megszentelődés szinonimájaként használt evangéliumi tökéletesség fő alkotóelemeit, azoknak egymáshoz fűződő viszonyát egyértelmű vonalvezetéssel írja le. Teológiájának egyik sajátossága – a Tízparancsolatot a hívő ember kötelezettségeként való hangsúlyozása – itt is megjelenik. Tanítása szerint a megszentelődés a keresztyén önmegtagadásban válik a hétköznapi gyakorlatává. Az önmegtagadásra a józan élet szemlélet elsajátítása, az igazság szeretete, és az istenfélelem állhatatos gyakorlása érdekében van szükség. Ezek a keresztyén önmegtagadás főbb alkotóelemei, melyek a következő jellegzetességekből táplálkoznak:

- A józan életszemlélet az erkölcsi tisztaságból, az anyagi javakkal való megfontolt sáfárkodást is magában foglaló mértékletességből, valamint az evangéliumi szegénységből;
- Az igazság szeretete a személyválogatás nélkül gyakorolt méltányosságból;
- Az állhatatosan gyakorolt istenfélelem pedig a bűnös világtól való elkülönülésből, és a szent Istennel való egyesülés szándékából.

Mindezt Kálvin így fogalmazza meg: „Tehát a törvénynek mind a két táblája szerint azt parancsolja, hogy vetkezzük le saját természetünket és tagadjuk meg mindazt, amit eszünk és akarunk parancsol. Aztán az életnek összes munkásságát három szakaszra osztja: józanságra, igazságra és istenfélelemre. Ezek közül a józanság kétségtelenül úgy az erkölcsistiztaságot és mértékletességet, mint a mulandó javaknak tiszta és mértékletes használatát, továbbá a szegénység elszenvédését jelzi; az igazság pedig a méltányosság minden kötelezettségét magába foglalja, hogy mindenkinek megadassék a magáé. Következik az istenfélelem, mely elválasztván minket a világ szennyétől, valódi szentségben egyesít az Istennel. Ez a három, ha felbonthatatlan kötélekkel vannak egymáshoz fűzve, alkotja a valódi kötelezettséget.”<sup>13</sup> (663. oldal)

Török István dogmatikájában ezeket a kálvini megállapításokat árnyalva-magyarázva a Szentháromság-Isten szövetségszerző akaratát emeli ki. Ez az akarat minden emberi hűtlenségben győzedelmeskedve megelőlegezi a szövetséget, ezért jogosan vár annak megfelelő választ: „A Biblia felszabadító, nagy örömmenete: a szövetség Istene győzött a nép hűtlenségén; érvényesíti üdvakarátát, megvalósítja ígéreteit Krisztusban, még az ember bűne ellenére is. Ezzel megújul a szövetség, és emberi oldalon fokozott nyomtatékat kap az elkötelezés: annakokáért olyan indulat legyen bennetek, mint a Szövetségszerzőben. [...] Erről a sokrétű és gazdag tartalmú igazságról van szó az üdvrendben, kivált annak két fogalmában: a megigazulásban és megszentelődésben.”<sup>14</sup>

Török számára nagyon fontos a megigazulás és a megszentelődés közötti viszony pontos értelmezése. Ebben is Kálvin kijelentését – „Krisztust darabokra tépni nem lehet” – kívánja értelmezni. Éppen ezért hangsúlyozza a megigazulás és megszentelődés szerves egységét. A harcászatból példáját kölcsönözve a nézőpontok különbsége okán lát csak eltérő jellegzetességet a két fogalom között. Ha tehát a keresztyén hit megvalósításának programját (a stratégiáját) szemléljük, akkor a megszentelődés a hangsúlyos, ha a keresztyén hit fősodrát, mozgatórugóját (a taktikáját) akkor a megigazulás. Török professzor szavaival: „Mit értünk itt a kálvini formulán: Krisztust nem lehet darabokra tépni? [...] A megigazulás nem oka a megszentelődésnek, hanem állandó alapja. A megszentelődés viszont nem csupán következménye és célja a megigazulásnak, hanem állandó kisugárzása, eleven hatása. A megigazulás és megszentelődés nem két különálló dolog, hanem olyan élő egységet alkot, mint a fa gyökere és gyümölcse. [...] A harcászatból kölcsönözött kifejezéssel élve, úgy szokták mondani: stratégiailag a megigazulás van alárendelve a megszentelődésnek, taktikailag pedig a megszentelődés a megigazulásnak. [...] A megigazulásban így szól Isten hozzám, a bűn miatt halotthoz: Éljl! Ezáltal életre hívja engedelmes énünket, újjamberünket. – A megszentelődésben viszont így szól hozzám, a bukkott természet szerint élőhöz: Halj meg! Ezáltal megöleld önző és engedetlen ömberünket.”<sup>15</sup>

Török ugyanakkor hangsúlyozza azt is, hogy az evangéliumi tökéletesség nem a jócselekedetek kapcsán működésbe lépő „lelki minőség-ellenőrzés”. A tökéletesség lényege szerinte az egyre tökéletesebb-teljesebb mértékű bűnismert, melynek következményeként nem a kétségbeesést vagy önmagunk lebecsülését, hanem az egyre nagyobb mértékű kegyelem-ismeretet jelöli meg: „Előrehaladás a keresztyén életben abban az értelemben van, hogy egyre inkább megismerjük bűneink nyomorúságát, de ugyanakkor egyre jobban látjuk a kegyelem nagyságát is. A bűn és a kegyelem e megtapasztalt kettősségében örvendezhetünk a jócselekedeteknek, mint a kegyelem gyümölcseinek.”<sup>16</sup>

### John Wesley a megszentelődésről

Amikor John Wesley megszentelődésről szóló tanításait kívánom összefoglalni, metodista lelkes-teológusi mivoltom dacára nehezebb dolgom van, mint amikor a kálvini örökség kap-

csán igyekeztem elvégezni ugyanezt. Wesley tudniillik haláláig egyházának hűséges papjaként élt. Anglikán egyházának szolgájaként a 18. század közepétől az Anglia szellemi megújítását munkáló metodista ébredési mozgalom köztisztelőben álló vezetője volt, aki nem reformátorként, hanem evangéliká-torként értelmezte önmagát. Széles körű műveltsége, stúdiumainak patrisztikai és filozófiai specializációja dacára soha nem törekedett arra, hogy a metodista tanításnak valamiféle dogmatikai foglalatot adjon. John Wesley, egyházunk alapítója ezt a látásmódját a következőképpen fogalmazta meg: „Az úgynevezett metodizmus az ősi vallás, az ősegyház vallása. Ez a vallás lényegében semmi másból nem áll, mint az Isten, és minden embertárs iránt megnyilvánuló szeretetből.”<sup>17</sup>

Wesley tanításának összefoglalása kapcsán tehát igen sok munkamódszer kínálkozik. Gazdagon dokumentált életművének prédikációi, számtalan kiadást megért és szerkesztői elvet tükröző naplója, valamint számolatlan publikációja kimeríthetetlen tárházat kínál életművének kutatói számára. Ebben a sokrétűségben rendező elvként a főnti bekezdésben már jelzett két sajátosságot követem: John Wesley patrisztikai, és filozófiai specializációját, és azok nyomán kívánom összefoglalni a megszentelődésről kifejtett nézeteit.

Wesley patrisztikai tanulmányainak jellegzetességeit Kovács Zoltán kitűnő tanulmányának gondolatmenetét követve foglalom össze. Kovács így ír: „(Albert Outler) Állítása szerint Wesley megszentelődéssel kapcsolatos tanítása valószínűleg Nüsszai Gergely és a negyedik századi kappadókiai atyák írásaiban gyökerezik, mely az ún. makarioszi homíliaikon keresztül hagyományozódott tovább. Itt utal a bizánci hagyomány egyes elemeire is, melyek Wesley teológiai gondolkodásában is megjelennek. Ezek a tökéletesség (*τελειωσις*), mely ebben az életben való kereszténység célja (*σκοπος*). A keleti hagyomány szentség fogalma, mint *formált (fegyelmezett, nevelt)*<sup>18</sup> szeretet, mely az anglikán szentségfogalommal a *vágyódó (törekvő)*<sup>19</sup> szeretettel összekapcsolva, a saját jellegzetes tanításával ötvözve alakította gondolkodásmódját.”<sup>20</sup> Ha ezt a kitűnő összefoglalást egy logikai fölépítményben kívánom szemléltetni, akkor a következő jellegzetességeket kell megneveznem:

1. Wesley teológiájának nemzetközileg egyik leg(él)ismeretesebb magyarozója mindmáig Albert Outler. Ő volt az, aki a patrisztikai tanítások közül a tökéletesség-tanra, mint Wesley megszentelődés-tanításának későbbi sarokkövére először föl-hívta a figyelmet.

2. A patrisztikai hagyomány nagyon fontos sajátossága az, hogy ezt a tökéletességet nem filozófiai fogalomként, hanem aktív cselekvésként írják körül. Ezt az aktivitást a szeretet gyakorlásában nevesítik, mely Wesley megszentelődés-tanításának centrumává vált.

3. Ez a szeretet-szemlélet a patrisztikai tradícióban ugyanakkor sokkal több egyfajta érzelmi állapotnál. Komponensei az emberi tudatosság, az akaratú döntés síkján érvényesülnek igazán, amikor (lásd az angol eredetiben megfogalmazott karakterisztikumokat) az önfegyelem, és a becsvágy értelmezési készletét is magában foglalják.

Természetesen jogos az a kérdéscsőlvetés, hogy nem túlságosan egyoldalú, mondhatni szinergista felfogásról van-e jelen esetben szó. Hiszen a keleti hagyománynak kétségkívül van egy ilyen, az üdvösség elsajátításában az emberi együttműködést-részvételt (túl?)hangsúlyozó jellemvonása. Ez a kérdéscsőlvetés vezet bennünket tovább Wesley megszentelődés-tanításának másik jellemvonásához, az un. megelőző kegyelemről. Ismét Kovácsot idézem: „Wesley antropológiája a kegyelemben gyökerezik, ez teszi árnyalttá az eredeti bűnről szóló tanítását, mivel ezt összekapcsolja a megelőző kegyelem gondolatával. A megelőző jelenlét és a kegyelem munkája domborítja ki Wesley eredeti bűnről szóló tanát, és ez segít neki, hogy kialakíthassa a „harmadik alternatívát”: a bukásról szóló tanítást, amelyik tisztán beszél a teljes elbukásról, de amelyik elkerüli az emberiség ontikus degradációját, és utat nyit egy optimis-



több emberképre, aki a „kegyelem alatt” van.”<sup>21</sup> „Összegzés-ként azt mondhatjuk, hogy Wesley megigazulásról és megszentelődésről szóló tanítása egyesítette a nyugati bűnbocsánat és a keleti részvétel (szinergizmus) motívumát. A hit és szeretet teológiai fogalmát egymás korrelátumaként fogta fel. A szeretet nem a hit terméke. Sőt a hitet alárendeli magának a szeretetnek. A hit tehát nem egy cél önmagában. A hit csak a szeretet miatt létezik. Másfelől pedig a hitnek, mely a kegyelem egy ajándéka, legfőbb célja, hogy szerethessen.”<sup>22</sup> Ha ezt a kitűnő összefoglalást egy logikai fölépítményben kívánom szemléltetni, akkor a következő jellegzetességeket kell megneveznem:

1. Wesley azért hangsúlyozhatja a tökéletes szeretetben kiteljesedő hit lehetőségét, – mint a megszentelődés lényegét, és a keresztyén tökéletesség reális alternatíváját – mert emberképe nem az augustinusi fősodorban, hanem a keleti hagyomány által kitaposott ösvényen halad. Augustinus tudniillik az ember – eredetileg jó – akaratának teljes megromlásából indul ki.<sup>23</sup> Wesley viszont úgy tanítja, hogy az ember akaratának Isten utáni „kinyújtózása”<sup>24</sup>, mint az ember ontikus meghatározottsága, az ember eredendő bűnössége dacára is megmarad.

2. Wesley tehát az eredendő bűnről nem mint alap-meghatározottságról, hanem mint kiindulópontokról beszél. Az un „megelőző kegyelem” tanítását éppen ezen a ponton kapcsolja bele antropológiai rendszerébe. Olyan fölülről való vonzóerőként szemlélteti, mely az ember tudatos válasza, vagy Isten-keresése nélkül is jelen van, és munkálkodik a világban. Wesley tehát az embert nem mint eleve kárhozatba tántorgó lényt látja, hanem mint a Szentháromság-Isten szeretetének tárgyát, aki éppen azért reagálhat pozitívan a megtérésre hívó szóra, mivel egzisztenciálisan rászorult a szabadításra. A megelőző kegyelem lényege ennek az Istenre szorultságunknak a fölismeretetésében, illetve Istennek az embert kereső, megmenteni akaró szándékában fogalmazódik meg.

3. A jócselekedeteknek ebben a wesleyánus érvrendszerben nem érdemszerző, hanem megerősítő szerepe van. Ha tudniillik a Szentháromság-Isten megelőző kegyelmének munkálkodása nyomán az ember enged szíve pozitív késztetéseinek, akkor nem tehet mást, mint szeret. A szeretet tehát a szív hitvallása, mely Wesley szerint nagyságrendekkel fontosabb, mint a helyes – vagy helyesebb? – hitvallás megfogalmazása. A keresztyén hitnek éppen ezért nem a helyesen megfogalmazott hitvallási iratok, hanem a krisztusi szeretet következetes gyakorlása adja meg a létjogosultságát.<sup>25</sup>

John Wesleynek a megszentelődésről szóló tanításában a patrisztikai stúdiumain kívül filozófiai ismereteinek<sup>26</sup> is nagyon jelentős szerepe volt. Ezek a hatások különösen a keresztyén tökéletességről vallott nézeteiben jelentkeznek. Hogy ezt – a mai szemmel perfekcionista jellegűnek tűnő – tanítását jól tudjuk értelmezni, röviden le kell írunk annak a filozófiai áramlatnak a főbb jellegzetességeit, mely Wesley gondolkodásmódjára oly jelentős hatással bírt.

Ez a filozófiai irányzat a John Locke<sup>27</sup> és David Hume<sup>28</sup> nevével fémjelzett empirizmus volt. Gazdag, az újkori rendszer-szemléletben<sup>29</sup> mindmáig jelentős hatásokról címszavakban a következőket kell témánk összefüggésében tudnunk<sup>30</sup>:

1. Locktól származik az, a Wesley teológiai felfogását alapvetően meghatározó megfogalmazás, mely a „keresztyéniség ésszerűségéről” beszél. Locke szerint ennek lényege az, hogy az isteni kijelentés igaz voltáról a természetes ész is meggyőződhet, mivel az isteni kijelentés valóban természetfölötti, de soha nem természetellenes.

2. Locke 1690-ben jelentette meg főművét<sup>31</sup>, melyben célul tűzi ki az erkölcs és a kijelentett vallás fő alapelveinek tisztázását. Hogy mindez eddig nem sikerült, ez véleménye szerint arra vezethető vissza, hogy nem került még sor az emberi felfogóképesség alap-struktúráinak tisztázására. Locke itt jelenti ki azt, hogy a helyes megismerés útja a tapasztalat, vagyis az empiria. (Innen származik ennek, az angolszász világban sokáig szinte egyeduralgódó, illetve az európai felvilágosodást is alap-

jaiban meghatározó filozófiai irányzatnak a neve.) A valós, az emberi társadalomban hasznosítható és hasznosuló ismeret Locke szerint tehát kizárólag a tapasztalatra alapoz. Ebből adódik a munkamódszere is: nem feltételezésekből, hanem az összehasonlítás révén fölismeret hasonlóságokból és különbözőségekből indul ki. A hasonlóságot matematikai relációk példái-nak segítségével az „együtt-létezés” fogalmaként írja le: így társítunk például színeket és szagokat is bizonyos, jó körülhatárolt tárgyakhoz. Isten létezését is ilyen „együtt-létezés-ként” fogja föl az ember: a világegyetem bölcs rendje az azzal együtt létező Bölcs Kormányzót tapasztaltatja meg.

3. Locke tehát egyértelműen megfogalmazza: az emberi értelem – amennyiben helyes metodikával, módszerrel dolgozik –, képes minden evilági és szellemi-lelki jelenségek az értelmezésére – ami gyökerében nem jelent mást, mint átélést, megtapasztalást. Ez az optimista előjelű empirikus világszemlélet – mely a vallás területén is döntő módon érvényesült –, Wesleynek a keresztyén tökéletességről alkotott tanítását alapvetően meghatározta.

4. David Hume – aki már Wesley kortársa – ezt a Locke-i filozófiai rendszert fejleszti tovább. Az emberi természetről<sup>32</sup> szóló, két önálló műből álló filozófiai kompendiuma a következő pontosításokat tartalmazza: A gondolkodás nem létrehoz, hanem konstatál, vagyis érzékel-tapasztal jelenségeket, melyeket aztán egymás között összekapcsol, ezáltal új fogalmi minőségeket – valójában kapcsolatokat, viszonylatokat – létrehozva. Ebből következően csak azoknak a szavaknak van értelme, csak azok „érdemlik ki” a fogalom megjelölést, melyekhez benyomásokat, élményeket – vagyis tapasztalatokat – tudunk kapcsolni. Így például az fekete színt és a gyászt azért tudjuk összekapcsolni, mert a temetői gyász-szertartás során a kettő összetartozásáról is szereztünk már élményeket. Amikor ezek a tudatunkban létre jött kapcsolatok egy sürgetően eleven lenyomattá válnak, ezt nevezi Hume a „valóságnak”. Az ember tehát személyiségként nem más, mint érzékelési összecsatolások, – szakszóval percpionális konnotációk – halmaza. Ebből következően minden olyan fogalom, melyhez nem rendelhető tapasztalati elem, eleve értelmetlen: minden fogalomnak a lényege a tapasztalható hatás, vagyis a logikai következtetésekből levezetett fogalmak csupán a szofisztikus bölcsélet szintjén léteznek. Wesley ezen a ponton kapcsolódott akkor, amikor a keresztyén tökéletességet, mint a vallásosság lényegét fogalmazta meg. A Hume által pontosított Locke-i fogalmakkal élve világosan kifejti az államegyházi vallásosság („Keresztyén vagyok, mert annak keresztelek”) csődjét<sup>33</sup>. Egész teológiai rendszerében a hit hatása izgatja: ezért beszél a metodizmusról, mint a szív vallásáról.

Wesley teológiájában olyannyira központi helyet foglal el a keresztyén tökéletességről szóló tanítás, hogy azt a metodizmus sajátos örökségeként kezel. Erről naplójában többek között így ír: „Továbbmentem Laucenstonba. Itt világos magyarázatát nyertem annak, hogy Istennek a munkája miért nem terjedt jobban ebben a kerületben az elmúlt év folyamán. A prédikátorok elhanyagolták a metodista bizonyágtételt vagy egyáltalán nem beszéltek a *tökéletesség kérdéséről* (e sajátosság reánk bízott tanításról), vagy csak általánosságban beszéltek róla, és nem serkentették a hívőket, hogy a tökéletességben előrehaladjanak, s ezt nem is várták tőlük.<sup>34</sup> A keresztyén tökéletességről szóló prédikációjában annak tartalmát a következőképpen fogalmazza meg: „megszűnünk a külső vétkes cselekedettől, a törvény mindenféle külső<sup>35</sup> áthágásától. [...] Aki tehát a zsidó mércével akarja megfélemlíteni a keresztyénséget, aki összegyűjtögeti a törvényben és a prófétákban említett gyöngeségeket, és azokból arra a következtetésre jut, hogy akik „felöltözték Krisztust”, ugyanolyan gyöngék, az nagyot téved, mert „nem ismeri sem az Írásokat, sem az Istennek hatalmát”.<sup>36</sup>

Wesley nem kívánja elvitatni a tökéletességre nem jutottak hitét, de ezt az állapotot mindenképpen alacsonyabb rendűnek

tartja. Ezzel – az empirista filozófiai háttérből, de nem az újszövetség kontextusának egészéből levezethető – a „többlepcsős” megszentelődési tanításával a későbbi pünkösdisták, illetve karizmatikus teológiai rendszerek előfutára lett. Filozófiai stúdiumainak ismeretében nagyon érdekes az, hogy ezt a tanítást éppen a tapasztalatra alapozza: „Hosszú évek tapasztalatai és megfigyelései alapján úgy látom, hogy aki megtalálja az üdvösséget Jézus vérében, annak a továbbiakban két lehetősége van: Járhat magasabb rendű és járhat alacsonyabb rendű életben. Hiszem, hogy a Szent Szellem újra meg újra elébe tárja a magasabb rendű életutat, sőt buzdítja is, hogy azon járjon; hogy válassza a legkeskenyebb utat, a legmagasabb hegyi ösvényt; hogy törekedjék a szentség magasságainak és mélységeinek megjárására, mígnem teljesen átförmálódik Isten képére. De ha nem ezt választja, akkor menthetetlenül alacsonyabb rendű keresztény életet fog élni, bár még ezt is jó útnak nevezhetjük, amelyen bizonyos mértékig Istent szolgálja, és az élete végén irgalmat talál a szövetség vérében.”<sup>37</sup>

### Összegzés

Látásom szerint Kálvin János és John Wesley megszentelődesről vallott nézetei nagyon közel állnak egymáshoz. A keresztyén (Kálvinnál evangéliumi) tökéletesség fogalma mindkét egyházatyánál központi helyen szerepel. Végkövetkeztetések, pontosabban a megszentelőedésben való előrehaladás motorjáról szóló nézetkülönbségük az augustinusi teológiai hagyományhoz fűződő különböző viszonyukból ered. Míg Kálvin Augustinus eredendő bűnről, illetve a predestinációról szóló tanításaival teljes mértékben azonosul, addig Wesley egy optimistább, autonómabb jellegű antropológiával rendelkezik. Kálvin János egyenesen így fogalmaz: „Azonkívül, ha igaz János azon mondása (I. 5,12), hogy Isten Fián kívül nincsen élet, akkor azok, akiknek nincs részük a Krisztusban, bármilyenek legyenek is, bármit csináljanak és tervezzenek is, mégis futva rohannak a veszedelembé és az örök halál ítéletébe. Ezen az alapon mondta Augustinus a következőket: a mi hitünk az igazakat az igaztalanoktól nem a cselekedetek, hanem a hit törvénye által választja el, ami nélkül a jóknak látszó cselekedetek bűnökké válnak.”<sup>38</sup> John Wesley tanításának problematikus volta véleményem szerint az emberi lehetőségek túlbecsülésében rejlik. Korának, a felvilágosodásnak gyermekeként ezt neki nem is róhatjuk föl, ugyanakkor a tanításait jellemző üdv-optimizmus vonzásában élve se felejtjük el Luther Márton utolsó szavait: „Bizony koldusok vagyunk valahányan.”

Hecker Róbert

### IRODALOMJEGYZÉK

- ASTER, Ernst von: Geschichte der Philosophie (Kröner Verlag Stuttgart, 1980)
- AUGUSTINUS, Aurelius: Vallomások (Gondolat Kiadó Budapest, 1982)
- CZAKÓ, Jenő: John Wesley naplója (A Magyarországi Metodista Egyház kiadása, Pécs, 1991)
- HÄGGLUND, Bengt: Geschichte der Theologie (Evangelische Verlagsanstalt Berlin, 1983)
- KÁLVIN, János: A keresztyén vallás rendszere (Institutio) (Fordította: Ceglédi Sándor–Rábold Gusztáv, Pápa 1909)
- KOVÁCS, Zoltán: A keresztyén tökéletességtől. Nüsszai Szent Gerely és John Wesley tökéletesség felfogása koruk társadalmi, morális, vallási valamint teológiai kontextusában. (Lelkészképesítő szakdolgozat az Evangélikus Teológiai Akadémián, Budapest, 2006. augusztus)
- LIVINGSTONE, Percy: Das Tagebuch John Wesleys (Herold-Verlag, Frankfurt am Main)
- OUTLER, Albert C.: Das theologische Denken John Wesleys ((Christliches Verlagshaus Stuttgart, 1991)

- STUPPERICH, Robert: Bucer, Martin. In: Theologische Realenzyklopädie Band 7, (de Gruyter Verlag, Berlin/New York 1981, S. 258–270.)
- TÖRÖK, István: Dogmatika (Free University Press Amsterdam, 1985)
- Wesley, John: Prédikációk I. (Názareti Egyház Alapítvány. Budapest, 2001. A fordítás az alábbi kiadás alapján készült: The Works of John Wesley, Vol. V. Fordította: Bedőné Kriszt Éva)

### JEGYZETEK

- Eredetileg Johan Cauvin nevet viselt, de a magyar szakirodalmi gyakorlat szerint magyarosítva, Kálvin János néven szerepeltetem dolgozatomban.
- 1524-1549-ig szolgált itt, ezután emigrált Angliába, ahol 1551-ben hal meg. Teológiai-gyülekezetszervezői munkásságának a protestáns egyházakat érintő legnagyobb hatású újítása a confirmáció intézményének bevezetése volt.
- A gyülekezeti rend fölépítménye Kálvin tanítása szerint négy hivataloszlopain nyugszik: a papokén, a tanítókén, valamint a vének és a diakónusok szolgálatán. Feladatuk az egyházfegyelem gyakorlása oly módon, hogy az által a Biblia erkölcsi rendje betartassék. Kálvin egyházpolitikai felfogása szerint a világi felsőbbség a tanítói hivatal támogatója, sőt a vallás és erkölcs kérdéseiben köteles annak engedelmeskedni.
- Az ágendás könyv első kiadása 1549-ben készült el. Liturgikus reggeli-, és esti imádságok, a keresztelelés, az úrvacsora, a confirmáció és az esküvői szertartások rendtartása, valamint a beteglátogatások, a temetés és a felszentelés kivitelezésének leírásai találhatóak meg benne. Jelentőségéről, – különösen a metodista vonatkozások tekintetében lásd: [http://www.pgr.at/Chronik/2007/NausnerVortrag2007\\_PsalmenHymnen.pdf](http://www.pgr.at/Chronik/2007/NausnerVortrag2007_PsalmenHymnen.pdf) az egyházzenei újítások vonatkozásában: <http://www.evensong.de/master/rafaela2.html> (Letöltés dátuma: 2009. május 19.)
- Az anglikán papság számára kötelezően előírt gyakorlat a reggeli és esti imádságokon való részvétel – vagy akadályoztatás esetén az előírt imádságok elmondása.
- Ernst von Aster 180-181. oldal
- Kálvin három verzióban fogalmazta meg nagy jelentőségű dogmatikai művét. Az első, eredetileg katekézisnek szánt 1536-ban készült el: már ez is Kálvin minden jelentősebb tanítását tartalmazza. Átfogó dogmatikai munkaként a két későbbi, jelentősen kibővített kiadás (1543-ban és 1559-ben) fogható fel. Az utóbbi anyagát négy könyvbe osztotta: az első a Teremtő Istenről, a második a Megváltó Istenről, a harmadik a Krisztus kegyelme befogadásának módjáról, a negyedik pedig az egyházzól és a sákramentumokról szól. Az általam idézett, a megszentelődesről szóló tanítások a harmadik könyvben találhatóak.
- Kálvin itt egy olyan kifejezést használ, mely a metodista ébredés első, 1743-ban John Wesley által nyomtatásban is közölt hitvallási iratának címében szinte szóról szóra visszaköszön. Ebben, az „Általános Szabályok” című iratban Wesley a keresztyénség tanításairól *három kérdéskörre válaszolva* beszél. Először „A rossz, amit kerülnünk kell!” témakörét taglalja. Második témakörként Wesley „A jó, amit tennünk kell!” címszó alatt foglalja össze látását. Utolsó egységként Wesley az „Amire még ügyelnünk kell!” gondolatkörét veszi sorra.
- Kálvin I. kötet 655. oldal
- Kálvin I. kötet 656. oldal Nem túlzó ez az igény? Jogosan merül föl az emberi lét töredékességének és korlátoltságának kérdése, – Wesley tökéletesség–felfogásának kritikájaként is...
- Kálvin I. kötet 658. oldal. Véleményem szerint olyan feltételekről van szó, melyek maradéktalan teljesítése itt e Földön nem lehetséges.
- Kálvin I. kötet 659. oldal
- Kálvin I. kötet 663. oldal
- Török István 415. oldal
- Török 421. 422-423. oldal
- Török 427. oldal
- Idézet Wesley 1777. április 21-én megtartott beszédéből.
- Disciplined
- Aspiring: a becsvágy, sőt, a fölemelkedő repülőgép kifejezésére is használatos angol szó!
- Kovács Zoltán 12-13. oldal
- Kovács Zoltán 114-115. oldal

- <sup>22</sup> Kovács Zoltán 133. oldal
- <sup>23</sup> Erről Augustinus többek között így ír: „szabad akaratunk az oka, hogy gonoszul cselekszünk, és helyes ítéledeből szenvedjük a rosszat. [...] Honnét van tehát, hogy akarom a rosszat és a jót nem akarom? Talán, hogy így legyen valami, amiért jogos büntetést szenvedek? Ki bökte, vagy ki szemezte belém a keserűségnek ezt az ojtógallyát, ha teljesen az én édes Istenemtől vagyok? [...] Világosságom derült arra is, hogy azok a dolgok jók, amelyekben romlás keletkezik. Nem történhetek meg bennük ilyen romlás, ha legmagasabb rendű jók volnának ők, de akkor sem, ha nem volnának jók.” Augustinus III.5; XII.18.
- <sup>24</sup> Wesley számára János apostol teológiai felfogása igen kedves volt, a keresztyén tökéletességről szóló prédikációiban sokszor hivatkozott is rá. Ennek, az Isten után kinyúló ember gondolatának egyik ilyen jánosi megfogalmazása Jézus Krisztus kijelentése: „Én pedig, ha felemeltetem a földről, mindeneket magamhoz vonzok.” (János 12,32)
- <sup>25</sup> Ezek a gondolatok a 18. században forradalmi újításnak számítottak. Wesleynek ez a tanítása alapozta meg a modernkori ökumené teológiáját: nem véletlen, hogy az ökumenikus mozgalom élharcosai között számtalan metodistát találunk. Wesley mindezt többek között így fogalmazta meg: „Még ha véleményeink és kegyességi formáink különbözősége a teljes egységet meg is akadályozza, vajon mindez azt jelenti-e, hogy mindez a szeretetben való egységünket is megakadályozza? Ha tehát a gondolatainkban nem tudunk eggyé válni, akkor a szeretetünkben sem? [...] Ez semmiképpen sincs így! A szeretet egységét Istennek minden gyermeke a fennálló lényegtelen különbözőségektől függetlenül is kialakíthatja. Még ha azok fenn is maradnak, akkor is ösztönözhetjük egymást a szeretet, és a jócselekedetek gyakorlására.” (Idézet Wesley 39. témapredikációjából, mely „Az ökumenikus gondolkodásmódról” címet viseli.)
- <sup>26</sup> Erről az előképzettségéről, – mely oxfordi lektorként egyik büszkesége volt – visszatekintve így ír: „Uram, ments meg engem, mert el kell vesznem. [...] Vallásom egy felhőtlen nyári vallás. Szépen tudok beszélni: egészen addig hiszek is, amíg nincs veszély a közelben. [...] *Jártasak a filozófiában? Én is az voltam. A régi és modern nyelvekben? Én is!* Teológiaiilag képzetek? Én is sok éven át tanultam azt! Folyékonyan tudnak lelki dolgokról beszélni? Ugyanezt én is meg tudom tenni! Sok adományt adnak? Íme én teljes vagyonomat szétosztom a szegények között. [...] Hátat fordítottam barátaimnak, a jó hírnevemnek, kényelmeknek, hazámnak. [...] Testemet odaadtam, hogy a mélység nyelje el. [...] De vajon mindez Isten előtt kedvessé tud engem tenni? Semmiképpen. [...] Ha azt mondják nekem, hogy van hitem (mert sok hasonlót hallok nyomorult vizsgáztalóimtól) akkor azt válaszolom nekik: az ördögnek is van.” (Följegyzés Wesley naplójában 1738 február 29-én)
- <sup>27</sup> Életének sarokdátumai: 1632-1704
- <sup>28</sup> Életének sarokdátumai: 1711-1776
- <sup>29</sup> Spencer Brown 1976-ban közzétett differencia-elméletére utalok, mely tulajdonképpen nem más, mint az empirikus tudás-elmélet modernizált változata.
- <sup>30</sup> Ebben a leírásban Ernst von Aster briliáns összefoglalását követem.
- <sup>31</sup> Címe: *Essays concerning human understanding*. Magyarra így fordítanám: *Esszék az emberi felfogóképességről*.
- <sup>32</sup> 1748-ban jelent meg, *Inquiry concerning human understanding* címmel, majd ehhez csatlakozott 1751-ben az *Inquiry concerning the principles of moral* című kötet.
- <sup>33</sup> Lásd például a „Majdnem keresztyén” című prédikációját.
- <sup>34</sup> Czákó Jenő 210. oldal
- <sup>35</sup> Itt az erkölcsi törvények betartásáról van szó!
- <sup>36</sup> Wesley, John, 536. old.
- <sup>37</sup> Wesley, John, 219. old.
- <sup>38</sup> Kálvin János III. 49. oldal. Ezt a megállapítást nem tudom osztani: véleményem szerint a lelkiismeretbe beírt isteni törvény alapján hozott emberi döntések megítéléséről szóló apostoli tanítással szembe halad. (Lásd Róma 2,14-16)

## Ravasz László esztétikai gondolkodása

### Bevezetés

Ravasz László első esztétikai tárgyú művei diákkorában születnek. Némelyikük szemináriumi dolgozat; Vajda János költészetét vizsgáló tanulmányát azonban esztétikai pályaműként írja – meg is nyeri a pályázatot, mi több, doktori értekezésnek is elfogadják. Önéletrajzában azonban úgy tekint vissza ezekre az írásokra, mint amelyekkel lezárul „filozófiátlan esztétikai érdeklődésének” a korszaka. *Aisthesis* című első könyvében (1903) is tapasztalható ez. A könyvecskében található három tanulmány a következő: *Az érzékiség a művészetben; Mefisztó és Lucifer; Vajda János festő költészete*. E könyv anyagát (mint a szerző számos más írását is) a Kolozsváron kiadott *Egyetemi Lapok* közli.<sup>1</sup>

Esztétikai felfogásának legrendszeretesebb összefoglalását az 1907-ben Kolozsváron kiadott *Schopenhauer esztétikája* című munkájában találhatjuk meg, amely filozófiai doktori disszertációjaként íródott. Ebben a műben is közvetett módon jelenik meg Ravasz László felfogása, és pedig a schopenhaueri esztétikának a bírálataiban: a német filozófus gondolatainak ismertetését követően, a könyv második részében az esztétikai alapfogalmak schopenhaueri megközelítéseinek értékelését, kiigazításait olvashatjuk. Ekkor még a filozófus Ravasz László fogalmaz – későbbi írásaiban, beszédeiben, már teológiai szemléletű nyelvezettel találkozunk.

E tanulmány célja Ravasz László esztétikájának ismertetése, úgy amint az az általam megvizsgált írásaiból körvonalazódott. Az első fejezetben az esztétikai fogalmak meghatározásait gyűjtöttem össze, a másodikban a művészet és a vallás viszo-

nyáról írottakat mutatom be; itt térek ki a művészettel kapcsolatos erkölcsi vonatkozásokra, valamint a prédikáció műalkotás-mivoltát taglaló álláspontra. Egy behatóbb dolgozat célja lehetne esztétikai felfogásának a kortárs teológiai és filozófiai kontextusban való feltárása (az őt is tanító kolozsvári filozófusról, Böhm Károlyról írott tanulmánya<sup>2</sup> sajnos, nem volt elérhető a számomra).

Az irodalomjegyzékben Ravasz László munkáit – amennyiben lehetett – keletkezésük időrendi sorrendjébe állítottam (a keletkezés idejét illetően olykor az önéletrajzi megjegyzésekre támaszkodtam). Mindamélt, nem törekedtem a gondolatok időrendhez kötött bemutatására, ugyanis nem érzékelttem jelentős gondolatmódosulást a fiatalkori és a későbbi írásokban, legfeljebb más oldalról való megközelítést (előbb filozófiai, később teológiai nézőpontút), illetve némely értelmezésnek más szemléltetés miliójébe való beleágyazását találtam (például: a művész a maga teremtette világában olyan, mint a játékos a játékban; sorsában azonban úgy különbözik a másoktól, mint a virágcserep, aminek földje virághagymát rejtget). A gondolatok „állandósága” talán Ravasz László közéleti szerepvállalásával magyarázható, amint ő maga is megjegyzi, még erdélyi „korában”, hogy a magyar teológiai tanárok tudósi-kutatói pályája gyakran azzal ért véget, hogy valamilyen adminisztratív megbízatást kaptak.<sup>3</sup>

Feltűnő lehet a sok idézet jelenléte a tanulmányban. Az idézés által igyekeztem valamit bemutatni Ravasz László képes, kifejező beszédmódjából – a saját szavaimmal való átfogalmazás csak a gondolatok közlését jelentette volna, de elmaradt volna az azokhoz társuló hangulati, esztétikai hatás. (E célból

hasznos lenne kiadni Ravasz Lászlónak kizárólag csak esztétikai kitekintésű írásait, egy összefoglaló antológiát.)

## 1. Esztétikai alapfogalmak

### 1.1. A szépség

Schopenhauer esztétikájának tárgyalásában a szépség kérdését elkerülhetetlenül az ideatannal való összefüggésében kell megközelíteni. Schopenhauer és Platón viszonyát vizsgálva, Ravasz László megjegyzi, hogy a német filozófus igencsak kedveli a platói barlang hasonlatot. Eszerint az emberek a valóságnak csak a másolatát látják, mint falra kivetülő árnyképeket. Platónnál a barlangon kívüli élet az ideák világa, a barlangban (a látható világban) élő emberek pedig az ideák hasonmásait látják. Az ideavilág az egyetlen igazi valóság, az ideák egyike a szépség.<sup>4</sup> – Schopenhauernél az ideák világa azonban másodlagos: nála az akarat tárgyiasul az ideákban, ezek fényét sugározza szét a jelenségekből álló képzetvilág, azaz, a tárgyi világba belépő idea az anyagban nyer kifejezést. Az anyag minél adekvátabb módon fejezi ki az ideát, annál szebb a tárgy: a szép a megfelelő formában kifejezett idea.<sup>5</sup> – Eltérően e két megközelítéstől, Ravasz László a következőket írja: az idea nem ontológiai tényező, sem nem metafizikai entitás, „hanem csupán a dolgok centrális jelentése, mely mint abszolút érték megélés vagy alkotás folyamán gondolati, szociális, érzelmi síkban megvalósul. Az érzelmi síkban megvalósult ideát nevezzük szépségnek”. Az idea önmagában azonban nélkülöz minden érzékiséget. Az idea megvalósulása a centrális jelentés önkivetülése az érzelmi síkban való megjelenés révén. Amíg nem jelenik meg érzelmi síkban, addig csak az állítható róla, hogy igaz vagy nem igaz. A szépség az érzékileg megvalósult igaz, a rút pedig az érzékileg megvalósult nem-igaz. A kalokagathia szemléltetéseként összeveti Da Vinci és Ghirlandaio *Az utolsó vacsora* című képét. A képnek „az egy közületek elárul engem” jelentést létrehozó dinamikája, logikai szerveződése teszi széppé Leonardo freskóját. Ghirlandaio alkotását a nem-természetes beállítottság miatt látja Ravasz nem-szépnek.<sup>6</sup>

Teológiai megközelítésben a szépség Isten gyönyörűségének visszfénye. Isten jókedvűből teremtette a világot, örül neki, gyönyörködik benne. A szépség nem szükséges dolog a világban, hanem játék és ráadás. Az igazságra szükség van – az nem lehet csak látszat. A jósnak is meg kell lennie – irtózatos, ha sohasem valósul meg. A szépnél elég, ha látszik. A világ szépség nélkül is világ, az életet lehet szépség nélkül is élni, de szürke és komoly az a jó világ, amelyből hiányzik a szépségből fakadó „fölsőleges” játékosság. A szépség Isten ajándéka, „fénylő, szimbólumos apológia arról, hogy az a kéz, amely a szépséget szerezte, kiviszi, hogy az igazság megmaradjon, s a jószág meglegyen” – írja a szerző.<sup>7</sup>

Eme „apológiaként”, a szépség egyben emlékeztető és biztató feladattal is bír. A platói anamnézis-elmélet<sup>8</sup> egyfajta teológiai alkalmazását vélhetjük felismerni abban a gondolatban, miszerint a világunkban megvillanó, tovatűnő szépség mintegy magunkkal hozott néhány sugara annak az elvesztett paradicsomnak, amelyben nem volt semmi olyan, amit esztétikailag csúnyának vagy közömbösnek lehetett volna nevezni, amelyben minden ott sugárzott a szépség fénye. A szépség emlékeztet bennünket a tökéletes szépség elmúlt állapotára, de biztat és ígér is, „hogy van egy világ, ahol eltűnik minden zűrzavar, diszharmonia, tört vonal, eltorzított jelentés, homályos kép, ahol minden újra megtelik a dicsőség és örökkévalóság szépségével”.<sup>9</sup>

### 1.2. A művészet

A művészetet Ravasz László olyan játéknak tekinti, amelyben az ember a képzelet erejével képes egy látszatvilágot megteremteni. A látszatteremtés eme lehetőségét Isten már eleve beletervezte a világba, a hozzá való képesség kiváltságát pedig a gyermekeknek és a művészeknek adta. A játék-metaphora

alapja az az elgondolás, miszerint a művészet a valóságot úgy tükrözi, hogy annak valamely részét kiszakítja eredeti összefüggéseiből, és egy maga alkotta milióbe helyezi, azaz új tér-, idő- és okbéli meghatározást ad neki. Így alakul ki az öntörvényű, öncélú „mintha-világ”, amely elkülönül a valóságtól. Ebben a világban csak a játékszabályok betartásával lehet részt venni – „játsszuk azt, mintha...”<sup>10</sup> Így válik a fászlada tenger-alattjáróvá, a szék repülőgéppé, a seprűnyél királykisasszonyná, a kisfiú pedig királyfivá.<sup>10</sup>

E „mintha-világ” teremtésekor utánzás és a visszaemlékezés történik – az alkotáskor valami emlék újul fel arról, hogy Isten is így csinált, amikor világot teremtett, ily módon pedig a művészet a teremtő Isten utánzását jelenti. Az ember társa Istennek a játékban és a teremtésben – írja Ravasz, hozzátéve azt is, hogy Istenben egyet jelent a játék és a teremtés. – Ha Istenben egy a kettő, ez azt jelenti, hogy Isten játéka mégis különbözik az emberétől: Isten valóságot teremt, az ember azonban látszatteremt, mégpedig azért, hogy felszabaduljon a valósággal járó felelősség, terhek alól. Az ember a „mintha-világba” menekül a valóság világától, megteremti a látszat világát. Ezzel együtt azonban egy olyan magasabb rendű valóságot fedez fel, amelyből visszatekintve másként tudja látni az addigi valóságot.<sup>11</sup> Érthetővé válik így a szerzőnek az a gondolata, hogy a művészet kétirányú profétálást végez: visszaemlékezik a kezdet dicsőségére, de az örökkévalóság felé is fordít bennünket: nagyon emlékezni annyi, mint jövőt mondani.<sup>12</sup>

Ezen a ponton azt állíthatjuk, hogy Ravasz László érzékeli a művészet lehetőségét és képességét arra, hogy valóságot formáljon és alakítson. A metaforikus szövegek (amennyiben hajlandóak vagyunk bevonódni az általuk megmutatott világba) képesek újat mondani, képesek új elgondolásokra, felismerésekre rávezetni – állítja ezt a Ricoeur nyomát követő kortárs hermeneutika, sőt, a pasztorál pszichológia is.<sup>13</sup> Szabad nekünk ezt a gondolatot kiterjesztenünk a művészet egészére, hiszen minden műalkotás alapjánál a metaforikus átvitel történik meg: a lelki-gondolati tartalmat szemléletes formában akarja kifejezni (a cél és az eszköz, a gondolat és az anyag feszültségének kérdése a szerző sok írásában előjön).<sup>14</sup> Emé törekvéssel, a művészet úgy menekít ki a világból, hogy közben még teljesebben a miénkké teszi azt – felfedezi, mélyére hatol, a lényegest összetömöríti, általánosít. A természetet utánozza, elénk állítja képből, kőben, hangban, nyelvben, de nem tükröképe vagy másolata a természetnek.<sup>15</sup> Az ábrázolás révén, a belőle vett anyagok által értelmezi, magyarázza a világot. A világértelmezés azonban következménye a művészetnek. A művészet önmagában öncélú – azért van, hogy a tartalom kifejeződése a szép látszat kedvéért történjék; nem hasznossági elvek irányítják. E gondolatot a szerző elviszi egészen addig, hogy azt állítja: például, ha kiderülne valamely műalkotásról, hogy tulajdonképpen nem is létezik, hanem csak látszat, ez a tény semmit sem változtatna annak szépségén.<sup>16</sup>

A beszéd művészetéről szóló írásaiban észrevehető azonban egyfajta óvatosság is – Ravasz már a viszonylag korai homiletikai írásában figyelmeztet arra, hogy a látszatokkal dolgozó művészi tendenciának nincs helye a szónoki beszédben.<sup>17</sup> Észleli azt is, hogy a művész és alkotása elszigetelődnek a közösségtől – éppen a megteremtett mástörvényű látszatvilág választja el őket az emberektől.<sup>18</sup> Késői művében, a kilencedik parancsolat magyarázatánál pedig a költők, írók, nagy álmódók nagy kísértéséről szól, és pedig arról, hogy az illúzió eltávolít az élettől, álmódózává és természetlenné tesz.<sup>19</sup>

Ravasz tehát egyfelől vallja a művészet valóságalkító, valóságértelmező erejét (ami épp a látszatteremtés révén valósul meg), másfelől azonban veszélyesnek érzi a művészet generálta világba való belebocsátkozást. Mindenképpen, a művészet olyan játék, amely a világot akarja megmagyarázni – ez azonban csak azok számára fog megtörténni, akik elfogadják a játékszabályokat. A kívülálló, a szkeptikus játékrontó, aki soha nem fogja megérteni azt, ami a játékon belül történik.

### 1.3. A művész

Ravasz László véleménye a művésről kétféleképpen jelentkezik: írásaiban, beszédeiben találunk elméleti megfogalmazásokat a zseniről, lángészről, művésről, illetve olvashatunk az egyes művészekről – kortárs, vagy régebbi alkotókról szóló megjegyzéseket, hosszabb írásokat, előadásokat. Tanulmányt ír Vajda Jánosról, emlékbeszédet mond vagy ír Gárdonyi Gézáról, Hubay Jenőről, Szabolcska Mihályról, más „irodalomtörténeti fejekről” (Korbán, II.); önéletírásában személyesen vall Ady Endréről, Móricz Zsigmondról, Szabó Dezsőről; megnyitóbeszédeket mond festészeti kiállításokon, hangversenyeken, irodalmi rendezvényeken.

„A művész és a közönséges ember úgy viszonylik egymáshoz, mint két virágcserep, amelyek közül az egyikbe tulipán-hagyma van ültetve, a másikba nincs...” – így kezdődik a Hubay Jenő Társaság 1937-beli ünnepélyén elhangzott emlékbeszéd, Ravasz László szokásosan szemléletes bevezető stílusában. – Sokáig nem tudni, hogy van-e különbség a két virágcserep között, mindkettőt lehet öntözni könnyel vagy vérrrel, lehet felékesíteni vagy észrevétlenül hagyni, bármit belekeverni a földjükbe, de amikor kivirul a tulipán – attól a pillanattól kezdve minden a virágért történik a virágcserep életében, akár ellene, akár a javára. A művész abban különbözik a közönséges embertől, hogy benne van „az elvetett magnak a nyugtalansága” – ez a nyugtalanság szabja meg az életét. E nyugtalanság megszüntetésére törekedve igyekszik megragadni hangokat, színeket, alakokat, gondolatokat, és másokat is belevonni ebbe a világba.<sup>20</sup>

A művészettel kapcsolatban olvastuk azt, hogy a művészet emlékezés, utánzás, játék. Mindez a művész tevékenységéeként írható le. A művészeknek van egy apriorisztikus világképük, amelynek emléke felelevenedik a tapasztalat és a valóság hatására, és ennél fogva tudja azt a művész, hogy pontosan mire kell figyelnie, melyik az a szépség, amit ki kell kiszűrnie abból, ami őt körülveszi.<sup>21</sup> Ez a megfigyelés-megragadás és kiábrázolás azonban tusakodással jár: „milyen vert had, milyen mániákusok, koldusok, megbabonáztak serege. (...) milyen szennyesek, könnyesek, véresek, törött a szárnyuk, az a szemük fénye, tántorgó a léptük; megszállott sereg. (...) ez az a sereg, amelyik százszor különb, mint mi, és mégis naponként meghalnak egy mosolyunkért.”<sup>22</sup>

A művész „visszaemlékszik” a kezdeti szépségre, alkotó tevékenységében pedig Istent utánozza. Olyan ez, mint amikor a szobrász maga mellé engedi a gyermekét, kezébe ad egy marék agyagot, engedi, hogy utánozza őt. Azért Isten-utánzás ez, mert a művész képes egy más-világot teremteni, azt a bizonyos „mintha-világot”, amelyet a maga öntörvényűségével rendez be és alakít. Amely világ a játék világa, ennek abszolút játszója a művész.<sup>23</sup>

Figyelemreméltó az, hogy miközben Ravasz László a művészt Isten-teremtő-társaként látja, játszótársává teszi, ügyel annak a teológiai igazságnak az érvényesülésére, hogy az ember tulajdonképpen nem teremt (a semmiből), hanem (a meglévőből) alkot – még pontosabban: alakít. Egyik kolozsvári diáktársáról írja azt, hogy „nagyszerű költői képalkotó volt, s rendkívül szuggesztív érző; de kevés volt a művészi, alakító képessége”.<sup>24</sup> Összevetve a művész sajátosságát a gondolkodóéval, ugyancsak a meglévő alakítására való képességet hangsúlyozza: a filozófus új gondolatokat fedez fel – a költő régi és örök gondolatokat újra átérzi, új kifejezésekben mutatja meg azokat.<sup>25</sup> A zseni új kapcsolatokat teremt, új korrespondenciát lát meg, új hasonlatot mond, eddig nem tapasztalt lelki megnyilvánulásokat fedez fel. Az új jelentéseket, az „új világalakulatokat” – a „mintha-világot” tehát a meglévő képek szabad kapcsolásával alkotja meg.<sup>26</sup>

E „szabad kapcsolás” azonban nem kis dolog – általa a lehetlent kell lehetségessé tenni.

### 1.4. A műalkotás

A művészet egyik feltétele a világban van (a benyomásokat kialakító tárgyak, színek, hangok stb.), a másik pedig az ember-

ben, aki befogadja mindannak, ami benyomássá válik benne. A műalkotás jelenti azt a tevékenységet, amely érzéki kifejezésre juttatja a benyomások folytán felismert szellemi tartalmat, illetve ennek a szellemi tartalmat kifejező tevékenységnek az eredményét. Lényeges vonásai a jelentés, az anyag, a műforma, az ezeket új életegységgé teremtő alakító erő<sup>27</sup> – jelen alponban Ravasz László azon gondolataira tekintünk, amelyeket a műtárgyat létrehozó tevékenységről vallott.

A szép az érzéki síkban tökéletesen megvalósult idea, jelenítés. Ha ez látszatos képekben jelenik meg, akkor esztétikai szemléletről beszélhetünk, ha azonban konkrét képekben valósul meg – műalkotás történik.<sup>28</sup> Az alkotás folyamata tehát egy belső és egy külső szakaszra tagolódik. „Látták az istenfiak, hogy szépek az emberek leányai, ezért feleségül vették közülük mindazokat, akiket kiszemeltek maguknak. Akkor ezt mondta az ÚR: Ne maradjon lelkem örökké az emberben, hiszen ő csak test. Legyen az életkora százhusz esztendő. Abban az időben, amikor az istenfiak bementek az emberek leányaihoz, és azok gyermekeket szültek nekik – sőt még azután is –, óriások éltek a földön. Ők azok a vitézkedők, akik ősidőktől fogva hírnevesek voltak.” A *Genesis 6,2-4-beli* mitikus elbeszélés-töredékben „minden szépség nemzetségfájára” talál metaforát a szerző: a gondolat, Isten gyermeke egyesül a föld leányával, az anyaggal – mint két szerelmes, ismer bennük egymásra az égi és a földi ellentét.<sup>29</sup> Ezt a felismerést, majd annak technikai kivitelezését, a gondolat testet öltését azonban megelőzi még néhány mozzanat.

Az alkotás legelső mozzanatának tekinti Ravasz László a *hangulatot*. A művész befogadó magatartását a magával hozott, apriorisztikus világképből származó emlékek irányítják. Eme emlékek teszik sajátossá, egyedivé a művészt, és pedig olyaná, aki csak bizonyos benyomásokra figyel, egyáltalán csak azokat észleli és gyűjti: egyik a hangokat, másik a színeket, egy következő a mozdulatokat. A hangulat kialakulásakor ez az emlék „kopogtat” a lélekben. Jelentésrétegek, asszociációs pályák, a tudatalattiban lévő képek mozdulnak meg ekkor. Így vezet a hangulat a *belső küzdelemhez*, ami az alkotás következő fázisa.<sup>30</sup> „Valami meleg szellő suhan át lelkünk tavnán, s felborzolja tükrét. (...) S a hangulat nem röppen el ezüst barázdát írván a lélekben, mint fecskeszárnya az álmodó tavon, sőt inkább fenéki felzavarja azt. Belső küzdelem támad az Én mélyén, valami fájdalmas hanyattatás, mely egyre kínosabbá válik. Ködök gomolyognak ott benn, azokon a fényes mezőkön, ahol máskor tiszta ragyogás, átható sugár minden. Szeretnénk szabadulni ettől az állapottól, mint a megtermékenyült asszony a viselés kínjaitól. De a köd odabenn egymásba omlik, sűrűsödik, s kezd valami központ körül elhelyezkedni. Hangokat hallunk belőle, mint Ezékiel a templomban, de nem bírjuk még értelmét kivenni, mintha nagyon távolról csendülne láthatatlan szellemek beszéde. Most már érezzük a tárgyat, tudjuk, hogy van valami bennünk, s erőnk megfeszül a cél megpillantásakor” – írja filozófiai disszertációjában a szerző.<sup>31</sup> Olyan esztéta ő, aki belülről is ismeri az alkotás folyamatát – nemcsak gimnazista korabeli szépírással való kacérkodása folytán, hanem érett ígéhirdetőként a szolgálatra való felkészülésben is: „az alkotómunkánál a harc a tudatalattiban dől el. Ott képződik az a meghatározhatatlan melegség, amely az inspirációnak az ágya. Onnan csap ki az ötlet, az intuíció, ott születik a szemlélet, ott várnak a képek. A koncepció titka ez.”<sup>32</sup>

Harmadik mozzanat a gondolat, a tárgy megjelenése, azaz a *jelentés kikristályosodása* – amint kiderül az az előbbi idézetekből is. A régebb és az újonnan szerzett benyomások megmozdulása, azok megváltozott rendben való csoportosulása új kapcsolatokat, új jelentések felismeréséhez vezet. Alapjában véve, a művész tudata hasonlatmondással dolgozik: két képet összekapcsol az ért, hogy valamelyiknek új vonását teremtesse meg – állítja Ravasz László.<sup>33</sup> Ez a folyamat már beletoroklik a *gondolatnak képekben* (azaz hang-, szín-, és képekben) *történő tagozódásába* – az alkotás negyedik mozzanata

ez. A jelentés-magnak eme kiterjesztésében-fejlesztésében szó van már logikai tevékenységről is: a „mintha-világ” törvényeinek képzeleti, azaz a szemlélet szintjén való megalkotása történik itt, mégpedig az adott művészet nyelvezetének logikája szerint. Így alakul ki a műtárgy belső formája.<sup>34</sup>

Eddig az alkotás benső folyamatára figyeltünk. A következőkben a művészi gondolat és az anyag találkozása kérdésének Ravasz László általi megközelítését vizsgáljuk. A játék-modell összefüggésében szólva: a lét nyomasztó súlya alóli felszabadulást (a „lehet másként is” képzeleti felismerését) a művészi gondolatra épülő új világ, a játék világának megteremtése követi. A látszólagos képekben való gondolkodás után a jelentés tagozódása továbbfolytatódik a technikában, az „ideaérzékítésben”.<sup>35</sup> Ez tekinthető az alkotói folyamat utolsó szakaszának. Itt a legnagyobb a feszültség, hiszen a szellemit láthatóvá, anyagivá kell tenni: „Ez a pont... a belső formának a külső formával való egysége, az intelligibilis alkatnak az érzéki síkba való alábocsátkozása, tehát a legkényesebb pont a műalkotás elméletében.”<sup>36</sup> A lehetetlenség elvét kell itt megvalósítani. A „mintha-világ” törvényeit ki kell terjeszteni a műalkotás anyagára, formájára. E más-világ minden érzékelhető részének ezt a más törvényszerűséget kell igazolnia. „A játékban... két világ ér össze: a létezőnek és a látszatnak a világa. (...) [a létező] anyagi világot hatalmába veszi a csodálatos *mintha*, és áthelyezi egy külön világba, amelynek megvannak a maga törvényei, rendje, szabálya, levegője, tragikus feszültsége, lebilincselő ereje.”<sup>37</sup>

A műalkotásban megvalósul a jelentés – elengedhetetlen a cél és eszköz, a gondolat és anyag szintézise, mert csakis az anyag és a gondolat közötti viszony rendeződése, strukturálása révén áll elő a műtárgy. Ennélfogva a műalkotás mint tevékenység a lehetetlenség legyőzését jelenti: „a szobrászat mozdulatot akar kifejezni az abszolút mozdulatlanúsággal: a kövel, az ércel. (...) A festészet testet, távlatot, levegőt, mélységet akar kiábrázolni abszolút síkban (...). A költészet és zene életet akar ábrázolni, s ehhez csak szavai vagy hangjai vannak”.<sup>38</sup> A győzelem azonban nem következmények nélküli, és nem akadálytalan, mert találkozásokban a gondolat és anyag egymást kölcsönösen alakítják. A kettő közötti feszültségben a jelentés egyszerűsödésre kényszerül – amennyire ezt önmaga megszegényítése nélkül teheti; a kifejező anyagnak pedig a jelentéshez való idomulásában a tőle telhető legjobban kell differenciálódnia. Mert valamely nagy és bonyolult zene nem sokat ér, ha csak egy pásztorsíp van a kezünkben – adja értésünkre a szerző.<sup>39</sup>

Továbbá: nem is akadálytalan e találkozás létrehozása – ezért ír Ravasz László arról, hogy amennyiben valami vakon vagy gátolva marad a jelentés megvalósulásában, formahiba áll elő; hasonlóképpen, az érzékiség, a haszon, a bölcselkedés, a művész örökködése vagy a valóban nagy művész tehetetlenségének tragikuma kisebb vagy nagyobb mértékben mindig észlelhető a műtárgyakon – ezek is befolyásolják a gondolat kifejeződését, a szépség megnyilvánulását.<sup>40</sup>

### 1.5. A műtárgy

Az előbbiekben a műalkotásról mint a szellemi tartalmat érzéki kifejezéssel felruházó tevékenységről szoltunk. A műtárgy a szellemi tartalmat kifejezésre juttató tevékenység eredménye. Az ideatan kifejezéseivel élve, Ravasz László ideának nevezi a dolgok centrális jelentését, ami akkor válik esztétikai értéké, amikor érzéki síkban megvalósul. A művészi szép magja tehát az alkotói tevékenység első mozzanataiban felismert, kikristályosodó jelentés. Ez a jelentés létrehozza a zseni képzeletvilágában a belső formát, ami a technikai kivitelezés révén fog külső formában rögzülni, érzékivé válni. A forma a megjelent tartalom, a tartalomnak pedig akadálytalanul kell megvalósulnia a formában, máskülönben formahiba áll elő. „A műtárgy *élet*, melynek központi jelentése eleven organizmusba tagozódott” – írja a szerző, Kantra hivatkozva.<sup>41</sup>

A tartalom megvalósulásának mikéntjét az a priori esztétikai kategóriák irányítják, és pedig a szimmetria, harmónia és a ritmus. Olyan formai feltételek ezek, amelyek nem függenek a konkrét tartalomtól, hanem formálják azt. Önmagukban nincs jelentésük, csak ha tartalom tölti ki őket – olvassuk a Schopenhauer esztétikáját elemző munkában.<sup>42</sup> A forma előállításának az esztétikai kategóriák szerint rendeződő „anyaga” különíti el az egyes művészeteket – a költészet a nyelvel alkot, a képzőművészetek színeket, alakokat használnak, a zene a hang révén jelentkezik, az építészet a téralakításban, a színház a szorosabb értelemben vett játékban nyilvánul meg. Ezek mellett, Ravasz László a szónoklatot olyan műalkotásnak tekinti, amit „genus mixtum”-ként határoz meg a dráma és a nem-művészi, kifejtő beszéd között, logikai drámának nevezzük azt.<sup>43</sup>

Elképzelhető, hogy a platói ideatan és a hagyományos keresztény antropológia<sup>44</sup> háttérrel magyarázható a gondolat és az anyag dichotómiájának fenntartása Ravasz László esztétikai felfogásában. Fennebb szoltunk már arról a megközelítéséről, miszerint a műalkotásban anamnézis és utánzás történik – objektív módon úgy, hogy a világunkban megjelenő szép emléket minket a bűneset előtti dicsőségre, a tökéletes szépségre; szubjektív módon pedig ez az anamnézis a művész egyéniségétől függő szépség-észlelésében érhető tetten, amikor a zseni visszaemlékszik „a magával hozott” színre, képre, hangra, mozdulatra. Ilyenkor pedig filogenetikus emlékrétegeken át belenéz az örökkévalóságba, visszamegy az ősválóságig, a teremtés előtti kezdetig. Valami emlék újul fel arról, hogy Isten is így csinált, amikor világot teremtett, s alkotásában a művész Isten utánozza, őt követi – állítja a szerző.<sup>45</sup> Isten pedig az a Művész, „akinek inspirációja és koncepciója pillanatonként megújuló világteremtés. (...) aki minden szépségnek forrása és telje. (...) aki sohasem rontott el semmit, s akinek egyetlen kontár vonala sincs. Nála invenció és kivitel azon egy pillanat műve, és ő az, aki sohasem másol, sohasem ismétel, sohasem keres, és nincsenek stílusai.”<sup>46</sup> Isten mesterműve ebben a világban a Názáreti Jézus, a testté lett Logosz, aki Isten minden dicsőségét hordozza magán, akinek képéhez csak keret a történelem és univerzum.<sup>47</sup>

„Az igazi műalkotások az örökkévalóságból jönnek, és oda térnek vissza”. Jóllehet óriások születnek az istenfiak és az emberek lányainak szerelméből, ez óriások élete azonban – minden hosszúsága mellett is – ideig való. *Az utolsó vacsora* című falfestmény kapcsán írja azt, hogy „rab a gondolat benne” – igaz, ott a kép által megvalósuló Jézus-hirdetésről szól, felmutatva azt, hogy Jézus a róla szóló kép keletkezése előtt, mellett, és a kép megsemmisülése után is él. Az inkarnációteológiára való utalás mellett megjelenik az a vélemény is, hogy ami porból való, az porrá lesz, a gondolat pedig visszairad eredeti származási helyére, azaz a nagy Művész színe elé (vö. Préd 12, 7).<sup>48</sup>

A lehetetlen csakis a művész által alkotott „mintha-világban” válik lehetségessé – az anyag ebben az elkülönített más-törvényű milióban válik a gondolat hordozójává, úgy ahogyan csak a játékszabályok által felállított törvényszerűségek között válhatnak játék-elemekké a való világ dolgai. Éppen ezért nevezheti Ravasz László a romot „lassan visszaszülető műalkotásnak” vagy „megfordított műalkotásnak” – a műtárgy tulajdonképpen egy mesterséges szintézis révén áll elő, anyaga a természetből van kiszakítva és új összefüggérendszerbe állítva; romlásakor pedig ez a mű-világ bomlik fel. A természet „sír elszakított alkatrészei után”, a műtárgynak az anyagában való megsemmisülése ennél fogva – a természet szempontjából – az élet helyreállása.<sup>49</sup>

Előfordul az, hogy a műtárgy anyagának romlása maga után vonja a gondolat eltűnését is – voltak költemények, amelyek meghaltak, mert elfelejtették a nyelvet, amin íródtak: „ha mi meghalunk, meghal velünk Petőfi és Arany. Egy-egy fordításban még talán átmelegít valakit, de ez már nem az élő géniusz, csak hazajáró lelke.”<sup>50</sup> Ha azonban a műalkotás a szellemi élet

darabja, akkor túléli anyagát. Így igaz akkor az az állítás is, miszerint ha utólag kiderülne, hogy valamely műalkotás nem is létezik, hanem csak látszat – ez a tény semmit sem változtatna annak szépségén és értékén;<sup>51</sup> tegyük hozzá: a hatásán sem. Mert a játékban nyert felszabadulás és élmény akkor is tapasztalat marad, amikor a királykisasszony visszaváltozik seprűnyéllé, a tengerallattjáró fászládává, a királyfi pedig kisfiúvá.<sup>52</sup> Lehet, hogy kipusztul egy nyelv, és vele együtt az „anyagával” alkotott művek, végképp tönkremegy Da Vinci *Utolsó vacsorája*, a milánói dóm is porrá lesz egykor, véget ér egy színmű vagy zenemű utolsó előadása, de hatása megmarad azok lelkében, akik olvasták, hallották, látták, befogadták, és bevonódtak a műtárgyak által megvalósított „mintha-világba”, játékba; és ezzel a tapasztalattal éltek vagy haltak, szerettek és gyűlöltek, építettek vagy romboltak társadalmat és világot.

### 1.6. A műélvezet

„Legizgalmasabb gyermekkori emlékeim közé tartozik az indiántörténetekből az a jelenet, amikor a pusztá vagy ismeretlen tájon megindul a nyomkereső munka. Rendes szemű ember ezen a világon semmit sem látna, de a nyomkereséshez értők ezer meg ezer biztos jegyet fedeznek fel (...). A szépség ebben a kusza és üres világban szétszórt jel, megannyi titkos nyom”, a műélvezet pedig ilyen nyomkeresés – olvassuk Ravasz László egyik, 1941 őszén tartott előadásában.<sup>53</sup>

„A műtárgy élet, melynek központi jelentése eleven organizmusba tagozódott” – a fennebb már idézett gondolat így folytatódik: „megértése az újraélés, melyet az Én végez szemléletben, s ennek érzelmi reflexe a műélvezet.”<sup>54</sup> Az esztétikai öröm alapja tehát abban a szemléletben van, amelynek során az Én felismeri az érzéki megvalósult ideát, a szépet. Ilyenkor tulajdonképpen projekcióról van szó: az Én megéli és beleéli szemlélete tárgyába (valamely jelenségbe vagy műalkotásba) a szépséget. Ennél fogva a műalkotások megértésekor jelentésadás is történik – a való dolgok attól szépek, hogy szépnek látjuk őket. A szépség meglátása, megtapasztalása idézi elő az esztétikai örömet: műélvezet akkor áll elő, ha a jelentéseket érzéki síkban tükröztetjük, magának a tükrözésnek a kedvéért, a műélvezet tehát a látszat szülöttje.<sup>55</sup> „Nem a való hát: annak égi mássa / Lesz, amitől függ az ének varázsa” – idézi Aranyt Ravasz László.<sup>56</sup>

Mit látunk szépnek, és mi szerez nekünk esztétikai élvezetet – ez ízlés dolga is. Szép a gyémánt sugártörése is, de ugyanaz a jelenség üveggel is elérhető – a gyémántnak nem a fénytörő képessége adja meg az értékét, írja Ravasz László, és azt állítja, hogy a szemléletben az esztétikai élvezet csak kísérője az értékeknek („érzelmi reflex”, ld. előbb), nem pedig „végső instancia”. Az esztétikai öröm ízlésfüggő, az ízlés pedig függ a „lélek minőségétől”, az intelligencia fokától, a kortárs általános nézetektől. Az ízlés fejleszhető, és fejlődőképes is lehet – e fejlesztést és fejlődést irányító általános szellemi törvényeket fogalmazza meg az esztétika.<sup>57</sup>

Alkotó és műértő a jelentésben találkozik, éspedig oly módon, hogy a műalkotás megvalósítja a jelentést, a műélvező pedig felfedezi azt. A művészetben – amikor teremtésében és befogadásában – társalgás folyik: valamely művészet nyelvén megfogalmazott üzenetet átveszik azok, akik értik az illető nyelvet. Ismét a játék-metaphora a legkézenfekvőbb szemléltetése ennek a viszonyoknak, hiszen a látszat-világ öncélú fenntartása történik a játékban is. Beavatottság szükséges ahhoz, hogy valamely játékban részt vegyünk, e beavatottság előfeltételei a megfelelő ízlés, és a játékszabályok elfogadása. E nélkül nem lehetséges a művésszel való együttjátszás, az általa közölt jelentésben való találkozás.<sup>58</sup>

A műélvezet azonban nemcsak a műértők sajátja lehet, mégpedig azért, mert az esztétikai élvezet alapfeltétele az esztétikai szimpátia: mindent önmagával ismerhetünk meg – írja egyik cikkében a fiatal Ravasz László.<sup>59</sup> Egy festmény, egy költemény vagy valamely zenemű hatni képes azokra is, akik nem

tökéletes értő az illető művészet nyelvének. Például, a zenéről szólva mondja azt a szerző, hogy némelyekben az ébren álmodáshoz hasonló helyzetet teremt, amely állapotban az ember lelki szemei előtt képek, képsorok villannak fel. Függetlenül attól, hogy valaki mennyire képes egy szónoklat stratégiáját kitagogatni, tetten érni és értelmezni a használt stilisztikai eszközöket – mégis elérhető a beszéddel a művészetnek az a titkos hatása, amely „találkozás, felszabadulás, önmagára ismerés és meggazdagodás”.<sup>60</sup>

A tárgyokban, műalkotásokban meglátni a szépséget mindig meglepetés, „olyan, mint a villanyütés, olyan, mint a fogamzás, vagy mint a mámor: titok marad, ha ezerszer is feltárja önmagát. (...) Egyik alkotásban tisztábban látod, másikban kevertben. Megtörténik, hogy évtizedeken át nem látod meg ebben a költeményben, vagy abban a festményben, míg egyszer rád ugrik, mint egy oroszlan, és magával ragad, mint egy vihar.” – Eme, a műélvezetről tartott előadás végén pedig a szépségnek és befogadásának egy másik definíciójával találkozunk: „a szépség egy láthatatlan világnak látható világunk részein át való finom beszűrődése, olyan, mint a börtönben ülő emberhez a kulcslyukon át beszűrődő napfény. (...) gyönyörködünk a porszemek játékában, de érezzük mindig, hogy börtönünk falán túl ragyogó napfény vár, s talán halljuk közeledni annak lépteit, aki megnyitja számunkra a zárt.”<sup>61</sup>

## 2. Vallás és művészet

### 2.1. A vallás és a művészet viszonya

Az előbbi fejezetben bemutatott Ravasz Lászlónak a teológiaiailag értelmezett esztétikai meglátásait is, így a már említett gondolatokat csak érintően, a rendszerezés kedvéért említjük itt; ami behatóbb vizsgálatot igényel ez alponban, az a műélvezethez, illetve az egyház és a művészet viszonyának a kérdéséhez kapcsolódik.

Ravasz László írásaiból körvonalazódó teológiai esztétikájában Isten a legfőbb Művész és Játészó, aki világot teremtett és teremt. – A művészek Istent utánozzák akkor, amikor alkotnak. A műteremtés kezdeti szakaszában észlelik a szépséget, amely emlékeztet az édeni dicsőségre, és megsejti Isten eljövendő országát. A műtárgyak így módon ezt a szépséget igyekeznek továbbkövetíteni, és így érzékeltetik az emberrel a lelki-szellemi valóságot. Ez az elsődleges pont, ahol érintkezik a két terület – a vallás és a művészet világa. Összekapcsolódásuk a bennük fellelhető további közös vonásokkal is magyarázható: egyikük sem esik a hasznossági értékrend birodalmába – mindkettőt gyakorolnunk kellene, akkor is, ha kárunk származnék belőle; mindkettőt lelki élményt fejez ki – az ember számára megjelenő szellemi valóság olyan hangulatot ébreszt, amely átéléshez vezet, és gyakorlati alkotást végezhet velünk, éspedig azt, hogy megteremtjük a műtárgyat vagy részt veszünk a kultuszban.<sup>62</sup>

A művészetnek és a vallásnak közös gyökere van, minden művészet valaha vallásos cselekvés volt, a kettő áthatja egymást. Olvashatunk Ravasz Lászlótól erre vonatkozó „művelődéstörténeti vázlatot” is, amelyben végigtekinti a vallás és művészet viszonyának alakulását. A természetvallásban egybeesik a művészi erő és a vallásos érzés: e kor embereinek éneklése „töredezett, egyhangú zsoltár, mely néha éles sikoltásba tör ki, ha az érzés erősebbé válik. (...) költészetük dadogó, naiv; de látszik rajta, hogy az együgyű érzés mennyire keresi a gondolatot. (...) szobrászatuk az a pár iromba bálvány, melyet fétisként imádnak, festészetük egymásnak kivetovirozása bizarr és képtelen ábrázolatokkal”. A vallás alakítja az építészetet is – a kultuszhelyek építményei mindig elkülönülnek a megszokottaktól; a civilizációban előrehaladva egyre inkább. – A későbbi korhoz tartozó ószövetségi kultusz az Isten-nép legnagyobb műalkotásaként értékelhető, a görög dráma pedig egyben isten-tiszteleti szertartás is. A hellén kultúra embere a művészet által

teremti az isteneket, mégpedig a maga képére. Nem a vallásos igazságban, hanem a művészi szépségben van az ő vigasztalódása. – Ezzel szemben, a középkori keresztyénségben a misztikus rajongással, aszketizmussá változó vallás majdnem fel-emészteti a művészetet. – Az utolsóként vizsgált szakasz a reneszánsz, amikor „magasabb a skála, több az elvont, a szellemi, (...) elevebb a lélek” – de csak a művészetben, mert (noha a dogmák, intézmények egyszerű műalkotásokká válnak) lassacskán eltűnik a vallás benső ereje.<sup>63</sup>

Amint a reneszánsz korra való kitekintésből is kiderül, a vallásnak és művészetnek egymáshoz való közel-állása folytán a műélvezet gyakran összemossódik a vallásos élménnyel. Ez nem jelent gondot mindaddig, amíg az igen szép, a fenséges hatása, vagy valamely műalkotás szemlélete mély vallásos építést ébreszt az esztétikailag fogékony vallásos emberben.<sup>64</sup> Azonban az esztétikumra érzékeny, de hitében gyenge ember számára a művészet valláspótlékká válhat, éspedig oly módon, hogy a műélvezet a vallásos élmény helyét foglalja el az életében. Figyelembe véve e torzulás lehetőségét, Ravasz László igyekszik rámutatni a kettő különbségére. Teszi először úgy, hogy megvilágítja a művészet és a vallás egymástól eltérő céljait: a művészet célja az, hogy szemléletes formában fejezze ki a lelki tartalmat, így akarja meggazdagítani az életet, így folytatja „a világban folyó titokzatos teremtő munkát”; a vallás célja pedig az, hogy a lélek feltárljon az örökkévaló Isten előtt, akivel való kapcsolata alakítja az emberi életet. Ennél fogva, irányultságukról az mondható, hogy „az esztétizmus az intelligibilis világtól halad az érzéki világ felé a látszat útján, a vallásos szemlélet az érzékitől halad az intelligibilis felé a valóság útján”, vagy másként fogalmazva: „a művészet az embernek isteni határig való fokozása. A vallás az isteninek az emberi életben való megjelenése és impériuma”. Az esztétikai ösztön tárggyá teszi az ember előtt a lélek feszültségeit, ekként pedig az alkotásban a kötöttségeinkből való magunk-megváltása történik. Ettől eltérően, a vallásos ösztön Isten „műtárgyává” teszi a hívőt. A művészet elkülöníti, félreállítja az egyént, magányosságra, kivételre és páratlanra redukál, míg a vallás egy-ébe foglalja, a mindenséggel hozza kapcsolatba az embert – állapítja meg a szerző.<sup>65</sup>

Bármely ösztönről elmondható, hogy hiány észlelésekor keresi a hiányérzet megszüntetését. Ha olyasmint fogad el pótléknak, ami ellentétben áll az ösztön természetével, akkor nem beszélhetünk hiány-pótlásról, hanem álpótlás történik. Az álpótlék azonban nem pótol, nem fejleszt, hanem rombol. Ugyanez történik akkor is, amikor az esztétikum valláspótlékká válik. A vallásos ösztön hiányérzeteit egyedül csak az ige és a Szentlélek oldhatja fel. Azonban vallásos álpótlékká válhat a filozófia, a szabadkőművesség, a szociáldemokrácia, a kommunizmus – írja az 1930-as évekből Ravasz László. Hasonló dolog történni lehet az esztétikai élvezettel is: minél egyetemesebb, nagyobb eszme nyer esztétikai kifejeződést, annál inkább kezd odafigyelni az élet nagy összefüggéseire, válaszokat keresni az élet és a halál kérdéseire, kezdi foglalkoztatni az örökkévalóság lehetősége, ily módon vallásos színezetet nyernek a kifejezésre jutó gondolatok, érzések, törekvések, és éppen emiatt válhat a vallásos épülés helyettesítőjévé a műélvezet – olvashatjuk az eme témát taglaló írásban.<sup>66</sup>

A művészet és a vallás területének egybemosódása sokféle emberi magatartást vált ki. Amikor az esztétikai élmény valláspótló szerephez jut, meg szokott történni az, hogy valaki nem jut vallásos tapasztalatra, ha például nem hallgatja Bach valamely passióját, vagy nem látja a strassbourgi dómot; és megbotránkozik a falusi kántor játékán, vagy az egyszerű kis templom látványán. Eme viszonyulás ellentétes előjelű példája az, amikor valaki csak azt az esztétikai élvezetet engedi meg magának, amely kizárólag vallásos úton valósul meg – csak a hitvalló jellegű, vallásos témájú alkotásban fedez fel esztétikai értéket. „Válfaja” ennek a magatartásnak a konfesszionalista műértékelés – valaki kálmínistaként elutasítja Dantét és nem hall-

gat Palestrinát, vagy katolikusként nem olvas Miltonot, vagy nem akarja élvezni Bachot. – Morális vonatkozású viszonyulásról beszélhetünk akkor, amikor valaki megbotránkozik az övétől eltérő erkölcsi felfogást tükröző műtárggyal való találkozásakor. – Megtörténik az is, hogy valakit megakadályoz a műélvezetben a hitével ellentmondó eszmét kifejező alkotás (például az ateizmust valló művészet). – A művészet és a vallás területein történő átfedések, és az azokra való reagálás művészettörténeti példáiként említhetők a képtisztelet kialakulása, a reneszánsz művészetfelfogása, illetve a képtisztító megnyilvánulások: a 8.-9. századi ikonoklasmus, a Savonarola által indított firenzei műalkotás-pusztítás, valamint a reformáció-kori képrombolás. – Mindezekkel szemben, a hívő ember Isten felől értékeli a műalkotást, „de akkor is gyönyörködik abban a szépségben, igazságban, alkotóerőben, amellyel a megromlott képek, anyagok és ítéletek művészi kifejezése sikerült”.<sup>67</sup>

A művészet és az egyház viszonyáról szólva, Ravasz László megállapítja, hogy a művészet számára a vallás olyan gondolati és érzelmi anyag, amely a legmagasabb rendű tárgyat nyújtja. A vallás pedig „a művészet szabados urának” nevezhető, éspedig azért, mert saját céljai érdekében felhasznál vagy visszafejleszt bizonyos művészeteket. Vallásonként, felekezetenként és kultúránként más-más művészetek kaphatnak teret a hitvilágban és az istentiszteleti térben-időben, gondoljunk például a tánc (zsidóság, néger egyházak), a szobrászat és a festészet, a zene (római katolikus egyház, csak a festészetet illetően: az ortodoxia), valamint a költészet (protestánsok) funkcionális használatára: a vallás felhasználja a művészetet „mint hozzá legmértöbb eszközt annak az elmondására, hogy milyen nagy az Isten, és milyen boldog az az ember, akit ez az Isten bevett az ő kegyelmébe”.<sup>68</sup>

A szerző elmondja, hogy a protestáns vallás csak olyan művészetet enged be a kultuszába, amellyel élő Ige van összekötve – ezért kizárja istentiszteleti teréből a funkcionális festészetet és szobrászatot. Az egyház azt a művészetet karolja fel, amelyik szellemi természeténél fogva igehirdető jellegű. Éppen ezért, a református istentiszteleten nincs helye az ének nélküli egyházi zenének; – a gyakorlati teológus szóval meg akkor, amikor Ravasz László az énekkart (így az egyházi oratóriumot, kantátát is) szent szöveggel és szent dallammal kitöltött „istentiszteleti szünetnek” nyilvánítja, és „egy nagy megalkuvásnak” tekinti, éspedig azért, mert nem vesz benne személyesen részt a gyülekezet minden tagja. Noha a közösségi elv csak részlegesen érvényesül benne, mégis megtűrhető ez a műfaj, mert megvalósul általa Istennek a lélekben és igazságban való imádata. A gyülekezeti éneklés azonban egyszerre hitvallás és prédikáció: a közös éneklésben való részvétel a bizonyágtétel, az énekszöveg pedig betölti a prédikáció szerepét.<sup>69</sup> Ehhez az öszövetégi zsoltáreneklés szolgált alapot és mintát, éspedig azért, mert a zsoltár „hozzásimult” és megszólaltatta a kultuszi cselekményeket, sok embert foglalkoztatott, „és tömegeket organizált kórusaival, antifónáival”, „lírát és emlékeztést együtt tudott kifejezni” – felelevenítette a szent hagyományt, és kifejezte az eszkatologikus reménységet, „érzelmileg kísérté” azt. Ez az ének „a legalkalmasabb a drámai, jelenítő játék és a szent valóság összefoglaló kifejezésére.”<sup>70</sup> – Az igehirdetés és éneklés az a két művészet, amelyben a református kultusznak abszolút magasságokba kell érkeznie – hangzott el az orgonaszenteselési ünnepi beszédben.<sup>71</sup>

Az istentisztelet és a művészet kapcsolatának kérdéskörében maradva említi meg a szerző azt az esetet is, amikor a vallásnak megvan a szabadsága arra, hogy akár tudatosan is elfogadja vagy táplálja a művészetlenséget olyankor, amikor „az őseredetű vallásos érzés gátszakító erővel, formátlanul és vulkanikusan tör fel. Ha szép, ha nem szép, a lélek jár benne.” Ettől eltekintve, az istentisztelet lehet tökéletes műalkotás – felépítése, külső és belső szerkezete, egysége és változatossága révén. E műalkotásban kifejeződő gondolat pedig az, hogy a gyülekezet lélekben és igazságban imádja Istent.<sup>72</sup>



Végül pedig említsük meg, hogy Ravasz Lászlót foglalkoztatta az a kérdés is, hogy mikor protestáns egy irodalom? – Protestáns irodalom az, amelyik ennek a szellemiségnek a szolgálatában áll, úgymint teológia, vallásfilozófia, művelődéstörténet. A szépirodalom esetében azonban nem a tárgya fogja a műalkotást protestánssá tenni, hanem az, hogy tükrözi-e vagy sem ezt a világszemléletet – amint Dantén érződik a katolicizmus, ugyanúgy tudni lehet Miltonról, hogy kálvinista szerző volt, pedig műveikben nem ennek tudtul adása az elsődleges szempont. Hasonlóképpen tekinthetjük protestáns alkotóknak Csokonait, Petőfit, Aranyt, Móriczot vagy Jókait. – A szépirodalom akkor szolgálja igazán a mellékcéljait, ha minden erejével törekszik legfőbb céljának megvalósítására. Fogalmazhatunk úgy is: a művészet elsősorban esztétikai értéktérre törekszik, az pedig már következmény, hogy a műalkotás esztétikai élvezete mire vezet a befogadót. „Protestáns irodalom tehát az, amelyik tendencia nélküli” – következtet a szerző.<sup>73</sup>

## 2.2. Esztétikum és erkölcs

A művészet és erkölcs viszonyának kérdését többször érinti Ravasz László, de eleinte nem vallásos vonatkozásban tárgyalja (ld. Az érzékiség a művészetben, illetve *Schopenhauer esztétikája* című írásokban). Később azonban azt mondja, hogy az erkölcs pajzson hordozza a hitet, mert „az erkölcs hit nélkül gépies rabszolgaság, rabszolga gépiesség. Csak akkor igazi, ha hitből származik, ha a hitnek engedelmeskedik, ha a hitnek hódol”, a hit tisztítja az erkölcsöt;<sup>74</sup> – ily módon tehát vallásos, azaz hitkérdéssé is válik a művészet értelmezése és értékelése.

E témakörhöz tartozik a művész életéhez való viszonyulás is – erre legmegfelelőbb szemléletesként szolgálhat az, amit Ravasz László „Ady-ügy”-ként foglal össze. Ismerőse volt Ady Endre, akinek öccsével, Lajossal diáktársak és egyben szobatársak is voltak, ennél fogva egészen személyes dolgokat is megtudott a költő életéből. Irodalomtörténeti érdekességként említi az önéletrajzi írásban megjelent, Ady életéből való mozzanatok, amelyeket a lelkipásztor Ravasz László értékel. Erkölcsi szempontból nem sok jót tud mondani a költőről. Ady Lajost is megbántja, noha nem szándékosan, akkor, amikor előadásban és cikkekben szól az ellen, hogy Ady Endrét a fiatal nemzedék példaképévé tegyék. Bántja ama katolikus rosszindulatú beállítást, amelyik a költő erkölcsstelen magánéletét a protestáns mivoltával akarja magyarázni. Elutasítja azt az értékelést is, miszerint Ady lenne a legvallásosabb magyar költő – vallásos érzéseinek esztétikai kifejeződéseiben nem lát semmi sajátosan keresztény vonást, református kegyességet pedig egyáltalán nem fedez fel nála. E költőnk egészen más verseket is írt volna, ha egy szuggesztív erejű, hívő ember hatott volna rá – állítja Ravasz László. Adyval szemben, Arany Jánosról azt írja, hogy rajta megérzi a kálvinista magyar paraszt „konfessziójának illatát”.<sup>75</sup>

Egyik írásában ezt olvassuk: „az esztétikai alkatnak kísértése és tragikuma az, hogy benne az Erősz lüktet, az Erősz pedig földi salakkal keveredve, beszennyezi és szétronjtja a művészt és alkotását”.<sup>76</sup> Arról a szerelemről van itt szó, amely a zsenit a szép ideájának a szemléletére ösztönzi, amely által a művész képes a nem-igazat és az erkölcsstelen is esztétikai értékévé alakítani. – Ilyenformán jelenik meg a rút, amely az érzékileg kifejezett nem-igaz; a tragikum, amelyet kombinatív szépségnek nevez a szerző, és pedig azért, mert morális küzdelem (és kudarc) esztétikai megjelenítése történik benne, a morális érték átsugárzik az esztétikai síkon; és így nyer művészi kifejezést az erotika is.<sup>77</sup> – Ami esztétikai szempontból is romlálként értékelhető: amikor a rút csak viszolygást vált ki belőlünk, giccsként hat; amikor nincs erkölcsi győzelem, csak a rommá lett emberi élet szálnalmas képét látjuk; amikor az erotika pornografikussá válik, és célja nem a gyönyörködtetés, hanem a nemi izgatás – ez utóbbi esetben legfeljebb csak a technikai kidolgozás tekintetében szólhatunk művészi tehetségről.<sup>78</sup>

A hívő ember esetében a műélvezet nagyban függ az azt megelőző erkölcsi értékeléstől. A pornográf alkotások egyértel-

műen erkölcsi megtélés alá esnek – a szerző szerint csak ebben az esetben lehet kárhóztatni a művészetben megjelenő erotikát. Az erotikus tárgyú műalkotások szemlélésekor fellépő nemi izgalom esetében nem a kép a hibás, hanem „az érzéki fokon álló szemlélő”. Ravasz László ezt Pygmalion mítoszával szemlélteti: a kyprosi király beleszeret az általa faragott Vénusz-szoborba, az pedig megelevenedik, de Pygmalion azonnal megszűnik művész lenni; megérdemli a sorsát. – Ennek ellenpéldája a tudós orvos, „akinek egy vércsöppje sem lesz melegebb, ha a világ legszebb női teste is van az operáló asztalán”; és idetartozik a műértő is, akinek egyetlen értékelési szempontja a művészet. – Isten felől történő, mindenféle előjelű, értékelés mellett is, szabad a hívőnek gyönyörködni a műalkotásokban.<sup>79</sup>

Valamely műalkotás erkölcsi értékelése kölcsönhatásban van annak értelmezésével is. A történeti megalapozású műértelmezés igyekszik kapcsolatot keresni az esztétikai kifejezés és a művész életének különböző mozzanatai között. Ravasz Lászlónak ezzel kapcsolatos álláspontját ugyancsak az „Ady-ügy”-ről írottakból olvashatjuk ki. Azt szeretné, hogy az emberek tegyenek különbséget egy alkotó művészet, erkölcs és politikája között, azokat ne cseréljék fel, és ne keverjék össze. Ha valaki művészetét az életének fényében értelmezzük, akkor fennáll az a veszély, hogy az egyik elhomályosítja a másikat. Ady Endre esetében a kortárs-mivolt miatt fokozottan fennáll ez a helyzet – szükséges, hogy a magánélet részletei olyan idői távolságba kerüljenek, amikor a költő kinövi önnön romlásának forradásait – írja Ravasz László, Ady Lajosnak címzett levelében.<sup>80</sup> Ha a művészet valóban öncélú, akkor a műtárgyat önmagában érdemes és kell értékelni, értelmezni

## 2.3. A prédikáció mint műalkotás

Ravasz László írásaiban és előadásaiban visszatérő téma a szó és a beszéd problémája. Az 1915-ben megjelent *A gyülekezeti igehirdetés elméletében* találkozunk e kérdés mélyreható, esztétikai kitekintést is tartalmazó vizsgálatával, a későbbi írásokban és beszédeiben ennek alapján szól róla – önéletrajza szerint modern retorikát akart megalapozni.<sup>81</sup>

A szerző csak a szószóki beszédet tekinti műalkotásnak. Szónok csak az lehet, aki valamilyen élet-igazságnak (igazság, szerelem, szabadság stb.) a rabszolgája, akit ez az igazság kényszerít a szólásra. Beszéde logikai drámaként határozható meg. A szószóklatban a beszéd szerzője és az előadója ugyanaz a személy. Amit a dráma a színház összes kellékeivel, színészeivel valósít meg – azt kell a szószóknak egy személyben elvégeznie, a rendelkezésére álló idő alatt. Az igazi szószók egy adott pillanatban egy adott tömeg helyett és annak számára érez és gondolkodik. – A szószóki beszéd a drámához hasonlít abban, hogy valahonnan valahová tart – az első jelenettől az utolsóhoz, a „van”-tól a „kell”-hez; azonban a színműtől eltérően, nincs cselekménye. A szószóklat műformája az előadás, így pedig abban hasonlít a színművészethez, hogy az alkotás elkészülte pillanatában már meg is szűnik. De a beszéd az előadásban születik. A dráma előadásakor egy már előre megírt műtárgy elevenedik meg; ezzel szemben a szószók a beszéd közben alkot, addig csak „agyagmintázás, vázlat készül”. Ha a műalkotás egyfelől jelenti a műtárgy-teremtő tevékenységet, másfelől pedig e tevékenység eredményét, akkor elmondható az, hogy a szószóklatban a kettő egyesül. – Művészi hatása közvetlenebb még a drámánál is, mert a szószóklat nem titkolt módon törekszik a meggyőzésre; ezért a művészet prófétai vonása ebben a beszédben a legnyilvánvalóbb: lehet Petőfiről esszét olvasni, ódat elmondani, vagy beszédet tartani – az első esetben a cél az igazság feltárása, a másodikban az érzések kifejezése, a Petőfiről mondott beszéd esetén azonban a cél a hallgatóság megnyerése a költő számára. A művészet akkor éri el célját, amikor az alkotó és a műértő találkozik a jelentésben. Ekkor áll elő a műélvezet; a beszéd esetében pedig a hallgató felszabadul, önmagára ismer, meggazdagodik általa, cselekedni kezd – írja Ravasz László.<sup>82</sup>

A műtárgy a jelentés érzelmi síkban történő megvalósulása, befogadása műélvezetbe vezet. Mint szónoki beszéd, a prédikáció is műalkotás. A beszéd meggyőzni akar, a prédikáció pedig a vallásos élmény kialakítására és lelki építésre törekszik. A műélvezet a játék világához tartozik; az épülés depresszióból emel ki. Művészet és igehirdetés az öncélúság, illetve a hasznossági követelményből származó gyakorlati vonásban különbözik egymástól. A műtárgy önmagáért is létrejön, megvan akkor is, ha senkit nem érdekel, de a szónoklat vagy a prédikáció mindig számol a hallgatósággal és annak valamilyen helyzetével; annak helyzetére nézve fogalmazódik meg. Ennél fogva, ha a művészi alkotás megelégszik a jelentés esztétikai kifejezésével, és „önmagában befejeződik” – a „homiletikai műforma” továbblépést jelent, mert ő eszközként használja fel az esztétikumot. Ha megelégedne az esztétikum által ébresztett műélvezettel, akkor önmagát tagadná meg, és elvesztené a valóságra való hatását. – Ellenben, érvel a szerző, az igehirdetésnek éppen az épülés érdekében kell esztétikainak, és ily módon megragadónak lennie: a prédikáció művészi formájában van meg a lehetőség arra, „hogyan az esztétikai szemlélet lépcsőjéről könnyen és természetesen lépünk fel a vallásos szemlélet oltárához.”<sup>83</sup>

Az eddigiek értelmében állíthatjuk azt, hogy noha Ravasz László a prédikációban (és általában a beszéd műfajában) másodlagosnak, eszközi szerepűnek tekinti az esztétikumot, mégis hangsúlyozza annak feltétlen fontosságát: „az igehirdetés félig megnyerte a csatát, ha esztétikai hatást ébresztett, de egészen elveszítette, ha az esztétikai érzés követelményeit megsértette”. – E megállapítást szem előtt tartva dolgozza ki homiletikájában az esztétikum beszédstratégiaként való alkalmazhatóságának modelljét a prédikáció számára: a logikai síkon mozgó értékek (gondolat) esztétikai síkon (kép) át tolódnak bele az etikai síkba (erkölcs). Elképzelése szerint, az etikai döntések mögött álló akarat az érzések folytán beálló magatartás. Az igehirdetés során a meglévő érzésekhez olyan képeket szükséges kapcsolni, amelyek a kellő irányban befolyásolják majd a lelket. Ezt a műveletet nevezhetjük összefoglalóan stílusnak, amelyet Ravasz László így határoz meg: a gondolatoknak olyan nyelvbéli kifejezése, amely egyénileg a legalkalmasabb a logikai jelentés ábrázolása és az érzelm felkeltése céljából.<sup>84</sup>

Végül pedig szólni kell itt Ravasz László stílusáról, amely nagyon hatásos, művészi színvonalú illusztrációiban is előtűnik áll. Őszövétségi magyarázataiban magunk előtt látjuk egyik vagy másik zsolttáros szenvedését, viaskodását; az Ézsaiás 5,1-7-ről írott magyarázatát a sátorok ünnepén történő lantos éneklés jelenetével vezeti be, drámai megjelenítésben láttatva az Úr kedves szőlőjéről szóló ének élethelyzetét. Beszédei és írásai nagyon sokszor képes beszéddel kezdődnek, majd a felvázolt, dramatizált helyzetbe való bevonódás után vezeti el az olvasót (annakidején a hallgatót) a témához: a hetedik parancsolatról szóló prédikációja a rács nélküli emeleti ablakon át lezuhanó gyermek esetével kezdődik. Az emlékezet szemléltetésére színelőadás hasonlatát hozza: nemcsak a színpadon zajlik a cselekmény, hanem a színpadok mögött is él a dráma – a tudatállapotok akkor is hatnak, ha már leléptek a színről, és háttérben vannak. Óra-hasonlattal vezeti be a beszéd erejéről szóló egyik írását: minden órát egyetlenegy fő órához kellene igazítani, hogy ne összevissza mutassák az időt – az embereket is hasonló módon kellene rábírnai a jóra.<sup>85</sup> A jóra való meggyőzés eszköze pedig a beszéd – amely a prédikációban Isten igéjének erejével szólal meg.

## Összefoglalás

A művészet a szépnél és az azt érzékelő zseninél kezdődik. Minden szépség forrása Isten, akinek szépségét tükrözi a teremtet világ. A szépségnek a világban fellelhető nyomai erre

hívják fel a figyelmet. A művész ezt a szépséget igyekszik megragadni, majd kifejezni. A művészi kifejezés azonban egy elkülönülő, sajátos törvényű világ-darabot hoz létre: a látszat és a játék világát teremti meg, emiatt pedig az esztétikai alkotást önmagában befejeződő dolognak tekinti. Istennél a játék és a teremtés egy, a művészt és alkotását pedig csak akkor lehet megérteni, ha bevonodunk a világába; mindezek után mégis azt látjuk, hogy az igehirdető beszédről szólva, Ravasz László éppen „játékrontásra”, vagy inkább a játékban való távollágtartásra biztat, és figyelmeztet az illúziókeltés okozta veszélyekre. Hangsúlyozza azt, hogy a művészet a látszattal dolgozik, míg a szónoklat a valósághoz kötődik. Állandóan a tudatosság szintjén akarja tartani a valóság és az esztétikai jellegű szemléltetés megkülönböztetését. Valahogy olyan ez, mintha azt mondanánk: játszunk azt, mintha... – de soha ne feledjük el azt, hogy játszunk. Így azonban nehézkesen lesz játék a játék!

Úgy tűnik, hogy hermeneutikailag megmagyarázható Ravasz Lászlónak a művészetbe való eme kettős viszonyulása. A gondolat és kifejeződésének anyaga, a tartalom és forma dichotómiájának esztétikai kérdésköre összecseng a lélek és a test, valamint a kijelentés és inkarnáció teológiai problémáival. Ravasz László a vallás képanyagát drága tartalmat hordozó edénynek tekinti – amiképpen a művészi gondolatot megtestesítő anyagot is. A *Kis dogmatika* kijelentésről szóló fejezetében olvasható ez a megállapítás: „A Szentírás nem Isten igéje, de Isten igéjét tartalmazza. A Szentírás Isten igéjének kiváltképpen és sajátosan páratlan hordozója. (...) Értelmezésénél döntő a Jézus Krisztus személyében megjelent kijelentés; ez dönti el, mi az egyes könyvekben Isten igéje és mi az irodalom. (...) minél inkább előrehaladok a központi kijelentés ismeretében, annál inkább látom, hogy a Szentírás minden részében hogyan érvényesül ez a központi gondolat, mint az óriási fa legtávolabbi rügyszemében is a törzs és a gyökér élete. A Szentírás a Jézus Krisztusban megjelent kijelentésre nézve abszolút tekintély, mert maga Isten beszél önmagáról...”<sup>86</sup> – Úgy vélem, azzal a megkülönböztetéssel találkozunk itt, amelyet az Őszövétségtudó Walter Brueggemann az ontológiai alapállású értelmezésnek tulajdonít, tudniillik, hogy Istent nem a szövegben keressük, hanem azon túl. Ily módon azonban egy, a szövegtől független, „valóban létező” Isten fogalmát alakítjuk ki magunknak, ezután pedig ismét visszafordulunk a szöveghez, és eme Isten-fogalom alapján értelmezzük azt.<sup>87</sup> – Umberto Eco majd csak az 1960-as években mutat rá a műalkotások nyitottságára, arra, hogy a művészet még a poétikailag befejezettségre törekvő alkotásaival is új gondolatokra és döntésekre vezet – hatása van akkor is, ha látszólag „elszakad a valóságtól”. A prédikáció nyitottságához szükséges modellt pedig éppen a művészt szolgáltatja.<sup>88</sup> Ravasz László, esztétikai érzékenysége révén megragadó módon látja az általa magyarázott bibliai szövegeket, homiletikai szempontból pedig az esztétikai lehetőségeket illetően máig is érvényes, és ma is alkalmazható következtetésekre jutott. Érzékeli azt is, hogy a homiletikának szüksége van az esztétikai kifejezésre, amit azonban a dogmatika igyekszik elkerülni, „kismítáni”.<sup>89</sup> Hogy mégis némi tartózkodást veszünk észre nála, az talán azzal magyarázható, hogy az esztétikai paradigmának a teológiai kutatásban való megjelenése előtt élt és alkotott; korának írásmagyarázata pedig nem jutott el a barthi felismerés általános elfogadásáig, miszerint Istent képtelenek vagyunk a Szentírás szövegétől függetlenül megismerni. Ez a szöveg nem vonatkoztat el, nem rendszerez, hanem (legtöbbször) esztétikai beszédstratégiával tanúskodik az élő Istenről. Ebben a beszédmódban pedig nem tartózkodik a művészi túlzásoktól és attól, amit illúzióknak lehetne nevezni: a metafora és a példázat nem fél attól, hogy más-világának törvényeit kivetítse a valóságra, és így alakítsa át azt bennünk és körülöttünk – olykor a legmeghökkenőbb módon.

Máthé-Farkas Zoltán

**Ravasz László művei:**

- Az érzékiség a művészetben, *Egyetemi Lapok* (Kolozsvár, 1903), VII./10, 180-181.
- Vajda János festő költészete, *Egyetemi Lapok* (Kolozsvár, 1903), VII./10, 186-189.
- Vallás és művészet, *Erdélyi Protestáns Lap* (Kolozsvár, 1904), VII./32-33, 259-261. 268-269.
- Schopenhauer esztetikája*, Gombos Ferenc Könyvnyomdája (Kolozsvár, 1907)
- A gyülekezeti igehirdetés elmélete, Református Egyházi Könyvtár XI., Református Főiskolai Könyvnyomda (Pápa, 1915)
- A beszéd hatalma (Erdélyi Lapok, Kolozsvár, 1920), *Orgonazúgás. Beszédek, előadások*, Studium (Budapest, 1923), 36-40.
- A lehetetlenség elve a művészetben (Kolozsvár 1920. Erdélyi művészek kiállítására), *Orgonazúgás. Beszédek, előadások*, Studium (Budapest, 1923), 41-43.
- A romok symphoniája (Erdélyi Lapok 1920), *Orgonazúgás. Beszédek, előadások*, Studium (Budapest, 1923), 49-52.
- A lángész, mint emlékezet (1921. Marosvásárhely), *Orgonazúgás. Beszédek, előadások*, Studium (Budapest, 1923), 27-31.
- A lángész, mint képzelőerő (1921. Marosvásárhely), *Orgonazúgás. Beszédek, előadások*, Studium (Budapest, 1923), 32-35.
- A láthatatlan ember (Emlékezés Gárdonyi Gézára, 1923), *Isten rostájában. Beszédek, írások*, III. kötet, Franklin Társulat (Budapest, é.n.), 93-96.
- A haldokló műalkotás (Milánói emlék), *Tudom, kinek hittem. Beszédek, cikkek, írások*, III. kötet, Studium (Budapest, 1927), 91-98.
- A beszéd, mint műalkotás (1935), *Legyen világosság. Beszédek, írások*, III. kötet, Franklin Társulat (Budapest, 1938), 32-42.
- Az irodalomismeret ellenmondásai. Az irodalom dialektikája (Előadás a Kisfaludy Társaság jubileumi közülésén, 1936), *Legyen világosság. Beszédek, írások*, III. kötet, Franklin Társulat (Budapest, 1938), 90-113.
- „Protestáns irodalom” (A Prot. Irod. Társ. 1937. január 9.-én tartott estélyének bevezető előadása), *Legyen világosság. Beszédek, írások*, III. kötet, Franklin Társulat (Budapest, 1938), 128-131.
- Az irodalom és a művészet, mint az evangélium helyettesítője, *Legyen világosság. Beszédek, írások*, III. kötet, Franklin Társulat (Budapest, 1938), 4-14.
- Az óratórium (Bevezető szavak a Korál énekkar március 23.-i hangversenyéhez), *Legyen világosság. Beszédek, írások*, III. kötet, Franklin Társulat (Budapest, 1938), 80-82.
- Hubay Jenő (Emlékbeszéd a Hubay Jenő Társaság ünnepélyén, 1937), *Legyen világosság. Beszédek, írások*, III. kötet, Franklin Társulat (Budapest, 1938), 178-186.
- Zenehercegnő és három nénye (A Protestáns Irodalmi Társaság zeneestélyén, 1939), *Isten rostájában. Beszédek, írások*, III. kötet, Franklin Társulat (Budapest, é.n.), 133-141.
- Szabolcska Mihály szobrának leleplezésekor (Ókésce, 1939), *Isten rostájában. Beszédek, írások*, III. kötet, Franklin Társulat (Budapest, é.n.), 142-144.
- A látszat és a játék (1940), *Isten rostájában. Beszédek, írások*, III. kötet, Franklin Társulat (Budapest, é.n.), 117-123.
- A játék (Szilveszteri elmélkedés, 1940), *Isten rostájában. Beszédek, írások*, III. kötet, Franklin Társulat (Budapest, é.n.), 124-132.
- A lélek embere (Emlékbeszéd a Kisfaludy Társaság nagygyűlésén), *Isten rostájában. Beszédek, írások*, III. kötet, Franklin Társulat (Budapest, é.n.), 97-116.
- Angyal a pajzson (Megnyitó beszéd az ORLE komáromi hangversenyén), *Isten rostájában. Beszédek, írások*, III. kötet, Franklin Társulat (Budapest, é.n.), 198-202.
- Vallás és művészet (1941. április 6.; gyülekezeti orgonaszenteléskor), *Korbán. Beszédek, írások*, II. kötet, Franklin Társulat (Budapest, 1943\*), 355-360.
- Nyomkeresés (1941. október 30.), *Korbán. Beszédek, írások*, II. kötet, Franklin Társulat (Budapest, 1943\*), 373-376.
- „Én vagyok a te Istened!”. A Tízparancsolat magyarázata, [1951], Kálvin Kiadó (Budapest, 1995)
- Kis dogmatika* [1950-es években], Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya (Budapest, 1990)

\* a könyv tulajdonosa által kézírással feltüntetett évszám

A Zsoltárok könyve [1959], *Ószövetségi magyarázatok*, Kálvin Kiadó (Budapest, 1993), 5-244.

*Emlékezéseim*, A Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya (Budapest, 1992)

**Más művek:**

- Brueggemann, Walter, *Theology of the Old Testament – Testimony, Dispute, Advocacy*, (Minneapolis: Fortress Press, 2005), edition with CD-Rom
- Eco, Umberto, *Nyitott mű*, ford. Dobolán Katalin, Európa Könyvkiadó (Budapest, 1998)
- Lane, Belden C., Language, Metaphor and Pastoral Theology, *Theology Today* (1987. January) 43/487-502. (<http://theologytoday.ptsem.edu/jan1987/v43-4-article2.htm>, utolsó megtekintés 2008. 08. 29.)
- Máthé-Farkas Zoltán, Kísérlet a prédikáció nyitott műként való megalkotására, *Református Szemle* (Kolozsvár, 2009) 102/1, 37-84.
- Pais István, *A görög filozófia*, szerzői kiadás (Budapest, 1994)
- Tillich, Paul, *Rendszeres teológia*, ford. Szabó István, Osiris Tankönyvek, Osiris Kiadó (Budapest, 1996)
- Wikipédia, „Platón”, <http://hu.wikipedia.org/wiki/Platón> (utolsó megtekintés: 2010. 07. 29.)

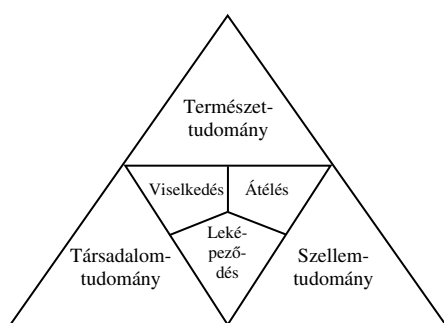
JEGYZETEK

- Ravasz László, *Emlékezéseim*, A Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya (Budapest, 1992), 63. 68. – A további utalásokban Ravasz László írásait a szerző neve nélkül tüntetem fel.
- Böhm Károly *értékelmélete, különös tekintettel esztetikai alapelveire* (Besztercebánya, 1913).
- Emlékezéseim*, 73.
- Vö. Pais István, *A görög filozófia*, szerzői kiadás (Budapest, 1994), 324.326.
- Schopenhauer esztetikája*, Gombos Ferenc Könyvnyomdája (Kolozsvár, 1907), 70. 94. 199. 269. Ld. jegyzetet a 200k oldalakon.
- Schopenhauer esztetikája*, 260. 272-275.
- A lángész, mint képzelőerő, *Orgonazúgás. Beszédek, előadások*, Studium (Budapest, 1923), 35; Szabolcska Mihály szobrának leleplezésekor, *Isten rostájában. Beszédek, írások*, III. kötet, Franklin Társulat (Budapest, é.n.), 143.
- Platón: A halhatatlan lélek a transzcendens szférában ismer meg minden magában véve valót (így a szép, a jó, az igazságos, a szent stb. ideáit), megszületése előtt azonban elveszíti ezt a tudást. A világ dolgai az ideák utánzatai, és a hasonlóság révén előidézik az ideákra való visszaemlékezést a lélekben. – Pais István, *i. m.* 324kk.
- Nyomkeresés, *Korbán. Beszédek, írások*, II. kötet, Franklin Társulat (Budapest, 1943\*), 374k. – (\*A kötet tulajdonosa által kézzel beírt évszám.)
- Vajda János festő költészete, *Egyetemi Lapok* (Kolozsvár, 1903), VII./10., 188; A látszat és a játék, *Isten rostájában. Beszédek, írások*, III. kötet, Franklin Társulat (Budapest, é.n.), 120kk; A játék, *Isten rostájában. Beszédek, írások*, III. kötet, Franklin Társulat (Budapest, é. n.), 128k.
- A látszat és a játék, 123; A játék, 132.
- A lehetetlenség elve a művészetben, *Orgonazúgás. Beszédek, előadások*, Studium (Budapest, 1923), 43; A lángész, mint emlékezet, *Orgonazúgás. Beszédek, előadások*, Studium (Budapest, 1923), 31.
- V. ö. Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament, – Testimony, Dispute, Advocacy*, (Minneapolis, Fortress Press, 2005), 70kk. 117-122; Belden C. Lane, Language, Metaphor and Pastoral Theology, *Theology Today* (1987. January) 43/487-502.
- Ld. A gyülekezeti igehirdetés elmélete, Református Egyházi Könyvtár XI., Református Főiskolai Könyvnyomda (Pápa, 1915), 448k.480; A lehetetlenség elve a művészetben, 41; A romok symphoniája, *Orgonazúgás. Beszédek, előadások*, Studium (Budapest, 1923), 52; A haldokló műalkotás, *Tudom, kinek hittem. Beszédek, cikkek, írások*, III. kötet, Studium (Budapest, 1927), 97 stb.
- A lehetetlenség elve a művészetben, 42; Vajda János festő költészete, 188.
- Az irodalom és a művészet, mint az evangélium helyettesítője, *Legyen világosság. Beszédek, írások*, III. kötet, Franklin Társulat (Budapest, 1938), 8, v. ö. A gyülekezeti igehirdetés elmélete, 380k; Az irodalomismeret ellenmondásai, Az irodalom dialektikája, *Legyen világosság. Beszédek, írások*, III. kötet, Franklin Társulat (Budapest, 1938), 107.

- <sup>17</sup> A gyülekezeti igehirdetés elmélete, 380k; vö. A beszéd mint műalkotás, *Legyen világosság. Beszédek, írások*, III. kötet, Franklin Társulat (Budapest, 1938), 35.38.
- <sup>18</sup> Vallás és művészet (1941), *Korbán. Beszédek, írások*, II. kötet, Franklin Társulat (Budapest, 1943\*), 358.
- <sup>19</sup> „Én vagyok a te Istened!”, *A Tízparancsolat magyarázata*, Kálvin Kiadó (Budapest, 1995), 62.
- <sup>20</sup> Hubay Jenő, *Legyen világosság. Beszédek, írások*, III. kötet, Franklin Társulat (Budapest, 1938), 178.
- <sup>21</sup> A lángész, mint emlékezet, 27k.30.
- <sup>22</sup> Nyomkeresés, 376.
- <sup>23</sup> A haldokló műalkotás, 98; A látszat és a játék, 123; A játék, 130k.
- <sup>24</sup> *Emlékezéseim*, 69 (kiemelésük tőlem).
- <sup>25</sup> A lélek embere, *Isten rostájában. Beszédek, írások*, III. kötet, Franklin Társulat (Budapest, é.n.), 111.
- <sup>26</sup> A lángész, mint képzelőerő, 34.
- <sup>27</sup> Zenehercegnő és három néjje, *Isten rostájában. Beszédek, írások*, III. kötet, Franklin Társulat (Budapest, é.n.), 135; Az irodalom és a művészet, mint az evangélium helyettesítője, 12.
- <sup>28</sup> *Schopenhauer esztetikája*, 276.
- <sup>29</sup> A haldokló műalkotás, 96.
- <sup>30</sup> A lángész, mint emlékezet, 30k.
- <sup>31</sup> *Schopenhauer esztetikája*, 284k.
- <sup>32</sup> *Emlékezéseim*, 49. 297.
- <sup>33</sup> A lángész, mint képzelőerő, 34k.
- <sup>34</sup> Vö. *Schopenhauer esztetikája*, 275; A látszat és a játék, 119-122; *Emlékezéseim*, 297; A gyülekezeti igehirdetés elmélete, 448.
- <sup>35</sup> A játék, 128; *Schopenhauer esztetikája*, 287.
- <sup>36</sup> A gyülekezeti igehirdetés elmélete, 448.
- <sup>37</sup> A látszat és a játék, 121 – kiemelés a szerzőtől.
- <sup>38</sup> A lehetlenség elve a művészetben, 41.
- <sup>39</sup> A gyülekezeti igehirdetés elmélete, 448k.
- <sup>40</sup> *Schopenhauer esztetikája*, 276; Nyomkeresés, 375k.
- <sup>41</sup> A beszéd, mint műalkotás, 32; *Schopenhauer esztetikája*, 223.276.291 (az idézetben kiemelés a szerzőtől).
- <sup>42</sup> *Schopenhauer esztetikája*, 288k.
- <sup>43</sup> A gyülekezeti igehirdetés elmélete, 452; A beszéd, mint műalkotás, 41.
- <sup>44</sup> Vö. a *Kis dogmatika* emberről szóló fejezetével, *Kis dogmatika*, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya (Budapest, 1990), 43-49.
- <sup>45</sup> Nyomkeresés, 373; A lángész, mint emlékezet, 30k; A látszat és a játék, 121k. Vö. *Ószövetségi magyarázatok*, Kálvin Kiadó (Budapest, 1993), 182: a 104. zsoltár a személyes Isten munkájának szemléltetése: Isten és a világ – a művész és annak alkotása.
- <sup>46</sup> A haldokló műalkotás, 98. – Ravasz László vallja a *creatio continua*-t: „Teremtés és gondviselés nem két külön munka, hanem egy cselekvésnek, azon egy isteni akarásnak két teljesítménye: Isten megteremtí világot, s teremtett világát fenntartja és igazgatja. (...) a teremtés az elkezdett gondviselés, és a gondviselés a teremtés folytatása” – *Kis dogmatika*, 27.34.
- <sup>47</sup> A haldokló műalkotás, 98, vö. *Kis dogmatika*, 29k: „a teremtés Krisztusban, Krisztus által és Krisztusra nézve történik.”
- <sup>48</sup> A romok symphoniája, 52; A haldokló műalkotás, 97k.
- <sup>49</sup> A romok symphoniája, 52.
- <sup>50</sup> A haldokló műalkotás, 97.
- <sup>51</sup> Az irodalom és a művészet, mint az evangélium helyettesítője, 8.
- <sup>52</sup> Vö. A játék, 128. – Eme visszaváltozás hatásos megjelenítését látjuk William Golding, *A legyek ura* című regényének végén (magyarul Déry Tibor fordításában, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1970) – ott azonban felmerül az a kérdés is, hogy vajon melyik világ a realisabb: jelölő világ (a szigeten kialakult gyermektársadalom), vagy pedig a valóságot leplező jelölt világ (amire a felnőtt megjelenésekor ráébrednek a gyermekek).
- <sup>53</sup> Nyomkeresés, 373.
- <sup>54</sup> *Schopenhauer esztetikája*, 291.
- <sup>55</sup> *Schopenhauer esztetikája*, 266.272; A gyülekezeti igehirdetés elmélete, 256.
- <sup>56</sup> Arany János, *Vojtina ars poetikájából* – a *Schopenhauer esztetikájának* mottójaként is, de ld. ugyanott, a 243. oldalon.
- <sup>57</sup> *Schopenhauer esztetikája*, 267k; Az érzékiség a művészetben, *Egyetemi Lapok* (Kolozsvár, 1903), VII/10.,180.
- <sup>58</sup> A beszéd, mint műalkotás, 32; Az irodalomismeret ellenmondásai, 112; A játék, 129k.
- <sup>59</sup> Vajda János festő költészete, 187.
- <sup>60</sup> Zenehercegnő és három néjje, 137; A beszéd, mint műalkotás, 32, Vö. A gyülekezeti igehirdetés elmélete, 467-470 (a stílusalakzatokról és hatásukról).
- <sup>61</sup> Nyomkeresés, 375k.
- <sup>62</sup> Vallás és művészet (1941), 356.
- <sup>63</sup> Vallás és művészet (1904), *Erdélyi Protestáns Lap* (Kolozsvár, 1904), VII/32-33., 259-261.268k; v. ö. Az érzékiség a művészetben, 180k; Vajda János festő költészete, 188; Vallás és művészet (1941), 355-357.
- <sup>64</sup> A gyülekezeti igehirdetés elmélete, 256.
- <sup>65</sup> A gyülekezeti igehirdetés elmélete, 256; Az irodalom és a művészet, mint az evangélium helyettesítője, 11; Vallás és művészet (1941), 357k.
- <sup>66</sup> Az irodalom és a művészet, mint az evangélium helyettesítője, 4-9.
- <sup>67</sup> Vö. Az irodalom és a művészet, mint az evangélium helyettesítője, 9-11.13.
- <sup>68</sup> Vallás és művészet (1941), 358k; Vallás és művészet (1904), 268; Vö. Paul Tillich, *Rendszeres teológia*, ford. Szabó István, Osiris Tankönyvek, Osiris Kiadó (Budapest, 1996), 511: az egyház mindig törekszik ellenőrizni-befolyásolni a hatáskörébe kerülő művészeteket, és pedig azért, mert az esztétikai kifejezés rögzítő és átfómó erő ad a tárgyának – ekképpen pedig jelentésmódosulásokat is megvalósíthat a vallásos szimbólumokban. – Tillich szerint ez az ellenőrzés a keleti egyházakban a legkeményebb, a római egyház leginkább a zene esetében gyakorolja, a protestánsok pedig az istentiszteleti énekszövegek területén teszik meg ugyanezt.
- <sup>69</sup> Vallás és művészet (1941), 359k; Vö. Az oratórium, *Legyen világosság. Beszédek, írások*, III. kötet, Franklin Társulat (Budapest, 1938), 80-82. – Az istentiszteleten megszólaló énekkar helyét tölti be az egyházi oratórium és a kantáta is: pl. Bach vokálszimfonikus műveinek liturgiái szerepük volt, szövegükben a Szentírás szólal meg, zenéjük pedig értelmezi, dramatiszálja azt. Befogadásukkor szorosan összekapcsolódik a művelvezet a vallásos élménnyel.
- <sup>70</sup> *Ószövetségi magyarázatok*, 9.
- <sup>71</sup> Vallás és művészet (1941), 360.
- <sup>72</sup> Vallás és művészet (1941), 360.
- <sup>73</sup> „Protestáns irodalom”, *Legyen világosság. Beszédek, írások*, III. kötet, Franklin Társulat (Budapest, 1938), 128-131.
- <sup>74</sup> Angyal a pajzson, *Isten rostájában. Beszédek, írások*, III. kötet, Franklin Társulat (Budapest, é.n.), 199k.
- <sup>75</sup> ld. részletesen: *Emlékezéseim*, 279-288.
- <sup>76</sup> A lélek embere, 106.
- <sup>77</sup> Az érzékiség a művészetben, 180k; *Wikipédia*, „Platón”, <http://hu.wikipedia.org/wiki/Platón>; *Schopenhauer esztetikája*, 273.279k.
- <sup>78</sup> A romok symphoniája, 52; *Schopenhauer esztetikája*, 268.
- <sup>79</sup> Az irodalom és a művészet, mint az evangélium helyettesítője, 10; Az érzékiség a művészetben, 181; *Schopenhauer esztetikája*, 267k.
- <sup>80</sup> *Emlékezéseim*, 283-288.
- <sup>81</sup> ld. A gyülekezeti igehirdetés elmélete IV. részét: Az igehirdetés, mint műalkotás, 380-486; *Emlékezéseim*, 278.
- <sup>82</sup> A gyülekezeti igehirdetés elmélete, 383.453.478k; A beszéd hatalma, *Orgonazúgás. Beszédek, előadások*, Studium (Budapest, 1923), 38k; A beszéd, mint műalkotás, 32-42.
- <sup>83</sup> A gyülekezeti igehirdetés elmélete, 256.381; A beszéd, mint műalkotás, 34k.
- <sup>84</sup> A gyülekezeti igehirdetés elmélete, 381kk.443-449. – A szerző az esztétizis pszichózisán alapuló érzelem-ébresztő eszközöknek nevezi a trópusokat (szóképek: metafora, metonímia, hasonlat, allegória stb.; illetve logikai trópusok: szinekdoché, hiperbola, litotézis, antitézis, klimax-antiklimax stb. ), és a pátosz pszichózisán alapuló eszközöknek tekinti a figurákat, amelyek a beszélő érzelmeit kifejező stílusalakzatok (anafora, epifora, megszemélyesítés stb.) – ld. „A szónoki stílus eszközei” fejezetben, 461-475.
- <sup>85</sup> „Én vagyok a te Istened!”, 45; *Ószövetségi magyarázatok*, 268; A lángész, mint emlékezet, 28k; A beszéd hatalma, 36k.
- <sup>86</sup> A gyülekezeti igehirdetés elmélete, 475; *Kis dogmatika*, 11.
- <sup>87</sup> Brueggemann, i. m. 19.721 – a szerző a rendszeres teológia számára elkerülhetetlennek látja az ontológia és a retorika közötti szétválasztást. Barthól azt írja, hogy „ismeretelméleti szakítást” végzett akkor, amikor kijelentette, hogy a Biblia Istene nem „valahol máshol”, hanem csakis a szövegben, a szöveggel, a szöveg alatt adatik. Szerinte azonban ő sem maradt következetes, mert végül az Ige hármas alakját (testlett Ige, írott Ige, hirdett Ige) „létezőbbnek” tekintette akkor, amikor
- <sup>88</sup> ld. erről: Umberto Eco, *Nyitott mű*, ford. Dobolán Katalin, Európa Könyvkiadó (Budapest, 1998), 71-106; Máthé-Farkas Zoltán, Kísérlet a prédikáció nyitott műként való megalkotására, *Református Szemle* (Kolozsvár, 2009) 102/1., 37-84.
- <sup>89</sup> A gyülekezeti igehirdetés elmélete, 475.

# A test, a lélek és a szellem kapcsolatának örök kérdése

Mindenki maga is tapasztalja, hogy az emberlét poláris tagoltságú. Életünk minden történést külső és belső tényezők határozzák meg, a belsők is tovább oszthatók tudatos és tudatalan elemekre, megkülönböztethetők bennük továbbá értelmi és érzelmi működési módok. Ugyanezt a szembenállást mutatja az átélés és a viselkedés kettőssége a lelki jelenségek terén. Az egyik hozzáférhetetlen a külső szemlélő számára, csak szubjektív beszámolókból szerezhetünk tudomást róla, a másik megfigyelhető, mérhető, pontosan leírható. A filozófia, valahányszor az ember bemutatására vállalkozott, mindig kénytelen volt megkülönböztetni a testi, a lelki és a szellemi lét régióit. Hasonlóképpen járt el a pszichológia is. Története során nem tudta mindhárom szempontot egyenlőképpen érvényesíteni, ezért hol az egyik, hogy a másik területre helyezte a főhangsúlyt. Karl Bühler nyomán Peter R. Hofstätter a következő ábrán szemlélteti, hogy a pszichológia az emberi életet az élmények, a viselkedés és az ember lelki-szellemi produktumai szempontjából vizsgálja.<sup>1</sup>



Az átélés és a viselkedés területét, valamint e két terület kapcsolatát és kölcsönhatásait a lélektan a természettudomány eszközei és módszerei segítségével tárja fel. Ebből az irányból közelítve azonban az ember lelki-szellemi teljesítményeiről és azok „végtermékeiről”, mint pl. a művészeti alkotásokról, a szociális szabályozó rendszerekről, a vallásokról, vagy éppen a nyelvről vajmi keveset lehet megtudni. Az átélések és a szellemi alkotások kapcsolatát és összefüggéseit a szellemtudományok eszközeivel, míg az emberi viselkedés és annak külső szabályozásával foglalkozó szellemi rendszerek viszonyát a társadalomtudományok eszköztárával és elméleti apparátusával felszerelve kutathatja eredményesen a pszichológia és segíthet a megértésükben. Önmagában egyik megközelítés sem képes kielégítően leírni, hogy miként „működik” az ember, ezért nagyon fontos tisztázni, hogy a különböző irányokból feltárt tények hogyan viszonyulnak egymáshoz.

A hétköznapi életben is tapasztalunk kölcsönhatást a testi, a lelki és a szellemi életünk történései között. Lelki feszültségeink testi tünetekhez vezethetnek, testi fájdalmak pedig gyakran okoznak lehangoltságot, vagy váltanak ki agresszív indulatokat. A pszichés átéléseken túltekintő, az Isten gondviselésében bízni tudó ember megnyugszik, és belső békesség tölti el, az elégedetlen, vagy sorscsapások terhe alatt élő személy viszont könnyen elvesztheti a bizalmát az isteni gondviselés iránt, tapasztalatai alapján esetleg hitelenné is válik.

E lét-dimenziók egymástól való függetlenségével kapcsolatban is vannak tapasztalataink. Lehet valaki testi nyomorúságai ellenére is derűs lelkiéletű ember, de makkegészségesen is depresszív, vagy a legsanyarúbb körülmények között is megőrizheti bizalmát Isten iránt, fölé emelkedhet az adottságainak, de láthatja „burokban születettként” is teljesen értelmetlennek az életét. Nehéz tehát eldönteni, hogy a létünk egyes működési egységeit különálló, bár egymással kapcsolatban levő alkotórészeknek tekintsük, vagy egyetlen működési rendszer különböző aspektusaiként kezeljük őket.

latban levő alkotórészeknek tekintsük, vagy egyetlen működési rendszer különböző aspektusaiként kezeljük őket.

Lássuk, milyen szemléletmódot képvisel a Szentírás, majd ismerjük meg a természettudomány mai álláspontjait, végül fogalmazzunk meg egy bibliai alapon álló, de a tudományos kutatások eredményeit is figyelembe vevő teológiai véleményyt.

## 1. Bibliai szemléletmód

Egészen a múlt század derekáiig általános volt a keresztyén-ségen belül az emberlét dichotomikus szemlélete (a test, a lélek és a szellem közismert hármas felosztása a Bibliában az 1Thess 5,3-ban szerepel). Eszerint a test és a lélek (ill. a szellem) nemcsak megkülönböztethetők, hanem ellentétben is állnak egymással. A lélek természetesen magasabb rendű valóság, ami legmeggyőzőbben abban jut kifejezésre, hogy nincs alávetve a mulandóságnak, hanem halhatatlan. Ez a felfogás a platóni filozófia hatásaként fészkelte be magát a keresztyén tudatba. Ott is maradt (beleértve a reformátorok gondolkodását is)<sup>2</sup> egészen addig, amíg a 20. század elején a dialektikus teológia – megerősítve bibliai teológiai felismerésekkel – alapvetően meg nem kérdőjelezte, majd a neuropszichológia, illetve az agykutatás végképp tarthatatlanná nem tette.

### a) *Psiché* (nefes, pszükhé)<sup>3</sup>

A Szentírás kétségtelenül használja antropológiai megjelöléseként a test, a lélek és a szellem kifejezéseket, de nem elkülöníthető, önálló léttel bíró részeket lát bennük. Klaus Westermann megfogalmazása szerint az egész Bibliáról elmondható, „hogy az emberről egységesen és egészenlegesen gondolkodik, nem úgy, mintha alkotórészekből – testből és lélekből, vagy testből, lélekből és szellemből – állna.”<sup>4</sup> Mikor Isten a teremés-elbeszélés szerint lelket lehel az emberbe, akkor nem lélek költözik a testébe, hanem „lélekké lesz” (1Móz 2,7). Nem lelke van, hanem lélekként (személyként) él, aki lélegzik, akinek szükségletei, kívánságai és érzelmei vannak.<sup>5</sup> Nincs a léleknek a testtel szemben önálló léte, hanem az elvenség, az életerő fogalma. Magasabb, vagy alacsonyabb rendű összetevőkről sem beszélhetünk az emberléttel kapcsolatban. A magasabb, mégpedig összehasonlíthatatlanul magasabb rendű az, akinek a színe előtt, mint Teremtője előtt áll az ember. Istenképszerűsége is erre a kapcsolatra-rendeltségre, nem pedig valamiféle lényeg szerinti azonosságra vonatkozik. Nem dicsekedhet semmivel, ami halhatatlan, vagy más szempontból isteni természetű lenne benne. A Biblia mindkét részére illik Eckhart Reinmuthnak az Újszövetségre vonatkozó provokatív, de találó megfogalmazása, mikor azt mondja, hogy a Szentírásnak az a szándéka, hogy „az embert és világát radikálisan istenietlenítse. Mivel az egy és láthatatlan Isten létezik, semmisnek tekintendők az emberistenek. Az ember megfosztása isteni, örögi és varázslatos voltától azon alapul, hogy az egy, láthatatlan Isten emberré lett. Ez nyilvánította az isteneket és a démonokat bálványokká, amelyeket az ember állított Isten helyére.”<sup>6</sup> Ha tehát feltételezünk valamit az emberi létben, aminek nem árt a halál, akkor közel állunk ahhoz, hogy egy teremtményt isteni rangra emeljünk, és elkerülhetetlenül dualistává válik a gondolkodásunk. Szembe kell állítanunk a halhatatlan lelket a halandó testtel. Amikor Jézus azzal biztatja tanítványait, hogy ne féljenek azoktól, akik a testet ölik meg, mert a lelket (pszichét) nem tudják megölni (Mt 10,28), akkor a lélek a Jézus követésére odaszánt ember személyét jelenti, akinek másféle élete van, mint amilyen Jézus nélkül lenne (vö. Lk 9,56). Élete megmentett, üdvösséget nyert élet. Ez az örökkévalóság azonban nem az emberlét adottsága, hanem a Krisztushoz ragaszkodó

ember reménysége. A megszentelt lelkű ember azonban már nem pszüchikosz, hanem pneumatikosz, akiben habituálisan is jelen van Isten Lelke, és aki aktuálisan ugyanennek a Léleknek az irányítása alatt áll (vö. Róm 8,14kk, Gal 6,25).

#### b) *Test* (bászár, szarksz, szóma)

Mivel tehát a lélek szó a bibliai szemlélet szerint az egész embert jelöli a maga elevenségében, látható és láthatatlan jellemzőivel, teljesen értelmetlen kérdésnek számít, hogy hol található az ember lelke, a vérben, a lélegzetvételben, a szívben, vagy netán valahol másutt. A halálban nem a létének egy része hagyja el, hanem az életereje. Ami megmarad, az nem az ember többé, mert az emberi testhez (szarksz, szóma) éppúgy hozzátartozik az életerő, mint az életerőhöz a test. Ez az antropológiai fogalom tehát ugyanúgy jelöli az egész embert, mint a lélek szó (1Kor 6,16; 2Kor 7,5, 10,3; Fil 1,22; Gal 2,20), csak gyengeségében, mulandó állapotában.<sup>7</sup> A testi lét az ember természeti értelemben vett teremtettségét mutatja, amit ösztönös törekvések hajtának, és ami ugyanakkor a mulandóság jegyeit is hordozza. Negatív kifejezéssel akkor válik, ha az ember a testisége kezdi irányítani. Ebben az összefüggésben a szóma és a szarksz szavak jelentéstartalma is eltávolodik egymástól: „a szóma szellemi testté spiritualizálódik, a szarksz pedig Isten ellenségévé démonizálódik”.<sup>8</sup> Egyúttal megjelenik a dualisztikus gondolkodás is. A test (vágyak, szenvedélyek, önzés, önigazultság, istenellenesség) általi irányítottság szembe kerül az Isten Lelke általi meghatározottsággal (Róm 8,2kk; 1Kor 3,1kk; 2Kor 10,3, Gal 5,25). Ez azonban már nem antropológiai dualizmus, hanem az ember kétféle lételemét mutatja. Aki test szerint él, az elfordult az élő Istentől, nem Őhozza igazodik, s nem Neki szolgál, hanem a test kívánságait isteníti, és azoknak rendeli alá magát. Hogy itt mennyire nem pusztán antropológiai kettősségről van szó, azt az szemlélteti leginkább, hogy Pál nemcsak a testi dolgokon tájékozódó embert állítja szembe az Isten Lelkétől vetetettel, hanem a pszichikust, vagyis az emberi lélek szerint gondolkodót és cselekvőt is (1Kor 2,14, 15,44kk.). Ez is mutatja, hogy az emberi léleknek a Biblia nem tulajdonít eleve adott felsőbbrendűséget a testtel szemben. Az igazi ellentét a testestől-lelkestől földi dolgoknak szolgáló ember és az Isten Lelkének indíttatásai között van. Amikor tehát a Szentírás az Istentől ajándékba kapott Lélek és a test szembenállásáról beszél, a testi oldalon az önmagára hagyatkozó és magabiztos egész embert érti, míg a Lélek új irányító központként, új rendező elvként, új motivációs energiaként jelenik meg az emberi életben. „Lélek’ és ’test’ Pálnál nem egymással szemben álló szubsztanciák, amelyek a ’dualisztikus’ embert alkotják, hanem a ’test’ a bűn és a halál állapotába esett ’rég’ ember történeti valóságát jelöli. Ezzel szemben a ’Lélek’ annak az embernek, ill. annak az őt meghatározó éltető hatalomnak a megjelölésére szolgál, aki a korszakváltás, vagy a ’megtérés’ után Isten igazságából él” – summázza a Római levélben mondottakat W. Schmithals.<sup>9</sup> A kettősség a „transzformáció”<sup>10</sup> nagy lehetőségét hordozza magában, ami persze nem természetes, fejlődésszerű átalakulás által valósul meg, hanem az Isten Lelkének csodálatos műveként. Az átalakult ember testi létét sem lefelé húzó, ösztönös indulatok jellemzik már (mint a szarkszot), hanem Isten Lelkének szállása lehet (1Kor 6,19), s energiáit Isten szolgálatába állíthatja.

#### c) *Lélek* (rúah, pneuma)

Ezzel el is érkeztünk a harmadik kulcsfontosságú bibliai antropológiai fogalomhoz, az ember szellemi tevékenységét és irányultságát kifejező lélek (pneuma) szóhoz. Az ószövetségi ruach kifejezés nem antropológiai terminus technicus, azaz nem az emberlét tartozéka, hanem külső hatalom, amely uralmába keríti az embert, vagy az ember belső világát. Eredetileg a szél, vagy a lélegzet megjelölésére szolgált, csak a babiloni fogság utáni kezdek használni az élet lehelete jelentéssel. Ezzel közelebb kerül az ember pszichikus működéséhez tartozó jelenségkörhöz. A felfokozott, a normálistól eltérő pszichés meg-

nyilvánulások (düh, levertség stb.), vagy sajátos hangulati állapotok háttérében szellemi hatást sejtettek. A pszichikus funkciókhoz közelebb kerülve is megmarad azonban az a jellegzetessége, hogy az embert kívülről befolyásolja. A karizmatikus vezetők (bírák, királyok) és az eksztatikus próféták Isten Lelkének hatása alatt töltik be küldetésüket. A Lélek azonban ajándék marad, nem válik a személyiség részévé. Az ember különleges meghatározottságát fejezi ki.<sup>11</sup> Ehhez az a képzet társul, hogy a szellemi az Isten jelenlétének a szférája, ahonnan kiáradást, vagy érintést tapasztal az ember.

A pneuma az Újszövetség szerint is az Isten mennyei világát jelenti. Itt már azonban megjelenik az emberlétbe tartozó elemként is, de valójában nem mint alkotórész, hanem mint az én irányultsága (Róm 1,9; 8,16 1Kor 7,34; 16,18; Jak 4,5; 1Pt 3,4). Az antropológiai értelemben vett pneuma a személy Isten iránti nyitottságának jelölésére szolgál. Az Isten, ill. a Krisztus Lelkétől megragadott ember a maga lelkével kapcsolódik Isten „erőteréhez” (Róm 8,15). „Amint a hívő Krisztus Lelkébe tagolódik, úgy hat benne Krisztus mint Lélek. Ezzel Pál lényeges antropológiai tényt nevez meg, a keresztyének élete alapvető fordulatot vett, most már Lélek szerinti élet. A Lélek által meghatározott emberek a Lélek szférájában élnek és a Lélek befolyásának engednek (Róm 8,5). Mivel az Isten Lelke lakik bennük, a test és a halál hatalmától megszabadultak (Róm 8,6,9).”<sup>12</sup>

## 2. A neuropszichológiai kutatások eredményei

A 19. század derekáig (Darwintól „A fajok eredete” 1859-ben jelent meg) a természettudományos világ is osztotta a keresztyén teológia azon véleményét, hogy az ember és az egyéb teremtmények között minőségi különbség áll fenn. Egyedül az ember képes egy végtelen isteni létezőt feltételezni, vagy általánosan fogalmazva, egyedül az ember számol tudatosan egy, az élete tapasztalati úton megismerhető régióján térben és időben (a múltba és a jövőbe nyúlóan) kívül eső valósággal. Ebben a „kívül esőben” keresi a léte alapját és értelmét. Valójában az önmaga és a létehez tartozó világ meghaladása (transzcendálása) jelenti azt a sajátosságot, ami megkülönbözteti minden más teremtménytől. A transzcendálás különféle útjainak és módjainak összefoglaló megnevezése a szellemi tevékenység. Ezt a tevékenységi kört nem is csupán megkülönböztető jegyként tartották számon, hanem ezen túlmenően úgy vélték, hogy az ember meghatározottsága is innen ered. Életét a meggyőződése, s nem a rá ható különféle külső ingerek irányítják. Az elmúlt száz év természettudományos kutatásai szándékosan, vagy akaratlanul ezt a meggyőződést ostromolták, látták el kérdőjelekkel, vagy mutatták ki tarthatatlanságát. A lehető legkülönbözőbb szempontokból vonultattak fel bizonyítékokat arra, hogy az emberi létnek végső soron csak materiális, azaz fizikális-testi meghatározói vannak. A szellemi tevékenységek természeti folyamatokkal azonosíthatók, azokra vezethetők vissza. Nincs értelme az olyanfajta megkülönböztetéseknek, mint amilyen az immateriális, azaz lelki-szellemi folyamatok szembeállítás a fizikális-neuronális, azaz testi folyamatokkal. Az idegrendszer és az agy működésének tanulmányozásával minden lelki és szellemi jelenség megmagyarázhatónak látszik. Így természetesen nem beszélhetünk a szellemi tartalmak visszahatásáról sem az emberi életre, szó sem lehet választási, vagy akarat szabadságról, netán célok által meghatározott cselekvésről, következésképpen egyéni felelősségről sem, hiszen a legmagasabb rendű szellemi működési módok is biofizikai, ill. biokémiai változások következményei. Az érzelmi, a hangulati állapotok és a viselkedési reakciók jó részével kapcsolatosan ez könnyen be is látható, de a tudat, sőt az öntudat előállása, meglétének szükségessége, fizikális okokra való visszavezethetősége már komoly kérdéseket vet fel. Ki gondolkodik, ki érez akkor, amikor

azt mondjuk, hogy „gondolom” vagy „érzem”? S ki gondolkozik, amikor a magunk gondolataira, vagy érzéseire gondolunk?

Az igazi nagy kérdéseket a testi és a lelki-szellemi létünk kapcsolatának a vizsgálatakor az ún. „én-perspektíva” veti fel. Ellentétben az állatokkal az ember az egyetlen teremtmény, aki átéli az életét, akinek belső tapasztalatai vannak. A fizikális történések kívülről, független nézőpontból vizsgálhatók, az eredmények pedig leellenőrizhetők és mindenki számára hozzáférhetők. Természettudományosan csak ebből a „harmadik személyű” nézőpontból lehet közelíteni a valósághoz, arról azonban jóformán semmit sem lehet így megtudni, hogy az egyén miként éli át a benne lezajló folyamatokat. Azt a fájdalmat pl., amit az egyén átél, senki más nem tudja rekonstruálni magában, vagy valamilyen eszközzel teljes körűen mérhetővé tenni. Ez még a fizikai fájdalmak esetén is lehetetlen, mennyivel inkább a „lelki fájdalmak” vonatkozásában. Azok a tudattartalmak tehát, amelyek az egyes szám első személyben átélt dolgokat reprezentálják, az átélés alanyán kívül közvetlenül senki számára nem közelíthetők meg.<sup>13</sup> A valóságnak ez a perspektívája a klasszikus tudományosság vizsgálati területén kívül esik. Vagyis a tudatos én nem annyira tárgya az idegrendszer- és az agykutatásnak, mint inkább feltétele. Ismeretelméleti kérdés továbbá, hogy a tudat képes-e egyáltalán maradéktalanul feltérképezni saját működését.

Szokás a két perspektíva különbözőségét a felhő és köd hasonlattal is érzékeltetni. Aki hegymászás közben egy felhőre tegebbe érkezik, „bentről” (az egyes szám első személy perspektívájából) úgy tapasztalja, hogy köd veszi körül, kívülről, a harmadik személy nézőpontja felől azonban a jelenséget felhőnek nevezzük. Önmagában egyik nézőpontból sem adhatunk teljes leírást a tapasztaltakról, ezért egyik nézőpont képviselője sem tekintheti a megállapításait kizárólagosaknak. Talán még szemléletesebb az a kép, amely az empirikus vizsgálatokkal feltárható valóságdimenziót a zenei partitúrához hasonlítja, ami természetesen nem azonos a felhangzó szimfónia keltette zenei élménnyel. Ez utóbbi olyannyira szubjektív, hogy lehetetlen róla tárgyilagosan nyilatkozni.

„Az emberi agy az egyetlen olyan rendszer, amelynek a megközelítéséhez a szokásos objektív (‘kívülről’ történő) módon kívül még egy második, szubjektív (‘belülről’ való) megközelítési mód is rendelkezésünkre áll. Az agy összetett voltára tekintettel ennek örülnünk kellene. Bár e második megközelítési mód nélkül a test-lélek-probléma sohasem vetődött volna fel; viszont lenne-e akkor egyáltalán esélyünk arra, hogy e rendszert valaha is megismerjük?”<sup>14</sup> Vizsgálódásunk közben válik világossá, hogy a szellemi folyamatoknak vannak olyan sajátosságaik, amelyeket hiába keresünk a fizikai világban, ezért fizikai okokkal nem is magyarázhatók. Ilyen például az cél- és értelemorientáltság, az értékelés, vagy a szabadság.

A fenti elvek alapján a következő főbb elméletek jöttek létre:<sup>17</sup>

Neuropszichológiai dualizmus	Neuropszichológiai monizmus
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>Paralellizmus</i> (az agy és a szellemi tevékenység független egymástól, működésük azonban egyidejű; nincs rá magyarázat, hogy miként történik az összehangolódás)</li> <li>2. <i>Autonomizmus</i> (független működés véletlenszerű egybeesésekkel)</li> <li>3. <i>Okkázionalizmus</i> (az összefüggést Isten hozza létre és tartja fenn)</li> <li>4. <i>Epifenomenalizmus</i> (a tudati jelenségek és az átélések fizikális folyamatok kísérőjelenségei, nincs azonban ezekre visszahatásuk)</li> <li>5. <i>Interakcionizmus</i> (tudat és agyműködés aktív kölcsönhatásban vannak egymással)</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>Neutrális monizmus</i> (szellem és anyag egyazon ismeretlen lényeg különböző aspektusai)</li> <li>2. <i>Spiritualizmus</i> (végső soron minden szellem, nincs szellemtől független anyag)</li> <li>3. <i>Materializmus</i> (minden anyag; szellem nem létezik, ill. a szellemnek tartott jelenségek az anyag termékei)</li> <li>4. <i>Eliminatív materializmus</i> (a szellemre vonatkozó kifejezések leegyszerűsítő és elavult megnevezései neurofiziológiai folyamatoknak)</li> <li>5. <i>Identitáselmélet</i> (a szellem az agy funkciója, ami csak bizonyos szerveződési szinten jelenik meg; a tudati állapotok a központi idegrendszer állapotainak felelnek meg)</li> </ol>

Ha a test és a lélek (beleértve a tudat értékelő, célorientált, intuitív funkcióit és a fantázia-tevékenységet is), illetve általánosabb fogalmazásban az anyag és a szellem kapcsolatát modellező elméleteket tanulmányozzuk, akkor szembetűnik, hogy a felvilágosult materialista szemlélet egyáltalán nem mondható egyeduralgkodónak, hanem mellette megtalálható a spiritualista monizmus éppúgy, mint a dualisztikus elképzelések egész sora. A különféle álláspontok alapját a következő feltételezések valamelyike adja:

1. A létnek egyetlen alapelve van: az anyag (ehhez tartoznak a biológiai rendszerek is). A fizikai világ kauzálisan zárt. Minden szellemi-pszichikus jelenség fizikai folyamatokra vezethető vissza, végső soron anyagi természetű. A szellemi-pszichikus folyamatok nem lehetnek hatással a fizikaiakra, a hatások láncolata ugyanis fordított irányú.

2. A létnek egyetlen alapelve van: a szellemi-pszichikus. Minden a szellemi valóság megnyilvánulása, az anyag valójában „megjegecsedett” szellem. Ezért minden mögött szellemi okokat vagy célokat kell feltételeznünk. Az anyag nem határozhatja meg a szellemi valóságot.

3. A létnek két alapelve van: a materiális és a szellemi-pszichikus. Az anyag nem vezethető vissza a szellemi-pszichikus elvre, a szellemi-pszichikus pedig nem redukálható biológiai-anyagi folyamatokra. Kölcsönhatást mutatnak. Az emberről csak olyan megállapítások tehetők érvényesen, amelyek mind a két alapelvet figyelembe veszik.

4. A létnek két alapelve van: a materiális és a szellemi-pszichikus. A két alapelv egymástól független meghatározói a létnek. Nem fedezhető föl közöttük kölcsönhatás.

5. A létnek egyetlen alapelve van, ami azonban a megismerés elől el van rejtve. A szellemi-pszichikus és a materiális folyamatok valójában azonosak, ugyanannak az alapelvnek különböző kifejeződési módjai. Magáról az egységes elvről azonban nincsenek ismereteink.

6. Nem dönthető el, hogy egy vagy két alapelv létezik. A szellemi-pszichikus folyamatok mindenesetre nem vezethetők vissza maradéktalanul biológiai-materiális folyamatokra, ill. megfordítva.<sup>15</sup>

A szempontok és az előfeltevések rendszerét P. Bieri egy „trilemmába” sűríti, mely szerint:

1. A mentális történések nem fizikális (dualisztikus tétel),
2. A mentális történések a fizikális történések területén kauzálisan hat (interakcionális tétel),
3. A fizikális történések területe kauzálisan zárt (természettudományos előfeltevés).<sup>16</sup>

E három tétel közül egyszerre csak kettő lehet igaz, bármely kettőhöz képest a harmadik ellentmondást fejez ki. A fő kérdés tehát az, hogy miként lazulhat fel a fizikális történések nagyon szigorú ok-okozati rendje egy szellemi indíték hatására.

Messze vezetne, ha valamennyi elméletet, s képviselőinek sajátos szempontjait sorra ismertetnénk. Meg kell elégednünk a tágabb kategóriák jellemzésével, s előnyeik, valamint hátrányaik felsorolásával. Jóllehet vannak az egyes elméleteknek filozófiai, sőt teológiai képviselői, most mégis elsősorban a természettudósok felismeréseire szorítkozunk.

a) Mint már utaltunk rá, lényegében a *monisztikus pozíció*, annak is a materialista változatai uralják<sup>18</sup> a mai természettudományos gondolkodást. Eljárési logikája következetesen redukzív. Abból indul ki, hogy minden mentális (pszichikus és szellemi) folyamat hiánytalanul magyarázható fizikális történésekkel. Az idegrendszer és az agy vizsgálata nyomán beazonosíthatók azok a változások és állapotok, amelyek a lelki jelenségek hátterét képezik. Tehát minden mentális állapotnak bizonyos neuronális állapot felel meg. Valahányszor ez utóbbi állapot előáll, megjelenik a hozzá tartozó mentális állapot is. Indokolatlan, sőt tudománytalan feltételezni, hogy van az emberi életnek olyan területe, amely akárcsak bizonyos szabadságot is élvezhet a fizikai meghatározottsággal szemben. Nem szabad abban az illúzióban ringatni magunkat, hogy a döntéseinket mi hozzuk. Valójában az agyunk dönt helyettünk, a tudatunk pusztán regisztrálja, ill. ratifikálja a már kész állapotot. A természettudományos és a pszichológiai beszédmód ugyanazoknak a folyamatoknak a leírására szolgál. A különbség pusztán annyi, hogy a pszichológiai megfogalmazások elnagyoltak, inkább a hétköznapi ember felszínes megfigyeléseihez, mintsem a tudományos pontossághoz állnak közel. Ezért miután a pontosabb leírás már rendelkezésünkre áll, nem úgy kellene fogalmaznunk, hogy pl. „fáj a hátam”, hanem úgy, hogy „XYZ neuronjaim aktívak az agyam R régiójában”. Mivel ilyen nyelven aligha fogunk beszélni, nagy valószínűséggel a jövőben is megmaradnak a hétköznapi pszichológia kifejezései – amint az élet más területein naplementét, felhőszakadást, vagy éppen szélütést mondunk –, de azokról mindenkinek tudnia kell, hogy semmi közük a tudományos meghatározásokhoz.

A következetes redukcionizmus nem tud magyarázatot adni arra, hogy a szellemi-pszichikus működés miért alkot mégis különálló egységet, s miért jött létre egyáltalán a tudatosság. Márpedig tagadhatatlanul fennáll bizonyos önállóság, s a psziché világában egészen sajátos törvényszerűségek uralkodnak. Az egyoldalú empirizmus – mint már mondtuk – nem veszi figyelembe a pszichikus állapotok lényegi szubjektivitását. T. Nagel a híres denevér-példával szemlélteti ezt. Az ember megpróbálhatja elképzelni, hogy milyen érzés denevérnek lenni, olyan képességekkel rendelkezni és úgy viselkedni, mint egy denevér. De az ember sohasem találhatja ki, hogy milyen egy denevér számára, denevérnek lenni. Ahhoz a denevér szubjektív élményét kellene átélnie.<sup>19</sup> Az élmények minősége mindig szubjektív, ezért kívülről sohasem tapasztalható maradéktalanul. Az empátia révén az embertársi kapcsolatokban képesek vagyunk ugyan behelyezkedni mások lelkiállapotába, de akkor sem azt éljük át, amit a másik személy, hanem azt, amit mi magunk tapasztalnánk azok között a körülmények között, amelyek éppen jellemzik a másik életét.

Az empirikus monizmus másik gyenge pontja az, hogy nem tud tekintettel lenni az alapegységek közötti kapcsolatok rendszerére. A neuronok kapcsolata pedig rendkívül szövevényes. Ha a szervezetet olyan egésznek tekintjük, amely lényegi egységet mutat, akkor feltehető, hogy a különálló alrendszereket az alkotóelemek kapcsolatainak jellegzetességei különböztetik meg. Minden rendszert ugyanis egyfelől az alkotóelemei minősége, másfelől – s nem kevésbé meghatározó módon – pedig azok egymással való kapcsolata jellemez. Új kapcsolati sajátosságok úgy hozhatnak létre új rendszert, hogy az alkotóelemek ugyanazok maradnak (lásd a grafit és a gyémánt példáját!). Az alkotórészek működésének elemzése tehát önmagában még nem ad magyarázatot olyan jelenségekre, melyek sajátosságai éppen a részek összekapcsolódásának a jellegéből fakadnak. A

központi idegrendszer, azon belül is különösképpen az agy neuronjainak kapcsolatrendszerét még sokáig nem lesz képes a tudomány áttekinteni.<sup>20</sup>

Az ún. emergencialmélet<sup>21</sup> (az angol „to emerge” = felbukanni, hirtelen megjelenni, újonnan előállni, kialakulni kifejezésből) ezekre a megfontolásokra épít. Alapfeltevése az, hogy egy rendszer bizonyos komplexitás elérése után új tulajdonságokat hoz létre. Ezek a tulajdonságok már nem vezethetők le az egyes alkotóelemek jellegzetességeiből, sem az eredeti rendszerben nem voltak (még kezdetleges formában sem) jelen. A tudatot eszerint az emberi idegrendszer komplexitása hozza létre, ami azután, mint új tulajdonság vissza is hathat a rendszerre. Tudatmódosító szerek adagolásával pl. könnyen kimutatható, hogy az idegsejtek működésének befolyásolása hatással van a tudatra, a másik irányban viszont még nem sikerült egészen feltárni az oki összefüggések titkát, pedig folyamatos tapasztalatunk, hogy akarati döntéseinkkel az agyon keresztül irányíthatjuk pl. a mozgásunkat.

Az emergencialmélet arra is magyarázatot ad, hogy mivel az új tulajdonságok nem az alkotóelemek tulajdonságaiból következnek, egyértelmű, hogy az alkotóelemek vizsgálatára alkalmas eljárás módok e tulajdonságok kutatására nem elégségesek. Az emberi tudat tehát empirikusan nem elemezhető, mert a szigorú kauzalitás körén kívül esik. Önállósága mégis korlátozott (működése ugyanis idegi működés nélkül elképzelhetetlen), ezért például a megváltoztatása csak az alkotóelemek változtatásával együtt képzelhető el. Mechanikus hasonlattal élve: egy autó több, mint az alkatrészei összessége, vannak olyan tulajdonságai, amelyek nem vezethetők le egyes alkatrészek tulajdonságaiból, mert azok ez utóbbiak sajátos együttműködésének az eredményei. Ha azonban a jármű tulajdonságait változtatni akarjuk, elkerülhetetlenül módosítanunk kell bizonyos alkatrészeket.

Ez az elmélet úgy képes értelmezni a minőségileg új tulajdonságkör – esetünkben a tudat – megjelenését és önálló működését, hogy közben nem sérti meg a természetben érvényesülő zárt kauzalitás és az ebből következő determináltság elvét. A komplexitásnak azon a szintjén, amelyen az emberi agy áll, már szükségszerű a tudat létrejötte, vagyis nem történhet meg, hogy egy teljesen egészséges emberi agy tudati funkció nélkül működjön.

Természetesen ez az elmélet is kritikai kérdéseket vet fel. Például azt, hogy miért csak az agy, s az is miért éppen az emberi agy szervezettségi szintjén, más komplex felépítésű szervek pedig miért nem képeznek megfelelő bázist a tudat előállításához. Tovább bővítve a kört megkérdézhethetnénk, hogy az igen csak komplex rendszert alkotó baktériumkolóniáknak miért nincs tudata.

Összefoglalva: A pszichofizikai emergencialmélet azt képviseli, hogy a mentális tulajdonságok, mint amilyen a tudatosság, a szubjektivitás és a célirányosság, emergens tulajdonságok. Reálisak, a legelemibb fizikai valóságszint felől vannak meghatározva, arra ugyanakkor mégsem vezethetők vissza. Előállításuk nem kiszámítható, hanem újszerű, és e tulajdonságok oki módon hatnak vissza a fizikális folyamatokra.<sup>22</sup> Olyan elmélettel van tehát dolgunk, amely megtartja az ok-okozati következményesség elvét, egyúttal azonban lehetségesnek tartja azt a tényt, hogy a szellemi-pszichikus működés megjelenít valamit az emberi létben, ami nem vezethető le közvetlenül az anyagi világból. Viszonylagos függetlensége teszi lehetővé, hogy ebből a szférából olyan hatások induljanak ki, amelyek a testi-fizikális szinten eredményeznek változásokat, jóllehet a szellemiből kiindulól, a pszichikuson át a testi légit terjedő hatásláncolat jellemzőiről még aránylag keveset tudnak a természettudósok.

b) A *dualisztikus* szemlélet azt hangoztatja, hogy két alapvetően különböző, egymástól függetlenül működő és egymásra vissza nem vezethető létdimenziót kell feltételeznünk, amelyek



valamilyen módon kapcsolatban állnak egymással, esetleg kölcsönhatást is mutatnak. Azoknak az elméleteknek, amelyek ezt a nézetet képviselik, a kapcsolat mikéntjére kell magyarázatot találniuk. Feltételezik ugyanis, hogy két lényegét tekintve eltérő természetű létezőről van szó: az egyik mulandó, a másik halhatatlan; az egyik materiális, a másik immateriális jellegű; az egyik feltételekhez kötött, a másik szabad; az egyik oki meghatározottságú, a másik célorientált. E szemlélet háttérében mindig annak az elfogadhatatlan volta áll, hogy az emberi élet pusztán kémiai folyamatok összessége lenne. Lehetetlen, hogy a legnagyobb szellemi teljesítmények, vagy a szeretet megtapasztalásának legmagasabb pillanatai csupán biokémiai hatások eredményei, s hogy annak a csodálatos titoknak, amit emberi életnek nevezünk, a halál után semmiféle folytatása nincsen.

A legkidolgozottabb, s az empirikus tudományosság kritériumait is figyelembe vevő dualisztikus elmélet J. Eccles interakcionista felfogása. Eccles a szellemet és az agyat két önálló valóságnak tartja, melyek nem ugyanahhoz a léterülethez tartoznak. Egymással a kvantummechanika útján állnak kölcsönös kapcsolatban. A közöttük levő határon nem energia-, hanem információcsere zajlik, miközben a fizika törvényei nem sérülnek.<sup>23</sup> K. Popper „három-világ”-elméletét veszi alapul, amely szerint 1. a fizikai világ (anyag, kozmosz energiája, élőlények biológiai felépítése, beleértve az emberi agyat, de ide tartoznak a civilizációs produktumok is), 2. a pszichikus világ (szubjektív tapasztalatok: észlelések, gondolatok, érzelmek, törekvések, emlékek, álmok, fantáziák) és a 3. szellemi világ (az emberi szellem alkotásai: elméletek, kulturális örökség, intézmények, irodalom, zene, festészet, technológia stb.) egymástól függetlenül létezik, a szellemi világ azonban a pszichikus világ közvetítésével képes a fizikai világra hatni. Az első és a második, valamint a második és a harmadik világ között közvetlen a kapcsolat.

Ha a szellemi világnak a fizikaira gyakorolt hatását vizsgáljuk, azonnal alapvető logikai akadályokba ütközünk. A fizikai világot kauzális zárttság jellemzi. A zárttság és a kauzalitás egymást feltételezik. Egy nyitott rendszerben nem érvényesülhet az ok-okozati elv. Ha viszont a kauzális lánc megbonthatatlan, akkor nem-fizikális, szellemi-pszichikus hatások sem jelenhetnek meg a fizikai világban. Mentális folyamatok csak úgy befolyásolhatnák a fizikai folyamatokat, ha energiát adhatnának át nekik, ami viszont sértené az alapvető megmaradási törvényeket. De ugyanez történe akkor is, ha a fizikai világ juttatna energiákat a szellemi világnak.<sup>24</sup> Nagyon világosnak tűnik ez a gondolatmenet, pedig ehhez ragaszkodva olyan hétköznapi jelenségek is megmagyarázhatatlanok lennének, mint amilyen az akaratlagos mozgásirányítás. Az interakcionalizmus ezért kénytelen megkockáztatni azt az állítást, hogy a fizikai világ nyitott a mentális befolyásra. De nem energiaátvitel, ill. -átadás, hanem információátadás útján. A gondolat és az agy kölcsönhatását Eccles a következőképpen érti: „Mentális történések kvantummechanikai hatások révén megváltoztathatják az agyban az idegvégződések membrán-hólyagocskáiból az átvivő anyag-kibocsátást anélkül, hogy közben a fizika megmaradás-tételei sérülnének. Ilyen módon egy olyan mentális történe, mint amilyen az akaratlagos elhatározás, kiválthatja a szokásos neuronális kapcsolási körön át a kívánt agyi reakciókat. Ezestben a mentális történések nem közvetlenül indítanak el egy izgalmi aktivitást az idegsejtek kapcsolódási helyén, hanem az átvivő anyag kibocsátásának a valószínűségét változtatják meg.”<sup>25</sup> Újabb kvantummechanikai megállapítások tovább erősítik az információ jelentőségét a mikrofizikai hatások területén. D. Bohm „aktív információról” beszél.<sup>26</sup> Igazolhatóan véli, hogy a kvantumok szintjén az információ hatóerőként működik. Ezzel úgy törik meg a fizikai világ zárttsága, hogy közben a benne uralkodó törvényszerűségek érintetlenül maradnak. Kérdés persze, hogy ha az emberi szellem, mint immateriális valóság, képes a materiális világot befolyásolni, ez miért csak az agyban történhet meg.

A dualista felfogás egyik haszna, hogy nem engedi feloldozni az ember felelősségét a determinizmus oltárán. Másik pedig az, hogy a transzcendens valóságból érkező szellemi hatások életformáló voltára tudományos magyarázatot ad. Fennáll azonban az a veszély, hogy az emberi élet szellemi-pszichikus dimenzióját akaratlanul is magasabbra értékeljük, mint a fizikális-testit. Ez könnyen a testi lét megvetéséhez vezet.

c) Mindkét megközelítés egyidejű létjogosultságát hangsúlyozza a *komplementáris* felfogás.<sup>27</sup> A mára közkeletűvé vált kifejezést először a kvantumfizika területén használták (N. Bohr) annak érzékeltetésére, hogy a valóság nem mindig írható le egyértelmű definíciókkal. Bizonyos esetekben egymással ellentétes, sőt egymást kizáró állítások fogalmazhatók meg, ill. kell, hogy megfogalmazódjanak ugyanarra a tárgyra nézve, ha teljes jellemzést akarunk adni róla. Az eltérő megállapítások különböző nézőpontokból születnek, és egyidejűleg helytállóak, bár helytálló voltak egyidejűleg nem igazolhatóak. A komplementaritás fogalma arra utal, hogy az egymástól alapvetően eltérő megismerési módok és eredmények nem kerülnek az igaz és a hamis címke alatt egymással ellentétbe, hanem egymást kiegészítve a valóság teljesebb bemutatását teszik lehetővé.

A testi-fiziológiai folyamatok és a mentális állapotok külön-külön aránylag kifinomult módszerekkel vizsgálhatók, a viszonyuk azonban csak akkor lenne meghatározható, ha találnánk egy olyan kategóriát, amelyhez mind a kettő odasorolható lenne. Annak a megállapításnak, hogy „A ugyanaz, mint B”, csak abban az esetben van értelme, ha meg tudjuk nevezni, hogy mi ugyanaz bennük. Ilyen kategóriánk azonban nincs az átélések és a neurofiziológiai folyamatok viszonylatában, ezért azok egymással nem is magyarázhatók.<sup>28</sup> Nem tehetünk mást, mint-hogy mindegyiket önálló területként kezeljük, és más-más módon közelítünk hozzájuk. Közben meghagyjuk mindkét megközelítésnek azt a jogát, hogy saját kutatási módszereivel, fogalmi készletével és hivatkozási logikájával éljen. Következésképpen a lelki jelenségek vizsgálata közben azonos súllyal jelennek meg (néha ütköznek is) a természettudományos és a szellemtudományos-hermeneutikai megközelítési módok. A neuronális oldalt kísérletek és megfigyelések útján tárhatjuk fel, míg a szubjektív élmények interpretációt igényelnek. A módszerek nem cserélhetők fel. Élményeket nem lehet megfigyelni, fizikai folyamatok megfigyelése pedig nem helyettesíthető interpretációval. Walach hozzáteszi, hogy egy ilyen többszemponú megközelítés esetén tulajdonképpen nem is a valóságról magáról, hanem a valóság valamely megjelenési módjáról (vagyis egy jelenségről) szólnak a megállapítások,<sup>29</sup> ezért egyik szempont képviselője sem léphet fel azzal az igénnyel, hogy az ő megfigyelési és megállapítási felelnek meg a valóságnak.

A komplementáris logika érvényesítése a test-lélek-szellem-probléma tisztázásában megengedi a különböző létdimenziók önállóságát, nem segít viszont a kapcsolatuk megértésében. Ezt a területet érintetlenül hagyja. Holott a kölcsönhatások megértése az egyik legfontosabb része lenne a tisztázási folyamatnak.

### 3. Teológiai-antropológiai következtetések

Csak úgy tehetünk kísérletet arra, hogy a bemutatott neuro-pszichológiai elméleteket teológiai horizontba állítsuk, ha figyelemmel vagyunk az ember hétköznapi tapasztalataira, a természettudományos kutatások eredményeire és a keresztyén emberkép témánkra vonatkozó elemeire. Elsősorban két olyan témakör kínálkozik, amelyekben az előbbi szempontok mind-egyike érvényesíthető: a szellemi-pszichikus folyamatok célirányossága (intencionalitás) és az akarat szabadság problémája.<sup>30</sup>

### a) *Intencionalitás*

Az emberi tudat nemcsak észleli a valóságot, hanem jelenléte is tulajdonít neki, sőt képes a lehetőségek irányába teljesen eltávolodni a számára tapasztalható valóság régiójától. Az értelmezésnek – akár a múlt felé, akár a jövőbe tekint – olyan szellemi karaktere van, ami idegrendszeri működésekkel nem magyarázható. A valóság „meghosszabbításának”, a valóság-elemek belső „újrendezésének” a képessége nélkül az ember mindenre csak reagálni tudna: vagy közvetlen hatásokra adott válaszként, vagy pedig a belsőleg egy az egyben leképzett világra reagálva. Ekkor azonban inkább robotra hasonlítanánk, mintsem emberi lényre. Az ún. reprezentációelmélet csak arra ad választ, hogy a valóságról szerzett benyomásaink motoros, affektív és kognitív sémákban raktározódnak a pszichében, a kombinációikról, egységes egészé történő rendeződésükről már nem tud felvilágosítást adni. S akkor még nem beszéltünk az emberi szellemnek arról a képességéről, hogy az adottságoktól egészen eltekintve a teljeset, a tökéleteset, a végtelent keresse. Pedig mindenki tapasztalja, hogy a tevékenységeink nagy része előre mutat, a jövővel kapcsolatban terveinkbe illeszkedik, a jövőt készíti elő. A jelenben a jövő számára élünk. Egyedül az ember nyitott a jövőre. A még meg nem valósult dolgok vonzása szab irányt jelenlegi tevékenységeinknek és gondolatainknak. „A kimondottan szellemi tevékenységeket az jellemzi, hogy a céljaik ebben a világban nem teljesülhetnek (...). Ez azt jelenti, hogy amikor a szellem célokat fogalmaz meg magának, semmilyen határnál nem torpan meg, ezért az önmaga megvalósításához rá van utalva arra, hogy minden véges létet – beleértve a sajátját is – transzcendáljon.”<sup>31</sup> W. Pannenberg ezt az ember végtelen nyitottságával hozza kapcsolatba. Az ember az a lény, aki semmit sem tud egészen és végérvényesen lezártnak tekinteni. „Szükségei fölülmúlnak mindent, amit a kielégítésük érdekében tervezni és kigondolni képes. Azok a szükségletek, amelyek materiális javak által nem elégülhetnek ki, éppen emiatt szellemi szükségletekké válnak.”<sup>32</sup> Mivel a fiziológiai és a pszichikus szükségleteket folyamatosan szellemi szükségletek kísérik, elkerülhetetlen, hogy a közvetlen érzékszervi tájékozódást kiegészítse a *fantázia*.<sup>33</sup> A fantázia teszi lehetővé, hogy az ember eltávolodjon tapasztalati világától és kedvére beleélje magát új helyzetekbe. Vagyis e szellemi ugrással nem pusztán a már tapasztalt világot jeleníti meg újra, hanem egy addig még soha nem létezőt teremt meg, vagy ennél is továbbmenve a minden lét alapjára és minden létező teremtetőjére, Istenre kérdez rá. A teológia a 20. században nem szívesen beszélt a fantáziáról, ahhoz a valótlan, az értelmetlen, vagy az illuzórikus képzetét társította. Pedig a hit sohasem csupán a látható módon valóságosra tekint, hanem az Istennél lehetségesre is. Ez pedig képzelőerő nélkül lehetetlen. Istenre nézve a fantázia nemcsak a meglévőből alkot valami addig ismeretlen, hanem számol a valóság gyökeres megváltozásával, mi több, az új teremtéssel is. Ezért nem kell megelégednie a valóság lehető legteljesebb megismerésével, s nem kell kényszerítve éreznie magát arra, hogy alkalmazkodjon a valósághoz, vagy hogy saját erőből próbáljon változtatni rajta.<sup>34</sup> Mások, mint pl. W. Weier,<sup>35</sup> nem a fantáziatévékenységben, hanem az *intuícióban* vélik felfedezni a szellem legelemibb megnyilvánulását. Míg a fantázia az elképzelhetőből konstruál valami újat, addig az intuíció lényegi vonása, hogy éppen az elképzelhetőtől tekint el. Helyette az alapelvet kívánja megragadni, ami viszont már nem elképzelhető. Szellemnek tehát azt az intuitív megértési módot kell tartanunk, amely által a dolgok értelme, értéke és lényegi tartalma fogható fel. Mégpedig nem érzékszervi tapasztalás és megfigyelés, sem nem racionális következtetés útján, de még nem is ráérezéssel, hanem belátás és lényeglátás által. Ezért „minden intuíció valami, másból le nem vezethető nóvumot”<sup>36</sup> jelenít meg. Valójában túllép a tények világán a lényeg irányába, s nem is csak minden tényleges, hanem minden lehetséges megvalósulás alapelvét és értelmét ragadja meg. Az intuíció ablakot nyit a végtelenre és az abszolút-

ra, ezért tud az emberi szellem dacolni mindennel, ami véges, viszonylagos, vagy feltételekhez kötött. Ez a megismerési mód tehát transzcendentális, mert nemcsak az empirikus valóságra figyel, hanem azokra a feltételekre is, amelyeknek a tapasztalható valóság a létét köszönheti.<sup>37</sup>

### b) *Szabad akarat*

Az intencionalitáshoz közvetlenül kapcsolódik a *szabad akarat* kérdése. Csak akkor beszélhetünk ugyanis akaratszabadságról, ha az ember képes függetleníteni magát az életét meghatározó feltételektől. Mindenkinek van szabadságtapasztalata. Sokszor érezzük, hogy kényszerítő körülmények határozzák meg a döntéseinket, de számos helyzetben az a benyomásunk, hogy szabad választás előtt állunk. Ha például azt látjuk, hogy egy ésszerűtlen és a magunk számára kedvezőtlen lehetőség is kínálkozik, amit ugyanúgy választhatnánk, mint az indokolható és kedvezőt, akkor nyilvánvaló a döntési szabadság. A szabad döntés lehetőségére utal az a tény is, hogy ugyanaz a személy, teljesen azonos feltételek mellett eltérő döntéseket képes hozni. Talán e felsorolt helyzeteknél még egyértelműbben fejeződik ki a döntési szabadság olyankor, amikor valaki tudatosan vállal áldozatot, vagy noha elkerülhető lenne, mégis a szenvedést jelentő, vagy fájdalommal járó utat választja. Ilyenkor minden adottságszerű indíték önkímélésre, menekülésre, elkerülésre ösztönöz. Önként szembe menni a kellemetlennel csakis szabad döntés alapján lehet. Ha nem lenne meg a szabadságnak ez az alapérzése bennünk, akkor nem éreznénk magunkat felelősnek sem a tetteinkért, akkor ugyanis fizikális szinten eldőlt folyamatok tudatos kivitelezői lennénk. A természettudósok között sokat képviselik ezt a felfogást. A híres Libet-kísérlet<sup>38</sup> szerint az agyban kb. fél másodperccel hamarabb megtörténik a döntés egy cselekvés végrehajtására, mint ahogy a tudatos elhatározás megszületik. Egyetlen esetet sem regisztráltak a kísérletek, amelyben akár csak ugyanarra a pillanatra, vagy későbbre esett volna a mozgást elindító agyi aktivitás, mint a döntéshozatal. Tehát úgy tűnik, hogy az akarat döntés nem oka a mozgásnak, hanem kísérő jelensége, maga a „döntés” tudattalanul már előtte megtörténik. Arra is fény derült azonban, hogy a tudatnak mintegy „vétőjoga” van a fizikális történésekkel szemben, azaz leállíthatja, vagy módosíthatja, a cselekvést. Hosszabb – nem reakciószerű – döntési folyamatok rendkívül összetettek, rengeteg szempont érvényesül bennük, így többszörös, vagy sokszoros módosításon esik át az eredeti, nem tudatos „döntés”. Ez ember akarat-szabadsága éppen abban áll, hogy a szervezet a külső és belső ingerekre nem pusztán reagál, hanem az önkéntelen és nagyon természetes reakcióival szöges ellentétben álló döntést is hozhat. Be kell azonban látnunk, hogy az ember viszonylag ritkán él ezzel a szabadságával. Eleve lemond mozgásterének jó részéről, hogy kímélje magát a folytonos döntéshozásoktól. Minden szokás-, és attitűdkialakítás, minden elköteleződés önkéntes lemondást jelent a szabad akarat gyakorlásának egy részéről. Teológiai szempontból ez azt jelenti, hogy amikor az ember valaminek, vagy valakinek az uralma alá adja magát, akkor egyben fel is adja a szabadságát (vö. 1Kor 6,12; 10,23.). Hogy mit, vagy kit tekint olyan hatalomnak, amelynek kész a szolgálatába állni, az szabad döntésére van bízva. Döntését követően viszont már szolgál: szolgálja valaminek, ami része a teremtett világnak, vagy pedig az élő Isten szolgálja. Ez utóbbi szolgálata egyben szabadság is, hiszen semmitől nem függ az ember többe, s ezután egyetlen olyan hatalomtól sem kell tartania, ami e teremtett világhoz tartozik (Róm 8,21; 2Kor 3,17). Ezzel persze nem akarjuk azt állítani, hogy az emberi életre ható külső-belső körülmények egyszerre elvesztenék jelentőségüket. Továbbra is számítanak szellemi, vagy testi adottságai, számít, hogy mely korban és történetesen hol él, hogy milyen információk jutnak el hozzá, hogy milyen tapasztalatokra tett szert, hogy mit valósíthat meg az elképzeléséből és a vágyaiból. Az ember olyan értelemben lehet szabad ezektől az adottságoktól,

hogy maga határozhatja meg, miként viszonyul hozzájuk, mely nézőpontból értelmezi, és az életére nézve miként értékeli azokat. Ez a szabadsága megvan minden embernek. A Lélek szabadságában élő ember abban különbözik a többiektől, hogy a nézőpont megválasztásakor, az értékelés és az értelmezés szempontjainak kiválasztásánál valódi alternatíva áll a rendelkezésére, ugyanis Annak a szemével láthatja, és annak az értelmezései alapján élheti át a teremtett valóságot, Aki nem e világból való.

### c) *Isten Lelke és a mi lelkiünk*

Végül azt a kérdést kell még feltennünk, hogy a test-lelék-szellem kérdéskörre vonatkozó természettudományos ismeretek birtokában miként képzeljük az *Isten Lelkének munkáját az emberi életben*, illetve a legmagasabb rendű szellemi működés, a *hitbeli meggyőződés életformáló hatásait*.

Már többször tettünk utalást arra, hogy a „lentől fölfelé” (a testi folyamatokról a pszichikus működésen át a szellemi tevékenységig) ható kauzalitás magyarázata kevésbé jelent problémát a természettudományos gondolkodás számára. Fordított irányban viszont már meglehetősen nagy a tanácstalanság. Az idegéletani kutatásokból arra következtethetünk, hogy az agy által összegyűjtött és összekapcsolt információk a tudatban rendeződnek, mintázatot nyernek és válnak azután „kezdemenyezőjévé” és rendező elvévé az átéléseknek és a viselkedésnek. Ez egy értelmező, értékelő mozzanat, melynek révén az újonnan megjelenő benyomáshoz többletinformáció (rend, mintázat, forma) járul. Így összefüggésbe kerül már meglévő tapasztalatokkal, egy nagyobb egész részévé válik, olyan rendbe ágyazódik, ami jelentést és jelentőséget kölcsönöz neki. Hasonló megy végbe, mint amikor valaki egy könyvet olvas. Betűket, betűsorokat, interponktókat lát maga előtt, amelyek szavakká, mondatokká és értelmes szöveggé állnak össze a fejében. Az egész felől nyernek értelmet a kisebb egységek is. A megértést követően ezek el is veszítik jelentőségüket, a szöveg értelme függetlenné válik a hordozó közegtől (pl. hogy mekkorák voltak a betűk, milyen formátumú a könyv, stb.). Életünk mentális folyamataiban az értelemtartalmat, a mintázatot, a rendező elvet a személyes meggyőződésünk különböző aspektusai biztosítják; mindaz, amit meggyőződéssel hiszünk a világról, önmagunkról és a kapcsolatainkról. Ezek a tartalmak az élettörténet során folyamatosan változnak, alakulnak, árnyaltabbakká válnak, bizonyos esetekben az ellenkezőjükké fordulnak át. Tekintélyes részük azonban továbbfejlődés nélkül raktározódik a tudattalanban, s onnan, mintegy a kulisszák mögül „rendezi” az átélés és a viselkedés aktuális folyamatait. Így történhet meg, hogy netán gyermekkori élethelyzetekhez illő értelmezések határozzák meg a jelen történéseivel való viszonyulásunkat. Mindenkinél fontos életfeladata, hogy „karbantartsa” a meggyőződésrendszerét. Némelyek ezt úgy hajtják végre, hogy jó pozitivisták módján igyekeznek mindig a realitáshoz igazítani a feltevéseiket. Az élet leglényegesebb kérdéseiben (mint amilyen pl. az életünk értelme, az önbecsülésünk, a kötődéseink, az etikai tájékozódásunk kérdései) azonban a realitáselv elégtelennek bizonyul, ezért rá vagyunk utalva, hogy szellemi forrásokból merítsünk értelmezési mintákat. Ilyen forrás az Isten kijelentése, amely új megvilágításba, mi több, az Isten jelenléte révén, új erőterbe is helyezi a lelki történéseket.

„Fönről lefelé” irányuló hatást a pszichológia a pszichikus és a testi folyamatok kölcsönhatásának a szintjén a pszichoszomatikus megbetegedésekben, a szellemi és a pszichikus történések viszonylatában pedig a diszfunkcionális kognitív sémák betegítő és az újraértelmezés gyógyító hatásában éri tetten.

– A *psziché és a testi működések közötti kapcsolatról* régóta beszél a pszichoszomatikus orvoslás.<sup>39</sup> Arról mindig is volt tudomása az embernek, hogy a testi betegségek és gyengeségek kihatnak a lelkiállatra is, ill. a testi egészség lelki kiegyensúlyozottságot eredményezhet (bár egyáltalán nem szükségszerűen eredményez is). Arról is voltak mindig sejtések, hogy a lelki zavarok, vagy a szellemi élet rendezetlensége (pl. a bűn), előbb-utóbb testi elesettségre, vagy betegségi tünetekhez vezethetnek (Zsolt 31, 11; 32,4; Jn 9,2; 1Kor 11,30).

Már a pszichoanalízis kezdeti időszakában fény derült arra, hogy elfojtott érzelmi konfliktusok folyamatos szorongást okozhatnak, ez állandó izgalomban (készenléti állapotban) tartja a vegetatív idegrendszert, ami végül szervi funkciózavarokhoz majd megbetegedéshez vezethet. Egy betegség tehát a lelki feszültség kifejezője lehet. Szinte azt mondhatnánk, hogy a szánk helyett beszél a problémáinkról. Azok a félelmek és vágyak ugyanis, amelyeket valamilyen okból nem juttathatunk kifejezésre, és amelyeknek megfelelően nem cselekedhetünk, azaz nem távolodhatunk a félelmünk forrásától (mert pl. ez éppen a saját szülőnk, vagy felettes énünk), vagy nem közeledhetünk a kívánságunk tárgyához (pl. mert megtiltották), tünetek útján kezdenek beszélni.

Megfigyelték, hogy a testi betegség megjelenésével a lelki feszültségek csökkennek. A tünetek mintegy szimbolikus megjelenítései, s egyben értelmezései is a tudatból kizáródott feszültségterhes élményeknek. A tünetképzés tekinthető tehát egyfajta megoldási kísérletnek az adott problémára. Ezek a megfontolások elsősorban az ún. konverziós tünetekre illenek. Kevésbé van szimbolikus jelentése a tüneteknek a pszichoszomatikus problémák másik csoportjában, a funkcionális tünetegyüttesek (pl. szívneurózis) esetében. Ilyenkor a panaszok háttérben nem lelhetők fel organikus elváltozások, vagyis valójában nem áll fenn pszicho- (és) -szomatikus kapcsolat, hanem a tünet a pszichikus probléma (belső nyugtalanság, kimerültség, szorongásos állapot, hangulatzavar, stb.) kísérőjelensége. Más esetekben (pl. a stressz-betegségekénél) a huzamos lelki megterheltség, vagy konkrét konfliktus szervi elváltozáshoz vezet, melynek „áldozata” általában a szervezet „leggyengébb pontja”, ahol valamilyen eredetű és mértékű hajlamosság a megbetegedésre eleve fennáll.

A pszichoszomatikus összefüggésekkel kapcsolatos megfigyelések egybevágóan azokkal az antropológiai megállapításokkal, amelyeket a teológia is képvisel. Eszerint az ember személyes lelki életének, kapcsolatának összehangoltsága és kiegyensúlyozottsága meghatározó jelleggel bír a testi életére nézve.

– Nézzük meg végül, hogy miképpen hat a *szellemi dimenzió a pszichére!* Emil Brunner két helyen is részletesen kitér erre a kérdésre antropológiájában.<sup>40</sup> Megállapításai ma is figyelemre méltóak. Leszögezi, hogy a pusztán pszichikus működésért felfogott szellemi tevékenység a szellem lényegét véti el. Ebbe a hibába gyakran esnek bele a pszichológusok. „Az ember szellemi működése nem érthető meg lentől, hanem csak 'fentről' nézve, az emberi szellem feloldhatatlan kapcsolatban áll Isten Lelkével, de nem azonos az isteni Lélekkel. (...) A szellemet, a pusztán funkcionálisan pszichikus-tól eltérően, csak 'transzcendálva', átnyúlva és az énen túlról, a már nem adottságszerű felől kell megérteni. (...) A szellemi dimenzióban másféle törvényszerűségek uralkodnak, mint a pszichikaiban, nem ok-okozati törvényszerűségek, hanem értelem-, és norma-törvényszerűségek. Szellem csak értelemmel kapcsolatban létezik.”<sup>41</sup> Nem is csak arra irányul, hogy értelmessé tegye az ember egyes cselekedeteit és az életével kapcsolatos történéseket, hanem a mindennek értelmet adó értelemre és a minden norma normájára akar ráterelni. Amikor tehát transzcendál, túllép a maga világán, akkor a végső vonatkozási pontot keresi, s ezzel már meg is különbözteti magát a psziché működési módjaitól. Igazán szellemivé azonban csak azáltal válik, hogy Isten feltárja előtte önmagát. Brunner semmiképpen sem szeretne a dualista felfogás felé közeledni, ezért hangsúlyozza, hogy az ember „szellemi-lelki-testi totalitás”,<sup>42</sup> fontosnak tartja továbbá azt is aláhúzni, hogy az ember szelle-

mi léte a pszichében gyökerezik, „a szellemi élet pszichikus anyagból épül fel”,<sup>43</sup> vagy más megfogalmazásban: a szellem tulajdonképpen az értelmet kereső lélek.<sup>44</sup> A pszichének ez a sajátos aktivitása a hit. A hit kapcsolja össze Brunner szerint a lelket és a szellemet, ill. a hit biztosítja a kettő egységét. Ezt továbbgondolva arra juthatunk, hogy a lélek nem a fantázia, vagy az intuíciónál folytat szellemi tevékenységet, hanem a „hívés” az a pszichikus alapfunkció, melyben fontos szerepet kap mind a képzelőerő, mind pedig a lényeglátó ráérzés, de ezeknél egyszerre sokkal átfogóbb is, hiszen működik a leghétköznapibb jövőtervezésnél éppúgy, mint a lét végső értelmének, vagy egyenesen az értelemadóknak a keresése közben. A hit formálisan, a fides qua creditur értelmében embernek az a képessége, és arra való belső késztetése, hogy a közvetlenül tapasztalható, kiszámítható, átlátható, befolyásolható valóságon túltekintsen és a mögöttes okokra és végső célokra, a már meg nem ismerhető eredetre és a még meg nem valósult lehetőségekre nézve feltételezéseket, vagy meggyőződéseket fogalmazzon meg, s ezekre mint tényekre támaszkodva alakítsa az életét. Látható tehát, hogy a hit (mint hívés) pszichikus és szellemi működési mód egyszerre. A tartalma fogja az egyik, vagy a másik kategóriához tartozónak minősíteni. Amennyiben az Isten kijelentésén (mint fides quae creditur-on) tájékozódik, a bibliai értelemben vett hitről beszélhetünk,<sup>45</sup> de minden más vallási tartalom (de csakis a vallási tartalom) vallásos hitté avatja a hívés képességét.

Újabban, a kognitív pszichológia és pszichoterápia<sup>46</sup> jóvoltából ismét hangsúlyt kapott az a szintén igen régi megfigyelés, hogy az ember viszonyát a valósághoz, világszlelését és világertelmezését alapvetően az határozza meg, hogy mit hisz a világról, önmagáról és az embertársaival való kapcsolatáról. Nem az történi, amit felvilágosult emberekként szinte magától értődnének vennénk, hogy ti. a környezetünkben ingerek érnek bennünket, s ezekre a szervezet reagál, de még nem is az a helyzet, hogy a körülményeket alaposan megvizsgáljuk, és a valóságnak leginkább megfelelő módon válaszolunk, hanem az, hogy a már meglévő meggyőződéseink, feltételezéseink és hiedelmeink szemüvegén át nézve értékeljük a minket ért hatásokat és az adott helyzetről szerzett információkat, s ennek alapján reagálunk. Már J. Piaget megfigyelte, hogy a csecsemők viselkedése bizonyos szervezethez mutat, azaz előre meghatározott mintázatot követ. Feltételezte, hogy e viselkedésmintázatok részint öröklött elemeket foglalnak magukban, részint azonban saját tapasztalatok „lenyomataiból” állnak. A cselekvés mint sémát követi a mintázatot, nemcsak a saját kezdeményezésű, hanem a reakciószerű cselekvések esetén is, sőt a séma már az észlelést is meghatározza, mielőtt megjelenne a konkrét reakció. Később a világgal és önmagunkkal kapcsolatban szerzett összes tapasztalatunk kognitív és affektív sémák formájában raktározódik az emlékezetünkben. A sémák sajátossága, hogy nemcsak az eseményeket és a bennük való személyes részesedésünket tartalmazzák, hanem az objektív körülményeknél sokkal hangsúlyozottabban az élményfeldolgozás folyamatát és a belőle levont következtetéseket is. A konkrét helyzetektől teljesen függetlenné vált „sűrűtményekről” van tehát szó, amelyek általánosítások, értékelések, értelmezések és következtetések révén keletkeztek. Ezek „vezérlik” azután – tudatosan vagy tudattalanul – az analóg életeseményekben az információfeldolgozást és a viselkedést.<sup>47</sup> Tehát nem közvetlenül a helyzetek váltják ki az átéléses és viselkedéses válaszokat bennünk, hanem azok a sémák, amelyeket a helyzetek aktivizálnak. Általuk (melyek maguk is értelmezések) értelmezve tapasztaljuk a valóságot és benne önmagunkat. Ezek a lélektani megfigyelések is arról tanúskodnak, hogy a gondolkodásunkat, átéléseinket és viselkedésünket irányító lelki tartalmak valójában szellemi produktumok: megtörtént életeseményekből levont következtetések; a tapasztalható valóság értelmezései, összefüggések továbbgondolásai, valóságtól elrugaszkodott feltevések – egyszóval hittartalmak.

A lelkünk mélyén, a tudat által alig megközelíthetően, és meglehetősen nagy állandóságot mutatva helyezkednek el az ún. „magfeltevéseink”, azok a meggyőződések és feltételezések, amelyek a világszemléletünk, az életfilozófiánk vázát képezik. Ezeket át szűrjük meg minden információt, ezekhez igazítjuk a benyomásainkat, a csak azt követően határozzuk meg a viszonyulásunkat hozzájuk és a válaszunkat rájuk. Ezért nem úgy hat ránk a világ, amint van, hanem aszerint, amit hiszünk, vagy feltételezünk róla. Ahhoz tehát, hogy valamiben is változzon a viszonyulásunk a valósághoz, előbb a „mélyhitünk” tartalmainak, a „maghiedelmeinknek” kell módosulniuk, vagy egészen kicserélődniük. Ahogy a saját képességeinken és képtelenségeinken, mások jó- és rosszindulatán, vagy a világ rendjén és rendtelenségén tájékozódunk ezek a hittartalmak, úgy igazodhatnának Isten kijelentéséhez is. Ennek megválasztása az ember szabad döntésének a kérdése. Tapasztaljuk persze, hogy pusztán attól, hogy új ismeretek, vagy szempontok jutnak tudomásunkra és elfogadjuk azokat, a mélyben még nem változik semmi. Csak egész lényünket megrázó, megérintő, vagy megindító felismerések változtatják meg az alapvető meggyőződéseink rendjét és tartalmát. Isten ezen a mélyeségi szinten akar döntő változást elérni mindannyiunk életében. Azért szólal meg „élő és ható” (Zsid 4,12k) módon, hogy a „maghiedelmeinket” az Ő személyébe és Igéjébe vetett hitté alakítsa át.

Németh Dávid

## JEGYZETEK

- P.R. Hofstätter, *Psychologie*, 1957, Frankfurt/M. 10.; Vö. Pléh Cs., *Pszichológiatörténet*, Budapest 1992, 22k. és L.J. Pongratz, *Probleme Geschichte der Psychologie*, München 1984.
- Részletesen elemzi a platóni dualizmus jelenlétét és hatásait Kálvin teológiájában W. Schwendemann, *Leib und Seele bei Calvin. Die erkenntnistheoretische und anthropologische Funktion des platonischen Leib-Seele-Dualismus in Calvins Theologie*, Stuttgart 1996.
- A héber és a görög szavak átírása a „Keresztyén bibliai lexikon” gyakorlata szerint (Szerkesztette: Dr. Bartha Tibor, Budapest 2000.).
- K. Westermann, *Leib und Seele in der Bibel*, in: H.J. Schultz (Hg.), *Was weiss man von der Seele?* Stuttgart 1967, 167.
- H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Berlin 1980, 19kk. Wolff Westermannéval teljesen azonos véleményt fogalmazz meg.
- E. Reinmuth, *Anthropologie im Neuen Testament*, Tübingen/Basel 2006, 316.
- Theissen nem osztja a biblikusok által képviselt általános nézetet, miszerint a Biblia különböző antropológiai fogalmai eltérő szempontokból ugyan, de pars pro toto módján külön-külön is az egész embert jelölik. Szerinte pl. Pál részeket, rétegeket különböztet meg az emberi létben, s egy-egy aspektus csak ritkán jelenti az egész embert. In: i.m. 81.
- Theissen i.m. 83., 86.
- W. Schmithals, *Die theologische Anthropologie des Paulus*, Stuttgart 1980, 84. Vö. Eduard Schweizer, *A Szentlélek*, Budapest 1983, 73k.
- Theissen Pál antropológiájában transzformációs dinamikát fedez fel, in: i.m. 85kk.
- H.-P. Hasenfrantz, *Die Seele. Einführung in ein religiöses Grundphänomen*, Zürich 1986, 77.
- U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, Neukirchen-Vluyn 1991, 56.
- Vö. P. Becker, *In der Bewusstseinsfalle? Geist und Gehirn in der Diskussion von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften*, Göttingen 2009, 42k.
- G. Vollmer, *Evolutionäre Erkenntnistheorie und Leib-Seele-Problem*, in: W. Böhme (Hg.), *Evolution und Gottesglaube. Ein Lese- und Arbeitsbuch zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Göttingen 1988, 165.
- J. Fahrenberg, *Annahmen über den Menschen. Menschenbilder aus psychologischer, bioloischer, religiöser und interkultureller Sicht*, Heidelberg 2004, 219. Vö. G. Brüntrup, *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, Stuttgart etc. 1996, 20k.

- <sup>16</sup> Ismerteti Walach, *Psychologie. Wissenschaftstheorie, philosophische Grundlagen und Geschichte*, Stuttgart 2005, 311.
- <sup>17</sup> A tálázat a Vollmer által közölt áttekintés egyszerűsített változata: G. Vollmer, *Evolutionäre Erkenntnistheorie und Leib-Seele-Problem*, in: W. Böhme (Hg.), *Evolution und Gottesglaube. Ein Lese- und Arbeitsbuch zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Göttingen 1988, 146., Vö. P. Becker, i.m. 45kk. P. Neuer (Hg.), *Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild*, Freiburg etc. 2003, 71.; H. Walach, *Psychologie. Wissenschaftstheorie, philosophische Grundlagen und Geschichte*, Stuttgart 2005, 308kk.
- <sup>18</sup> Lásd G. Roth, *Aus der Sicht des Gehirns*, Frankfurt/M. 2003.; Uő, *Fühlen Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt/M. 2003.; W. Singer, *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt/M. 2003.
- <sup>19</sup> T. Nagel felfogását részletesen ismerteti H. Goller, *Emotionspsychologie und Leib-Seele-Problem*, Stuttgart etc. 1992, 211kk.
- <sup>20</sup> Vö. Vollmer, i.m. 159kk.
- <sup>21</sup> Az alábbiakban elsősorban P. Becker ismertetésére támaszkodom, in: Uő, i.m. 76kk.; 218kk.
- <sup>22</sup> G. Brüntrup, i.m. 70.
- <sup>23</sup> Vö. G. Brüntrup, i.m. 46. Ugyanitt s következő oldalakon megtaláljuk Eccles elméletének részletes leírását. Ismertetésemet erre alapozom, valamint E. Drewermann, *Atem des Lebens. Die moderne Neurologie und die Frage nach Gott*, 2. Die Seele. Zwischen Angst und Vertrauen, Düsseldorf 2007, 691kk.
- <sup>24</sup> Brüntrup, i.m. 49.
- <sup>25</sup> Brüntrup, i.m. 53.
- <sup>26</sup> Uo. 147.
- <sup>27</sup> Ezt a nézetet képviseli J. Fahrenberg, i.m. 222k., és tanítványa H. Walach, i.m. 321kk. A komplementaritás elvének teológiai értékeléséhez magyar nyelven lásd: Bolyki J., *A természettudományok kérdései a 20. század teológiatörténetében*, Budapest 1980.
- <sup>28</sup> Vö. H.U. Hoche, *Einführung in das sprachanalytische Philosophieren*, Darmstadt 1990, 198kk.-
- <sup>29</sup> Walach, i.m. 322.
- <sup>30</sup> Becker idézett művében ide sorolja az érzetek személyes minőségének (kvália) kérdését is, in: Becker, i.m. 168kk. Ennek azonban csak áttételesen van teológiai jelentősége.
- <sup>31</sup> W. Weier, *Das Phänomen Geist*, Darmstadt, 1995, 68.
- <sup>32</sup> W. Pannenberg, *Was ist der Mensch?* Göttingen 1962, 19.; Vö. Uő, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 365kk.
- <sup>33</sup> Pannenberg, i.m. 21.
- <sup>34</sup> Vö. W.H. Ritter (Hg.), *Religion und Phantasie. Von der Imaginationskraft des Glaubens*, Göttingen 2000. különösen 76kk.; 151kk. Valamint J. Scharfenberg, *Einführung in die Pastoralpsychologie*, Göttingen 1985, 55.
- <sup>35</sup> W. Weier, *Das Phänomen Geist*, Darmstadt, 1995, passim.
- <sup>36</sup> Uo. 23.
- <sup>37</sup> A 20. század utolsó évtizedében a pszichológia élénk érdeklődést mutatott az intuíció jelensége iránt. Az egyik összefoglaló definíció a következőképpen hangzik: „Az intuíció összetett ítéletalkotási folyamat, amelyben sok szempontból és többnyire igen gyorsan megy végbe a szelektálás és az interpretáció. Általában anélkül történik ez, hogy az ítéletalkotó tudná, hogyan jött létre az ítélet. Sokszor még az sem ismert, hogy milyen ítélet született. Inkább praktikus tudásról van szó. Az egyén úgy hajtja végre a cselekedetet, mintha az tudatos lenne a részéről. Az intuíciók persze – mint minden ítéletalkotás – lehetnek igen találók és gyümölcsözők, de nem feltétlenül azok. Nem mindig kreatívak, esetenként lehetnek megszokottak és sztereotípek is. Többnyire azonban összetett benyomásokat integrálnak specifikus és átlátható képekbe. Intuíció által tehát a komplexitás terméknnyé, vagy éppen sablonossá tehető. Ezért célszerű az intuíciót formálni, alakítani – pl. szaknyelvi reflektálással, ill. szakszerű kérdésselvetések által.” B. Schmid, *Wirklichkeitsverständnisse und die Steuerung professionellen Handelns in der Organisationsberatung*, In: Ch. Schmitz/ P. Gester/ B. Heitger (Hrsg.), *Managerie, Heidelberg 1992*, 123. Ez a definíció, mint a pszichológiai meghatározások általában, nem tulajdonít az intuíciónak olyan felismerést, ami túlmutatna az egyén számára rendelkezésre álló információkon, inkább a gondolkodásban és a cselekvésben megjelenő, vagy továbbra is tudattalanul érvényesülő nem tudatos tudásról beszél. Egyedül az alaklélektani szemlélet feltételezi, hogy az egész nemcsak több, hanem más is, mint a részek összessége, vagyis amikor intuitíve a részek új összefüggésbe kerülve egy addig nem észlelt egészzé állnak össze, akkor új valóság jelenik meg, nem pusztán az addig ismertet látjuk meg más szemszögből.
- <sup>38</sup> Vö. B. Libet, *Haben wir einen freien Willen?* In: Ch. Geyer (Hg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neusten Experimente*, Frankfurt/M. 2004, 268kk.
- <sup>39</sup> Lásd B. Luban-Plozza/ W. Pöldinger/ K. Kröger, *Pszichoszomatikus betegek az orvosi gyakorlatban*, Budapest 1994, különösen 11-28.; S. Jakab, *Beziehungen erleben. Aspekte menschlicher Beziehungen aus der Sicht heilender systematischer Poimenik für Gemeindegeseelsorge, Spezialseelsorge und Diakonie*, Berlin 2006, 152kk.
- <sup>40</sup> E. Brunner, *Mensch im Widerspruch*, Zürich 1985 (5. kiad.), 234kk., 356kk.
- <sup>41</sup> Brunner, i.m. 235.
- <sup>42</sup> Brunner, i.m. 356.
- <sup>43</sup> Brunner, i.m. 356, 358.
- <sup>44</sup> Brunner, i.m. 357.
- <sup>45</sup> Brunner egyedül ebben az esetben látja biztosítottnak az igazán (wahrhaft) szellemi megjelenését az ember életében, in: I.m. 365. Hasonló állásponton van K. Barth is, in: K. Barth, *Kirchliche Dogmatik, III/2*, 414kk.
- <sup>46</sup> Lásd Mórotz K./ Perczel Forintos D. (szerk.), *Kognitív viselkedésterápia*, Budapest 2005, 187kk.
- <sup>47</sup> Vö. R. Sachse/ O. Püschel/ J. Fasbender/ J. Brell, *Klärungsorientierte Schemabearbeitung*, Göttingen etc. 2008, 32kk.

## Jog és vallás

### 1. Bevezetés

Írásom a jog<sup>1</sup> és vallás cím alatt a jogtudomány és a vallástudomány, s ezen is túltekintve a jog és a teológia kapcsolódási pontjait igyekszik felvázolni. A katalógusszerű és teljességre törekvő leírás részben terjedelmi korlátok, részben pedig a terület majdhogynem szűzföld jellege okán sem lehetséges. Ha röviden kellene összefoglalnom a kapcsolat jellegadó sajátosságait, azt is mondhatnám, hogy a viszony kötelességszerű, tartózkodó, sőt némely vonatkozásban egyenesen rideg. A kérdés ma leginkább úgy merül fel: ugyan mi köze lehetne a jognak és az azt képviselő jogásznak a morál, az erkölcs terrénumához? Ezt a vélekedést maga a jogászképzés is igyekszik felerősíteni, amikor a neves jogászprofesszor a következő kijelentést teszi: – *Tanulják meg, az ügyvéd nem az igazságot képviseli, hanem*

*az ügyfele érdekeit.* Ez a mondat nagyjából összhangban is áll azzal a sematikus képpel, amely a társadalom többségében a jogászokkal és a jog világával kapcsolatban él.

Milyen viszonyt ápolnak ma az említett (tudomány)területek egymással, s miként hathat a legáltalánosabban felfogott vallás a tárgyi jogra, s azt részben alakító, részben magyarázó jogtudományra? Ez utóbbi írásom fő kérdése.

### 2. A kapcsolat alapjai

*A jog és a teológia, valamint a jog- és a vallástudomány közötti kapcsolat természetes és kikerülhetetlen; maga a vallás szó is sokáig csupán mint jogi kifejezés volt jelen a magyar nyelvben, elsősorban mint a bíróság előtt tett tanúságtétel, s*

csak a protestantizmus által terjedt el a mai jelentéshez hasonló értelemben, mint a confessio – vallás, hitvallás – fordítása (a 19. századtól fokozatosan kiszorítva a religio kifejezést).<sup>2</sup>

A ma divatozó jogelméleti irányzatok, a jog szerepéről valótlan felfogások, az általánosnak tekinthető jogászai gondolkodás és a szekularizált társadalom nyomása akár bátortalanná is tehetné azt, aki a 21. században vállalkozik pl. a Biblia bármely jogi természetű megközelítésben történő vizsgálatára.<sup>3</sup> Mindazonáltal *elsődleges* tényként rögzíthetjük, hogy napjainkban a természetjogias felfogások lassú erősödésének is szemtanúi lehetünk, ami egyelőre csupán annyit jelent, hogy a természetjogi koncepciók a jogtörténet lapjairól részben átkerülnek a „jelen magyarázatai között érdemi lehetőségként is elfogadható” okfejtések közé.<sup>4</sup> Derick Beyleveld és Roger Brownsword *Law as a Moral Judgement* című munkájukban pl. morális jelenségként ragadják meg a jogot és azt állítják, hogy a leíró „van” és az előíró „legyen” kijelentések dichotomikus rendjét – sőt egységét – ez nem zavarja. Számukra a jog közvetlenül épül a morális elvárásokra, ellentétben a pozitivisták megközelítésekkel, melyek igyekeznek a két jelenséget élesen elválasztani egymástól.<sup>5</sup> Beyleveld és Brownsword azt is állítják, hogy minden ésszerűen (józanul) gondolkozó lény valamifajta felettes morális megfontolás alapján folyamodik bármely jogi eszközhöz, s létezik a társadalmi rend valamifajta „ideáltípus” modellje, amely alkalmas lesz arra is, hogy bármely jogi művelet értékeléséhez viszonyítási pontként szolgáljon.<sup>6</sup> Egyébként is megfigyelhető, hogy terjed a neo-formalizmus, a filozófiai idealizmus, amennyiben – mint elvi lehetőség – a transzcendens léte történő hivatkozás is bekerül a tudományos gondolkodásba. Az imént kifejtetteknek megfelelő nyomatékot biztosít az a megállapítás, miszerint – a 20. század második felét leszámítva – a társadalmi normák – valamint azok hierarchiájának – vizsgálata körében a vallási normák tartalmának, jellegzetességeinek és más normatípusokhoz való viszonyának elemzése mindig is közérdeklődésre számot tartó és a tudományos gondolkodás homlokterébe tartozó kérdés volt.

A jog és vallás közelítése, közös metszeteik kimunkálása, erősítése azonban nem csupán egy izgalmas szellemi kaland, egy a lehetséges alternatívák közül. Amikor erről a témáról beszélünk, egy a mai jog jellegzetességeiből következő sajátos kényszerről is be kell számolnunk. Amely nem egyéb, mint a jog kiüresedése és új, külső impulzusok iránti igénye.

### 2.1. A jog alakváltozásai és mai állapota

A modern jog jellegzetességeiről szólva ki kell emelnünk, hogy az ősi emberi közösségekben már léteztek képzetek a jóról, rosszról, arról, hogy mit szabad tenni, s mit nem. Jog azonban – mai formájában – nem létezett. A jog ugyanis még nem különült el az egyéb társadalmi normáktól, a vallási, erkölcsi, technikai normáktól, ahogyan a hatalmi szervezet sem különült el az adott emberi közösségtől, csoporttól (egészen pontosan annak tagjaitól). A modern ember számára tapasztalat a társadalom funkcionális differenciálódása; a politika, a jog, a gazdaság, a tudomány, s ugyanígy a vallás részrendszereinek egyre nyilvánvalóbb autonómiája, amely a társadalomelméletek számára is erőteljes kihívást jelent(ett), amikor is ezt az acentrikussá – azaz központ nélkülivé – váló világot kell(ett volna) leírni.<sup>7</sup> A központi rendezőelv nélküli korban fogant modern és „posztmodern” társadalomelméleti koncepciók jellemzője, hogy az ember filozófiai-erkölcsi természetéről (vagy csak kevéssé) vesznek tudomást, illetőleg a társadalom integratív erőkhöz kötődő helyes társadalmi együttélés, rend elveit nem firtatják, s így a működőképes társadalmi rend teoretikus megalapozásáról is lemondanak.<sup>8</sup>

A modern jog és jogtudomány mai állapotának kialakulásában az egyik döntő hatást – még korábban – az isteni természetjog kizárólagosságától történő elszakadás jelentette: az ember által alkotott pozitív jog érvényességének transzcendens (morális) igazolása profanizálódott a racionális természetjog formájában.<sup>9</sup> Bár a pozitív jog érvényességének transzcendens,

ún. metafizisztikus (morális) elvekkel történő igazolási kényszere ezzel még nem szűnt meg, maga az igazolási probléma áthelyeződött a nem teremtett világ történetiségének dimenziójába.<sup>10</sup> Kecskés Pál írta: „Midőn a romantika eszmevilágában kifejlődő történeti-jogi iskola konzervatívizmusa a történeti népszellemben nyilvánuló szokásjogot tekintette a pozitív jog forrásának, a történeti módszer sürgetésével jelentős mértékben elősegítette a jogi pozitívizmus kifejlődését.”<sup>11</sup> mely a metafizikum elutasításával – azaz Isten létének és szerepének elutasításával – kizárólag a konkrét, tételes jogot tekintette egyedül létező és érvényes jognak (azzal, hogy álláspontja szerint a létrejött szabályok egyetlen lehetséges mögöttes oka a történelmi körülményekben keresendő). Ebben a megközelítésben a jog fogalma a tárgyi (pozitív) értelemben használt jogra szűkül(t), melynek egyedüli eredője és így értelmezésre jogosultja az állam, illetve az állami akarat.<sup>12</sup>

A jog pozitíválódási folyamatának, az erkölcs és a jog (moralitás és legalitás) funkcionális különválásának/különválasztásának előrehaladásával, a természetjogi gondolkodást háttérbe szorító jogi pozitívizmus megerősödésétől kezdve a jogi érvényesség „eredetére és mibenlétére” irányuló kérdésre keresett válasza a következő alternatíva kínálkozott/kínálkozik: a pozitív jog a célracionálisan tételezett (jogi!) eljárás keretében hozott döntés által tesz szert érvényességre, s nem szorul semmiféle jogon kívüli transzcendens igazolásra, vagy pedig igenis fennáll a külső igazolási kényszer, a metafizisztikus (morális) elvekre való ráutaltság.<sup>13</sup>

Tény továbbá, hogy a modernizálódó társadalmak egyre inkább olyan kapcsolatokat hoztak létre – és e kapcsolatokra olyan átfogóbb társadalmi képződmények szerveződtek –, amelyekben a résztvevők csak egy-egy aspektusból váltak fontossá, és egész személyiségük kívül maradt ezeken a képződményeken. Az egyes egyén így a modern társadalomban egyre inkább specializálódott szerepekben – személyisége többi részének fegyelmezett visszaszorításával – vesz részt, és a társadalom ugrásszerűen megnőtt bonyolultsága, épp az ilyen fegyelmezett, szerepekben való – jog általi – társadalomszerveződésen nyugszik.<sup>14</sup> A létnek ez a szegmentáltsága, sőt az egyének vonatkozásában is megjelenő „rétegzettsége” megteremtette a lehetőséget arra is, hogy az adott individuumok jogai és kötelezettségeinek klasszikus arányai bomláljanak. Az egyéni jogok és lehetőségek túlzott hangsúlyozása mellett a közösségért érzett felelősség és a kötelezettségek teljesítése háttérbe szorult,<sup>15</sup> párhuzamosan a „mindennemű kötelesegtől való meneküléssel”.<sup>16</sup>

A modern, szekuláris és nem totalitárius államok sajátossága, hogy joguk saját igazolási kényszerei ellenében is *szelktív zárttságot* mutat, illetve érdemi rendszerautonómiára tett szert (ezt hívhatjuk a szakirodalom alapján a jog önreferenciális zárttságának is). Ez a tény *rövid távon* – a történelmi tapasztalatra, emberi szükségletekre és egyéb célracionális megfontolásokra alapítottan – *nagymértékben elősegítette a korábbi természetjogi elvek alkotmányban rögzített alapjoggá transzformálódását*, sőt – letisztultságuknak köszönhetően – ezek globális igényként való megjelenését. Am napjaink jogéletének – hazánkban és különben egyként tetten érhető, trendszerű és válságok által felerősített – változásai a jogok hangsúlyozásán túl egyre inkább a *működőképesség szempontjait, az állam kivonulása helyett annak visszaépítését*,<sup>17</sup> a *jog folyamatszerűségének visszaszorítását*,<sup>18</sup> valamint *új – társadalmi szintű – közmegegyezések kimunkálását* igénylik.<sup>19</sup> Mindezen törekvések támaszok, tudományos és politikai alapok után kiáltanak, sőt – éppen a jog kiüresedése, képlékenysége és instabilitás válsága, a generálprezentív hatás elenyészése miatt – ennél nagyobb kívánsággal állnak elő: *a morál és a jog „intézményes” közelítésére tesznek javaslatot*, egyedüli lehetséges alternatívaként ragadva meg azt. Ehhez azt is hozzá kell tennünk, hogy korunk válsága(i) sem elsősorban gazdasági természetűek, sokkalta inkább morális, erkölcsi eredetűek.<sup>20</sup>

A jog kiüresedésének egyik biztos jele, hogy a legégetőbb társadalmi kérdéseket (abortusz, népességfogyás, roma-kérdés) normatív eszközökkel (saját eszközeivel és apparátusával) nem vagy csak töredékesen tudja megragadni (értelmezni). Persze a jogtól nem várható el, hogy mindenre saját válaszai legyenek; „történeti bűne” éppen az egyéb társadalmi alrendszerekkel, illetve normatípusokkal való összekapcsolódás hiányában keresendő. Ez persze képviselőinek felelőssége – a jogászoké. A jogász számára – úgy is, mint értelmiségi, s úgy is mint „tudós” – a fenti okok miatt is elengedhetetlen a külső, jogon kívüli impulzusok értő, s olykor alkotó befogadása. Hiszen „... a szaktudós (vagy másként: szakpolitikus) remekül „tudja” a világnak egy apró zugát; minden másról azonban fogalma sincs.”<sup>21</sup> Primitív, roppant tudatlan emberre valló nézetei vannak a politika, a művészet, a társadalmi szokások és a többi tudomány kérdéseiben... A civilizáció a specializációval hermetikusan bezárta ezt az önelégült embert saját korlátai közé; ám mivel az belül erősnek és értékesnek érzi magát, szakterületén kívüli is hatalomra vágyik. Így bár a kvalifikált ember maximumát képviseli, az élet szinte minden területén kvalifikálatlan emberként viselkedik, azaz tömegemberként.”<sup>22</sup>

## 2.2. A természetjogi alapok

Talán alappal feltételezem, hogy az olvasók többsége és vallás kapcsolatáról hallva azonnal a természetjog fogalomkörére asszociál. Valóban, némi leegyszerűsítéssel a jogirodalomban is hosszú idő óta alapvetően két fő irányzat, a természetjog és a pozitívizmus vitázik egymással. A természetjog egyik meghatározása szerint egy tértől, időtől független, örök érvényű jogi kódex szabályaiból áll, egy másik meghatározás szerint – amely egyébként a jogi moralizmus tartózkodóbb álláspontját teszi magáévá – nem több mint a mindenkori erkölcsi közmegegyeződésnek a mindenkori jog helyességére vonatkozó része.<sup>23</sup> Magának a természetjognak – amint az a fenti definíciók nyomán is felsejlik – legalább kettős jelentése van: a természetet metafizikailag értelmező – vallásos – felfogással szemben áll az újkori (16.-18.sz.) eredetű „felvilágosodott racionalista” értelmezésű – vagy másként laikus felfogású – természetjog”, amely a természetnek konkrét, empirikus értelmet adva, a természetjog fogalmát az emberi természet valamilyen tapasztalati tulajdonságához (tipikusan ösztönéhez, valamely könnyen felismerhető szükségletéhez) kapcsolja. A pozitív jog az emberi társas alakulatok (állam, egyház, egyesület, stb.) által a maguk igényei szerint létrehozott jog, ebből következően a különböző társadalmi, történelmi körülmények folytán folyamatosan változik. A pozitív jog azonban nem csupán a tárgyi, tétéles jogot jelenti, hanem azt a jogszemléletet is, amely a természetjoggal szemben állva a konkrét, szabályok egyetlen lehetséges mögöttes okaként a történelmi körülményeket jelöli meg. Ebben a megközelítésben a jog fogalma a tárgyi (pozitív) értelemben használt jogra szűkül.

A pozitív jog szükségességét a természetjog is elfogadja, s a jogalkotás feladatának éppen azt tekinti, hogy ezt a pozitív jogot minél jobban közelítse a változtathatatlanhoz, a természetjoghhoz; ebből következően a mérce és egyben a meghatározó a természetjog. A jogalkalmazásban azonban a pozitív jog az elsődleges, a természetjog a jogalkotó és a jogalkalmazó jogi és egyéb műveltségén keresztül érvényesülve a pozitív jog hiányosságait hivatott pótolni, vagy a pozitív jog értelmezése során a helyes tartalommal tölti fel azt.<sup>24</sup>

## 3. Következtetések

Tehát az eddigieket összefoglalva: a mai jog két jellegadó sajátossága a(z alap)jogok katalógusának bővülése, erősödése; a kifinomult intézményvédelem – másrészt pedig a jog kiüresedése, „testetlenné válása”, ahol is a szabályok mögöttes indokai bizonytalanok, képlékenyek, előre nem kiszámíthatóvá vál-

nak. Ha ezt a két sajátosságot egy nyíló olló két száraként fogom fel, kérdés, hogy mi lesz az, ami behatol közéjük. Másként – de még mindig plasztikusan közelítve a kérdéshez: olyan ez, mint, amikor a kagyló héja folyamatosan vastagszik (itt a kagylóhéj a jogok rétege), miközben a benső várja a homokszemet, a kívülről érkező újdonságot, hogy felnövelje, saját kézzelfogható értékévé tegye azt. Az egyik lehetséges – a homokszem mibenlétére adott – válasz mindenképpen a morális és különösen a vallási (döntően keresztény) értékek behatolása, „beszüremkedése” lehet. Természetesen anélkül, hogy ez valamifajta jogi vagy azon túli voluntarizmusként érvényesülne. Itt érdemes megjegyeznünk, hogy a többségi álláspont változatlanul nem elsősorban valamifajta vallási reneszánsz, egy megújuló hitélet következményeként tétélezi a deszekularizációs hatásokat és a poszt-szekuláris társadalom (Habermas) kialakulását,<sup>25</sup> hanem olyan erőteljes *politikai törekvések következményeként*, melyek vallási követelményeket és elvárásokat fogalmaznak meg a közszférában, a nyilvánosság különböző tereiben.<sup>26</sup>

„Ha a jog modernitásunkban valóban ilyené (lásd a mai jogunkról írott fejezetet) fejlődött, vagyis a társadalmi komplexitásban egyéb tényezőktől önállósuló kiválása tényleg azt eredményezte, hogy levált az addig az emberi magatartásformákat (...) végső fokon uraló theologicum és ethicum keretszabásáról, úgy nyilvánvalóan ez utóbbiak minőségei, kritériumai, vagy legalábbis minimum-tartalmaiknak addig sine qua non feltételt képező imperatívuma is kikopott az immár okkal nevezhető modern formális jogból. Akkor viszont mi maradt a jogot értékékként megközelítés lehetőségéből? Túl sovány lenne vigasznak (...) az értékelő szemlélet jelenléte a jogpolitikában, illetve a szabályozás tervezéséről gondoskodó törvényhozásban.”<sup>27</sup> Döntő kérdés tehát, hogy a jogpozitívizmus (jogpozitívista jogelmélet) – és számos vonatkozásban a relatív természetjog – képtelen megragadni a jog sajátos normativitását,<sup>28</sup> hiszen konkrét erkölcsi okokra történő utalás nélkül nem tisztázható, hogy az emberek „miért hoznak létre jogrendszereket, és miért ruhazzák fel őket jellegzetes vonásaikkal”.<sup>29</sup> Éppen ez a döntő és örök kérdés: *miért kellene bármihez is igazodnom; miért is kellene alávetnem magamat bármifajta hatalomnak?* A 20. század fő iránya az az elképzelés, illetve abból kibontakozó válasz, hogy azért mert az embernek vannak bizonyos „természetes” törekvései (pl. gyermeknemzés, család védelmezése, túlélés biztosítása stb.), melyek szükségképpen kapcsolódnak a „természet” (bármit is értsünk alatta) általánosabb, elvont céljaihoz. Az ezen természetes törekvéseket és célokat leíró szabályokból áll össze a „köznapi” természetjog. *A keresztény természetjog egy lépéssel továbbmegy ennél; emberi törekvések egyfajta plurális katalógusa helyett az ember célját (céljait) Istenhez köti; minden felvetést, legyen az jogi szabályozás vagy éppen kulturális érték, visszafordít, s kérdéssé transzformál: hogyan illeszkedik ez vagy az a dolog az ember elsődleges céljához, Isten kereséséhez?*<sup>30</sup>

### 3.1. Keresztény természetjog

Ma – a fenti különbségeket is figyelembe vevő, lehető legáltalánosabb megközelítésben – természetjogon elsősorban bizonyos alapelvek összességét, s nem valamely formális (jogi) kódex létét értjük, még akkor sem, ha tartható az az álláspont is, amely a Bibliát – kultúrkörünkben – közvetlen normatív erővel ruhazza fel. A jogbiztonság szempontját, a tétéles jog nélkülözhetetlenségét a természetjog is teljes mértékben vállalja, legfeljebb azt állítja, hogy – jelen esetben – a Biblia nem csupán egyes társadalmi- és jogintézmények vonatkozásában magyarázó erővel bír (kor)dokumentum, hanem olyan elsődleges normaanyag, amely az érvényesen létrejött jogi instrumentumok alkalmazhatóságát is kétségessé teheti. Az újabb természetjog kiáll amellett, hogy a törvényhozás a jogalkotásnál az „erkölcs egyetemes érvényű követelményeitől” nem függetleníthetné magát, azaz jog és (keresztény) erkölcs nem lehet egymástól különálló világ. Ezt a felvetést alátámasztandó a termé-

szetjog közvetlenül a jogászi gyakorlatból vett esetekre tud hivatkozni, amennyiben a törvény rendelkezésének – vagy éppen általános elvek – hiányában a bíró az íratlan törvényre, a – biztos szakmai, s kiváltképp erkölcsi alapok nélkül töredékes – *jogérzékre, lelkiismeretre, valamifajta láthatatlan alkotmányra*<sup>31</sup> stb. tud hivatkozni.

A vallás rendszerbe foglalt és kinyilvánított, tehát megismerhetővé tett hitelvek, valamint az azokhoz igazodó, kötelező magatartási szabályok összessége és ezek megvalósulási folyamata. A három elem – ha úgy tetszik a vallás fogalmának három rétege – tehát (leegyszerűsítően, a kereszténység vonatkozásában): 1) a Biblia, 2) az ehhez kapcsolódó – és nagy mértékben rögzített – vallási gyakorlatok, hagyományok és egyéb elvárások, valamint 3) a tényleges megvalósulás, azaz a hétköznapok valósága. Az említett fogalmi rétegek, illetve elemek egyikének sincs – a mai modern társadalmakban – közvetlen jogi kötőereje, legfeljebb egyes (rész)szabályok átvételére kerül sor az állam által elismert jogba illetetten (pl. a ne lopj szabályé), s így – közvetetten kerül sor azok jogalkalmazás során történő érvényesülésére. Ami egyúttal azt is jelenti, hogy valamely egyház tagján (valamely vallás hívének) az adott vallási nézetrendszer elemei csak akkor válhatnak – jogi értelemben is – számon kérhetővé, ha azok egyúttal az állam által is „újratemelődték” vagy, ha azok egyébként ellentétesek azokkal a többségi normákkal, melyek jogszabályokban – a vallási szabályok lététől függetlenül – is rögzítésre kerültek.

A Bibliának vagy más vallási szabálygyűjteménynek, s az ezekből leszűrt erkölcsi elveknek nincs közvetlen jogi kötőereje, illetően normatív ereje, ám ezek – közvetlen mögöttes hivatkozásként történő – hangsúlyos beépülése a jogrendszerbe (akár alapelvekként, akár a tételes jog részeként, akár pedig az értelmezés új módszereiként) két lényeges tényezőtől bizonyosan függ:

A) az ilyen elkötelezettséggel élő jogászok és jogtudósok számától (!);

B) a társadalmi kataklizmák jellegétől és mértékétől.

Előbbi (A) a tudományos közgondolkodás formálásában (a felvethető kérdések körének meghatározásában, azaz a tematizált tudományos közbeszéd tárgyainak megjelenítésében), utóbbi (B) pedig az értékválasztások tartalmi kényszere által erősítheti a természetjogi vonalat.

Éppen a két említett szempont miatt nem lehetünk egészen biztosak abban, hogy „*egy mai természetjogi újjászületés kapcsán csakis érzékenységbővítésről, a topikus érdeklődés kiszélesítéséről, szélesebb kultúránkba történő visszaágyazódásról lehet szó, és aligha egy új levezetés [Ableitung] vagy alárendelés [subordinatio] igényléséről, hiszen ez – legalább is mai tudásunk szerint – csakis egy pre-scientismusba vezethetne vissza.*”<sup>32</sup> Am bizonyosan helytálló az a megállapítás, miszerint „*a kérdés tehát részben nyitott, és így elméleti érdeklődésünk-től is választ várva teoretikus megalapozás után kiált.*”<sup>33</sup>

A legújabb – adott esetben keresztény megalapozású és tartalmú – természetjog annyiban új, hogy a pozitív joganyag rendelkezéseit nem a joganyag létrehozójára vagy a „jogtörténetben” kifejeződött elvekre stb. vezeti vissza, hanem valamely szabály közvetlen igazolásaként és szükségképpen eredőjeként fogadja el az adott – kimunkált és széleskörű társadalmi beágyazódottsággal rendelkező – hitrendszer, kultúrkörünkben a Biblia általános elveit és tételes elvárásait.<sup>34</sup> Ez a közvetlenség természetesen – és ez az életszerűbb – *részleges* is lehet, azaz más megfontolásokkal, igazolólv-rendszerekkel egy sorban is megjelenhet. Azaz a természetjog, illetve keresztény természetjog ennyiben részleges is lehet, ami praktikusán annyit tesz, hogy adott esetben egy – tipikusan – bírói, alkotmánybíróági döntésben – sajátosan értelmezett „párhuzamos véleményként” – vagy egy új törvény preambulumban – megjelenhet *expressis verbis* a Bibliára, Istenre utalás is. A fentiekkel összefüggésben is sajátos kutatási irány lehet annak feltérképezése, hogy az uralkodó vallás(ok) nézetei, hitelvei, gyakorlati elvárásai mi-

lyen mértékben vannak jelen a hatályos jogban (a tételes jogot milyen mértékben befolyásolja a Bibliai hatás, illetve a keresztény hagyomány stb.), továbbá, ha valamifajta hatás kimutatható, úgy mi ennek a konkrét hatásmechanizmusa. Izgalmas – s önálló – kutatás lehetne annak feltárása is, hogy a szabad bizonyítás rendszerében a bíró támaszkodhat-e, s ha igen, milyen mértékben pl. a Bibliára. Milyen mértékben hivatkoznak az Írás közzismert vagy éppen kevésbé ismert verseire a jogi képviselők beadványaikban, előkészítő irataikban vagy éppen védőbeszédekben, esetleg az ügyészek vádbeszédekben. A felvetés annyiban nem tekinthető újnak, hogy a jogelméletet más összefüggésekben is intenzíven foglalkoztatja, hogy az egyes nem jogi szempontok (pl. a közgazdaságtani szempontok Posner munkásságában)<sup>35</sup> milyen szerephez juthatnak az ítékezésben, s általában a jogi döntésekben (az említett összefüggésben pl. előtérbe kerül a jog gazdasági szemléletű megközelítése, leírása – gyakran a legelemibb költség/haszon elemzésekre alapítottan).<sup>36</sup>

Ma még nehezen eldönthető kérdés természetesen, hogy az Isten személyére és a hozzá való viszonyra,<sup>37</sup> illetve a vallási örökségre<sup>38</sup> történő utalások a hazai és uniós jogszabályokban csupán a jogrendszer „reziduális tételként” megjelenő szimbolikus aktusai vagy már önmagukban is a jogászi gondolkodásmód érdemi alakítói!? A mértékekre csak az idő ad választ, de a változás iránya már most világosnak tűnik.

#### 4. A tudományok mai helyzete – a tágabb összefüggések

Az eddig megfogalmazott állítások és felvetések egyként a következő kérdés felé mutatnak: Valóban jogos-e az a vélekedés, hogy az empirikus természettudományok szolgáltatják a világ egyetlen hiteles és végleges olvasatát? Annyi bizonyos, hogy a teológusok és filológusok mindig is igyekeztek bizonyítani, hogy a nyelvi tradíciók, a kultúra szövegei olyan igazságok hordozói, melyek a technikai és természettudományos gondolkodás számára rejtve maradnak.<sup>39</sup> A természettudományos látásmód elhatalmasodása nyomán a modern jog is mint ha csak a természettudomány részévé vált volna; a jogalkotói dedukció olyannyira technikai jellegűvé és pillanatnyi szükségletekből táplálkozóvá – azaz esetlegessé – vált, hogy a figyelmes szemlélőben felsejlik a kép, hogy talán vonalzó, körzőt és szextánszt is használtak a jogszabály előállítói, más eszközeik nem lévén... A változatlanul uralkodónak tekinthető jogpozitivizmussal összefüggésben életszerű az a felvetés, mely szerint „*a jog mint norma- és értékrendhez tartozó mozzanat, érvényességének igazolását igényli; s hogy a pozitív tapasztalat változó világa nem szolgálhat kielégítő igazolásul, csak addig maradhatott rejtve, míg magára nem eszmélt az egyoldalú természettudományos műveltségtől lekötött bölcselkedő szellem.*”<sup>40</sup>

A tudományról általánosságban szólva nem elhanyagolható az sem, hogy „*a filozófia korunkban válságba jutott. Egyrészt szétaprózódott a szcientista „szakfilozófiák” sokaságában, másrészt úrrá lett rajta a relativizmus és az agnoszticizmus. A filozófia elszakadt eredeti célkitűzéseitől, melyek közül a legfontosabb, hogy az egész emberi életet alapjában meghatározó, életformát és egységes-tudományos látást kínáló törekvés volt. Szükséges tehát a filozófia reformja.*”<sup>41</sup> Ezért a filozófia szerepének erősítése mind tudományos téren, mind az életbölcseesség terén elkerülhetetlen, ha a vallás érvényesíteni kívánja rendeltetését: az emberi személyt és közösségét a maga legteljesebb, transzcendens célra irányuló egységbe szervezni, mely egyszerre misztikus – amennyiben az egyes emberi élet keretein túl az üdvösség lehetőségére mutat – és ugyanakkor eszkatologikus, amennyiben, mint történetileg fennálló közösség, egyház, letéteményese az emberi történelem végső beteljesülésének.<sup>42</sup> Ez többé-kevésbé a jogra is igaz, azzal a különbséggel,



hogy ez nem életformát, hanem a méltóság – intézményes – lehetőségét kínálja. A mindenkinek kedvezni akaró állpluralizmus azonban relativizál és éppen a legfontosabb garanciák (generálprevenzív hatás, erkölcsi mérce jelleg) vesznek el ezen keresztül – amint arról már a korábbiakban is szó esett.

Ahhoz, hogy a kortárs tudomány komolyan vegye pl. a teológia mondandóját, eleve komolyan kell vennie annak lehetőségét, hogy van olyan egységes tudomány, a filozófia, mely az ember erkölcsi, érzelmi és racionális világait szerves egységbe foghatja.<sup>43</sup> A teológia, mint tudomány nem állhat fenn olyan fundamentum – jelen esetben a filozófia – nélkül, amely a teológiát összekapcsolja a szaktudományok legégetőbb problémáinak elméleti feldolgozásával. A teológia nem egyszerűen a tradíció továbbbítőja ebben a megközelítésben, hanem saját ismeretforrásának radikális kifejeződése.<sup>44</sup> Nemcsak a teológia lelheti meg azonban filozófiai megalapozását, hanem a filozófia is remélheti kiteljesülését a teológiában. A teológia számára a filozófia alapot nyújt; a filozófia számára a teológia azt az egyetemet biztosítja, amelynek híján a filozófia a szakfilozófiai katólikus, naturalizált, historizált vagy logikai-formális fragmentumtudományaivá esik szét. Ez a töredékesség teljes szakítást jelentene a filozófia eredeti szellemiségével; s ha a filozófia nem találja meg a maga – adott esetben teológiai – beteljesülését, akkor, úgy tűnik, nem képes meghaladni ezt a szétaprózódást.<sup>45</sup>

## 5. Jog és vallás kapcsolata

*A jog és a tudás egyéb formái közötti dialógus kialakulása-hoz tehát egy erőteljesen interdiszciplináris kiindulópont szükséges.*<sup>46</sup> Ez ma már többet jelent, mint a szociológia vagy a diskurzus-analízis módszereinek segítségül hívása a jogi folyamatok jobb megértéséhez, áttekintéséhez. Sokkalta inkább olyan új (tudomány)területek felé történő – a fenti közvetítés mellett realizálódó – nyitás igénye fogalmazódik meg, melyek mind-egyikéig nem vagy csak alig érintkeztek a jogtudománnyal (kulturális antropológia,<sup>47</sup> teológia, vallástudomány<sup>48</sup> stb.).

*A jog és a vallás mai kapcsolata egy látszólag egyirányú folyamatként írható le.* Ebben a kapcsolatban a tételes jog és az erre épülő jogtudományi ágak hivatása, elsődleges feladata, hogy meghatározza a vallásszabadság kereteit, illetve a vallás gyakorlásának intézményes kereteit, akár az állami egyházjog, akár pedig az ún. felekezeti egyházjog szabályainak megalkotásához nyújtott szakmai segítsége révén. Ez a közreműködés – a mai kiegyensúlyozott politikai-társadalmi berendezkedés mellett – inkább csak technikai jellegűnek tekinthető, a jogalkotás és jogalkalmazás letisztult megoldásainak, dogmatikai eszköztárának felajánlására, egyes „fogalmak átadására” irányul. Hasonló szereppel bír a jogtörténet is, amely a vallástudomány különböző területei számára nyújt hasznos adalékokat adott társadalmak, vallások állami-jogi jogi összefüggéseinek alaposabb megértéséhez.

A két terület – vallás és jog – összekapcsolódásának egyik legkézenfekvőbb formája a szociológiai megközelítésekben keresendő. A vallásszociológia legalapvetőbb kérdése, hogy mi a vallás szerepe a társadalomban. A jogszociológia pedig egy relatív és változó jogot tekint kutatási tárgyának, amely elválaszthatatlanul összefonódik a társadalmi környezettel. Így mindkettő szükségképpen kiterjeszti vizsgálódását egy olyan (új) jelenségre, mint a vallási – s itt elsősorban a keresztény – eredetű morális követelmények esetleges behatolása a jog világába.

A természetjogász oldaláról nézve, van-e az elvontsággal, filozófiai absztraktsággal, életidegenséggel vádolt természetjognak „félnivalója” a tények tudományával foglalkozó empirikus jogszociológiától? Kell-e tartania a természetjogias jogfilozófiának a pozitív megismerési módszerrel dolgozó jogszociológiától?<sup>49</sup> A válaszuk az lehet, hogy egyáltalán nem, sőt, a

szociológia a természetjog par excellence segédtudománya.<sup>50</sup> A szociológia – írja Jacques Leclercq – olyan a természetjognak, mint az anatómia vagy a biológia az orvostudománynak, vagy pedig mint a pszichológia az erkölcsnek, minthogy *tényeket szolgáltat* a természetjognak.<sup>51</sup> A tények szolgáltatása a jogszociológia által – a vizsgált összefüggésben legalábbis – kettős értelemben is lehetséges: egyrészt jelenti azt a lehetőséget, hogy adatain, tényein keresztül a(z) Isten által alkotott) társadalmi valóság szabályozásra szoruló jelenségei alaposabban megismerhetők legyenek (különösen, hogy maga az Írás is azt állítja, hogy „Isten alkotásainak értelmes vizsgálata révén megismerhetők”<sup>52</sup>, másrészt azt a lehetőséget, hogy a jogban jelenlévő intézményes megoldások hátterében (vagy olykor kifejezetten az előterében) felfedezzük a konkrét bibliai tartalmakat, utalásokat.

A kapcsolat egyik új formája az új vallási közösségekre vonatkoztatva a dokumentumelemzés módszerével végzett azon (jog)szociológiai vizsgálat, mely jelentős mértékben támaszkodik a jog dogmatika eszköztárára.

*Jog és vallás kapcsolata azonban nem lehet egyirányú, illetve egyoldalú; azaz nem ragadhat le a jog(tudományok) kezdeményező, de erősen technikai jellegű közreműködésében, a vallási jelenségek jogi relevanciájú elemeinek leírásában, olykor alakszerű megfogalmazásában. A kérdést tehát úgy is fel kell tennünk, hogy miként hathat a legáltalánosabban felfogott vallás a tárgyi jogra, s az azt részben alakító, részben magyarázó jogtudományra? Miként megy, illetve mehet végbe a vallási értékek jogba történő behatolása, illetve az említett tudományterületek (jogtudomány, illetve vallástudomány és teológia) „átfekvő” területeinek kialakulása, egymás eredményeinek felhasználása, beépítése?*

Kiindulópontként megállapíthatjuk, hogy mindkettő – a jog is és a vallás is – olyan társadalmi normaként van jelen hétköznapjainkban, melyek céljai között egyként szerepel a kívánatos egyéni és közösségi magatartások előírása, a normaellenes cselekvések szankcionálása, illetve ezek egyéb következményeinek megállapítása. Végző soron mindkettő sajátos funkciója a társadalmi kohézió, illetve integráció vagy éppen a társadalmi szolidaritás kialakítása, adott esetben erősítése. Alapigazság, hogy az egyes társadalmi normatípusok jobb esetben egymás hatását felerősítik, kiegészítik.

A (jog)tudomány – különösen tőlünk nyugatabbra – már jó ideje elfogadja azt a vizsgálati lehetőséget, amely valamely jogintézményt nem a hagyományos megközelítések valamelyikében tárgyal – azaz pl. intézménytörténeti bevezetés után tárgyalva a hatályos joganyagot, – hanem a Biblia egyes elvei, tanításai fényében.<sup>53</sup> Hasonló kísérlet az is, amikor a jogalkalmazó – pl. egy konkrét tanulmányban az ügyész – viselkedését, a vele szemben támasztott elvárásokat is bibliai minták, előképek alapján térképezzük fel.<sup>54</sup> Érdemes felhívni a figyelmet egy különösen érdekes hazai folyamatra is; megindult a jogi oktatás irodalmi esetek feldolgozásán keresztüli megújítása, közismert történetek hatályos büntető-tényállások fényénél történő vizsgálata révén. E körben utalhatok Tóth Mihály, Kiss Anna vagy éppen e sorok szerzőjének egynemely munkájára is,<sup>55</sup> azaz a megjegyzéssel, hogy a feldolgozott történetek egy része ószövetségi eredetű. Tóth Mihály legutóbbi munkája 2010 áprilisában jelent meg, *Az Ószövetségtől a Pink Floydig* címmel.<sup>56</sup>

*Az összefoglalás igényével kimondhatjuk, hogy – tudományos értelemben – legalább négyféle módon kapcsolódhat össze a vallás és a jog:*

A) sor kerülhet a vallási valóság elemzése a különböző jogtudományi területek sajátos módszerei révén. E körben nyilván a legkézenfekvőbb a jogszociológia segítségül hívása;

B) az egyes (világi) jogintézmények kialakulására, hátterére vonatkozó – elsődlegesen vallástörténeti, vallásszociológiai kutatások eredményei révén;

C) sor kerülhet a jog dogmatikai eszköztárának, fogalmi készletének „átadására” a hitélet, vallásgyakorlás szabályozhatósága érdekében. A (jogi) szabályozás elkülönült tárgya és módszere (?) alapján az állami egyházjogot, illetve az egyes egyházak belső normáinak összességét elkülönült jogterületként is értelmezhetjük;

D) a tárgyi jog és maga a jogtudomány is befogadója lehet a hitbéli, vallási igazságoknak, elveknek – mely által megújulhat, sőt meg is változhat a jogi gondolkodás. Ehhez természetesen szükség van/lehet egy olyan tudományosan rendszerezett és módszereit tekintve letisztult, tudatos „törekvésre”, amely az isteni kinyilatkoztatás – itt: Biblia – feltárásában nyújt segítséget. Ez pedig nem más, mint maga a teológia.

Rixer Ádám

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Amikor a tanulmányban mindenfajta jelző nélkül használom a jog kifejezést, ezzel hangsúlyozni kívánom, hogy lehetőségek olyan jól értelmezhető hangsúlyeltolódások, irányváltások, sőt olykor paradigmaváltások is, melyek nem – feltétlenül – korlátozódnak a jogról való gondolkodás, illetve valamely jogrendszer, jogterület vagy jogintézmény egyes szűkebb területeire.
- <sup>2</sup> Mezei Balázs: Vallás és hagyomány. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2003. 134.
- <sup>3</sup> Rixer Ádám: A jogértelmezés és a Biblia-értelmezés módszereinek összehasonlítása. In: Rixer Ádám: Religion and Law – Vallás és jog. Budapest, KRE ÁJK, 2010. 150.
- <sup>4</sup> Lásd pl.: Szabó Miklós (szerk.): Natura Iuris. Miskolc, Bíbor Kiadó, 2002.
- <sup>5</sup> J. E. Penner: McCoubrey & White's Textbook on Jurisprudence. Oxford University Press, 2008. 115.
- <sup>6</sup> Derick Beylveid – Roger Brownsword: Law as a Moral Judgement. London, Sweet & Maxwell, 1986. 145.
- <sup>7</sup> Cs. Kiss Lajos: Bevezetés. In: Cs. Kiss Lajos – Karácsony András (szerk.): A társadalom és a jog autopoietikus felépítése. Budapest, ELTE ÁJK, 1994. 7-8.
- <sup>8</sup> Frivaldszky János: Klasszikus természetjog és jogfilozófia. Budapest, Szent István Társulat, 2007. 382.
- <sup>9</sup> Cs. Kiss Lajos i. m. 8.
- <sup>10</sup> Uo.
- <sup>11</sup> Kecskés Pál: Természetjog. In: Szabó Miklós (szerk.): Natura Iuris. Miskolc, Bíbor Kiadó, 2002. 219-220.
- <sup>12</sup> Uo.
- <sup>13</sup> Cs. Kiss Lajos i. m. 8-9.
- <sup>14</sup> Pokol Béla: A professzionális intézményrendszerek elmélete. Budapest, Felsőoktatási Koordinációs Iroda, 1992. 218.
- <sup>15</sup> Csermely – Fodor – Joly – Lámfalussy: Ajánlás a nevelés-oktatás rendszerének újjáépítésére és a korrupció megfékezésére. Budapest, Bölcsék Tanácsa Alapítvány, 2009. 11.
- <sup>16</sup> José Ortega y Gasset: A tömegek lázadása. Budapest, Pont, 1995. 187.
- <sup>17</sup> Az állam szerepével összefüggésben erősödnek azok a vélemények amelyek a (New) Public Management állam-kocepció és a neo-weberianus államelképzelések közül markánsan utóbbi mellett érvelnek; amennyiben azt állítják, hogy a költséghatékonyság, eredményvezéreltség stb. szempontjai, valamint az ezekből is következően az állam „leépítése”, „varázstalanítása”, illetve az állami funkciók egyre nagyobb mértékben történő kiszervezése helyett egy erős(ebb) és aktív(abb) állam létrehozására kellene törekedni. Az újabb megközelítések lényegesnek látják a jogállamiság követelményeinek fenntartását, illetve egyes hatékonysági szempontok további érvényesítését, ám elkerülhetetlennek látják a stratégiai gondolkodás és stratégiai tervezés elméinek érdemi beemelését a közpolitikába. Az erősebb állam hívei – akik a good government és good governance vitában egyre határozottabban foglalnak állást előbbi fontossága mellett – azzal érvelnek, hogy az alapvető követelményként megjelenő elszámoltathatóság és felelősség-vállalás is csak ott lehetséges, ahol a az állami és privát szféra közötti együttműködés alaposan újragondolt stratégiája jelenik meg – pl. a kiszervezések stb. éles határokat elmosó bizonytalanságával szemben.
- <sup>18</sup> A jog folyamatszervezésére történő utalás – a lehétköznapi és semleges értelemben – arra a folyamatra utal, amelyben a jogalko-

lásra okot adó körülmények kialakulásától a jogérvényesüléséig valamely konkrét módjának realizálásáig az egyes élet- és jogviszonyok formálódnak, a jog kínálta keretek között kiteljesednek. Ezen semleges fogalmi megközelítéshez képest a negatív értelemben vett folyamatszervezés a jog „tárgyalásos, egyezkedési” jellegének túlhajtására, s ezen keresztül a kiszámíthatóság leépülésére utal.

- <sup>19</sup> A nem forradalmi típusú társadalmi – s ezen keresztül szükségképpen állami – modell- és pályaváltások döntően belső, morális alapú, valamifajta paktumon nyugvó változások vagy külső – tipikusan gazdasági természetű – sokk(ok) hatására következnek be. A pályaváltások sikere a 21. században alapvetően függ a társadalmi szintű tudás *közben tartásának* eredményességétől, ami egyként jelentheti az intelligencia (személyi) centralizációját, illetve a rendelkezésre álló információk sikeres koncentrációjának intézményesítését. Az állami modellváltások másik kulcskérdése az állami beavatkozások, illetve adekvát – nem csupán gazdasági természetű – ösztönzők jellegének és mértékének „beállítása” és gyakorlati alkalmazása. Utóbbi körben különös súllyal jelenik meg a képviselt érdekek diverzifikálására vonatkozó célkitűzés; a korábban alulreprezentált érdekek bevonására vonatkozó valamennyi törekvés, amely pl. a „beleszólás” lehetőségének mikroszintű megjelenítésére –, s nem utolsósorban jog általi rendezésére – irányul.
- <sup>20</sup> Vízi E. Szilveszter: „Az erkölcs mindennek az alapja.” In: Hankiss Elemér – Heltai Péter: Münchhausen báró kerestetik. Budapest, Médiavilág, 2009. 363.
- <sup>21</sup> Ortega y Gasset i. m. 106. o.
- <sup>22</sup> Ortega y Gasset i. m. 107. o.
- <sup>23</sup> Szathmáry Béla: Jogi és egyházjogi ismeretek. Budapest, Századvég, 2003. 10.
- <sup>24</sup> Uo.
- <sup>25</sup> Nigel Biggar – Linda Hogan: Religious Voices in Public Places. Oxford University Press, 2009. 58.
- <sup>26</sup> Bassam Tibi: The Islamist Shari'atization of Polity and Society. A Source of Intercivilizational Conflict? Paper submitted to the Conference „Religion in the Public Space” CEU, Budapest, 2010. 1. o.
- <sup>27</sup> Varga Csaba: A jog és a jogfilozófia perspektívái a jelen feladatai tükrében. Állam- és jogtudomány. 2008. 25.
- <sup>28</sup> Bódi Máttyás: Jogelmélet és gyakorlati filozófia. Miskolc, Bíbor Kiadó, 2004. 219.
- <sup>29</sup> Uo.
- <sup>30</sup> Apostolok cselekedetei 17,26: „Az egész emberi nemzetséget is egy vérből teremtette, hogy lakjon a föld egész felszínén; meghatározta elrendelt idejüket és lakóhelyük határait, hogy keressék az Istent, hátha kitapinthatják és megtalálhatják, hiszen nincs is messzire egyiküktől sem; mert őbenne élünk, mozgunk és vagyunk. (Új protestáns fordítás)
- <sup>31</sup> Természetesen a magyar jogi közbeszédben a láthatatlan alkotmány kifejezés értelme letisztult. A láthatatlan alkotmány nem egyéb mint az Alkotmánynak az Alkotmánybíróság tevékenysége nyomán konkretizálódó tartalma, amely egyúttal a testület jövőbeni munkájának keretét is szolgál. Lásd pl. Illéssy István: Az Alkotmánybíróság működésének kezdeti problémái. <http://jura.ajk.pte.hu/print.php?cikk=5> (2010.04.26)
- <sup>32</sup> Varga Csaba: i. m. 28.
- <sup>33</sup> Uo.
- <sup>34</sup> E körben is rögzítenünk kell, hogy a jog változása nem jelent feltétlenül társadalmi szintű, illetve egyéni felfogásokban tükröződő érdemi változást is egyúttal. Nyilvánvaló, hogy a Biblia nem (csak) erkölcsi parancs, mechanikus módon állami joggá transzformálható elvek logikus összessége. A Biblia központi gondolata, hogy a törvény (a jog) betarthatatlan, ezért van szükség a megváltásra. Így önmagában a bibliai elvek világi jogba való átültetése sem feltétlenül „javít” a jogon, ha a jog változását nem kíséri egyúttal valamifajta belső – egyéni és/vagy közösségi – változás is.
- <sup>35</sup> Cserme Péter: Jogelmélet jog nélkül? Miskolci Jogi Szemle. 2008. 2. sz. 156.
- <sup>36</sup> Eric Engle: Contemporary Legal Thought in International Law: A Synopsis. <http://www.law.harvard.edu/students/orgs/hela/working%20papers/2010/EngleContemporaryLegalThought.doc> (2010.04.24)
- <sup>37</sup> A Nemzeti Összetartozás melletti tanúságtételről szóló 2010. évi XLV. törvény preambuluma: „Mi, a Magyar Köztársaság Országgyűlésének tagjai, akik hiszünk abban, hogy Isten a történelem ura, s azok, akik a történelem menetét más forrásokból igyekszünk megérteni, hazánkért és a magyar nemzet egészségéért, az Alkotmányban rögzített felelősségünk jegyében...

- <sup>38</sup> Az Európai Alkotmány létrehozásáról szóló szerződés preambuluma nem vállalkozott (volna) többre, mint annak rögzítésére, hogy az dokumentum „öszöntözést merít” Európa vallási örökségéből, mely alapját képezte bizonyos egyetemes értékek kibontakozásának (Az Európai Parlament és az Európai Alkotmány. Európai Parlament Kiadóhivatal, 2005. 7.). Az új lisszaboni szerződés preambuluma kifejezetten utal a kulturális mellett a vallási örökségre is (a korábbi változatban nem).
- <sup>39</sup> *Robert Zimmer*: A kapu újra nyílik – Magyarázat a világ olvasatához. Budapest, Helikon, 2008. 271.
- <sup>40</sup> *Kecskés* i. m. 220.
- <sup>41</sup> *Mezei Balázs*: i. m. 26.
- <sup>42</sup> Uo.
- <sup>43</sup> Uo.
- <sup>44</sup> *Mezei* i. m. 27.
- <sup>45</sup> *Mezei* i. m. 28.
- <sup>46</sup> *Richard Sherwin*: Intersections of Law and Culture. A cross-disciplinary conference on law and culture. Department of Comparative Literary and Cultural Studies, Lugano, Franklin College Switzerland, /konferencia-előadás; 2009. 10. 02.//
- <sup>47</sup> Jog és antropológia kapcsolatának mibenlétére nézve lásd pl. *Michael Freeman – David Napier* (szerk.): Law and Anthropology. London, Oxford University Press, Current Legal Issues Volume 12, 2009. 47.
- <sup>48</sup> Amennyiben a vallástudomány egy olyan szintetikus és lényege szerint leíró tudomány, amelynek fő célkitűzése a vallási jelenségek

számbavétele; úgy a hagyományosan e körbe sorolt ágazati szaktudományok mellett lehetségesnek és szükségesnek mutatkozik a jogelmélet, illetve a tételes jogra támaszkodó jogtudományi ágak sajátos módszereinek és előfeltevéseinek beemelése a vallási valóság egy-egy dimenziójának elemzési lehetőségei közé, különösen, ha az magára a jogra is hatást gyakorol.

<sup>49</sup> *Frivaldszky* i. m. 380.

<sup>50</sup> Uo.

<sup>51</sup> Uo.

<sup>52</sup> Rómaiakhoz írott levél 1:19-20. Ez is utalás az induktív gondolkodási módszerre, amely jól megfigyelt tényekből, jelenségekből következtet közvetlenül hozzá nem férhető igazságokra (lásd bővebben: *Varga Csaba*: Előadások a jogi gondolkodás paradigmáiról. Budapest, Szent István Társulat, 2003. 60-68.

<sup>53</sup> *Pl. C. Scott Pryor*: Consideration in the Common Law of Contracts: A Biblical – Theological Critique. Regent University Law Review Vol. 18, 2005-2006 Number 1; 1-48.

<sup>54</sup> *Larry O. Natt Gantt – Charles H. Oates – Samuel Pyeatt Menefee*: Professional Responsibility and the Christian Attorney: Comparing the ABA Model Rules of Professional Conduct and Biblical Virtues. Regent University Law Review Vol. 19, 2006-2007 Number 1; 3-92.

<sup>55</sup> *Rixer Ádám*: Káin és Ábel története a modern büntetőjog tükrében. In: *Rixer Ádám*: Religion and Law – Vallás és jog. Budapest, KRE ÁJK, 2010. 168-181.

<sup>56</sup> *Tóth Mihály*: Az Ószövetségtől a Pink Floydig. Budapest, Dialóg Campus Kiadó, 2010. (2. kiadás)

## A tiszai evangélikus egyházkerület 275. évfordulójára

### Előzmények

A II. Carolina Resolutio jelentősége éppen abban áll, hogy hazai két protestáns egyházunk szervezeti felépítése a császári rendelet következtében vált lehetségessé. Református testvér-egyházunk egyházkerületi határai mind a mai napig őrzik ezt a hagyományt, ha eltekintünk a Trianon miatti kényszerintézkedések fájdalmas tényétől. Amikor a 275 éves II. Carolina Resolutiora emlékezünk, akkor protestáns közös múltunk szervezetenként egyik legfontosabb rendelkezésére gondolhatunk. Az evangélikus egyház hívei sajátos elhelyezkedése következtében nem tudta ugyan megőrizni ezt a szervezeti formát napjainkig, de 1952-ig nyomaiban megmaradt.

Most pedig tekintsük át a tiszai evangélikus egyházkerület keletkezését és múltbeli történelmét.

Az 1734-ben október 20-án III. Károly király által kiadott II. Carolina Resolutio előtt is volt már szervezett egyházkerület a szabad királyi városok püspöksége Zabler Péter lőcsei lelkész személyében 1614-ben jött létre. Míg a gömöri egyházkerület Bodó András csetneki lelkészt választotta meg első püspökének 1704-ben.

Egyháztörténeti kuriozitás az is, hogy Stephan Xylander (Holzmann) (1572–1619) esperest 1614-ben Szepesváralján superintendenssé választották a szepes-sárosi egyházkerületben, de hivatalát egyetlen napig sem gyakorolhatta. A lengyel kormány tiltakozott személye ellen.

Az a sajátos helyzet pedig, ami a két egyházkerület fúziójából adódott, azt eredményezte, hogy az egy egyházkerületnek két püspöke maradt. A maguk területén mindketten fungáltak. Majd a gömöri főpásztor halálával (Antoni Sámuel) 1741-ben a gömöriek újra választottak püspököt, aki aztán az egész egyházkerület lelki vezetője lett.

Érdeemes megemlíteni az 1743 évi dobsinai egyezményt, amely azt tartalmazta, hogy a püspök választásánál a tót, a német és a magyar lelkészek egymást követik a jelöléskor. Ez a

megállapodás 1863-ig volt érvényben. Míg a tiszai egyházkerület megalakulásakor 64 egyházközséget foglalt magába, 1891-t követően 170-re emelkedett a gyülekezetek száma. Első püspöke Pfannschmidt Keresztély volt (1734–41), az utolsó Vető Lajos (1948–52).

Megemlítésre méltó, hogy a II. Carolina Resolutio kiadását követően a dunántúli egyházkerületben 44, a bányában 81, a dunáninneniben 20 egyházközséggel alakult meg a püspökség.

### 1. Rendkívüli szellemi-lelki központok

A templom építésnél is fontosabbnak tartották eleink az iskola építését, az ifjúság keresztyény hitben való nevelését, a reformáció szellemében történő oktatását és egyházszerepetének kibontakoztatását. Ezért számtalan alapítványt hoztak létre és örökséget hagytak – különösen a gyermek nélkül elhalt házasok – iskoláink fejlesztésére.

Az iskolák körül alakultak ki azok a szellemi-lelki központok, amelyek a reformáció felismeréseinek továbbadására és a következő nemzedék tudásbeli ismeretének gyarapítására voltak hivatottak. Az egyes városok gyülekezeti intézményrendszerükkel tekintélyt parancsoló módon vették ki részüket a kerület irányításában.

Közülük kiemelkedik Eperjes, ahol polgári iskola, főgimnázium, tanítóképző, egyházunk egyetlen Jogakadémiája és Teológiai Akadémia működött. A lelkészképzés évszázadokon át rangos helye volt Eperjes. Ha jól meg akarsz tanulni prédikálni, menj Eperjesre, ha egyháziasságot és jó modort akarsz tanulni, légy pozsonyi teológus, ha teológiai tudományt akarsz elsajátítani, iratkozz be Sopronba – szólt a régi fabula. A világi vezetők gyakran kerültek ki az evangélikus egyházjogban is jártas eperjesi diákok közül. Ez a létesítménye egyházunknak a katolikus egyházjog fontosságának, olykor a teológia tudománya fölül helyezésének Codex Juris Canonici tényéből érthető.

Igló, Késmárk, Nyíregyháza, Rozsnyó, Rimaszombat, Nyíregyháza kítűnik főgimnáziumaival.

Polgári iskola működött a már említett Eperjesen kívül Iglón, Gömörön és Kassán. Miskolcon 1906-ig algimnáziumba járhatott a fiatalabb korosztály, míg 1920-at követően ide menekült az eperjesi Jogakadémia és az Evangélikus Tanítóképző. A Theológiai Akadémia ideiglenesen Budapesten működött. Neves teológiai professzorok közül kiemelkednek: Csengey Gusztáv, egyháztörténész, Csengey az utolsó kuruc megbecsülő jellemzést kapta diákjaitól. A rád bízom sorsomat kezdetű éneke mostani énekeskönyvünkben is megtalálható. Un. Egy verses költő is, a Fogoly lengyel című versét számon tartja az irodalomtörténet. A miskolci evangélikus temetőben várja a feltámadást. Hörk József rendszeres teológus és gyakorlati teológiai professzor volt. Ez idő tájt a két disciplina még nem vált külön. Homiletikát, egyházi jogi kiadványokat és egyéb műveket is megjelentetett.

Az intézmények számba vétele önmagában is jelzi, hogy a tiszai egyházkerület olyan szellemi bázisa volt egyházunknak, ahol a jövőendő értelmiségnek mind tudásában, mind protestáns evangélikus szellemiségének kialakításában döntő szerep jutott.

## 2. Rendkívüli események

Három nehéz korszak volt egyházunk, így a tiszai egyházkerület, ill. elődei életében. A gyász évtized kegyetlen elnyomása alatt 1672–83 között teljesen szétesett a kerület és a püspöki szolgálat sem volt biztosítható. Az üldözés és szenvedés, a gályarabság ideje ez. Egyházunk léte és fennmaradása forgott kockán.

A másik időszak 1850–1860 közötti évekre esik. A Haynau korszakban püspökeinket felfüggesztik és superintendens adminisztrátorokat nevez ki a bécsi császári hivatal. Ez a pátens elleni tiltakozás (1859) fizetése is. Érdekes módon a bányai egyházkerület élére Komáromy József miskolci lelkészt állítják. Míg a tiszai egyházkerületben négy személy kinevezésére kerül sor: Reuss Sámuel, Spissák György, Toperczer János és Loisch Jónás szolgálnak a megjelölt 10 év alatt. Höck József megbecsüléssel emlékezik meg róluk. A dunántúli egyházkerületben Wollmuth János kőszegi lelkész volt Bécs megbízottjaként püspöki jogokat gyakorló adminisztrátor, aki Haubner Mátéval szemben maradt alul a püspökválasztási küzdelemben.

A harmadik nehéz korszak az egyházkerület területi szétdarabolása, csökkentése és végül felszámolása és az északi egyházkerületbe való beolvasztása. S ez akkor is igaz, ha a bécsi döntések következtében átmeneti időre – bizonyos gyülekezetek visszatértek határainkon belülre. A korábban 17-re csökkent gyülekezetek száma ugyan 46-ra növekedett, de a potsdami egyezmény újra a trianoni állapotokat rögzítette. Ezzel a tiszai egyházkerület sorsa végképp megpecsételődött, s 218 évi működés után 1952-ben kimondták a halálos ítéletet, Nyilvánvaló volt, 17 gyülekezettel nem lehet püspökséget fenntartani.

## 3. Rendkívüli személyiségek.

### *Püspökök:*

Pákh Mihály 1848-ban egyértelműen állt a szabadságharc oldalára. Leváltották, börtönbe zárták. Fénylő csillag a sötét éjszakában. Nem kevésbé ragyog Máday Károly neve, aki aktívan is részt vett a szabadságharcban, s beírta nevét az 1859-ben kiadott, egyházunk függetlenségét veszélyeztető s megszüntető pátens elleni harc történelmi lapjaira. Börtönbe vetették emiatt, s 1860-ban választották meg püspökké. Miskolcon majd Dobsinán szolgált püspök-lelkészként. Nem volt püspök, (82 évesen felajánlották neki), de nevet szerzett magának Wallaszky Pál (1742–1824), az első latin nyelvű magyar irodalomtörténet megírásával. Ezzel ismertté tette hazánk jeles irodalmi kiváló-

ságait a művelt Európában. Geduly Henrik püspök a kicsire zsugorodott kerület be nem gyógyuló sebéet hordozta szívében. De nem rekedt meg fájaldalmában. Nyíregyházán általános iskolát és leánygimnáziumot alapított. Kulturális tevékenysége is túlmutatott az egyház falain. Hosszú ideig állt az egyetemes egyház élén, az 1934–37-es zsinat idején is.

Végül Túróczy Zoltánt kell említenünk, aki 9 évi püspöksége alatt ébresztő ígehirdetéseivel a kerület gyülekezeteiben az élő hit lánglelkű prédikátora. Hatása még ma is érzékelhető. 1945-ben börtönt szenved, s kényszerű körülmények közt távozik Nyíregyházáról, majd később még kétszer mozdítják el püspöki szolgálatából. – A sort lehetne folytatni.

### *Felügyelők:*

A Radvánszky család több nemzedéken át, egészen 1948-ig felelős szolgálatot végzett egyházunk, így a tiszai egyházkerület életében. Hitük és egyházszertetük, áldozatkészségük, védelmet jelentő tekintélyük példaértékű az elkövetkező nemzedékek előtt is. 21 évig viselte a felügyelői tisztet, Berzeviczy Gergely felügyelő, tudós férfiú, korának egyik legkiválóbb közigazdása a 19. század elején a reformkorban. Igen gazdag szellemi örökséget hagyott maga után.

Itt érdemes megjegyeznünk, hogy az Eperjesi szellemi központba tömörülő felvidéki értelmiségiek az ország jövőjének irányításában Pestet felülmúló módon vettek részt, amelyben Berzeviczy felügyelő mellett vezér szerepet vállalt a Zemplén megyei Monok szülőtte, Kossuth Lajos. A nevéhez fűződő szabadságharc és a napjainkig a függetlenség imázsát hordozó halhatatlan személyiség eperjesi joghallgató volt, egyházunk hű fia.

Nem kevésbé számon tartott a Zsedényi, korábban Pfannschmidt család. Zsedényi Ede tizenöt évig kerületi felügyelő 1860–1875 között, majd egyetemes felügyelő. Unokája az a Zsedényi Béla (1894–1955), aki a Miskolcra menekült jogakadémia professzora, 1945-ben pedig az első ideiglenes magyar kormány miniszterelnöke, majd a kikiáltott Köztársaság első elnöke. Meggyőződése miatt börtönbe veti a totalitárius államrend. Konceptióis per áldozata lett. Életfogytiglani börtönre ítélték. 1928–1945 között világi főjegyzője volt a tiszai evangélikus egyházkerületnek. Börtönben hal meg 1955-ben. A III/1-s parcellában hantolták el titokban. 1963-ban rehabilitálják, de ezt a határozatot csak 1989-ben közli a hozzátartozókkal az illetékes bíróság. Nyilvános temetésére 1990 decemberében kerül sor evangélikus szertartás keretében, a miniszterelnök (Antal József), az államfő (Göncz Árpád) és az országgyűlés akkori elnöke (Szabad György) jelenlétében.

Meg kell emlékeznünk Gömör János (1869–1966), 97 évet élt neves író, publicista személyéről, aki az eperjesi kollégium tanára, majd igazgatója volt. 1946-ban jött Magyarországra.

Az egyházkerület utolsó felügyelője 1948–52 között Margócsy Emil középiskolai igazgató, aki rövid ideig még az újonnan alakult Északi Egyházkerületben is betöltötte ezt a tisztséget, amelyről 1954-ben politikai kényszerítő körülmények között mondott le. Egyházi aktivitásáért marasztalták el. (Egyébként feleségem nagyapja volt.)

## Összegezés

Megállapítható, hogy a tiszai egyházkerület háromnyelvű gyülekezeteivel betöltötte Istentől rendelt szolgálatát, az evangélium hirdetését. Egyre növekvő számú gyülekezetei is ezt jelzik. A nemzetiségi küzdelem olykor kiélezett volt, különösen a korábbi cinkotai, majd később Tiszolcra megválasztott és püspökségig avanszált Jozeffy Pál szolgálata idején (1823–1848). Több gyülekezetünkben három nyelven szolgáltak a lelkészek (Miskolcon 1877-ig), de Eperjesen és cipster gyülekezetekben különösen is. Tény, hogy a cipster-szász gyülekezetek hívei egyházunk jelentős szellemi értékeit és evan-

gélikus gondolkodást hordozó rétegei közé tartoztak. Leszámazottaik ma is élnek közöttünk. Ez a német kirajzás a 12. században került a történelmi Magyarország felvidéki területére.

A tiszai egyházkerület küzdelmes múltja jól tükrözi a protestánsok élet-halál harcát hitük megtartása érdekében. Sajnálatos, hogy több magyar nyelvű gyülekezetünk jelenlegi határainkon túlra került s ezzel hazai egyházunk elveszítette őket. (Rozsnyó és a Gömör vidéki egyházközségek). Az egyházkerület szociális érzékenységét mutatta, hogy Lőcsén kórházat és árvaházat, valamint szociális alapítványokat hozott létre, már a 19. század elején.

A haza iránti honfiúi szeretet a felvidéki ifjak szívében a reformkorban különösen magas lánggal égett. S a függetlenségi harc lelkes résztvevői közé tartoztak sok-sok evangélikussal testvérünkkel együtt.

Az egyház Ura mindig adott kiváló férfiakat a kerület élére, akik bátran hirdették az evangéliumot tekintélyükkel védtek és oltalmazták a protestáns hitet. Ezért igaz, hogy az egyházon a poklok kapui sem diadalmaskodhatnak.

Szebik Imre

## FELHASZNÁLT IRODALOM

Sólyom–Wiczián: Magyar egyháztörténet. Bp.  
Hörck József: Tiszai kerületi püspökök, Eperjes  
Eperjesi Egyházközség története. Eperjes  
Zoványi. Egyháztörténeti lexikon Bp. 1977  
A lőcsei evang. egyházközség története. Lőcse  
Szebik–Várhegyi: A miskolci evang. egyházközség története  
1783–1983, Miskolc, 1983  
Gömör János: Az eperjesi főgimnázium története

# Magyar baptisták a határon innen és azon túl

## 1. A baptista misszió és a „trianoni trauma”

A svájci reformáció anabaptista irányzata már a 16. század első évtizedeiben meghonosodott a történelmi Magyarország egyes vidékein, így a Felvidéken, a Dunántúl nyugati peremén és az Erdélyi Fejedelemség területén. A mozgalom tagjait csendes, békességre törekvő, dolgos, családszerető életvitel jellemezte. A kor akkori színvonalához képest fejlett kéziparral rendelkeztek. Különösen a kerámiaiipar területén tapasztalt rendkívüli képességük miatt a főúri és fejedelmi udvarok kedvelt alkalmazottai voltak. Sajnos ennek a mozgalomnak jelentős számú követőt a 18. század második felében kiűjtült kegyetlen üldözés az ország elhagyására kényszerítette.

A mai értelemben vett letisztult teológiai hitvallású baptista misszió 400 éve indult el világhódító útjára Hollandiából. Magyarországon a 19. század közepén jelent meg ismét szervezett módon az újkori baptista misszió. Az első magyar baptista misszionáriusok Hamburgból érkeztek és nagyrészt bibliaterjesztés útján fejtették ki hitébresztő tevékenységüket. Ezzel megkezdődött a megtérésre, az önkéntes hitvalló keresztségre/bemerítésre és az azt követő szent életre felszólító evangélium bátor hirdetése a Kárpát-medence különböző földrajzi pontjain.

Az első tanúk már a kezdet kezdetén követni próbálták a Pál apostol által gyakorolt stratégiát, mégpedig, hogy először a forgalmasabb, központi fekvésű településeket és nagyobb városokat keresték föl és ott adták az egyszerű emberek kezébe a Bibliát és hirdették bátran Isten ígését. Először a népesebb településeken szerettek volna gyülekezeteket létrehozni, abban bízva, hogy idővel ezen városok környékén is új gyülekezetek jönnek majd létre.

Így terjedt fokozatosan el a 19. második felében és 20. század első évtizedeiben a baptista misszió a történelmi Magyarország különböző városaiban, többek között Budapesten, Pécsen, Zágrábban, Kolozsváron, Nagyszalontán, Debrecenben, Nagyváradon, Újvidéken, Munkácson, Brassóban, Aradon, Pozsonyban, a Tátra alján és még sok helyen a Kárpátok ölelte magyar hazában. A világháborúk, a nemzeteket egymás ellen uszító diktatúrák és forradalmak sok próbát zúdítottak magyar népünkre, benne baptista közösségünkre is az elmúlt több mint másfél évszázad során, ennek ellenére nem tört meg a misszió ereje, sőt úgy tűnik, hogy egyre inkább kiteljesedik.

Sajnos az első világháborút lezáró igazságtalan „*Trianoni békediktátum*” 1920-ban óriási traumát és máig fájdalmas sebet ütött a magyar nemzet testébe. Ennek egyik szomorú követ-

kezménye, hogy az újonnan húzott határok véglegesen elszakították a szomszédos utódállamok területén élő magyar anyanyelvű, vagy magyar alapítású, de idővel vegyes nyelvűvé váló baptista gyülekezeteket az anyaországi hittestvéreiktől. A szögesdróttal, sorompókkal lezárt és aláaknázott új határok átjárhatatlansága miatt sokáig hermetikusan el voltak zárva ezek a gyülekezetek a korábbi magyarországi egyházszervezetel való szorosabb kapcsolattartástól. Sokszor kötelezték arra őket, hogy épüljenek be az új államrendszer törvény adta lehetőségei közé és olvadjanak be az újonnan keletkezett nemzetállamok idegen nyelvű egyháztestek szövetségi rendszerébe.

Ez sok helyen komoly ellenállásba ütközött. Bár többségében hűséggel helytálltak ezek a magyar gyülekezetek az elmúlt évtizedek során. Számosan voltak olyanok is, akik nem tudták elviselni a kettős – nemzeti és vallási – elnyomást és tagjaik elmenekültek szülőföldjükről, aki tehette Magyarországra, mások pedig a tengerentúlra. Az otthon maradtok, vagy a messzire elmenekültek sorsa sokáig felderítetlen volt. Nem beszélve arról, hogy az 1914 és 1947 között több ízben történt hátramosztás újabb megkorlátozásokkal, megfélemlítéssel, elűzetéssel, deportálással, erőszakos lakosságcserevel és elnéptelenedéssel járt együtt. A Trianon okozta károkat az ateista-materialista alapelveket valló kommunista vallásüldöző rendszer a végtelenségig súlyosbította a Kárpát-medence népeinek életében. A magyar kisebbségek és vallási közösségek hermetikus elszigetelését az anyanemzet egyházi szövetségétől a Moszkvából irányított marxista valláspolitikai igyekezet elérni és teljesen tönkretenni.

Ennek a drámának a megírására baptista részről még ez idáig nem nagyon vállalkozott senki. Egyes elszakított országrészek baptista történelmének bizonyos részletei napvilágra kerültek már, de átfogó, az egész Kárpátok ölelte magyar haza baptista népének, illetve az anyaországtól elszakított régióknak és tengerentúlra menekült hittársaiknak a sorsával foglalkozó átfogó és alapos kutatásra épülő egyháztörténeti kutatómunka még eddig nem nagyon született.

## 2. Kik vagyunk mi magyar baptisták?

Mielőtt a 20. század baptista egyháztörténelmét részletesen áttekintենék, tegyük föl a következő kérdéseket: Honnan ered a baptista tanítás? Mi különbözteti meg őket a többi protestáns felekezetektől? Hitvallásuknak melyek a legfőbb sajátosságai? Milyen körülmények között indult el és terjedt szét a magyar

baptista mozgalom a Kárpát-medencében? Hogyan folytatódott a baptista misszió, a jelenlegi határokon másik oldalán, az anyaországtól elszakítva? Mi kényszerítette őket sok esetben szülőföldjük elhagyására? Mi történt az otthonmaradókkal? Hogyan kezdtek új életet a tengerentúlon, és hogyan maradtak fenn ezek a közösségek az elmúlt viszontagságos évtizedek során? Ezekre a kérdésekre keressük a következőkben a választ.

A kétezer éves kereszténység törzsén, a reformáció időszakában jött létre az a bibliai alapelveket követő evangéliumi ébredési mozgalom, melyből a mai baptisták eredeztetik magukat. Magyarországra 1523-ban érkeztek Svájc-ból az első baptista hitelveket valló misszionáriusok, akik közül sokan hitük miatt mártírokká lettek.

A baptisták meggyőződéssel hisznek a Szentírás Istentől való ihlettségében. Hiszik és vallják, hogy Isten teremtette a világot, benne a földi életet. Mivel az ember fellázadt Teremtője ellen, élete boldogtalan és kilátástalan lett. Isten azért küldte el egyszülött fiát, Jézus Krisztust, hogy isteni hatalmánál fogva legyőzze ősi ellenségünket, a Sátánt és halálból való feltámadása által örökéletet kínáljon minden elveszett ember számára.

A népegyházi protestáns hittestvéreiktől a baptistákat az különbözőzeti meg, hogy a hitre képtelen csecsemők megkeresztelését a Szentírással és az ősegyház gyakorlatával összeegyeztethetetlennek tartják és a bibliai eredeti üzenetéhez visszatérve, a hitüket önként felvállaló felnőtteket – Jézus példáját és parancsát követve – vízbe való teljes alámerítéssel keresztelik meg. Innen kapták az újszövetségi görög nyelvből eredő nevüket is, mivel a baptista kifejezés a hitvalló keresztiségre, azaz bemeztető gyakorlatukra utal.

Az úrvacsorai közösségben is csak az élő hitre jutott, bemeztető és a Krisztus követésében elkötelezett gyülekezeti tagokat részesítik, amit általában havonta egyszer gyakorolnak. Hiszik és vallják, hogy Isten a hozzátérő, büneit őszintén megbánó embert Szentlelkével újjászül, átformálja, betölti és ingyen való kegyelméből, az örök élet ajándékában részesíti.

Világviszonylatban a baptisták, létszámukat tekintve a legnépesebb protestáns irányzattá váltak az elmúlt évszázadok alatt. Legnagyobb lélekszámban a baptisták az amerikai kontinensen élnek. A nagyvilágon élő baptisták száma – családtagjaikkal együtt – megközelíti a 110 milliót.

Hazánkban, a reformációt követő kegyetlen üldözés és számkivetés után, 1846-ban indult meg újból, szervezettebb formában a modernkori baptista misszió. Ekkor érkeztek ugyanis Magyarországra vissza a Németországban megtért első magyar nemzetiségű missziómunkások, hogy megosszák az evangéliumot saját honfitársaikkal. Bár ez az időszak egybeesett a magyar nemzetnek az osztrák-német hegemoniával szembeni függetlenségi törekvéseivel, a baptista tanítás egyre nagyobb teret nyert hazánkban. Mivel az akkori Magyarország egy többnemzetiségű állam volt, az első bibliaterjesztő baptista evangélisták fontosnak tartották kiterjeszteni missziómunkájukat a magyarokon kívül országunk akkori határain belül élő német, szlovák, román, szerb és horvát lakosságra is.

### **3. Milyen következményei voltak a trianoni katasztrófának a magyar baptistákra?**

Sajnos az első világháborút lezáró trianoni békediktátum ezer éves hazánkat darabjaira törte szét. Soha nem érte olyan veszteség a magyar nemzetet, mint amit a 20. század zúdított rá. Az ország területének kétharmada, a magyar lakosság egyharmada került az újonnan húzott határokon túlra. Magyarország utódállamaiban – a Felvidéken (Szlovákiában), Kárpátalján (Délnyugat-Ukrajnában), Erdélyben (Nyugat-Romániában), a Vajdaságban (Észak-Szerbiában), Szlavóniában (Horvátországban), a Muraközben (Szlovéniában), valamint a Vár-

vidéken (Burgenland – Ausztria területén) – sok magyar honfitársunk maradt, akiket a „*kollektív bűnösség*” igaztalan vádjai miatt mind a mai napig másodrangú állampolgárokként kezelnek az újonnan alakult szomszédos államalakulatokban.

A Kárpát-medencében ezer éven át békességben együtt élő népeket ettől kezdve áthatolhatatlan „vasfüggönyök”, szögedrőtok és sorompók választották el egymástól hosszú évtizedeken keresztül. A helyzetet még csak súlyosbította a második világháborút követő szovjet-orosz katonai megszállás és a nyomában kiépülő ateista, vallásellenes kommunista rendszer, amelyet több mint 40 éven át kellett megcsónkított hazánknak is elszenvednie.

Ezek az előzmények kényszerítették sok magyar honfitársunkat szülőföldjük elhagyására. A 20. század elején, majd a trianoni nemzeti tragédiát követő időkben egyre inkább fölgyorsuló tempóban magyarok százezrei és milliói keltek útra a Kárpát-Medence idegen nemzetek által megszállt területeiről, hogy a tengerentúlon keressenek választott hazát, ahol mindenféle vallási és nemzeti diszkrimináció nélkül élhették meg szabadságban hitüket és magyarságukat.

A magyar baptisták fele ma is a jelenlegi országhatár túlsó oldalán él. A viszontagságos évtizedekben éppúgy, mint napjainkban a magyarországi baptisták jó testvéri kapcsolatokat igyekeztek fönntartani a szomszédos országokban élő, magyar és más nemzetiségű baptista testvéreikkel, akikkel nemcsak a történelmi gyökerek miatt éreztek szorosabb összetartozást, de a jövőben még inkább szükségesnek tartják a nemzeti és kulturális különbségeken átívelő közös lelki munkát.

Az 1989-es politikai rendszerváltás után a határok is átjárhatóbbá váltak. Ezt fölhasználva igyekeznek világtalálkozókat szervezni a Kárpát-medencében és a tengerentúlon élő magyar baptisták számára, amit már harmadszor tarthattak meg (Budapestben 1992-ben, Nagyváradon 2000-ben, Debrecenben 2006-ban) legutóbb közel 7 ezer résztvevővel.

Kezdeményezik az egységesülő Európa többi nemzete felé való nyitást, benne a különböző nyelvet beszélő, de a Szentlelk által egymás szavát egyre inkább megértő baptisták szorosabb együttműködését. Hiszik azt, hogy a nemzeteket elválasztó politikai határok a jövőben jelentőségüket veszítik, és ismét egymásra találnak azok is, akiknek Isten egyazon földön jelölte ki lakóhelyüket.

A Magyarországon legutóbb végzett népszámlálási adatok szerint közel 20 ezren vallották a baptista egyházhoz tartozóknak magukat. A határon túl élő magyar hittársaik száma ennek kétszerese lehet. Jelenleg 250 ezer főre becsülhető a Kárpát-medence területén élő magyar és más nemzetiségű hitvalló baptisták és hozzátartozóik létszáma. Itt az ideje, hogy feltárára kerüljön a Magyarország jelenlegi határain túl élő magyar nyelvű és magyar alapítású, de időközben vegyes nyelvűvé vált baptista közösségek történelmi múltja és napjainkban tapasztalt missziós helyzete.

Tegyük vizsgálatunk tárgyává Trianon okozta nemzeti trauma magyar baptistákra gyakorolt hatását, a gyülekezetekben tapasztalt következményeit. Magyarország utódállamai – Felvidék (Szlovákia), Kárpátalja (Délnyugat-Ukrajna), Erdély (Nyugat-Románia), Vajdaság (Észak-Szerbia), Horvátország – területén élő magyar baptisták története mellett szükséges megismernünk Észak-Amerika (USA, Kanada), Dél-Amerika (Argentína, Brazília), Ausztrália és Nyugat-Európa területén szóróványban élő magyar baptista hittestvéreik küzdelmes életét, a megmaradás érdekében történő erőfeszítéseit.

### **4. A Felvidék baptista misszió helyzete**

A valamikori Észak-Magyarország, vagy másik nevén a Felvidék, államalapító István királyunk kora óta ezer éven át a magyar királyság elidegeníthetetlen részeként a magyar történelem egyik legmeghatározóbb színtere volt hosszú évszázad-

okon át. A reformáció idején ezen a területen jelent meg először az anabaptista mozgalom, melynek mindhalálgi hűségesei hithősei és mártírjai mindmáig követendő példák előttünk. A 19. század második felében itt bontakozott ki először az újabb kori baptista misszió, elsősorban *Meyer Henrik* munkássága nyomán. A Tátra vidékén Poprád, Liptószentmiklós, Késmárk, Pozsony, Komárom, Losonc, Besztercebánya és Kassa környékén megalakuló gyülekezetek missziói központja az első világháborúig Budapest volt.

Az első világháború idején cseh katonai megszállás alá került Észak-Magyarország. A csehek által elfoglalt Felső-Magyarország területének akkori 2,5 millió lakosából, 1 millió 70 ezer magyar anyanyelvű volt. A Felvidéket és Kárpátalját bekebelező, szlovák felkelőkkel szövetkező rövidéletű első Csehszlovák államalakulatban hivatalossá tett cseh és szlovák nyelv mellett, a magyar, mint korábbi államnyelv megszűnt. Az első világháború után súlyos próbák érték a felvidéki fiatal baptista missziót. A trianoni határmódosítások után nehezen szerveződött újjá a misszió. A meglévő gyülekezeteket a mesterségesen létrehozott Cseh-szlovák Baptisták Szövetségébe tagolták be. A magyar nyelvű gyülekezetekre az évek során egyre erősödő nyomást gyakoroltak anyanyelvük földadására. A magyarországi szövetséggel megtiltottak mindennemű hivatalos kapcsolatot.

A Felvidék déli, magyarok által sűrűn lakott területét 1938-ban, és az ugyancsak Csehszlovák agresszió áldozatául esett Kárpátalját 1939-ben ismét Magyarországhoz csatolták vissza. Ez új fellendülést hozott a felvidéki magyar és vegyes anyanyelvű baptista gyülekezetek számára. Ezen a földrajzi területen található közösségek ismét az anyaországi baptista szövetség részévé váltak. Igehirdetők, gyülekezeti munkások indultak a felszabadított Felvidékre és Kárpátaljára az itt található, elég nehéz helyzetben lévő gyülekezetek megsegítésére.

Ezt a föllendülést a szovjet-orosz megszállás és második világháborút véglegesen lezáró 1947-es Párizsi „békekötés” ismét lefékezte, ugyanis a győztes nagyhatalmak a Trianonban már egyszer elhibázott határokat állították ismételtelen vissza. A tragédiát súlyosbította a „*Benes dekrétum*” erőszakos lakosságcsere rendelete. Ez a hírhedt törvény, mintegy 3 millió német és több mint 700 ezer magyar nemzetiségű embert fosztott meg állampolgárságától és tett földönfutóvá az akkori Csehszlovák és Szlovákia területén, a „*kollektív bűnösség*” hazug vádja miatt. Ennek következtében mintegy 120 ezer felvidéki magyar honfitársunkat toloncoltak ki szülőföldjükről erőszakos úton és deportáltak Magyarországra, minden ingó és ingatlan vagyonuktól megfosztva.

A lakosságcsere a felvidéki baptista gyülekezeteket is érintette. Számos magyar gyülekezet ekkor szűnt meg a Felvidéken, illetve sok helyen ebben az időben számolták föl véglegesen a magyar nyelvű igehirdetést. Az is igaz, hogy voltak olyan közösségek, ahol a Magyarországról (Nyíregyháza, Békéscsaba, Szarvas, Kondoros, Kiskőrös, Miske, Tótkomlós, Vácegres, Galgauta stb.) önként távozó szlovák anyanyelvű baptisták jelentettek megerősödést a felvidéki gyülekezetekben. A korábban Csehszlovákia által bekebelezett Kárpátalját 1945 után a Szovjetunió annektálta. Az ő sorsuk ettől kezdve még keserve-sebb lett.

A kommunista diktatúra idején tovább sorvadtak a felvidéki gyülekezetek és lazultak a velük kialakult korábbi magyarországi kapcsolatok. Az állami kontrol alatt beszűkült mozgásteret volt a gyülekezetek missziójának. Új helyzetet az 1989-es rendszerváltás, illetve Csehszlovákia 1993-as szétesése és az önálló szlovák állam létrejötte idézett elő. Ettől az időponttól kezdve a szlovák nacionalizmus soha nem látott erősséggel jelentkezett, ami sajnos a gyülekezetekben is tapasztalhatóan föl-erősödött. Az egymás után születő egyre erőszakosabb és pénz-büntetéssel szankcionáló szlovákosító állami nyelvtörvények fokozódó félelmet generálnak az ország különböző nemzetiségű polgáraiban, köztük a mintegy fél millió őshonos magyar anyanyelvű Felvidéken élő honfitársunkban. Ennek csak a Ko-

márom környékén található gyülekezetek álltak eddig ellene és maradtak istentiszteleteiken a magyar nyelv használata mellett.

Jelenleg mintegy húsz missziói központ köré csoportosulnak a baptista gyülekezetek Szlovákiában. Többségében szlovák, néhol vegyes, egy körzetben viszont magyar az istentisztelet nyelve. A napi pártpolitika nemzetiségeket egymás ellen uszító propagandája ellenére azonban örvendetes tényként tapasztalható, hogy az utóbbi időben a szlovák és magyar baptisták készek a testvéri együttműködésre.

## 5. Baptista misszió Kárpátalján

Kárpátalja, a honfoglalás kora óta szerves része magyar nemzetünk sordöntő történelmi színhelyeinek. Munkács, Ungvár, Beregszász, Huszt, Nagyszöllös, a Vereckei-hágó ezerszáz éves múltunk megannyi emlékének őrizi egészen napjainkig. Másfél évszázados magyar baptista misszióknak kezdeti számai erősen kötődnek ehhez a vidékhez. A 19. század utolsó évtizedétől kezdve eleven közösségi élet bontakozott ki az itteni településeken. A trianoni tragédia váratlanul érte ezt az országrészt is.

Az első világháború győztes nagyhatalmai a cseh katonai invázió előtt nyitottak utat és ezzel a korábbi észak-magyarországi Felvidék és Kárpátalja Csehországhoz való csatlolásával egy rövidéletű mesterséges szláv államot hozott létre. Kárpátalja 18 évig a csehszlovák államalakulat megszállási övezeteként sýnlődött annak ellenére, hogy csehek szinte egyáltalán nem, szlovákok pedig elenyésző százalékban éltek csak ezen a területen.

A trianoni döntés idején Kárpátalja 848 ezer lakosából mintegy 400 ezer magyar, a többi német, rutén, román, zsidó, ruszin, hucul és csekély számú szlovák nemzetiség laktak. Az akkor még virágzó magyar kultúrával és vallási étellel rendelkező országrészt egyre hátrányosabb helyzetbe került a csehszlovák megszállás évi alatt. 1918-tól napjainkig a Kárpát-medence ezen észak-keleti régiója a történelem legviharosabb változásait élte meg. Ezt az is jelzi, hogy közel száz esztendő alatt 16 esetben változott Kárpátalja állami hovatartozása és hivatalos megnevezése.

A kárpátaljai magyar baptista misszió 1899-ben indult Munkácsra. Ekkor tért ugyanis vissza szülővárosába *id. Stumpf Jenő* Sátoraljaújhelyről, ahol megtért és bementkezett *Bretz Gusztáv* baptista misszionárius által. Bretz és Stumpf testvér elszánt lelkipapásként végezték szolgálatukat ebben az ország részben a magyarok és részben az itt élő németek között. Több gyülekezet az ő idejükben jött létre Kárpátalján. 1928-ban *ifj. Stumpf Jenő Béla* vette át a munkácsi magyar gyülekezet lelkipásztori szolgálatát. Az idő közben cseh megszállás alá került Kárpátalján igen megnehezült a magyar missziómunka. Folyamatos zaklatások és akadályoztatások érték a cseh-szlovák hatóságok részéről.

Miután 1939-ben a bécsi döntés értelmében Kárpátalja felszabadult a cseh-szlovák uralom alól és visszakapcsolták Magyarországhoz ismét föllendült a magyar baptista misszió. Számos magyar anyanyelvű igehirdető és evangélista, – többek között *dr. Somgyi Imre, dr. Udvarnoki Béla, Kovács Imre, Héthalmi Páth Károly* és még sokan mások – látogatták meg az itteni ősi magyar településeket és tartottak hitméllyítő konferenciákat és evangelizációkat. A gyülekezetek megerősödtek és létszámukban is gyarapodtak.

Sajnos 1944 őszén, a szovjet-orosz-ukrán csapatok inváziója letiporta az ígéretesnek látszó lelki növekedést. Az igehirdetők közül többeket letartóztattak, bebörtönöztek, szibériai lágerbe hurcoltak. 1949-től Kovács Ferenc vette át a munkácsi gyülekezet lelkipásztori teendőit. Ebben az időben már 56 baptista gyülekezet működött Kárpátalján. A több mint 40 éves vallásellenes szovjet-orosz-ukrán megszállás súlyos lelki károkat okozott a baptista gyülekezetek életében. Ennek ellenére a hívők száma folyamatosan növekedett. 1949-ben a munkácsi imaházat a hatóságok elkobozták és 1990-ig a város katonai pa-

rancsnoksága használta. Ezek az évek alatt a megszálló szovjet hatalom kultúrpolitikai nyomására Kárpátalja magyarsága is mintegy 160 ezer főre zsugorodott, ezzel szemben az ukrán lakosság Kárpátokon túlról való tömeges áttelepülésével az etnikai összetétel is drasztikusan megváltozott.

A Szovjetunió 1991-ben bekövetkezett összeomlása után Kárpátalja a független Ukrajna részévé vált. Ettől kezdve viszonylagosan nagyobb vallási szabadságot biztosított a hatalom a Kárpátalján élő mintegy 4 ezer baptistának is. Jelenleg Kárpátalja területén 67 baptista gyülekezet található, melyből napjainkra már csupán 8 településen őrizték meg tisztán a magyar nyelvet az istentiszteleten. A többiben ukrán, román, ruszin, cigány és szlovák nyelven hangzik az istencicséret.

## 6. Magyar baptisták Erdélyben

Erdély gyakorlatilag a honfoglalás óta a magyar haza szerves része volt több mint ezer éven át. Az Erdélyi Fejedelemség a mohácsi csatavesztést követően vált a független országgrészévé a magyar királyság keleti területén. A 17. század első felében *Bethlen Gábor* protestáns fejedelem telepített le Erdélyben nagyobb számban nyugatról idemenekült anabaptistákat, 1621-től törvényekkel védve vallásgyakorlatukat és ipari tevékenységüket.

Az újkori baptista misszió a 19. század közepén, a magyarországgal egy időben indult el. Erdély területének első baptista misszionáriusa *Rottmayer János* bibliaterjesztő volt, aki 1866-ben költözött missziós célzattal Budapestről Kolozsvárra. Később Nagyszalontán, Nagyváradon, Brassóban, Aradon, Temesváron terjedt a baptista tanítás. Különösen *Kornya Mihály* parasztpostol megterése és fáradhatatlan evangélista munkája nyomán lendült fel látványosan a missziómunka. Még a román nyelvet is megtanulta, hogy közéjük is elvihesse az evangéliumot.

A virágzó magyar baptista missziót a legdinamikusabban fejlődő időszakban érte és bénította meg az I. világháború. Magyarország teljes területén az első világháború időszakában a baptista közösségnek mintegy 26 ezer elkötelezett felnőtt bemezítt tagja volt. A Trianonban megvont új határok között mindössze 8000 hívő maradt. A többiek Magyarország utódállamainak területén oszlottak el. A legnagyobb számban, mintegy 17 ezren kerültek román megszállás alá Erdélyben. A 17 ezerből közel 7 ezren magyar anyanyelvűek, a többiek román és német nemzetiségűek voltak.

Az 1920-as trianoni „rablóbéke” eredményeként a történelmi Magyarország 2/3 része idegen népek katonai megszállása és közigazgatása alá került. A legnagyobb terület a román katonai intervenció áldozata lett. Erdély területén ebben az időben közel 3 millió magyar honfitársunk élt. A legnépesebb magyar baptista missziós területeket az újonnan létrehozott magyar-román határ hasította ketté. A románok által megszállt területeken élő magyar baptisták ettől kezdve nem tarthattak kapcsolatot az anyaország gyülekezeteivel és a budapesti missziói központtal.

Újból kellett szervezniük az életüket és a missziójukat. Az erdélyi magyar baptisták szellemi körpontja Nagyváradon összpontosult. A román hatalom azonban arra kényszerítette a magyar gyülekezeteket, hogy csatlakozzanak a román nyelvű szövetség ernyője alá. Az új román uralom ellenségesen bánt a magyar baptistákkal. Rendszeres üldözésben részesítette őket, megzavarva sokszor istentiszteleteiket és a szabadban megtartott bemezítt ünnepüket. Mindennek ellenére jelentős lelki ébredés és létszámnövekedés volt tapasztalható a Szilágyságban, az Érmelléken, Bihar megyében, a Székelyföldön, Arad megyében, a Bánságban, a Zsil völgyében, Kolozsvár és Koltaszeg régiójában.

Erdély sorsának alakulásában új helyzetet jelentett az 1940-ben bekövetkezett történelmi változás, melynek eredményeként Észak-Erdélyt visszacsatolták Magyarországhoz. Ezt követően ismét elevenné váltak az anyaországgal korábban meg-

szakadt kapcsolatok. Az erdélyi magyar gyülekezetek újból a magyarországi szövetség kötelékéhez csatlakoztak. Amíg az észak-erdélyi baptisták szorosabbra fűzheték anyaországi testvéreikkel viszonyaikat, sajnos a dél-erdélyi gyülekezetek kiszolgáltatott helyzetbe kerültek.

Ez idő alatt szinte tömeges elvándorlás indult el délről északra. Mintegy 150 ezer magyar honfitársunk menekült a továbbra is román megszállás alatt maradt Dél-Erdélyből északra, abban a reményben, hogy Észak-Erdély ettől kezdve ismét a magyar állam része marad. Ennek következtében igen meggyengültek a dél-erdélyi magyar baptista gyülekezetek.

Újabb sorscsapásként éltek meg erdélyi magyar testvéreink a szovjet-orosz hadsereggel szövethető román megszállók ismételt visszatérését szülőföldjükre és az 1947-es Párizsi békeegyezményben rögzített trianoni ország-csonkítás ismételt érvényesítését. Amíg lehetett ezek menekültek még sokáig a zöldhatáron Erdélyből Magyarországra, ezzel újabb személyi veszteségeket okozva az otthon maradt gyülekezetek számára.

Ennél már csak a negyven éven át tartó vörös uralom és a vallásüldöző kommunista diktatúra okozott még súlyosabb megpróbáltatásokat az erdélyi magyar és más nemzetiségű baptista misszióknak. A román kormány rendeletet bocsátott ki a gyülekezeti összejövetelek „szabályozására”. Ennek értelmében hétköznap egyszer, vasárnap pedig csak délelőtt volt szabad az imaházakat látogatni. A kommunista hatóságok betiltották a vasárnapi iskola működését és a szabadtéri bemezítt istentiszteleteket is. Azokat a lelkipásztorokat, akik az intézkedés ellen tiltakoztak, vagy felfüggesztettek őket a szolgálatból, vagy börtönbe zárták őket. Ebben az időszakban menekültek tízezrei hagyták el erdélyi szülőföldjüket és kerestek új hazát Nyugat-Európában, Amerikában és Ausztráliában.

Igazi vallási és politikai felszabadulásként élte meg az erdélyi baptista misszió a kommunista rendszer 1989-es összeomlását. 1990-től önállósult az erdélyi magyar baptista gyülekezetek szövetsége. Önálló központot hoztak létre Nagyváradon, ismét kiadhatták egyházi lapjaikat, ifjúsági tábor, idősek otthonát nyithattak, lelkészképzésüket is maguk oldották meg. Ettől kezdve az erdélyi gyülekezetek az anyaországi testvérekkel is szorosabb kapcsolatokat építhettek ki.

Romániában jelenleg mintegy 2 ezer baptista gyülekezetben több mint 100 ezer hitvalló felnőtt bemezíttben részesült tagot tartanak számon, melyből 233 gyülekezetben közel kilencezer testvérünk tartozik a Romániai Magyar Baptista Gyülekezetek Szövetségéhez.

## 7. Délvidék baptisták missziója

A Trianon előtti Magyarországhoz tartozó délvidéki Vajdaságban és Horvátországban a baptista misszió kezdete *Meyer Henrik* baptista misszionárius munkásságához kapcsolódik. Meyer 1869-ben indult el Hamburgból az Oroszországi Odeszába, ahol német hittestvérei között kívánt munkálkodni. Dunai hajóútja során megállt Újvidéken (Novi Sad) és Nándorfehérváron (Belgrád) is.

Időközben Meyer a bécsi székhelyű Brit és Külföldi Bibliatársulat bibliaterjesztője lett. Ebben a minőségében kezdte el tevékenységét 1872-ben Zágrábban (Horvátország), ahol rendszeres istentiszteleti összejöveteleket is tartott. 1873-ban költözött tovább Budapestre, ahol véglegesen letelepedett és intenzív gyülekezetszervező munkába fogott. Ez idő alatt ismerkedett meg az újvidéki származású *Hempt Adolf* bibliaterjesztővel, aki meghívta Meyert Újvidékre evangelizációs szolgálatra. E látogatása során Meyer 1875. novemberében 6 személy mérétt be a Dunába, köztük Hept Adolfot is. Ettől kezdve Újvidék lett a délvidéki baptista misszió központja.

Meyer 1875-1891 között rendszeresen leutazott Budapestről a Vajdaságba, ahol misszióútjai során a következő településeken tartott evangelizáló bemezíttéseket és alapított gyülekezte-



ket: Újvidék (17 fő), Bácsfeketehegy (10 fő), Sajkásszentiván (20 fő), Cservenka (7 fő), Óbecse (5 fő), Torzsa (5 fő), Nándorfehérvár (4 fő), Kereked (7 fő), Törökbecse (3 fő), Zalánkeménszőlős (2 fő), Szeghegy (1 fő).

Újvidéken és környékén 1890-től *Péter Gyula*, a hamburgi baptista teológiairol hazatért lelkipásztor folytatta a Meyer által elindított munkát. A korábban ugyancsak Magyarországhoz tartozó Szlavóniában *Lotz Fülöp*, bonyhádi baptista testvérünk munkálkodott 1883-tól kezdődően, aki Daruváron és környékén hirdette az evangéliumot az ott élő német, magyar és szláv lakosság körében. Nándorfehérváron (Belgrád) pedig *Lehotsky Péter* folytatta 1895-1914 között a megkezdett baptista missziót. A délvidéki magyarok között sokat fáradozott ebben az időben, többek között *Seres Sámuel* (Kiskinhalas), *Somogyi Sándor* (Soltvadkert), *Pivarcsi Pál* (Kiskörös), *Gerwich György* (Budapest) lelkipásztor is. Munkálkodásuk nyomán ebben az időben több más nemzetiségű közösség mellett mintegy 20 életképes magyar anyanyelvű gyülekezet jött létre.

A Trianonban összeesküvő kisantant államok 1920-ban a magyar többségű Délvidéket, a később Vajdaságnak nevezett Dél-Baranyát, Bácskát, Nyugat-Bánátot a mesterségesen összetákolt délszláv (Jugoszlávia) államalakulat területéhez csatolták. Az akkori mintegy fél millió délvidéki magyarság egy része az anyaországba menekült. A magyar baptista misszió a szigorúan őrzött új határok lezárta után elszakadt a magyarországi szövetségtől. A délvidéken több nyelvi – német, magyar, horvát, szerb és szlovák – csoportokban folyt tovább az addig is nagy békességben elindított baptista missziómunka. Ezek a misszióágak nagyon jól együttműködtek, időnként cserélték a missziómunkásokat. Főleg a német igehirdetők segítettek a magyar közösségeket, a magyarok pedig a szerbek közötti munkát igyekeztek előmozdítani.

Trianon után a délvidéki gyülekezetek vezetését laikus lelkipásztorok vették át. *Gill Everet*, az amerikai Déli Baptista Szövetség Budapestre akkreditált képviselője támogatta és bátorította a délvidéki gyülekezeteket, hogy hozzanak létre egy önálló baptista szövetséget, amely magába foglalná az összes etnikai csoportot. Ennek a további szervezésére a Bajmokról származó *Dulity Miklóst* kérte föl, aki kiválóan beszélt magyarul, szerbül, németül és angolul, aki többéves tengerentúli tartózkodás után 1923-ban jött vissza az USA-ból a Déli Baptista Szövetség misszionáriusaként azzal a céllal, hogy szolgáljon a vajdasági gyülekezetekben.

1924-ben tárgyalásokat kezdtek a különböző etnikai szövetségek egyesítéséről, amelyet magyar nyelven tartottak. Az újonnan létrehozott baptista szövetség elnöke horvát, alelnöke magyar, titkára pedig német anyanyelvű volt. Időközben az újvidéki gyülekezet és körzetének létszáma 230 főre emelkedett.

A húszas években új gyülekezetek jöttek létre Szabadkán, Muzslyán, Apatinban, Erzsébetlakon, Zomborban. A harmincas években pedig Hertelendifalván, Kishegyesen, Magyarpadéron, Kikindán és Bácskatopolyán indult el az ugartörő szolgálat. 1932-ben Pácséron kezdődött egy lendületes missziómunka, melyet a Daruvárról ide költözött *Bertalan József* és családja kezdeményezett. Tíz évvel később már 50 főre növekedett a pácséri gyülekezet létszáma. Bácskossutfalván 1933-ban indult a munka *Tary Károly* vezetésével. Tary testvér később Fiumében folytatta szolgálatát

1941-ben a délvidéki Vajdaságot visszacsatolták Magyarországhoz. Az észak-bácskai gyülekezeteket a bajai körzethez kapcsolták, ahol akkor *Bretz Vilmos* volt a lelkipásztor. Szabadkán 1942-ben föllendült a missziómunka *Nagyajtai Imre* és nagy létszámú családja aktív részvételével. 1943-ban a délvidéki magyar baptisták – de velük együtt a német, szlovák és szerb gyülekezetek is – egységesen kérték visszakapcsolódásukat a magyarországi hitközséghez. Ezekben az években ismét fölvirágzott a baptista misszió. Pácséron 1943-ban új imaházat építettek a testvérek a magyarországi gyülekezetek segítségével. *Klem Ferenc* eszéki fiatalember a visszacsatolás éveit alatt vé-

gezte el tanulmányait a budapesti teológián, majd visszatért lelkipásztoroként Zágrábra, Daruvárra, Fiumében, majd Újvidékre ahol tanított a baptista teológián.

Sajnos 1945-ben ismét elszakították Délvidéket Magyarországtól. A kollektív bűnösség hazug vádjával több ezer német lakost telepítettek ki, emiatt sok gyülekezet létszáma csökkent, sőt egyes helyeken meg is szűnt. Mintegy 538 német anyanyelvű baptistát toloncoltak ki a szerbek uralta délszláv államból. *Josip Broz Tito*, a nyugatbarát kommunista diktátor rendelkezéseire a csetnikekkel egyetértésben bosszúhadjárat indult a magyarok ellen. 1945 januárjában 45-50 ezer magyar honfitársunkat végezték ki a Vajdaságban bírói ítélet nélkül. Újvidéken például 1200 magyart tereltek össze a városi sportpályán, ahol halomra géppuskázták őket. Másokat kommunista kényszertáborokban kínoztak halálra.

A kommunista diktatúra idején a vajdasági baptisták kapcsolata a magyarországi anyaegyházzal hosszú időre megszűnt, vagy a minimálisra csökkent. Betiltottak mindenféle házi és nyilvános összejövetelt az imaházon kívül, valamint a vallásos irodalom terjesztését. Ahogy erre lehetőség adatott a magyar gyülekezetek tagjai közül nagyon sokan kivándoroltak, nagyrészt Németországba, Svájcba, Kanadába, az Egyesült Államokba, Dél-Amerikába és Ausztráliába. A politikai elnyomás a hatvanas-hetvenes években kezdett enyhülni. Ennek egyik jele volt, hogy ezekben az években amerikai segítséggel Újvidéken egy új teológiai oktatási központot építhettek, ahol más nemzetiségű fiatalok mellett magyarok is tanulhattak.

A nyitós másik jeleként volt értékelhető, hogy az akkor erőteljesen nyugat felé nyitó kommunista államba 1967-ben beengedték *Billy Grahamet*, aki Zágrábban szabadteri evangélizációt is tarthatott. Vajdaság is ebben az időben önálló autonóm státuszt kaphatott a délszláv államszövetségen belül. A magyar nyelv használatát sem tiltották olyan szigorúan, mint a többi kisantant államokban. A folyamatos kivándorlást azonban már ez sem tudta megállítani. A nyolcvanas évek végén sajnos az utolsó képzett lelkipásztorok *Pintér Zoltán* és *Juhász Tibor* is elhagyták a Délvidéket és Amerikába távoztak. Ezzel szinte kihalástalanná vált a Vajdaságban élő baptisták jövője.

Az 1990-es években kirobbant polgárháború időszakában a délszláv államok baptistáinak helyzete kritikusan súlyos helyzetbe került. A közel 10 évig tartó háborúskodás súlyos veszteségekkel járt. Több gyülekezet szinte életképtelenné vált a folyamatos embervesztés miatt. Emellett egy másik nem várt fejleménnyel is szembe kellett nézniük a délvidéki magyarságnak. A volt Jugoszlávia különböző területein nemkívánatosá váló szerbek ugyanis elsősorban a Vajdaság területén telepedtek le. Ezzel teljesen megváltozott a térség korábbi etnikai összetétele.

A létszámában lecsökkent magyarság között ennek ellenére jelentős missziómunka indult a '90-es évek közepétől, különösen *Nyúl Zoltán* pácséri és *Nagy Tibor* csantavéri lelkipásztorok és munkatársaik áldozatos szolgálata által. A szinte végveszélybe került vajdasági magyar baptista misszió megmentése érdekében közös összefogás bontakozott ki. Ennek szép példája a Bácskossuthfalván nagyrészt magyarországi, angliai és amerikai segítséggel felújított missziói központ létrehozása.

Szerbia jelenlegi határain belül 66 baptista gyülekezetben 2,700 lelket tartanak számon, melyből 7 gyülekezetben – Szabadka, Csantavér, Kishegyes, Pácsér, Bácskossutfalva, Hertelendifalva és Muzsja – magyarul hangzik az igehirdetés. Ezen kívül több magyar nemzetiségű baptista testvér él még szétszórta a Vajdaság területén, naponta megküzdve a megmaradásért.

## 8. A tengerentúli magyar baptisták helyzete

Történelmi okok idézték elő a magyar baptisták kivándorlását Kárpát-medencéből a tengerentúlra. Már a 19. század utolsó évtizedeiben jelentkeztek azok a társadalmi, politikai fe-

szültségek, amelyek az erőteljes iparosodással, a parasztság elszegényedésével, a nemzetiségek önállósodási törekvéseivel jártak együtt. Sokan látták kilátástalannak jövőjüket szülőföldjükön, ezért vándorbotot fogtak és a nyomor elől az „új világ” felé vették útjukat. Az első kivándorlási hullám idején a századforduló táján, több mint egy millió magyar állampolgár hagyta el szülőföldjét.

A magyar baptista emigráció elsődleges célpontja Észak-Amerika volt. Az újonnan alapított gyülekezetek elsősorban a nagyobb amerikai városok magyar kolóniáiban alakultak meg. A legelső magyar baptista gyülekezet az Ohio állambeli Clevelandban jött létre 1899-ben. Ezt követően a többi amerikai nagyvárosokban létrejött gyülekezetekkel együtt 1908-ban létrehozták az *Amerikai Magyar Baptisták Szövetségét*. Itt határozták el a tengerentúli magyar baptisták összefogását és informálását célzó *Evangéliumi Hírnök* havilap kiadását.

A Trianonban összeesküvő nagyhatalmak által meghúzott új politikai határok teljesen fölszabdalták és elszigetelték a történelmi Magyarország területén ezer éven át békességben együtt élő különböző nemzetiségek életterét. Ez nagyon megnehezítette az anyaországtól elszakított, határon túlra került közel öt millió magyar sorsát is. A trianoni nemzeti tragédiát követően ismét sokszázezer magyar távozott az utódállamok területéről Amerikába, akik között számos magyar baptista is volt. A jobb megélhetésen kívül az is vonzotta őket, hogy a baptisták a legnagyobb protestáns felekezetté váltak már ebben az időben is Amerikában.

A két világháború között *Dulity Miklós* és *Orosz István* lelképásztorok szorgalmazására elindított segélyakcióikkal az amerikai magyar testvérek jelentős segítséget nyújtottak az „óházában” sínylő hittársaiknak. Ennek keretében 16 vagon ruhaneműt és élelmiszert küldtek a megcsönkített hazába, az elcsatolt Felvidékre, Erdélybe és a Vajdaságba. A készpénzben küldött segély összege százezer dollár körüli összeg volt. A '30-as években az észak-amerikai szövetséghez 46 gyülekezet és misszióállomás tartozott, ahol 32 lelképásztor munkálkodott a 2.427 bemezítt felnőtt tagot számláló közösségben.

Újabb 12 ezres menekülthullám érkezett a második világháború alatt, illetve a kommunista diktatúrák vallásüldöző időszakai idején. Az 1956-os szabadságharc leverését követően pedig mintegy 40 ezer honfitársunk emigrált Amerikába, illetve Ausztráliába. 1960-ban Floridában agglomerációt építettek 26 magyar gondozottal. 1961-ben a Torontó közeli Ráma táborban tartották első nyári bibliai konferenciájukat a magyar baptisták. Azóta ebben a Tahí táborunkhoz hasonló ifjúsági táborban jönnek össze minden évben néhány napra magyar nyelvű bibliatanulmányozásra a tengerentúli magyar baptisták.

A hatvanas években gyors asszimiláció kezdődött el az emigrációban, ennek hatására a magyar alapítású gyülekezetek egy része az angol nyelv használatára tért át. Képzett lelképásztorok hiányában a magyar anyanyelvű gyülekezetek megmaradása is veszélybe került. Ennek ellensúlyozására *dr. Haraszi Sándor* kezdeményezésére 1972-ben az amerikai, illetve magyarországi baptista szövetség közötti megállapodás értelmében „*Lelképásztorcseré-programot*” hoztak létre, melynek eredményeként 10 lelképásztor végzett szolgálatot Torontó, Kipling, Kelowna, Cleveland, Detroit magyar gyülekezeteiben.

Az amerikai magyar baptisták között 1980-ban nyelvi, szervezeti nézetkülönbségek, valamint az óházával való kapcsolattartás különböző megítélése miatt közel tíz évig tartó szakadás következett be. Mivel az „*Evangéliumi Hírnök*” ebben az időben egyre kritikusabb hangvételű és többségében angol nyelvű cikkeket közölt, szükségessé vált egy magyar nyelvű evangéliumi lap indítására „*A Kürt*” címmel. Nem volt könnyű feladat azokban az időkben a megszakadt testvéri kapcsolatok helyreállítása, a két szövetség megbékítése, valamint a két magyar alapítású lap egyesítése, amely éppen a Clevelandban töltött lelképásztori szolgálati éveim időszakára esett. A két szövetség ünnepélyes egyesítő közgyűlését 1990 nyarán, az akkor újonnan vásárolt clevelandi imaházban tartottuk meg. Erre a jelen-

tős eseményre, aminek az előkészítésében és lebonyolításában magam is tevékenyen résztvettem, immár 20 évvel ezelőtt, Amerikából való hazatérésünk előtt került sor.

A két szövetség mihamarabbi egyesítését az is sürgette, hogy a nyolcvanas évek közepétől újra népesebbé váltak az amerikai magyar gyülekezetek. Ennek egyik oka az volt, hogy ebben az időben tömegesen vándoroltak ki Erdélyből honfitársaink a magyargyűlölő Ceaușescu véres kezű román kommunista diktátor kegyetlen elnyomó rendszere elől. Az Amerikába emigráló, többségében nagycsaládos erdélyi baptisták lelki otthonra találtak a magyaranyelvű gyülekezetekben, amelyek szinte „megfiatalodtak” a gyermekek és ifjak megnövekedett száma miatt. Énekkarok, zenekarok alakultak, egyre sűrűbben szerveztek ifjúsági és különböző bibliai konferenciákat. 8-10 órás autótutakat is szívesen felvállalták a gyülekezetek tagjai, hogy kölcsönösen meglátogassák egymást és ilyen módon is ápolják a testvéri kapcsolatokat.

A szövetséghez jelenleg 10 észak-amerikai magyar gyülekezet tartozik: Cleveland, New York, Detroit, Chicago, Torontó, Los Angeles (Alhambra és Santa Monica), Kelowna, Kipling és Palm Bay. A szövetséghez tartozó gyülekezetek tagjainak együttes létszáma a kilencvenes évek közepén nem érte el az ezres létszámot. Az Észak-Amerikai Magyar Baptista Szövetség 2008-ban ünnepelte 100 éves jubileumát a Chicago melletti Wheatonban, közel félezer résztvevővel. A Billy Graham Oktatási Központban megtartott jubileumi konferenciára, mint a magyarországi baptisták elnökét és korábban köztük szolgáló lelképásztort, engem is meghívtak a szövetség vezetői, ahol egy történelmi visszaemlékezéssel egybekötött ígéhirdetéssel szolgálhattam a centenáriumát ünneplő amerikai magyar baptisták ünnepi közgyűlésén.

Dél-Amerikában, a braziliai Sao Paulo környékén telepedtek le nagyszámban magyarok, különösen a trianoni országosonkítás után. Itt alakult meg 1924-ben az első dél-amerikai magyar baptista gyülekezet. Ezen kívül Carapicuibán, Árpádfalván, Apucarana nevű településeken jöttek létre magyar gyülekezetek. Argentínában pedig Buenos Aires városában alakult magyar baptista gyülekezet. Szervezett formában, 1952-ben lendült fel a magyar misszió. A dél-amerikai Bolíviában pedig magyar baptista misszionárius kezdett gyülekezet szervezésbe a bennszülött lakosság körében.

Ausztráliában Melbourne városába 1960-as években érkeztek magyar baptisták az akkor Jugoszláviához tartozó Vajdaságból. A gyülekezet alapítására 1969-ben került sor. 2009-ben ünnepelték a gyülekezet fennállásának 40 éves jubileumát. Ezen kívül Sydney, Adelaide, Brisbane, Gelong, városában élnek magyar baptisták, akik alkalmanként tartanak közös istentiszteleteket magyar nyelven.

Végül a nyugat-európai magyar baptisták közül a Stuttgartban és környékén élő hittestvéreinket kell még megemlítenem. Az 1960-as évek elején szerveződött a stuttgarti nemzetközi baptista gyülekezet, ahol 20 csoportban folyt vasárnapi iskolai tanítás melyek között magyar nyelvű tagozat is működött. A vasárnap délelőtti istentisztelet angolul és németül folyt szinkrontolmácsolással. A látogatók kötött 15-20 nemzetiséget is számon tartanak. A nyugat-európai baptisták kezdeményezésére a „vasfüggöny” fennállásáig a Trans World Radió magyar adása jelentett nagy segítséget a hazai baptisták hitének ébrentartásában. Azóta a 6-8 évenként megrendezésre kerülő magyar baptisták világtalálkozója jelent összekötő kapcsolatot a hazai és határon túli magyar baptisták között.

## 9. A magyar baptisták helyzetének történelmi értékelésének összegzése

Ahogy a korábbi fejezetekben körbejártuk a nagyvilágban szétszóródott, diaszpórában élő magyar baptista testvéreink

sorsát és jelen helyzetét, összefoglalásként a következőket jeyezhetjük meg. A 19. század közepén elinduló, majd a századfordulón erőteljes növekedésnek induló magyar baptista misszió súlyos törést szenvedett az első világháborút követően. A győztes nagyhatalmak Trianonban az „oszd meg és uralkodj” ördögi elv alapján eldöntötték az ezeréves történelmi Magyarország területének szétdarabolását, nemzeti egységének megbontását és lakosságának teljes erkölcsi és gazdasági tönkretételét. Nem gondolva arra, hogy ezzel a kegyetlen diktátummal előidézük a nemzetiszocialista és kommunista rendszerek, embertelen eszmerendszerére épülő totalitárius államalakulatok létrejöttét Közép-Kelet Európában, amely időzített bombaként robbantotta ki a második világháborút és a nyomában kialakuló, nemzeteket rabigába kényszerítő egyházellenes ateista diktatúrák kiépülését. Ez további sok szenvedést zúdított magyar népünkre, benne baptista hittestvéreink életére is.

A II. világháborút lezáró újabb párizsi egyezmény ismételen figyelmen kívül hagyta a nemzetek önrendelkezési jogát és az egyszer már súlyosan elhibázott trianoni „status quo”-t erőltette ismételen vissza a Kárpát-medence felosztását illetően. Ezzel a döntéssel hozzájárult a fél Európát több mint negyven esztendeig maga alá gyűrő szovjet-orosz megszállás véglegesítéséhez, amely különösen kedvezett a történelmi Magyarország romjain osztozkodó utóállamok kommunista diktatúráinak, akik kényük-kedvük szerint alázták meg az elrabolt országrészek magyar őslakosságát épp úgy, mint a megcsónkított haza területén élő honfitársaikat. Ettől a rabigától kívánt elsőként az anyaország magyarsága az 1956-os szabadságharc idején megszabadulni, amit az internacionalista vörös terror véres megtorlása követett. Az ilyen és ehhez hasonló szomorú esemény miatt kényszerült immáron több millió magyar honfitársunk, köztük több ezer baptista is elhagyni szülőföldjét az elmúlt 90 esztendőben. Bár az ateizmusra épülő kelet-európai kommunista-szocialista világrendszer történelmi bukása 1989-ben bekövetkezett, Trianon szelleme még mindig él.

Annak ellenére, hogy a történelmi Magyarország területét elfoglaló, mesterségesen létrehozott utóállamok többsége a rendszerváltást követően darabjaira hullottak szét és nem találhatóak már Európa térképén – mint például Csehszlovákia, Szovjetunió, Jugoszlávia –, a szomszédos új államalakulatok magyargyűlölő nacionalizmusa egyes területeken az utóbbi

időben soha nem tapasztalt méreteket öltött, lásd északi szomszédunk szankcionált és megszigorított nyelvtörvénye, amit az Európai Unió illetékes vezetői is lakonikus nyugalommal szemlélnek. Nem beszélve arról, hogy az elcsatolt országrészekben élő magyarság alapjogaiként még Trianonban garantált területi és kulturális autonómiaigényéről egyes szomszédos államok nacionalista kormányzatai ma hallani sem akarnak.

Emellett Magyarországon szégyenletes emlék marad az a posztkommunista, nemzetellenes, hazug adatokkal manipuláló, a magyar közvéleményt tudatosan megtévesztő propaganda hadjárat, amely többek között a kettős állampolgárság ügyében megtartott 2004. december 5-i népszavazás sikertelenségét is előidézte. Ilyen arculcsapása a határon túli magyar honfitársainknak még nem történt Trianon óta. (Ezért jelent most páratlan örömet most a parlament elsöprő többséggel meghozott döntése a kettős állampolgárság ügyében.)

Vigasztalanok volnánk, ha csupán történelmünk szomorú tényeket vennénk csupán számításba. Tudnunk kell azonban azt, hogy mindezen történések mögött és fölött, a történelem Ura, a mi teremtető Istenünk megengedő akarata áll. Ha ő ezt elűrté népünkkel kapcsolatban, annak súlyos oka, de hitünk szerint reményteljes helyreállító szándéka is felismerhető.

A mi nemzetünk erkölcsi helyreállása, hazánk sorsának jobbrafordulása is csak egy módon jöhet létre, ahogyan ezt a Szentírásban is olvashatjuk: „*Ha megalázza magát népem, amelyet az én nevemről neveznek, ha imádkoznak, keresik az én orcámat, és megtérnek gonosz útjaikról, én is meghallgatom a mennyből, megbocsátom vétkeiket, és meggyógyítom országukat.*” (2Krn 7,14) Isten ígéjének arról az óvásáról pedig soha nem szabad elfelejtkeznünk, amely ezt mondja: „*Az igazságság felmagasztalja a népet, a bűn pedig gyalázatukra van a nemzeteknek.*” (Péld 14,34) A körülöttünk élő népek felé való viszonyunkban pedig az evangélium szava a mérvadó, miszerint: „*Nem személyválogató az Isten, hanem minden nép között kedves előtte, aki féli őt és igazságot cselekszik.*” (Ap. csel. 10:34-35) Legyen Isten áldása az anyaországban, az elszakított országrészekben és a diaszpórában élő, az Ő igazságában járó, a misszióban fáradhatatlanul munkálkodó magyar és más nemzetiségű elkötelezetten hívó baptista népén!

Mészáros Kálmán

## Az irodalmi eszközök szerepének elemzése a prédikációban

### 1. Bevezető:

A bibliai biznyságtétel és az igehirdetés olyan komplex jelenség, amelyet sokféle szempont szerint elemezhetünk. A bibliai biznyságtételek, akárcsak az igehirdetések is bizonyos nyelvi és irodalmi formát öltöttek. Tehát tény és való, hogy ezeket irodalmi eszközök szempontjai szerint is vizsgálhatjuk. Pl. a műfajuk, stílusesszközök szerint, vagy más formai és tartalmi szempontok alapján, stb. Ez a megközelítés is segíthet az igehirdetés komplex jelenségének az elemzésében és megragadásában, ezért is bocsátkozhatunk a homiletika területén *interdiszciplináris* párbeszédbe az irodalommal<sup>2</sup>. Ebben az esetben az irodalmi eszközök széles skálája tárul elénk. Az irodalmi szempontok szerint csak egy kis metszetét tudjuk az ígei biznyságtételnek, vagy az igehirdetésnek megragadni. Mert

nem reflektálható ilyen szempontok alapján a teljes igehirdetés pneumatikus és ígei valósága. Ha mélyebbre evezünk, akkor ütköztethetjük, vagy harmónikus kapcsolati viszonyba állíthatjuk a homiletikát és az irodalmat. *De a kettő között egyenlőségi jelet nem tehetünk, mert a két valóság két különböző diszciplína.* Ahogy a lelkigondozás sem egyenlő a pszichológiával, ugyan úgy a homiletika propriumát, lényegét sem áldozhatjuk fel az irodalom javára, bármennyire is szerelmeseink lennénk az irodalomba. A diszciplináris viszonyok és a módszerek teológusi képzettségünk alapkérdéseit érintik és vetik fel, sok esetben teológiai, vagy enciklopédikus<sup>3</sup> műhelymunkát jelentenek. De a módszer, vagy az eljárás kérdése, legyen az irodalmi, vagy hermeneutikai eredetű, mégsem azonosítható Isten ígéjével, sem Jézus Krisztus tanításával. A módszer kérdése, legyen az irodalmi, vagy más eredetű, mégis sokrétű problematikát

vetnek fel, amire olyan elvi kérdést kell adnunk, amely gyakorlatunkat is meghatározhatja. Számunkra azért is fontosak, mert az irodalom eszköztára segíthet minket abban, hogy egy bizonyos utat tegyünk meg célunk és küldetésünk felé, vagy pedig abban segítenek, hogy küldetésünket és praxisunkat egy bizonyos „irány” és eljárás szerint elvégezzük. *Viszont a homiletika szempontjából világos, hogy azért sem valók a módszerek a szószerkekre, mert a módszer vagy eljárás egy diszciplináris vagy interdiszciplináris akadémikus eszköz, ami nem Isten igéje*<sup>4</sup>. Ez vonatkozik az ugynevezett narratív vagy érvelő teológia irodalmi alapon történő hatalmas fejlődésére is, noha egy egészséges interdiszciplináris párbeszédre mindig is szükség lesz az irodalom és a homiletika között. Viszont, ha minden kritika nélkül egyenlőségi jelet tennék az irodalom és a homiletika között, akkor az irodalmi eszközök és módszerek túlsúlyba kerülhetnének az igehirdetésben, pl. az igei bizonyágtétel rovására (pl. ha azt mondjuk, hogy az igehirdetés a kép, vagy történet által lesz fontos a hallgatóság számára, vagy, ha azt állítjuk, hogy a nyelv és az irodalmi eszközök önmagukban is hatnak, akkor már sem az Isten, sem az ige, sem a Szentlélek hatalmára nem alapoztunk, hanem a módszer önálló hatalmát deklaráltuk). *Minket Jézus Krisztus nem módszerek hirdetésére rendelt, mi nem irodalmi eszközöket, érveléseket hirdetünk, hanem Isten igéjét, amely a homiletika nélkülözhetetlen lényege, propriuma*. Sajnos mégis vannak olyan homileták vagy prédikátorok, akik annyira meg vannak győződve az irodalmi eszközük, módszereik, vagy a nyelv hatásáról, hogy egy az egyben *intradiszciplinárisan* dolgoznak (vagyis ebben az esetben az irodalom önálló sodott a homiletika rovására). Győzött volna az irodalom, vagy valamilyen más eljárás a homiletikában? Ha ez így lenne, akkor már nem lenne szükségünk se Szentlélekre, se ígére, se imádságra, se homiletikára, se gyülekezetre, hanem csak irodalomra. Éppen így se hitvallásra, se értelmező, hitvalló és imádkozó gyülekezeti közösségre nem lenne szükségünk, csak a legújabb és legmenőbb módszerekre. Sajnos: az irodalmi eszközök önállósodása elnyomhatja az igehirdetés tartalmi tisztaságát, igei hűségét, Krisztusban nyert szentségét, Szentlélek általi töltését. Ezeket imádság és kegyelem által, csöndességben, az ige tanulásával, valamint odaadó munkával és Krisztusnak való odaszentelődésben nyerhetjük meg. Ezek nélkül legyen bármennyire irodalmi is az igehirdetés, mégsem lesz olyan valódi igehirdetés, amely által Isten Lelke és szava hozzánk szól. Nem hamisíthatjuk meg Isten igéjét (2Kor 2,17), nem keverhetünk világi vizet a Krisztus által nyújtott valódi és jó „borba” (lásd a kánai mennyegző történetét, Jn 2,10). Nem hamisíthatjuk meg Isten élő üzenetét művészkedő modorossággal, még ha látszólag úgy tűnik, hogy a menő és modernkedő szövegek jobban hatnak, mint Isten igéje. Mégis tisztelnünk kell az irodalmat, nem viseltetünk ellenérzéssel iránta az alábbi okok miatt.

## 2. Az irodalmi közvetítő eszközök szerepe és a prédikáció közvetítése korunk hallgatósága számára

Az elveszett embert megkereső és megtaláló Isten minket élő üzenetével a címzettekhez küld. Ebben a hitben bátran közzölhetjük Isten igéjét, mert tudjuk, hogy a mai ember is megváltásra, megbocsátásra és békességre szoruló ember, aki újjászületésre vár. Hallgatóságunk korunk emberei közül kerülnek ki, akiknek érthető és világos, rögtön alkalmazható és hasznos üzenetre van szükségük. Szekuláris gyülekezetünk van nemcsak szenteste, hanem más istentiszteleteken is. Szocializálódásuk és nem egyházi iskolázottságuk miatt már nem értik kellőképpen az igehirdetés elvont dogmatikus, érvelő vagy tételes beszédét. De nyerhetünk az ige vezetése által olyan közvetítő,

az ige megértését szolgáló irodalmi eszközöket, amelyek mint közvetítő, kommunikációs hidak, kapcsolatot képezhetnek az ige és a mai kor embere között, ha azok kompatibilisek Isten igéjével, ha azok Isten igéjének a kibontakozását, szabadságát, vezetését és szuverenitását nem zavarják. Vagyis erősíthetik és szolgálhatják az üzenet életes megfogalmazását, élő közvetítését korunk embere számára (növelhetik az igehirdetés kommunikatív erejét, idegen szóval performanciáját). De az ige általi megragadottságot csakis a Szentlélek áldása és kegyelme által képzelhetjük el.

Az irodalmi eszközök kifejezőbbé tehetik igehirdetésünket. Önmagukban nincs közvetítő erejük, csak ha az ige és a Szentlélek céljainak megfelelnek, ha követik a „textus fonalát” („Schnur des Textes”, Karl Barth). Ha az ige üzenetét fejezik ki, akkor jó szolgálatot is tehetnek („aki velem nem gyűjt az tékozol”, Mt 12,30). Önállósodásuk esetében a hallgatóság azt mondhatja, hogy ez jó volt és szép volt, de most nem erre volt szükségünk. Máskor elmondhatják, hogy ez unalmas, vagy érdekes volt, illetve „meghallgattuk, de ebből nem nyertünk hitet, erőt, lelki táplálékot”. És az alkalomhoz sem talált, nem-hogy segített volna rajtunk, hogy megtaláljuk Jézust. Jézus személyes megtalálása segíthet a gyülekezeten, az aggódo szíveken és az eltévelyedetteken. De a hallgatóság nem épül hitben mindenféle „igén”, csak a Krisztus igéjén, akinek felismerik szavát és hangját (Jn 10,3). Legrosszabb esetben azt mondhatják: ez jó volt, de ez nem nekünk szólt!

Viszont az irodalmi eszközök jó alkalmazása ráirányíthatja a figyelmet Jézusra. Sőt az irodalmi eszközök befogadásserkentő szolgálatot tehetnek, mert a hallgatóságnak segíthetnek nemcsak abban, hogy az üzenet érthetőbbé váljon, hanem abban is, hogy bizonyos megértési- és bekapcsolódási üzenetfelületeket jobban megvilágítsunk. Vagyis segíthetnek, hogy az üzenet közelebb jöjjön a mai emberhez, de úgy, hogy annak igehallgató, receptív aktivitását beindítsák. És itt figyelmet kell szentelnünk a következő észrevételeknek: nem kapcsolatot „teremtünk” az irodalmi eszközök, mert akkor már az irodalom teremtő erejéről kellene beszélünk, s ezzel kikerülnénk a valódi teremtő Istenünk cselekvő hatalmát! Nem képesek sem Istennel, sem Krisztussal kapcsolatot teremteni, sem az igével a Szentlélek kegyelme nélkül. Mert ha így lenne, akkor ezt az irodalmi eszközök önállósodásának nevezhetnénk, amikor azok nem Krisztus szolgálatában állnak. Nem mi alkotunk az irodalmi eszközök alkalmazása által, hanem teret adunk Isten teremtő Fiának, igéjének és Lelkének, hogy köztünk működjön, minket vezessen és mint szél fújjon, s ez által minket megújítson. *Az igehirdetésben így Isten akarata és igéje teremthet újjá minket!* Nem az alkotói láz kell fűtsön, hanem a Szentlélek tüze tölti be az ige által a szívünket és az igehirdetést hallgató közösséget, ha Isten akarata szerint szólunk. Viszont ezt a két Istentől kapott lehetőséget nem is játszhatjuk ki egymás ellen.

Tehát az irodalmi eszközöket az ige, az imádság és a Szentlélek mértéke és vezetése alatt alkalmazhatjuk. Ezek kizárják, hogy a jó ízlést, az ízes („sóval” fűszerezett kifejezőmódot) nyelvet és a hallgatóság figyelmét eltereljük Isten hozzánk küldött Fiáról (a krisztocentrikus igehirdetésben minden út Krisztushoz vezet). Mert úgy is lehet öncélú egy erős képi vagy más eljárás, hogy kikerült az ige megjelenítése és Krisztus szolgálata alól. Az irodalmi eszközök fokozhatják az ige kifejezésének képi, nyelvi, érzelmi, hangulati hatását. Érzékletessé tehetik az üzenetet, életre kelhet bennük és szolgálatuk által az ige. Segíthetnek abban, hogy korunk médiától elmagányosodott embereit nemcsak megszólítsák, hanem közösséget is teremtsenek és bekapcsolják a hallgatóságot Krisztus élő közösségébe, az ige közlésébe. Ezek lehetnek az irodalmi eszközök céljai. Viszont nem alkalmazhatjuk az irodalmi eszközöket az ige, a hitélet, vagy a közkerkölcs, vagy a gyülekezeti élet fejlődésének a rová-

sára. Gondolhatunk itt az abszurd színház irodalmi és kifejező eszközeire, a dadaizmusra, a szürrealizmusra, vagy a posztmodern mindent ötvöző popkultúrájára. De a paródiákra, bölcskre, kabaréra sincs szükség az igehirdetésben. Ezek sajnos már nemcsak irodalmi céllal, hanem politikai, ill. társadalomkritikai éllel, vagy filozófiai előjellel is íródhatnak. De ugyan így nincs szükség megbotránkoztató, vagy borzalmas kifejező képiségre, horrorisztikus elemekre, a szleng önmagáért való alkalmazására. A köznapi nyelv laposságá, durvasága ugyancsak kellemetlen hatást érhet el az istentiszteleten. Persze a kérdéses esetekben is az ige a döntő mérték.

### 3. Az irodalmi eszközök közvetíthetők és részesíthetők a hallgatóságot Isten igéjében

Mindannyian észleljük, hogy egyházunk legjobban látogatott istentisztelete a szenteste alkalmára meghirdetett istentisztelet. Persze, fel kell tennünk a kérdést, hogy miért? Hosszas gondolkodás és vizsgálódás után néhány olyan istentiszteleti elemet vettem észre, amelyek egyházi évünk kiemelt istentiszteletévé teszik a szenteste istentiszteletét. Ezeket más istentiszteleteken is alkalmazhatjuk.

**3.a Részvétel az istentisztelet előkészítésében.** Ismerjük az adventi várakozástól és a versmondási izgalomtól, énekléstől feszült helyzetet: vajon sikerül-e majd az előkészített műsor? Eljön-e mindenki, vagy a szereplők közül cserben hagyják egyesek a kis vagy nagy műsorra készülő csoportunkat? És akkor megpróbáljuk bebiztosítani magunkat: megígértetjük, hogy a szereplők részt vesznek az izgalmas előkészületekben és közösen készülnek a szentestére. A jó vers, vagy történet, mint olyan irodalmi eszköz, amelyet szeretnek a hallgatók, amellyel azonosulni is tudnak, segítik az alkalom céljának a megértését, az előkészületeket és a részvételt. Ha minden istentiszteletet sikerülne ilyen jól hivatásokkal és próbákkal előkészíteni, akkor persze, hogy sokkal több dolgunk lenne, de többen is részt vennének az istentiszteleteken.

**3.b A hallgatóság is aktív részt vesz és cselekszik az istentiszteleten** (pl. a szavaltatok, cselekmények, a bethlehemzés drámai eseménysorozatának a bemutatása által). Ilyen esetben a cselekmény igei tartalma döntő a homiletika számára. Egybecseng-e az ige üzenete a műsorról, egységet képez-e az istentisztelet, az énekek és a műsor(ok)? Épülnek-e a hallgatók a műsor által? Mégis sok helyen harag forrásává is válhat a gyülekezet azon elvárása, hogy a lelkipásztor csak „röviden prédikáljon”, mert a szülőik alig várják, hogy gyermekeiket hallhassák. Homiletikailag teljesen téves, ha már nincs, vagy elhanyagolhatóan rövid prédikáció hangzik el, vagy ha például csak a gyerekek műsorából áll az istentisztelet. De, íme a vers és előadás, mint műfaj és irodalmi eszköz aktivizálja és bevonja a hallgatóságot az istentiszteletbe. Persze ezzel vissza is lehet élni, mert ha túl sok vers hangzik el, s az egyszerű rígmusoktól „versmérgezést” kap a hallgatóság, akkor egy évre elege lehet a versekből. Ilyen esetben egy irodalmi eszköz lestrapálásáról beszélhetünk az ige, vagy a többi irodalmi eszköz rovására.

**3.c Az ajándék momentuma is a részesedés gondolatát emeli ki.** Ebben az esetben az a célunk, hogy az irodalmi eszközökkel is kidomborított üzenet és a részesedés hogyanjának az összhangja kölcsönösen támogassák egymást. Ellenkező esetben célt téveszthet az „ajándék” (igéskártya, falinaptár, zene, énekkari fellépés, bibliodráma, stb.).

Tudjuk, hogy minden évben szenteste valamilyen ajándékból részesednek a gyülekezeti tagok, a versmondók, vagy a gyerekek. Mégis izgalom tölti el a presbitériumot, a szülőket, a gyerekeket, hogy kapnak-e valamilyen ajándékot és ha igen, hogyan fogadják majd azt? Nem az ajándék értéke a döntő,

mert egyfelől a valódi ajándék Jézus Krisztus. Nélküle ellaposodhat az ajándékozás „diakóniai szolgálata”. Nélküle járhatunk ezer istentiszteletre, vagy hittanórára, mégsem nyugszik meg a lelkünk. Másfelől az ajándékvárás arra utal, hogy várják a gyerekek a szeretetben való részesülést és mi jelezzük, hogy Isten szeretetében részesülhetnek az ajándékok által is. Persze van közvetett és közvetlen („direktív és nemdirektív”) részesítő eljárás. Ha valaki eljött a templomba és meghallgatja az üzenetet, akkor már valamilyen szinten részesedett az ige üzenetében. Nem direktív módon részesít minket a nyitott üzenet koncepció<sup>5</sup>, amikor még sokat gondolkodunk és beszélgetünk arról, hogy mi is volt az üzenet számunkra?

Valójában minden istentiszteleten alkalmazhatnánk ilyen jellegű hallgatókat bekapcsoló elemeket. Ha lenne hozzá kellő energiánk, időnk és segítők.

### 4. Az irodalmi eszközök homiletikai alkalmazásának gyakori hibái

**1. Bonyolultság.** Ismerős számunkra az a helyzet, amikor egy szerelő annyi szerszámot tart a kezében, hogy azoktól már nem tud dolgozni. Ilyen lehet az a prédikáció, amely halmozza az irodalmi eszközöket, vagy célnak tartja azokat. Ezzel az esettel akkor találkozunk, ha a történetben van egy vagy több olyan történet, amely elbonyolítja a megértést, ha egynél több sztori van az igehirdetésben, ha kép van a képben, eszköz az eszközben. Ugyanez a helyzet, ha az idősíkok az akkor és a most között megszünnének, vagy az akkori és mostani szereplők, diszciplínák, érvelések megkülönböztethetetlenül összekeverednek. Akkor már beleestünk a bonyolultság csapdájába. Ebben az esetben az egzisztencializmus és metafizika, legenda és elbeszélés, magyarázat és kép, ígétől és hallgatóktól elvonatkoztatott elvi, átláthatatlan viták, vagy a párbeszédesség többértelműség (poliszemantika) kergetik egymást. Ilyen esetekben csüggedten hallgatnak a hallgatók, mert nem tudják, hogy mit kell kezdenek az „üzenetekkel”, legyen bármilyen tudományos, paradigmátikus vagy szép a megfogalmazás.

**2. Fiktivitás.** Sok kitalált, irreális sztorit mesélhetnek a prédikátorok. Az irodalomban megengedhető a fiktivitás, vagyis a valóságtól elrugaszkodott, fantasztikus elem, szereplő, vagy történet. Sem az igében, sem az igehirdetésben nem a fantasztikus elem van a lényeg, hanem Isten csodás lehetőségein, amelyeket Ő ingyen, Jézus Krisztusért valósággá tehet közöttünk is. Kegyelmebből. Viszont az a fiktív sztori, amelynek semmi köze sincs se az igéhez, se a valósághoz, se a valós élethez, abba a hibába esik, amelyre a Timótheus levél is felhívja figyelmünket. Ott arról van szó, hogy hagyjuk a vége hossza nélküli meséket, nemzeti táblázatokat, amelyeknek nincs hasznuk. (1Tim 1,4). A bibliai történetek valós helyszíneken játszódnak, valós emberek között. A fiktivitás pedig elrugaszkodik ettől és azt a hatást kelti, mintha az ige, vagy igehirdetés fiktív legenda lenne vagy fiktív sztorimondásban kimerülhetne.

**3. Művészkedés és művészi modorosság bizonyágtétel helyett.** Ahogy a fűzfapoétákat megkülönböztette Ravasz László a valódi poétáktól, ugyan úgy meg kell különböztetnünk az igei bizonyágtételeket, igehirdetéseket az öncélú irodalmi művészkedéstől. Ebben az esetben méltán mondhatjuk Nagy Istvánnal, hogy „Schleiermacher feltámadt”. Noha fardozhatunk, hogy a Biblia üzenetének közlésmódját pallérozottan és „szalonképesen” fejezzük ki, mégis a prédikáció valódi célja nem a művészi gyönyörködtetés, sem az olyan túlkomponált, művészi megjelenés, amely elvonhatja a figyelmet Jézus Krisztus élő üzenetéről. A delectáció, a gyönyörködtetés viszont benne lehet minden igehirdetésben, mert a mi „igánk gyönyörűsége és könnyű”, akkor is, ha a keskeny úton kell járnunk. De nem a Jézus Krisztus dicsőítése, imádás-

sa és a vele való közösség rovására gyönyörködöttünk. Ez nem zárja ki a valódi művészi megfogalmazás lehetőségét.

**4. Irodalmi vagy nyelvi sablonok lapos bevetése az élet-hű, gyakorlati és élő beszéd helyett.** Nyelvében, vagyis az ige szavában él az egyház, de tisztátalan nyelve miatt is elveszhet (Jak 3,1-8). Az ígéhirdetés ebben az esetben nem hűs, szomjagtöltő forrásvízhez vagy meleg ételhez hasonlítható, hanem poszthadt, langymeleg vízhez, esetleg túlfűszerezett, vagy ízetlen konzervhez. Ismeretes számunkra az az eset, amikor csak a nyelvi fordulatok, szókapcsolatok, divatszlogenek elvi szuperlatívuszai, himnuszai, eposzai és szárnyalásai hangzanak el, felületesen és külsőségesen. Ilyenek az ún. „leg”-ek eszményi ideái (legszentebb, legbölcsebbnél és legtudósabb, oltári, isteni, mennyei, stb. és más ilyen jellegű megfogalmazások halmozása). Az evangéliumok egyszerűsége, életközeli nyelvisége, párbeszédessége és gyakorlatias realizmusa teljesen más. Az evangéliumok ebből a szempontból is irányadók.

**5. A hős embert dicsőítő irodalmi szárnyalás.** Ismerősek számunkra az emberek kiválóságát dicsőítő himnuszok. Sajnos nemcsak halottak napján, temetéseken és anyák napján hangzanak el az ember kiválóságát, egyediségét és különlegességét, vagy áldozatát kiemelő ígéhirdetések. Persze itt nem arról van szó, hogy az ige üzenete szerint nem fogalmazhatnánk meg szeretteink jelentőségéről szóló gondolatainkat. Hanem itt a liberális teológiának<sup>6</sup> azzal a csökevényével van dolgunk, amikor az ember eszményi megistenülése valósulna meg valamilyen hőstett által. Itt újból nincs szükség már se Krisztusra, se kegyelemre, se Szentlélekre. Mert az ember képes lett lényét valamilyen úton módon örökre „hallhatatlanná tenni” és megörökíteni. Ebben az esetben a fejlődés és az emberi én nagyságának (vagy kicsinységének) irodalmi esetelése elhomályosítja Jézus Krisztus megváltó munkáját.

**6. Öncélú magasságokba szárnyal, ahelyett, hogy szívhez szólna és megtestesülne („inkarnálódna”, Jn 1,14) a gyerekek szívében is.** Sajnos ma nem sok olyan ígéhirdetést hallgathatunk, amely egyaránt szólna az idősekhez, családosokhoz, fiatalokhoz és a gyerekekhez is. Ez egyik legnagyobb gyülekezeti gondunk. De ez is homiletikai gyökerű bajunk, amely minden következményével együtt ránk szakadt (sok helyen többnyire csak idősek járnak templomba, mert a fiatalokat és a gyerekeket nem szólítja meg az ígéhirdetés!). Annyira intellektuális, magasszintű vagy popkultúra szerinti művészi hatást űz az ilyen ígéhirdetés, hogy a valós és egyszerű gyermekek által is érthető igei történetektől már elrugaszkodott. Az absztrakt, nehezen érthető művészetre, vagy a pop-kultúrára<sup>7</sup>, ill. posztmodern jellegű, szinkretista irodalmi fejlődésre támaszkodó ígéhirdetésre gondolhatunk. Pl. hallottam Hollandiában egy prédikációt a 007-es kettős ügynökről. Ezzel a példával magyarázta az ígéhirdető Jézus tanítványainak a küldetését. Nem értettem, hogy mi köze van a tanítványságnak a filmekből ismert lövöldöző titkosügynök szerepéhez? Hiába közérthető egy példa, ha az ige üzenetével nem kompatibilis. Jézus igéje mérvadó a homiletika és az istentiszteletek családiássá tételére is: „engedjétek hozzám jönni a kicsinyeket...” (Mk 10,14)

**7. Ébredést hozó, valódi ige helyett, andalító és giccses altató.** A szép, plasztikus és találó megfogalmazást értékelnünk kell. Viszont az édeskés és giccses, csöpögős versek és történetek nem biztos, hogy az „erőnek, szeretetnek és a józan-ságnak Lelkétől” (2Tim 1,7) vannak. A mindent megszépítő, harmonisztikus, „happy endes” könnybombák nem minden esetben felelnek meg az ige minket felrázó, minket új életre vezető akaratának. A légies, csendes és édeskés hanghordozás is közrejátszhat abban, hogy a hívek szép csendesen elalszanak a templomban. Az életerős, valóság-hű, szívvel-lelket megmozgató ígéhirdetés más!

**8. Az irodalmi eljárás és „beszélgetés” során elveszítjük a fő gondolatot, a krisztusi üzenetet.** Általános lett ma a „be-

szélgetés” teológiai (fel)értékelése. De legtöbbször kísért a kötetlen és a parttalan beszélgetés réme. Röpködnek a sehová se vezető szellemes és szórakoztató gondolatok. De mint a kabaréban, így a „beszélgetés” a könnyed csevegés, önmagunk mutogatása, defineálása és az elhatárolódások mentén marad. A közlés posztmodern és populáris változata a parafrázisok, vagy a „lightos” szórakoztató popkultúra szintjén struktúrátlan és áttekinthetetlen, megjegyezhetetlenül válhat. Ilyenkor az az érzésünk, hogy a szórakoztatás a cél, nem pedig az evangélium hirdetése. Ebben az esetben nem jutottunk egyről a kettőre az üzenet megértése és megfejtése terén (főleg teológiai értelmét nem lehet venni sok irodalmi „beszélgetésnek” és eszköznek). Luther mondása jut ilyenkor eszünkbe: Ha Isten szól, akkor nem kell sokat beszélgetni, csevegni és mérlegelni, hanem azt meg kell hallani, el kell fogadni és azt cselekedni kell! A posztmodern ember hajlamos arra, hogy mindenről feltételesen és kötetlenül csevegjen és „eldumálgasson”. De nem ez az Isten igéjének való engedelmesség útja, mert Isten akaratáról nemcsak „dumálgatunk”, hanem annak engedelmeskedni is kell! A hitvallásos gondolkodás nem kötetlen, mert a hitvalló arról tesz bizonyosságot, hogy már döntött Jézus Krisztus mellett, akiről nemcsak „dumálunk”, hanem Őt teljes szívvel szolgáljuk és dicsőítjük (v. ö. a Barmeni Hitvallással).

Most lépünk a gyakorlat területére. Olvassunk el egy irodalmi elemzés számára releváns prédikációt, amelyet majd a fenti szempontok alapján röviden elemezni fogunk.

## 5. Prédikáció: „A barmeni<sup>8</sup> nagynéni 75 éves”<sup>9</sup>

*Bibliolvasás: Jn 14, 6-12.  
Alapige: Zsid 1, 1-3.*

### I.

A barmeni nagynéni nemrég töltötte be életének 75. évét. Ez már elegendő ok arra, hogy meglátogassuk őt. Sajnos nem látogathatjuk meg őt minden nap. Gondolnunk kell arra is, hogy nem tudhatjuk, mennyi ideig lesz még ő közöttünk? Megéri tehát, hogy betérjünk hozzá egy kis csevegésre. Mert ő egy rendkívüli lény. Mindenképpen.

Könnyen megközelíthető helyen van a lakása a wuppertali belvárosban. Csak 5 percre lakik az „Alter Markt” függővasút állomástól. Nagyon „sikkés helyen” lakik a nagynéni: a 19. századi neoromán stílusú Gemarke templom impozáns épületében, egy zsinagóga és egy muzulmán templom társaságában, a barmeni belváros boltjai között.

Természetesen észrevesszük, hogy ő egy más kor szülötte. Amikor beszél, figyelniünk kell, hogy bonyolult mondatait megérthessük. Ha beszél a barmeni nagynéni, akkor nagyon meggondolt mondatokat mond. És még mindig gyakran tűzbe jön. Főleg amikor a kedvenc témájáról beszél. Ha megszólaltatja kedvenc témáját, hogy mit kell ma az egyháznak tennie, nem ismer bocsánatot. Mert a barmeni nagynéninek vannak szempontjai. Persze minden szempont extrém esetekben egyoldalúságokhoz vezethet. De semmi sem lehet rosszabb, mint amikor valakinek nincsenek szempontjai. Így hát a barmeni nagynéni még ma is új gondolatokkal lephet minket meg.

### II.

A legmeghatóbb számomra az, amikor a barmeni nagynéni az életéről mesél. Megható a nagynéni születése is. Valójában születése egy csoda volt, mert meg se kellett volna születnie. Szülei, egyfelől a konzervatív luteránusok, másfelől a berlini és a ruhrvidéki baloldali protestánsok voltak. Ők valójában megrogzított ellenségeként viselkedtek egymással. A szükség még-

is összehozta az ellenségeket és a barmeni nagynéni egyszerűen megszületett. Az újszülöttnak eleinte sokan örültek. De a szülők elváltak és az embertelen náci időkben a barmeni picike nehéz körülmények között, egyedül nőtt fel. Sokszor meghurcolták. Ott volt a háborús vallató szobákban. Elkísérte a fiatal lelkipásztorokat a keleti harcterekre és a lövészárkokban. Elvitte őt a londoni száműzetésbe is.

Viszont a szülők az EKD újjáalakítása idején a 12 éves gyerekként való gyámkodási jogokért veszekedtek. A frankfurti atomfegyverek vitájának idején, 25 éves volt a mostani nagynéni, amikor egy testvére született, a „frankfurti hitvallás”, („Die Frankfurter Erklarung”). Sajnos egyetlen testvére korán meghalt. Ugyanígy elkeseredve és elcsukló hangon mesél a barmeni nagynéni a múlt század 60-as, 70-es éveiről, amikor róla egyszerűen megfeledeztek. Míg végre a békemozgalmak egymással ellenkező pártjai maguk mellé akarták őt venni, hogy az egymással harcoló felek pártján legyen. De felcsilllogó szemmel mesél a barmeni nagynéni a kelet-berlini éveiről, amikor ő a hitvalló kiscsoportok szervezésében segített, ami jelentősen hozzájárult, hogy a 90-es évek változásai bekövetkezzenek.

### III.

Egyszer mély csend lett. A nagynéni elhallgatott. A csendbe később beleszólva finom mosollyal kérdezte: „szükséged van-e valamilyen segítségre?” És most itt vagyok. Gondolkodnom kell a válaszon. Mit kérhetne a mai generációnk, amelynek a 2009-es évben a 21. század egyházát kell építenie? Az első, ami most őszintén eszembe jut az az, hogy nekünk több pénzre lenne szükségünk. Mert a mi templomaink sürgős felújításra szorulnak. Tudja-e a barmeni nagynéni, hogy a történelmi épületeink felújítása mennyibe kerül? És a gyülekezeti alkalmazottainkra is szükségünk van. Jól dolgoznak és meg kell fizetnünk őket. Jó adománygyűjtési managementre is szükségünk lenne, hogy a potenciális adakozókkal kiépíthessük kapcsolatainkat. A megyei és az országos szervezetekkel is. A mi mediális jelenlétünk is professzionális kellene legyen, hogy észrevegyenek minket. Ha mindez sikerülne, akkor valamire vihetnénk, hogy a trend ellenére is növekedhessünk. Mert mi ezt szeretnénk, válaszoltam.

A barmeni nagynéni megrázta a fejét. „Ebben nem segíthetek neked”. „Túl sokat kértem?” – kérdezem. A nagynéni megint megrázta a fejét: „Nem. Túl keveset”. Hát akkor mit adhat sz te nekünk? – kérdeztem. A nagynéni kinézett az ablakon és a következőket válaszolta: „ezüstöm és aranyom nincs, de vannak emlékeim. A ti helyzetetek is olyan, mint amilyen a miénk volt a náci idők kezdetekor. Reménytelen. Mégis átvészeltük a nehéz időket. Persze nem azért, mert olyan remek teremtmények lennénk, hanem azért mert Isten gondoskodott rólunk. És én fiatalként segíthettem, ahol tudtam. És erre ma büszke vagyok. Azért akarom most nektek ugyan azt mondani, amit az aggódó szüleimnek is mondtam, mert ők az aggodalmaik miatt valami fontosat elfelejtettek. Az én tanácsom, amit most nektek mondok, az egy kérdéssel kezdődik: ha ti most olyan sok mindent elveszítettek, mi az amire még feltétlenül szükségetek van, amit nem veszíthettek el? Mi életetekben és halálotokban egyetlen vigasztalásotok? S az én tanácsom egy felhívással ér véget. Tanulj meg végre valami mellett dönteni ebben a francos világban, a csoda vige el”!

### IV.

Régi szavak csengnek a fülemben. 75 éves szavak, amelyeket tanulmányaim alatt ismertem meg és elemeztem őket, de amelyek sajnos a háttérbe kerültek, mint a régi szakadt ruháim, amikor lelkipásztor lettem: „Jézus Krisztus – amint azt nekünk a Szentírás tanúsítja – Istennek Igéje, akit mi hallgatni, akiben életünkben és halálunkban bízni, és akinek engedelmeskedni tartozunk”.

Egy kép jut eszembe. A nagypapa képe, aki a hadifoglyok táborában éhesen a sötétben ül egy társával a pincében. Napfény nélkül a sötétségben elveszítette időérzékét. Fogolytársával mégis együtt imádkoztak. Később elmondta unokájának: „Egyszer csak az az érzésünk támadt, hogy mi nem vagyunk egyedül. Éreztük, hogy egy harmadik személy is velünk van”.

Egy másik képre is gondolnom kell. Christoph Schlingensiefel rákos betegségben szenvedő filmrendező képére, aki a posztmodern képeskönyvkarrierje során Jézus Krisztushoz kiált, miközben a klinikai, a bayreuthi ünnepi játékok és Aino feleségével kapcsolatos események között ezer kérdést kiált diktafonjába. Mert számára az ég zárva maradt, és ő ezert ezer kérdéssel ostromolja Jézust.

Ha keménynél is keményebbre fordul sorsunk, akkor Jézus az, akihez fordulnunk kell, mert ő is szenvedett a világtól és Istentől, mert ő a kereszten kiáltásunkat egy állati nagy kiáltással továbbította a sötét eget felé.

Ha tényleg erőre van szükségünk, akkor Jézus a mi esetünk, akihez fordulnunk kell, mert a reggeli nap fényességében ő a barátai elé állt és rájuk lehelte minden kedvességének lehetését, s ez a lehelet szívüket megnyitotta, hogy örvendzhesse.

Egy újabb gondolat villan az eszembe. „Elvetjük azt a hamis tanítást, amely szerint lehetnének az életünknek olyan területei, amelyeken nem Jézus Krisztusnak, hanem másféle uraknak a tulajdonaivá lennénk; olyan területei, amelyekben nem az ő megigazító és üdvözítő erejére szorulnánk”.

Egy másik barátunkra emlékezem, aki egy kis családi vállalatot vezet – egy egyszerű ember, akinek semmi teológiai előképzettsége nincs –, aki nagyon egyszerűen fejezte ki magát: „Mi meg szeretnénk tartani alkalmazottainkat, amíg lehet. De ha mindenki megjegy és az ördögi félelmek miatt mindenki kezdi leépíteni az állásokat, akkor mindenkit magukkal rántanak és ez ránk is rossz hatással van”.

Ha keménynél is keményebb élményekben van részünk, akkor is Jézushoz kell fordulnunk, ha nem tudjuk, hogy kihez igazodjunk, mert ő mindig szuverén módon cselekedett és magát a körülmények szorításának nem vetette alá, mert ő ha tárgas kapuról és a széles útról is beszélt, a keskeny kapun és a keskeny úton járt.

Mert ha tényleg erőre van szükségünk, akkor is Jézust kell keresnünk, mert ő a reménytelen esetekben is sok erőt adott a megfáradottnak és nem nézte, hogy mennyi kamat üti a markát.

### V.

„Bocsánat. Mi történt veled? Nem ízlett a tea? Fölnézek és látom, hogy a barmeni nagynéni aggódó arccal fölém hajolt.

„Köszönöm, nagyon finom volt, csak elmerengtem egy picit az összekuszálódott gondolataimban”. „Az nem baj, mert az emlékezés fiatalossá tesz”, válaszolta. Így folytatta: „Bocsáss meg, visszavonulok. Te is tudod, hogy idős embereknek nyugalomra van szükségük. Remélem még sokáig lehetek veletek. Viszontlátásra! Találkozunk még, ha 80 éves leszek”. És meglepődve veszem észre, hogy a becsukódó templomajtó mögött eltűnik.

De hát nem is nyújthattam neki a kezem. Olyan hirtelen eltűnt, hogy el se köszönhettem tőle! Gyorsan utána rohanok a templom padjai között a templom főkijáratához. Hirtelen kitárom a beragadt nagy templomkaput, s a nagynéni után vizslatok. De sajnos, a barmeni nagynéni már eltűnt a nagyvárosi tömegben.

A júniusi nap az arcomra tűz. És én ott állok a wuppertáli belvárosban. Egy ifjú pár billeg el mellettem jégkrémmel a kezükben. Egy elfátyolozott moszlim nő kezében gyermeket visz. Egy nyugdíjas az utcasarkon kutyájára várakozik.

Jézus Krisztus, Isten egyetlen szava, aki meghal és feltámad, egy grandózus reménykeltő kép lehet, amely a halálban is megtart. Legalábbis sok embert már megvigasztalt és megtartott.

És Jézus Krisztus, Isten egyetlen igéje, az embernek Fia időt szakított a haszontalanokra, a mindent elvesztő lúzerekre is. Ő számunkra egy lelkesítő és fárasztó példakép egyaránt, aki minket a mostani gazdasági világválságban is megtart, hogy fejvesztettekké ne váljunk. Legalábbis sok keresztyén megpróbál rá figyelni és megpróbálja magát hozzá igazítani.

Istennek ez az egyetlen igéje megmarad-e és megtarthat-e minket a jövőben is? Ezt kérdezem, amikor a wuppertáli belváros boltjai fele nézek és a színes világra tekintek, amely úgy tűnik, minden ellenőrzés alól kivonja magát. Fog-e sikerülni nekem, hogy ilyen körülmények között „megbízatom, amelyen a szabadságom is nyugszik, betöltsem, amely abban áll, hogy Krisztus helyén, vagyis az ő szolgálatában Krisztus Igéjét és cselekedeteit – az ígéhirdetés és a sákramentumok által –, Isten kegyelmének az üzenetét minden nemzet számára meghirdessem”. Méghozzá ennek a népnak.

S hirtelen észreveszem, hogy a tovatűnő függővasúton ott utazik a keresett barmeni nagynéni, aki már túl messzire került, hogy utólréhessem. A nagynéni is észrevesz engem és messziről látom, hogy kezéből tölcserít formálva valamit mondani akar nekem: „Megtartod-e majd a jövőben Isten egyetlen igéjének üzenetét?”

Mielőtt válaszolni tudnék a függővasút első klikk előttem. S nem tudok már válaszolni a barmeni nagynéninek.

„Te tudod, hogy milyen nagyon szeretnék Isten egyetlen igéjére hallgatni és azt megtartani. Valószínű, hogy ennek van még értelme a mai strukturális és pénzügyi kérdések fárasztó gondjai között, s a külvárosi gyülekezetünk reményvesztett állapotára tekintve is. De akkor is van értelme, ha arra gondolunk, hogy milyen katasztrófális egyenleggel zárjuk egyházi évünket, ha a bűn világában azt kell tanúsítania az egyháznak a hitével, az alázatával, az ígéhirdetésével és a külső rendjével, hogy ő a megkegyelmezett bűnösök egyháza (a kegyelmet kapott bűnösök egyháza), s hogy ő egyedül Isten tulajdona, egyedül az ő vigasztalásából, az ő útmutatásából, az ő megjelenésének a várásában él és élhet”.

Igen ezt akarom. Igen, mi ezt akarjuk.

Isten segítsen meg ebben minket.

Ámen.

## 6. A prédikáció elemzése

Manuell Schilling (ezután a Szerző) egy nagynéni személyes történetén keresztül igen szemléletesen és élethűen meséli el a Barmeni Hitvallás történetét és hozzánk szóló üzenetét. Feltűnő, hogy a Szerző mennyire benne él és mennyire alkalmazza az élőbeszéd nyelvi fordulóit a prédikációban (túl is hajtja ezt, mert a „franc” semmilyen igei kapcsolatra nem mutat, v.ö. az irodalom alkalmazásának hibáival, 4. rész 4.-5. hibák). Mégis gondot okozhat ez a kötetlenség tűnő ígéhirdetés és nyitott megfogalmazás. Ezt a prédikációt ma nem minden gyülekezetben lehetne elmondani (talán egyetemisták, vagy bibliodrámahoz, ill. dramaturgiához szokott fiatalok között lehetne elmondani, vagy bizonyos gyülekezetekben is, ahol felvilágosítás és magyarázat hangzott el a nyitott prédikációs módszerekről). Mert sok „konzervatív”, vagyis másfajta ígéhirdetéshez szokott egyháztagnak nem ismeri a „nyitott üzenet” (nem direktív) írásmagyarázati eljárásait. Mert a „szájbarágós”, direktív eljárás helyett itt a hallgatónak maguknak kell a prédikáció üzenetét megkeressék, értelmezzék és alkalmazták!

A prédikáció külső burkát, ill. elbeszélészerű történetét egy egyszerű *megszemélyesítés* továbbgondolása és dramatikus kidolgozása adja: a Szerző a Barmeni Hitvallást egy élő és hozzánk beszélő „nagynénivel” azonosítja, akit ő meglátogat és akivel személyesen elbeszélget. A nagynéni gondolatai által

nemcsak értelmezi a Barmeni Hitvallás üzenetét, hanem elő is tárja a mai hallgatósága, vagyis a prédikációt hallgató gyülekezet előtt. A Szerző így aktualizálja és elhelyezi annak üzenetét a mai szociális valóság területén, mert a mai német társadalom képeit és realitását is felvillantja. Ettől az aktualizálástól és realitástól vonzó a prédikáció a mai hallgatóság számára. De ez az aktualizálás és alkalmazás adja a homiletikai és gyülekezet-építési szempontok szerinti sikerét is. Viszont azt is észre kell vennünk, hogy a Szerző egy veszélyes és késpenge vékony úton mozog: a kreatív és játékos, néha színházias, néha filmszerű jeleneteivel mindig az írásmagyarázati, ill. homiletikai elcsúszás határterületein jár. Elcsúszás fenyegette volna, ha az igei üzenet hiteles kommunikációja elmaradt volna, vagy pl. ha a prédikáció megírásának formája önkényes művészkedésé vált volna. Hogy a prédikáció mégse lett „művészkedés”, vagy ironikus paródia, a következő igen alapos központi gondolaton múlott. Mert a prédikációban felvontatott történetet, a barmeni nagynéni meglátogatását egy hiteles és fontos csattanóba, ill. központi üzenetbe vezet: „Megtartod-e majd a jövőben Isten egyetlen igéjének üzenetét?” (V. rész).

Homiletikailag a prédikáció végig a dolgozat 4. részében felsorolt hibák határeseteként is értelmezhető. De az utolsó részben végül is annyira hitvallásszerű és hűségessé lett a Szerző a Barmeni Hitvallás üzenetéhez, hogy e miatt azt is mondhatjuk, hogy itt a hitvallásos és a narratív prédikáció ötvöződésének mesterpéldányával van dolgunk.

Próbáljuk hát megfejteni ezt a jól kidolgozott, öt részre osztott prédikációt.

Az *első rész* valójában a bevezető funkcióval rendelkezik. Elmondja a prédikáció alkalmát: 75 éves lett a nagynéni, vagyis a Barmeni Hitvallás. Szemléletesen írja le a Szerző a nagynéni lakását. Már a bevezetőben felkészíti a Szerző a hallgatóságot arra, hogy a barmeni nagynéninek vannak elgondolkodtató, meglepő gondolatai és szempontjai, noha ő mára már idős asszony lett. Valójában itt még nem derül ki, hogy a bevezető egy társadalmi korrajz része. De fikció is, mert a szerző itt egy barmeni templomlátogatásra hívja a hallgatóságot, akik a látogatás és megszemélyesítés alapján „belesétálnak” a történetbe. Ez azért fontos eljárás, mert a hallgatók receptív figyelését és aktivitását ez által fokozza a Szerző.

A *második rész* a maga történetiségével ugyanolyan intenzitással részesíti, illetve vonja be az eseményekbe a hallgatókat, mint az első. Ez is fontos homiletikai szempont, amit a Szerző sikeresen old meg, mert a hallgatóság figyel és várja, hogy mi fog még következni. Persze mindenki érzi, hogy a megszemélyesítés „sántit”, mert, pl. hogyan lehet egyszerre több apja a hitvallásnak? Az is erőltetett lehet, hogy a barmeni nagynéninek született egy lánytestvére, a „Frankfurti Hitvallás”, aki korán „meghalt”(?). Mégis a megszemélyesítés szimpatikusan oldja fel a történet „valótlanságait”, fiktivitását, amelyet a hitvallásos hitelesség, a korrajz és a barmeni függővasút képe elensúlyoz. Ugyanis ez az eljárás közel hoz a hallgatósághoz egy elvont hitvallási szöveget és a Barmeni Hitvallás történetét, amit bizony ma gyerekeknek másként nehezen közvetíthetnénk. Ezért a megszemélyesítés a maga egyszerűségével a gyerekekhez is szólhat. „Életrajzi” adataival megértethet velük egy fontos, de nehezen megmagyarázható hitvallásos mozgalmat. Azért mert ennyire *szemléletes és „közvetítő performanciával” bír a prédikáció*, könnyen túltehetjük magunk a megszemélyesítésből eredő problémákon. Sőt szívesen hallgatjuk, hogy mi fog következni tovább? Ez az un. *kontingens eljárás*, amikor a szerző minden mondatával egy következő mondatra hívja fel a figyelmet, ahol a pergő események között, majd a megoldás reménye fog felcsillanni. Megértjük az ígéhirdetői szándékot és hallgatólagosan megbocsátjuk a nagynéni „születése” körüli magyarázati nehézségeket, amelyek mintha szétfeszítenék a hasonlat alkalmazását.



A *harmadik rész* valójában egy személyes beszélgetés a „barmeni nagynénivel”, akivel a Szerző teázik (szinte színházias és színpadias jelenettel van itt dolgunk). A nagynéni nem (túl) rámenős, de nagyon határozott. Jól szerkesztett, érdekes gondolatmenettel, valóság-hű korrajzzal és ekkleziológiai problematikával találkozunk. A beszélgetés nem csevegés, de nem is veszekedés. Nem vesztődünk el a parttalan „dumákban”. Minden gondolatnak van súlya és teológiai értelme is, nemcsak „kis gondolat áll a nagy дума mentében”. Bátran konfrontálja ebben a beszélgetésben a Szerző gondjait a Barmeni Hitvallás üzenetével. Végül elegánsan zárja le a részt a Heidelbergi Káté első kérdésére és feleletére emlékeztető kérdéssel és válasszal. Ezért is lett hitvallásos jellege a prédikációnak, ahol nem az irodalmon, vagy a dramaturgián van a hangsúly, hanem a hitvalláson.

A *negyedik rész* az egyetlen „predikáció a predikációban”. De sajnos ezzel együtt a predikáció legproblematisabb része is. Noha a IV. részt bevezető, Barmeni Hitvallásból vett „bizonyágtétel” összecseng az alapigével, mégis világosan látható, hogy itt a hitvallási szöveg, vagy az igék bonyolult túlmagyarázatával van dolgunk. Történetek vannak a történetekben (történetthalmaz: nagypapa, Christoph Schlingensiefel és a vállalkozó). Ez a rész egy önálló predikáció is lehetne, amely ugyan az egyetlen „textuszerű” rész a predikációban, de valahogy mégis „kilóg” a nagynénivel való fecsegés történetéből. Viszont világos, hogy jól alkalmazza a történetek felvetésével és magyarázatával az alapigét. Közelhozza a napi politikában és híradásokban élő hallgatósághoz a hitvallásos gondolkodást. Az „állati nagy kiáltás” szlengre utaló, drámaságot fokozó kifejezés problematikus. Ez valóban egy meghökkentő túlzás, mert az evangéliumok szerint Jézus Urunk nem kiállt „állatian” a „sötét egekbe”. Ez a kifejezés is kilóg az amúgy mértéktartó, hitvalló és szép szókinccs alkalmazása sorából.

Köznapi, de aktuális a gazdasági világválságból való kilábalásra biztató gondolatok is. Krisztusközpontú magyarázata úgyszólván a Barmeni Hitvallás Krisztusra vonatkozó gondolatai és a hétköznapi történetek között. Nyilván provokálja a hallgatók figyelmét, akik fel kell tegyék a kérdést: melyek azok a területek, ahol nem Krisztus a mi Urunk. Talán a gazdaságpolitika? Óh igen. Mert a vállalkozók nem érzik a Krisztus erejét a pénz hatalmának a világában. Erőtlen és szenvedő Krisztus-kép tárul a magyarázat során elé, akihez erőtlenségünkben erőért fordulhatunk (ami a páli paradoxonra utal: erőtlenségünkben erősek lehetünk Krisztusban).

Ha a harmadik rész színháziasnak tűnhet, az *ötödik részben* jól megszerkesztett filmszerű forgatókönyvvel és fikcióval van dolgunk. Ez abból is észrevehető, hogy meglepetésszerűen újból előbukkan a nagynéni a mozgó barmeni függővasut szerelvényéből. Túlzottan fikatív, de mégis találó az a rész, amikor az elutazó nagynéni utolsó pillanatban a tölcserre formált kéz kommunikáló motívumával még egyszer összefoglalja és szívünkre helyezi üzenetét. Ez egy olyan kérdés, ami a *predikáció fő gondolata* is lehet: „Megtartod-e majd a jövőben Isten egyetlen igéjének üzenetét?” A Szerző erre a kérdésre adott válasza is immár személyes hitvallás, amit a Barmeni Hitvallásból vett és jól alkalmazott. Tehát a predikáció nemcsak egyszerűen idézte, hanem jól alkalmazta a káték kérdés és felelet eljárását. Ezzel a Szerző nemcsak egy gazdag protestáns tradícióhoz igazodott, hanem bevonta és implikálta hallgatóságát az igehirdetés üzenetébe (befogadásserkentő *eljárás*). Nyilvánvaló, hogy a megkomponált történet által a Szerző a hallgatóit a hitvallásos gondolkodásba akarta bevonni (néha az érzésünk is lehet, hogy túlkomponált a predikáció). Ez a szándéka világosan kiolvasható a predikáció befejezéséből is: „Igen ezt akarom. Igen, mi ezt akarjuk. Isten segítsen meg ebben minket. Ámen”.

Helyén „ül” és találó az ámen is. Érezzük, hogy az igehirdető lényeges üzenetét kissé cirkulárisan, vagy cirkalmasan, de befogadásserkentően fogalmazta meg. Az alkalomhoz is igazodott, ugyanis kellőképpen megemlékeztek a gyülekezetben a Barmeni Hitvallás 75. évéről.

## 7. Befejezés

Nyilvánvaló, hogy ez a predikáció gazdag eszköztárával megelőzi a homiletikai elméletalkotást, mert a dramaturgiából és filmelméletből, ill. filmrendezői elméletalkotásból vett részleteivel a nyitott homiletikai üzenet koncepciójához igazodik (Bieritz, Engemann).

Ez a dolgozat tehát egy homiletikai gondolatok volt, amely azzal a céllal íródott, hogy a homiletikai elméletalkotástól elfejlődött posztmodern predikációpraxist Krisztus élő igéjéhez visszavezessük (visszareformáljuk). Jézus Krisztus tegnap és ma, de a jövőben is ugyan az, aki elsősorban nem az irodalom, a színház, film, vagy művészet által szól hozzánk, hanem az élő és személyes predikáció által, amelyet Szentleke és igéje elevenít meg, ha a mi és a gyülekezeteink imádságát is kegyelmeesen meghallgatja, hogy „az ő szolgálátában Krisztus Igéjét és cselekedeteit – az igehirdetés és a sákramentumok által –, Isten kegyelmének az üzenetét minden nemzet számára meghirdessük”. Ámen.

Jakab Sándor

## JEGYZETEK

- 1 Írta Manuel Schilling bielefeldi evangélikus lelképásztor. Elhangzott 2009 pünkösdi vasárnapján a Bielefeld sennestadi „Kreuzkirche”-ben és a güterslohi „Martin Luther” templomokban. Ma már át kellene fogalmaznunk a predikáció címét, mert a Barmeni hitvallás 2010-ben 76 éves lett.
- 2 V. ö. a teológia és a többféle tudomány viszonyát: Jakab Sándor: A felebaráti szeretet diakóniai világa, avagy a németországi professzionális diakónia teológiai alapvetése, in Napjaink diakóniája, Nagykőrös, 2001, 108-121, (u. a. in Theológiai Szemle, 2002, nr. 4., Budapest, 205-209), 120, k.
- 3 Jakab Sándor: A beszélő Írás és az élő szó: Református Egyház, Budapest, 2004, (nov.-dec.), 250-254 + 272-274, 251.
- 4 Jakab Sándor: Nagy Barna: A teológiai módszer problémája az un. dialektika teológiában, Református Szemle, Kolozsvár, 2001, (jan.-feb.), nr. 1, 80-83, (újra kinyomtatva in Református Egyház, 2005).
- 5 V. ö. Jakab Sándor: Az ige jelei Isten üzenete: A szemiotika homiletikai alkalmazása, Theológiai Szemle, 2009/2, 98-107.
- 6 V. Ö. Nagy István: Szemelvények a keresztyén predikáció történetéből, Budapest, 2009, 406 (predikáció a liberalizmus korában).
- 7 V. ö. Jakab Sándor: Jézus Krisztus a népszerű médiákban? in Református Egyház, 2004, Jul-Aug, 187-189, 187, (mégegyszer kinyomtatva: Református Szemle, Kolozsvár, 2004, (Jul-Aug), nr. 4., 375-380).
- 8 V. ö. Fekete Károly: A Barmeni Teológiai Nyilatkozat: Vezérfonal a dokumentum tanulmányozásához, Budapest, 2009. A Barmeni Hitvallásról v. ö.: Jakab Sándor: Az igaz hit megvallása. A Barmeni Hitvallás egyházépítő szerepe a posztmodern korban, in Református Egyház, 2006, okt. (újra kinyomtatva Református Szemle, Kolozsvár, 2006 (Jul-Aug), nr. 4., 410-430), Manuell Schilling lelképásztor írt egy disszertációt a Barmeni Hitvallás recepciójáról, amit Bonnbán adott le. Ennek a kéziratnak a megjelenéséről nincs tudomásom. Továbbá v. ö. Dr. Márkus Mihály: „Az egyház nem vetheti alá magát sem világnézeti, sem politikai változásoknak, Reformátusok Lapja”, 1989 június 25, 26/4. A hitvallás német szövege megtalálható Wolfgang Huber következő könyvében: Folgen christlicher Freiheit: Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, 2. kiadás, Neukirchen-Vluyn, 1985, 18-21, valamint in G. Niemöller, Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen, Bd. 2, 1959, 196 kk., valamint in J. Beckmann (Hg.), Kirchliches Jahrbuch 1933-1944, 2. kiadás 1976, 69, kk.
- 9 Írta Manuel Schilling bielefeldi evangélikus lelképásztor. Elhangzott 2009 pünkösdi vasárnapján a Bielefeld sennestadi „Kreuzkirche”-ben és a güterslohi „Martin Luther” templomokban.

## Mit ér a teológus, ha magyar?

### Szabálytalan portré Pákozdy László Mártonról

*„Mint ismeretes a Theologiai Szemlét az akkori hatalom 1949–57 között némaságra ítélte. 1958-ban indult újra, mint a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának a folyóirata. Az „új Szemle” első főszerkesztője, Pákozdy László Márton, aki nem csak bölcsességgel tett eleget a szerkesztés feladatának a még mindig nehéz politikai viszonyok között, hanem azt megelőzően debreceni teológiai tanárként szorgalmazta is a Szemle újjáindulását. Az alábbi megemlékezéssel emiatti hálánkat is kifejezzük.” (a szerkesztő)*

Emlékezni mindig veszélyeket hordoz magában. Száz év nagy idő, és akiről beszélünk, annak már nincs módja helyesbíteni. Nincs módja azt mondani, hogy így volt, vagy nem így volt, vagy rosszul gondolják. Mivel Pákozdy László Márton emlékének, tudományos tevékenységének két konferencia is fog adózni ebben az évben, és mivel a Kálvin kiadó egy tanulmánykötetet jelentet meg ebben az évben az ő írásaiból, ezért joggal mondhatjuk, hogy ennek a pár sornak a feladata nem ezeknek a szaporítása. Amiről írok, az egyrészt az ő személyes írásaiból, másrészt a beszélgetéseinkből és a saját emlékeimből áll össze. Remélem, hogy a végére valóban egy portré rajzolódik ki azok számára, akik ismerték még – kevesen vagyunk ilyenek – és akik nem ismerhették már.

Pákozdy László Márton végrendeletének hetedik pontja a következőket tartalmazza: „Ha valahol később temetésem utáni megemlékezés történik debreceni és budapesti teológiai intézetben, volt diákjaimat kérje meg a család, hogy Debrecenben illetve Budapesten kik tartásának emlékbeszédet. Mert diákjaim tudták legjobban, hogy ki voltam.”

Az első számú kérdés, hogy így van-e ez? Vajon el tudjuk-e végezni egy élet áttekintését, egy olyan életét, amelynek töredékét láttuk? Gyümölcseit éreztük, áldásaiból részesültünk, remélhetőleg a ránk bízott dolgot nem herdáltuk el, de mégis, tudhatjuk-e egy emberről, ki volt ő valójában? Nem. Mégis olyan töredékekről van szó, amelyekből egy portré rajzolódik ki, egy szabálytalan, egy mélységesen emberi, egy magas rendű tudományos életről és egy tisztességes emberi habitusról. Ahhoz, hogy ezt követni tudjuk és megérthessük, három részre szeretném tagolni a mondanivalómat: a felkészülés éveire, a tanításra és az emberre.

#### A felkészülés éve

A felkészülés éve egészen korán kezdődtek, sokkal korábban, mint mi azt emberi ésszel meggondolnánk. Ő maga írja egy helyen, egy kéziratában: „Tizenkét éves lehettem, amikor apám könyvszekrényében olvasnivaló után kutatva rátaláltam az 1908-as Károli revízió 1898-ban megjelent öszövétségi próbakiadására. Ebben édesapám bejegyzéseire bukkantam, hogy a Bibliát tizenkét éves korában olvasta el először, és az új fordításnak december 13-án kezdte meg az olvasását, s a régit az őszön olvasta át utoljára. A tizenkét éves fiú kovácsinas volt Ráckeven, az új fordítást elkezdő harminckét éves férfi, császári és királyi katonai állatorvos. Azt gondoltam, ha apám, akkor én is. Akkor kezdtem el olvasni a Bibliát. Kítűnő vallásánáram voltak, református voltomra még akkor is büszke voltam, amikor serdülőkorom egy szakaszában alig hittem Istenben és az

egyházban. Anyám halála nagyon megrendített. Ő hívő római katolikus volt, az éjjeli szekrényében ott találtuk imádságos könyvében apám öreg „Szikszai-jából” jelzőnek betéve a megfelelő helyen azokat a kivágott lapokat, amelyeken a boldog halálért való imádság áll. Meghallgattatott a kívánsága.” Nyilvánvalóan egy tizenéves fiúra az élet nagy élményei – az élet és a halál viharosan hatnak. Életének ezen a pontján már ott van a Szentírás, ami az ő egész életének során annyi mindent jelentett. Jelentett lelki táplálékot, és jelentett tudományos vizsgálódást. Jelentett kimeríthetetlen kincsébányát, és jelentett életre szóló munkát. Elhatározta, hogy először egy dogmatikai kézikönyvet vesz. Tizenöt éves sem volt még ekkor. Valamilyen módon hozzájutott az akkor újdonságnak számító Heyns-féle dogmatikához, amelyet Galambos Lajos felvidéki lelkipásztor fordított le. Hitvallásos ortodox dogmatika volt ez, amelyet sokszor elolvasott. Olvasta a Bibliát, és olvasta az Intitúciót, úgy gondolta, hogy rendszeres teológus lesz. Nem akart lelkész lenni, mert maga írja, hogy társaságban végtelenül elfogódott, szóra képtelen, megnyilatkozni nem akaró gyermek volt. Kítűnő vallásánárai voltak, és nem csak vallásánáraitól emlékszik meg, hanem megemlékezik azokról a római katolikus szerzetes-tanárokról, háromról is név szerint, akik őt tanították. Így mondja: „Csak hálával tudom említeni az ő nevüket.” Nem kell nagyon pszichologizálnunk – mert az amúgy is veszélyes – de azt kell mondani, hogy innen is megérthetjük azt, hogy a többi felekezethez való viszonya, a valódi és teológiai alapon álló ökumené, miért volt olyan kedves számára. Elvégzi a gimnáziumot, és nagy dilemma elé kerül: hova menjen továbbtanulni? Azt már tudja, hogy teológiára megy, de nem kíván lelkész lenni, a szíve Pest felé húzza, de a család és a rokonok tanácsolásra mégiscsak Debrecenbe megy. A verdikt így hangzik: „Mert az egyetlen, az mégiscsak egyetlen”. Most már tudjuk, hogy valószínűleg az egyik legjobb döntése volt ez. Bekerül a Debreceni Tisza István Egyetem teológiai karára és olyan emberekkel találkozik, akik abban az időben és talán még most is bármilyen európai egyetem katedráján megállhattak volna. Tulajdonképpen három személy hat rá igazán: Varga Zsigmond, a vallástörténész, Révész Imre, az egyháztörténész és Csikesz Sándor, a gyakorlati teológus. Itt érti meg azt, ami később döntő lesz számára, s ebből érthetjük meg mi is: Miért látta ő a teológiát mindig enciklopédikusnak. Talán érdekesség lehet, amint számomra is az volt, hogy a három név, akikhez a későbbiekben Kállay Kálmán is csatlakozik, annyi mindenben különbözött egymástól. Talán már nem kegyeletsértés elmondani azt ennyi hosszú idő távlatából, hogy a három nagy között nem mindig volt teljes az egyetértés. Mégis, egy dologban megegyeztek, erről levelek tanúszkodnak, hogy ezt a diákok mindhárom feltétel nélkül szerették. Vajon miért? A tudásszomjért? Láttak valamit benne? Éreztek

valamit benne? Sejtették, hogy lesz valakivé? Nem lehet tudni, de megható olvasni például annak a Csikesz Sándornak a levelét, aki amúgy nagy érzelmi kitörésekre nem ragadtatta magát a diákokkal szemben, és mégis minden levelét, amit Pákozdy László Mártonnak írt hosszú-hosszú évekig, így kezdte: „Kedves Fiam”. Vajon mi történhetett? Nem tudjuk, mi történt, de azt tudjuk, hogy ő maga is második korától kezdve kezd a teológiát úgy szemlélni, mint végső életcélját. Ezt jegyzi fel: „Másodikos koromtól kezdtem arabot és asszír tanulni, és kitérültem előttem a Kelet, az Ókori Kelet nehézveretű kapui. És ezek a kapuk soha többet nem csukódtak be.”

Ma már elképzelhetetlen, hogy valaki öt évig legyen ösztöndíjas. Pákozdy László Márton két olyan helyen tehette ezt, amely kettő az ő életére döntő hatást gyakorolt. Az első Németország, Halle, ahol akkor két emberrel ismerkedik meg. Az egyiknek a barátságától, a másiknak a hatásától nem távolodik el soha. Otto Eissfeldt volt az, aki élete végéig barátja volt. Otto Eissfeldt, akiről az öszövétségek tudják, hogy a maga korának egyik legnagyobb tudósa, szervezője s alkotója volt. Azzal szoktam ijesztgetni a diákjaimat, hogy ha valakinek azt mondják, hogy vegye le a polcra az Eissfeldt öszövétségi bevezetését, az nagyon vigyázzon, mert ha elejti, eltöri a lábát. Otto Eissfeldt nagy tudománysszervező és nagy tudós volt. Ennek a barátságának a nyomai levelezőlapokon megvannak, élete végéig büszke volt arra, hogy azon kevesek egyike volt, aki így szólíthatta meg Eissfeldt-et, hogy „Lieber Eissfeldt!” A másik egy római katolikusból áttért nyelvtudós, Hans Bauer, aki korának legnagyobb sémi nyelvésze volt, és mérhetetlen hatást tett rá. Az ő előadásait látogatta, hallgatta, annak a Hans Bauer-nek, aki – véleményem szerint – két dologgal írta be magát a teológia történetébe, az egyik, hogy olyan történeti héber nyelvtant írt, amelynél jobbat nemigen írtak abban az időben és talán ma sem. Ő volt az, aki a ras samra-i leleteket egy rossz, újságban elhelyezett fényképfelvételről egy éjszaka megfejtette, és ezzel megelőzte a franciákat, ami a számukra szomorúság volt, az ő számára nem, mert egy németnek egy franciát megelőzni – ez maga a tökéletesség.

Telik az idő nagy tanulmányokkal, olvasással, sok mindennel, ez a nagy szellemi gyűjtés ideje, azé, amikor az anyag áramlik be az elmébe, mert az agy, mert a lélek nem kíván mást, mint gyűjteni. Ebben az időben sok minden került a szellemi hátizsákba. Mégis egy idő után jön egy változás. De előtte még két dologról meg kell emlékeznünk, mert ez a kettő az ő életének két megdönthetetlen pillérévé vált. Az egyik, hogy ekkor ismerkedik meg feleségével, Sabine Drucklauff-fal, akivel 1939-ben házasodik, és aki követi őt Magyarországra, egy olyan világból, amely nem tudta elképzelni, hogy milyen ez a világ, ahová érkezik. Külön írást érdemelne az a téma, milyen volt német teológusfeleségnek lenni magyar férjjel Magyarországon 1945 után. A másik pedig, ami soha el nem maradhatott az életéből, az a könyv. Maga mesélte, hogy az ösztöndíjból először mindig a könyvesboltba ment, aztán a maradék fillérekből vett valami ételmezt. Így ment ez hónapokon keresztül, de feltűnt, hogy egy idő után az éhségtől összeesett. Ekkor jött az asszonyi lelemény, minden nap kapott egy márkát, mert abból nem lehetett könyvet venni, hanem csak ételt lehetett. Eltelik az ösztöndíjas idő és Kállay Kálmán professzora tanácsára úgy dönt, hogy megpályázza az akkori tudományos világ egyik legjobb ösztöndíját, egy három éves ösztöndíjat, a Stipendium Bernardinum-ot, a hollandiai Utrechtben. Kállay Kálmán egy irodalmi értékű ajánlólevéllel ajánlja őt az alapítvány kurátorának, mint olyan valakit, akiben már diákkorában a jövő tehetséges orientalistáját látja.

Megérkezik Hollandiába kiváló német nyelvtudással, ez Hollandiában nem volt akkor olyan jó ajánlólevél. Megérkezik a kurátorhoz, aki fogadja, és azt mondja: „Herr Pákozdy, mit tanult Németországban?” Elmondja, mire a kurátor csak ennyit válaszol: „Akkor épp ideje, hogy megismerkedjen egy kis egészséges holland teológiával. De mivel nem tud még hollan-

dul, ezért kap két hónapot, meg ezt az ötszáznegyven oldalas Bavinck dogmatika első kötetét, és két hónap múlva szíveskedjen ebből nálam – holland nyelven levizsgázni.” Kínál és kerservvel sikerül a nyelvet annyira megtanulni két hónap alatt, hogy a vizsga hiba nélkül sikerüljön, ezzel egy életre sikerült megszeretnie a holland nyelvet annyira, hogy volt életének olyan periódusa, amikor mivel egészsége megromlott, egymással hollandul beszélünk, mert úgy könnyebb volt számára.

Elkezdődik egy csodálatosan jó időszak, amikor a vallástörténetről kezdve a szisztematikáig, az egyházi életig mindenről mindent tudni akart. Ennek az időszaknak jellemző példája és az ő szorgalmának, tehetségének és odaszánásának példája is, hogy ekkor kezd Obbink-nál egyiptomi nyelvet tanulni. Az a nyelvtan, amiből készülni kell, a könyvtárból nem kölcsönözhető ki, ezért kézzel leírja. A hieroglifákat azért rajzolta színessel, mert az úgy szebb. Tulajdonképpen nem létezik akadály, a szellemi gazdagodás előtt, egyértelműen látszik a szándék, hogy doktorálni kell. Doktorálni kell, mert annyi minden van és a téma olyan jó, hogy itt és most létre lehet hozni valamit, amire talán később is büszkének lehet lenni. Meg kell mondani, hogy Pákozdy László Mártonnak evvel a doktorátussal Hollandiában nem volt szerencséje. A szerencsétlenség nem rajta múltott, először is első doktori vezetője (A. Noordtzij) kiköltözött Svájcba, és azt ígérte, hogy majd onnan irányítja. Nem irányította. A második, Joh. de Groot új témát ad neki, nem engedi a régi témájából doktorálni, később kiderül, hogy a professzornak egy kedvenc tanítványa ugyanezzel a témával foglalkozik, tehát át kell térnie egy másikra. Közledik a háború és nyilvánvalóvá válik, hogy a doktorálás ott Hollandiában lehetetlen. Haza kell jönni, Joh. de Groot meghal, ezért a hazatért diák Debrecenben doktorál. De addig állástalanság, munkakeresés, kétségbeesett levelek, szegénységi bizonyítvány kérése és kilátástalanság. Ekkor Ravasz László Pestre hívja és Bereczky Albert segédlelkésze lesz, ahol nemcsak a tudományt látja, hanem a szenvedést is, a nyomorúságot is, az emberi butaságot, vérengzést, és el követ mindent, hogy ezen valamennyit enyhítsen.

## Tanárság

Eljön az idő, amikor debreceni tanár lesz. Amennyire én ismerem ezt a történetet – nyilván nem fognak a dunamellékiek megsértődni ezen –, ez volt az ő életének legtermékenyebb és legboldogabb időszaka. A legboldogabb időszak nem azt jelenti, hogy nem volt benne harc, nem azt jelenti, hogy nem volt benne feszültség, és nem azt jelenti, hogy minden szép volt és jó. Azt viszont igen, hogy megtalálta magát és a tanítás volt az, ahol annyi mindent tudott átadni, amit kevesek. Feleljünk hát arra a kérdésre: Milyen tanár volt Pákozdy László Márton debreceni éve alatt? Úgy gondolom, hogy enciklopédikus. A kötelező tárgyakon felül és mellett, olyan – ma úgy mondanánk – privatissimum-okat adott, amelyeknek szellemi gazdagsága az érdeklődő diákok számára megfizethetetlen volt. Tanított arabot, egyiptomit, asszír-babilonit a kötelező tárgyakon kívül, és minden hónapban diákjai számára szóban összefoglalta a nyugati teológiai irodalom legújabb termésének két-három legjobb művét. A nyelvtudás akkor sem állt magas fokon a diákok között, életszükséglet volt, hogy legalább így értesüljenek arról, ami a teológiában a Lajtától nyugatra történik. Maximalista volt. Ezt már én, mint diákja is tanúsíthatom. Tudta és átérezte azt, amit az Öszövétség így mond: A Jeruzsálemi Templomba nem lehetett hibás áldozati állatot bevinni. Kívánta a színvonalat, előmozdította, táplálta és követelte. Azon kívül azt is gondolom, hogy önzetlen tanár volt. Volt olyan kollégája Budapesten, én magam láttam az illető dolgozószobáját, ahol a könyvespolcra egy szép nagy táblára volt kiírva ez a halhatatlan

mondta: „Könyvet még neked sem adok kölcsön”. Ez, Pákozdy László Mártonnál másképp volt. Ha valamelyik diákja bement hozzá, és azt mondta, hogy ezzel és ezzel szeretnék foglalkozni, a professzor úr odament a könyvespolchoz, levett öt-hat könyvet, és azt mondta: Akkor ezt tessék elolvasni. Persze voltak olyan esetek, amikor a maximalizmus abban is megnyilvánult, hogy ezt mondta nekem: „Erről három nagyon jó francia könyvem van. Tud maga franciául?” „Én nem.” „Akkor tanuljon meg, egy európai nyelvet három hónap alatt olvasási szinten el lehet sajátítani.” Igaz, hogy akit közel engedett magához, azzal tudományos eredményeket, könyveket bármikor cserélt, adott, és bármilyen módon segítette. Úgy gondolom, és értsük jól, hogy Pákozdy László Márton nem volt népszerű. Azt hiszem, hogy nem is akart az lenni. Arra a célra nézve, amit maga elé tűzött, szigorú elvei voltak, következetes volt és számonkérő. Tudta, amit Csikesz Sándor, egyik kedves tanára egyszer így fogalmazott meg: Minden olyan diploma, amely mögött nem áll a tudás aranyfedezete, az nem más, mint egy szédületes bankóhamisítás a nemzet szellemi tőkéje ellen.

A másik nagy és megkerülhetetlen téma a bibliafordítás. Tizenhat esztendő telt el, és ebben a tizenhat esztendőben iszonyatos mennyiségű munkát végzett. Ehhez csak annyit, a tudományos vizsgálódás igénye nélkül, hogy aki teheti, vegye kézbe az 1951-es próbafüzetből a Genézis kiadását, nézze meg annak a minőségét, a jegyzetanyagát, és akkor tudja, hogy milyen bibliafordítás lebegett az ő szeme előtt. Tizenhat év után ebből a munkából kiszállt, így mondta: „Erre a munkára egy infarktussal tettem a pecsétet.” Később megírta ennek a történetét, nagyon tanulságos olvasmány, csak úgy vagyunk vele, mint a zárolt hagyatékokkal, még sokan élnek ahhoz, hogy erre sor kerülhessen. A bibliafordítástól sosem szabadult. Mindig kereste, mindig kutatta, hogyan lehetne magyarosabb, az eredeti szöveghez hűen, érthetően és teológiai módon lefordítani a Szentírást. Sokszor mondta: „Harminc évenként bibliafordítást kellene csinálni.” Volt alkalmam látni azokat a füzeteket, amelyekbe beírta a saját fordítását, mindig javítva, mindig újítva, és mindig a jobbat keresve. Aki ezekbe a füzetekbe belenéz, egy olyan tudós portréját látja, aki mindent akart, és a mindentől nagyon sokat meg is tudott valósítani.

A másik súlypont, amelyről nem nagyon szoktunk beszélni, mert nem nagyon ismert, Pákozdy László Márton és a Qumrán kapcsolata. Az a szerencse érte, hogy az 50-es években több hetet tölthetett Qumránban, nem is akármilyen vezetővel, R. de Vaux szerzetes segítségével, ahol kutathatott, ásatathatott, mindenhez hozzájutott. Hazajött, s megírta annak az időnek három kiemelkedő magyar nyelvű tanulmányát a témáról. Ezek a Qumrán-tanulmányok, legalábbis kettő közülük, olvasható lesz abban a tanulmánykötetben, amelyet a Kálvin Kiadó és a Debreceni Református Hittudományi Egyetem fog közösen kiadni. Ezek a tanulmányok beszédes példái annak, hogy lehet Közép-Európában minőségi teológiát művelni. Lehet olyan teológiát művelni, amely színvonalas, amely egy szinten áll az európaival, amelynek van mondanivalója, és aminek van fedezete. Arról beszélgettünk leányával, hogy minden emberben van hiúság. Ezt azonban nála nagyon nehezen lehetett felfedezni, hiszen nem igen beszélt arról, milyen tudományos elismerések érték. Két dolog volt, amit mindig felemlgetett, az egyik egy személyes találkozás Martin Buber-rel Jeruzsálemben, a másik pedig a két tiszteletbeli doktorátusa közül az egyik, a Bécsben szerzett. Az indok pedig így hangzott: „Azért, mert Bécsben az avatandók között Albert Schweitzer közelében állhattam”.

## Az ember

Végezetül feleljünk arra a kérdésre, milyen ember volt Pákozdy László Márton? Nehezen megközelíthető. Nem azért,

mert nem akarta, hanem mert volt benne valami jó értelmű szellemi arisztokratizmus. Ezt az arisztokratizmust csak a diákokkal szemben nem érezte. Kérdezhető volt és felelt, kereshető volt és megtalálható volt, soha nem volt olyan, hogy egy kérdésre ne feleljen vagy valamire ne reagáljon. Csikesz Sándort idézte mindig: „Jaj neked, ha a diák kérdez, és te nem tudsz válaszolni”. Azt gondolom, hogy érzékeny ember is volt. Ezt kevesen tudták, hiszen kevesen voltak, akik olyan közlőként ismerték, hogy ezt az oldalát is láthassák. Érzékeny ember volt, mert úgy nézte a világot, mint amiben lehetne rend, de nem mindig van. Kapcsolataiban két dolgot nem tűrt el: a butaságot meg a hazugságot. Ez egyébként nem rossz módszer. Tehetséges ember volt a teológián kívül is. Kiválóan rajzolt, festett és olyan műfajban is otthonos volt, amit nem is gondolnánk, például kiválóan parodizált. Úgy tudta ennek segítségével felidézni régi tanárait, mint kevesen. Három történettel fejezem be az emberi portrét. Ez a három történet, azt gondolom, nagyon jellemző az ő egyéniségére.

Elsős voltam, amikor beiratkozni mentünk harmadmagunkkal és a beiratkozás után kimentünk a Margitszigetre. Félreértettük a dolgot, nem tudtuk, hogy mikor van az ebéd, és egy fél órát késtünk. Bementünk a régi Rádayba az ebédlőbe, megálltunk a konyhások ablaka előtt, akik ránt néztek és azt mondták: „Mi ugyan nem adunk semmit, mert már mennénk haza... Menjének, ahova akarnak!” Álltunk, s néztünk: Most ilyenkor mi van? Ekkor az egyik asztaltól felállt egy vékony, ősz ember fehér köpenyben, odajött, és kérdezte, mi történt. „Jó, – mondta –, „tessék leülni!” Bement a konyhába, vett egy asztalkendőt, s felszolgált az ebédet. A konyhásokat az infarktus kerülgette, mert látták már magukat elbocsájtva, kivégezve, fölakasztva. Szépen, nyugodtan, leves, második, sütemény. Minekutána ez megtörtént, azt mondta: „Akkor jó étvágyat, egészségükre, és máskor tessék pontosan jönni”.

A másik egy érdekes dolog. Már idős és beteg volt, amikor arról beszélgettünk egyszer, hogy milyen volt Hollandiában. Bepárasodott szemmel mesélte, hogy soha olyan boldog nem volt, mint akkor. Arról is megemlékezett, hogy ötven esztendeje volt, amikor ő először Hollandiába ment. Ekkor világosság gyúlt az agyamban, hiszen mi a bajai gyülekezettel készültünk Hollandiába, és azt mondtam: „Tessék velünk eljönni!” Felesége szegény ledermedt és azt mondta: „De nem lehet, hát orvosságot kell szedni, öltöztetni kell, nem lehet, mindig gondoskodni kell felőle”. Ő csak ennyit kérdezett: „Mikor indulunk?” Eljött. Megígértem, hogy vele lakom, és segíték, amiben kell. Egy nagyon-nagyon furcsa tíz napot töltöttünk együtt. Ekkor már beteg volt, a beszédben gátolt, de tudjuk az anyanyelv és az idegen nyelv két központ az agyban. Hollandul majdnem hiába nélkül beszélt. Tíz napig ezen a nyelven beszélgettünk. Ebben az állapotban olyan holland nyelvű szemináriumot tartott, hogy az ottani lelkészek nem hittek a szemüknek.

Az utolsó történet pedig a doktorrá avatásom napján esett. Megkaptam az oklevelet, és bevittem hozzá megmutatni. Kértem, hogy írja alá, ami egyébként szabálytalan, de ez most teljesen mindegy. Azt mondta: „Jó, de csak a diploma hátára, hogy baja ne legyen belőle”. Így az én doktori diplomám hátán rajta van Pákozdy László Márton már béna kézzel fölírta aláírása. Azt szoktam mondani, hogy az én doktori oklevelemnek van egy hivatalos oldala meg egy szív szerint érvényes.

Hatvanöt éves korában a Zsinat akkori lelkészi elnöke, dr. Bartha Tibor írt neki egy nagyon szép stílusú, bár szerintem semmitmondó levelet, amire ő – többek között – a következőt válaszolta: „Úgy érzem ebből az alkalomból leveledben többre méltattál, mint amennyit valóban tettem. Egy úgynevezett életműre már nem telt erőmből. Amikor a disszertációm megjelent 1942-ben, valóban sok ígéret volt benne. Ahogy akkor azt valaki mondta: »Ez a fiatal ember is jól megpakolta a stráf-kocsiját deszkával, csak győzzön belőle elég lakkozásra jó bú-

tort csinálni!« Bizony a bútorok mind elmaradtak, mert mindig mindenkinek mindenekelőtt gyújtósra, alágyújtánivalóra volt szüksége, és én adtam az aprófát. Az egyik legnagyobb, tizenhat éven át végzett munkám, amely beleépül az új bibliafordítás közös munkájába, a végső szuperrevízió során, a dinamikus ráspolyozás alatt fűrészporként szitálódott a földre. Ha visszanézek a kocsira, alig van már rajta valami. Igaz, a kocsi nyom egyenes, ameddig csak látom, de ez bizony nem az én kocsisi tudásom érdeme, hanem az, hogy a lovakat ösztönük vezette, mint amelyek mindig hazafelé mentek. Azokban, akik kértek, akiknek adtam, édesanyámat, az Egyházat láttam. Ennek az édesanyának a háború, nyomorúságok, életformaváltások között kellett biztonságosabb helyre költöznie. Hogyan sajnálhatnám, hogy gyújtóst aprítottam neki, amikor melegednie kellett.”

Egy életművet sokféle módon lehet megítélni, sokféle dolog lehet róla mondani, de azt gondolom és remélem, hogy ebből a pár sorból nyilvánvalóvá vált, hogy Pákozdy László Márton személye sem teológiai, sem emberileg nem kerülhető meg. Nem kerülhető meg, mert mint tudós olyat alkotott, amelyet azelőtt és azután kevesen, mint ember pedig olyan marandót alkotott, ami azokban, akiben gyökeret vert, egy életre nyomot hagyott. A mondás ezt mondja, óriások vállán állunk. De azt gondolom, hogy az ő életére, emberi és tudósi munkájára inkább az a bibliai passzus áll meg, amit Jézus így mond: „Azért tehát ti is, ha teljesítettétek mindazt, amit parancsoltak nektek, mondjátok ezt: Haszontalan szolgáék vagyunk, azt tetük, ami kötelességünk volt (Lk 17,10).”

*Marjovszky Tibor*

## **A kommunista államok politikája a szabadegyházak irányában, különös tekintettel a metodista egyházra**

Közismert tény, hogy 1945 után a nyugat-európai és a közép- és kelet-európai országok története más irányt vett. A hidegháborús szembenállás, megosztottság a keleti és nyugati metodista egyházakat nem tette ugyan ellenségekké, de kapcsolataik megszakadtak, sorsukat más tényezők alakították. A két világháború között termékeny együttműködés volt a nyugati/amerikai és a közép-európai, kelet-európai egyházak között. Anyagilag támogatták a missziót, időről-időre lelkészek és diakonisszák érkeztek az új gyülekezetekbe, a frankfurti teológiai szeminárium képezte évtizedeken át az itteni lelkészeket is, ami egyfajta teológiai egységet, közös látást is biztosított. Egyházaink a metodista egyházrend keretein belül éltek, annak örökségét vitték tovább. A háború és az azt követő világpolitikai fordulat elvágtá e természetes szálakat, amelyeket csak nagyon lassan lehetett helyreállítani a 60-as évektől. A megbékélés, újjáépítés (reconciliation, rebuilding) kontextusa nem ismeretlen számunkra, de nem is tükrözi azt a valóságot, amelyben egyházaink a vasfüggöny mögött éltek. A konferencia előkészítése során ezért merült fel, hogy egy napot szenteljünk az elnyomásnak, amelyben a kelet-európai egyházak éltek, s annak a lelki ébredésnek (repression, revival), amely épp a külső szorongatások közepette kezdődött több gyülekezetben.

Az a negyven év, amelyet a közép- és kelet-európai egyházak a kommunista rendszerek szorításában elszenvettek, máig ható nyomokat hagyott, sok sérelmet, deformálódást okozott Magyarországon és más országokban is. A gyakran a zsidók negyven éves pusztai vándorlásához hasonlított időszak megismerése nagyon sok kutatót energiát emésztett fel az elmúlt húsz évben, sok értékes munka született, különösen a nagy egyházak történetéről, több vonatkozásban mégis csak a kezdetén járunk e folyamatnak. A média érdeklődése az egyházaknak a pártállam idején játszott szerepe iránt, s különösen az állambiztonsággal együttműködő egyházi személyek iránt, védekezésre készítette az egyházakat, s a történészek munkáját is e kérdések felé irányította. Az áldozatok, és akik áldozatokká tették őket még jórészt közöttünk vannak. Az érintettek hallgatása, az állambiztonsági iratok és az egyházi iratok egy jelentős részének megsemmisítése nehezíti a tisztánlátást. A múlttal való szembenézés igénye, s néhány egyház készsége, hogy ebben közre-

működjön, a sajtópolémia élet talán elveszi. S lehetővé teszi a történészek számára, hogy az elmúlt negyven év történetét sokoldalúan, s ne pusztán az „ügynökkérdés” szemüvegén keresztül mutassák be.

E hosszú bevezetőt azért tartottam szükségesnek, hogy valamit érzékeltessek abból, milyen fájdalmas, közéleti vitáktól sem mentes, ugyanakkor hihetetlenül izgalmas dolog ma Magyarországon az egyház 1945 utáni történelmével foglalkozni. A kisegyházak sorsa nagy vonalakban hasonlóan alakult, mint a nagyobb egyházaké, ahogy azonban kis és nagy egyház között nem csak méretbeli különbség van, hanem minőségi is, úgy a szocializmus alatt elszenvetett megpróbáltatások, az egyházi élet, teológiai gondolkodás torzulásai is másként jelentkeztek az egyes felekezeteknél. A legnagyobb társadalmi és politikai súllyal rendelkező katolikus és református egyháznak lényegesen több figyelmet szenteltek, mint bármelyik más kisebb felekezetnek. Magyarország vallási viszonyai, a politikai történések túlságosan bonyolultak ahhoz, hogy egy mégoly vázlatos képet is adjunk a háborút követő húsz év történéseiről, ezért csak a metodista egyház történetének bemutatásához feltétlenül szükséges tények ismertetésére szorítkozom.

### **A pártállam és az egyházak**

Minden vallásos közösség életét, lelkiségét nagymértékben meghatározza az a társadalmi-kulturális környezet, amelyben él<sup>1</sup>, fokozottan igaz ez a kommunista diktatúrák árnyékában élő egyházakra. A rájuk nehezedő politikai nyomás, az állami bürokrácia szorítása oly mértékben behatárolta hitéleti tevékenységüket, hogy ezek ismerete nélkül az egyházak történetéről sem lehet beszélni.

A történelem során nem a kommunizmus volt az első politikai rendszer, amely egyházellenes politikát folytatott (mint tudjuk, a diktatúrák természetéhez tartozik, hogy nem tűrik az autonóm szerveződéseket, így volt ez a náci Németországban is). De elsőként tette a fő legitímáló erővé az ateista ideológiát, s távlati céljai között az egyházak elsorvasztása és a vallásos világnézet kiszorítása is szerepelt. Ahogy Ny. Bergyajev orosz fi-

lozófus fogalmazott, a kommunizmus „szellemi és vallásos jelenség” is volt, mert maga a kommunista ideológia vált egy új vallássá, s a kereszténység lett a fő ellensége, amelyet igyekezett felváltani.<sup>2</sup> Bár a gyakorlatban ez sem erőszakos, sem adminisztratív, sem nevelési eszközökkel nem sikerült még a Szovjetunióban sem, ez a körülmény súlyos helyzet elé állította a keresztény egyházakat egész Közép- és Kelet-Európában.

Hogyan alakult az egyházak sorsa az új demokráciákban? Valószínűsíthető, hogy az egyházakra vonatkozó egységes szovjet iránymutatás nem készült Kelet-Európára nézve, minden országban a Szovjetunióban kialakult gyakorlatot igyekeztek másolni. 1945-ben elsőként mindenütt a régi rendet megtestesítő, legnagyobb gazdasági-társadalmi befolyással rendelkező egyházakat vették célba (Magyarországon, Lengyelországban a katolikus egyházat, Romániában az ortodox egyházat stb.), a békeszerződések megkötése után, a demokratikus látszatot még őrző átmeneti időszak után pedig valamennyi egyház ellenségévé vált. Minden országban kiépültek az egyházak elleni fellépés, az egyházak ellenőrzését végző egyházügyi tanácsok, hivatalok (különböző neveken), és inkább több mint kevesebb erőszak is párosult az egyházak elleni fellépéshez. Kezdetben a cél mindenütt az egyházak fizikai megsemmisítése volt. 1953 után a politikai elnyomás némileg enyhült (néhol csak átmenetileg), az egyházakkal szembeni erőszak is engedett. A megsemmisítés helyett a korlátozás lett a cél, néhol akár az egyházak felhasználása a kommunista rendszerek megerősítés érdekében, ami az együttműködés előtt nyitotta meg az utat.

## Az egyházpolitika változásai Magyarországon 1945–1965

Egyes történészek szerint a háború utáni időszak egyházpolitikájában Magyarországon egyetlen belső korszakhatár húzható, a Vatikánnal kötött 1964-es megállapodás előtti, illetve utáni időszak. Ez a kétségtelenül nagyhorderejű lépés azonban csak a katolikus egyház helyzetét illetően hozott változást, a protestáns egyházakban a cezúra valahol az 50-es évek elejére tehető, amikor kialakult a kommunista hatalom számára elfogadható állapot, pozícióba jutott egy olyan egyházvezetés, amely a rendszerváltásig nem kérdőjelezte meg a fennálló kereteket, és ahhoz igazodva élte egyházi életét.<sup>3</sup> A kisegyházak története sok vonatkozásban ez utóbbiakkal haladt párhuzamosan. Tekintsük át az egyházak megsemmisítésére irányuló politika főbb állomásait a politikai harcok fényében!

### 1. A koalíciós időszak 1945–1947

A háborús összeomlást követően megalakult kormányok fontos feladatai közé tartozott, hogy az állam és egyház régóta esedékes szétválasztását végrehajtsák, és biztosítsák a vallásszabadságot. E demokratikus alapelvek érvényre juttatása jegyében – hosszú késlekedés után – eltörölték a bevett és az elismert felekezetek között az elismert felekezetek hátrányára fennálló különbségeket (1947. évi XXXIII. törvény), megteremtették a felekezetek egyenjogúságának jogi alapjait.<sup>4</sup> Azonnal megindult viszont a harc a „klerikális reakció” ellen, ami a katolikus egyház politikai-társadalmi befolyásának csökkentésére irányult. Az 1945-ös földosztás során a katolikus egyház elveszítette birtokait, támadás indult a katolikus politikai pártok és társadalmi szervezetek ellen.

A történelmi egyházakkal ellentétben a kisegyházak felszabadulásként élték át ezeket az éveket. A háború végén, 1944-ben a magyarországi szabadegyházak (baptista, metodista, adventista, ókatolikus stb. közösségek, a Testvérgyülekezet, az Üdvhadsereg) létrehozták a Magyarországi Szabadegyházak

Szövetségét, és röpiratban fordultak az Ideiglenes Kormányhoz „Szabad államban – szabad egyházak” címmel, amelyben a vallásszabadság biztosítását kérték.<sup>5</sup> Ez a törekvésük találkozott a demokratikus politikai pártok álláspontjával. A háború alatt hozott, működésüket korlátozó rendelkezéseket eltörölték, a tagegyházakhoz tartozó lelkészek igazolványt kaptak, ami szabad mozgást biztosított az egész országban, állami elismerésben részesültek egyes felekezetek, amelyek a két világháború között ezt hiába kérték. A katolikus egyházi hegemonia megtörésére tett lépéseket a kisegyházak üdvözölték, amiben nyilván nagy szerepe volt annak, hogy a két világháború között zajló szektellenes kampánynak a történelmi egyházak voltak a kezdeményezői. Sajnálatos módon nem vették észre, hogy a kommunisták hatalmi tényezővé válásával előbb-utóbb rájuk is sor kerül majd, s az egyházellenes kampány nem korlátozódik a katolikus egyházra. Nem valószínű viszont, hogy saját pozíciójuk megerősödését várták volna a katolikusok visszaszorításától, mint ahogy erre egyes források utalnak.<sup>6</sup> A diktatúra fenyegetésekor egy ökumenikus összefogást tartanánk természetesnek, ennek azonban nem voltak hagyományai a háború előtt, a háború utáni helyzet sem kedvezett a közeledésnek. Az egyházak megosztottsága, rivalizálása az egyházellenes erők dolgát könnyítette.

### 2. A szovjetizálás 1947–49

1947 folyamán fordulat következett be a kommunista párt politikájában, az addig jól-rosszul leplezett pozíciószerzés után megkezdődött a nyílt hatalomátvitel és a szovjet rendszer magyarországi bevezetése. Ez egyúttal a nyílt egyházellenesség felszínre jutását is jelentette. Az első számú ellenségévé az egyházi oktatási intézmények és társadalmi szervezetek, valamint a kommunizmusellenes egyházi vezetők váltak. A kis létszámú, csekély társadalmi súllyal rendelkező szabadegyházak nem voltak politikai tényezők, a Szabadegyházak Szövetségének tagegyházai összesen kb. 30 000 tagot számláltak, katolikus volt viszont az ország háromnegyede.

Csak felsorolásszerűen álljanak itt az egyházellenes harc főbb állomásai: A vallásos jellegű ifjúsági, kulturális, társadalmi szervezetek feloszlatták (cserkészlet stb.), az ifjúsággal foglalkozó papokat letartóztatták. Az egyházi fenntartású oktatási és szociális intézményeket államosították (1948. évi XXXIII. törvény a nem állami iskolák fenntartásának állam által való átvételéről). Eltörölték a kötelező iskolai hitoktatást, s ezzel az ateista világnézet jelképesen győzelmet aratott (1949. évi 5. tvr. a kötelező vallásoktatás megszüntetéséről). A szerzetesrendeket, néhány kivétellel, felszámolták (1950. évi 34. tvr. a szerzetesrendek működési engedélyéről), több tízezer szerzetes sorsa az internálás lett. Ezzel egy időben a diakonissza-szervezetek működésének is véget vetettek. Az egyházvezetőket rendőri megfigyelés alá vonták, koholt vádak (hűtlenség, kémkedés, szervezkedés és egyéb) alapján papokat, szerzeteseket tartóztattak le. Fő célpont Mindszenty József bíboros lett, illetve a protestáns egyházakban a kommunistaellenes püspökök: Ravasz László és Ordass Lajos. Az új rendszerrel szemben lojális egyházi vezetőket juttattak pozícióba, majd a rendszerrel együttműködő egyházvezetők (evangélikusok, reformátusok, katolikusok) egyezményeket írtak alá az állammal, a kisegyházak vezetői letették az esküt az új alkotmányra.

### 3. A Rákosi-diktatúra évei 1949–1956

Az 1949 és 1953 közötti évek az egyházak számára a legnehezebb időt jelentették háború utáni történelmük során. Az egyházakkal kapcsolatos politika a párt legfelső szintjén formálódott ki. 1950. június 1-jén a Magyar Dolgozók Pártja Központi Vezetősége határozatot hozott a „klerikális reakció

elleni harcról”, ami az egyházakkal szembeni fellépés fokozását, a teljes megsemmisítés, illetve ellenőrzés megvalósítását tűzte ki célul. 1951-ben a 20. törvényerejű rendelet bevezette, hogy az egyházi tisztségek betöltéséhez az Elnöki Tanács beleegyezése kell (ez ekkor még csak a katolikus egyházi tisztségekre vonatkozott, amelyek korábban a főkegyúri jog hatálya alá tartoztak).<sup>7</sup>

Kiépültek azok az intézmények is, amelyek az egyházpolitikai célkitűzések végrehajtásáért voltak felelősek. 1951-ig a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium volt az egyházügyi intézkedések végrehajtója, 1951-ben létrehoztak egy önálló intézményt, az Állami Egyházügyi Hivatalt (1951. évi I. törvény), amely rövid szünetet kivéve (1956–1959 között az ÁEH a Művelődési Minisztérium keretein belül működött) 1989-ig az egyházpolitika „csúcsszerve” volt.<sup>8</sup> Feladata volt az állam és a vallásfelekezetek közötti ügyek intézése, az egyes felekezetekkel kötött egyezmények végrehajtása, az egyházak egyéb területen kifejtett tevékenységének figyelemmel tartása stb. Az ÁEH feladatainak végrehajtásában legnagyobb segítséget a rendszerhez lojális egyházvezetők jelentették, így ezek kiválasztása legfontosabb feladatai közé tartozott. A Hivatalnak minden megyében, egyházi székhelyen megbízottai működtek, akik a helyi tanács szervezeti keretein belül felügyelték az egyházpolitika helyi megvalósulását.

Az egyházak ellenőrzésének eszköze volt az 1945-ben felállított, a Belügyminisztérium felügyelete alá rendelt politikai rendőrség is, a hírhedt ÁVÓ (a Magyar Államrendőrség Államvédelmi Osztálya), később önálló szervként működő ÁVH (Államvédelmi Hatóság). Az 1956-ban megszüntetett politikai rendőrség a forradalom után a Belügyminisztérium keretein belül, de hasonló feladatokkal működött a rendszerváltásig. Az egyházak tevékenységének figyelemmel kísérése, az egyházak bomlasztása 1946 óta szerepelt a rendőrség feladatai között, a belső reakció elleni harc részeként.<sup>9</sup> Az egyházvezetőket automatikusan titkos megfigyelés alá vonták, sok esetben kollégákat kényszerítve, hogy főnökeikről jelentsenek és fordítva. A politikai rendőrség és az Állami Egyházügyi Hivatal rendszeres kapcsolatban állt egymással, ennek formáiról, csatornáiról azonban máig nincs világos képünk. Hasonló feladatokat láttak el, azonban a politikai rendőrség titkos módszerekkel, az ÁEH a legális csatornákat felhasználva dolgozott.<sup>10</sup>

A kisegyházak sorsa 1956 előtt nem volt politikai kérdés, megelégedtek az ellenőrzésük adminisztratív formáival. Esetükben az ellenőrzés alatt tartást nehezítette, hogy több felekezet kialakult egyházi szervezete és vezetőség nélkül működött. Az elkövetkező évek, évtizedek egyik fő törekvése volt irányukban az „egyháziasítás”, a kötelező vezetőválasztás, szervezeti szabályzat készítése. A szabadegyházak önkéntes, érdekvédelmi szervezetébe bevonták a korábban vonakodó felekezeteket is. A szervezetet az Állami Egyházügyi Hivatal kinyújtott karjává tették, és 1950-től szövetség helyett tanácsként, Magyarországi Szabadegyházak Tanácsa néven működött. A szervezet autonóm, nagy tiszteletnek örvendő vezetőjét, dr. Kiss Ferenc orvosprofesszort eltávolították a vezetésből, és a kommunista állammal szemben együttműködőbb, lojális vezetőt ültettek a helyébe (1958). Az adminisztratív ellenőrzés legközvetlenebbül a prédikátorigazolványok kiadásán keresztül valósult meg. Míg kezdetben az igazolvány tulajdonosának szabad mozgást, működést biztosított az egész országban, idővel az évenként újra kiállított igazolványok egyre inkább az ellenőrzést szolgálták, s minden alkalommal kevesebb dokumentumot állítottak ki a hatóságok. Egy 1955-ös értékelés a „szekták” helyzetéről elégedetlenül állapította meg, hogy a rendőri módszerek alkalmazása nem hozta meg a kívánt eredményt. A szabadegyházakhoz tartozó tagok száma 28 ezerről 25 ezerre

csökkent, csökkent az igazolvánnyal rendelkező prédikátorok száma, akiket sikeresen ellenőrzés alatt tartottak, de kicsiszoltak a kezük közül az igazolvány nélkülieket. „A baptistákat kivéve a szövetséghez tartozó szekták tevékenysége a túlzott evangélizáció, befelé fordulás, elkülönülés és a társadalmi, politikai kérdésekkel szembeni passzivitásban határozható meg.”<sup>11</sup>

#### 4. 1956–1962

Az 1956-os forradalom, közsizmenten, először vetett fényt a szovjet blokk gyengeségeire. A pártállami diktatúra történetében rövid közjátéknak tűnő 12 nap változásokat hozott a rendszer működésében, ez azonban csak évek múltán érezte a hatását. A pártállami diktatúra egy paternalista, a nyílt erőszakot mellőző autoriter rendszerré „szelídült”. Kádár János hatalmának konszolidálása azonban 1962-ig elhúzódott. A véres megtorlás, perek, kivégzések idején az egyházpolitika sem változott érdemben, fő cél a forradalom előtti állapotok helyreállítása volt. Eltávolították a forradalom idején kompromittálódott egyházi vezetőket. Az 1957. évi 22. törvényerejű rendelet minden egyházi tisztség betöltéséhez előzetes állami hozzájárulást tett szükségessé (katolikus, evangélikus, református, izraelita felekezeteknél papok, teológiai tanárok, középiskolai igazgatók). Tovább folytatódott az ügynökhálózat kiépítése az egyházakban, újjászervezték a békepapi mozgalmat.

Az egyházakkal szemben követett politikát a Kádár-korszakban a pragmatizmus határozta meg: a cél továbbra is az egyházak megsemmisítése volt, de mivel az egyházak még léteztek, ezért igyekeztek felhasználni őket, pozitív együttműködésre törekedtek velük.<sup>12</sup> A párt némi engedményt adott az egyházaknak, cserébe bizonyítani lehetett velük, hogy a vallásos emberek is boldogulhatnak a szocializmusban, segítséget jelentettek az öregek, fogyatékosok, szenvedélybetegek gyógyításában, javították a rendszer külpolitikai megítélését, például a Keresztény Békekonferencián való részvételükkel. Az engedmények terén legmesszebb akkor ment el a rendszer, amikor 1964-ben megállapodást kötött a Vatikánnal. (Titkos pontjaiban a Szentszék elfogadta, hogy nem nevez ki senkit egyházi méltóságba a magyar állam előzetes hozzájárulása nélkül.) Az ateista állam számára nem kis dilemmát jelentett, hogy meddig mehetnek el az egyházakkal való együttműködés terén. A rendszer konszolidálása, a hatalmi érdekek az egyházakkal való együttélést diktálták, ennek kereteik természetesen maguk szabták ki. A vallásos világnézet elleni harcból azonban nem engedtek, de ennek már kifinomultabb módszereikhez folyamodtak a 60-as évektől, s elsősorban az ifjúság nevelésén keresztül igyekeztek célt érni.<sup>13</sup> (Számos jele volt ezeknek a törekvéseknek: egyházi ünnepek idején forradalmi ifjúsági napokat vezettek be, egyetemi felvételihez kötelező volt a KISZ tagság, a vallásos fiatalokat kizárták a pedagógus pályáról.) Nem véletlen, hogy az ifjúsággal való foglalkozást (hitoktatást, táborozást) tiltották, korlátozták legtovább az egyházak számára.

A szabadegyházakról ebben az időszakban is elmondható, hogy helyzetük nem került a párt legmagasabb fórumai elé, velük az Állami Egyházügyi Hivatal illetékesei foglalkoztak. A Kádár-korszak éveiben itt is az a törekvés érvényesült, hogy ne a rendőrség, hanem az egyházügyi előadók foglalkozzanak lelkészekkel és egyházvezetőkkel, és a rendőri ellenőrzés helyett a politikai együttműködés kialakítása legyen a cél. A politikai rendszer „párbeszédet” kezdett a társadalommal, de nem valódi dialógust, hanem a párt célkitűzéseivel való azonosulást, alkalmazkodás hangoztatását várták minden szinten. A Szabadegyházak Tanácsa ebben partnernek bizonyult. 1961-től Palotay Sándor személyében egy különös, rendkívül megosztó elnöke lett a szervezetnek. Palotay kiválóan ismerte az egyház

zak belső viszonyait, de jó pártkapcsolatokkal is rendelkezett. Zűrös magánélete, kétes pénzügyei sok rosszallást váltottak ki a kisegyházakban, elmozdításáról viszont szó sem lehetett. Vezetése alatt a szervezet tanácsadó szervből, testvéri közösségből fegyelmező, ellenőrző intézménnyé vált, amely a tagegyházak belső viszonyaiban is illetékességét nyilvánította. A „testvéri segítségnyújtás” mindennapos lett, aminek negatív hatását a metodista egyház is megtapasztalhatta az 1973–74-es válság idején.

Nem kevés lelkiismereti kérdést vetett fel az egyházak számára, hogyan viszonyuljanak a felkínált „szabadsághoz”? Szabad-e együttműködni egy ateista rendszerrel? Joga van-e elutasítani az egyháznak azt a viszonylagos szabadságot, amit kap, s ezzel lemondani küldetése teljesítéséről? Elméletileg többféle magatartás és viszonyulás kínálkozott, a gyakorlatban a választás korántsem volt ilyen egyszerű.

Az egyik választás: a mártírságot is vállalva szembe szállni a kommunista hatalommal, megalkuvás nélkül kitartani, zömmel a nagy egyházak osztályrésze volt. Az 1940-es évek végétől sok ezer szerzetest, papot hurcoltak meg, sokan kerültek börtönbe, munkatáborba, még szovjet táborokba is. Az ellenállás emblematisz alakjává Mindszenty bíboros vált. Az utolsó bebörtönzött pap 1977-ben szabadult, de ez után is sokan kerültek börtönbe vallásos meggyőződésük miatt, különösen a fegyveres katonai szolgálat megtagadása miatt (katolikusok, nazarénusok, ekkor már azonban csak laikusok).

A többség a kompromisszum útját járta. A protestáns egyházak már az 50-es években megfogalmazták saját teológiai látásukat, a „keskeny út”, a „szolgálat”, „a diakónia teológia” elméletét. A Szentírás tekintélyére hivatkozva formálták ki az új államhatalomhoz való viszonyukat, támogatták célkitűzéseit ott, ahol az egyház értékrendjével ez összehozható volt (harc a békéért, a társadalmi igazságosságért, a szegénység ellen stb.), és szemet hunytak, ha meggyőződésük ellen való dolgokat tapasztaltak. A katolikus egyházban csak 1956 után emelkedett hivatalossá a fennálló keretek elfogadása, mikor Lékai bíboros megfogalmazta a „kis lépések politikáját”. A kisegyházak gyakorlatilag ehhez a vonalhoz csatlakoztak.

A kompromisszumoktól megfáradtak megújulási törekvései a 70-80-as években váltak érezhetővé. Megszaporodtak a kis-közösségek, bázisközösségek a katolikus és a protestáns egyházakban, az államhoz, politikához való viszony kérdésében megosztottá váltak a szabadegyházak, és néhol szakadások történtek (adventisták, metodisták). Mindezekről a hatalom tudott, és szemet hunyt felettük. Igazi „katakomba egyház”, földalatti egyház nem működött Magyarországon.

## A metodista egyház a háború után

A háborút követő időszak az ország és az egyház számára egyaránt a béke felett érzett öröm mellett is keserves, nélkülözésekkel teli éveket jelentett. A szuperintendenshez írt levelek beszámoltak az átfagyoskodott telekről, a tüzelőhiányról. Minden gyülekezetben szorongva várták a híreket a háborút megjáró családtagokról. Gyakori panasz volt, hogy nehéz a közlekedés, nem jár a posta, a segélyeket, leveleket ismerősök kézbesítették. A háború utáni válság mélységét jelzi, hogy komoly mérlegelés tárgya lett: a metodista egyház önálló létezésének véget vetnek, és egy másik szabadegyházhoz csatlakoznak.<sup>14</sup> Hivatalosan az egyháznak a háború végén 3000 tagja, 12 lelkésze és prédikátora volt, 10 körzetben végeztek szolgálatot, hat imaház, tíz gyülekezeti helység volt a tulajdonában, valamint a Budakeszin működő szanatórium, árvaház és öregek otthona.

Ehhez képest az egyház súlyos anyagi és emberi veszteségeket szenvedett. Bombatalálat érte a miskolci és az angalföldi imaházat. Budakeszin a kerítést, ablaktáblákat, az iratszekrényt tüzelték el („megtanulták az oroszról” – írta egy lelkész<sup>15</sup>), az épület rossz állapotba került. A gyülekezetek katonai és polgári áldozatairól még hozzátéveleges képünk sincs. A budapesti gyülekezetből elhurcoltak egy tucatnyi zsidó családot, akik közül kevesen jöttek vissza. A német nyelvűek még a háború elején önként távoztak. Többet tudunk a lelkészekről, néhány hadifogságba kerültek, volt, akit német származása miatt internáltak. A dunántúli gyülekezeteket a németek kitelepítése roppantotta meg. Megszűnt a borjádi gyülekezet, alig maradtak Kaposszekcsőn és Györkönyben. A legnépesebb vidéki gyülekezetből, Nyíregyházáról a lelkész, Márkus József vezetésével Csehszlovákiába települtek a szlovákok. A négyezer fős gyülekezetből 18-an maradtak otthon.<sup>16</sup>

A háború után az ország nehéz anyagi helyzete az egyházra is kihatott. A háborús pusztítás, az infláció az egész ország gazdaságát nehéz helyzetbe hozta. A gyülekezeti tagok adományai is elapadtak. A magyarországi metodista misszió anyagi fedezetét a két világháború között nagy részben a külföldi adományok jelentették, ezek most rövid idő alatt megszűntek. Természetben adományok pár évig még érkeztek, de ezek szétosztása is egyre nehezebb lett. A hatóságok a szállítmányok egy részét visszatartották, magas összegért vámolták, majd 1949-ben a Szabadegyházak Szövetsége bevezette a központi ellenőrzést a tagegyházakhoz érkező segélyekre.<sup>17</sup>

A háború utáni időszak egyik legjelentősebb hozadéka az lett, hogy az egyház 1947. október 31-én elnyerte az állami elismerést, amelyért a két világháború között húsz éven át sikertelenül küzdött. Működése ezzel legálissá vált, kedvezőbb helyzetben találta magát, mint a háború előtt. Védelmet reméltek az állami elismeréstől, a Szabadegyházak Szövetsége megalakulásától. Rövidesen kiderült azonban, hogy ezek a várakozások nem voltak reálisak, az egyházellenes politika minden egyházat sújtott.

Egyre inkább eltávolodott viszont az egyház saját metodista hagyományaitól. A hidegháború kibontakozása idején nem volt szerencsés a világszerte elterjedt metodista egyházhoz fűződő kapcsolatok hangoztatása, ez ki is került az egyház szervezeti szabályzatából. Egy fénykép tanúsága szerint 1946-ban vagy 1947 elején Paul Garber püspök még beutazhatott az országba, ezután azonban metodista püspök nem járt Magyarországon egészen 1956-ig. Ez azzal járt, hogy a lelkészszentelés, szuperintendens-választás is püspök nélkül zajlott, az egyházrenddel ellentétes módon. Nem jártak külföldön magyar lelkészek sem. A kényszerű bezárkózás torzító hatásait nehéz felmérni, de biztosan nem tett jót az egyház lelkeségének, a lelkészek teológiai képzsének.

Az egyházrendtől való eltérést jelentette az is, hogy elmaradtak a rendszeres évi konferenciák. A háború alatt az utolsó évi konferenciát 1943-ban, a visszacsatolt Újvidéken (Novi Sad) tartották, majd az utazási nehézségek, a lelkészek bevonulása, a pénztelenség miatt csak 1949-ben tartottak újra konferenciát. (Valószínű, hogy évi konferencia zajlott 1946-ban is, a püspöki látogatáskor, ennek azonban nem maradt írásos nyoma). Legközelebb 1953-ban, utána 1957-ben volt évi konferencia, majd végre helyreállt az évenkénti találkozók rendje. A formális tanácskozások szerepét (ahová az Állami Egyházügyi Hivatal képviselőjét is meg kellett hívni) az informális találkozók, csendesnapok vették át, illetve a szuperintendens egy sor kérdésben egyedül döntött. Laikusok utaztatására ebben az időben végképp nem volt pénz. Mindezek a paternalista hagyományok felerősödéséhez vezettek, amelyek káros hatása az 1974-es egyházszakadás során fájdalmasan törtek a felszínre.



Az 1949-es első háború utáni tanácskozásról csak egy rövid feljegyzés tanúskodik. A szolgálati lista még tartalmazta a szuperintendens Tessényi János nevét, aki ekkor már másfél éve külföldön tartózkodott. (Ordass Lajos evangélikus püspök elleni kémkedésre akarták rávenni az idős lelkészt, aki feleségével inkább az emigrációt választotta.<sup>18</sup>) A püspök nélkül megtartott konferencián a lelkészek Szécsey Jánost választották szuperintendenssé.

A magyarországi metodista munka a két világháború között Missziói Konferencia keretén belül zajlott. Valószínűleg a háború alatt visszacsatolt területek gyülekezeteivel nőtte ki magát Ideiglenes Évi Konferenciává 1940-ben. 1949-től az egyház Évi Konferenciaként működött, saját ügyeiről maga döntött. A változást jóváhagyó generálkonferenciái döntéséről, külföldi beleejegyzésről nincs írásos dokumentumunk.

### A metodista egyház a Rákosi-rendszerben

A kommunista hatalomátvétel közismerten rendkívül nehéz helyzet elé állította az egyházakat. A kisebb egyházak sem voltak kivételek, az egyházellenes intézkedések őket is sújtották. Csekély társadalmi befolyásuknak köszönhetően azonban lelkészeiknek, a gyülekezeti tagoknak nem kellett mártíromságot elszenvedniük, nem szenvedtek többet, mint más állampolgárok. Tudunk arról, hogy a szuperintendensnél házkutatást tartottak (valutaüzerkedés vádjá miatt, ami az egyházi emberek ellen felhozott vádak között nagyon gyakori volt, mindig alaptalanul), Iványi Tibor szolnoki lelkészt két napra elzárták szabálysértés miatt (valószínű, hogy egy bejelentés nélkül tartott egyházi rendezvény miatt), Nyíregyházán egyháztagokat tartottak fogva, mert megtagadták a békekölcsön jegyzését. A politikai rendőrség Szécsey János szuperintendensét hivatalánál fogva megfigyelés alá vette, helyettesét, Szalós Artúrt kényszerítették, hogy jelentéseket írjon róla.<sup>19</sup> Úgy tudjuk, veréssel, kínzással vették rá, hogy együttműködjön, amire egy idő után nem volt hajlandó, leleplezte magát a kollégák előtt. Az idős, megtört lelkész 1956-ban elhagyta az országot.

A metodista egyházat a külföldi kapcsolatok megszakadása mellett talán az egyházi ingatlanok államosítása érintette a leg súlyosabban. Az 1952-ben elfogadott, az egyházi ingatlanok államosításáról szóló törvény értelmében teljesen elveszett a Budakeszi épületegyüttes, sanatórium, a budapesti épület 70 százaléka, a kispesti imaházhoz tartozó lelkészlakás és a szolnoki épület. A Budakeszi intézmény elvételével a diakonissza-munkát is be kellett szüntetni. Erről, mint a többi törvénysértő intézkedésről csak a helyi hivatalnokok révén értesült az egyház. A diakonisszák polgári foglalkozást választottak, az idősek ápolását a még megmaradt más egyházi intézmények vállalták el.

A lelkészek fennmaradt levelezéséből nehezen olvasható ki, hogyan is gondolkodtak az 1949 utáni politikai fordulatról. A hivatalos megnyilatkozások udvariasan fogalmaztak, a felsőbb-ség iránti engedelmisség szentírási parancsa tükröződik vissza bennük. Az egyház nem kereste a mártíromságot, de nem is hajbókolt az új vezetés előtt. Szécsey János szuperintendens több helyen utalt rá, hogy a református testvérek, különösen Bereczky Albert református püspök segítettek abban, hogy felismerje az új rend humánus célkitűzéseit, és megtalálja a helyes magatartást.<sup>20</sup> A kommunista renddel való együttélés teológiai alapvetése, a „keskeny út teológiája” más szabadegyházakban is követőkre talált.

Ha gyülekezeteink idős tagjait kérdezzük a háborút követő évekről, a személyes tragédiákat leszámítva egyszerű dolgokról számolnak be. A legtöbb gyülekezet kiheverte a háborús veszteséget, és a nagy evangélizációk, csendesnapok alkalmá-

val újra megteltek az imatermek. Fényképek tanúsága szerint nem voltak ritkák a százfős alkalmak sem. Nyíregyházán, Kaposszekcsőn, Döbröközön, Budapesten ébredési időket éltek át, Szolnokon, Hidason új gyülekezetek alakultak. Fiatalok álltak munkába, és pótolták a kieső idősebb generációt. Az egyház magához tért, a lelkészek óriási áldozatok árán, de végezték a szolgálatukat az emberek között.

A társadalmi kérdések iránti nyitottságot jelzi, hogy új misziós területen is kész volt az egyház szolgálni, ekkor kezdődött meg a cigányok közötti munka, először Miskolc, majd Nyíregyháza és más gyülekezetek vonzáskörzetében. Az imatermek falain kívüli egyházi aktivitás nem kevés rosszallást váltott ki a hatóságok részéről.

### A metodista egyház 1956 után

Az 1956-os forradalom megbolygatta a metodista egyház életét, de különösebb visszhangot nem váltott ki a gyülekezetekben, nem voltak aktív résztvevői a forradalmi eseményeknek. Az 1956-os év azért hozott változást az egyház életében, mert Szécsey János szuperintendens betegsége miatt vezetőváltásra került sor. Az év nyarán, a politikai változások jelenként az Egyházak Világtanácsa Végrehajtó Bizottsága Magyarországon ülésezett, és erre az alkalomra beutazott Ferdinand Sigg metodista püspök is. Így remény volt arra, hogy hosszú idő után először végre püspök jelenlétében kerüljön sor az Évi Konferenciára. A püspökkel végül csak a lelkészek találkozhattak, laikusok ekkor még nem vettek részt a konferencián, és elvi döntés született, hogy Szécsey János utóda Hecker Ádám legyen. Az ő megválasztását végül a gyülekezeteknek kiküldött szavazócédulákon hagyták jóvá, szokatlan módon – levélben. Személyében egy fiatalabb, de még a régi generációból származó, lelki beállítottságú vezető került az egyház élére, aki a társadalmi kérdésekben elődjénél tevékenyebbnek bizonyult. A Kádár-rendszer egyházak felé való nyitása idején ő lett az alkalmas vezető az egyház élén.

Az új szuperintendens 1958-as jelentésében kitért arra, hogy az egyház lelki élete lanyhult a befelé fordulás következtében. Az indokolt szerénység mellett is tehet az egyház a társadalomért, imádkozhat a társadalom problémáinak megoldásáért, és részt vehet a békemozgalomban.<sup>21</sup> A hatalommal való együttműködés elvi alapjait, gyakorlati módozatait a Szabadegyházak Tanácsa keretein belül alakították ki, az ÁEH diktálta a feltételeket, s nem volt tanácsos attól eltérni. Nyilvánvaló, hogy Hecker Ádámot nem a kommunista eszmék iránti szimpátia, de nem is valamiféle anyagi vagy más előny vezette, amikor a hatalom iránt lojális magatartást mutatott, és ezt várta el a lelkészeketől. Egyházi körökben (kis és nagy egyházakban egyaránt) sokan érezték úgy, hogy a hatalom által megkövetelt együttműködés volt a feltétele annak, hogy az egyházak szabadon működhessenek, s végezhesék szolgálatukat, ha mégoly szűk keretek között is.

A 60-as évek elejétől – a Kádár-rendszer konszolidálódása, az amnesztia és a külpolitikai helyzet rendeződése után – a metodista egyház is levegőhöz jutott. Újra érkeztek csomagok külföldről, a püspöktől pénz a lelkészek fizetésére, előzetes engedéllyel elutazhattak a lelkészek nemzetközi találkozókra (főleg a szocialista Csehszlovákiába és NDK-ba), pár évente egy lelkészházaspár üdülhetett Locarnóban, az Egyházak Világtanácsa üdülőjében. Oldódott a bezártság, de a külföldi kapcsolatokról részletesen be kellett számolni a hivataloknak. Nem tudunk arról, hogy a titkosszolgálat megfigyelte volna a kiutazó lelkészeket, de pl. amikor Wladár Antóniát kelet-európai női titkárrá választották, hosszasan kellett ma-

gyarázkodnia a szuperintendensnek. Az ÁEH ugyanis nem a szuperintendensi külügyi beszámolóiból értesült a hírről.<sup>22</sup>

Jót tett az egyháznak, hogy 1967-ben megalakult a Szabad-egyházak Tanácsa közös Lelkészképző Intézete, ahol a szabad-egyházak teológusai a korábbiánál magasabb szintű képzést kaptak. Az addigi rövid tanfolyamokat most a rendszeres tanulás, a szakemberekkel való konzultációk váltották fel.

A 60-as években alakult ki az egyházi találkozók máig megszokott rendje. 1957-től minden évben tartottak évi konferenciát, lelkési és laikus tagokkal. Minden ősszel sor került egy lelkészalkalmazóra, továbbképzésre, februárban presbiteri konferenciákat rendezett az egyház 1968-tól. Ezen kívül számos csendesnapot, konferenciát is szerveztek a gyülekezetek, s mivel ezek nagy létszámú rendezvények voltak, bejelentési kötelezettség alá estek. Visszaemlékezésekből tudjuk, hogy kívülállók megfigyelése kísérte az alkalmakat.

A hit gyakorlását a gyülekezetek falain belül nem akadályozták a hivatalok, de a nagyobb missziós vonzerővel bíró gyülekezetek lelkészeit a szokásosnál is jobban figyelték. Sok atrocitása volt Iványi Tibor nyíregyházi lelkésznek a helyi hivatalokkal, de Szuhánszki János miskolci lelkészt is gyakran felkeresték. Szemet szűrhatott mindkét gyülekezetben a népes ifjúság, és a cigányok körében végzett munka. Évekig húzódtott a miskolci imaház építése, végül a lelkész egy családi ház építésére mégis engedélyt kapott. A lakást gyülekezeti célokra is használták, emiatt azonban vizsgálat indult a lelkész ellen. Az ügy hátterében valószínűleg a helyi egyházügyi hivatal állt. Nyíregyházán a cigányok körében végzett „missziózás”, vallási propaganda folytatása miatt egy diákot kizártak az iskolából, egy fiatalot elbocsátottak a munkahelyéről, Budapesten két teológushallgató katonai behívót kapott, miután cigányokkal kerültek kapcsolatba.<sup>23</sup>

Az egyház viszonylag szűkre szabott keretek között élhette mindennapjait a Kádár-rendszerben. A szuperintendens lojális magatartást várt el a lelkészekről, ez a lojalitás azonban egyre inkább nem volt magától értetődő mindenki számára. Ha kis dolgokban is, de megpróbálták tágítani a kereteket, a kisebb-nagyobb bonyodalmakat aztán a szuperintendensnek kellett elintéznie. Legnagyobb vihart talán a „gépelési ügy” kavarta. Mivel vallásos könyvkiadás ekkoriban nem létezett Magyarországon, kéziratban, gépelve terjedtek szabadegyházi körökben vallásos könyvek. Ezek között kommunistaellenes iratok is találtak a hatóságok, emiatt nyomozás kezdődött, és megpróbálták felfedni az egyes egyházak közötti szálakat. A metodista lelkészek között a szuperintendensnek kellett rendet tenni.<sup>24</sup> A házi sokszorosítást az ügy után szigorították, minden házi másolatot be kellett nyújtani a SZET-hez is. Egyházi lap indítását pedig évtizedekig hiába kérte az egyház.

A hivatalok piszkálódása egyre többekben keltett elégedetlenséget, hangosabbak lettek az elégedetlenkedő, harcias hangok. Hecker Ádámot viszont megviselte a hivatalok és a lelkészek közötti lavírozás. Valószínűleg egyik oldalt sem elégtette ki maradéktalanul a tevékenysége. Az Állami Egyházügyi Hivatal elégedetlen volt a sok kis ügy, a presbiteri és más országos találkozók erősödő ellenzéki hangok miatt. A lelkészeket zavarta a behódolásként értelmezett engedelmesség. Hecker Ádám őszinte, alakoskodásra képtelen természete nehezen viselte a szuperintendensi hivatallal járó terheket. Az állam és egyház kapcsolata állandó témává vált az évi konferenciákon és presbiteri találkozók. Mindez a generációs ellentétekkel, személyes vitákkal párosulva az 1974-es egyházszakadás előidézője lett.

A kommunista államhatalomhoz való viszony kialakítása nehéz feladat elé állította a kelet-európai egyházakat. Sok eset-

ben nem is sikerült az erkölcsileg helyes, utólag is vállalható út megtalálása. A nyíltan egyházellenes, erőszakos fellépés elhordozása szinte könnyebb volt, mint a kétszínű, baráti hangot használó, az egyházakat meghunyászkodásra, megalázkodásra készítő politika elfogadása. A látszólagos engedmények valójában igen kis mozgásteret nyújtottak az egyházaknak, cserébe a rendszer aktív támogatását, az egyházi küldetés, a misszió feladását várták el, amit a többség meg is tett. Máig nehezen húzható meg a mérleg, mit nyert és mit veszített az egyház ezekben az évtizedekben.

Lakatos Judit

## JEGYZETEK

- Sheldrake, Ph.: A spiritualitás rövid története. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadó, Budapest, 2008. 16. o.
- Idézi Balás István. A magyar egyházak mozgásteret a proletárdiktatúra idején. In: Háló. Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról 1945–1989. Szerk.: Mirák Katalin. Budapest, 2010. 98. o.
- Balogh Margit: Egyház és egyházpolitika a Kádár-korszakban. Eszmélet 34. 1997. 69.
- Köbel Szilvia: Vallásfelekezetek elismerése a Kádár-korszakban. Jogtudományi Közöny, 2001. június. 287. o.
- Szigei Jenő: A kisebb magyarországi egyházak. In: A magyar protestantizmus 1918–1948 Tanulmányok. Kossuth Könyvkiadó, 1987. 251. o.
- Szabadegyházak Szövetsége, szekták helyzete. Veres Pál elemzése, 1955. június 7. MOL XIX-A-21-c-142. doboz, 6/3, 3. lap
- Vörös Géza: Állambiztonság és egyházak. Egyháztörténeti Szemle, 2009. 4. sz. 4. o.
- Működéséről részletes összefoglalás: Köbel Szilvia: „Oszd meg és uralkodj!” Az állam és az egyházak politikai, jogi és igazgatási kapcsolatai Magyarországon 1945–1989 között. Rejtjel Kiadó, Budapest, 2005.
- Vörös Géza i.m. 7-8. o.
- Tabajdi Gábor–Ungváry Krisztián: Elhallgatott múlt. A pártállam és a belügy. A politikai rendőrség működése Magyarországon 1956–1990. 1956-os Intézet Corvina kiadó, 2008. 286-287. o.
- MOL XIX-A-21-c-142. doboz, 6/3, 3. lap
- Balogh Margit: i. m. 72. o.
1958. július 22-i párthatározat. Gergely Jenő: Egyházak, egyházpolitika 1945–1968 História, 1990. 3. 34. o.
- Hecker Frigyes: A Magyarországi Metodista Egyház története 1945-től napjainkig. In: Keskeny utak. Tanulmányok a Magyarországi Metodista Egyház történetéről. Szerk.: Lakatos Judit. Magyarországi Metodista Egyház, Budapest, 2005. 191. o.
- Szalós Artúr levele Liebstökl Jenőhöz, 1946. február 28. Magyarországi Metodista Egyház Levéltára (MMEL) V. Szalós Artúr iratai.
- A szlovák–magyar lakosságcsere keretében a nyíregyháziak Lévára és környékére kerültek. Ott már nem a metodista egyház keretében élték gyülekezeti életüket, hanem a Csehszlovák Testvérgyülekezetekhez csatlakoztak.
- Egyházi tudósító, I. évfolyam, 34. szám 1949. június 17. MMEL I.3. Szuperintendensi levelezés. 3. doboz
- Ordass Lajos: Önéletrajzi írások I. Szerk.: Szépfalusi István. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bern, 1985. 243. o.
- Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára (ÁBT) O-9045 Szécsény János személyi dosszié.
- Szécsény János szuperintendens beköszöntője. 1953. MMEL I.7. Évi konferencia. 16. doboz.
- Hecker Ádám szuperintendens jelentése. MMEL, I.7. Évi konferencia. 17. doboz
- Hecker Ádám levele az Állami Egyházügyi Hivatalhoz. 1971. június 19. MMEL I. 19/1. Állami Egyházügyi Hivatal. 61. doboz.
- Hecker Ádám levele az Állami Egyházügyi Hivatalhoz, 1968. április 11. MMEL I. 19/1. Állami Egyházügyi Hivatal. 61. doboz.
- Hecker Ádám feljegyzése a Lóránt Vilmosmal való beszélgetésről. 1963. november 18. MMEL I. 19/1. Állami Egyházügyi Hivatal. 61. doboz.

## Együtt keressük a megoldást!

*„A keresztyének egysége és a nemzeti egység” volt a fő témája az Ökumenikus Tanulmányi Központ 2010. június 11-én a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa székházában tartott közgyűlésének. A főelőadást dr. Erdélyi Géza szlovákiai ny. magyar református püspök tartotta. Az időszerű mondanivaló előterjesztése után építő vitát folytattak az ökumenikus elkötelezettségű résztvevők.*

Mindannyian tudjuk, hogy a keresztyén egyházaknak, a 19. század utolsó negyedében felismert lehetősége az egységtörekvés a 20. században az ökumenikus mozgalomban testesült meg. A keresztyén hívekben nagy reménységet ébresztett, mert bibliai megalapozottsága nyilvánvaló volt (Jn 17,21). Az egység szüksége tehát Jézus szavaiban gyökerezik és ez a keresztyén misszió területén beigazolódott. A misszió pedig a Keresztyén Egyház egyik alapfeladata, amit Jézus meghagyása, vagy parancsa egyértelművé tett (Mt 28,18).

Edinburghtól (1910) kezdve az is világos, hogy az ökumenikus törekvés munkaterülete, táptalaja a gyakorlati munka. Ezt nem lett volna szabad feledni, s nem lett volna szabad az egység tiszta szándékát a dogmák, a tanok szinte átfoghatatlan sűrűjébe terelni (és fojtani). Az ökumenikus mozgalom nem önmagáért van, hanem az emberért, a teremtett világért. Minden munkánkat, bizonyágtevésünket a világban, tehát az ökumenikus mozgalom létét és munkáját, és az egymásért viselt felelősségünket, a közösen kimunkált állásfoglalás, és helytállás teheti valóban meggyőzővé és eredményessé. A tennivalóból pedig mindenkor sok volt, ma is sok van. Egyszer építeni kell, máskor életet menteni, vagy éppen békéltetni a gyűlölet és pusztító szándék lángját oltani, netán a bocsánatkérés és a megbocsátás felszabadító igazsága felé terelni a szenvedést okozó, vagy egyenesen halált hozó gonoszságra hajlamos embert, vagy a könnyen megtéveszthető tömegeket.

Ezt, az élet szentségét védelmező munkát az egyházak Urukak engedelmeskedve végzik – ha végzik – a világban, de sajnos máig felekezeti megosztottságban, népek, nemzetek, országok keretei és kötelékei között. Ez a küldetés betöltés az egyházak részéről nem jelent világi értelemben vett politizálást, pártoskodást, de – és ezt szükséges hangsúlyozni – mindenkor politikai következményeket vonhat maga után.

Ezúttal is szeretném felhívni a figyelmet arra, hogy nyugodtan használjuk a nemzet kifejezést, mert megkerülhetetlen, a Biblia sem kerülgeti. Bizonyítja ezt az a tény, hogy a Szentírásban legalább 176-szor fordul elő. Az alternatív meghatározás, illetve kifejezés, mint például: nép, népek 2 263-szor, ország 450-szer, királyság 68-szor. Napjainkban is annak vagyunk a tanúi, hogy az országok, nemzetek között támadó támazható feszültségek nem a történelmi tények és igazságok szabad, szükség esetén tudományos szinten történő tárgyalása, kibeszélése miatt jelentkeznek, hanem éppen az elhallgatás, a némaságra kárhóztatás, a fenyegetések a tények meghamisítása miatt. Az eltelt 90 év alatt elképesztően sok hamis értelmezést vállalal kísérlet történt.

*Mit tehetnek ilyen esetben az egyházak, tehetnek-e bármit is? Igen! Segíthetnek megértetni azt, hogy az „igazság, annak vállalása felmagasztalja a nemzetet”. Segíthetnek tárgyaló asztalhoz ültetni az érintett feleket. Segíthetnek egymás tiszteletének az érvényesítésében. Segíthetnek a történelmi tények mani-*

*pulálatlan, ideologizálatlan, elfogulatlan megismertetésében. Segíthetnek a szabadság kultúrájának kibontakoztatásában. Segíthetnek a ravaszul elnyomó igazságtalan népeket, nép- és nemzetcsoportokat sértő rendelkezések, törvények feloldásában, hatályon kívül helyezésében, a javak igazságosabb elosztásában. Mindez, igazán hatékonyan, remélt eredményességgel azonban emberileg szólva együtt, közös állásfoglalással lehetséges. A diakóniai vagy karitatív jellegű tevékenységhez hasonlóan az ökumenikus mozgalom itt juthat nagy szerephez.*

Szabad legyen otthoni példával illusztrálni az előbbieket.

A szlovák nyelvtörvény t.k. merénylet a hazai nemzetiségek anyanyelve ellen, nem titkolva fokozottan a magyar nemzetiség ellen. Egyházunk köztudottan kétnyelvű. Az országban a magyar nemzetiségű polgárok cca. 10-11 %-t képviselnek, azonban a Szlovákiai Református Keresztyén Egyházban a nemzetiségi arány éppen fordított (cca. 100.000 magyar református és cca. 11.000 szlovák református). A 10-11 %-nyi szlovák anyanyelvűeknek mi autonómiát biztosítottuk. Bizonyára ez is közrejátszott abban, hogy ők teljes nyíltsággal kiálltak mellettünk a számunkra elfogadhatatlan nyelvtörvény esetében. Kérdés, hogy ebben a kiállásban miért maradtak magukra? Hol volt az Ökumenikus Tanács, Uram bocsáss a Püspöki Konferencia? Elvégre kis országunkban közel 400 000 magyar római katolikus él!?

Úgy az új nyelvtörvény, mint a friss, ráadásul diszkriminatív állampolgársági törvény, nem, illetve csak részben vonatkozik a többi nem szlovák anyanyelvű állampolgárra.

Tisztelt jelenlevők, ezekről a mostani fórumon pro és kontra vitát folytatni hiábavaló és meddő dolog lenne. A fennálló probléma megoldását keresni viszont áldásos lenne.

Ezen fölöttébb aktuális kitérő után szeretnék visszatérni a megszakított beszédfonalhoz.

Tudjuk, hogy az ökumené – ökumenikus kifejezés, annak minden további változata, módzata alatt a Mt 24,14 szerint az egész világot kell értenünk. Helytelen lenne a Római Birodalomra, vagy utólag bármelyik keresztyén felekezetre szűkíteni. Most csupán megjegyezzük, hogy az idők folyamán ilyen irányú kísérletek is voltak. (A Konstantinápolyi patriarcha, a 6. században ökumenikus patriarchának nevezte magát, szemben Rómával.) 312 és 782 között ökumenikus zsinatok voltak, azt követően már csak katolikus és 1925-től Söderblom evangélikus püspök-érsek hatására már evangélikus zsinatokról is beszélhetünk. Az Egyházak Ökumenikus Tanácsa Amszterdami 1948-as Nagygyűlésén új megnevezést kapott. Ökumenischen Rat der Kirchen helyére az Egyházak Világtanácsa megnevezés került angolul World Council of Churches. Végül megfogalmazódott mit is kell értenünk az „ökumenikus” kifejezés alatt: ökumenikus jelenti mindazt a feladatot, amit az egyház egésze az evangélium hirdetése, cselekvése révén az egész világra vo-

natkozóan tesz. Munkaterülete tehát az egész világ, cselekvője az egyetemes egyház, nem csupán valamely részegyház vagy részterület és problémaköre. Ezt is jó tudni és szem előtt tartani különösen akkor, amikor a világ számúzná az egyházat a közéletből és szívesen bezárná a templom falai közé.

Hová, meddig jutottak el a keresztyén egyházak és milyen elképzeléseket követtek az egység létrehozásában, valamint az ökumenikus szolgálatban? Nyugodtan mondhatjuk, hogy a kezdetekre jellemző lendület a háború okozta megrázkódtatások, véres ellentétek dacára egy félévszázadon át többé-kevésbé megmaradt, egészen a Nairobi Nagygyűlésig (1975). Emlékezhetünk rá, hogy New Delhi után (1961) a világi sajtóban, különösképpen az indiaiban, arról cikkeztek, hogy közeleg a keresztyén egyház egységének helyreállítása! Sajnos nem következett be, megmaradt vizionált váradalomnak. A valóságban, bizonyos pozitív eredmények ellenére (a protestáns történelmi egyházak minősítése, azaz egyházként történt megnevezése, egyházjogi szempontból fontos elmozdulás volt; majd a keresztség kölcsönös elismerése; a kegyelemből való megigazulás tanának elfogadása) azonban az álláspontok megmerevedtek, ennek ellenére a jelek szerint éledőben van az egység gondolata. Szükségesnek tartom megjegyezni, hogy az ismétlen előállt nemkívánatos helyzet nézetem szerint nem minket, hanem inkább a Vatikánt terheli. Az uniformizálás, a beolvasztási szándék a protestánsok számára elfogadhatatlan. Viszont, más a helyzetkép, ha azt a gyakorlat, a tettek mezeje felől közelítjük meg. A tanok túlhangsúlyozása elválasztó következményt von maga után, a közös cselekvés realisabb lehetőségekkel kecsegtet és közelebb hoz egymáshoz. Hála Istennek Rómában is vannak olyanok, akik ezt tudják.

Manapság a társadalmi, gazdasági, szellemi élet, nem kevésbé az erkölcsi élet bonyodalmai, célkitűzései, problémái az Európai Unió keretei között az egyházaknak számos lehetőséget kínálnak, alkalmakat biztosítanak pozitívan hozzájárulni a kívánt eredmények eléréséhez, a fennálló, és jelentkező természetesen előálló vagy mesterségesen előidézett, szítt problémák sikeres megoldásához. Elsősorban is vegyük számba, melyek azok a területek, ahol főleg az egységes fellépés jó eredményeket hozhat.

Az erkölcsi élet, a teljes megújulás szüksége, a különböző érdekellentétek enyhítése, illetve megszüntetése. A megváltozott helyzetben, a szabadság beköszöntése is szokatlan, újszerű, önfegyelmet igénylő gondolkozást kíván. Szemünk láttára fajult el, s lett a szabadság, szabadossággá, mi több önkényé. Valójában senki nem törődik a szabadság kultúrájának a kimunkálásával, sem az emberi méltóság megőrzésével és biztosításával. Hogyan, milyen alapon biztosítható? Számunkra magától értetődő módon az igazság-igazságosság törvényének az általános emberi jogok normáinak respektálása mellett, a legmagasabb norma, vagyis a szeretet alapján, ami sajnos ma az egyéni és közösségi élet legnagyobb „hiánycikke”.

Nyilvánvaló, hogy az egyházak számára sem önmaguk, sem a politikai élet és annak szereplői nem jelenthetnek többé tabut. Valóban nem, mert a bűn kemény valósága alól sem ők maguk, sem munkaterületük, sem tevékenységük nem mentes. Az egyházaknak ezen a téren is van komoly mondanivalójuk.

Lássunk néhány problémát együtt keresve a megoldás lehetőségét.

Térségünkben milyen jelenségek akadályozhatják az ökumenikus tanácsok munkáját. Van ahol a nemzeti, másutt a felekezeti elfogultság, sőt a rosszindulat... Fontos ez a kérdés, mert valóban vannak akadályozó tényezők, de fontos azért is mert némelyike éppen térségünkre jellemző, Európa más tájain szokatlanok, ma már talán ismeretlenek, ezért az egyházak vezetői nem foglalkoznak vele. Mivel nem foglalkoznak vele

érthető, hogy ha váratlanul mégis felmerülnek, felkészületlenül éri őket. A felkészületlenség könnyen hamis megoldások, sőt igazságtalanságok irányába indíthatja gondolkozásukat és tetteiket.

Egy példa könnyen érthetővé teszi az előbbi sorokat. II. János Pál pápa utolsó szlovákiai látogatására már nagy betegen érkezett. Ennek ellenére találkozni óhajtott az Ökumenikus Tanács tagegyházainak vezetőivel. Ez a tény nagyszerű üzenet volt számunkra. Az Ökumenikus Tanács akkori elnöke Július Filo, evangélikus püspök külföldön tartózkodott, tehát a helyetese hivatott a pápát köszönteni. A rimaszombati Püspöki Hivatalunkba, majd az otthoni telefonomra sűrűn érkeztek az üzenetek, hogy ne készüljek semmilyen beszéddel, csak kézfogásról lehet szó, a pápa egészségi állapota mást nem tesz lehetővé. Ismerve a hazai helyzetet, néhány illetékes beteges gondolkodását, nemzeti elfogultságát mégis felkészültem a pápa köszöntésére. Nem tévedtem. Néhány perccel a fogadás előtt a Besztercebányai római katolikus püspök ismertette a programot, miszerint az Ökumenikus Tanács köszöntésének tolmácsolására Mišina Igor evangélikus püspök kapott megbízatást, aki különben nem is volt tagja az elnökségnek. Ennek a lépésnek az lett a folytatása, hogy a Ján Hradil cseh huszita püspök bejelentette, amennyiben nem a jelenlévő elnökhelyettes Erdélyi Géza püspök fogja köszönteni a pápát, azonnal távozik, de több kis egyház képviselője is kifejezte nemtetszését. Dermedt csend lett, s a jelenlévő római katolikus egyházi vezetők tőlem várták a gyors megoldást, mivel az eseményre már csak pár perc maradt. Ők megjegyezték, hogy kényes helyzet állt elő, mert a programot Mišina püspök nevével már közre bocsátották, azaz a média megkapta. Megszólaltam tehát, megköszöntem Hradil püspök egyenes igazságos, antidiszkriminatív kiállását, és röviden közöltem, hogy egyházunknak ismét el kell szenvedni egy hátrátételt, de a pápa valóban súlyos egészségi állapotára való tekintettel hozzájárulok, hogy a dolgok „a program szerint” történjenek. Tettem ezt még inkább azért, mivel a múlt század hetvenes-nyolcvanas, nagyon keserves, feszültségekkel teli időszakának egyik legmeghatározóbb személye volt, aki a történelem folyását hitének minden erejével pozitív irányba igyekezett terelni. És nem csak szavaiból, tetteiből, hanem orcájáról is áradt, sugárzott a reménység és a szeretet.

Mindebből levonható a tanulság: a sovén gondolkozásmód, még mindig megelőzi a hitet, az igazság tiszteletét, és a megbékélést. De legyünk jó reménységgel, a különböző megnyilatkozások, és a hangnem már változni látszik, a gondolkozásmód változása még várat magára. Az együttműködésre, úgy gondolom jelenleg több a készség és a lehetőség, csak élni kell azokkal.

A Magyar Ökumenikus Tanács az Ökumenikus Tanulmányi Központ igen is hallassa hangját, miként a Magyarországi Református Egyház is, és tegyen meg mindent a trianoni szörnyű igazságtalanságok következményeivel sújtott nemzetrészek védelmezése érdekében. Összehasonlítva például a hazai (szlovákiai) viszonyokkal öröm látni a magyarországi egyházak összefogását, ide sorolhatóak a vallási közösségek is. Bölcs információ áramoltatással, példaként szolgálhatnak az egész térség számára. Sok-sok tartalmas, frappánsan fogalmazott idegen nyelvű kiadvánnyal hatékonyan és meggyőzően mutathatnák be nemzeti és egyházi múltunkat, jelenünket, jövőt építő, megbékélést hozó terveinket. Immár nem vert és vesztes helyzetben, hanem kitaró alázattal és az igazság bátor vállalásával. Az egyházak közössége az életnek egyetlen helyzetétől, problémától és sikereitől sem engedheti meg elidegeníteni magát. A történelmi helyzet ismét adott az összefogásra, a kegyelmi idő – Istennek hála – tovább tart.

*Erdélyi Géza*

## Vallási néprajz 15.

*Hit – Élet – Tudomány. Tanulmányok Molnár Ambrus tiszteletére.* (Szerk.: Küllős Imola)  
Budapest, 2010, Soli Deo Gloria Közhasznú Kft – ifj. Bóna Zoltán

A kötetet a szerzők, a Magyar Református Egyház Teológiai Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciójának tag közössége, „egyik alapító tagja és örökös elnöke”<sup>1</sup>, Molnár Ambrus hajdúvidéki református esperes emlékének ajánlják halálának 10. évfordulója alkalmából. Mint rendhagyó bevezetésében a kötet szerkesztője, Küllős Imola írja, a kötet célkitűzése az volt, hogy Molnár Ambrus emlékének megőrzésére és vallási néprajzi munkájának az ő szellemében való folytatására tett fogadalmuk teljesítéséről számot adjanak. A számadást követő ítéletalkotás nem a recenzens dolga, az azonban bizonyos, hogy a kötet tükrözi a szekció munkájának mind eredményeit, mind pedig nehézségeit. Az Egyházi Néprajzi Szekció a Doktorok Kollégiuma azon tudományos műhelyei közé tartozik, melynek munkáját a „világi” szaktudomány is számon tartja és értékeli. Ezzel szorosan összefügg a szekció munkájának két – kétség kívül Molnár Ambrus szellemiségének megfelelő – sajátossága. Egyfelől az, hogy abba szinte a kezdetektől bekapcsolódott, sőt aktív részt vállalt a magyar néprajz számos kiválósága, s ez jótékonyan hatott a munkában résztvevő, néprajzos szakképzettséggel nem rendelkező lelkészek, teológusok elméleti és módszertani ismereteinek, kutatói horizontjának szélesítésére. Másfelől a „külsős” szakemberek csatlakozása és így az általuk kutatott témák bekerülése a szekció diskurzusaiba, az itt folyó munka tematikus és konfessionális horizontjának tágulását is eredményezte, s annak jellegét a szigorúan lehatárolt egyházi/felekezeti néprajziról az általánosabban vett – s a jelenségkör vizsgálatához kétségtelenül alkalmasabb – vallási néprajzi felé tolta el. A szekció munkájának ilyen „professzionizációjával” párhuzamosan azonban a nem professzionális néprajzos tagság lassú lemorzsolódásának is tanúi lehetünk, s ez a számadást tekintve mindenképpen deficit. Mindez „kiolvasható” a kötetből, hiszen a tizenhét szerző között megtaláljuk napjaink vallási néprajzának kiválóságait, azonban mindössze két lelkész akad közöttük, – Pocsainé Eperjesi Eszter református és Szigeti Jenő adventista – s ők is a társadalomtudományok szakavatott művelői.

A könyv – a kiadó személyes reflexióit tartalmazó előszavát nem számítva – tizennyolc tanulmányt és négy lírai verset tartalmaz. A tanulmányok két nagy csoportba oszthatók. Az elsőkben az Egyházi Néprajzi szekció létrejöttével, munkájával, s abban Molnár Ambrus szerepével, illetve az ő néprajzi munkásságával foglalkozó, első sorban tudománytörténeti szempontból értékes szövegeket találhatunk. A történeti visszapillantáshoz kapcsolódik 6 fekete-fehér, munkaértekezleten, kiállítás megnyitón, tepermunkán készült fotó is.

Rendhagyó bevezetésében Küllős Imola a szekció létrejöttének körülményeiről, abban Molnár Ambrus szerepéről, a szekció eddigi munkájáról és szellemiségéről ír. A témát inkább tényszerűen, eseménytörténetként bemutató szöveg nagy hangsúlyt fektet arra, hogy a szekció – leginkább a *Vallási Néprajz* és a *Magyar Református Egyház(ak) Javainak Tára* című könyvsorozatok által reprezentált – munkáját a magyar néprajztudomány egészének összefüggéseiben elhelyezze és értelmezze. Gyakorlatilag ugyanezt a témát írja meg – csak egészen másként, a személyes kapcsolatok, élmények és a korszak viszonyainak plasztikus bemutatásán keresztül – visszaemlékezésében Szigeti Jenő. Szövegének jelentősége nem abban áll, hogy a Szekció munkáját és

benne Molnár Ambrus néprajzos teljesítményét pozicionálja vagy értékeli, hanem abban, hogy a szemtanú, a pályatárs szemszögéből, a tisztelet és szeretet hangján reflektál arra. Bizonyára eljön az az idő, talán nem is olyan sokára, amikor kellő perspektívából, a történeti dokumentumok fényében megrajzolható lesz Molnár Ambrus sokféle szerepet egyesítő személyisége – s az akkor kialakuló, talán markánsabb kontrasztokat mutató portrét mindenképpen árnyalják majd ezek a visszaemlékezések. Jelenleg azonban éppen a „kommunikatív emlékezet”, a szájhagyományban élő történelem rögzülésének idejét éljük, s ennek kiváló – nem csupán Molnár Ambrus személyére és a ’80-as évek református teológiai intézményrendszerére, de a „rendszer” működésére is fényt vető – fejezetei az itt olvasható szövegek. Ehhez a tematikus blokkhoz tartozik, ám sajátos módon az előző kettővel nem alkot a könyvben szerkezeti egységet, hanem később olvasható még két szöveg. Az egyik Landgraf Ildikó tanulmánya, aki Molnár Ambrus sápi monda gyűjtését helyezi el keletkezése idejének – az 1960-as évek vége – hasonló gyűjteményei között, és Nagy Varga Vera Molnár Ambrussal készített interjúja, mely eredetileg a *Reformátusok Lapjában* jelent meg 1996-ban. E szöveg újraközlésének értékét emeli, hogy a szekció munkájának egyik legfontosabb, legsikeresebb és a néprajztudomány által is jelentősként elismert teljesítménye, a *Kárpátaljai Református Egyház Javainak Tára* személyes hátterét ismerhetjük meg – ha még oly elnagyoltan is – belőle. Az újraközlés értékét azonban jelentősen csökkenti, hogy itt az eredeti cikk „hasonmás” kiadásával találjuk szemben magunkat, az eredeti méretének mintegy negyedére kicsinyítve, aminek következtében a szöveg legfeljebb nagytólolvasható. Nem vitás, hogy egy átirat sokkal célravezetőbb lett volna.

A kötet másik tematikus egységét a Molnár Ambrus munkásságához hol erősebben, hol gyengébben kapcsolódó, egy-egy néprajzi/társadalomtudományi kérdést vizsgáló tanulmányok alkotják. Bár a szövegek egymáshoz illeszkedése nem minden esetben nyilvánvaló, a kötet elején inkább a tárgyi, végén pedig inkább a szellemi néprajz területéhez kapcsolódó tanulmányokat találunk, s ezek közé ékelődik két tematikus blokk: az egyik kárpátaljai a másik pedig erdélyi kutatások eredményeiről számol be – kapcsolódva Molnár Ambrus munkásságának két legfontosabb terepéhez. A kötet számadás intenciójára való tekintettel mindenképpen érdekes, hogy a tárgyi és szellemi néprajz területét reprezentáló tanulmányok egyensúlya az előbbi felé, míg analitikus vagy leíró jellegüket tekintve a mérleg az utóbbi felé billen. Mindkét sajátosság magyarázható azzal, hogy a szekció munkájának fókuszában az utóbbi évtizedben a Kárpát-medence magyar reformátusságának tárgyi öröksége állt, ám az elemző írások alulreprezentáltsága még így is feltűnő.

A kárpátaljai blokk tudományos szempontból legfontosabb szövege Nagy Varga Vera kutatási beszámolója, mely az Egyházi Néprajzi Szekció Kárpátalján végzett összefűző jellegű kutatásainak egyik első interpretációja. A szerző a kárpátaljai templomok festett famunkáinak vizsgálata nyomán a 18. századi debreceni asztalosműhelyek kisugárzását vázolja fel, s rámutat e kutatás jelentőségére. Az új ismertek fényében ugyanis sokkal részletesebb képet nyerhetünk a korszak ismert asztalosműhelyeinek kisugárzásáról, és esetleg kimutathatóvá válnak eddig ismeretlen

műhelyek is. A szerző szerint a kutatás legfontosabb eredménye az, hogy a festett famunkákat készítő mesterek nevének azonosítása nyomán bebizonyosodott, hogy a 18. század közepén a debreceni asztalosközpont is foglalkozott efféle tárgyak készítésével.<sup>2</sup> E – valljuk be, inkább a muzeológusok érdeklődésére számot tartó – felismerésen túl azonban a tárgyanyag vizsgálata a korszak vizuális kommunikációjának jobb megértését is segítheti, hiszen éppen e korszak Erdélyben található festett templomi famunkáinak a prédikációs exemplumokkal és a kegyességi irodalom szimbólumkészletével történt összefüggésbe állítása a szakrális kommunikáció egészen új értelmezésének lehetőségét vetette fel.<sup>3</sup> A kárpátaljai blokkból mindenképpen meg kell még említenünk Balla Teréznek a nagyberegi iskola kálváriáját, illetve Füzesi Magdának a Bereg-vidéki gyülekezetek cseh megszállás alatti küzdelmeit elbeszélő szövegeit. Nem elemző, analitikus szöveggel, hanem mindkét esetben elbeszéléssel, történetmondással van dolgunk, melyek fontossága azonban éppen az elmondásban – a tények közlésében és az elmondás aktusában – van. Innen is érthető az a sajátos gesztus, amivel Füzesi történetét indítja. Az egykori, ám a kommunikatív emlékezetben még élő kárpátaljai eseményeket a napjaink nemzeti diskurzusait beárményező felvidéki eseményekhez hasonlítja, így mutat rá azok helyére a református (és nemzeti) emlékezetben, s így mutat rá arra is, hogy mennyire nem ismert Kárpátalja elmúlt évtizedeinek mikrotörténete. Így azután ezek a szövegek többek egyszerű eseménytörténetnél. Példabeszédek, a szó klasszikus értelmében, melyek a történet elbeszélésén keresztül akarnak valamit elmondani a – mindaddig kevésbé kutatott – kárpátaljai magyar reformátusság mentalitásáról.

A kötet legfontosabb tanulmányait az erdélyi tematikus blokk tartalmazza, melyből elsőként kell kiemelni Szacsay Éva szövegét. A szerző maga is utal arra, hogy nem először fogalmazza meg ezt a témát, ám az itt közölt tanulmány a korábbi megjelenésnél nagyobb lélegzetvételű, s nem utolsó sorban annál remélhetőleg szélesebb körben lesz hozzáférhető.<sup>4</sup> Ez pedig fontos körülmény, hiszen olyan tanulmányról van szó, melynek nem csupán a teológiákon, hanem általában a református identitás kérdéskörével, a reformátusság művelődéstörténeti szerepével, vagy kegyességtörténetével foglalkozó felsőoktatási stúdiumok kötelező olvasmányai között van a helye. Szacsay biztos kézzel, kiváló elemzőkészséggel és jelentős háttérudással nyúl témájához. Véleménye szerint két program találkozott össze a 19. század végére: „a református lelkész és családja szociális programja az elszegényedő parasztság munkalehetőségeinek megteremtése érdekében, és a millennium prezentációja; – az a nemzeti program, amely a magyar elit kultúra előzményeként felfedezte a paraszti kultúrát, áttemelte és a nemzeti kultúra egészéhez illesztette. E két programból vezetődnek le azok a szimbolikus jelentések, amelyeket a kalotaszegi tárgyak felfedezésüket követően hordoztak.”<sup>5</sup> A másodikként említett program, vagyis az a folyamat, melynek során Kalotaszeg mint néprajzi tény, mint sajátos művészi és társadalmi viszonyítási pont, éppen az irányában mutatkozó különböző természetű érdeklődések eredményeként megformálódott, már ismert a néprajztudomány számára. Szacsay azonban az elsőként említett program elemzésén keresztül és a két program összekapcsolásával az ismert történet új olvasatát adja elő, s ez teszi dolgozatát revelatív értékűvé. Ugyanis jóllehet „a református elitkultúra és a paraszti kultúra szoros vagy lazább hálórendszere jól kimutatható”<sup>6</sup>, Kalotaszeg-történeteinek értelmezésében ez a motívum mindaddig nem, vagy csak meglehetősen hangsúlytalanul jelent meg.

A kötet erdélyi blokkjában két lelkipásztori életút feldolgozásával találkozhat még az olvasó. Veres Emese-Gyöngyvér kéziratosa és nehezen hozzáférhető forrásanyagot megmozgató tanulmányában Borcsa Mihály hétfalusi származású, erdélyi evangélikus lelkész életútját összegzi. Szövegét a szerző maga sem tekinti kerek életrajznak, ám munkájának így is jelentős értéket ad az a tény, hogy az erdélyi magyar evangélikusság kulturális életében és önszerveződésében kiemelkedő szerepet játszó lel-

kész életrajzának első összefoglalásáról van szó. Míg Veres szövege inkább a korábban bemutatott kárpátaljai elbeszélésekhez közelít, addig Kiss Réka egy, a 17-18. század fordulóján élt küllői református lelkipásztor, Kendi Mihály életútjának értelmezésén keresztül a kora újkori lelkipásztori pályaképek, élethelyzetek, konfliktusok feltárására törekszik. Kiss Réka forrása a Küllői Református Egyházmegye 1639-től mintegy három és fél évszázadon át viszonylag folyamatosan vezetett és egészében fennmaradt iratanyaga, melynek megmentésében – az Országos Széchényi Könyvtár szakembereivel együttműködve – Molnár Ambrus is jelentős szerepet játszott. A szerző célja, hogy Kendi életpályáját – első sorban normaszegési mentén – e forrásanyagból rekonstruálva feltárja a norma és praxis, vagyis az egyházi törvények és a tényleges egyházi bíraskodás összefüggéseit, s így világítsa meg az egyház mindennapi életet szabályozó szerepét. Kendi peres ügyeinek bemutatását követően Kiss Réka hagyományosan veszi körbe ezt az anyagot a kontextusok rétegeivel s azok finom analízise során jut el végül a Kendi által reprezentált református lelkész életpálya nemzetközi összehasonlító elemzéséhez. Bár ez a kötet több tanulmányával kapcsolatban is elmondható, Kiss Réka esetében külön is érdemes felhívunk az olvasó figyelmét a téma nemzetközi szakirodalmát felvonultató bibliográfiára.

A kötetben az eddig bemutatottakon kívül olvashatjuk P. Szalay Emőke írását a szekció nagy vállalással jelölt *A Magyar Református Egyház(ak) Javainak Tára* című sorozatról. Hasonló témát jár körül Bartha Elek „A református templomok néprajzáról” és Pocsainé Eperjesi Eszter a református hitélet színtereiről és szakrális tárgyairól írott tanulmányában. Petrőczy Éva a Küllős Imola és Sándor Ildikó által közreadott szent iratai alapján két kárpátaljai parasztproféta asszony életútját és mentalitását veti össze a 17. századi, újangliai „puritán női modell”. Patay Pál a vízben és földben megtalált harangokkal kapcsolatos hiedelmek különböző változatait, míg Barna Gábor „a pórul járt apostol” legendamese egy különleges, verses változatát mutatja be. Dienes Erzsébet az Erdy-kódex legendáinak a halottsiratra, a gyászolásra és a temetésre vonatkozó gazdag szókészletét mutatja be. Mindenképpen ki kell emelnünk végül Voigt Vilmos kötetet záró tanulmányát, mely egy, a református népi vallásosságban is jelen lévő, ám szemérmesen elhallgatott specialista, a halottlátó személyét és szerepét vizsgálja a szerzőtől megszerzett széles értelmezési horizonton. Voigt szövege több egyéb mellett a laikus(?) vagy népi(?), de a hivatalos egyház struktúrájába semmiképp sem tartozó vallási specialisták kutatására hívja fel a figyelmet. Ez a tematika a református egyházi kutatásokban meglehetősen háttérbe szorult.<sup>7</sup> Korábban Szigeti Jenő paraszttörténeti kutatásokkal<sup>8</sup>, újabban Küllős Imola és Sándor Ildikó kárpátaljai parasztprofétákkal<sup>9</sup> kapcsolatos publikációi járultak hozzá markáns vonásokkal a református kegyességtörténet táblájához, mely azonban még roppant vázlatos és semmiképp sem alkotható meg a Voigt Vilmos által elemzett szereplők nélkül.

Mindent összevetve, minden apróbb-nagyobb hibájával<sup>10</sup> együtt egy jó, fontos kortörténeti adalékokkal szolgáló s néhány kiváló tanulmányt tartalmazó kötetet vehet kézbe az olvasó, mely egyúttal tájékoztat is a protestáns vallási/egyházi néprajzi kutatások e legfontosabb műhelyének jelenlegi állapotáról.

Nagy Károly Zsolt

## JEGYZETEK

<sup>1</sup> Küllős Imola: Emlékezés egy „néprajzos” lelkészre. 8. p. (Az oldalszámok itt és ahol másként nem jelezzük a következőkben a bemutatott kötetre vonatkoznak.)

<sup>2</sup> Nagy Varga Vera: Adatok a debreceni asztalosközpont XVIII. századi történetéhez. 74. p.

<sup>3</sup> A témához l. Szacsay Éva: Protestáns ábrázolások tanításai. In Nagy István – Matus Zsanett (szerk.): *A Forberger-konferencia anyaga*. 11-34. Bonyhád, 2008, Bonyhádi Evangélikus Gyűjtemény. (Bonyhádi Evangélikus Füzetek 1.)

<sup>4</sup> A tanulmány egy rövidített verziója megjelent a Budapesti Történeti Múzeum által 2009-ben rendezett Kálvin hagyománya a Duna mentén című kiállítás katalógusában. (Református műveltség – a köznépi és elit kultúra kapcsolata. In Farbaky Péter – Kiss Réka (szerk.): *Kálvin hagyománya. Református kulturális örökség a Duna mentén*. 95-107. Budapest, 2009, Budapesti Történeti Múzeum. A katalógus birtoklása azonban magas ára miatt minden bizonnyal kevesek kiváltsága lesz.

<sup>5</sup> Szacsavay Éva: Református műveltség és református paraszti kultúra. A kalotaszegi népművészet felfedezése: a nemzeti kultúra megszerkesztése. 137. p.

<sup>6</sup> Szacsavay: i.m., 139. p.

<sup>7</sup> A halottlátókkal kapcsolatos kutatások – például Pócs Éva, Barna Gábor vagy Czövek Judit tanulmányai – természetesen érintik a téma református vonatkozásait is, ám a „halottlátás intézményének” a re-

formátus kegyességtörténet összefüggéseiben történő feldolgozása még várat magára.

<sup>8</sup> Pl.: Szigeti Jenő: A békési paraszt – ecclesiolák válsága és a baptista gyülekezet megalakulása (1890–1891). In: Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta...” Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. 444–478. Budapest, 1986, Magvető Könyvkiadó.

<sup>9</sup> Küllös Imola – Sándor Ildikó (közreadók): Két kárpátaljai paraszt-próféta szent iratai. Budapest, 2009, L' Harmattan Kiadó (*Fontes Ethnologiae Hungaricae* 4.) Ez utóbbi forráskiadvány szövegeivel foglalkozik Petrőczy Éva is jelen kötetben közölt egyik tanulmányában.

<sup>10</sup> E hibák többsége – így például a lábjegyzetek folyamatos számozása, ami a kötet végére meglehetősen fásasztóvá teszi követésüket – alapjában véve technikai jellegű.

## Két könyv, amelyek századokat kötnek össze

Petrőczy Éva: *„...mi lelkünknek éltető abraka”*. Tanulmányok a magyar és angolszász vallásos irodalomról, magyar–angol nyelvű tanulmánykötet, Fekete Sas Kiadó – KRE Puritanizmuskutató Intézet, Budapest, 2008, 231 l.  
Tarpai Szilágyi András: *Szegények prókátora...*, Fekete Sas Kiadó – KRE Puritanizmuskutató Intézet, Budapest, 2010.

A reformáció irodalmában járatosabb olvasóknak a „két könyv” említéséről Károli Gáspár neve juthat eszébe. A Vizsolyi Biblia fordítója ugyanis ezzel a címmel jelentette meg azt a két részből álló munkáját, amelyben a kor wittenbergi eredetű történelemszemléletét foglalta össze. A következőkben ismertető két könyv szoros szálakkal fűződik Károlihoz. Nemcsak azért, mert mindkettő a róla elnevezett református egyetem Puritanizmuskutató Intézete és a Fekete Sas Kiadó közös kiadványa, hanem azért is, mert a protestantizmus Károli századában kibontakozó és az azt követő korokban folyamatosan alakuló szellemi életébe nyújt bepillantást.

A KRE Puritanizmuskutató Intézet célja, hogy a nevében szereplő mozgalom korabeli sajátosságait és máig tartó hatását bemutassa mind a szakmai közvéleménynek, mind az érdeklődő közönségnek. A cél megvalósításának két lehetőségét példázza a szóban forgó két könyv. Más műhelyekhez hasonlóan ez esetben is az egyik út a kutatások hozadékának elméleti igényű rendszerezése, a másik a forráskiadás, azaz a vizsgált korszakban keletkezett szövegek közzététele. Petrőczy Éva szakmunkája, a *„...mi lelkünknek éltető abraka”* az irodalom- és mentalitástörténet újabb eredményeit ismerteti, Tarpai Szilágyi András személyében pedig egy 17. századi szerző szólítja meg a mai olvasókat.

Petrőczy Éva immár ötödik tanulmánykötetébe gyűjti össze a témához kapcsolódó írásait. Amint az előszóban írja: „sokszor méltatlanul elfeledett, írói létből kitagadott hit- és irodalomépítő elődeink” „tartós rehabilitálására” törekszik. Az alcímnek megfelelően magyar, angol és amerikai szerzők munkásságának puritán vonatkozásaira derül fény a 10 magyar és 5 angol nyelvű tanulmányból.

A magyar puritanizmus képviselői közül Czeglédi István és Pápai Páriz Imre szerepel a kötetben, de még Csokonairól is megtudhatjuk, milyen szálak fűzték az angliai puritanizmushoz. A 34. zsolttár egyik 16. századi magyar átköltéséről nem bizonyos, hogy Dóczy Zsuzsannának ajánlották-e, vagy ő maga a szerző – Petrőczy az utóbbi lehetőség mellett hoz fel érve-

ket. Különösen nagy arányban vannak jelen a női szereplők az angol és amerikai művelődéstörténetből. A reneszánsz udvari költő, Sir Philip Sidney, a 17. századi polihistor, Samuel Hartlib és az „utó-puritánnak” minősített kortárs Ronald Stuart Thomas méltatása mellett esik szó I. Erzsébet és Mary Sidney zsolttárparafrázisairól is. Tovább haladva az időben felvetődik, hogy Nathaniel Hawthorne hősnője, a skarlát betűt viselő Hester Prynne mintájaként a „vad” Anne Hutchinson mellett a „szelíd” Anne Bradstreet is számításba vehető. A puritán eszmerendszerrel való összefüggés a 20. századi tragikus sorsú amerikai költő- és író, Sylvia Plath esetében is felmerül.

Több tanulmány is érinti az angol–magyar szellemi kapcsolatok dokumentumainak nagyobb csoportjait, több szerző munkásságával alátámasztva. Ilyen „a női hitéleti és sorsdokumentumok” párhuzamait elemző dolgozat, továbbá Anglia és Új-anglia eszmeiségének megjelenése a 17. századi magyar vallásos irodalomban.

Ha bárki is azt hinné, hogy a puritanizmus hatásait keresve csupán a teológia elvont régióiban kell vizsgálni, olvassa el azt a két tanulmányt, amelyek mindennapos témákhoz fűződnek: számos példa igazolja, hogy a kertészet és a gasztronómia fogalomköre hogyan hozza életközelpbe az előadottakat.

Ugyancsak a gyakorlati élethez kapcsolódik a KRE Puritanizmuskutató Intézet másik kiadványa. A *Szegények prókátora...* egy induló sorozat, a *Medgyesi Pál Puritán Kiskönyvtár* első darabja. Szerzője, Tarpai Szilágyi András hollandiai egyetemeken szerezte teológiai képzettségét, hazatérve különböző városokban volt tanító és lelkész. Most újonnan kiadott munkája először Kolozsváron látott napvilágot, 1675-ben. Címét érdemes teljes terjedelmében idézni, hiszen pontosan kifejezi tartalmának lényegét: *Szegények prókátora, avagy az adás, vevés, kölcsönzés és usora felől való igazgatás, mely bizonyos kérdésekben és arra való feleletekben befoglaltatott, és az Isten népének épületire kibocsátott*. A mostani „kibocsátatás” alkalmából a szöveget Horváth Csaba Péter és Pénzes Tiborc Szabolcs rendezte sajtó alá.

A sorozatszerkesztő Petrőczy Éva a kötetecske bevezető tanulmányában összefoglalja a legfontosabb tudnivalókat a szerzőről és művéről. Szakszerű magyarázatai eligazítják az olvasót a közzétett szöveg tágabb művelődéstörténeti összefüggéseiben. A gazdasági etikában tájékozatlanabbak először talán meglepődnek azon, hogyan lehetett a magyar szerző legfőbb mintája Kálvin János, akit elsősorban teológusként ismerünk. Világossá válik azonban, hogy a szigorú biblikus alapokon nyugvó etikai alapelvek az élet minden területét, így a gazdasági, kereskedelmi és pénzügyi világ törvényeit is meghatározzák – vagy meg kellene határozniuk. Ezek után már nem csodálkozhatunk azon, hogy a protestáns hitújítás és a 16–17. századi vallási reformmozgalmak magyarországi hatásának e dokumentumában Tarpai Szilágyi András teológiai ismereteire támaszkodva közgazdasági érdekű fejtegetésekbe bocsátkozik.

Könyvecskéjében négy kérdés köré csoportosítja mondanóját. Először a „kalmárkodás vagy kereskedés” vallás erkölcsi alapjait tárgyalja. A második kérdés az árszabás szabályait érinti. Ebből következik a harmadik: „Lehet-e hát valami helyes oka az igaz árnak megváltoztatásának?” Legterjedelmesebb a negyedik kérdés, amelyik az uzsorakamat visszasságait boncolgatja. Ebben a részben a legkeményebb; Petrőczy Éva felhívja a figyelmet, hogy míg máshol Kálvin engedékenyebb felfogását teszi magáévá, itt „Luther szigorához áll közelebb”.

Mindezeket olvasva meggyőződhetünk az elmondottak időszerepéről. A sorozatszerkesztő az olvasót megszólító ajánlásában így ír: „...most, az Úr 2010. esztendejében, egy új gazdasági világválság kellős közepén egyre több a »prókátorra«, azaz szószólóra, lelki és erkölcsi támaszra szoruló, elszegényedett, kölcsönök-nyomorította ember.”

A bevezető tanulmányból kiderül: a forrásokat közreadó sorozat következő darabja Tarpai Szilágyi András egy másik fontos, ámde ugyancsak elfeledett műve, amelyik „a válás keresztényi értelmezését” tárgyalja. A magánélet válsága, a családok széthullása legalább annyira égető probléma, mint az elszegényedés, a „kölcsönök-nyomorította emberek” fizetéseképtelensége. Láthatjuk tehát: akár a szövegkiadások, akár a fentebbiekben ismertetett és az ahhoz hasonló célú tanulmánykötetek nagyon is aktuálisak. Ahogy a „...*mi lelkiünknek eltető abra*ka” előszavában olvashatjuk: „...ezekre a lelket és az elmét megtisztító szerzőkre, eszmékre, viselkedésmintákra nagy szükségünk van. Nekünk, mindnyájunknak, a 21. század kételyektől, félelmektől, kétségektől, megválaszolatlan kérdésektől gyötört embereinek; s különösen is az egzisztenciális fenyegetettség, s igen gyakran a nyelvi és morális elsatnyulás peremén egyensúlyozó magyarságnak.”

Bartók István

## TARTALOM

### FŐSZERKESZTŐI ÜZENET

BÓNA ZOLTÁN:  
„Vigyázó szemetek Párizsra vessétek” . . . . . 194

### SZÓLJ, URAM!

KALOTA JÓZSEF:  
A nagy Világosság . . . . . 195

### TANÍTS MINKET, URUNK!

BALIKÓ ZOLTÁN:  
Jeromos gazdaságetikához köthető  
gondolatai . . . . . 196

HECKER RÓBERT:  
John Wesley és Johannes Calvin tanítása  
a megszentelődésről . . . . . 199

MÁTÉ-FARKAS ZOLTÁN:  
Ravasz László esztétikai gondolkodása . . . . . 203

NÉMETH DÁVID:  
A test, a lélek és a szellem kapcsolatának  
örök kérdése . . . . . 213

RIXER ÁDÁM:  
Jog és vallás . . . . . 221

SZEBIK IMRE:  
A tiszai evangélikus egyházkerület  
275. évfordulójára . . . . . 227

MÉSZÁROS KÁLMÁN:  
Magyar baptisták a határon innen és azon túl . . . 229

JAKAB SÁNDOR:  
Az irodalmi eszközök szerepének elemzése  
a prédikációban . . . . . 235

### KITEKINTÉS

MARJOVSZKY TIBOR:  
Mit ér a teológus, ha magyar?  
– Szabálytalan portré  
*Pákozdy László Mártonról* . . . . . 242

LAKATOS JUDIT:  
A kommunista államok politikája  
a szabadegyházak irányában,  
különös tekintettel a metodista egyházra . . . . 245

### ÖKUMENIKUS SZEMLE

ERDÉLYI GÉZA:  
Együtt keressük a megoldást! . . . . . 251

### KÖNYVSZEMLE

NAGY KÁROLY ZSOLT:  
Vallási néprajz 15. . . . . 253

BARTÓK ISTVÁN:  
Két könyv, amelyek századokat kötnek össze . B/III



# THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

## A TARTALOMBÓL

85 éve jelent meg a Theologiai Szemle

\* \* \*

Körkép a Földről

\* \* \*

Szerzők és olvasók  
a Theologiai Szemléről

\* \* \*

Misszió és egység  
– Edinburgh 1910–2010

\* \* \*

Az Egyház és Izrael

ALAPÍTVÁ 1925



ÚJ FOLYAM (LIII)

# 2010

ÜNNEPI KÜLÖNSZÁM  
AZ ALAPÍTÁS 85 ÉVES  
ÉVFORDULÓJÁN

# THEOLOGIAI SZEMLE

2010. különszám

**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. Cserhádi Sándor

dr. Fekete Károly

dr. Kodácsy Tamás

dr. Reuss András

Háló Gyula

Kalota József

Szuhánszky T. Gábor

T. Németh László

**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

### Theologiai Szemle

A múlt kincsei a jövőt gazdagítják, a jövő kihívásai a jelent inspirálják. Az idő faktorai így is összefüggenek, s ebben az összefüggésükben az igazi minőséget akkor nyerik el, ha nyitottak maradnak az örökévalóra. Ennek szellemében a Theologiai Szemle az élet vertikális és horizontális dimenziójának metszéspontjából kíván szemlélni és szemléltetni immáron 85 esztendeje.

Ezt a szemléldést – amikor betöltötte/betölti hivatását – bátorság jellemezte/jellemzi. Bátorság a tudományos felismerésekkel való szembesülésre. A kihívó, provokatív állítások ütköztetésére. Évszázados vagy évezredes „igazságok” újvizsgálására. És bátorság kell ahhoz is, hogy egy technokratikus világban a jelenségek igazi értékét és mértékét olyan mélységekben, magasságokban és távlatokban szemlélje, ahová sem a szem, sem a „bölcs lángesze” el nem lát, „fel nem ér”.

A 85 esztendő nem volt zökkenőmentes. Hiátusok és kompromisszumok törtek meg a folyamatosságot mind a formai megjelenés tekintetében, mind pedig a fent említett bátor szemléldés tekintetében. Próbákat kellett kiállnia, amelyek megítélésére elegendőnek érzem azt mondani, hogy bár olykor *botladozott, de el nem bukott*.

Tette ezt azért, hogy – egy olyan világban, amelyben sokszor a mulandó és viszonylagos örök és abszolút igénnyel lép fel – tudta, hogy hol áll. Tudta, hogy ott van az idő folyamatossága és a kegyelem meglátogatása találkozásában. A teológia nyelvén azt mondhatjuk, hogy krisztológiai alapját sosem veszítette el. Amint Krisztus keresztségének vízszintes és függőleges ágai találkoznak, úgy a *kereszt teológiája* biztosította a rendíthetetlen alapot az idői kérdés és az örök válasz találkozása számára.

Erről az alapról kívánja szemlélni a világ és az igazság felszínét is, mélységét is és magasságait is. Ezen túlmenően önmaga kínál találkozási pontot azoknak, akik a valóságot és igazságot azok komplexitásában, komprehenzivitásában és komplementaritásában bátorkodnak érteni és értelmezni. Ezt a minősített *szemléletét* nevében hordozza akkor, amikor magára veszi a *teológiai jelzőt*. Teológiai, mert bátor alázattal várja és fogadja az *Isten beszédét* és bátor alázattal kíván helyet adni az *Istenről való beszédnek*. Szóljon tovább ez az *Ige* a tudomány módszerével és a Szentlélek inspirálásával.

Bóna Zoltán

### A repertóriumokról

A 85 esztendő alatt megjelent írások repertóriumát L. Kozma Borbála és Ladányi Boglárka állították össze.

Az 1925–1990 évfolyamok repertóriumát – amelyhez bevezető tanulmányt Ladányi Sándor írt – a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa megbízásból a Református Egyház Kálvin János Kiadója adta ki Budapesten 1992-ben. A kétkötetes repertórium a kiadónál megvásárolható.

Az 1991–2004 évfolyamok repertóriuma a 80 éves évforduló, a 2005–2009 évfolyamok repertóriuma pedig a 85 éves évforduló alkalmából jelent meg elektronikus formában. Az Ökumenikus Tanácsnál CD-n megkaphatóak, illetve a HYPERLINK „<http://www.meot.hu>” [www.meot.hu](http://www.meot.hu) honlapon olvashatóak, letölthetőek.

---

# SZÓLJ, URAM!

---

## Az Írás erejével ünnepelni

Lukács 4,14–21

Jézus a Lélek erejével visszatért Galileába, és elterjedt a híre az egész környéken. Tanított a zsinagógákban, és dicsőítette mindenki. Amikor Názáretbe ment, ahol felnévelkedett, szokása szerint bement szombat napján a zsinagógába, és felállt felolvasni. Odanyújtották neki Ézsaiás próféta könyvét, ő pedig kinyitotta a könyvet, és megkereste azt a helyet, ahol ez van megírva: „Az Úr *Lelke van énrajtam, / mivel felkent engem, / hogy evangéliumot hirdessek / a szegényeknek; / azért küldött el, / hogy a szabadulást hirdessem a / foglyoknak, / és a vakoknak szemük megnyílását; / hogy szabadon bocsássam a / megkínzottakat, / és hirdessem az Úr kedves esztendejét.*”

Ekkor összegöngyölyítve a könyvtekerceset, átadta a szolgának, és leült. A zsinagógában mindenkinek a szeme rajta függött; ő pedig szólni kezdett hozzájuk: „Ma teljesedett be ez az írás fületek hallatára.”

Ez az a nyitás, amellyel magyar reformátusokként minden munkánkban az Isten megtartó, minket hordozó akaratában bízva nyitott szívvel lehet és szabad elindulni. Hiszen már kinőttünk abból a korból, amikor gyermekkorunkban azt gondoltuk egy-egy jeles napon, egy-egy jeles évforduló alkalmával, születésnapkor vagy éppen az esztendő fordulóján, hogy ha fennmaradunk, ha nem hunyjuk le a szemünket, akkor valami csodálatos változásnak leszünk a tanúi. Másnap, amikor felkel a nap, akkor valami egészen új lesz, egészen más lesz a világ. Lassan aztán rájövünk arra, hogy az élet megy tovább, és a körülöttünk lévő világ, színeivel, vagy éppen szürkeségével, embereivel, környezetünkkel, a benne megjelenő hírekkel, emberséget és embertelenséget hirdető híreivel ugyanaz. Ebben a világban lehet és kell kinyitni az Írást, s az Írás erejével ünnepelni, ünnepelni a csodát, mellyel Isten felhozta ránk újra kegyelmének napját. Így kell visszatekinteni az elmúlt évtizedekre, annak eredményeire, és így tervezni a jövőt.

Jézus egy ünnepen van, a legnagyobb ünnepen, a szabadításra, Istennek a halálból kiszabadító hatalmára emlékező és emlékeztető ünnepen, a nyugalom napján, ott a zsinagógában az istentiszteleten, s ezen az ünnepen emlékeztet az Isten eredeti akaratára. Ez alkalommal, amikor a Theologiai Szemle alapításának 85. évfordulóját ünnepeljük – jogosan és méltán, hiszen szükségünk van az ünnepek felemelő, megtisztító hatalmára, keresztyénként, népként, nemzetként, egyénként egyaránt –, hadd kísérje a mi ünnepünket ez a jézusi lelkület, amellyel újra és újra emlékeztet arra, hogy az ünnep és a szabadító cselekedet összetartoznak. Az ünnepet a szabadítás ténye hozta létre, azért kell és azért lehet ünnepelni, mert Isten szabadít. S az ünnepet a szabadító cselekedeteknek, a körülöttünk lévő embereket felszabadító, felemelő cselekedeteknek kell követnie, hiszen azt mondja a próféta, az Úr lelke azért van rajta, hogy evangéliumot, örömet hirdessen a szegényeknek, hogy szabadulást hirdessen a foglyoknak, a vakoknak szemük megnyílását, és az Úr kedves esztendejét. Mitől lehet és mitől lesz kedves ez az esztendő? Mitől lesznek kedvesek Isten szemében a mi ünnepeink? Attól, hogy ezt az összetartozást, ezt az összekapcsolást soha nem felejt-

jük el. Attól, hogy nem engedjük az ünnepet az ünnepért magáért lenni, hogy nem magunkat, saját nagyságunkat akarjuk a középpontba állítani, attól, hogy az Isten szabadítására emlékeztetünk. Jézus a prófétai szót idézi, ami évszázadokkal korábban hangzott el, de semmit nem veszített érvényéből, semmit nem veszített aktualitásából.

Ma az az elvárás, hogy mindig a legújabbat, a legfrissebbet kell mondani, és persze a leggyorsabban. Pedig nem igaz az a mondás, hogy az új a jó. Nem automatikusan, nem önmagától következik az újból, hogy az a jó. A prófétai szó a régi, de a prófétai szó az igaz, az aktuális, a most helyreállítani, most örömhírt hirdettetni akaró szó. Jézusnak ez az elindító, összefoglaló, programadó megnyilatkozása egy istentiszteleten hangzik el. Hisszük-e még, ebben a felgyorsult 21. században, hogy Isten Igéjének, a róla szóló beszédnek ilyen ereje van? Örömhírt tudunk-e, akarunk-e hirdetni? Gyógyító erő indul-e ki az általunk közvetített üzenetből? Szabadító erő az evangélium megszólalása?

Jézus a prófétai szót úgy hirdeti meg, hogy az itt és most, ma hangzik és ma érvényes. S ezért hirdeti meg az Úr kedves esztendejét a nagy szabadítás esztendejét. Isten népe, emlékezve az Egyiptomból való szabadításra, a halál házából való kijövetelre, ünnepelte a 7. napot, a 7. esztendőt, s aztán a 7x7. esztendő, a 49. után a nagy örömevet, az Úr kedves esztendejét, a szabadítás nagy évét. Hadd mondjam most így, a fellélegzés nagy esztendejét. Mert az ünnepnek, az Isten szabadításából következő ünnepnek ez a fellélegzés az igazi tartalma.

Ma rengeteg folyóirat, on-line újság létezik, sok nagyon hamar meg is szűnik. Megjósolták már többször az írott szó, az olvasás háttérbe szorulását. A Theologiai Szemle 85. esztendeje áll Isten Igéjének szolgálatában. Van miért ünnepelni, hálát adni. De az, amit az Isten kínál nekünk, az ennél több. Abban benne van az a lehetőség, hogy az Isten szeretetére emlékezve éljük az életünket és ehhez segítsünk másokat. Sok ünnepünk lesz, sok ünnepelni valónk van, keresztyénként, reformátusokként, magyarokként egyaránt. Nekünk itt kell élni, járni, imádkozni, és cselekedni, itt kell keresztyénnek lenni, a földnek ezen a részén, ebben a világban, ezen a tájon, s ezért lehet előhozni, megbecsülni, megtartani mindazt, amit Isten nekünk ajándékozott, történelmünkben, múltunkban, jelképeinkben, jövő felé mutató, a múltból reánk hagyott értékeinkben. Lehet úgy tovább menni, ahogyan tovább ment Mózes halála után Józsué. Mózes meghalt. Nem megy be az ígélet földjére, de a parancsolatok, amelyeket általa adott Isten az ő népének, azok tovább mennek, sőt azoknak kell elől menni, mert ha nem azok a parancsolatok mennek elől, akkor nincsen honfoglalás, akkor nincs letelepedés, akkor nem teljesedik be az az ígélet, hogy nektek adom ezt a földet. Sok minden megváltozott, de a feladat, az ugyanaz: hirdetni Isten szabadítását, ki-ki a maga erejével, tudásával, szóban, írásban, és életünk minden cselekedetével.

Bölcskei Gusztáv

## 85 éves a Theologiai Szemle

### – Születésnap köszöntő –

Nyolcvanöt év az emberi élet idői korlátaival mérve is hosszú idő. Sok tapasztalatgyűjtésre kínál lehetőséget. Messze túl van a zsoltáros megállapításán. (Zsolt 90,10) Folyóirat esetében még inkább igaz ez az összegzés. Kévsé tudományos szemle ér meg ilyen magas kort, mint a mi Theológiai Szemlénk.

Hálával gondolunk a kezdetekre, az ökumenizmus entuziasztikus idejére, amikor minden keresztény tele volt várakozással, az egymáshoz közeledés lelkesedésével. Arra a kezdetre, amikor a felekezeti elfogultságot és szembehelyezkedést felváltotta a Krisztus iránti elkötelezettség. Arra az időre, amikor a felszínes vallásosság helyett az Ige szeretete és a Jézus követés komolysága kezdett gyakorlattá válni. Ebben a spirituális légkörben született a Theológiai Szemle.

Most nem az a feladatunk, hogy végigtekintsük a 85 évet, mert ennek a köszöntőnek a szűkre szabott kereteit szétfeszítené egy ilyen vállalkozás. Sokkal inkább méltatni, jellemezni kívánom az utóbbi idők kezdeményezéseit és az olvasásához kedvet ébreszteni szándékozom.

#### *A Theológiai Szemle folyóirat összekötő híd az egyházak közös gondolkodásában*

Már a kezdetnél is ott lebegett Csikesz Sándor teológiai professzor szeme előtt ez a gondolat. Egyfelől megismertetni egymás nézeteit, tudatossá tenni, milyen nagy átfedés található az egyes protestáns felekezetek hit és erkölcs teológiájában, de bibliaszemléletében is, másfelől érdemes megvitatni az éppen felmerülő aktuális kérdéseket a különböző teológiai disciplinák területén. Híd szerep mutatkozott a kelet-nyugati teológiai álláspontok közzétételében is, még ha ez olykor irányított és korlátok közé szorítottnak is bizonyult. Máskor az érvelésrendszerbe politikai szándékok is napvilágot láttak.

Napjainkban egyre nagyobb teret nyernek az interdiszciplináris témák, ahol orvostudomány és teológia találkoznak, máskor szociológiai vagy éppen pszichológiai és teológiai érvek egészítik ki egymást egy együttes vélemény kialakításánál. Gondolattartományunkban elfogadottá válik, hogy csak egy igazság létezik, annak lehetséges különböző aspektusokból történő vizsgálata.

Folyóiratunknak ez az összekötő híd szerepe nemcsak tudományos igényű, de találkozási lehetőség a különböző egyházakban élő tudományos igényű kutatók személyes kapcsolatfelvételére is.

#### *A Theológiai Szemlére jellemző a tudományos elmélyültség*

Ez a szándék újra meg újra artikulálást nyert a szerkesztőség részéről. A 85 év alatt egyes korszakokban más

és más igénnyel tudott ennek folyóiratunk eleget tenni. Korábban tematikájában determinált volt, voltak tabu témák, máskor a felkészültség hiánya is mutatkozott. Mégis elmondhatjuk, hogy az elv mindig szeme előtt lebegett az éppen munkálkodó szerkesztő bizottságnak.

Napjainkra az a kedvező helyzet alakult ki, hogy az egyes felekezetek tudományos fokozatra pályázó fiatal kutatói örömmel bocsátják rendelkezésünkre fáradozásuk gyümölcsét, hiszen ezzel publikációs kötelezettségüknek is részben eleget tudnak tenni, ugyanakkor a folyóirat színvonalát is biztosítják. Aktuális kutatási területeik legújabb kérdései ily módon az olvasók előtt is ismertté válnak.

Öröndetes, hogy az utóbbi húsz esztendőben sem tabu témával nem kellett küszködni, sem a szerző személye nem került az ellenőrzés nagytája alá. Ily módon a tengeren túli protestáns, részben katolikus teológia kérdései is ismertetésre kerültek. (Felszabadítás teológia, karizmatikus mozgalmak stb)

#### *A Theológiai Szemle sokszínű folyóirat*

Elég, ha az egyes rovat címek tarka sokaságát számba vesszük. Elengedhetetlen rész az igei meditáció. (Szólj, Uram) A legjobb, legműveltebb teológusnak is szüksége van lelki táplálékra. Nem véletlenül írja Luther: három dolog teszi az embert teológussá, oratio, meditatio et temptatio. Vagyis az imádság, az ige fölötti elcsendesedés és a kísértésekkel való küzdelem. Ebben segítenek az első oldalon található meditációk.

Taníts minket, Urunk! fejezet a tudományos igényű tanulmányok közlésének helye. Itt egyszerre találkozunk a teológia különböző területeiről érkező dolgozatokkal és a filozófia, a jog és a természettudományokkal érintkező írásokkal. Ez a fejezet a derekas része a folyóiratnak. Itt érvenyesülhet R. Leuenberger zürichi református professzor megállapítása: A teológia tudománya a kegyesség kontrollja és a kegyesség a teológiai tudományosság vizsgálata.

A Kitekintés című fejezet inkább a mindennapok világának a különböző tudományágak határ területeiről begyűjtött kérdéseire igyekszik válaszolni.

Az Ökumenikus Szemle nevében hordja nyitottságát és felekezetközi jellegét. Megóv az egyoldalúságtól és biztat mások megértésére. Távol tart a merev konfesszionális mustól és saját álláspontunk kialakítására készlet.

Végül a Könyvszemle az a rovat, amelyben bármilyen fontos és az olvasóközönség érdeklődésére számot tartó téma előkerülhet. Segít abban, hogy nagyobb empátiával viseltessünk korunk embere iránt, aki a világi közegben sokkal többször konfrontálódik a nem keresztény látásmód hangsúlyozásával.

Amikor az Ökumenikus Tanács Elnöksége nevében megbecsüléssel köszöntöm folyóiratunkat, a Szerkesztő bizottságot, kérem az egyház Urát, áldja meg Theológiai

Szemle folyóiratunk szolgálatát, tegye fontossá a lelkipásztorok lelki-szellemi továbbképzésének eszközeként annak olvasását, hogy az evangélium hirdetésének minél alkalmasabb cserépedényei lehessünk!

„Ad multos annos!” – „ami előttem van, annak nekifeszülve futok egyenest a cél felé...” (Filippi 3,14)

Szebik Imre

## 85 éve jelent meg a Theologiai Szemle

### – Sajtótörténeti áttekintés –

Az első világháború elvesztése, az ennek következtében kitört forradalmak, majd a trianoni békediktátum, az ország szétdarabolása okozta sokkból és összeomlásból a kivezető utat sokan, sokféleképpen keresték egyházunkban. Az 1920-as évek derekára már megnőtt az érdeklődés a tudományos teológiai kérdések iránt, ezzel együtt reális igényként jelentkezett egy, ezt az igényt is kielégíteni tudó folyóirat megindítása. Az azonban világossá vált, hogy sem a Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, (amely 1924-ben a *Protestáns Szemlét* is csak nagy nehézségek árán tudta újraindítani), sem a Református Egyetemes Konvent nem volt abban a – elsősorban anyagi – helyzetben, hogy egy ilyen vállalkozásba befogjon, vagy azt akár csak jelentősebb összeggel támogathassa. Ezért az *Országos Református Lelkészegyesület* (ORLE) vette kezébe a sajtóorgánium megindításának és gondozásának ügyét 1924-ben. A következő esztendőben, 1925 húsvétjára Csikesz Sándor szerkesztésében és Varga Zsigmond főmunkatársként való közreműködésével (mindketten a debreceni református teológiai fakultás tanárai) meg is jelent az I. évfolyam 1. szám. Bár a Theologiai Szemle az ORLE kiadványa volt, az I. évfolyam 2. számától ugyancsak főmunkatársként részt vett a szerkesztésben Deák János a soproni evangélikus teológiai fakultás tanára is és a szerkesztők a *Magyar Evangélikus Lelkészek Egyesülete* (MELE) tagjaira is számítottak mind az olvasótábor, mind a szerzők tekintetében. A III. évfolyam 5–6. számától Varga Zsigmond munkáját átveszi Révész Imre, de Deák János végig megmarad főmunkatársként. Ez a szerkesztői hármasság egészen Csikesz Sándor 1940. február 18-án bekövetkezett haláláig együtt marad.

Az eredeti elképzelések a Theologiai Szemlét évenként 6 számra, mintegy 30 ív (480-500 oldal) terjedelemben gondolták megjelentetni. Az I. évfolyam esetében ez még majdnem sikerült is: 1. szám „Húsvét”, a 2. szám „Pünkösöd”, a 3. szám „Szüret”, a 4. szám „Reformáció”-ra jelent meg, de az 5–6. szám („Advent-Karácsony”) már összevontan került az olvasók kezébe. Az összevont számok gyakorlata állandósult: 1926-ban az 1–2. szám „Böjt-Húsvét”, 3–6. szám pedig „Karácsony” megjelenésére utal. 1927-ben 1–4. szám „Pünkösöd”-i, az 5–6. szám „Advent-Karácsony”-i. 1928-tól már „két havonta” igyekszik a szerkesztőség kiadni a lapot, de ez is inkább csak egyenletesebb elosztásban sikerült: 1–2. szám „Húsvét”, 3–4. szám „Aratás”, 5–6. szám „Karácsony”. 1929-től a gazdasági válság erősen rányomta bélyegét az egyházak anyagi helyzetére, amely jelentkezik a Theologiai Szemle megjelenésében is. 1929-ben 1–3. szám

„Aratás-Szüret”, 4–6. szám „Karácsony”, 1930-ban: 1–3. szám „Pünkösöd”, 4–6. szám „Karácsony” megjelöléssel lát nyomdafestéket. 1931-től a helyzet még súlyosbodik: 1–5. szám „Pünkösöd-Aratás”, 6. szám és a VIII. évfolyam 1. száma kerül összevonásra „1931. Karácsony–1932. Újév”-i számként, majd a 2–6. szám „1932. Karácsony” megjelöléssel jön ki. Az 1933. évfolyam 1–2. száma „Húsvét-Pünkösöd”, a 3–4. száma „Aratás-Szüret” megjelölést viseli, az 5–6. szám és a X. évfolyam 1–3. száma kerül összevonásra „1933. Karácsony–1934. Húsvét-Pünkösöd”-i kiadással. Az 1934. évfolyam 4–6. száma együtt „1934. Karácsony”-ra kerül olvasóihoz. Így a tartalomjegyzékek is két évenként fogják össze a számokat. 1935-ben és 1936-ban egy-egy összevont számot tudnak kiadni: 1–6. szám „Húsvét-Karácsony”. 1937-től valamennyire javul a helyzet. Ettől már az „ORLE pártfogásával” jelenik meg a lap, és pótfüzetek kiadása is lehetségessé válik. Az összevonások még nem maradnak el, s már évi négy szám jelenik meg, 1938-tól pedig bejelentetten is „negyedévenként” adják ki a Theologiai Szemlét, kapcsolódva továbbra is az egyházi főünnepnekhez: húsvét, pünkösöd, reformáció, karácsony. Az 1940. esztendő – Csikesz Sándor halála – megrázza a lapot, de ugyanúgy négy füzetben jön ki: „Pünkösöd”, „Aratás”, „Reformáció” és „Karácsony”.

1941-ben (XVII. évfolyam) jelentős változás történik a lap formájában, tartalmában és terjedelmében egyaránt. Megváltozik a laptulajdonos is. A Theologiai Szemle „református tudományos theologiai folyóirat”, amelyet kiad a „Coetus Theologorum – Református Theologusok Munkaközössége”. Megjelenik negyedévenként. Főszerkesztő Vasady Béla, felelős szerkesztő Czeglédy Sándor, társszerkesztő Módis László. A „vezérkar” és a kiadóhivatal még debreceni, (vezetője 1943 közepéig Farkas Ignác, majd Szilágyi József, 1944-ben pedig Boros Dezső), de a főmunkatársi gárdában már a budapesti, a kolozsvári, a pápai és a sárospataki teológiai akadémiák képviselői is helyet kapnak: Budai Gergely, Dávid Gyula, Farkas Pál, Illyés Endre, Imre Lajos, Incze Gábor, Kovács János István, Makkai Sándor, Márkus Jenő, Mátyás Ernő, Nagy Sándor Béla, Révész Imre, Szenes László, Tavasz Sándor, Tóth Endre, Török István és Ujszászy Kálmán. – Itt nem jelentkezik okvetlen az egyházkormányzó jelentése, s nem találjuk meg a „speciális” irányzatok képviselőit sem, ami a következőkből teljesen érthető és kézenfekvő célkitűzés következménye.

Az eredeti tervek szerint – amelyeket még Csikesz Sándor 1925-ben, az 1. szám „Beköszöntő”-jében tett

közzé –, a Theologiai Szemle „maga eredeti cikkeivel és tanulmányokkal, míg a mellékletek évről-évre a legkiválóbb külföldi teológiai művek fordításával szolgálhatná a magyar protestáns kultúra ügyét”. A sajtóorgánium szellemi-lelki irányelveiről pedig a következőket tette közzé (amely alapelveket ma is érdemes volna megszívlelnünk: szerkesztőknek, kutatóknak, íróknak és olvasóknak egyaránt!): „A Theologiai Szemle az Országos Református Lelkész-Egyesület tulajdona. Az ORLE pedig nem szegezheti magát egyik teológiai irányhoz sem. Szigorú tudományos módszerrel és eszközökkel, de még szigorúbb tudományos lelkiösmerettel igyekszik a pozitív értékek feltárására. Tudományos ellenfeleit nem megvetni, de megérteni, nem lekicsinyelni, de meggyőzni törekszik. Szóhoz enged minden olyan tudományosan képzett, s a teológiai tudományok művelésére módszeresen képes szakembert, kiben ezenfelül nemcsak a vallásos érzék van meg, mint pszichológiai alapfeltétel, hanem aki benső életét a keresztyén vallás legmagasabb életformái: a kálvinizmus, vagy lutherizmus értékei áthasonításával és elfogadásával igyekszik evangéliumi keresztyén személyiséggé növelni. ... – A teológiai tudományok igazságai személyiségekben átélt igazságok, melyek személyiségek életében objektiválódnak. Minél személyibbek, annál reálisabbak. ...”

A Theologiai Szemle szerkesztősége eleve tudatában van annak, hogy életképes vallásos élet lehetséges teológiai tudomány nélkül, de életképes teológiai tudomány nem élhet, nem állhat, nem nőhet eleven, benső vallásos élet nélkül. Minél magasabb formájú az a vallásos élet, annál feltartóztatlanabb erővel tör három irányba: az akaratí síkon a személyiséggé fejlődés felé, az érzelmi síkon minden vallás örök mysteriumának: a „Szentésés”-nek intuitív, tehát életgyökeresen közvetlen megérzése felé, s az értelmi síkon mindezekről rendszerezett, s így igába tört ismeretanyag a teológiai tudomány felé.

De éppen azért, mert a teológiai tudományban még a legvégső elemzésben is mindig jelentős mennyiségű, mással nem helyettesíthető személyes benső elem marad, az illető szakember egyéni felelősége még fokozottabb lesz, mint más tudományágak művelőinél...”

Majd a végső szerkesztői konklúziót így vonja le Csiksz Sándor: „Nem meddő disputákat, hanem az *élő Isten örök törvényeit akarjuk keresni vallásos életünkben is!*”

A lap beosztása – kisebb eltérésektől eltekintve – 1925 és 1944 között lényegében állandó maradt: „Az Ige”, egy textus alapján készült meditáció vezet be a számot, „Tanulmányok” cím alatt – teológiai és rokontudományok szerint – hosszabb terjedelmű, eredeti értekezéseket közöl, „Kisebb közlemények” rovatban pedig rövidebb lélegzetű publikációk kapnak helyet, „Folyóiratok szemléje” ismertetni igyekszik a fontosabb kortárs hazai és külföldi folyóiratoknak a teológiai tudomány körébe eső cikkeit és közleményeit, a „Külföldi irodalom” és „Hazai irodalom” rovatok egyes megjelent művek kritikai ismertetését adják, míg a „Tudományos élet” a hazai és külföldi teológiai élet fontosabb megnyilvánulásairól, eseményeiről ad híradást. Csaknem minden számban találunk még szerkesztői és kiadói üzeneteket.

Ezek a jelentéktelennek tűnő, aktualitásukat múlta utóbbi rovatok számos esetben hordoznak igen fontos információkat, adatokat.

A II. világháború és következményei miatt 1945-től már nem tudott megjelenni a Theologiai Szemle. 1947 nyarán a Coetus Theologorum – Református Theológusok Munkaközösségének 96 + 4 borítóoldalas terjedelmű körleveleként, Czeglédy Sándor és Pákozdy László Márton szerkesztésében – még megpróbálkozik az újraindítással, újraéledéssel, és némi bizalommal tekint a jövő felé. „Szerkesztői üzenetek”-ben fordul az olvasóhoz: „Majdnem három évi szünetelés után ennek a körlevélnek a kiadásával újra megkezdni irodalmi tevékenységét a Coetus Theologorum. Újra megnyílt magyar református egyházunk tudományos teológiájának ez a fontos fóruma. Nem szükséges, hogy ennek jelentőségét olvasóink előtt hosszabban méltassuk. Ha volt idő, amikor a tudományos teológia életszükséglet volt egyházunkban, akkor most ilyen időt élünk. Ezért a Theologiai Szemle felkötése mindnyájunk kötelessége.” A kiadás anyagi nehézségeiről is szól a szerkesztő: „Arról nem kell hosszasan beszélni, hogy mit jelent manapság egy ilyen terjedelmű körlevél kiadása. Fájdalom, anyagi szempontból mindent előlről kell kezdenünk. A Coetus Theologorum régi folyóiratára 1944-ben befizetett előfizetési díjak az infláció következtében teljesen értéküket veszítették. Ha külföldi hittestvéreink az újra indulás terheinek részbeni vállalásával nem jönnének segítségünkre, mozdulni sem tudnánk, mert a tudományos teológiai művek kiadása, sajnos sohasem volt olyan vállalkozás, amire bárki is nyereség, vagy akár visszatérülés reményével fordíthatná a pénzét. De ha már egyszer mások segítségével elindulhattunk, *becsületbeli kötelességünk, hogy vállalkozásunkat minden erőnkkel fenntartani próbáljuk*. Egyházunk épüléséről van szó akkor, amikor a Coetus Theologorum irodalmi tevékenységét erőnkhez képest támogatjuk.” Reményeik 1947 nyarán még reálisnak tündek: „Legközelebbi körlevelünket Deo volente még ebben az évben kívánjuk megjelentetni. Reméljük, hogy a jövő évben körlevelünket negyedévenként megjelenő folyóirattá alakíthatjuk át.” Ez a reménység nem vált valóra. A legközelebbi körlevél – igaz, 1948. 1. szám alatt – jó egy esztendő múltán látott nyomdafestéket. A szerkesztő tájékoztatja az olvasókat, egyrészt, hogy „nem a szerkesztőségen múlt, hogy a múlt évi körlevelünk után ily soká jött ez a mostani. Sajnos, a kiadási hozzájárulást nagyon lassan fizetik be olvasóink”. Másrészt hírül adja, hogy a Coetus Theologorum 1947 decemberi tisztújító közgyűlése a Theologiai Szemle felelős szerkesztésével Pákozdy László Márton debreceni egyetemi nyilvános rendkívüli tanárt bízta meg. Bár megállapítást nyert, hogy a „Coetus Theologorum a gazdasági helyzet következtében egyelőre nem tudja folytatni könyvkiadói terveit” (az 1948-as körlevél megjelenését is az amerikai magyar református lelkészeknek Vasady Béla útján eljuttatott pénzküldeménye, és az Ökumenikus Újjáépítési Bizottság papírsegélye tette lehetővé), a reménység hangja még megszólal a szerkesztői üzenetekben: „írjatok a szerkesztőnek arról, hogy milyen tárgyú cikkeket szeretnétek. Egy ívnél nem nagyobb, inkább 8-12 lapnyi

terjedelmű, tömör tanulmányokat szeretnénk hozni egyházi és teológiai életünk legaktuálisabb tudományos-gyakorlati kérdéseiről, amelyeket a legkiválóbbakkal íratnánk meg.” – Tehát a továbbélés gondolata foglalkoztatta 1948 nyarán a szerkesztőséget.

A Coetus Theologorum-Református Theologusok Munkaközössége 1949. március 7-én délután 4 órai kezdettel a debreceni tudományegyetem Hittudományi Kar Tanácsstermében tartott rendkívüli közgyűlésén Pákozdy László Márton szerkesztő bejelentette, hogy kérték a Theologiai Szemle folyóiratként való megjelenésének engedélyezését, de a lapengedélyt nem kapták meg, viszont a református egyház tulajdonában lévő „Református Gyülekezet” címen újonnan engedélyezett sajtóorgánium (1949. márciusától 1950. szeptemberéig Makkai Sándor szerkesztésében havonként jelent meg, ekkor a „Református Egyház” című hivatalos lappal együtt) lényegében átvette a Theologiai Szemle eddigi szerepét, a Theologiai Szemle további megjelenésének sem lehetősége, sem célja nincs. Vagyis kimondták a lap megszűnését, és a 200,68 forint pénztári maradványt az akkor még létező Országos Református Lelkészegyesület pénztárába utalták át. – Ugyanezen közgyűlés magának a Coetus Theologorumnak a feloszlását is kimondta. (A „Coetus Theologorum – Református Theologiai Tanárok Munkaközössége”-ként Budapesten 1990. szeptember 21-én alakult újjá.) A feloszlását kimondó rendkívüli közgyűlés jegyzőkönyvét a belügyminiszter 1949. július 1-jén 554.853/1949. IV/3. B.M. szám alatt hagyta jóvá.

Az 1948 utáni évtized alatt csaknem minden egyházi sajtó elsorvasztatott. A reformátusoknak is végül is egyetlen „hivatalos lapja”, az 1949-ben indított „Református Egyház”, és egyetlen hetilapja „egzisztált”: „Az Út”. Az 1956-os forradalom leverése és a Megújulási Mozgalomnak és eredményeinek felszámolása után, a „konszolidáció” folyamatában időszerűvé vált az egyházi sajtó ügyének újragondolása is. „Amikor 1957 tavaszán az Állami Egyházügyi Hivatal elnöke meglátogatta a Debreceni Theologiai Akadémiát, s a tanári kar elbeszélgetett vele a legégetőbb kérdésekről, más kérdések után felvetettük a *Theologiai Szemle* ügyét is” – írja 1958-ban »A Theologiai Szemle új folyama elé« című bevezetésében Pákozdy László Márton főszerkesztő a lap újraindulásai körülményeiről. – A Református Egyház Egyetemes Konventjének a kérése is elhangzott ebben a tárgyban 1957. augusztus hó 30-án, amikor a Konvent kérte az *Egyháztörténet* című folyóirat megindításának az engedélyezését is. A kérdés a Népművelésügyi Minisztérium Egyházügyi Hivatala részéről kedvező elintézkést kapott. Előzetes tájékoztató megbeszélések után 1958. január 7-én egy értekezleten – amelyre meghívtak a protestáns teológiai akadémiák dékánjai, a megszűnt és most új életre hívandó tudományos folyóiratok volt szerkesztői és néhány munkatársuk – igen beható és őszinte beszélgetés után megnyíltak az elvi lehetőségek a *Theologiai Szemle* megjelenésére. A gyakorlati nehézségek is elhárultak néhány hét alatt: a *Theologiai Szemle* újból megjelenhetett ... az egész magyarországi evangéliumi protestantizmus közös tudományos teológiai folyóirataként...”

A főszerkesztő megállapítja, hogy „az Egyház sohasem lehetett meg jó, *élethez közel álló bibliai és hitvallásos theologia nélkül*”. Ezt követően azt is kifejti, hogy az adott szituációban mit kell „az élethez közel álló ... theológiá”-n értenünk: „Mi egy olyan államban élünk, amely a szocializmus útján halad. Ha eltekintünk a Német Demokratikus Köztársaságban élő protestantizmustól – amelynek egész különleges helyzete van –, azt mondhatjuk, hogy sehol sem él a szocialista államokban evangéliumi keresztyénség akkora tömbben és olyan százalékarányban, mint a mi hazánkban. A magyarországi evangéliumi keresztyénség azért is állt az elmúlt évtizedben annyira mindenki szeme előtt széles e világon, mert tudva-tudatlan mindenfelé ráéreztek arra, hogy egy bizonyos értelemben a magyarországi evangéliumi egyházak a keresztyénség jövőjének a »kísérleti laboratóriumai«, ahol más országokban élő hittestvéreinkért is, az Egyház egészéért is születnek a döntések.”

Az aktuális irányvonalat is nagyon világosan meghatározta: „Minden túlzás nélkül állíthatjuk, hogy az *emberiség legnagyobb korfordulóját éljük át*. (Talán már nincsenek közöttünk olyanok, akik emiatt »történetfilozófiai hairesis«-szel vádolnának bennünket, de azért sietünk hozzátenni, hogy ennél a megállapításunknál eltekintettünk a »krisztuseseménytől«, amely keresztyén hitünk szerint minden más történeti eseménytől különböző, összehasonlíthatatlan, éppen ezért lényegében csak a hit által megragadható és érzékelhető esemény.) Senki sem tagadhatja ezt a korfordulót, aki csak egy kissé is beletekintett az *állam titkaiba*. Senki sem tagadhatja ezt a korfordulót, aki észrevette, hogy a *szocializmus az egész emberiségnek olyan ügyévé vált, amelyben döntenie kell minden embernek. Az atomfizika és a szocializmus – az emberiség életének ez a mai két óramutatója – is mélyen és szorosan összefügg egymással*: az atomenergia akkor válik átok helyett áldássá, halál helyett életté, ha az egész emberiség közkincsévé, köztulajdonná válik. Az általános végpusztulással, az emberiség halálával fenyegető »atomkorszak« halálos veszedelmeit csak az egy-emberiség legszorosabb *közösségi életében* oldhatjuk meg »koexistencia« ez a szó metapolitikai értelmében!) Ebbe a megoldásba beletartozik a színes és még gyarmati népek százmillióinak a valóságos befogadása az emberiség közösségébe, a világ javainak testvéri részesedésébe. Ép teológiai érzéssel senki sem állíthatja, hogy ezekre a kérdésekre maradéktalanul kiolvashatjuk és kiidézhetjük a feleleteket a reformáció, vagy akár csak a múlt emberöltő protestánst teológiájából...”

Az *Egyháznak minden új korszakban – »teológiai súlypontváltozások idején« – újból és újból meg kell kérdeznie a teljes Szentírást, Isten élő igéjét. Újból és újból szét kell néznie a világban prófétai »őrálló«-ként. A teológiai ismeretek és gondolkodás szünet nélkül fejlődik. Ami nem akar, vagy nem tud fejlődni, az elsatnyul, elhal, hasznavehetetlenné válik. Az az egyházi teológia, amely nem dolgozza föl Isten ígéje világosságában és üzenetének a vezetésével a mai kor legnagyobb kérdéseit, és nem felel – mégpedig az Egyház minden életmegtámasztásában! – a kérdésekre hívó döntésekkel, elmúlik a múlttal. Az Egyház úgy találja meg az Igének*

engedelmeskedő jó szolgálat helyét, alkalmát és módját, ha teljes odaadással keresi is azt: tusakodva Istennel, önmagával és a világgal, vagyis: *ha friss, úde, élethez közel álló theológiája van...*”

„Éppen az *evangélium szabadsága érdekében* magának az egyháznak kell a nemzetközi feszültség fokozódása, a hideg háborúnak szinte már forró háborúvá való hevítése, a társadalmi osztályharc kiéleződése, a gyarmati népek szabadságra törekvése (és az ezekkel járó veszedelmek) idején önfegyelmel megalálalni azokat a korlátokat, amelyek között egyfelől hű marad küldetéséhez, másfelől kétségtelenné teszi mindenki számára, hogy *az Egyház nem reakciós politikai párt, nem idegen hatalmak ügynöksége és fegyvertársa, nem idegen és kőszívű test a népe életében, nem részvétlen a népe és az emberiség nagy kérdései iránt, hanem minden jónak a támogatója és a szocializmus államához bibliai államtana és Krisztus-hite alapján, theologiailag: őszinte és pozitíve viszonyul...*”

„A magyarországi protestáns egyházak – hangsúlyozzuk: valamennyi evangéliumi keresztyén egyház – tudományos és mai kérdéseinek a megbeszélésére, megvitatására, különböző nézetek megbirkózására kapott áldott lehetőségünk a Theologiai Szemle. A tudományos módszer és színvonal, a szakszerűség és a hangnem a sokszor oly undorító egyházi tömegszennvedélyek fölé emelheti a kérdéseink megvitatását...”

A kor követelményeinek megfelelő irányelveket, főszerkesztői koncepciót és perspektívát – amit az 1958. május 31. és június 3. között tartott I. Prágai Keresztyén Békegyűlésen megalakított Keresztyén Békekonferencia (KBK), amelynek a magyarországi protestáns egyházak alapító tagjai voltak, még tovább motivált – kommentár nélkül, eredeti kiemelésekkel idézzük. Hogy mennyire tudott megfelelni az elvárásoknak a lap, azt mutatja az a tény is, hogy 1987. december 7-én a Magyar Sajtó Napján a Magyar Újságírók Szövetsége ünnepi ülésén Bányász Rezső államtitkár, a Magyar Népköztársaság Minisztertanácsa Tájékoztatási Hivatalának elnöke a „Szocialista újságírást” kiténtetést nyújtotta át Pákozdy László Márton professzornak, a Theologiai Szemle – akkor már társszerkesztőjének (a Reformátusok Lapja 1987. december 20–27-i, 51–52. számának híradása). Ezt a tényt sem túlértékelnünk, sem alábecsülnünk, elbagatellizálnunk nem kell, hanem realitásként kell kezelnünk, az adott kor viszonyainak, követelményeinek, a megelőző három évtized politikai és lap-koncenpciójának, valamint a fő-, majd társszerkesztő gondolkodásmódjának megfelelően.

Csaknem két évtizeden át a Theologiai Szemle volt a magyarországi protestantizmus egyetlen olyan sajtóorgánuma, amely az aktuális politikai cikkek mellett tudományos értekezéseket, tanulmányokat is közölt. Itt jutottak szóhoz, indulhattak el azok – akár fiatalok, akár már idősebbek –, akiknek mondanivalójuk volt, különösen is az utóbbi években. – A Theologiai Szemle színvonala pedig tükrözi századunk második felének publikált magyar protestáns teológiai színvonalát, lehetőségeit stb.

A vázolt körülmények között, feladattal és céllal, a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa kiadásában, „a magyarországi evangéliumi protestantizmus havi

folyóirata”-ként indult tehát a Theologiai Szemle „Új Folyam”-a. Az újraindulás évében 8 száma jelent meg, ennek nagyobb része (2–3., 4–5., 6–7. számai) összevontan. Bár elméletben „havi folyóirat” maradt még hosszú éveken át a Theologiai Szemle, a gyakorlatban azonban összevont, kettős számok jelentek meg.

Az újraindító első szerkesztőbizottság tagjai voltak: Bartha Tibor, Bodonhelyi József, Czeglédy István, Esze Tamás, Kádár Imre (felelős szerkesztő), Nagy Gyula, Ottlyk Ernő, Pákozdy László Márton (főszerkesztő), Pálffy Miklós (társszerkesztő), Tóth Endre, Varga Zsigmond J. Felelős kiadóként Muraközy Gyula szerepelt. 1961. augusztus 31-én elhunyt Muraközy Gyula, így 1962-től nincs külön felelős kiadó. Az 1960-as években és a 70-es évek elején a szerkesztőbizottság tagjai közül többen meghaltak, (Bodonhelyi József 1965. október 24-én, Czeglédy István 1966. december 1-jén, Tóth Endre 1970. november 15-én, Pálffy Miklós 1972. november 12-én, Kádár Imre 1972. november 13-án.), de csak az 1972. esztendő végén töröltettek a felsorolásból.

1973-tól a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa folyóirataként jelent meg a Theologiai Szemle. Az új szerkesztőbizottságot a tagegyházak vezetői alkották: Bartha Tibor elnök, Káldy Zoltán, Szamosközi István, Bakos Lajos, Ráski Sándor, Ottlyk Ernő, Palotay Sándor, Laczkovszky János, Hecker Ádám, Berki Feriz, Pröhle Károly. Felelős szerkesztő Pröhle Károly, társszerkesztők: Pákozdy László Márton, Palotay Sándor, Tóth Károly. Szerkesztőségi titkárok: Komlós Attila, Kovách Attila, Tarr Kálmán. 1981-től olvasószerkesztő Tarr Kálmán, szerkesztőségi titkár Tenke Sándor (1983-ig). Az 1980-as években a szerkesztőbizottságban annyi változás történt, amennyi az Ökumenikus Tanács tagegyházai élén történt (így került be Hecker Frigyes, Viczián János, Szakács József). A felelős szerkesztő az 1982. évfolyam II. számától Ottlyk Ernő.

1990–1991-ben a szerkesztőbizottság: Ottlyk Ernő felelős szerkesztő, Tóth Károly elnök, Lehel László előadó, Berki Feriz, Hecker Frigyes, Harmathy Béla, Kocsis Elemér, Kovách Attila, Kürti László, Nagy Gyula, Viczián János. Társszerkesztő Pákozdy László Márton. Olvasószerkesztő Tarr Kálmán.

1992-től 1999-ig, majd 2005-től felelős szerkesztő Bóna Zoltán, 2000-től Görög Tibor. Elnök 1992-ben Hafenschér Károly, 1993-tól 2003-ig Horváth Barna, 2004-től Kádár Zsolt. Olvasószerkesztő 1992-től 2000-ig Tegez Lajos. 2001-től 2007-ig Tóth Lajos, 2007. 4. számától Jakab László Tibor. A szerkesztő bizottság 1992-ben Berki Feriz, 1992-től 1997-ig Bolyki János, Győri Kornél, Horváth Barna, Reuss András, Szuhánszky Gábor. 1993-tól Horváth Barna, Berki Feriz, Cserhádi Sándor, Lukács Tamás, Reuss András, Szuhánszky Gábor, 1998-tól ifj. Fekete Károly.

2004-től a szerkesztő bizottság Kádár Zsolt, Bodó Sára, Cserhádi Sándor, Fekete Károly, Háló Gyula, Kalota József, Karsay Eszter, Reuss András, Szuhánszky Gábor.

A Theologiai Szemle „Felelős Kiadója” folyamatosan a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa, amelynek a megbízásából adja ki a Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodája Sajtóosztálya, majd



ugyanennek a „Kálvin János Kiadó”-vá szervezett intézménye. (A folyóiratot előállító nyomdák változtak, de a lényeg maradt.)

A szerkesztő bizottságban a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa valamennyi tagegyházának képviselői megtalálhatók. Ezek személyében – mint láttuk – néha történik változás, de az elv marad.

1991-től (Új Folyam, XXXIV.) szerkezeti egység, „rovatok” szerint helyezkednek el az írások. „Dokumentumok”, „Tanulmányok”, „Világ szemle”, „Hazai Szemle”, „Diskusszió”, „Kulturális Krónika”, „Folyóirat szemle”, „Szerzők névmutatója”.

1992-től inkább „Szólj Uram!”, „Tanulmányok”, „Világ keresztyénség”, „Kitekintés”, „Krónika”, „Visszhang”, „Könyvszemle”, „Hírek”, „Szerzők névmutatója”. (Ettől ritkán, egy-egy szám esetében lehet némi eltérés, de a lényeg nem érinti.)

1992-ben nyomtatásban megjelent az L. Kozma Borbála által összeállított „*Theologiai Szemle Repertórium 1925–1944, 1947, 1948, 1958–1990.*” című kötet. (A

„Bevezető tanulmányt” írta: Ladányi Sándor. Kiadta a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa megbízásából a Református Egyház Kálvin János Kiadója, Bp. 1992.), valamint a folyóirat alapításának és megjelenésének 80. évfordulója alkalmából a „*Theologiai Szemle, a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának folyóirata, alapítva 1925, Repertórium 1991–2004.*” internetes használatra CD lemezen, összeállította: L. Kozma Borbála és Ladányi Boglárka, számítástechnika: Broczky István, Budapest, 2005.” – Az alapítás és megjelenés 85. évfordulójára készült repertórium (utóbbi 5 év anyagáról) megjelenés előtt áll.

Ladányi Sándor

#### IRODALOM:

Csikesz Sándor: Beköszöntő. 1925. I. 2-5.

Pákozdy László Márton: A Theologiai Szemle új folyama elé. 1958. Úf. I. 1-6.

Szamosközi István: Hogyan tovább? 1972. Úf. XV. 1-3.

Otlyk Ernő: Harminc éves a Theologiai Szemle. 1989. Úf. XXXII. 50-55.

## A Theologiai Szemle korszakai

Az összegző és értékelő emlékezés a Theologiai Szemle alapításától számított 85. évben, magában hordozza az ilyenkor elvárható méltatás mellett a tényszerűségeen alapuló kritikai hangot is. Mindezeket túl természetesnek tűnő igény annak megfogalmazása és bemutatása is, hogy az előbbieket figyelembevételével a lapért felelősséget vállalók miképpen látják az elkövetkező időszak összetett elvárásainak akárcsak érintőleges ismeretében a szerkesztés és terjesztés mindig jelenlévő kérdéseinek megoldását.

A méltatás nem lehet más, mintsem hálaadás. A magyar nyelven megjelenő alapvetően protestáns lapok között a Theologiai Szemle maradt az egyetlen magas theologiai igényű, interdiszciplináris karakterű tudományos lap, melyet jegyeznek és ismernek nemcsak egyházi, hanem világi tudományos körökben is. Szűkítve a kört, nem csak a protestáns és orthodox, hanem római katolikus és izraelita olvasókról is van tudásunk, s komoly, egyben megtisztelő érdeklődést mutatnak a Theologiai Szemle iránt a hazai világi tudományos élet bizonyos körei. Eljut a Theologiai Szemle a határon túli magyar egyházi intézményekbe, és jelzett helyen felellhető számos híres európai és tengerentúli egyetem könyvtárának olvasótermi polcán. A hazai theologiai képzésben megtisztelően megkülönböztetett helye van. Nyolcvanöt éve immár hivatkozási anyag, kötelező olvasmány, kollokviumi tétel a Theologiai Szemle egy-egy cikke. A teológiai tudományos közlés egyik legrangosabb magyarországi fóruma lelkésznek, teológiai hallgatónak, doktorandusz-nak, professzornak.

Hosszú története során ez a lap nagy távlatot futott be az Országos Református Lelkészegyesülettől, a Coetus

Theologorum-on keresztül el egészen a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsáig. Különböző, egymástól jól elkülöníthető időkben e fontos intézmények jegyezték a Theologiai Szemlét, biztosították a megjelenés tartalmi és pénzügyi hátterét, végezték és végzik a szerkesztés és kiadás igényes és áldozatos munkáját az erre megbízottak által. 1924-ben aligha gondolták a lapot alapító, létrehívó atyák, aztán az első előfizetők, hogy buzgalmuk eredménye a következő évszázadra is kihat. Jóllehet ez a sajtótermék is magán viselte az olvasói érdeklődés és az olvasói közöny hullámzásából adódó örökös nehézségeket, a történelmi, ideológiai, belső egyházi sodrásokról nem is beszélve, mégis megmaradt végső soron annak, aminek indult: tudós keresztyén szakfolyóiratnak.

A tudományos igényesség, melyet a lap címében jelzett „theologiai” szó is jelez, arra utal, hogy létezik egy olyan magyar nyelvű speciális tartalommal megjelenő szakfolyóirat, mely egy erősen szekularizálódott világban a Szentháromság Istenről, mint a világ számára az egyetlen és végső érvről és megoldásról akar tudatosan és módszertanilag tudományosan szólni. Szinkronban van ez a megszólalás a keresztyén világ aktualitásaival, a kihívások és közös útkeresések tusakodásai és reménységei között. Értékelt és számon tartott ez a tanúságtétel a keresztyén világ eszmetörténetileg, kulturálisan és vallásilag meghatározottan Nyugathoz tartozó részében, ahol a keresztyénség drasztikus számbeli fogyása észlelhető és tudnak tudományunkról azokon a helyeken is, ahol Isten Lelke munkájának csodájaként naponként kiugró számban növekszik a krisztushívők száma.

A lap címében megjelenő „szemle” szó tudatosan vállalt programot jelez, nyitottságot, tárgyilagosságot sugall. Átgondolt válogatást tár az egyház tudománya iránt érdeklődők felé, hírt ad, informál megannyi egyházi tudományos jellegű történelemről, körültekintően szelektál a mára hatalmasra duzzadt teológiai témákból. Mindez által hozzásegít a mai teológiai történelem megismeréséhez, értelmezéséhez, s egyben kihívást is jelent, vitára, véleményalkotásra, állásfoglalásra ösztönöz. Vagyis fellobbantja, élteti a modern teológiai tudományosság tüzeit. Mindez pedig áttételesen azt a célt szolgálja, hogy minél gyorsabban és érthetőbben jusson el a rossz hírekhez szokott mai világ emberéhez az egyetlen, de mindent meghatározó és átjáró jó hír, az Evangélium.

Ha ezek után van létjogosultsága az ünneplés idején bármiféle kritikának, akkor annak magán kell viselnie az Ige mérlegére tett tisztességes bűnbánatként értelmezendő önkritika jegyeit.

Az egyházi periodikák között, melyek sajátosan magukon viselik a teológiai paradigmaváltás jelenségei mellett a mindig tettenérhető aktuálpolitikai és ezzel összefüggő egyházpolitikai irányultságokat, a Theologiai Szemle sem kivétel. Mégis ez a lap az, mely átélte és túlélt számtalan egymásnak filozófiájában és teológiájában sokszor ellentmondó korszakot, hogy betöltse mind a mai napig többször újrafogalmazott, de alapjában minden időben azonos küldetését. Ez a kezdetekben – a reverzális okán – a római katolicizmussal szembeni protestáns tudományos összefogás szükségességét jelentette, a későbbiekben hangsúlyosan segítő szándékkal a protestáns ígéhirdetés tudományos háttérének biztosítását. Az aktuálpolitika is jelentkezett a múlt század harmincas éveitől kezdve, legalábbis abban az értelemben, mely felhívta a figyelmet a világháború során előretörő Ige-ellenes eszméáramlatok okozta veszélyre, sürgetve az Ige-központúság gondolata térnyerésének nemzetet és társadalmat menteni tudó fontosságát.

A második világháborút követően, az évtizedes kényszerű elhallgatás után az ötvenes évek végétől engedélyezett újraindulás ára az akkori politikai akarat kiszolgáltatását jelentette. Fegyelmetző kontroll alá került a Theologiai Szemle, mely az államapparátussal és az ideológiáját importáló és a hazai viszonylatokra kísérteties pontossággal kimunkáló istentelen politikai erővel való különböző szintű és műfajú együttműködést igényelte. Politikai és külpolitikai szándékok teológiai legitimálásához is helyet kellett adnia ezekben az időkben, de az Ige elkötelezettjeit még e rangos lap rangos szerzői által szívből, de leginkább színből megírt tudományával nem lehetett befolyásolni, félrevezetni.

A későbbiekben a politikai konszolidáció lehetőséget adott arra, hogy számtalan olyan cikk a Theologiai Szemleben jelenhessen meg, melynek szerzőit saját egyházuk limitált terjedelmű és kontrollált tartalmú sajtójában nem akarták, vagy nem merték az egyházi nyilvánosság előtt megszólaltatni. Máiig ható alapvető fontosságú tudományos dolgozatok születtek ebben az időben is, melyek, ha máshol nem az Ökumenikus Tanács havonta, majd évente hatszor megjelenő folyóiratában jelenhettek meg. A hetvenes évektől mintha oldódott

volna a szigorú, elsősorban belső egyházi felügyelet nem is annyira a cikkek tartalmát, hanem a szerzők személyét illetően. A Theologiai Szemlé is elérte a politikai struktúraváltás kora, mely végül 1992-től egy alapjaiban, koncepciójában új korszakot nyitott e régi és rangos lap huszadik századi történetében.

Jóllehet napjainkban a Theologiai Szemle szerkesztését, kiadását, terjesztését illetően számos gond már a régmúlté, s egyfajta korlátlanág érvényesülhetne a felsorolt területeken, mégis érzékelhető, hogy nem próba nélküli a lap régen meghatározott és következetesen megtartott céljának korunk kontextusában való betöltése.

85 évvel az első megjelenés után, amikor nem tartalmi, hanem számos egyéb praktikus okra visszavezethetően már csak negyedévente jelenik meg a Theologiai Szemle érzékelhető, hogy a magyar nyelvű teológiai periodikák sorában számos kitűnő társ-folyóirat igyekszik felvállalni, átvenni azt a szerepet, melyet kétségtelenül a Theologiai Szemle indított el és vállalt először magára. Ennek egyfelől örülnünk kell, hiszen a hazai teológiai tudományosság gazdagodásának, gazdagságának jelét láthatjuk benne. Másfelől érzékelnünk kell, hogy ebben a nemes és szép versenyben hol a helyünk, miként vihetjük tovább, a nyolc és fél évtizeddel ezelőtt imádságban fogant, gondosan kimunkált szándékot. Mert abban a Theologiai Szemléért felelősen munkálkodók, a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának taggyénei teljességgel egyetértenek, hogy a lap további megjelenítése az ökumenével jelzett közösen vállalt szolgálat elengedhetetlenül fontos része.

Ha új programról, a Theologiai Szemlének, mint ökumenikus, magyar, keresztyén tudományos szaklapnak a jövőjéről beszélünk, akkor az információtelítettség, így a teológiai tudományos információtelítettség mostani korszakában tekintettel kell lennie arra, hogy ez a lap nem szorosan egy egyházhhoz vagy belső egyházi törvényben rögzített hitvallásokhoz kötött orgánus, hanem közös lap, közös kifejezőeszköz, teológiai tudományos kommunikációs csatorna. Ebben van a különlegessége, egyedisége, s jelenkori küldetése. Részekre töredező, egymástól markánsan elhatárolódni szándékozó keresztyén világunkban fontos összekötő kapocs. Közös Ige-tanulmányozásra indít, közös Isten dicsőítésére ösztönöz, közös felelősségvállalásra motivál. Kincs, melyet kaptunk, melyet meg kell becsülnünk, melynek őrzésére együtt nyertünk elhívást.

Az ökumenikus összetételű szerkesztőbizottság az elmúlt évek során az ország különböző pontjain tartotta kibővített szerkesztőbizottsági üléseit, keresve a találkozás és együttgondolkodás alkalmait lelkipásztorokkal, teológiai hallgatókkal, egyházi előljárókkal. Vitathatatlanul fontos, eszméletető alkalmak voltak ezek, melyeken körvonalazódott az olvasói elvárás is a Theologiai Szemlére illetően. Az alkotóműhelyeket jelentő teológiák, doktori iskolák, lelkészi körök, ökumenikus fórumok igényeit figyelembe véve olyan lapot szeretnének a Theologiai Szemle profiljának kialakításával, szerkesztésével megbízottak továbbvinni, mely az olvasó számára attraktív tartalmú, interdiszciplináris, és magas tudományos igényű gyűjteményét, szemléjét adja a legújabb teológiai irodalomnak. A tudományos közlések terén helyesle-

tően egyre szigorodó feltételekhez igazodva a tervek a lektorált kategória minősítésének eléréséről, a cikkek kétnyelvű kivonatának közléséről, az önálló internetes honlapon való megjelenésről szólnak. Ez egyszerre jelenti a kor követelményeinek való megfelelést és a Theologiai Szemle megújulásának esélyét.

A Theologiai Szemle nyolcvanöt évéről beszélünk, értekezünk ebben az évben, s októberben, a reformáció hónapjának kezdetén hálát adva emlékezünk és tisztelgünk

majd e lap előtt. Pedig valójában fiatalabb ez a lap, amint tudjuk tíz év kimaradt a megjelenés történetéből. Így a mostani visszatekintés és előretekintés mérföldkövének talán elég lenne a „csak” hetvenöt éves kerekesebbnek tűnő évfordulóról beszélni, ami az évfolyamokat illeti, kérve a mindenség Urát, hogy adja meg nekünk, hogy egy évtized múlva is kezünkbe vehessük a Theologiai Szemlét – a nyolcvanötödik évfolyamot.

Kádár Zsolt

---

## TANÍTS MINKET, URUNK!

---

### A Tudomány Napja – Debrecen, 2009.

*„Mindent a lába alá vetettél” (Zsolt 8,7) – Felelősségünk a jövőért címmel tudományos szimpóziumra került sor 2009. november 12-én a Debreceni Református Kollégium dísztermében. A konferencia társszervezői a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Szociáletikai Bizottsága, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem, a Földbolygó Nemzetközi Éve 2009. és a MTA Debreceni Akadémiai Bizottsága.*

*Az ünnepi ülés áhítattal kezdődött, amelyet Dr. Szebik Imre ny. evangélikus püspök, az Ökumenikus Tanács elnöke tartott. Megnyitó köszöntőt mondott Dr. Bölcskei Gusztáv a Tiszántúli Református Egyházkerület püspöke, a Zsinat lelkészi elnöke – aki Dr. Pálkás Józseffel, az MTA elnökével együtt a védnöki tisztet is vállalta – és Dr. Fazakas Sándor, a Hittudományi Egyetem rektora.*

*Az előadók sorában neves tudósok osztották meg gondolataikat a Földről, a fenntarthatóságról és ezek etikai vonatkozásairól. „Quo vadis agrikultúra?” – Németh Tamás, az MTA főtitkára; Körkép a Földről – Ádám József, MTA Földtudományok Osztálya elnöke, Brezsnnyánszky Károly, tudományos tanácsadó Magyar Állami Földtani Intézet, Szarka László egyetemi tanár, MTA Geodéziai és Geofizikai Kutatóintézet, tudományos igazgató helyettes; Magyarország természeti adottságainak közgazdasági szerepe – Róna Péter, c. egyetemi tanár, a Magyar Természettudományi Társulat elnöke; A Biblia és az élő környezet – Peres Imre egyetemi tanár; A hőtan II. főtétele és a fenntartható társadalom – Végh László tudományos főmunkatárs, MTA ATOMKI; A felelősség új dimenziói – Lányi András egyetemi docens, ELTE TÁTK; Teremtéshit, megigazulás, fenntarthatóság – Béres Tamás egyetemi docens, EHE. A tudományos ülés doktorrávatással ért véget.*

*Az alábbiakban Peres Imre, Ádám József-Brezsnnyánszky Károly-Szarka László, Lányi András, Végh László, és Béres Tamás előadásait közöljük. (a szerkesztő)*

### A Biblia és az élő környezet

#### Bevezetés

Kezdem egy általános megállapítással, mely szerint: Mindenki tudhatja, hogy a mai ember viszonyulása az élő környezethez meglehetősen hibás, rossz és felelőtlen.

Ki tehet róla? Kit lehet ezért hibáztatni? Ma olyan hangokat is hallhatunk, melyek szerint a keresztyénség a hibás, mert *deszakralizálta a természetet*, és a bálványok elleni küzdelemben megfosztotta azt isteni rangjától,

tiszteletétől. Bernard Haring<sup>1</sup> ezt így veti szemére a keresztyénségnek: „A keresztyénség előtti vallások a természetet az isteni erő egy sajátos kiadásának tekintették, sőt a természetet úgy szemlélték, mint valami részt magából az istenségből. Ebből következett, hogy az ember teljesen alávetette magát a természetnek, vagyis a természet törvényeit abszolút tisztelettel illette. Az abba való beavatkozást egyrészt lehetetlennek, másrészt az istenség iránti tiszteletlenségnek tartotta. A keresztyénség

viszont deszakralizálta a természetet, vagyis elvetette a természet ilyen fajta tiszteletét, s így káros módon megváltoztatta az ember viszonyát a világhoz”.<sup>2</sup>

Nem feladatomban, hogy most ezt a vádat részletesen cáfoljam. Arra azonban kitérek, hogy ezt a szemléletet úgy mond „átfuttassam” a Szentírás lapjain, ahol éppen az ellenkezőjéről győződhetünk meg: vagyis, hogy Isten ennek a világnak a Teremtője, aki az emberre bízta az élő világot. „Ez sokkal inkább nagyfokú tiszteletre, hála és felelősségre ébreszti az embert Teremtője és a világ iránt, mintsem annak megvetésére.”<sup>3</sup> Ha gond van az élő világ és környezet megőrzésével, azt tehát más szempontból kell értékelni, és a hibákat feltárni.

Előadásunk rövid ismertetést fog nyújtani éppen ennek a problémának az elemzéséről és a keresztyén tanítás erre vonatkozó felfogásáról.

## 1. 1. Az élő környezet rövid meghatározása a biblia lapjain

### 1.1. A teremtéstörténet az Ószövetségben

Tudvalevő, hogy az Ószövetség a teremtéstörténettel kezdődik (1Móz 1-2), nem is csak eggyel. Bizonyára ezt a képzetet, ill. képzeteket hosszú folyamat előzte meg. A szövegek, amelyek bizonyágtévő jelleggel nyilatkoznak a teremtésről, az egyes kutatók szerint talán a Krisztus előtti 8. századtól kezdtek rendszerezve tolmácsolni a lét és természet titkát.<sup>4</sup> Izrael ezt történelmi módon, *hitvallásszerű formában* fejezte ki. Ennek lényege az, hogy megalkotta a teremtésfogalmakat, felhasználva más közel-keleti népek teremtésmítoszait (pl. Egyiptom, Babilónia), amiben szigorúan Jahve-hitre orientált. Megteremtett a monoteista hitrendszert, amiben először is a Teremtő Istenre figyel, de amiben meghatározza az ember helyét a teremtésben, a természetben, a saját közösségben és a népek közösségében. Így felelősségre állította a kiválasztott embert, akinek meghatározta a közösségi ethoszát is. A LXX-féle fordítás lényeges lépést tett a görög kultúrvilág felé, mert a zsidó teremtéstant összekapcsolta a hellenista műveltséggel. Így vált közérthetővé a zsidó teremtéstant az egész görög, ill. római világ számára.<sup>5</sup>

### 1.2. A teremtéstörténet újszövetségi szemlélete

Az Újszövetség<sup>6</sup> ezt a hagyományt átvette, és pontosított: a teremtéstant belefoglalta az összes népet (vagyis hogy: a Teremtő minden nép Istene). Krisztus inkarnációja által közelvalóvá tette a Teremtő Istent, akit Atyává tett (transzcendencia-immanencia). A *protológiát* összekötötte az *eszkatológiával* a Krisztus-eseményben, akiben közel jött Isten országa, és megkezdődött az új teremtés.<sup>7</sup> Teremtői szintre emelte Krisztust is, aki mint megváltó megszabadítja a közben tönkrement (tönkretett) világot, és mint Emberfia kozmikus uralkodója lesz a mindenségnek. Végül pedig az ő személyétől kette függővé az élő világ és egész teremtettség eszkatológiai sorát (parúzia). Ezzel megteremtette azt a reményt, hogy a vég felé való haladás nem jelent abszolút végidőt és végét (Endzeit ohne Eschatologie), vagyis végleges megsemmisülést, hanem pozitív eszkatológiai reménységet a

végeseeményeken túl (Eschatologie der Endzeit), ahogy azt Kurt Anglet kifejezően fogalmazta meg.<sup>8</sup> A továbbiakban alapvetően az Újszövetségre figyelünk, ahol több szempontot érvényesítünk.

1. A teremtéstörténethez főleg Pál apostol ad megfelelő támpontokat. Karl Hermann Schelkle<sup>9</sup> szerint Pál apostol két oldalról közelíti meg a teremtést,<sup>10</sup> az 1Móz 1 és 1Móz 2 szerint, ami számára egyszerűen történelem: Isten a Teremtője a világnak, a természetnek, és az embernek, aki gyakori ókori képekben – beleértve a zsidó exegézist is<sup>11</sup> –, így Pálnál is mint fazekas szerepel,<sup>12</sup> aki nagy szeretettel és irgalmassággal alkotta meg minden művét. Főleg az embert, akit a saját hasonlatosságára<sup>13</sup> alkotott meg – és Michael Welker szerint ezt tekinthetjük a *teremtéstörténet központi eseményének*.<sup>14</sup> Mivel azonban az első ember földből való, földi (Ádám), beleértve ebbe minden gyenge, mulékony és erőtelen (bűnös) vonást, Isten Jézus Krisztusban (második Ádám) új ember reményét adta a világnak, aki mennyei jelleggel fog rendelkezni.<sup>15</sup> Így a Teremtő Isten Jézusban Atyjává lett a teremtett és megváltott embernek (1Kor 8,6).<sup>16</sup> További fontos tétele Pál apostolnak az, hogy a Teremtő-Alkotó Isten megismerhető az alkotásaiból (Róm 1,18-25). Sajnálatos azonban, mondja Bolyki János,<sup>17</sup> hogy a bűn miatt megromlott ember ezt nem veszi észre, nem dicsőíti a Teremtőt, nem tiszteli művét, hanem a természetet vagy kihasználja és megkárosítja, vagy ellenkező esetben bálványozza, ami egyformán hibás cselekedet, mert felelőtlen pozícióba teszi azt. Azért is volt szükség a 'kiegyenlítésre', ami Jézus Krisztusban adatott, hogy a *teremtés és megváltás* egységbe fonódjon (Kol 1,15-20).<sup>18</sup>

2. Egy másik szempont szerint, amikor a Biblia szemzőgéből beszélünk az élő környezetről, szem előtt kell tartanunk elsősorban azt a világot és környezetet, amelyet szem előtt tartottak maguk a bibliai írók és bizonyágtévő, amikor erről nyilatkoztak – akár közvetlenül saját látásuk alapján, vagy különböző hagyományok tolmácsolásával, amelyekkel viszont azonosultak, ezért üzenetük autentikusnak tekinthető.<sup>19</sup> Így a bibliai kor élő világát alkotja elsősorban maga az ember és közössége, népek és nemzetek, az eszközök, amelyek életéhez és kultúrájához (civilizációjához) tartoznak, a palesztinai vagy római birodalmi lakhelyek, tájak, a természet, a vizek, a flóra és fauna minden részletével,<sup>20</sup> valamint a klíma és egyéb természeti jelenségek, amelyek életük szerzes részét képezték.<sup>21</sup>

3. Az említett komponenseken kívül, vagy inkább azokon belül az ember és az őt körülvevő élő világ még szorosabb kapcsolatot tart fenn, amely kölcsönhatásként érvényesül az ember mindenkorai társadalmában. Ezt a fennálló teremtési rendet és kölcsönhatást *közösségi ethosznak* nevezhetjük,<sup>22</sup> amely számtalan ponton érinti az ember belső világát: ide tartozik a táplálkozás, amelyet az ember a természetből vesz ki – erőszakosan, vagy vele egyezően, azaz nem károsítva azt. Továbbá a munka, amelynek feltételeit és sikereit megintcsak a környező élő világból hozza ki a maga hasznára. A betegségegyógyulás, a szenvedés, a születés-halál, a szexualitás, a fenyegetettség, a vallási megrendülés (fascináció) és imádat – ezt mind a természet és az élő környezet részeként éli meg az ember, amire a biblia, és főleg az Újszöv-

vetség megfelelően reagál. Teológiai szempontból azonban a közösségi ethosz az *egyéni ethosz* irányába mutat, ahol a tényleges *ethoszértékek* a hit, az igazságosság, a szabadság, a szeretet és a remény.<sup>23</sup>

## 2. Az élő környezet az újszövetségi teológia szemszögéből

Bár az Újszövetségben aránylag kevés utalást találunk a teremtésre,<sup>24</sup> mégis elegendő anyagunk van ahhoz, hogy láthassuk belőle az Újszövetségnek bizonyos teremtés-antropológiáját, amihez hozzátartozik a teremtéssel, mint élő környezettel való felelősségteljes bánásmód követelménye is.

Azonban maga a tény, hogy az Újszövetség oly keveset foglalkozik a teremtéssel, nagyon érdekes. Ennek több oka van, amit magyar környezetünkben alapvetően – mintegy 10 évvel ezelőtt – Bolyki János professzor próbált meghatározni. Meglátásai lényegesek és igen szakszerűek,<sup>25</sup> érdemes azokat követni:

1. Először is Bolyki János szerint nyilvánvaló, hogy az újszövetségi írók nem állítottak össze olyan folyamatos és összefüggő teremtéstörténetet, amelyet az 1Móz 1-2. fejezeteiben találunk. Ez érthető abból az okból, hogy az újszövetségi kánon keletkezése idején maga a teremtéstörténet már meg volt írva az Ószövetségben, amelyet az ősegyház teljes mértékben respektált. Nem volt tehát szükség a teremtéstörténetet megismételni vagy átírni.

2. Ugyanakkor az újszövetségi egyház nem tekintett sokat a múltba (az ún. 'első teremtés' felé), mert az számára meg volt terhelve sok-sok emberi engedetlenséggel, bűnnel és erőszakkal. Ez szükségszerűvé tette, hogy a meggyötört nép várja a Messiást, aki jóvá teszi az elrontott világot és életet.<sup>26</sup> Akkor tehát már evidens volt, hogy az ember nagyon bűnös, az életet (beleértve a társadalmat és a természetet) már nem tudja helyesen uralni, így az élő világ is nagy veszélyben van a bűnös ember miatt.

3. Így Jézus, az apostolok és az újszövetségi írók figyelme sokkal inkább már az új jövő, az eljövendő teremtés felé irányult. A töréspontja ennek az elfordulásnak talán arra az elutasításra tehető, amikor Jézus – talán utolsó mentő akció gyanánt – meg akarja menteni Izraelt és Jeruzsálemet, de a zsidók (sokan a vezetők és a köznép közül is) elutasítják Jézust.<sup>27</sup> Jézus nem tudja a templomot tartósan megtisztítani, a zsidóságot megreformálni, sőt durván ellene szegülnek, és halálát keresik. Ekkor Jézus sír Jeruzsálem felett, és egyre inkább valószínűsíti Jeruzsálem pusztulását.<sup>28</sup> Ezzel egyidejűleg megjövendöli a világ apokaliptikus vajúdásának kezdetét és az új világ születését.<sup>29</sup> Így az érkező-eljövendő Isten országáról szóló hír konkrét formát ölthetett, amit Jézus kilátásba helyezett halálával, feltámadásával, elmenetelével és visszajövetelével (parúziával) összefüggésben. Az apostolok már egyértelműen ezt a vonalat követik: vagyis az *eszkaton felé* készülnek, és már nem mennek vissza a régi teremtés megóvása vagy helyreállítása elé. Ezért kevés figyelmet szentelnek a régi teremtésnek és világnak.

4. Említettük azonban, hogy mégis vannak bizonyos adataink az újszövetségi teremtés-antropológiájáról. Ezek

az anyagok azonban nem hosszú teológiai fejtegetések, hanem aránylag rövid, fogalmi vagy hitvallásszerű kis idézetek, amelyeknek többségében sok visszacsatolásuk van az ószövetségi teremtéstörténetre, vagy Isten teremtői hatalmára utalnak, amibe esetleg behozzák Krisztus teremtői funkcióját is. Itt leginkább a páli levelek anyagára szorítkozhatunk, ahol főleg tanítói jellegű gondolatok érvényesülnek. Ezzel szemben az evangéliumokban inkább narratív történetek, ill. elbeszélő műfajok<sup>30</sup> közlik Isten és a teremtés-világ-emberiség, ill. az ember és a Teremtő-teremtés-élővilág kapcsolatát.

Most a továbbiakban felhozunk néhány példát Jézus viszonyulására az élő környezethez (= narratív teremtés-antropológiára), valamint az apostoli levelek didaktikus-parenetikus anyagából (= teremtés-teológia).

### 2.1. Jézus tanítása az élő környezetről

Nem meglepő, hogy tanításában Jézus egyértelmű indítást nyújt az *élő környezet csodálatára és tiszteletére*. Amikor a mezei liliomokról (τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ) tanít, tulajdonképpen azt mondja el, hogy mint Isten teremtményei milyen szépek, milyen egyszerűen dicsérik Isten teremtő munkáját, ugyanakkor emberi környezetüknek jelzik, hogy bár mint mező füvei (χόρτος ἐν ἀγρῷ) mulandók és hamar fonnynak (Lk 12,28), Isten milyen csodálatosan gondoskodik róluk (Mt 6,28-30). Ugyanez érvényes az égi madarak (τὰ πετεινά τοῦ οὐρανοῦ) tanítására (Mt 6,26) is: Ők is Isten teremtményei, és Isten úgy rendezte sorsukat a világban, hogy gondoskodásában eltartja őket. Jézus szerint mindezt érvényesnek kell venni az emberre nézve is: az ember Isten teremtménye, akiről Isten gondoskodik mindenféle szempontból: pl. az élelem, a ruházat, a bezárt élet vagy a megfelelő életkörülmények biztosításával.

Hasonlóképpen Jézus számára a *természet* az Isten gondviselő szeretetének az emlékeztetője volt:<sup>31</sup> csodálta a fényt árasztó napot (ἡλιος), amelyet az Atya mindenre sütött, és hálát érzett az esőért, amelyet a menyegyeri Atya személyválogatás nélkül mindenre hullat (βρέχω) az égből – jókra és gonoszokra, igazakra és hamisakra egyaránt (Mt 5,45; vö Lk 6,35). Amikor a Hegyi beszédben erről tanít, a hangsúly a környező világ szépségén kívül az emberre is esik, hogy ne aggodalmaskodjon felettébb, hanem respektálja Isten jelenvaló közelségét, és bízson benne hittel, engedelmesen, tanulva tisztelni és szeretni az őt körülvevő, az Atya teremtő munkáját dicséző élő világot.

Ugyanakkor Jézus reális képet ad arról, hogy a világtörténelem bizonyos fázisában *ez a világ megrázkódtatásokon fog keresztülmenni*. Ezt a tanítást kéthorizontú folyamatban látja válóra válnia.

1. Egyrészt a pusztulás *időleges* lesz és talán nem az egész földre, azaz nem az egész földkerekségre, földbolygóra fog vonatkozni, hanem valószínűleg *lokális jellegűek* lehetnek a katasztrófák, természeti csapások és pusztulások, ahogy erről pl. az ún. kis apokalipszisben is nyilatkozik (Mk 13 par).<sup>32</sup> A csapások főleg Jeruzsálemet fogják érinteni, esetleg palesztinai környezetét.

2. Ugyanakkor Jézus kilátásba helyez egy *végleges világváltást*, vagyis hogy ennek a mostani, általunk ismert és használt világunknak egyszer vége szakad. Sőt a vilá-

gunkat alkotó egész kozmikus terünket is elmúlás várja. Jézus szerint „Az ég (ὁ οὐρανός) és a föld (ἡ γῆ) elmúlik (παρελεύονται), de az én beszédeim soha el nem múlnak” (Mk 13,31). Ebben az ijesztő kijelentésben Jézus itt a világ múltó ábrázatáról, és ezzel szemben saját szavának és lényének örök voltáról nyilatkozik. Ez metafora, aminek nyilvánvalóan nem lehet abszolút és szó szerinti értelme, hanem Jézus az adott igazság ellenpólusát akarja vele kifejezni.

Ebből a szempontból a szinoptikusok teológiájában, nevezetesen Lukácsnál, a végidei vajúdás ellenére előtérbe kerül a *végző helyreállítás* eszkatológiai reménysége (ἀποκατάστασις πάντων),<sup>33</sup> amely azonban nem egy általános megújulása akar lenni az elveszített valamikori állapotoknak (pl. dávidi királyságnak: Ám 9,11)<sup>34</sup> vagy Izraelnek (ApCsel 1,6),<sup>35</sup> sem nem valamilyen megpihenés az apokaliptikus végidőkben,<sup>36</sup> hanem Isten új egyetemes cselekvésének teljessége, és az elidegenedésnek végérvényes megszüntetése (ApCsel 3,21),<sup>37</sup> az eredeti isteni rend szerint (ἀπ’ αἰῶνος).<sup>38</sup> Ez azonban nem egy régóta várt ideális állapot visszaállítását jelenti, hanem magát az *eszkatologikus üdvidőt* (καίροι ἀναψύξεως).<sup>39</sup> Ez az apostoli egyház hite és történelemszemlélete szerint<sup>40</sup> szorosan összefügg Jézus visszajövetelével<sup>41</sup> (Lk 17,22),<sup>42</sup> és Isten országának eszkatologikus kibontakozásával,<sup>43</sup> ami Jézus uralma (*regnum Christi*) alatt<sup>44</sup> egészen kozmikus méreteket ölt.<sup>45</sup> Ennek a reménységnek a része azonban differenciált eszkatologikus sors, vagyis a végző pozitív (üdv) vagy negatív (kárhozat) szelekció, ahogy erre Jézus több példázatában is utalt.<sup>46</sup>

## 2.2. Az apostoli teológia

Pál apostol szerint a keresztyének ebben a világban bizonyos *kettőségben* élnek. Az egyik oldalon ugyanis ódzkodniuk kell a világtól: vagyis vigyázniuk kell a világgal való azonosulással (Róm 12,2; Fil 2,15) és a világ imádatával szemben (2Kor 6,14-7,1). Ez lelki-erkölcsi óvatosságot követel. Ugyanakkor a keresztyének nem lehetnek közömbösek a környezetük és élő világ iránt: respektálniuk kell mindent, ami az élet tartozéka, „ami igaz, tiszta, jóhírű, és ezt meg kell tartaniuk nem csak mint emberi értékeket, hanem azért, mert ebben az apostoli tanításban felismerték Isten parancsát, amelyet cselekedniük kell (Fil 4,8-9)”.<sup>47</sup>

Pál apostol teremtéstani fejtegetése (*theologia naturalis*),<sup>48</sup> majd annak teológiai értékelése több ponton jön elő. (Természetesen nem kompakt módon, hanem csak egy-egy aktuális reflexió gyanánt.) Athéni beszédében az Areopáguson a görög (epikureus és sztoikus) filozófusok<sup>49</sup> érintik a világ teremtését<sup>50</sup> (ApCsel 17,24-25) és az Isten és emberiség kapcsolatát (ApCsel 17,26-29).<sup>51</sup> Szó szerint ezt mondja: „Az Isten, aki teremtette a világot és mindazt, ami benne van, aki mennynek és földnek Ura, nem lakik emberkéz alkotta templomokban, nem szorul emberi kéz szolgálatára, mintha hiányt szenvedne valamiből; hiszen ő ad mindenkinek életet, leheletet és mindent. Az egész emberi nemzetséget is egy vérből teremtette, hogy lakjon a föld egész felszínén; meghatározta elrendelt idejüket és lakóhelyük határait, hogy keressék az Isten, hátha kitapinthatják és megtalálhatják, hiszen

*nincs is messzire egyikünkől sem; mert őbenne élünk, mozgunk és vagyunk. Ahogy a ti költőitek közül is mondták némelyek: Bizony, az ő nemzetsége vagyunk. Mivel tehát az Isten nemzetsége vagyunk, nem szabad azt hinnünk, hogy aranyhoz vagy ezüsthöz vagy kőhöz, művészi alkotáshoz vagy emberi elképzeléshez hasonló az istenség.”* Azon kívül, hogy Pál itt ügyesen használja az antik szerzők gondolatait,<sup>52</sup> amelyeket megtalálhatunk pl. Aratus<sup>53</sup>, Plátó<sup>54</sup>, Plutarchos<sup>55</sup>, Philo<sup>56</sup>, Seneca<sup>57</sup>, Kleantész,<sup>58</sup> Lukianos<sup>59</sup> vagy a zsidó Philón<sup>60</sup> munkáiban, mesterien tér át a politeizmusról a monoteizmusra, majd a hellenista kozmogóniáról<sup>61</sup> a bibliai teremtéstanra, végül pedig a teremtéstanról a keresztyén Krisztus-kérügmára és eszkatológiára. „Az ember állapotát az istenközelségben, feladatát az istenkeresésben szabja meg. ... A téma univerzális: a kezdettől (teremtés) a világ végéig (utolsó ítélet) tart. Másképpen: a protológiától az eszkatológiáig”<sup>62</sup>

Hasonló gondolatokat Pál apostol másutt is fejteget, mint pl.: Átala van a mindenség (τὰ πάντα), ötöle származik minden (1Kor 8,6; 11,12c; Róm 11,36), mi is általa és érte vagyunk (ἡμεῖς εἰς αὐτόν καὶ δι’ αὐτοῦ) stb. Pált csodálattal is eltölthette annak felismerése, hogy „Az Úr a föld és annak teljessége (ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς)” (1Kor 10,26 = Zsolt 24,1), ezért az ember szabad, és élvezheti Isten ajándékait, amelyeket élő környezete nyújt neki Isten áldásaként: mindezt hittel és bizalommal fogadhatja és teheti magáévá.<sup>63</sup> Abban azonban már nagy hiánya van az embernek, hogy a természetből nem tud megfelelően következtetni Istenre, ill. a teremtés Alkotóját nem ismeri fel kellőképpen, és ennek következtében nem tiszteli eléggé sem a Teremtőt, sem a teremtést, amit Pál emberi romlottságnak tulajdonít. „Megismerték Istent, mégsem dicsőítették vagy áldották Istent, hanem hiábavalóságokra jutottak gondolkozásukban” (Róm 1,21). „Mindannyian elvesztettük Isten dicsőségét” (Róm 3,23).

Ideillők Kálvin gondolatai,<sup>64</sup> aki azt mondja *Institúciójában*: „Ha az embereket csupán a természet tanítja meg, semmi határozottat, semmi megbízható, semmi világosat nem tudnak, hanem zavaros elveik annyira fogva tartják őket, hogy ismeretlen Istent imádnak. A teremtés művéből hiába világít felénk annyi égő fáklya, hogy felragyogtassa Alkotója dicsőségét, mert ezek úgy vetik ránk sugaraikat mindenfelől, hogy az igaz útra önmagukban sehogy sem vezetnek el. Bizonyosan gyűjtanak is néhány szikrát, de ezek kialusznak, mielőtt teljesebb fényük szétömölne. Tehát nem hiába adta (Isten) *Igénének* fényét, amelyben megismerteti magát a mi üdvösségünkre”.<sup>65</sup> Kálvin, és Pál apostol szerint az Istent és teremtő-megtartó-üdvözítő munkáját igazán csak a Kijelentésből, az Ige alapján lehetséges megismerni. Csak az vezethet el helyes Isten-ismerethez, önmagunk és élő környezetünk megismeréséhez, ill. a helyes bánásmódhoz.

Pál apostol azonban tudja, hogy addig a természet – éppen az ember miatt – szenved. Ahogy mondja: Az egész teremtett világ (κτίσις) együtt sóhajtozik és együtt vajúdik mind ez ideig, mert a hiábavalóságnak (ματαιότης) vettetett alá, és pedig nem önszántából. De az élő világ sóvárogva várja az Isten fiainak megjelenését, hogy megszabaduljon a romlandóság szolgátságából

Isten gyermekeinek dicsőséges szabadságára (Róm 8,19-22). „A hellenista környezetben a ,mulandóság rabságából való ’szabadulás’ egyértelműen a lélek kiszabadulása a halálban a test börtönéből.”<sup>66</sup>

Pál szavai tehát az apokaliptikus szemlélet oldaláról közelítenek a teremtett világ sorsához,<sup>67</sup> amelynek váltásra, kiszabadításra lesz szüksége. Így a természet nem tud önállóan, ember nélkül újjá lenni. De az a baja, hogy a régi ember nyomorítja, kihasználja, az új ember még nem vette birtokba. Így a föld, és a teremtett világ várja a megváltást, amelyben beteljesedik az ő „üdvörténete” is. Csak ezzel az új emberrel válhat új teremtéssé, melyet Pál apostol az eszkatónban lát megvalósulni (vö. 1Kor 15,24-28)<sup>68</sup> – annak ellenére, hogy Krisztusban már elnyerték a hívők az új életet (2Kor 5,17). Addig marad a nyögés és a sóhajtozás (στενάζω), amiben segít Isten Lelke,<sup>69</sup> hogy a vágyakozás és a remény (ἀποκαταδοκία)<sup>70</sup> is megfelelően alakuljon.<sup>71</sup>

Pál tehát részvételt van a szenvedő természet iránt, érti sóhaját,<sup>72</sup> mint az újjáteremtés vajúdásának hangját, aminek a végét reménységgel várja és felelősséggel hirdeti.<sup>73</sup>

### 3. Az élő környezet sorsa az apokaliptikus teológia látásában

Az Újszövetség szerves része az apokaliptika is. Bár önmagában eléggé problematikus, főleg annak eredete és formái, mégis fontos teológiai üzenet hordozójává vált – leginkább a szenvedő egyház számára, amelynek sok-sok szimbólum segítségével eszkatológiai reménységet próbál nyújtani.<sup>74</sup> Ezt a műfaj kis mértékben az Újszövetség evangéliumi és levélműveiben is megtalálható, de szinte „ömlesztve” főleg a Jelenések könyvében.<sup>75</sup> Az apokaliptika elmondja, hogy ez a világ és ennek a világnak a sorsa nem jobb lesz, hanem mindig rosszabb és rosszabb. Szörnyű katasztrófákat jövendöl: lesznek háborúk, járványok, éhség, halál, természeti katasztrófák, amelyek folyamatosan kozmikus méretű katasztrófákká válnak. Az élő világ, a természet és az emberiség nyögni fog. A szenvedésben azonban a világ nem javul meg (nem tér meg Istenhez), hanem még ocsmányabb tettekre vetemednek az emberek (Jel 9,21-22; 16,9.11). Joachim Gnilka mondja,<sup>76</sup> hogy „ezek a katasztrófák szinte értelmetlennek tűnnek. Semmit sem érnek el... a világ megmenthetetlen. A Krisztus által megszerzett üdvösség nem hat megváltoztatólag a világra... Az első föld, az első ég és a tenger elpusztulnak. Új föld és új ég jön el. És a teremtő Isten úgy beszél, mintha megbánta volna, hogy földet és eget teremtett. „Íme, megújítok mindent.” Szt. János nem a föld és ég átalakítására gondol, hanem visszalökésükre a semmibe, és új teremtésre.”

A világ sorsa megpecsételtnek tűnik. Azonban ebben a világban él még Isten egyháza, Krisztus közössége, amelyet megváltott minden törzsből, nyelvből, népből és nemzetből (Jel 5,9). A megváltottak száma megszámlálhatatlan (Jel 7,9). Ezeknek harcolniuk kell a gonosz ellen és kitartaniuk a szenvedésben életük árán is, mind halálig (Jel 12,11). Az üdvösség eszkatologikus időben teljesedik be. Addig ki kell tartaniuk. A veszélyeztetett és szenvedő egyháznak a védelmet a Bárány biztosítja,

amíg sok megpróbáltatás által nem jutnak be a mennyei Jeruzsálembe, az új égbe és új földre. Addig a hűség és vértanúság időszakát következik. Ebbe pedig beletartozik a küzdelem minden gonosz, antikrisztusi, pusztító, bűnös és ártó ellen, amit a sátán, a sárkány és a fenevad jelképez. A utolsó katasztrófák és a végső váltás között azonban Isten ad egy rövidke pihenési időt, amit a Jel. könyve ,ezeréves birodalomnak’ nevez (Jel 20,1-4). Az első feltámadásban feltámadottak vesznek benne részt, akik mint mártírok idejekorán haltak meg és nem imádták a fenevadat, nem követték bélyegét. Ez a messiási korszak, amely a fenevad birodalma (azaz mint a római császárhatalom kizsákmányoló és erkölcstelen rendszere összeomlása) után következik, valahol időben és térben elgondolt földi uralom.<sup>77</sup> A sátán meg van bilincselve, ezért nem árthat, és nem vezetheti félre az embereket, lázítva őket gonosz tettekre.

A Jelenések könyve ezután tárgyal a mennyei világról, amelyben az ég és föld egybeolvadnak.<sup>78</sup> Középen a mennyei város (új Jeruzsálem), amely a legmagasabb fokú civilizációnak, a védetségnek, biztonságnak és élvezetnek a képe.<sup>79</sup> A drágakövekből való kapuk, az aranyutca, a friss forrásvíz és folyó a város közepén a legszebb, legragyogóbb életmódot szemlélteti, amelyet el sem lehetett képzelni (Jel 21,9-27).

A Jelenések könyve szerint a régi világot nem lehetett megmenteni, Isten teremtett újat, örökkévalót, amelyet már emberi kéz, bűn és engedetlenség nem fog megrontani. Az ára azonban mérhetetlen: össze kell omolnia az első teremtésnek – minden tartozékával együtt, hogy romolhatatlan és lerombolhatatlan világ vegye át a helyét. A kis-ázsiai gyülekezeteknek ezek a látomások jelentettek erőt a kitartásra és a túlélésre. Az apokaliptika szimbólumvilága pedig megfelelő képanyagot szolgáltatott az eszkatológiai remény gazdag színezéséhez.

### 4. Hogyan tekintsünk hát ma az élő környezetre?

Elemzésünk záró fejezetében a tulajdonképpeni összefoglalás következik, ill. annak a summázása, hogy – az elmondottak ismeretében – hogyan lássuk a teremtést és hogyan viszonyuljunk az élő világhoz, amelyben élünk, a környezethez, amely földi életünknek keretet és hitbéli-szolgálati teret biztosít a számunkra.

1. A világot Isten tökéletes/csodálatos teremtésének kell tartanunk, amelyet ő jónak tekintett.

2. Isten a földet és az élő világot az emberre bízta, hogy azt bölcsen művelje, és éljen belőle.

3. A világhoz, élethez és élő környezethez nemcsak nekünk, hanem minden embernek, minden népnek egyforma joga van.

4. Az emberi bűn, önhittség, hitetlenség és önzés következtében az egyensúly felbomlott, és a művelésből és felvigyázásból önző uralom és drasztikus kihasználás lett.

5. Az ember bűne miatt szenved a föld, szenved a világ, és ennek átka fájdalmasan sújtja az egész élő világot.

6. Az ember Isten- és élet ellenes magatartása megakadályozta azt is, hogy várható legyen a helyreállítás, a régi állapotok restaurálása. Jézus elítéltetésével és ke-

reszthalálával megpecsételődött a régi világ sorsa. A megváltást csak a hívő maradék remélheti.

7. Fájdalmasan kell tudatosítani, hogy a jelenlegi föld, az emberiséggel együtt – a sok jó törekvés ellenére – visszafordíthatatlanul az apokaliptikus pusztulás felé megy, amelyet felvált egy új ég és új föld. Ez lesz az új teremtés, amelyet az eszkatonban vár az egyház hívő népe, a Jézus-Emberfia eljövetelkor, amely az embert és az élő világot is egyformán új teremtésnek minősíti.

8. Ez lesz az elveszített Éden keresésének és vásárlásának újjáalakítása, amely azonban már urbanizált világ látomását ölti magára. Mert „az üdv – a megromlott teremtés helyreállításának története – a kerttől a városig tart. Az emberiség útja nem visszafelé tart az elveszett Édenbe, hanem előre a megígért, isteni szépségű és tisztaságú városba.”<sup>80</sup> Azonban ez már *teológiai bizonyágtétel*, tehát teológiai síkon való értékelés, amelynél nyitva kell hagynunk a tényleges kozmikus világ megnyitását, összeomlását és átalakítását illető kérdést, amely már a természettudományok hatáskörébe tartozik.

9. Ugyanakkor nem lehet ignorálni azt a tényt, hogy – csak innen nézve, eszkatológia nélkül – „nincs természettudományosan igazolható remény”.<sup>81</sup>

10. Ez a tudat azonban nem jogosít fel a tétlenségre vagy pesszimizmusra. Ugyanis amíg itt vagyunk, meg kell tennünk mindent az élő világ megőrzéséért, helyes műveléséért – teljes felelősséggel, hittel és tisztelettel. Ez feladatunk, és egyben lehetőségünk érvényesíteni az élethez, mint Isten ajándékához való szeretetet és a hitet, amely a szolgálatban termi gyümölcsét Isten dicsőségére.

Peres Imre

#### FELHASZNÁLT IRODALOM

- Anglet, Kurt, *Das Ende der Zeit – die Zeit des Endes. Eschatologie und Apokalypse*, Echter Verlag, Würzburg-Regensburg 2005
- Baumbach, Günther, Die Schöpfung in der Theologie des Paulus, in: *Kairos* 21 (1979), 196-205
- Beer, Endymion, *A celebration of flora and fauna of the Bible*, Halsgrove, Wellington 2007
- Benz, Arnold, *Az univerzum jövője. Véletlen, káosz, Isten?* Kálvin Kiadó, Budapest 2001
- Bolyki János, *Teremtésvédelem. Ökológiai krízisünk teológiai megközelítése*, Kálvin János Kiadó, Budapest 1999
- Brandenburger, Egon, *Markus 13 und die Apokalyphtik*, FRLANT 134, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984
- Bruce, Frederick Fyvie, *The Book of the Acts*, ICNT, Eerdmans, Grand Rapids 1989
- Bruggen, Jakob van, *Jézus élete a földön – kortársai és tanítványai leírása alapján*, Budapest 1992
- Bugár M. István, *Kozmikus teológia. Források a görög filozófia istentanához a kezdetektől a kereszténység színrelépéséig*, Kultusz és Logosz – Vallástörténeti és vallásfilozófiai szövegek 4, Kairosz Kiadó, Budapest 2005
- Conzelmann, Hans, *Die Apostelgeschichte*, HNT 7, Mohr Siebeck, Tübingen 1963
- Cserháti Sándor, *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele*, Luther Kiadó, Budapest 2008
- Dietrich, Ernst Ludwig, *Die Endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten*, BZAW 40, Töpelmann, Giessen 1925
- Fauna and Flora of the Bible*, United Bible Societies, London-New York-Stuttgart (1972) 1980
- Gnilka, Joachim, *Az Újszövetség teológiája*, [Szent István Kézikönyvek 11], Szent István Társulat, Budapest 2007
- Habbe, Joachim, *Palästina zur Zeit Jesu. Die Landwirtschaft in Galiläa als Hintergrund der synoptischen Evangelien*,

- [Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 6], Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1996
- Hahn, D. E., *The Origin of Stoic Cosmology*, Columbus, Ohio State University Press 1977
- Hahn, Ferdinand, *Theologie des Neuen Testaments I*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005
- Haring, B. – Maaijer, R. de, *Landless and hungry? Access to land in early and traditional societies*, CNWS 67, Research School CNWS, Leiden 1998
- Hendry, Georg S., *Theology of Nature*, Westminster Press, Philadelphia 1980
- Hengel, Martin – Schwemer, Anna Maria, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie*, WUNT II/138, Mohr Siebeck, Tübingen 2003
- Hermann, Ingo, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbegriffe*, SANT 2, Kösel-Verlag, München 1961
- Käsemann, Ernst, *An die Römer*, HNT 8a, Mohr Siebeck, Tübingen 1973
- Käsemann, Ernst, *Paulinische Perspektiven*, Mohr Siebeck, Tübingen 1972
- Krämer, Hans-Joachim, Grundfragen der Aristotelischen Theologie, in: *Theologie und Philosophie* 35 (1991), 892-935
- Lapidge, M., *Stoic Cosmology*, in: J. M. Rist (ed.), *Stoic Philosophy*, University Press, Cambridge 1969, 161-186
- Lerle, Ernst, *Das Weltbild der Bibel*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1973
- Michaelis, Wilhelm, *Versöhnung des Alls. Die Frohe Botschaft von der Gnade*, Verlag Siloah, Gümligen bei Bern 1950
- Mohr, Richard, *The Platonic Cosmology*, Brill, Leiden 1985
- Pépin, Jean, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. Presses Universitaires de France, Paris 1964
- Peres Imre, Az ima apokaliptikus vetületei vallástörténeti kontextusban, in: *Vallástudományi Szemle* 5 (2009/3), 13-31
- Peres Imre, Kálvin tanítása a teremtésről és az élet tiszteletéről, in: *Kálvinista Szemle* 63 (1992/XII), 7 = Kálvin a útca k ivotu a stvorenstvu, in: *Etika – ekuména – ekológia*, Bratislava 1993, 119-121
- Peres Imre, Metaforikus beszéd Pál apostol eszkatológiájában, in: *Studia Theologica Debrecinensis* 2 (2009/2), 25-48
- Peres, Imre, *Giechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Mohr Siebeck, Tübingen 2003
- Pesch, Rudolf, *Die Apostelgeschichte (Apg 13-28) II*, EKK V/2, Benzinger-Neukirchener Verlag, Zürich-Neukirchen-Vluyn-Köln 1986
- Pokorný, Petr, *Theologie der lukanischen Schriften*, FRLANT 174, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998
- Roloff, Jürgen, *Die Apostelgeschichte*, NTD 5, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1988
- Satake, Akira, *Die Offenbarung des Johannes*, KEK 16, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008
- Schelkle, Karl Hermann, *Paulus: Leben – Briefe – Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988
- Schmithals, Walter, *Das Evangelium nach Lukas*, ZBK NT 3.1, Theologischer Verlag, Zürich 1980
- Schwantes, Heinz, *Schöpfung der Endzeit*. Ein Beitrag zum Verständnis der Auferweckung bei Paulus, Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1963
- Souček, Josef B., *Theologie apoštola Pavla [Pál apostol teológiája]*, Kalich, Praha 1976
- Takács Zoltán, *A Kolossé-levél Krisztus-himnusz*, SNC 2, CJTA, Komárno 2001
- Todd, R. B., The Stoics and their Cosmology in the first and second centuries AD, in: *ANRW* 2. 36. 3 (1989), 1365-1378
- Veres András, A környezet és az élő világ megőrzésének felelőssége, in: Szabó-Jilek Iván (szerk.), *Felelősségünk az élő világért*. Ökumenikus-tudományos szimpózium (Budapest, 1994. február 15.), Környezetvédelmi és Területfejlesztési Minisztérium, Budapest 1994
- Vollenweider, Samuel, *Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie*, WUNT 144, Mohr Siebeck, Tübingen 2002
- Weiser, Alfons, *Die Apostelgeschichte*, ÖTK NT, Gütersloher Verlagshaus – Echter Verlag, Gütersloh-Würzburg 1985



Weiss, Hans Friedrich, *Untersuchungen zur Kosmologie der hellenistischen und palästinischen Judentums*, TU 97, Akademie Verlag, Berlin 1966

Welker, Michael, *Teremtés és valóság*, Kálvin Kiadó, Budapest 2007  
Zepf, M., Der Mensch in der Höhle und das Pantheon, in: *Gymnasium* 65 (1965), 355-382

## JEGYZETEK

<sup>1</sup> Ehhez a problémához vö. pl. Bernhard Haring-R. de Maaijer, *Landless and hungry? Access to land in early and traditional societies*, CNWS 67, Research School CNWS, Leiden 1998. – <sup>2</sup> B. Haring, Veres András, A környezet és az élő világ megőrzésének felelőssége, in: Szabó-Jilek Iván (szerk.), *Felelősségünk az élő világért*. Ökumenikus-tudományos szimpózium (Budapest, 1994. február 15.), Környezetvédelmi és Területfejlesztési Minisztérium, Budapest 1994, 98-99. – <sup>3</sup> Veres András, A környezet és az élő világ megőrzésének felelőssége, 99. – <sup>4</sup> Ugyanez látható a görögöknél is, amikor Homérosz vagy Hesziódosz írja mitológiáit. – <sup>5</sup> Bolyki János, *Teremtésvédelem. Ökológiai krízisünk teológiai megközelítése*, Kálvin János Kiadó, Budapest 1999, 22-23. – <sup>6</sup> Bolyki János, *Teremtésvédelem*, 23-24. – <sup>7</sup> Bolyki János, *Teremtésvédelem*, 23-24.143. – <sup>8</sup> Kurt Anglet, *Das Ende der Zeit – die Zeit des Endes. Eschatologie und Apokalypse*, Echter Verlag, Würzburg-Regensburg 2005, 17kk. – <sup>9</sup> Karl Hermann Schelkle, *Paulus: Leben – Briefe – Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988, 192kk. – <sup>10</sup> Vö. Günther Baumbach, Die Schöpfung in der Theologie des Paulus, in: *Kairos* 21 (1979), 196-205. – <sup>11</sup> Vö. pl. Ézs 29,16; 45,9; Jer 18,6; IQS 11,21-22; IQH 10,3-10 stb. – <sup>12</sup> Róm 9,2; vö. 2Tim 2,20-21. – <sup>13</sup> Vö. Jk 3,9. – <sup>14</sup> Michael Welker, *Teremtés és valóság*, Kálvin Kiadó, Budapest 2007, 105. – <sup>15</sup> Róm 5,12-21; 1Kor 15, 45-49; Kol 3,9. – <sup>16</sup> Karl Hermann Schelkle, *Paulus: Leben – Briefe – Theologie*, 193-194. – <sup>17</sup> Bolyki János, *Teremtésvédelem*, 144. – <sup>18</sup> Vö. Takács Zoltán, *A Kolossé-levél Krisztushimnusz*, SNC 2, CJTA, Komárno 2001. – <sup>19</sup> Ernst Lerle, *Das Weltbild der Bibel*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1973. – <sup>20</sup> Vö. pl. *Fauna and Flora of the Bible*, United Bible Societies, London-New York-Stuttgart (1972) 1980. Endymion Beer, *A celebration of flora and fauna of the Bible*, Halsgrove, Wellington 2007. – <sup>21</sup> Joachim Habbe, *Palästina zur Zeit Jesu. Die Landwirtschaft in Galiläa als Hintergrund der synoptischen Evangelien*, [Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 6], Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1996, 25-40. – <sup>22</sup> Bolyki János, *Teremtésvédelem*, 92. – <sup>23</sup> Karl Hermann Schelkle, *Paulus: Leben – Briefe – Theologie*, 207. – <sup>24</sup> Vö. Joachim Gnlika, *Az Újszövetség teológiája*, [Szent István Kézilykönyvek 11], Szent István Társulat, Budapest 2007, 39. – <sup>25</sup> Vö. Bolyki János, *Teremtésvédelem*, 91-92. – <sup>26</sup> Martin Hengel-Anna Maria Schwemer, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie*, WUNT II/138, Mohr Siebeck, Tübingen 2003. – <sup>27</sup> Jakob van Bruggen, *Jézus élete a földön – kortársai és tanítványai leírása alapján*, Budapest 1992, 95-96. – <sup>28</sup> Vö. Lk 19,41-44. – <sup>29</sup> Vö. az ún. 'kis apokalipszis': Mk 13 és par. – <sup>30</sup> Bolyki János, *Teremtésvédelem*, 92-93. – <sup>31</sup> Samuel Vollenweider, *Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie*, WUNT 144, Mohr Siebeck, Tübingen 2002, 50. – <sup>32</sup> Vö. Egon Brandenburger, *Markus 13 und die Apokalypitik*, FRLANT 134, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984. – <sup>33</sup> Vö. Wilhelm Michaelis, *Versöhnung des Alls. Die Frohe Botschaft von der Gnade*, Verlag Siloah, Gümligen bei Bern 1950. – <sup>34</sup> Ferdinand Hahn, *Theologie des Neuen Testaments I*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 566. – <sup>35</sup> Erről több profétái kijelentés is létezett, mint pl. Jer 15,18-19; 16,15; 23,8; 24,6; Ez 17,23; Ám 9,11-12. Vö. Ernst Ludwig Dietrich, *Die Endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten*, BZAW 40, Töpelmann, Giessen 1925. – <sup>36</sup> Vö. 4Ezsd 11,46; szirBar 73,1-74,1; Zsid 3,11; 4,9.11; Jacob Jervell, *Die Apostelgeschichte*, KEK 3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 167. – <sup>37</sup> Petr Pokorný, *Theologie der lukanischen Schriften*, FRLANT 174, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 67. – <sup>38</sup> Albrecht Oepke, ἀποκατάστασις, in: *ThWNT I* (1949), 390-391. – <sup>39</sup> Hans Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, HNT 7, Mohr Siebeck, Tübingen 1963, 35. – <sup>40</sup> Jürgen Roloff szerint az apostoli egyház itt eléggé szabad hermenutikai szövegkezelést alkalmazott, amikor több ószövetségi igét (vö. pl. 5Móz 18,15-20 és 3Móz 23,29) egybeötöztött, majd azt Jézusra, mint a várva várt profétára alkalmazta: *Die Apostelgeschichte*, NTD 5, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1988, 77-78. – <sup>41</sup> Ez a teológiai gondolat azonban eléggé problematikus, és

egyek kutatók joggal utalnak arra, hogy az itt használt terminológiában különbséget kellene látni a 'Jézus felemeltetése' és 'visszajövedele' kifejezések között: Helmut Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, BETH 41, Kaiser Verlag, München 1965, 89-91. Nem lehet kizárni, hogy korábban ez a reménység a messiásra, Illésre vagy Keresztelő Jánosra vonatkozott (vö. Mal 3,23; Sir 48,10; Mk 9,12; Lk 1,17), és Jézus fellépésével a tanítványi körben az ő személyére nézve konkretizálódott: O. Bauernfeind, *Tradition und Komposition in dem Apokatastasispruch Apg 3,20f.*, in: Otto Betz (Hrsg.), *Abraham unser Vater*, FS Otto Michel, AGSU 5, Brill, Leiden, 1963, 16-19 (13-23). – <sup>42</sup> Helmut Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, 89. – <sup>43</sup> Frederick Fyvie Bruce szerint az itt szereplő ἀποκατάστασις közel áll a Máté-féle regenerációhoz vagy újjászületéshez (Mt 19,28: παλιγγενεσία): F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, ICNT, Eerdmans, Grand Rapids 1989, 85. – <sup>44</sup> Vö. 1Kor 15,24-28; Róm 8,18-23; Zsolt 110,1; F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, 85. – <sup>45</sup> Walter Schmithals, *Das Evangelium nach Lukas*, ZBK NT 3.1, Theologischer Verlag, Zürich 1980, 176. – <sup>46</sup> Zabolai Enikő, *Autoszelekción az utolsó ítéletnél*, in: *Új Közlöny*, Debrecen, 2010/2. – <sup>47</sup> Josef B. Souček, *Theologie apostola Pavla* [Pál apostol teológiája], Kalich, Praha 1976, 117. – <sup>48</sup> Alfons Weiser, *Die Apostelgeschichte*, ÖTK NT, Gütersloher Verlagshaus – Echter Verlag, Gütersloh-Würzburg 1985, 266. – <sup>49</sup> Vö. D. E. Hahm, *The Origin of Stoic Cosmology*, Columbus, Ohio State University Press 1977. M. Lapidge, *Stoic Cosmology*, in: J. M. Rist (ed.), *Stoic Philosophy*, University Press, Cambridge 1969, 161-186. R. B. Todd, *The Stoics and their Cosmology in the first and second centuries AD*, in: *ANRW* 2. 36. 3 (1989), 1365-1378. – <sup>50</sup> Vö. Richard Mohr, *The Platonic Cosmology*, Brill, Leiden 1985. Hans-Joachim Krämer, *Grundfragen der Aristotelischen Theologie*, in: *Theologie und Philosophie* 35 (1991), 892-935. M. Zepf, *Der Mensch in der Höhle und das Pantheon*, in: *Gymnasium* 65 (1965), 355-382. – <sup>51</sup> Rudolf Pesch, *Die Apostelgeschichte (Apg 13-28) II*, EKK V/2, Benzinger-Neukirchener Verlag, Zürich-Neukirchen-Vluyn-Köln 1986, 137. – <sup>52</sup> Vö. Jean Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. Presses Universitaires de France, Paris 1964. – <sup>53</sup> Aratus, *Phaenomena* 5. – <sup>54</sup> Plátó, *Timaeus* 33d.34b. – <sup>55</sup> Plutarchosz, *Moralia* 1034b.1052a. – <sup>56</sup> Philón, *De Specialibus Legibus*, 1.271. – <sup>57</sup> Seneca, *Epist.* 95,47. – <sup>58</sup> Kleantész, *Zeus-himnusz*, frg. 537. – <sup>59</sup> Lukianos, *Sacr.* 11. – <sup>60</sup> Vö. Hans Friedrich Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie der hellenistischen und palästinischen Judentums*, TU 97, Akademie Verlag, Berlin 1966. – <sup>61</sup> Vö. Bugár M. István, *Kozmikus teológia. Források a görög filozófia istentanához a kezdetektől a kereszténység színrelépéséig*, Kultusz és Logosz – Vallástörténeti és vallásfilozófiai szövegek 4, Kairosz Kiadó, Budapest 2005. – <sup>62</sup> Bolyki János, *Teremtésvédelem*, 143. – <sup>63</sup> Cserháti Sándor, *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele*, Luther Kiadó, Budapest 2008, 472. – <sup>64</sup> Peres Imre, Kálvin tanítása a teremtésről és az élet tiszteletéről, in: *Kálvinista Szemle* 63 (1992/XII), 7 = Kálvin a úcta k ivotu a stvorenstvu, in: *Etika – ekuména – ekológia*, Bratislava 1993, 119-121. – <sup>65</sup> Kálvin, *Inst.* I.5, 12.14; 6.1. Bolyki János, *Teremtésvédelem*, 145. – <sup>66</sup> Bolyki János, *Teremtésvédelem*, 153. – <sup>67</sup> Ernst Käsemann, *An die Römer*, HNT 8a, Mohr Siebeck, Tübingen 1973, 221. – <sup>68</sup> Ernst Käsemann, *An die Römer*, 223. – <sup>69</sup> Vö. Róm 8,22-23; 2Kor 1,22; 5,5: ἀπαρχή és/vagy ἀρραβών (Isten Lelkének záloga bennünk). Vö. 1Kor 15,20.23. Ingo Hermann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbegriffe*, SANT 2, Kösel-Verlag, München 1961, 32-33. – <sup>70</sup> Róm 8,19; Fil 1,20. – <sup>71</sup> Vö. Peres Imre, Az ima apokaliptikus vetületei vallástörténeti kontextusban, in: *Vallástudományi Szemle* 5 (2009/3), 13-31. – <sup>72</sup> Ernst Käsemann, *Paulinische Perspektiven*, Mohr Siebeck, Tübingen 1972, 211-236. – <sup>73</sup> Bolyki János, *Teremtésvédelem*, 157. Vö. Georg S. Hendry, *Theology of Nature*, Westminster Press, Philadelphia 1980, 213-221. – <sup>74</sup> Vö. Peres Imre, Metaforikus beszéd Pál apostol eszkatológiájában, in: *Studia Theologica Debrecinensis* 2 (2009/2), 25-48. – <sup>75</sup> Akira Satake, *Die Offenbarung des Johannes*, KEK 16, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, 384kk. – <sup>76</sup> Joachim Gnlika, *Az Újszövetség teológiája*, 364. – <sup>77</sup> Joachim Gnlika, *Az Újszövetség teológiája*, 372. – <sup>78</sup> Peres Imre, Az új világ látomása (Jel 21,1-8), in: Benyik György (szerk.), *Zsoltárok, himnuszok, imádságok*. Biblius konferencia kiadványai, JatePress, Szeged 2009, 179-193. – <sup>79</sup> Peres Imre, *Giechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 133-141. – <sup>80</sup> Bolyki János, *Teremtésvédelem*, 107. – <sup>81</sup> Arnold Benz, *Az univerzum jövője. Véletlen, káosz, Isten?* Kálvin Kiadó, Budapest 2001, 203.

# Körkép a Földről

## Környezeti kérdések, földtudományi szemmel

### Rövid tartalmi összefoglaló

A tanulmány összefoglalja a nemzetközi Földév („A Föld Bolygó Nemzetközi Éve”, 2007–2009) legfontosabb környezettudományi megállapításait (külön kitérve az éghajlatváltozás kérdésére), majd összehasonlítja a Földév és az első hazai egyházi környezetvédelmi dokumentum, a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia Körlevele által legsúlyosabbnak tartott környezeti kríziseket, amelyek okát a Körlevél explicite, a Földév implicite erkölcsi eredetűnek tartja. Amíg azonban a Körlevél az éghajlatváltozást véli elsődleges problémának, addig a Földév azt, hogy az emberiség dinamikus létszám- és igénynövekedése beleütközik a Föld véges eltartó-képességébe. A Földév szerint – amennyiben gyökeres változás nem történik – globális élelmiszer-, energia- és felszín alatti víz-szűkösségre lehet majd számítani, mindemellett a biológiai sokféleség is veszélyben van. Egy egyszerű, de sokatmondó szógyakorlat elemzés tényszerűen mutatja, hogy a Körlevél és az Európai Unió ún. fenntarthatósági dokumentumának szemlélete gyökeresen különbözik egymástól. A Földév által fontosnak tartott szempontokat a Körlevél nagyrészt, az EU-dokumentum pedig alig tartalmazza.

### Bevezetés

2008 decemberében a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevelet jelentetett meg a teremtett világ védelméről [1], amelynek tudományos vonatkozásairól a Magyar Tudományos Akadémia – Erdő Péter bíboros és Pálinkás József MTA-elnök védnökségével – 2009. március 30-án az Akadémia székházában vitatülést rendezett. A felkért hozzászólások egyike (a tanulmány első szóbeli változata) a Földév („A Föld Bolygó Nemzetközi Éve”, 2007–2009, 2008-ban tematikus ENSZ-év [2]) szemszögéből értékelte, és az EU fenntarthatósági tanulmányával (*Progress on EU Sustainable Development Strategy, Final Report, 2008* [3]) is összehasonlította a Körlevelet. A tanulmány továbbgondolt változata elhangzott a Debreceni református Hittudományi Egyetem „Mindent a lába alá vetettél” (Zsolt 8,7) – felülősségünk a jövőért című tudományos konferenciáján.

### A Föld Bolygó Nemzetközi Éve

A Föld Bolygó Nemzetközi Éve (International Year of Planet Earth, 2007–2009, [www.yearofplanetearth.org](http://www.yearofplanetearth.org), [www.foldev.hu](http://www.foldev.hu)) a földtudományok világméretű tudományos- és ismeretterjesztő programja. A Földév eredeti célkitűzése szerint tíz hivatalos témakör (a felszín alatti vizek, a természeti veszélyforrások, a Föld és egészség kapcsolata, az éghajlat, a nyersanyag- és energiakincs kérdései, az óriásvárosok problematikája, a Föld mélye, az óceánok, a talaj, valamint a Föld és élet kapcsolata)

bemutatásával kívánta érzékeltetni a földtudományok nélkülözhetetlenségét. A Földév-körkép jelentősége azonban messze meghaladja az eredeti szándékot. A földi környezetre vonatkozó legfontosabb megállapítások – témakörönkénti felsorolásban – a következők [4, 5]:

*Felszín alatti vizek:* a felszín alatti vízkészletet (az ivóvízbázist) az emberiség sokkal nagyobb ütemben fogyasztja, mint ahogyan az utánpótlódik;

*Természeti veszélyek:* a természeti katasztrófák számának az utóbbi évtizedekben tapasztalt növekedése elsősorban a környezet sérülékenységének („vulnerability”) megnövekedéséből származik;

*Föld és egészség:* orvosok és geológusok együttműködésével hárommilliárd ember egészségén lehetne javítani;

*Éghajlat:* a) A Föld története éghajlatváltozások története, és természetesen a mi jövőnket is erősen fogja befolyásolni az éghajlat alakulása, b) első alkalommal történik meg, hogy egy faj: a *Homo sapiens* vált a Földrendszer és a klímarendszer megváltoztatásának egyik tényezőjévé;

*Természeti erőforrások:* nyersanyagokból nem várható hiány (legfeljebb ritkafémekből), a jövőbeni energiaellátás azonban megoldatlan (a szénhidrogén néhány évtizedre, a szén néhány évszázadra elég; a „megújulók” iránti elvárások túlzók);

*Óriásvárosok:* földtudományok nélkül az óriásvárosok fenntarthatóbbá tételének esélye sincs;

*A Föld mélye:* az emberi tevékenység manapság már geológiai hatótényezőként is figyelembe veendő, hiszen az emberiség több anyagot mozgat meg, mint a felszíni geológiai folyamatok együttevét;

*Óceánok:* az óceánok mélye számos tudományos meglepetést tartogat (nyersanyag- és energia, biológiai alapfelismerések, környezeti kockázatok);

*Talaj:* a Föld valószínűleg képes ugyan ellátni 20-30 év múlva az előrejelzett 9 milliárd embert, de csak a jelenlegi ökoszisztéma és a biodiverzitás feláldozásával, ráadásul úgy, hogy nem (vagy alig) marad hely biomassza-termelés számára;

*Föld és élet:* veszélyben van a globális ökológiai rendszer.

Az ember tehát nem csak éghajlat-alakító, hanem geológiai hatótényezővé is vált. A fenti témaköröket végigtekintve egyértelműen látszik, az emberiség eddig megszokott életmódját fenyegető veszélyeknek az éghajlatváltozás – akár felmelegedésről, akár lehűlésről van szó – csak egyike. A problémák gyökere az, hogy az emberiség dinamikus létszám- és igény(!)-növekedése (azaz a túlnépesedés és a túlfogyasztás) beleütközik a Föld végeességébe. Emiatt globális élelmiszer-, energia- és felszín alatti víz-szűkösségre lehet számítani, és a biodiverzitás is veszélyeztetett. Mindezekhez képest az éghajlat változása csak egyfajta „klíma-hullámvasút”-nak tekinthető. A természeti környezet és az emberiség léte, tevékenysége között évezredekig fennállt érzékeny egyensúly felborulni látszik. (A Földév Magyar Nemzeti Bizottságának

2008. november 3-án, a Tudomány Napján kiadott nyilatkozatát az A1 függelék tartalmazza.)

### Az éghajlatváltozás kérdése

Érdekes a klímamodellek által jelzett gyorsuló melegedést összevetni a mérések adataival. A NASA Földmegfigyelő honlapja (a <http://earthobservatory.nasa.gov/IOTD/view.php?id=36699> weboldala) a 2009. január 21-én feltett ábra és magyarázó szöveg, [6] szerint a globális átlaghőmérséklet („*Global Land-Ocean Temperature Anomaly*”) tekintetében a 2008. év a tizedik legmagasabb átlaghőmérsékletű volt a Földön, de egyúttal az is tény, hogy a tavalyi év volt a 21. évszázad eddigi leghidegebb éve! A hőmérséklet-csökkenés szignifikáns: már a legutolsó (2006-ra vonatkoztatott) öt éves hőmérsékleti futóátlag is csökkenésbe fordult át.

Azon is érdemes elgondolkodni, hogy 1940–1970 között, míg a széndioxid-kibocsátás folyamatosan nőtt, addig a globális átlaghőmérséklet stagnált, sőt némileg visszaesett. Az egyszerű üvegházhatáson kívül tehát más, nem egészen ismert mechanizmusok (pl. a naptevékenység, a galaktikus kozmikus sugárzás, a felhőképződés, az óceánok, a légköri aeroszolok, a földhasználatváltozás, stb.), valamint mindezek kölcsönhatásai is szerepet játszhatnak az éghajlat alakulásában.

A tömegtájékoztatót és a döntéshozást sajnós túlzó leegyszerűsítések jellemzik, ami végzetes torzulások forrása lehet. Az éghajlatváltozás kutatása például egyáltalán nem nyilvánítható befejezettnek. A Nap–Föld kapcsolatok egyes idevágó sajátosságairól éppen Magyarországon, Sopronban volt egy világkonferencia ([www.iaga2009sopron.hu](http://www.iaga2009sopron.hu)).

### A Földév és a Körlevél főbb megállapításainak összefoglalása

A Földév és a Körlevél környezettudományi megállapításainak lényege (ld. 1. táblázat) igen hasonló. A Földév szemszögéből az éghajlat nem nagyon hangsúlyos (ellentétben a Körlevél megközelítésével), a talaj problematikája viszont a Körlevélben került némileg háttérbe. A Föld-körkép és a Körlevél egyaránt az emberiségről nyújt körképet.

1. táblázat: A legjelentősebb környezeti problémák

A Körlevél szerint	A Földév szerint (tematikus sorrendben)
<ul style="list-style-type: none"> <li>– ökológiai válság</li> <li>– víz és levegő</li> <li>– <b>éghajlat</b></li> <li>– erőforrás</li> <li>– (a termőtalajkészlet csökkenése)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– ökológiai rendszer</li> <li>– felszín alatti vizek</li> <li>– erőforrások (energia)</li> <li>– (az éghajlat örökké változik)</li> <li>– <b>talaj</b></li> </ul>

A főbb okok (ld. 2. táblázat) is közel egyformán szerepelnek a Földév dokumentumaiban és a Körlevélben.

A kihívás lényege az, hogy vajon sikerül-e olyan gazdaságot és társadalmat kiépíteni, amely figyelembe veszi, hogy a Föld erőforrásai kimerülőben vannak? Amennyiben ugyanis az emberiség igényeit nem sikerül egyensúlyba hozni a természeti adottságokkal, jövőnk hosszú távon nem lesz biztosítható. Az erkölcsi megújulással a Földév nem foglalkozik, de a Földév-jelmondat (*Earth sciences for Society*) magyar megfelelőjeként a Magyar Nemzeti Bizottság nem csupán a jobb hangzás kedvéért javasolta a „társadalom” helyett az „emberiség” kifejezés használatát. A francia, orosz, német logo-változatokban felbukkanó *l’Humanité, cselovecsesztvo, die Menschheit* felfedezésekor derült csak ki, hogy mások is hasonlóképp gondolkodtak...

2. táblázat: A környezeti krízis okai

A Körlevél szerint	A Földév szerint
<ul style="list-style-type: none"> <li>– „...<i>jelenlegi fogyasztási szintünk fenntartásához a Földnél negyedével nagyobb bolygóra lenne szükségünk</i>”</li> <li>– „<i>egyenlőtlen az erőforrások használatának és a szennyezéseknek az eloszlása</i>”</li> <li>– „<i>a környezeti válság gyökere ... legnagyobb részt erkölcsi természetű</i>”</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– az emberiség létszámának és igényének dinamikus növekedése beleütközik a Föld véges eltartóképességébe</li> <li>– bár implicite, de az erkölcsi hozzáállást érzékelteti, hogy az országok felében a nemzeti bizottságok az eredeti „<i>Earth Sciences for Society</i>” jelmondatot „<i>Earth Sciences for Humanity</i>”-ra cserélték</li> </ul>

### A Körlevél és az EU Sustainable Development Strategy összehasonlítása

A Püspökkari Körlevél megszületése előtt, de ugyancsak a 2008-as ENSZ-év alatt jelent meg az Európai Unió egy témába vágó dokumentuma („*Progress on EU Sustainable Development Strategy, Final Report*”), amely az MTA Földtudományok Osztálya előtt tartott Földév-beszámolón [7] is szóba került. Az európai országok döntéshozói számára iránymutató stratégiai dokumentumból szinte teljességgel hiányoznak a Földév-körképhez hasonló meglátások, sőt – amint egy egyszerű szógyakorlási elemzés kimutatta – a környezeti fogalmak nagy része is igen alárendelten szerepel. Kézenfekvő volt tehát a föld- és környezettudomány szempontjából fontosnak tartott szavak, kifejezések abszolút és relatív szóhasználati gyakoriságát a Körlevélen is elvégezni, és az eredményt az EU-dokumentummal összehasonlításban bemutatni. A tíz Földév-téma és az általános kifejezések kulcsszavainak normált (egy Körlevél-oldalnyi előfordulás-számra átszámított) szógyakorúságát az A2. függelék táblázata mutatja. Vastag szedésűek azok a kifejezések, amelyek legalább ötször olyan gyakorisággal fordulnak elő az egyik dokumentumban, mint a másikban. Az eredmény önmagáért beszél.

A *felszín alatti vizek* témaköre, ilyen az ivóvíz, (az ivóvíz 80%-a ugyanis felszín alatti víz) a Körlevélben éppen

ötször többször említődik, mint az EU-SDS-ben. A *természeti veszélyforrások* közül az EU-SDS monitoring-ról és kockázatokról beszél, míg a Körlevél inkább veszélyről és katasztrófáról, a sérülékenység szempontja sajnos hiányzik a Püspökkari megközelítésből. A *Föld és egészség* témakörében az EU magára az egészségre, míg a Körlevél inkább a természetre helyezi a hangsúlyt, de a geo-környezet is szerepet kap. Mindkét dokumentum az *éghajlatváltozásokra* fordítja a legnagyobb figyelmet, és ezen belül az EU-SDS-ben a mitigation (mérséklés, beavatkozás) kap nagyobb hangsúlyt, addig a Körlevél figyelme a legjelentősebb üvegházhatású gázra, a vízgőzre is kiterjed. A *természeti erőforrások* témájában az EU-dokumentum azt tartja a legfontosabbnak, hogy az energia „*hatékony*”, „*megújuló*” és „*tiszta*” legyen, és az energiatípusok közül leginkább a *biomasszát* és a *bioüzemanyagot* preferálja. Szénhidrogénről alig esik benne szó. A Körlevél e szempontból is sokkal kiegyensúlyozottabb, viszont az *atomenergia* kimaradt belőle. Az *óriásvárosok* vonatkozásában, illetőleg általában is, az EU szerint „*versenyképesség*” kell lenni, de magukkal az óriásvárosokkal nem igazán foglalkozik. A *Föld mélye* egyik dokumentumnak sem tárgya, de a Körlevélben legalább megjelenik néhány természetföldrajzi fogalom, mint ahogyan az *óceán éghajlatmódosító szerepe* is, amelyre az EU-dokumentum szintén nem tér ki. Az EU fenntarthatósági Stratégiában rendkívül feltűnő az *élelmiszer* és a *talaj* előfordulási gyakoriságának aránytalansága (73:3, mintha az élelmiszertermeléshez nem lenne talajra szükség). A Körlevél e szempontból is jóval kiegyensúlyozottabb. A *Föld és élet* összefüggérendszerben a Körlevél nagyobb figyelmet szentel az *ökológiai lábnyomra*, és az *evolúciót* is említi.

Az általános kifejezések terén az EU-dokumentumban a *fenntarthatóság*, míg a Körlevélben a *válság* a vezérfonal. A „*knowledge*” magyar megfelelőit a Körlevélben keresve az *ismeret* változatnál feltűnő volt a *lelkiismeret* nagyszámú előfordulása. Az EU anyagban nem említődik sem a lelkiismeret, sem az erkölcs, de még az *emberiség* sem. Külön érdekesség, hogy Isten kevésbé gyakran említődik a Körlevélben, mint a „*fenntartható*” jelző az EU-dokumentumban... Istenről egyébként (az ember Istenadta képességéről) a Nobel-békedíjas Al Gore maga is ír az *Inconvenient Truth* (Kellemetlen igazság) című könyvének 296. oldalán, de a magyar változatról éppen ez az egyetlen bekezdés maradt ki [8].

## Összefoglalás

A Föld Bolygó Nemzetközi Éve és a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia környezetvédelmi körlevele a legjelentősebb környezeti problémákat és okaikat lényegében hasonlóan látja.

Megállapítható, hogy a Körlevél nagyrészt (bár nem teljesen) mentes különféle túlzó leegyszerűsítésektől, ami viszont szinte kizárólagos jellemzője a klímaváltozással kapcsolatos tömegtájékoztatásnak. A környezeti problémákat nem szabad egyetlen jelenség egyetlen paraméterére: nevezetesen a CO<sub>2</sub>-kibocsátás kérdésére redukálni; az éghajlatváltozás szerteágazó természeti okait és az emberi hozzájárulás mértékét a tudomány nem ismeri kellő bizonyossággal.

Az Európai Unió bürokrata-szemléletének tudományos igényű megváltoztatása túlterjed lehetőségeinken, az viszont reális, gyakorlati célkitűzés lehet, hogy készüljön el a Körlevél egy aktualizált (rövidebb, ökumenikus) összefoglalása, a teendők kiemelésével, belevéve „A Föld Bolygó Nemzetközi Éve” során felgyülemlett tapasztalatokat.

Tekintve, hogy a Földév által megfogalmazott globális környezeti problémák vonatkozásában hazánk különleges helyzetben van (nincs túlnépesedés, ugyanakkor bőség van termőföldben és felszín alatti vizekben), természeti kincseinket egy esetleges globális felmelegedés még inkább felértékeli. A hazai környezetpolitika ún. „környezettudatossága” mellé igencsak kívánkozik az a fajta értéktudatosságra nevelés, amely természeti értékeink (talaj, felszín alatti víz, energia- és nyersanyagkincs, stb.) jobb társadalmi-nemzetgazdasági megbecsülését eredményezhetné.

Szarka László,  
Breznyánszky Károly,  
Ádám József

## FORRÁSOK

- [1] FELELŐSSÉGÜNK A TEREMTETT VILÁGÉRT „Minden általa és érte teremtett...” (Kol 1,16) A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevele a teremtett világ védelméről. (2008) <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=209>
- [2] Breznyánszky Károly, Szarka László (2008): Földtudományok az emberiség szolgálatában. A Föld Bolygó Nemzetközi Éve. Magyar Tudomány 2008/10, 1227-1237.
- [3] Progress on EU Sustainable Development Strategy, Final Report (2008). <http://www.scribd.com/doc/11768913/20080229-Progress-on-EU-Sustainable-Development-Strategy>
- [4] Szarka László (2008): Globális kihívások „A Föld Bolygó Nemzetközi Éve” tükrében. Globális kihívások, Millenniumi Fejlesztési Célok és Magyarország. ENSZ-Akadémia 2008. Szerkesztette: Gömbös Ervin. Magyar ENSZ Társaság, 2008, ISBN 978-963-86322-9-6, pp. 21-34.
- [5] Szarka László (2009): Globális kihívások „A Föld Bolygó Nemzetközi Éve” szemszögéből. MTA VEAB Tudományos Közlemények 2008. Szerkesztette: Fenyvesi Ottó.
- [6] 2008 Global temperature. <http://earthobservatory.nasa.gov/IOTD/view.php?id=36699>
- [7] Breznyánszky Károly, Szarka László, Haas János (2009): A Földév eredményei és tanulságai. [http://www.mta.hu/index.php?id=634&no\\_cache=1&backPid=390&tt\\_news=10233&cHash=88e4ac64f9](http://www.mta.hu/index.php?id=634&no_cache=1&backPid=390&tt_news=10233&cHash=88e4ac64f9)
- [8] Szarka László (2007): Kellemetlen igazság. Természet Világa, 138. évfolyam, 4. szám, [www.termeszetvilaga.hu/szamok/tv2007/tv0704/czelnai.html](http://www.termeszetvilaga.hu/szamok/tv2007/tv0704/czelnai.html)

## FÜGGELÉK

### A1. A Föld Bolygó Nemzetközi Éve: Célok és feladatok (A Földév Magyar Nemzeti Bizottságának 2009. november 3-i nyilatkozata)

A Föld Bolygó Nemzetközi Éve nemcsak a Földről, hanem az emberről, jelenkori és jövőbeli közös feladatokról is szól. A Föld lakossága nő, a művelhető terület, az ivóvíz- és nyersanyag-források korlátozottak, a Föld erőforrásai végesek. Eleget lesz-e a technikai fejlődés, a tudás az „élhető Föld” megőrzéséhez, és hogyan szolgálják mindebben a földtudományok az emberiség, a társadalom javát – ezekről a kérdésekről tudományos és ismeretterjesztő programok sorát rendezik 2007 és 2009 között világszerte, így Magyarországon is. 2008-ra hirdette meg ugyanis az Egyesült Nemzetek Szervezete „A Föld Bolygó Nemzetközi Éve”-t.

A Földnek, mint globális rendszernek a változásai különféle regionális következményekkel is járnak, sajátos és gyakran helyi problémaként jelennek meg, illetve helyi tényezők összeadódásából is származnak. A földi rendszerek evolúciója folyamatos, ugyanakkor a jelenségek széles időskálán játszódnak le, a Föld évmilliókban mérhető történetében gyökereznek még akkor is, ha a folyamatok egy része emberi mértékkel is gyors lefolyású lehet. Az összefüggések megismerése, megértése széleskörű, tudományok közötti összefogást igényel. Szükségessé teszi globális, regionális és lokális mérőrendszerek működtetését, adatbázisok kialakítását és a kutatási tapasztalato-

kon alapuló tudásbázis igénybevételét. Világméretű együttműködés nélkül a kihívásokra nem tudunk választ adni. Meg kell találni a globális hatások regionális, lokális jellegzetességeit, fel kell mérni mind a lehetséges erőforrásokat, mind pedig a veszélyeket, meg kell őrizni az emberiség otthonát adó Föld természeti értékeit és szépségét!

A megismerés eszköze a tudományos kutatás, az ismeretek közléséé az oktatás, képzés, a földtudományi és környezettudományi kultúra széleskörű terjesztése. Ez az, amit a Föld Éve kezdeményezés üzen a döntéshozóknak és a társadalom egészének, világszerte és itthon egyaránt.

## A2. Földév-kulcsszavak előfordulási gyakorisága az EU-SDS dokumentumban és a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia környezetvédelmi körlevelében

EU-SDS	Előfordulás/oldal	Körlevél	Előfordulás/oldal
<i>Felszín alatti vizek</i>			
water	0,13	víz	0,31
drinking water	0,01	<b>ivóvíz</b>	0,05
groundwater	0,004	felszín alatti víz	0,01
<i>Természeti veszélyek</i>			
<b>monitoring</b>	0,02	monitoring+ megfigyelés	0
pollution	0,17	szennyezés	0,19
<b>risk</b>	0,20	kockázat	0,02
hazard	0,01	<b>veszély</b>	0,15
catastrophe	0,004	<b>katasztrófa</b>	0,02
remedy(iation)	0,01	helyreállítás	0,03
<b>vulnerability, vulnerable</b>	0,02	sérülékeny(ség)	0
<i>Föld és egészség</i>			
<b>health</b>	1,46	egészség	0,11
nature	0,19	<b>természet</b>	2,5
Earth, geo	0,06	<b>Föld, geo</b>	0,79
<i>Éghajlatváltozások</i>			
emission	0,99	kibocsátás	0,79
climate	0,67	éghajlat	0,4
climate change	0,45	éghajlatváltozás	0,21
global warming	0,024	melegedés	0,06
greenhouse	0,14	üvegházhatás	0,21
adaptation	0,24	alkalmazkodás	0,07
<b>mitigation</b>	0,16	mérséklés	0,03
CO2+carbon-dioxide	0,2	széndioxid	0,12
greenhouse gas	0,12	üvegházhatású gáz	0,12
ozone	0,03	ózon	0,03
metán	0,02	metán	0,05
water (vapour)	0	<b>vízgőz</b>	0,03
<i>Energia- és nyersanyagkincs</i>			
<b>energy</b>	2,04	energia	0,32
<b>efficiency(ent)</b>	0,75	hatékony	0,15
resource:	0,64	erőforrás	0,32
natural resources	0,14	természeti erőforrás	0,07
raw material	0,03	nyersanyag	0,03
renewable	0,5	megújuló	0,16

EU-SDS	Előfordulás/oldal	Körlevél	Előfordulás/oldal
<b>renewable energy</b>	0,21	megújuló energia	0,03
<b>clean energy</b>	0,08	„tiszta energia”	0
wind	0,06	szélerenergia	0,02
solar	0,06	napenergia	0,02
hydro(power)	0,02	vízenergia	0,01
geothermal	0,004	geotermika+földhő	0,02
<b>biomass</b>	0,15	biomassza	0,02
<b>biofuel</b>	0,45	bioüzemanyag	0
fossil	0,02	fosszilis	0,04
gas (emission nélkül)	0,07	földgáz	0,03
hydrocarbon	0,01	szénhidrogén	0,02
mining	0,02	bányászat	0,01
coal	0,02	szén	0,02
<b>nuclear</b>	0,01	atom	0
mineral	0,01	ásvány	0,02
<b>Óriásvárosok</b>			
<b>competitive</b>	0,26	versenyképes	0
risk of poverty	0,06	szegény	0,2
megacity	0	„nagy népsűrűségű város”	0,01
city, cities	0,08	város	0,05
<b>A Föld mélye; Óceánok</b>			
Deep Earth	0	a Föld mélye	0
land surface	0,004	<b>földfelszín</b>	0,04
landscape	0,01	táj	0,04
Ocean	0	<b>óceáni áramlás</b>	0,03
<b>Talaj; Föld és Élet</b>			
<b>food</b>	0,29	élelmiszer+élelem	0,05
soil	0,01	<b>talaj</b>	0,03
biodiversity	0,21	biológiai sokféleség	0,15
ecosystem	0,04	ökoszisztéma	0,04
ecological footprint	0,01	<b>ökológiai lábnyom</b>	0,05
extinction	0,01	fajkihalás	0,03
evolution	0	<b>evolúció</b>	0,01
<b>Általános kifejezések</b>			
<b>sustainable</b>	2,22	fenntartható	0,11
<b>sustainable development</b>	1,37	fenntartható fejlődés	0,03
<b>sustainability</b>	0,23	fenntarthatóság	0,03
crisis	0,01	<b>válság</b>	0,24
globalisation	0,05	globalizáció	0,03
society	0,12	társadalom	0,35
<b>vulnerability, vulnerable</b>	0,02	sérülékeny(ség)	0
research	0,36	kutatás	0,1
knowledge	0,11	tudás+ismeret	0,22
science, scientific	0,1	tudomány(os)	0,35
conscience	0	<b>lelkiismeret</b>	0,07
responsibility	0,05	<b>felelősség</b>	0,34
moral	0	<b>erkölcs</b>	0,90
human	0,08	<b>ember</b>	4,1
humanity	0	<b>emberiség</b>	0,2
God	0	<b>Isten</b>	2

## A hőtan II. főtétele és a fenntartható társadalom

### A hőtan II. főtétele

Világegyetemünk fejlődik, egyre összetettebb rendszerek jelenhetnek meg benne. Fejlődésének jellegét a hőtan II. főtétele szabja meg. Miközben a hőtan I. főtétele szerint az energia megmarad, a hőtan II. főtétele kimondja, hogy a munkavégzésre alkalmas energia részaránya az idő múlásával csak csökkenhet. Munkavégzés akkor lehetséges, ha két hely között hőmérséklet, vagy másféle, nyomás, villamos feszültség vagy kémiai potenciál különbség és ezzel energiakülönbség van. Ez a különbség vagy különbségek áramlási folyamatokban egyenlítődnek ki és ezek során történik munkavégzés. Csak olyan folyamatok zajlóhatnak le a hőtan II. főtétel értelmében, melynek során a rendszer egészében az energiakülönbségek csökkennek. Ha többféle úton is lehetséges a kiegyenlítődé, a természet az adott pillanatban a lehető leggyorsabb, a legteljesebb mértékűre vezető utat részesíti előnyben. Minden úgy zajlik a világban, hogy az energia minél gyorsabban darabolódhasson, szóródhasson szét, azaz a lehető legtöbb munkavégzés, a legnagyobb teljesítmény követelménye szabja meg, mi történjen a világban.

Példának nézzük meg, mi történik, ha van egy fazék víz a szobában. Bár az energiamegmaradás és más természettörvények megengednék, a szobahőmérsékletű víz nem hevülhet fel a levegőből hőenergiát felvéve, azaz a levegő hőmérsékletét csökkentve. Ekkor magától növekednének az energiakülönbségek, ami a II. főtétel értelmében nem lehetséges. Legyen a fazék vize forró, ekkor a szoba hőmérséklete és a víz közötti hőmérsékletkülönbség kiegyenlítődik. Ha a fazék le van fődve, akkor a víz hőáramlási és hőszugárzási folyamatok során hűl le. Ha a fazékon nincs fedő, akkor főleg a sokkal több hőt elvivő, szétszóró párolgás egyenlíti ki a fazék és a szoba közötti hőmérsékletkülönbséget.

Sajnos a hőtan II. főtételét, amit az entrópia növekedésének tételeként is ismerünk, mindeddig rosszul, a rendezetlenség növekedéseként értelmeztük. Ugyanis az energia szétszóródása nem ugyanaz, mint a rendezetlenség növekedése, mert a II. főtétel egyenesen serkentheti összetettebb, kifinomultabb felépítésű részrendszerek megjelenését. Ha a természet egyéb törvényei megengedik kialakulásukat, és felépülésük és működésük közben több munka végződik a rendszerben, mint egyébként, akkor az ilyen összetett részrendszerek létrejönnek és elterjednek. Azaz egy összetettebb részrendszerben energia gyűlhet fel, ha ennek következményeként a részrendszer kialakulása és működése során a rendszer egészében felgyorsul és teljesebb lesz az energia szétszóródása. Addig képesek a részrendszerek fennmaradni és még összetettebbé fejlődni, amíg felhasználható energiához juthatnak.

#### *A hőtan II. főtétele és az élet*

Nézzük meg, a hőtan II. főtétele értelmében milyen jellegű folyamatok játszódhatnak le bolygónk felszínén. Egyrészt a Föld belseje forró és a világűr igen hideg. Bolygónk felszínét részben a belső tartomány lehető leggyorsabb kihűlését lehetővé tevő kéregmozgások alakítják,

ez összetett felszíni képződmények sokaságának kialakulására vezet. Napunk durván 6000 Kelvin hőmérsékletű testként sugároz. Bolygónk felszínének átlagos hőmérséklete 13 Celsius fok, átszámítva 286 Kelvin, azaz a Föld csaknem 300 Kelvin hőmérsékletű testként sugároz. Mivel a sugárzás fényadagjának (fotonjának) energiája a sugárzó test felszínének hőmérsékletével arányos, a Föld által kisugárzott foton energiája huszada a napsugár-foton energiájának. Azaz a Föld felszíne huszadára darabolva szórja vissza a világűrbe az elnyelt napsugárzás energiáját, hozzájárulva ezzel a Nap sugárzási tere és a világűr néhány száz Kelvin sugárzási tere közötti energiakülönbség kiegyenlítéséhez. Minél több napsugár nyel el és szór szét a Föld felszíne, annál jobban teljesül a hőtan II. főtétele.

Bolygónk felszínén a II. főtételnek megfelelően azok a folyamatok nyertek és nyernek teret, melyek által a Föld felszíne több napsugár nyelhet el és szórhat vissza a világűrbe. A víz, a kőzetek és a levegő, az anyagot alkotó molekulák mozgási energiájává alakítja az elnyelt napsugárzást. De mivel a Föld felszínén nagyon sokféle atom, molekula van jelen, fénymegkötésen alapuló kémiai folyamatok zajlóhatnak le, és a még több fényt elnyelni képes összetettebb kémiai körfolyamatok is létrejöhetnek. Ilyen folyamat kiindulópontja lehetett a fénymegkötő és később kisugárzó cinkszulfid is. Nemrég fedezték fel, hogy a széndioxidban dús légkörben a cinkszulfid fényt elnyelve megköti a széndioxid szénjét és oxigént szabadít fel. Ilyen módon, egyre több napfényt megkötve, mind összetettebb szénláncú szerves vegyületek jöhetnek létre. Amint az összetettebb vegyület felbomlik, a megkötött fényenergia végső soron hőként szabadul fel. A több napfényt megkötni képes szerveskémiai folyamatok a hőtan II. főtétele értelmében kiválasztódtak, gyakoribbakká váltak. Azért is érdekes a cinkszulfidra épülő folyamat, mert a legősibb fehérjékben sok a cink. Meglehet, ez volt az élet kialakulása felé vezető egyik első lépés.

Ahogy telt az idő, önmagukat megkettőzni, vagy kisebb változásokkal örökíteni, még több energiát megkötni és szétszórni képes rendszerek választódtak ki. Megjelentek olyanok is, amelyek nem pusztán kialakulásukkal és felbomlásukkal vettek fel és szórtaak ki még több energiát, hanem a környezettel folytatott anyagcsere folyamatok, vegyületek felvétele és kibocsátása útján is. Talán nem is lehet pontosan megállapítani, milyen folyamatok sorozata után jelentek meg az első, már élőnek nevezhető rendszerek. Annyit mondhatunk, hogy a hőtan II. főtételének megfelelő irányzat, az egyre több hasznosítható energia felvételének majd szétszórásának képessége választotta ki őket.

Nem csak az élet megjelenése, hanem az új fajok megjelenése, a törzsfejlődés, a táplálékláncok kialakulása mögött is a hőtan II. főtétele áll. Képzeljük el, a szárazföldön még csak növények nőnek. Megköti a növény a napfényt, szerves vegyületekben tárolt energiája anyagcserejekor és a növény pusztulásakor szabadul fel. Amint megjelenik a növényevő, annak szervezetében a lelegelt növény szerves vegyületeinek energiája azonnal szétoszlik, nagyrészt hőként szabadul fel. Mivel a lelegelt he-

lyén újra nőhet növény, a növényevő megjelenésével több napfényt nyel el a természet, azaz zöldebbé válik a Föld. Hasonlóan zöldebbé teszi a természetet a fennmaradni képes ragadozó. Általánosan, a törzsfajlás természetes folyamatában megjelent faj akkor maradhat fenn, ha a táplálkozásával a tápláléklánc több energiát alakíthat hővé. Azaz az új fajjal megnő a megkötött majd széteszlott napenergia mennyisége, zöldebb lesz a természet. Láthatjuk, a törzsfajlás két alapvető tétele, a természetes kiválasztódás és a legalkalmasabb tényérése a hőtan II. főtételén alapul.

195 ezer éve jelent meg az afrikai szavannán az értelmes ember. Míg az ember agyának tömege testtömegének csupán 2 százaléka, az agy által felhasznált energia a test által használt energia 20 százalékát teszi ki. Így is megérte, értelmének köszönhetően a vadászó-gyűjtögető életmódot folytató ember sokféle táplálékhoz fért hozzá, növelve a szavanna táplálékláncainak napenergia felvételét. Azaz zöldebbé téve a szavannát, fenn tudott maradni és sikeres fajként képes volt elterjedni. A II. főtétel, akárcsak az állat, az ember esetén is a lét- és fajfenntartási ösztön működésével érvényesül. Ezek megkövetelik, hogy amit megkívánsz, azt szerezd meg magadnak, most, azonnal.

Hittudományi szempontból is igen jelentős lehet annak felismerése, hogy a hőtan II. főtétele áll az élet és értelem megjelenése mögött. Már a kezdetek kezdetén ott volt a természet alapvető törvényeiben az értelem kialakulásának esélye. Tényleges megjelenéséhez természeti alaptörvény, a más alaptörvények által megengedett folyamatok között válogató, a fejlődés jellegét megszabó II. főtétel működése vezetett.

Nem mondhatjuk, hogy bolygónkon a felszín által felvett napenergia mindegyre csak nőtt. Hosszabb időszakot tekintve a pillanatnyilag lehető legtöbb energiát szétszóró, 'legmeredekebbnek' tekinthető út folyamatos követése 'szakadékbá' vezethet, ahol jóval kevesebb a felhasználható energia. Volt a földtörténet során olyan időszak, amikor jóval zöldebb volt a felszín, mint ma. Nem mondható az sem, hogy az ember értelmét felhasználva eleve fenntartható módon él. Ez utóbbi azt követeli meg, hogy a hosszú távú érdekeink kedvéért le kell mondunk bizonyos pillanatnyi előnyökről. Ösztöneink hatalmas ereje pedig éppen az ellenkezőre, pillanatnyi vágyaink beteljesítésére hajt.

## A társadalom fenntarthatósága

A hőtan II. főtétele által serkentett energiafaló rendszerek működése körfolyamatokra, ezek összekapcsolódására épül.

Minél összetettebb a rendszer, a létrehozásához és működéséhez annál több energiára lehet szükség. Még összetettebbé fejlődhetnek, ha így több energiához juthatnak. Emészti a környezetüket, mert használják annak munkavégzésre alkalmas energiáit. Például testünk épségének az az ára, hogy az élelem tápereje túlnyomórészt hővé, a táplálék anyaga pedig anyagcsere melléktermékké alakul. Akkor lehet sikeres a szerveződő rendszer, ha maradéktalanul ki tudja használni a környezet energiaforrásait, de csak annyira, hogy azok megújulhas-

sanak. Azaz környezetével való kapcsolata nem vezethet az éltetőkönyezet feléléséhez, a környezet elpusztításához. Így a társadalom sem sértheti az élő és élettelen természet körfolyamatait.

Amikor az ember még vadászó-gyűjtögető csoport tagjaként élt, lehetőségei és tevékenységét irányító ösztönei összhangban voltak, ezt az összhangot a törzsfajlás folyamata munkálta ki. Kivéve az embert, az élőlények csak az anyagcseréjükkel vesznek fel erőforrást környezetükből. Már emberelődeink is használták a tüzet. Már a vadászó-gyűjtögető is ártott a természetnek, a természettel való, azt gazdagító együttélés a szavannai térségben élőkre vonatkozott. Amikor 60 ezer éve megkezdődött a szétszóródás Afrikából, a más szigetekre, földrészekre eljutott vadászó-gyűjtögetők, különösen amikor már hatékonyabb vadászfegyverekkel rendelkeztek, számos állatfajt pusztítottak ki, rontva ezzel saját távlati életlehetőségeiket. Mindez legjobban Ausztráliát sújtotta, ahová partmenti hajózással 50 ezer éve jutott el az ember. Ausztráliát akkor nagyrészt erdők borították, ezeket az ember vadászat közben felégette. Körülvetek egy területet, felgyújtották és a tűzből menekülőállatokat elejtették. Ezt a vadászati módszert a szavanna elviselte, de Ausztrália természeti viszonyai sérülékenyebbek voltak és a felégetés után szárazzá, terméketlenné váló földrész tízezer évekig csak 300 ezer vadászó-gyűjtögetőt tudott eltartani.

Amint a vadászó-gyűjtögető csoportok száma nem gyarapodhatott tovább, mert már betöltötték a földet, úgy 13 ezer évvel ezelőtt elkezdődött az összetettebb társadalmak kialakulása. Összetettebbé válásukhoz újabb erőforrások kellenek. Új erőforrást jelentettek a munkára fogott háziasított állatok és mind több fát kellett felhasználni nemcsak az eszközök, az átmeneti és állandó lakhelyek, berendezéseik készítéséhez, hanem az égetéses és hevítéses megmunkálásokhoz is. Megkezdődött a növények nemesítése és a földművelésre való áttérés. Különböző tájakon, mocsaras vidéken, folyóvölgyekben, tengerpartokon és egyéb térségekben más-más lehetőségeket használhatott ki az ott kialakuló, összetettebbé fejlődő társadalom. Mintha ahogyan a törzsfajlás folyamatában a megjelenő faj vagy fenn tud maradni vagy nem, az újabban megszülető társadalmakról is kiderült néhány száz, vagy ezer éven belül, képes-e fenntartható gazdaság, gazdálkodás kialakítására. Ha igen, fennmaradhatott, ha nem, eltűnt.

## Gazdaság

Természettani szempontból a gazdaság energiát felvevő és szétszóró rendszer. Három részre osztható. Első és legfontosabb része a természetből felvehető erőforrás és nyersanyag. Második része az energia felhasználása, azaz a termelés és fogyasztás. Harmadik része a termelés és fogyasztás szervezése.

A hőtan II. főtétele az energia szétszórására ösztönöz, ezért működése a gazdaságot arra serkenti, hogy minél gyorsabban mennél több erőforrást használjon el. Ezért a növekedés a gazdaság természetes fejlődési vonala, ennek hajtóerejét az ember vadászó-gyűjtögető életmódhoz idomult ösztönrendszere adja. Lét- és fajfenntartási ösz-



tönünk egyaránt mind több erőforrás szerzésére sarkall. Ugyanis a párválasztásban és utódnevelésben nagy előny a gazdagság és a velejáró hatalom valamint befolyás. Hogy a gazdaság növekedhessen, alkalmasabb termelési eszközök és növekedést szolgáló gazdaságszervezés szükséges.

Azonban a természetes környezetből nem lehet követelmények nélkül akármennyi erő- és nyersanyagforrást kivonni, a túlhasználat a társadalom összeomlásához vezet. Mivel korlátos erőforrásokkal a gazdaság nem növekedhet a végtelenségig, sőt forrásait elhasználva összeomlik, a fenntarthatóság alapkérdése a természettörvény által növekedésre beállított, ösztöneink hatalmas erejével hajtott gazdaság korlátok között tartása. Értelmünk fel foghatja, hogy véges rendszeren nem lehet a végtelenségig növekedni. Akkor lehet fenntartható a társadalom, ha egyrészt a gazdaságban épít ösztöneink hajtóerejére. Másrészt a törvénnyel, az erkölccsel, az oktatási és nevelési rendszerrel a gazdagodásra és hatalomra, befolyásra, tekintélyre való törekvés mozgatóit a szellemiekben való emelkedés serkentőivé nemesítjük. Most áttekintjük a gazdaság három fő területét, melyik miként hajtja a növekedést és hogyan tartható kézben.

#### *Erőforrás, nyersanyag*

Meghatározó, miként jut az összetettebb társadalom több energiához. Ha a természethez idomulva vesz fel még több napenergiát és ezzel zöldebbé teszi azt, akkor a társadalom bizonyosan fenntartható, mert ekkor az ember megnövekedett igényeit a természet körfolyamatainak megzavarása nélkül fedezi. Ilyen társadalom volt a régi Egyiptom. Korábban, az ember megjelenése előtt vadon termőgabonák nőttek a Nílus völgyében. Főleg gabonát termesztett az ember is, aki öntözőcsatornákat építve minél nagyobb területre juttatta ki és hosszabb ideig tartotta kint az áradó Nílus vizét, amelynek iszapja termékennyé tett ember nélkül egyébként sivatár területeket is. Így a Nílus völgyében több volt a zöld növény, mint korábban az ember nélkül. Hasonlóan terítették szét elődeink talán évezredek óta, egészen a 18. század második feléig az alföldi folyók áradását, még kevesebb munkával, mint a régi egyiptomiak. Ennek köszönhetően dúsabban nőtt nálunk a fű, nagyobb számú állat legeltetett, jobban termelt a vetemény és több gyümölcsöt hoztak a fák. Mivel az árterületek nagyon alkalmasak az ívársra, hemzsegett vizeinkben a hal.

Amikor az ember fával tüzel, állati, szél- vagy vízerőt – végső soron napenergiát –, megújuló erőforrást használ. Ha ezeknek a használatára rendezkedik be és ezekre korlátozza magát, fenntartható módon élhet. Vigyáznia kell azonban arra, hogy az erdők faállománya növekményénél ne használjon el több fát, így az erdő fenn tudja tartani magát. Óriási mennyiségű erőforrásokhoz férhet hozzá az ember az ősmaradványi eredetű tüzelőanyagok, a szén, földgáz és kőolaj használatával. De csak addig, amíg ezek el nem fogynak, ezért ezekre fenntartható társadalom nem építhető.

Alkalmazkodni kell a természetes körfolyamok, a nekik megfelelő anyagforgalom rendjéhez. Állandó körforgásban van a felszín anyagforgalma, nem zavarhatjuk meg azzal, hogy valamit kivesszünk és nem juttatjuk vissza a körforgásba.

Különösen ügyelnünk kell a termőtalaj épségére, nem szabad kimerülnie. Amit a talajból a termékenyeket betakarítva kivesszünk, azt megfelelő alakban vissza kell juttatni. Bonyolult rendszert alkot a talaj élővilága a humusz, más néven televényföld, a talaj valamennyi kedvező tulajdonsága, termékenysége, vízháztartása, levegőzése ennek egészségétől függ. Nem elég szervesanyaggyűlésként, műtrágyaként visszapotolni amit a talajból terményeink felvettek. Ez olyan, mintha az élőlény csak egyszerű sókat kapna enni a tápláló szénhidrátok, fehérjék és zsírok helyett. Ha a talaj tönkremegy, elpusztul a társadalom.

Egy adott térség csak korlátozott számú embert tud fenntartható módon eltartani. Ha tartósan e létszám fölé emelkedik a népesség, csak a természetes körfolyamatok megsértésével lehet egy ideig létszámát az eltartó képesség felett tartani. Ha az ember gazdálkodásával megbolygatja a természet körfolyamatokon nyugvó rendjét, nagy valószínűséggel sújtja majd a pillangó hatás, miszerint apró beavatkozások is súlyos fejleményekhez vezetnek. Ha beleavatkozunk a természetes körfolyamatokba, előre nem látott kedvezőtlen folyamatok nehezítik majd a gazdálkodást. Ha ezek elől a társadalom újabb természetidegen eljárással igyekszik megmenekülni, csak a válságot tudja egy ideig kezelni, ám a végső összeomlás mértéke még súlyosabb lesz.

#### *Termelőeszközök*

Minél hatékonyabbak, fejlettebbek a termelőeszközök, annál gyorsabban el tudjuk használni, szét tudjuk szórni az energiát. Ezért a II. főtétel serkenti a tudományt, a műszaki fejlesztést és a termelékenyebb üzemek építését. Mindehhez a helyzetükkel örökké elégedetlen emberek kellene, akik vágnak az újabb, tökéletesebb termékre és hajlandók ezekért keményebben dolgozni. Végül a munkahelyek többsége már nem a tényleges emberi szükségletek kielégítését, hanem az energia felhasználását, minél teljesebb szétszórását, azaz a pazarlás fokozását szolgálják.

A fenntartható termelés és fogyasztás a takarékosagra és újrafelhasználásra épül, az ezekhez szükséges tudományos fejlődést és műszaki fejlesztést igényli. Erőforrásként a napenergia és ha megoldható, a földhő használható vagy más, ma még ismeretlen, de a természetet nem szennyező, kimeríthetetlen energiahordozóra épülő energiatermelési módszer szolgálhat. Sajnos ilyet egyelőre nem ismerünk. Mivel a bányászott erőforrások és nyersanyagok végesek, nélkülük kell a fenntartható termelést megszervezni.

#### *Termelés és fogyasztás szervezése*

Már a vadászó-gyűjtögető társadalmakban is van munkamegosztás, de csak kor és nem szerinti. Amint megindul az összetettebb társadalom kialakulása, megjelenik a szakosodás, szakmák alakulnak ki. Először csak termékeket cserélnek, aszerint hogy ki mit tud előállítani és kinek mire van szüksége. Ahogy nő a szakosodás mértéke, lassan megjelenik az általános érték mérő, amely lehetővé teszi, megkönnyíti a cserét, kialakulhat a kereskedelem.

Szerveződő rendszer a gazdasági életet létrehozó, szervező és fenntartó rendszer, a piac is. Mint rendszer,

a még nagyobb energiafelhasználásra serkentő II. főtételt érvényesíti. Akárcsak a természet energiafaló rendszerei, a piac is magától jött létre és önmaga szervezi változásait is. Mindig az adott pillanatban fennálló helyzetet tükrözi az ár. Csak a jelent mérlegeli a gazdaság, az éppen érvényes ár, részvényár vagy forintárfolyam az, ami számít. Még a legnagyobb vállalatok sem gondolkodnak évtizedes távlatokban. Mondhatjuk, hogy a piac körfolyamataiban az általános értékmérő, a pénz forog. A termelés és fogyasztás serkentésének, a II. főtétel érvényesülésének fő eszköze a pénzrendszer. Mivel a pénz birtokosa pénze fejében energiát használhat el, a hitelnyújtás, ami pénzteremtéssel jár együtt, az energiafelhasználás növekedését ösztönzi. Minél több a hitel, annál gyorsabb a gazdaság növekedése. Ha a pénzteremtés mögött nincs ott a felhasználható energia fedezete, buborék képződik a gazdaságban. Ennek kipukkanását először pénzügyi, majd gazdasági válságként érzékeljük.

Míg a vadászó-gyűjtögető ember lét- és fajfenntartási ösztöne a II. főtétel mozgatója, az ember egyéb adottságaitól idegen az állandóan növekvő gazdasághoz való igazodás. Nem arra van beállva az emberi szervezet, hogy a vásárlás és a munka töltsen ki az idejét. A minél több energia felhasználása felemészti erőnket és időnket. Eközben a gazdaság addig pénzzel nem mért dolgokat is hatókörébe von, mint az emberi együttlétek, a vallásos tevékenység és magához idomítva eltorzítja azokat.

## Ösztöneink és értelmünk

Ösztöneink önmagukban sem nem jók, sem nem rosszak. Erőforrásként foghatjuk fel őket. Mint ahogy a félelmetesen lobogó tűz egyúttal az éltető fény forrása, úgy az egyébként ijesztőnek ható ösztönadottságok is nagyon sok jó és szép forrásává tehetők. Szép buddhista jelkép erre a mocsárból kinövő lótuszvirág. Sokféle növény tenyészik a mocsárban, amely egyúttal a lótusz nevelője is.

Míg a tudatalatti tevékenységet az ösztönök és az élet során mindaddig megtanultak, megtapasztaltak határozzák meg, addig a tudatos agyműködés a szokatlan helyzetekben vezeti az embert. Amikor az 'érzem' szót használom, a tudatalattira, az 'értem' szóval a tudatosra utalok. Ha az egyén csak a szokványos módon, tudatos megfontolások nélkül cselekszik, akkor egyáltalán nem biztos, hogy megfelelően él az alkalommal, vagy el tudja kerülni a fenyegető veszélyt. Abban segít a tudatos agytevékenység, hogy az ember megfelelőbben viselkedve minél jobban illeszkedhessen környezetéhez és a többi emberhez, a társadalomhoz.

Igazából az állatnak csak tudatalattija van, bár különösen a főemlősök és a háziállatok között már észlelhetők a tudatos viselkedés jelei. Tökéletesnek mondható az állati elme, az ösztönök és a tapasztalati anyag alapján a tőle telhető legjobb megoldásokat választja. Hasonlóan az ember tudatalattijának alapérzése önmaga tökéletessége, jogosan, a benne lévő lehetőségekkel a lehető legjobban él. Hogy netán tévedhetek is, rosszul csinállok valamit, hibás dolgok rögzültek bennem, azt csak az értelmem, a tudatos veti fel.

Nagyon sokszor eleve nem szükséges a tudatos közbelépése. Nemcsak az emberi szervezet életműködésére

irányuló tevékenységek, de az érzékelésre, a járásra, közlekedésre, írásra, a zeneművész ujjainak akaratlan mozgására irányuló cselekvések túlnyomó többsége is önműködően valósulnak meg, mert megtanultuk, begyakoroltuk őket. Jól betanult, beidegződött tevékenységeket a tudatos ellenőrzése nélkül is megfelelően végzünk.

Mai agyfényképezési eljárásokkal kimutatható, hogy döntéseink, vágyaink, törekvéseink a tudatalatti tartományból származnak. Csak onnan támadhat cselekvésre indulat. Eszerint az emberben nem az a jó, szép, igaz kelt cselekvésre indulatot, amit az eszével annak tud, hanem amit belülről, tudat alatt is annak érez. Ha a dolog egyszerű, nem ütközik akadályba, nincsenek mérlegelendő társadalmi következményei, akkor az a tudat, az értelem igénybevétele tudatalatti által mellékelt indoklás kíséretében kb. fél másodperc múlva felkerül a tudati övezetbe. Egyáltalán nem biztos, hogy az indoklás a tudatalatti tényleges szándékát fedi. Csak annyi a tudatos rész szerepe, hogy felülvizsgálja, mérlegelje az indoklást. Ha nem megfelelő az indoklás, visszaküldi a tudatalattinak, más, elfogadható indoklást kérve. Ha a tudatalatti nem tud megfelelő indoklást adni, általában eláll a vágyott cselekvéstől. Nem mondhatjuk, hogy az elménk kifejezetten az igazság megismerésére törekszik és a valós helyzetnek megfelelő döntést hoz. Értelmünk inkább azt igyekszik igazolni, hogy miért jó az, amit tenni akarok, miért nekem van igazam. Olyan, mint az ügyvéd, aki elsősorban ügyfelét igyekszik jobb helyzetbe hozni és a kinek az igazság csak másodlagos.

A bennem lévő bűn a rögződött rossz világszemlélet szerinti viselkedésemet jelenti, mellyel szemben elmém tudatos része alig tehet valamit. Arról, hogy ez bennem így rögzült, nem én felelek. Szüleim, környezetem, az általuk nyújtott minták tettek ilyenné. De ők is csak azt adhatták tovább, amit a felmenőiktől kaptak. A bűn eredendő bűn, az első emberekig nyúlik vissza. Csak láncszem vagyok az eredendő bűn láncolatában. Felmenőimtől kaptam és az utánam következőknek adom tovább.

### *Erkölc*

Bár az értelem, tudás, tudatosság nem képes az emberben az akarat cselekvést beindító szükségletet, vágyat támasztani, viszont az ember erkölcsös viselkedésre nevelhető. Az erkölcs az emberi élet hajtóereje, csak az emberre jellemző. Ösztönöket kiegészítő készség, a nevelés ülteti be az ember tudatalattijába a bennünk lévő öröklött ösztönös és már korábban begyakorolt egyéb cselekvések mellé. Tehető ez tanítással, oktatással, következetes példamutatással, begyakoroltatással. Miután ez megtörtént, az erkölcsös viselkedés szabályait ösztönszerűen követjük.

Ugyan észérvekkel az akaratot felkelteni, cselekvésre indítani nem lehet, de érzelmi ráhatással igen. Mivel a szépség érzelmi indítatású, képes a tudatalattira, az akarat cselekvés csiráira, az ösztönökre hatni. Ennélfogva a művészetek az emberépités és nevelés eszközeivé tehetők.

## Hagyomány és vallás

Amióta a vadászó-gyűjtögető ember letelepedett és az összetettebb társadalom megnövekedett erőforrásigényét

ki kellett elégíteni, a fenntartható élet fő kérdése az, miként lehet fenntartható módon alkalmazni értelmünk vívmányait, találmányainkat, eljárásainkat.

Legegyszerűbben úgy óvhatjuk magunkat, ha őseink életrendjét követjük. Mindent az ősöknek köszönhetünk, ez a kínai szemlélet alapja. Ha annak idején ők csak önmaguk javát keresik és csupán a saját sorsukkal törődve rövidlátó módon, ösztöneiket követve habzsolják az életet, akkor mi ma nem léteznénk. De őseink bölcssek voltak, gondoltak ránk, a jövőendő nemzedékekre és alaposan megfontolták, miként élhetnek, mibe vághatnak bele. Ezért mi is, bármit teszünk, gondolnunk kell arra, megfelel-e ez a hagyománynak, mit szólnának mindehhez az őseink. Kínát a hagyományokhoz való ragaszkodás tartotta meg, azaz a döntéshozáskor mindig mérlegelték, mit is tettek volna hasonló helyzetben az előttük járók.

### *Hit*

Cselekvéseink indítékául nem a világ tárgyi valósága, vagy annak ismerete szolgál, hanem érzékelt hatása. Aszerint ugrom vagy nem az úszómedencébe, milyen mélynek hiszem a vizet, függetlenül attól, milyen mély az valóban.

Azaz nem maga a valóság vezeti az embert, hanem amilyenek a valóságot hiszi. A hit a világ valóságáról alkotott érzélem és ismeret, tudatos és tudatalatti egysége. Ha a belémrögzültek nem tükrözik a világ valóságát, akkor cselekedeteim eleve kétértelműek. Hiába mondanák mások vagy magam is tudnám az értelmekkel, mit kellene csinálni, mivel a bensőmben nem ez van íródva, nem születhet meg bennem a helyénvaló döntés.

A történelmet az emberek akarati cselekvéseinek összessége alakítja, ezeket világszemléletünk, a hitünk irányítja. Vallásos hit és vallás nem azonosak: a vallásos hit a lelki síkon fogalmazódik meg és megvalósulása, a vallás a társadalom közegében történik. Valamennyi ismert népcsoport, törzs jellemezhető a vallásával, vallásaival, ilyen jellegű fogalmainak rendszerével. Ez arra utal, hogy a vallásosság elválaszthatatlan az embertől, hozzátartozik az emberi közösségek létezéséhez. A legtöbb természet közelben élő ember világszemléletének alapvető eleme, természetes vallásossága.

### *Természetes vallásosság*

Benső biztonságérzetünket, az ősbizalmat magzatként és csecsemőként kaptuk meg, a szülöttjét ösztönösen szerető és minden módon védőanyai gondoskodás gyümölcse. Az ősbizalommal bíró emberek a világot rendezett, összefüggő egészként látják. Ez számukra zsigeri érzés. További fontos emberi tapasztalat, hogy a minket óvó és megtartó rend, annak fennmaradása folyamatosan végzett értelmes munka eredménye. Ez a két alapvető tapasztalat szerint rend van a világban és a rendhez és fenntartásához pedig értelmes munka kell. Ha a természethez közel éltünk gyermekként, megtapasztalva annak hatalmasságát és összhangját, akkor tudatalattink a feldolgozás után ezt úgy foglalja össze, hogy világunk egészének összhangolt rendje, és ennek a rendnek a fennmaradása a természet felett álló értelem műve. Ugyanis az anyagi világ egyedüli értelmes lény az ember, mi pedig jól tudjuk magunkról, hogy a természet rendjét nem mi hoztuk létre, ennek a rendnek csak a ter-

mékei vagyunk. Mindez az emberből azután úgy bukik ki, hogy nem lehet az, hogy a világ csak úgy magától létezzon, lennie kell mögötte valaminek. Ennek a gondolatnak a megfogalmazásában a természetes vallásosság mutatkozik meg. Valamennyi természethez közel élő emberben, akiben megvan az ősbizalom, természetes módon vallásos, mivel megjelenik elméjében a természetfeletti fogalma. Erre épít azután a vallásos nevelés. Ha viszont gyermekkorunk környezete alapvetően épített környezet, beleértve a betonrengeteg kevés szabad helyére odatervezett fát és nem volt módunk rácsodálkozni a természet egészére, akkor a világ egészének rendjét tudatalattink emberi tevékenységnek tulajdonítja és a természetes vallásosság nem fogalmazódik meg.

Valamennyi vallás közös jellemzője a természetfeletti értelem létezésébe vetett hit. Másik alapvető ismérvük az, hogy az ember meghajol a természetfölötti előtt és igyekszik annak megfelelni. Ha az ember a természetfölöttinek megfelelően, az isteneknek vagy Istennek tetszően él, akkor biztonságban érezheti magát.

Három távlata van az emberéletnek, egyik a természeti törvények alá rekesztett testi élettávlat, ez az anyagiak világára vonatkozik. Lelki élettávlatunkat az eszmények, a természetfölötti világ, az anyagfölötti célok alkotják. Az ember, hogy összhangba kerülhessen a fölötté álló hatalommal, ennek az eszménynek megfelelően igyekszik élni<sup>1</sup>. Lelki élettávlat alá, de afelé törekedve, anyagtalan, de az anyagi világhoz kötött szellemi élettávlatot épít ki magának az ember. Ennek kiépülése során a természetfölöttibe vetett hitnek megfelelő gondolkodási rendszer, felfogás alakul ki benne. Azt kezdi jónak, szépnek és igaznak tartani, ami a természetfölöttibe vetett hit szerint az. Eszerint él azután a világban, így igyekszik önmagához, embertársaihoz és a természethez viszonyulni.

Jól mutatja a vallás mibenlétét a régies, vallást jelentő religio szó, amely a latinból ered. Jelentése a tetteit és szavait újra és újra mérlegelő, megválogató emberre utal, ebben az istenekkel, Istennel szemben kötelező nagyfokú gondosság és pontosság fejeződik ki. Az mutatja a vallás erejét, hogy az alapjául szolgáló hit mennyire képes a szellemi élettávlat kialakítására és az ennek megfelelő viselkedésre indítani a társadalom tagjait. Ismeretes, hogy a mély vallásosság micsoda szerepet játszott a zsidó, a római és az arab történelemben. Függetlenül attól, van-e Isten vagy nincs, látnunk kell, hogy egészen a 20. századig az emberiséget lelki élettávlat, Istenbe vetett hite vezette. Minden tettét, cselekedetét, alkotását Isten létezésében bízva végezte. Akár kereste Isten tetszését viselkedésében, akár nem, az ember mindig számolt Isten létezésének a tényével. Állati tehetetlenségben való éléséből, legértelmesebb állati létéből istenhite emelte ki az embert. Ez adott számára magasabb rendű eszméket, eszményt.

### *Vallás és megmaradás*

Csak akkor tud az ember fennmaradni, ha gondolkodásának rendszere a világ valóságához illeszkedik. Ahogyan már tárgyaltuk, a neveléssel ösztönösségű cselek-

<sup>1</sup> Dobai István: Tűnődések a történelemlről, azaz a mérhetetlen élet és az ember viszonyáról, különös figyelemmel Európára és a magyarokra. Püski Kiadó, 2004.

vési minták építhetők be az emberbe. Különösen hatékony a kisgyermek képszerű mesékkel, történetekkel való erkölcsi nevelése. Még akkor is, ha későbbi tanulmányaink hatására elutasítjuk a nevelésünk alapját képező hagyományt és vallásos hitet, a belénk nevelt erkölcs szabályai szerint éljük mindennapi életünket. Régebben, mielőtt a tudományos forradalomra hivatkozó anyagelvű bölcsélet megrendítette volna a hagyományos gondolkodás rendszerét, a szóban élő történelem, a mesék, regék, művészet, ezeknek rendszere és a világ egészéről képet adó vallás igazította el az embert a világ dolgaiban, elsősorban ezek képezték az egyéni és a közösségi gondolkodás alapjait. Tudni lehetett, mi a jó és a rossz, mit szabad tenni, mire kell törekedni és mitől kell óvakodni.

Érthető, miért használ a vallásos tanítás és a Szentírás is annyi képet, példázatot. Szép ószövetségi példa erre, mint vonja felelősségre Nátán próféta Dávidot, amikor Dávid megkívánja Bethsábét és megöleti annak férjét, Uriást. Nátán először példázatot mond Dávidnak a szegény ember egyetlen báránkjáról. Miután Dávidot érzelmileg erősen megrázta a példázat, bizony nem véletlenül, akkor szembesíti Nátán azzal, hogy ez az eset bizony az ő, Dávid király bűnéről szól.

Ósi tapasztalat, hogy a természet válaszol arra, amit vele teszünk. Visszahat ránk, ám sokszor csak jóval később, mint ahogyan a dolgaiba beavatkoztunk. Válaszai hasonlítanak arra, amit egy élő, akár egy ember is tesz védekezéséért, amikor bünteti, pusztítja a reá törőt. Sokszor késleltetve, akár a vele esett sérelmeket nem felejtő ember, aki nem hagyja megtorlatlanul, ami vele történt. Ezért amikor a törzs öreg bölcse az tanítja, hogy ne bántsd a fát, mert az erdő szelleme megbüntet bennünket, alapvető igazságot fogalmaz meg. Az ilyen képszerű tanítás mély nyomot hagy a világgal ismerkedő gyermekben és ösztönerősségű erkölcsi gátlást épít be tudatalattijába. Hasonlóképpen a forrás, a patak, a föld szellemeiről és a természetet benépesítő egyéb szellemekről való tanítások is a természetes környezet és ezzel az adott közösség védelmét szolgálják. Nem is igen lehetne az embert védő hagyományos tapasztalatot jobban, hatékonyabban átadni, mint ezekkel a tanításokkal. Amikor a mai ember kineveti ezeket, nem tudja mit csinál. Ugyan ma már világos számunkra, hogy ilyen, személyesen, emberi módon bosszút álló felsőbb lények nincsenek, de természettudományos ismereteinknek köszönhetően tisztában vagyunk azzal, hogy az erdő létfontosságú számunkra, vizünk, levegőnk, talajunk épsége a fáktól függ. Ám amikor saját érdekünkről van szó, irtjuk a fát és az erdőt. Nem az értelmünk vezet ilyenkor, hanem az érdekként megnyilvánuló ösztöntörekvés, amelyet a korunkat jellemző neveletlenség miatt nemhogy nincs erkölcsi gátja, hanem az önzést, kapzsiságot, a csak a pillanatra figyelést egyenesen a piacgazdaság serkentőjeként, hajtóerejeként kezelik és bátorítják.

India ősi vallásának központi tárgya az elme tökéletlensége, az ember elsötétetéséről beszél a hindu és az ember dolga elméjének egyre világosabbá tétele. Elménk feladata az volna, hogy híven tükrözze a világ valóságát és így vezessen minket a világban. Ha az elme a világról hamis, részleges, töredékes képet ad, nem csodálkozhatunk azon, hogy az egyén helytelenül, a világ rendjét sértve, sok-sok bajt okozva él. önfejlődésre ösztönöz a

hindu vallás, időnket és erőforrásainkat a megmaradáshoz szükséges tevékenységek felé irányítja. Aki tisztában van saját korlátaival, nem bántja feleslegesen a többi embert, nem esik neki meggondolatlanul a természetnek, nem kezd kétes értékű természetátalakító tevékenységbe, hanem idejének és erőforrásainak jó részét saját maga lelki-szellemi építésére fordítja. Tisztábban és világosabban gondolkodva jobban bánik az emberekkel és a világgal egyaránt és példaként szolgál mások számára is. Még kifejezettebben látszik ez a buddhista életvitelében. Míg a hindu számára a szellemi fejlődés lehetősége korlátozottabb, a buddhista nevelés több évtizedes kemény gyakorlással olyan szellemi szintekre képes az embert emelni, melyekről a lélektan csak manapság kezd megfoghatóbb kijelentéseket tenni.

### *Tibet*

Sohasem voltak többen a tibetiek két-három milliónál. Mégis, a tibeti nyelvű irodalom közel akkora, mint a latin nyelvű európai irodalom, csak ámulhat a nyugati világ a tibeti könyvtárak mérhetetlen gazdagságán. Mindez a hallatlan szellemi kincs a fenntartható életre való törekvés részeként halmozódott fel. Tibet már az őskorban is lakott volt és egészen a 20. század közepéig fenntartható módon élt. Kevés és sérülékeny a termőtalaja, óvni kellett. Nem szaporodhatott túl a népesség. Ennek megakadályozására meghúzták a mezőgazdasági és szellemi munka csaknem ezer éven át érvényes szabályait. Oszthatatlanná tették a családi birtokot, örököse a legidősebb fiú vagy férfi örökös híján a legidősebb leány. Csak ő köthetett házasságot. Így Tibet nem népesedhetett túl, földjeit nem zsigerelték ki.

Aki pár nélkül maradt, otthon dolgozhatott vagy, férfiak és nők egyaránt buddhista szerzetesnek vonultak. Ott a rendház földje tartotta el őket. Háromszáz éven át, egészen a 20. század közepéig Tibet népességének harmada rendházakban élt.

Jóval kevesebbet kellett itt dolgozni, mintha családot tartanának fent, és sok idő marad elmélkedésre, tudományra, művészetre és általában a szellem dolgaira. Alapozásként, a kemény szerzetesi képzés részeként napon-ta órákon át, évekig kell végezni az egyszerűbb, alapozó, összpontosítást beidegző gyakorlatokat ahhoz, hogy az ezekre épülő magasabb rendű gyakorlatokra áttérhesse- nek. Tibet szerzetesei közül sokan váltak kiváló hittudóssá, nyelvészé, történészé, orvosá vagy művészé és az ő műveik töltik meg Tibet könyvtárait.

### *Egyistenhit*

Eredendő, az első emberekre visszavezethető bűnről tanít az egyistenhit. Ha az isteni rend helyett a bűnben élünk, elvesztünk. Hamis utakon járunk, elvetjük Istent, és a javakért egymással vetélkedve megrontjuk a teremtett világ egészét. Csak ha visszatérünk Istenhez, tudunk egymással és ezután a teremtett világgal is összhangba jutni.

Nézzük meg, hogyan élhet a zsidó Istennek tetsző módon. Mivel magától az ember, megromlott állapota miatt rossz döntések sokaságát hozhatja, nem emberi, hanem isteni irányítással, Isten törvényét követve kell a zsidónak élnie. Valamennyi cselekedete előtt bölcsen mérlegelni kell, mit mondhat az adott esetre a törvény és

eszerint kell döntenie. Mai fogalmakat használva, lentről, a tudatalattiból rossz vezetést kapunk, ezért minden egyes döntésnek át kell jutnia a tudatos szűrőjén, mivel állandóan figyelni kell Isten törvényeire és aszerint szabad csak élni. Mivel a tudatos le tud tiltani cselekvéseket, a tiltó törvények és ezek alkotják a zsidó törvények többségét – betarthatók.

Más, végleges megoldásra, a bensőnk megújítására törekszik a keresztyénség. Mai fogalmakkal, romlottságunk onnan ered, hogy tökéletlen mintákat követve nőtünk fel és erről nem tehetünk. Belénk van írva, hogy magzatként, gyermekként feltétlen bizalommal legyünk a körülöttünk levők iránt, akikre felnézve menthetetlenül átvesszük a rossz mintákat is. Megoldásként a keresztyénség a közénk, a földre leszállott Isten, Jézus Krisztus követését ajánlja fel. Ő tökéletes, hozzá váljunk hasonlóvá.

Európa a keresztyénség iskoláját járva az emberiség sorsát meghatározó központtá vált. Megnyílt az út a természettudomány, majd az azon alapuló termelői tevékenység előtt is. Mindegyik fejlődésének hajtóereje a keresztyén szellemiség, amelynek kézzelfoghatóvá váló eredményei átkerülnek a mindennapi életbe. Amit itt Európában szépnek, jónak és igaznak találtak, világszeret elterjedt.

#### *Haladáshit*

Míg korábban a hagyomány, a vallás a világ isteni rendjére és az ehhez igazodó elődökre hivatkozva számos módon megkötötte az ember cselekvési lehetőségeit, a felvilágosodás ezeknek tanait babonának és avultnak bélyegezte és mindent az emberi értelem és ész ítélőszéke elé állított. Alapvető feltételezése, hogy az embert az értelem vezeti és ahogy a tudásunk gyarapszik, az ember és a társadalom egyre jobban élhet és képes lesz a földi paradicsom elérésére. A haladás képzele mindent áthatott és a felszabaduló hatalmas emberi erőforrásokat a még nagyobb emberi szabadság és a növekvő anyagi jólét elérésére összpontosította.

Ott kezdődik a baj, hogy az alapfeltevés, miszerint az embert az értelem vezeti, csak részben igaz, mert ahogyan már tárgyaltuk, döntéseink meghozatalában az értelmünk szerepe korlátozott. Tehetetlen az értelmünk tudatalatti szerepe ellenében, csak a tudat alatt kidolgozott döntések letiltására van esélye, azonkívül csak hosszabb távon, a tanulással befolyásolhatja tudatalatti tartalmát. Éppen ezért csak akkor követhetem az értelemesen felfogott érdekeimet, ha ez összhangban van a tudatalatti tartománnyal. Ma a fogyasztói társadalom a hirdetésekkel, valamint a sajtó, a kép- és hangcsatornák gátlástalan használatával folyamatosan töltik fel a tudatalatti tartományunkat józanul felfogható érdekeinkkel ellentétes cselekvésre készített anyagokkal. Emiatt ma az érdekeit felismerő és annak megfelelően értelemesen döntő emberről már nem beszélhetünk. Nem is az vezet bennünket, amit szeretnénk, hanem az, amit az adott pillanatban éppen tehetünk. Hogy mi marad utánunk, az a jövő nemzedékek gondja. Hiszen a haladáshit világában, az uralkodó, mindennapjainkat ma is meghatározó közgazdasági elméletek és a napi híradások is az állandó növekedés szükségességéről, haladásról beszélnek. Mivel az állandó gazdasági növekedés egyúttal folyamatos gazdago-

dást is jelent, érthető, hogy a bennünket ebben a szellemben vezetőik nem gondolnak különösen a jövőre. Hiszen a növekedés miatt utódaink egyre gazdagabbak lesznek és így nagyobb lehetőségeik birtokában meg tudják majd gondjaikat oldani.

Csak óvatosan, a természet iránti alázattal, tudásunk korlátairól és értelmünk teljesítőképességének határaitól tudva, az embert addig megtartó hagyományra tekintve szabad lett volna haladnunk. Ugyanis a hagyomány, sőt még a babonák jó része is a nem ismert törvényekkel való történelmi együttélés során megtapasztalt, embert megtartó viselkedési rendszer elemeinek összességét foglalják magukba. Éppen ezért a felvilágosodás haladáshite, amelynek alaptétele a mindent az értelem és az ész ítélőszéke elé való idézés és az ennek szellemében való élés, összeomláshoz vezető válságba sodorja a világot. Közel három évszázada a haladáshitű európai és amerikai ember az egyes természettörvényeket ismerve és kihasználva, de sok más természettörvényről, elsősorban a hőtan II. főtételéről és a teljesülésüket szolgáló ösztöneink erejéről mit sem tudva vagy ezeket figyelmen kívül hagyva, egyre gyorsabb ütemű haladást erőltetve él. Ösztöneink a vadászó-gyűjtögető ember ösztöneivel azonosak és elvetve a hagyományos erkölcsi rend korlátait, a mai világ kifejezetten ezek hajtóerőire épít. Gyorsuló ütemben, a II. főtételnek megfelelően csak a pillanatnak élve, egyre jobban pazarolva pusztítjuk természetes környezetünket és éljük fel annak erőforrásait.

A haladáshit az emberi értelmet az ösztönök szolgálatára szorította. Szinte már csak az számított értéknek, ami pénzesíthető, a sikert az eladott példány és darabszámok, a bevétel méri. Ösztöneink minél teljesebb kielésére törekszik a világ, bizony az aranyborjának hódol. Egyre gazdagabban szeretnénk élni és a választott vezetőinken ezt kérjük számon. Ők sem tiltakoznak ez ellen, ők maguk is gazdagodnak eközben. Hogy jobban pörögghessen a gazdaság, hirdetésekkel és egyéb, az ösztönök működésére építő lélekmérnöki módszerekkel még jobban erősítik bennünk a gazdagság iránti vágyat. Ebben a végzetes körforgásban, ahol a nép a vezetést, a vezetés pedig a népet hajtja, hajszolja egyre rosszabbul érzi magát mindenki.

Ahogy telik az idő, a gazdag országokban is egyre többen ismerik fel a rendszer képtelen voltát. Már csak tehetetlensége tartja fent a fogyasztói társadalmat, igyekszik magát minden módon megőrizni. Érzik a nemzetek feletti vállalatok vezetői is, hogy a helyzet tarthatatlan. Számukra is nehezen elviselhető teher a növekedés kényszere, a tőzsde állandó nyomása.

Hiába a nagy fizetésük, életük a hallatlan feszültségek miatt nem nevezhető szépnek. Nem valamilyen titkos társaság áll az önpusztító rendszer mögött, ahogyan az összeesküvést feltételező elméletek magyarázzák. Ha csak erről lenne szó, egyszerű volna a megoldás, le kellene őket váltani. Jóval nagyobb a baj, az erkölcsi korlátok lebontása miatt a vadászó-gyűjtögető ösztöneink és a mögöttük álló alapvető természettörvény, a hőtan II. főtétele szabadon érvényesülhet és ennek hajtóereje hozta létre, működteti és teszi számunkra még pusztítóbbá az energiaforrásainkat egyre jobban pazarló pénzügyi-gazdasági rendszerünket.

*Végh László*

## Etika: egyes szám második személy

A modern etika születésének körülményei közismertek. A természettudományok diadalmenete a régiek tudását előítéletek és babonák zavaros halmazává degradálta. Az ember helyét az Isten háta mögött, egy félreeső mellékbolygón jelölte ki, életfogytiglanig bezárva egy biológiai szerkezetbe, melynek működéséről kimutatták, hogy az a többi emlős állatéval mindenben megegyezik. Birodalmak emelkedése és bukása, a zsoldos hadseregekkel vívott háborúk kegyetlen pusztítása, a nyílt és durva önkény növekvő szerepe a politikában megingatta a hitet a társadalmi rend és a rendi társadalom isteni eredetében. Maga a vallás szent tanítása is az egymást gyilkoló felekezetek közötti végeérhetetlen viszály forrása lett. A kor életérzését a kétségbeesés és az egzaltáció jellemzi. Szellemi ébredés, igen, a leszakadó mennyezet alatt, sötét hajnalon, tűzvész kísérteties fényénél, rémálomszerű tapasztalatokra. A karteziánus kétely igazi természetét illetően a hűvösen intellektuális módszertani fejtegetéseknél többet árul el és mélyebbre hatol Calderón drámája, Az élet álom. Fölbredés a valóságból, amely álomnak bizonyul. Csalódott lelkek menekülése a kézzelfoghatóhoz, hajsza az elveszett bizonyosság után, amelyet az empirikus kutatás úttörői korántsem a megbízhatatlan, változékony emberi tapasztalatban vélnek megragadni, de igenis a kényszerítő hatalomban, melyet a törvények ismerete, azaz a tudományos módszer következetes alkalmazása biztosít számukra a leigázott természet felett. (A kísérleti tudományosság és a kínvallatás közötti párhuzamra maga Francis Bacon hívja fel a figyelmet, az empirizmus első elméletalkotója.<sup>1</sup>)

Ahhoz azonban, hogy hatalommá legyen, a tudásnak is meg kellett változnia, s ez az átalakulás éppen az etika alapjait érintette a legérzékenyebben. Odáig a tudás mindenekelőtt a jónak és a rossznak a tudása volt, azonban a természettudományok új valóságában a dolgok létre és a cselekedetek értelmére vonatkozó kijelentések közé – a „van” és a „legyen” közé – éles határvonal került. Ami van, önmagában nem jó és nem rossz, hanem szükségszerű: azért van, mert másképpen nem lehet. Mérhető mennyiségi viszonylatokkal, logikai vagy tapasztalati úton igazolható oksági összefüggésekkel működésének törvénye maradéktalanul leírható, a törvény ismeretében tetszőleges célok szolgálatába állítható, korlátlanul fel- és elhasználható. De miben mérjük a célok jóságát? Hogyan igazoljuk cselekedeteink helyességét? Mi szab törvényt a törvényhozó akaratnak?

Akik az erkölcsfilozófia szempontjából a helyzet újdonságát felismerték, és a kérdést kidolgozták a számunkra, gyakorló természettudósok, a maguk módján hívó lelkek és többé-kevésbé lojális alattvalók voltak, azonban egészen egyszerűen nem álltak többé a rendelkezésükre azok a tudományos, vallásos és politikai előfeltevések, melyek odáig egyáltalán lehetővé tették általános érvényű erkölcsi parancsolatok, magatartásszabályok megfogalmazását. Ebben a korban ugyanis a tudományos világkép, a társadalom rendje, valamint a vallásos hit, miközben a maga módján mindegyik szert tesz valami újfajta, öntörvényű és morális megerősítést nem igénylő legitimációra, egyúttal fel is adja igényét az er-

kölcsi világregend megalapozására. A tudomány a maga törvényeinek értékmentességét bizonygatja. A jogrend az abszolút uralom politikai szükségszerűségének elvére építkezik. A kor szellemében reformált egyházak Isten szándékának kiismerhetetlenségét hangsúlyozzák, a ki nyilatkoztatás értelme ugyanakkor de facto vitathatóvá válik, vitatják is Európa-szerte. Ezek a változások egészen egyszerűen kikényszerítették, hogy az erkölcsstan is a maga lábára álljon. De akik a tudományos etika öntörvényű megalapozásán fáradoztak („more geometrico”), azok nem „az embert” állították gondolkodásuk középontjába, az Isten, a hagyomány, vagy a politikai közösség helyébe, hanem a Törvényt, abban az értelemben, ahogyan a korabeli tudományos gondolkodás igyekezett végső magyarázó elvekre visszavezetni a természet működését. Míg az addigi etikák a jó élet megvalósításához vagy az Istennek tetsző cselekedetek végrehajtásához kellő erények vizsgálatát tekintették feladatuknak, az újkor etikusai azt kutatták, hogy az isteni elrendelés folytán vagy attól függetlenül a természetben és a társadalom intézményeiben megnyilvánuló törvényszerűségek mellett vagy azokon túl van-e egyáltalán saját törvénye az emberi cselekedeteknek, aminek követése jónak, megsértése pedig bűnnek mondható.

Mivel a tudományos megismerés célja a természet törvényeinek megismerése, az etika tudományának célja sem lehet más, mint az emberi természetes törvényeinek megismerése. Ha az etika az ember természetes törekvéseit veszi alapul, s nem lát lehetőséget arra, hogy a jónak valamely ettől független, feltétlen érvényű fogalmát alkalmazza mérték gyanánt, nincs más választása, mint-hogy e természetes, és ennyiben törvényszerű hajlamok követését jónak ismerje el. Jó lesz érdekeinket legjobb tudásunk szerint szolgálni, rossz ebben kényszerű korlátozást szenvedni, jó a szenvedést lehetőleg elkerülni, kivéve persze, hogyha egy fontosabb érdek kedvéért, vagy nagyobb élvezet reményében vállaljuk a szenvedést. A várható hasznok mérlegelését, a célok megválasztását vagy rábízzuk az egyénben működő természetes hajlamokra – melyek között az önzést ellensúlyozó társas ösztön vagy altruizmus egyesek szerint döntő szerepet játszik –, vagy nem bízunk ezekben, és tekintettel a társadalmi együttműködés nyilvánvaló hasznára, sőt, szükségszerűségére, korlátozzuk az egymásnak ellentmondó egyéni célok sokféleségét, és aszerint választunk közülük, hogy melyik okoz több boldogságot a nagyobb többségnek. Így kell eljárunk, tudván, hogy az emberi természet törvényeit Isten plántálta belénk, vagy pedig azért, mert nincs Isten, s nincsenek felsőbbrendű elvek, melyek nevében kétségbe vonhatnánk az egymással vetélkedő életformák egyenlőségét, és a saját erkölcsi meggyőződésünket másokra rákényszeríthetnénk.

Ha tartózkodunk is attól, hogy az ember igazi céljáról avagy lényegi természetéről alkotott különös meggyőződések valamelyikét erkölcsi követelményként állítsuk a cselekvők elé, abban valószínűleg mindenki egyet fog érteni, hogy az ész helyes használatának vannak szabályai, hogy ezek beláthatók és elsajátíthatók, valamint abban is, hogy ezek figyelembe vételét megkövetelhetjük

az eszes lények közötti érintkezés törvényszerűségeinek megállapításánál. Minden további igénynek pedig a törvényhozó értelem ítélőszéke előtt kell majd érvényt szerezniük. Amiből magától értetődő módon adódik a kartezianus etika első alapelve: ha nem akarunk önellentmondásba keveredni, senkitől nem tagadhatjuk meg a saját értelem használatának jogát. Az ember elidegeníthetetlen alapjoga, hogy e képességével éljen, és azzal a szabadsággal határozza meg cselekedetei célját, ami az öntudatos létezés kiváltsága. A szabadság a gondolkodás attribútuma, nem a létezésé, mert a gondolkodás az, ami a mindenkor adotton képes túllépni, arra rákérdezni, azt választani vagy tagadni, akarni és nem akarni. Vajon mi lesz a célja annak, aki megszabadult az előítéletek, félelmek, szenvedélyek és ködös tévképzetek rabságából, akinek már csak a tiszta ésszerűség parancsol? A természet törvényeiben megmutatkozó tökéletesség lesz a célja, állítja Spinoza, a racionális etika első nagy rendszeralkotója – az ebben való megnyugvás lévén az elme számára a legnagyobb boldogság állapota. „Minthogy az ész nem követel semmit a természet ellenében, ezért azt követeli, hogy mindenki szeresse önmagát, keresse a maga hasznát, tudniillik azt, ami valóban hasznára van... egyáltalán, hogy mindenki törekedjék, amennyire rajta múlik, a maga létét fenntartani... Ebből következik, hogy azok az emberek, akiket az ész kormányoz, azaz azok az emberek, akik az ész vezetése mellett keresik a maguk hasznát, nem vágyódnak semmi olyasmire, amit ne kívánnának a többi ember számára, ezért igazságosak, hűségesek és becsületesek.”<sup>2</sup>

A jelen vizsgálódás szempontjából a kanti alapvetés ehhez alig tesz hozzá valamit. Akinek akaratát az egyetemes ésszerűség irányítja, az nem akarhat mást, mint amit azonos helyzetben mindenki másnak is akarnia kell, ha képes cselekedete céljának ésszerű meghatározására. Cselekedetének maximája tehát általános törvényhozás elveként érvényesülhet (Kant<sup>3</sup>), mert nem vágyódik semmi olyasmire, amit ne kívánná a többi ember számára (Spinoza). Aki pedig nem képes erre, az rosszat akar, vagy legalábbis rosszul akar, s az egyetemesen ésszerű (a közjó) nevében korlátoltsága bátran korlátozható, adott esetben kényszeríteni kell, hogy szabad legyen (Rousseau). Az erkölcsi döntés autonómiájáért Kant a szó szoros értelmében embertelen árat fizet. A jó akarat lehetséges céljainak meghatározásánál ki kell zárnia minden különös célt és érdekeltiséget, ami az Én önazonosságát alkotja. Ezek természetükénél fogva nem általánosíthatók. E meghatározottságok híján pedig, amint erre már sokan rámutattak, Kant morális törvényhozójában csupán az elvont ésszerűség működik, a személytelen köteleltségjeljesítés, aminek célja a másik ember legfeljebb mint az emberiség általános eszméjének alkalmi megtestesítője lehet.

Kant grandiózus tévedése az autonómia fogalmának értelmezésével kapcsolatos. Ökológusok, antropológusok és rendszerkutatók újabban egyetértenek abban, hogy az élő szervezetek azért és csakis azért képesek öntörvényű működésre (mintázatuk fenntartására és megújítására), mivel nem függetlenek környezetüktől, hanem aktív cserekapcsolatban állnak vele, és e kölcsönhatások során belső állapotukat a környezet kihívásának megfelelően képesek változtatni. Kant szemében ez heteronóm viselkedésnek számítana. Az autonómia azonban nem

függetlenség, hanem a kölcsönös függőség egy válfaja, ami a társas kapcsolatban elérhető vagy elvéthető, de azon kívül elvileg sem lehetséges.

Az elmúlt századok erkölcsi gondolkodói ezzel szemben abból indultak ki, hogy az ember lényéhez pusztán egy biológiai organizmus tartozik, és a lelki jelenségek ennek többé-kevésbé rejtélyes funkciói. Az individualista antropológia embere, egy több lépésben végrehajtott redukció eredményeként a kora-újkorban „készül el”. A redukció főbb mozzanata: a testetlen szellem és a gondjaira bízott, romlékony biológiai gépezet fogalmi elkülönítése, az egyéni test leválasztása a társadalmi testről (többek között a szemérem és a higiéné nevében), az együttélés sors- és jellemformáló színtereinek esetleges „környezetté” degradálása és a lokális kötődések relativizálása.

A tudatos viszony a külvilághoz az ismeretelmélet illetékességi területe maradt, többnyire anélkül, hogy komoly megfontolás tárgyává tették volna, mihez képest és mennyiben „külső” ez a világ, amit a szubjektum különféle módokon elsajátít: megismer, felhasznál, meghódít, elfogyaszt. S hogy hol húzódnak a határai – az Én határai. Ez utóbbi kérdés okkal foglalkoztatta a gondolkodókat, pl. az elsődleges és másodlagos minőségek, egyszerű és összetett ideák megkülönböztetése formájában, de a legeredetibb módon mindenesetre Spinoza affekció-elméletében, aki arra a merész következtetésre jut, hogy „a külső testekről bennünk lévő ideák inkább a mi testünk alkatát jelzik, mintsem a külső testek természetét”<sup>4</sup>. Majd ugyanott, a 19. tételben ugyanez a visszajáról is megfogalmazást nyer: „Az emberi elme magát az emberi testet csak azon affekciók ideái által ismeri meg, s magáról e test létezéséről is csak azon affekciók ideái által tud, amelyek a testet érik.” A testi észlelés és a test-észlelés azonosságának felismeréséből levonható radikális következtetésektől Spinozát kizárólag a feltétlen végtelen és tökéletes létező létéről alkotott meggyőződése óvja meg, aki nála a valóság valódiságáért kezdeskedik. A test-fenomen tárgyalása az Etikában azonban jelzi azt az utat, amelyen a következő lépést majd Husserl és Merleau-Ponty teszi meg.

A következő korszak ellenben nem ezen az úton halad. Éppen ellenkezőleg, az ismeretelméleti paradigmát követve, szubjektum és objektum szembenállását meghaladhatatlannak találja. Etikája pedig óhatatlanul leképezi a világ dualista elrendezését: az Én legfeljebb önnön létében lehet biztos (kilétére viszont egy hosszú korszakon át még rákérdezni sem tud), mindenki mással magányos, gyanakvó idegenként áll szemben. A köteleltségek „értékmentes” elméletére alapított morálfilozófiának ugyanolyan megoldhatatlan nehézségekkel kellett szembenéznie, mint az olyan értékrendnek, amelyben a jók harmadlagos minőségek gyanús komplexumai. Emberközponúságról ezekben az esetekben annál is kevésbé beszélhetünk, minthogy az ember léthelyzetének problematikus volta, vagyis a filozófiai antropológia igénye sokáig fel sem merül. A rendszer középpontjába, az ember számára fenntartott helyre a pozitivistáknál a biológiai egyed és annak szükségletei kerülnek, a racionalistáknál a megismerő és akaró képesség elvont szubjektuma, a liberálisoknál a kontingencia fekete doboza.

Az individuális Én elkülönítése attól, ami nem-Én olyan jól sikerült, hogy a kutatók kezében végül semmi

sem maradt. Sem a tapasztalás tárgyai, sem annak médiumai: az érzékszervek és általában a saját test, sem a nyelvi struktúrák, amelyekben gondolkodik, sem az ész használatának univerzális szabályai, sem az elsajátított tudásörökség, sem az akarat céljai, sem az elhatározást befolyásoló öntudatlan ösztönkésztetések nem mondhatók minden további nélkül az Én részeinek. A lelkiismeretes analízis előbb a fizikai, majd a pszichikai adottságokról mutatta ki, hogy azok nem azonosak a megismerés és elhatározás szubjektumával. Az analitikus gondolkodás nem jutott, nem is juthatott az ember nyomára, és csak pozitivisták előítéletei óvták meg attól – már akit megóvtak –, hogy a keresésbe belefáradva, az individuális Én létét egy idő után pusztán illúzióknak nyilvánítsa, a Buddha tanainak szellemében. Végül, e kilátástalan hagyományok végpontján – az elméleti fizikában bekövetkezett forradalommal nagyjából egy időben –, Bergson, Husserl és Buber fellépése nyomán a filozófia is eljutott a döntő felismeréshez, hogy a tudatos Énnek nem részecske, hanem hullám-természete van: csak viszonyai és viszonylatként létezik. És csak ekkor, a huszadik században nyert világos értelmet az emberközpontúság koncepciója – ha nem is egészen a felvilágosodás szellemében. Amikor kiderült, hogy emberközpontú etika csak úgy lehetséges, ha centrumában nem az Én áll, hanem a Te.

A karteziánus kiindulópontból következő módszertani egoizmus valamint az antropológiában uralkodó pozitívizmussal odáig nem tette lehetővé, hogy az Én és a Másik közötti személyes viszonyt mint az etika alapját tematizáljuk. Kantnál a társ-szubjektum morális pozíciójának megállapítása az emberiség fogalmának közbeiktatásával történik. A módszertan, melynek segítségével kötelességeinket levezeti, tisztán logikai eljárás eredménye, amely nem tartalmaz, sőt, szigorúan kizár minden személyes vonatkozást. Az utilitárius és a liberális erkölcs tan is formális-mennyiségi összefüggésekben gondolkodik (a legnagyobb többség legnagyobb boldogsága, illetve a szabadság maximuma minden egyes számára). A Másik itt ugyan már személyesen van jelen, de erkölcsi szuverenitásának elismerése ezúttal is csak negatív útbaigazítással szolgál arra nézve, hogy mit kellene tennem, hiszen nem tudhatom, hogy neki mi volna jó.

Talán meg kellene kérdezni tőle! Ez a pofonegyszerű lehetőség sokáig fel sem merül. Amikor *kis híján* felmerül, akkor ún. diszkurzív etikák kidolgozására kerül sor, de az individualista – racionalista előfeltevéseknek megfelelően nem a kölcsönös megértés alapjairól, hanem az ellentétes igények közötti igazságos párbeszéd feltételeiről kezdődik végetérhetetlen disputa. (Ezt a fejleményt azonban – Habermasnál<sup>5</sup> – már a G.H.Mead kommunikatív antropológiájával való számvetés és a hermeneutikai filozófiával való párbeszéd készíti elő.)

A Másiknak azonban nem igazságosságra van szüksége, hanem segítségre, odaadásra. És a megértés nem születhet meg párbeszédünk eredményeként, ha nem volt jelen annak előfeltételei közt mint az én előzetes elkötelezettségem az ő igazsága mellett. Nem lehetséges megértés a megértés lehetőségébe vetett előlegettel bízalom nélkül. A bízalom alapja az összetartozás. A Másik nem egyszerűen beszél hozzám, hanem megszólít és feleletre vár, abban a meggyőződésben, hogy ügye rám tartozik.

Én pedig eleget teszek sürgető felszólításának vagy elhárítom azt – a kimagyarázkodás, egytértés és egyet nem értés majd csak ez után kezdődik, mondhatni, részletkérdés. Ez a felelet-igény nem a kulturális evolúció során igazolt altruista ösztöneimre épít, nem méltányos velem, nem ígér kölcsönösséget, és nem azon alapul, ami bennünk közös, mert ennél most sokkal fontosabb, amiben különbözünk. De hát hogyan merészel? Nincs más választása, ezt felelhetné. Az ember, ahhoz hogy ember lehessen, segítőtársakra szorul: kapcsolatunkban ez a szükségszerűség motívuma. Ő kérdez, én pedig válaszolni fogok vagy megtagadom a választ; ő kér, és én teljesítem vagy elutasítom a kérést, tehát szabad vagyok. Ha nem találkoztunk volna, honnan tudhatnám meg, hogy az vagyok? Hogy ki vagyok. Az vagyok, akit szólítottak, aki felel. A felelősség szubjektuma vagyok. Ha nem az etika az első filozófia, nem lehetséges etika.

Röviden így foglalhatjuk össze – elsősorban Emmanuel Levinas nyomán – egy valóban emberközpontú etika lényegét.<sup>6</sup>

Az ember sohasem az, ami, hanem az és még valami, amit *megtesz* annak tudatában, hogy mást is tehetne. A lehetőségek világában él, melyeket képes együtt látni – egymáshoz képest jónak és rossznak –, választani közülük és választásait tudatosítani. Honnan veszi azt a külső pozíciót, amelyből közben a saját nézőpontjának ingadozására és elmozdulására *rálát*? A nyelvi kapcsolatban, másoktól sajátítja el, azzal az értelemmel együtt, amelyet mások tulajdonítanak viselkedésének.<sup>7</sup> A reflexió (az öntudat) lényege: látom magamat tükröződni a mások tekintetében. Ne feledjük, amikor szépnek látjuk a világot, a mások szemével látjuk szépnek. A másoktól nyert és másokkal közölt értelem világa – a nyelv világa – az ember környezete.

*Az ember lényéhez egy világ tartozik*, semmivel se kevesebb – létének „világra-nyitottsága” röviden ezt jelenti. Nem „megismeri” a világot, hanem nagyon is gyakorlati módon előállítja, abban az értelemben, ahogyan Merleau-Ponty beszél az észlelésről: „az észlelt világ... nem téridőbeli individuumok sokasága, hanem a testem mozgása által megnyitott ösvények összessége”<sup>8</sup>. A saját tevékenység közvetlen tapasztalatával együtt feltáruuló világ pedig nem egyszerűen hozzátartozik az Énhez, hanem éppenséggel *rá tartozik*, vagyis felelős érte. Az emberközpontúságnak egy merőben újszerű felfogásához jutottunk, amely az ember kiváltságos léhelyzetét a másokért viselt felelősséggel azonosítja. Ez a felelősség nem következmény-szerű és nem is posztulátuma valaminek, hanem a tapasztalat közvetlen ténye. Fájdalom és öröm, szégyen és büszkeség figyelmeztet illetékességünkre a mások sorsában.

De maga Max Scheler is, akinek erkölcsfenomenológiai vizsgálódásaihoz a jelen gondolatmenet több ponton szorosán kapcsolódik, az általa kimutatott apriori érték-tapasztalatot valami lényegében passzív értékelő beállítódással azonosítja.<sup>9</sup> Márpedig a szeretet nem érzület, hanem odaadás a szó szoros értelmében, és az ember nem értékelő lény, hanem cselekvő, sőt cselekvésre kényszerített lény: nem részvétet érez, hanem tényleg részt vesz a mások sorsában. Öröm és fájdalom, pozitív és negatív beállítódás csupán részmozzanata ennek a készletnek: veled történik, ami velük történik.



Az azonosulás nem jámbor érzület és nem képzelődés, hanem a megértés-módján-létező létmódja.

Lányi András

## JEGYZETEK

<sup>1</sup> Idézi Fritjof Capra: A newtoni világgépezet, in Tillmann József: A későújkor józansága, Göncöl Kiadó 1995

<sup>2</sup> Benedictus de Spinoza: Etika 4T18M

<sup>3</sup> Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése 53.o. Gondolat 1991

<sup>4</sup> Spinoza: Etika 2T16. 2.köv.

<sup>5</sup> Jürgen Habermas: A kommunikatív etika, Új Mandátum 2001

<sup>6</sup> Emmanuel Lévinas: Teljesség és végtelen, Jelenkor 1999

<sup>7</sup> Ez a nagy horderejű felismerés George Herbert Mead munkássága nyomán vált közkeletűvé a filozófiai antropológiában, ld. G.H.Mead: A pszichikum, az én és a társadalom, Gondolat 1973

<sup>8</sup> Maurice Merleau-Ponty: A látható és a láthatatlan, 276.o. L'Harmattan 2007

<sup>9</sup> Max Scheler: A formalizmus az etikában és a materiális étiketika, Gondolat 1979

## Teremtéshit, megigazulás, fenntarthatóság

### 1.

A keresztyén egyházak az 1970-es évektől foglalkoznak olyan kérdésekkel, amelyek a világproblémák rendszerét alkotják, de társadalmi, szociáletikai felelősségüket, istentiszteleti életükkel és tanításukkal egységben, ennél természetesen régebben gyakorolják. Módszereik és hangsúlyaik teológiai hagyományaiknak megfelelően különbözőek.

Az ortodox egyházak a mai napig megőrizték érzékenységüket arra, hogy a hagyományos nyugati ontológiai gondolkodásnál mélyebb teológiai gyökérzetű szakralitás koncepciót a mindennapi felelősséggel megélt gondolati és életformákkal kapcsolják össze. Ebben számukra központi jelentőségű szempont a liturgia és a diakónia kapcsolatának megélése. A szent liturgiában az egyház Isten népéért folytatott munkáját végzi, folytatja, semmi máshoz nem hasonlítható ünnepélyességgel. Az egyház tagjai, akik a liturgia révén átélnek megajándékozottságukat, saját diakóniai feladataikat végzik ezután otthonukban, munkahelyükön és mindennapi élethelyeikben. Ez a folyamatos tevékenység az egyház szentségi életében gyökerezik, az ortodox egyház tagjai számára ezért életszerű és lényegi kapcsolat van az egyház szakralitása és a hétköznapi feladatok elvégzése között. Ezen a teológiai háttéren válnak többek közt érthetővé I. Bartolomeiosz ökumenikus pátriárkha 1989-től meghozott intézkedései a természeti és emberi források korlátlan kihasználásával szemben.

A római katolikus egyház – ahogy ez XVI. Benedek pápa 2009 júniusában kiadott „Caritas in veritate” – „Szeretet az igazságban” kezdetű enciklikájában is megmutatkozik – normatív, természetjogi és jogfilozófiai eszközökkel, átfogó elemzésekre és megoldási javaslatok megfogalmazására törekszik.

A protestáns egyházak legjellemzőbb eszközei az elemző nyilatkozatok, esettanulmányok, a kontextuális teológiai segítségével megfogalmazott felelősség és cselekvési lehetőségek feltárása. Állásfoglalásaik konkrétsága és adekvát volta olykor a polémia hangvételén is túlmegy. Jó példa erre a 2004-ben, tizenöt éves folyamat eredményeként a Református Egyházak Világszövetségének ghanai találkozóján megfogalmazott Accra-i Hitvallás, amely azzal, hogy a megszokott értelemben társadalmi kérdéseket emel a hitvallás szintjére, azóta is élénk vitákat vált ki. Néhány hónappal ezelőtt jelent meg magyar fordításban az Egyházak Világtanácsának 2005-ben kiadott Agapé doku-

mentuma. Az irat a szegénység, jólét és ökológia kérdéseiben folyamatos stratégiakereső párbeszédet indukált a Föld különböző tájain élő keresztyének körében.

### 2.

Annak ellenére, hogy az egyházak egyre több jelét adják a világproblémák elleni küzdelemnek, a címben felsorolt három kifejezés egyelőre nem úgy tűnik, mintha ugyanannak a rendszernek volnának részei. A teremtéshit, megigazulás és fenntarthatóság közül legalább az egyik (de másfelől nézve lehet, hogy kettő is) kakukktojás. A teremtett világ megőrzéséért vívott eddigi teológiai erőfeszítések leggyakoribb kiindulópontja a teremtéshit, bibliai értelemben a teremtéstörténet, rendszeres teológiai értelemben a teremtésteológia.

A teremtéshit számára minden létező jelenség és a velük járó építő és romboló kísérőjelenségek, így a világproblémák is inkluzíve adóttak. A teremtés dinamikája, amelyben nemcsak egyszeri, punktuális értelemben, hanem folyamatosan valósul meg a rendezetlenség és az életet lehetővé tevő rend elválasztása, az emberi tevékenységnek is helyet ad. A teremtés, gondviselés, az ember istenképősége, a dominium terrae-vel való megbízása, bűne és az ígéretként, egyszersmind reális életlehetőségként elhangzó protoevangélium sokrétű teológiai összefüggései a Biblia első három fejezetében lényegileg megvannak. Ebből kiindulva a bibliai szerzők kozmikus szinopszistát már a második századi egyházatyák leírják. Irenaeus a két Ádám alakja közé feszített történelem célhoz éréséről, mint teljesség-egységről beszél az anakefalaiszisz (Ef 1,10) kapcsán. A kortárs Tertullianus az oikonomia kifejezést alkalmazza Isten személyeire (tres personae) és a világgal való kapcsolatára abban az értelemben, ahogy ezt a világ teremtésének első mozzanataitól megfigyelhető fejlődés, épülés, gondoskodás jelei elgondolni engedik.

A megigazulásról szóló tanítás, a teremtéshit inkluzivitásával szemben, az individualitás szempontját tudja érvényre juttatni. Nem úgy teszi, mintha az egyén képes volna úrrá lenni a részben saját bűnei miatt elterjedő diszharmonikus (fenntarthatatlan?) természeti állapotokon, hanem mint akinek egyetlen természetes lehetősége a bűnös állapot fenntarthatatlanságával való megkezesítés szembesülés és a kiüttlanság átélése alján megcsillanó kivezető ígéretnek, a kegyelem erejének elfogadása. A megigazulás teológiai értelemben a kegyelem célba érését jelzi. Ahogy a kegyelem önmagunkon kívülre helyez

(„ponit nos extra nos”) és ezzel biztosítja az önmagunkról alkotható helyes kép megszerzését, úgy a megigazulás az egyénileg el nem rontott, elronthatatlan isteni szeretet talajáról teszi lehetővé az újbóli nekifutást az elrontható és el is rontott világ sebeinek gyógyítására.

A fenntarthatóság eszméjében a konkrét problémák felismerése, hatósugaruk megállapítása, a számba jöhető cselekvési modellek és stratégiák hatékonyságának mérlegelése dominál, vagyis szakszerűség, explicitté válás, etikai útkeresés jellemzi.

### 3.

A három felsorolt kifejezés egyenként is a természet megóvása felé tett tudatos lépések kiindulópontjai ill. perspektívái lehetnek. Teológiai eszközként éppen annyira hatékonyak bizonyulhat egy következetes teremtésteológiai szemlélet, mint az egyén felelősségét és rezignációtól megmentő cselekvési erejét megfogalmazó megigazulás tematikája. A fenntarthatóság, mint eszme és eszmény a jelenleg racionalisztikusan legjobban védhető, nem teológiai eszköz az ember által veszélybe sodort világ megmentésének tervezésében.

A három perspektíva azonban együtt is érvényesülhet. A keresztény/keresztyén dogmatika ismeretében egyértelmű, hogy a teremtés és megigazulás ugyanannak a folyamatnak, Isten gondoskodó szeretetének különböző szemlélete. A dogmatika és etika organikus összetartozása pedig azt mutatja meg, hogy a fenntarthatóság kognitív elvárásai mennyire közel állnak a két szemlélethez. Ha a teremthet, megigazulás és fenntarthatóság szavakkal megjelölt szemléleteket együtt érvényesítjük, akkor ennek az egyik legfontosabb következménye egy olyan kontextuális teológiai rendszer lehet, amely a világ mai állapotának egyik döntő, átfogó jelentőségű kérdését vizsgálja az implicit részesedés felelősségével és az explicit ismeretlennel való találkozás bátorító perspektívájával.

A teológiai módszertan terén nem szokatlan ez az eljárás. A *Dogmatikája* megírásakor még Marburgban tanító Wilfried Härle úgy jellemzi a teológiai módszert mint abduktív következtetési formát, amely a kinyilatkoztatás igazságai és az emberi tapasztalatból vagy észből származó következtetések kölcsönös alkalmazásával egyesíti az induktív és deduktív módszerek előnyeit.<sup>1</sup> Ezzel párhuzamosan Porter és Córdoba 3 különböző rendszerfelfogásként mutatja be a funkcionalistát (megfeleltethetjük a deduktív következtetésnek), az értelmezőt (megfeleltethető az indukciónak) és a komplex adaptív rendszereket (ez, mint látni fogjuk, az abdukcióhoz hasonlóan egyesíti a két előzőt).<sup>2</sup> A cikkírók a fenntartható oktatási formákra alkalmazva a következőképpen jellemzik e szemléleteket:

A *funkcionalista* megközelítésben a környezeti kérdések megoldandó feladatként jelentkeznek, amelyek tényleges megoldásához már rendelkezésre álló megoldó kulcsok szükségesek. A megoldás kidolgozásához szükséges kezdeményezések fentről lefelé történnek, vagyis az innovációnak nem sok tere van. A vezetés a feladatmeghatározás és számonkérés elv alapján történik.

Az *értelmező* felfogásban az egyén személyes érdeklődése áll a középpontban. A természeti és más rendszerektől való érintettsége, egyéni reflexiója jelenti a megoldás minőségének végső garanciáját. Ebben a helyzet-

ben a döntések az előre megtervezett közös munka keretében történnek.

*Komplex adaptív* felfogásként jelöli meg a szerzőpáros azokat a rendszereket, amelyekben a tanulás hálózati fenntartható értékeket hoznak létre már meglévő vagy új termelési eljárásokban. A döntések lentről felfelé történnek és produktív újításokban fejeződnek ki.

Miután a fenntarthatóság önmaga is több rendszer metaszetében áll (környezet, gazdaság, társadalom) és önmagában véve is komplex következtetések során megvalósuló szemléletet jelent, az ezt érvényesítő rendszeres teológiai módszer sem viselkedhet másként, mint a fenti szerzők által leírt komplex adaptív rendszer. A fenntarthatóságot érvényesítő teológia kulcstémáiként ennek megfelelően a teremtmények kapcsolatrendszer, a cselekvésük alapjául szolgáló morális mátrix és a cselekvésükkel előidézett új helyzet etikája és eszkatológiai értékelése jön szóba elsősorban. Mivel a megigazulás-tan a sajátlagos és csaknem közvetlen teremtésteológiai, antropológiai, szoteriológiai és eszkatológiai vonatkozásai mellett a többi teológiai diszciplína felismeréseit is prizmaként közvetíti, és egyben etikai kiindulópontként is szolgál, teológiai oldalról joggal várhatjuk el éppen ettől a közvetítés, értelmezés szerepét. Az egész vállalkozás kiindulópontjaként azonban szükséges tisztázni a fenntarthatóság jelentését.

### 4.

A fogalom maga – melyet teológiai eszközökkel meg szeretnénk érteni –, a *fenntarthatóság*, biztosan nem a legjobb szó arra a feladatra, amely a veszébe rohanni látszó világ megmentését jelenti. Ha – a szavak közvetlen jelentéséhez legközelebb levő – óvodás, kisiskolás gyerekeket kérdezzük meg, válaszukban várhatóan arra utalnak majd, hogy egy tárgyat súlyától függően fel tudunk emelni vagy fenn is tudunk tartani egy ideig. A kifejezés leváltására, lecserélésére tett kísérletek mégis sorra elbuktak.

A mai értelemben elterjedt és használt kifejezés a *fenntartható társadalom* összetételben 1981-ben jelent meg L.R.Brown, a World Watch Institute igazgatójának tollából. A szerző ekkor már az egyes országok fejlettségük, hagyományaik és szemléletük szerint eltérő feladatává teszi, hogy a társadalom fenntarthatóságáért elsősorban ökológiai, gazdasági, közéleti vagy életmódbeli változtatásokkal járulnak-e hozzá.<sup>3</sup> A 6 évvel később megjelenő Brundtland-Bizottság kezdetben „harmonikus fejlődés”-ről beszélt, majd Brown jelzőjét felhasználva, a nyilatkozat szövegében már *fenntartható fejlődésre* módosít.<sup>4</sup> Ez utóbbi kifejezés különösen is problémás. Egyesek szerint egyenesen oximoron, míg mások gyakran tautológiának vagy legalább eufemizmusnak vélik. A jelenlegi társadalmak kritikájaként mostanában egyre több *fenntartható közösség* jön létre hazánkban is. Ezek a néhány tíz fős települések lakói a világtól többé-kevésbé elzárkózva arra törekcsenek, hogy természetes emberi kapcsolataikat megtisztítsák a mai társadalmak jellemző, hamis és életidegen, profitérdekelt pénzközpontú szemléletétől. Ha az ellentársadalmi jegyeket mutató fenntartható közösségek valós fizikai kapcsolatáról beszélünk, az ismét felveti a fenntartható társadalom eszméjével és megvalósíthatóságával kapcsolatos összes problémát, a fenntartható közösségek hálózatáról beszélni pedig, épp relatív elszigeteltsé-

gük miatt, elsősorban eszmei értelemben lehet csupán. A fenntarthatóság definíciós nehézségeit kikerülendő, főként német nyelvterületen szokás *jövőképességről* (Zukunftsfähigkeit) beszélni.

Bármennyire szolidan és tervezhetően hangozzék is ez a kifejezés, a vele kapcsolatos legfőbb gondot mégis az az egyszerű tény okozza, hogy a jövőt a tervezéskor még nem ismerjük. A természeti környezet vetületében a jövő veszélyeinek kiszámíthatatlanságát gyakran szemléltetik a kaotikus szabálytalanság szerint változó rendszerek, a hajsza-szálcsövesség jelensége vagy a *billenőpontok* modelljei. A billenőpont elnevezés, egy rendszer két stabil állapota közti nagyon rövid átmeneti helyzetére utal. A folyamat jellemzője, hogy az ismert stabil állapot egyre sokasodó előjelek után, felgyorsuló ütemben jut el instabil állapotába, majd felvesz egy előre nem leírható újabb stabil állapotot. Ha pl. a globális éghajlat-változás vonatkozásában keressük a jövőképes életmód-stratégiákat, központi jelentőségű a tény, hogy az emberiség felismerje és elismerje ebben játszott aktív befolyásoló szerepét még akkor is, ha a legveszélyeztetettebb ökológiai részrendszerek nem tartanak még az instabil állapot közvetlen közelében. Szakemberek leírása szerint a globális éghajlat-változás billenőpontjainak legjellegzetesebb elemei – az emberi tevékenység befolyásoló szerepe, a tudatos klímapolitika stabilizáló hatása, az 1,1 és 6,4 Celsius fok közötti földi átlaghőmérséklet-emelkedés – prognózisa mellett, ebben az évszázadban sor kerülhet a billenésre, ebben az évezredben kialakulhat az újabb stabil állapot, és hogy a változások milliók életét érinthetik hátrányosan. A várhatóan billenés előtt álló területek közt szerepel a sarki jégtakaró, a Nyugat-afrikai monszon és az amazóniai esőerdők is.<sup>5</sup>

## 5.

Lévén a fenntarthatóság alapvetően etikai természetű elv, természetes megoldásnak tűnik a Föld jelenlegi nemzedékei számára olyan erkölcsi rendszerek vagy etikai alapelvek érvényre juttatása, amelyek az ember kiterjedt személyközi és környezeti kapcsolatainak építését segítik az igazságosságot mind jobban megközelítő gazdasági és társadalmi felfogásokkal. A humánökológia, bio-öko- és környezetetika számos figyelemreméltó eredményt ért el e tekintetben az utóbbi időkben. Ha egyenként végiggondoljuk a legperspektívikusabbnak látszó, részben egymással versengő, a jövőt már a jelenben szolgáló etikákat, akkor ezek közt több olyat találunk, amelyben újabb válaszok fogalmazódnak meg a világ mai állapota által felvetett új kérdésekre. Kant, az embervilágon túlra kiterjesztett értelmű, kategorikus imperatívusza, Hans Jonas felelősségetikája vagy Föld-etikája, Habermas diszkurzus-követelményei a környezet hagyományosan néma szereplőinek bevonásával, Jaspers Átfogójának holisztikus etikai következményei, Lévinas radikális életpártisága vagy a Derrida vendégszeretetről szóló eszme-futtatásában rejlő alapszemlélet, csak néhány lehetséges példa az etikai kiütkeresés bőséges, ám mégsem átütő erejű jelenlétére. Az etikai válaszadás hatékonyságának gyengéssége elsősorban nem az erkölcsi támpontok vagy kidolgozott etikák hiányából vagy alkalmatlanságából adódik, hanem a kortárs kultúrának abból a jellemzőjéből, hogy sokkal inkább kedvez az esztétikai választásoknak, mint az etikai indíttatású elköteleződéseknek.

Adódik a kérdés, hogy mennyiben lehet alkalmas az esztétikum, az esztétikai átélés maradandó élménye, ill. az esztétikai átélés iránti vágy arra, hogy huzamosan és tervezhetően a fenntarthatóság szolgálatába álljon. Másrészt az is kérdés, hogy kik vagy mely szereplők tudják igénybe venni azokat az esztétikai természetű eszközöket, amelyek az elitképző etika helyett, tömegek számára vehető igénybe a jövőképes gondolkodás elterjesztésében. Úgy vélem, ilyen szerepre az esztétika önmaga határain belül is képes lehet; két és fél évszázados önálló története és jelenlegi dominanciájából eredő értelmező ereje képesíti erre. Ha azt a kérdést tesszük fel, hogy a (vallási) hit vagy a teológia rendelkezik-e közvetlen esztétikai kifejezőeszközökkel, erre – felekezeti hagyományoktól függő formákban ugyan, de – egyértelmű igennel válaszolhatunk. Az esztétika és a teológia kapcsolata természetesen többrétű és nehezen kimeríthető téma, változatos tipizálási lehetőségekkel. Lehetséges, hogy e kapcsolatban a teológia számára az esztétika rendszeridegen elemnek tűnik (pl. dogmatizmus), de az esztétika ontikusan meg is előzheti a teológiát. Erre az Ábrahám vagy Mózes esetében látható inkulturációs jelenségsorozat lehet példa, ahol a kinyilatkoztatás „érzékelés”, „észlelés” (aistheo) révén válik teológiai origóvá. Esztétikai szempontok egy-egy teológiai rendszer többé-kevésbé jellemző vonásaivá is válhatnak, ahogy ezt az ortodox kozmikus teológia vagy Kálvin teremtés-felfogása esetében látjuk. A kortárs teológiában is többféle értelemben beszélünk esztétikai teológiáról (pl. C.S. Lewis, Balthasar), de észre kell vennünk, hogy még a kétféle kinyilatkoztatás közt a legmarkánsabb különbséget tevő felfogások is élhetnek esztétikai kifejezőeszközökkel.

Bár „etikai teológiáról” nem szoktunk az esztétikai teológiák mintájára beszélni, mindkettőt felfoghatjuk azonos jelentésstruktúrában is, ahol mind az etika, mind az esztétika tartalmilag azonos módon kapcsolódik a teológiához. Az esztétikai teológiák elsősorban azért kapják ezt az elnevezést, mert a teológiai gondolatrendszer kiindulópontja vagy kidolgozása közel áll a világban jelen levő szépség különféle formáinak megtapasztalásához, ill. művészi kifejezésének igényéhez. Az egyéni erkölcsi tapasztalatok és az erkölcsi kifejezés igénye elvileg ugyanilyen módon alakíthatna ki neki megfelelő teológiai szemléleteket, a morális kérdések értelmezési mintái azonban jóval meghatározóbbak a keresztyén teológiában az esztétikai élményénél. A biblia minden rétegének közös nagy kérdése a törvény; és a törvényhez való viszony, a neki való engedelmisség vagy a törvény és evangélium kapcsolatának súlyponti jelentősége eleve szoros kötelékbe renndezi a morális és vallási kérdéseket. Amíg egy erkölcsi kérdések nélküli teológia hiányosnak és üresnek tűnne, a törvény és evangélium kapcsolatának értelmezésében világosan megfogalmazódik egy olyan út, amely a törvénytől egyirányú utcában vezet az evangéliumig. A törvényértelmezésnek ez a típusa az *usus theologicus*, mely éppen egyirányúságával és morális szabályozásának megszüntetése miatt a wittenbergi reformáció táborán belül is az egyik neuralgikus kérdéssé vált a Luther halálát követő évtizedekben. Luther akkor is ragaszkodott a törvény kettős használatához (a hármassal szemben), amikor ezzel egy időben folyamatos harcot vívott a rajongókkal. Evangélium-szemlélete

visszatartotta attól, hogy a korábbi, túlzott és alaptalan morális elvárásokba csomagolt, megszabadtított evangéliumot tételesen ismét visszavezesse a morálhoz. Amint azt a Formula Concordiae történetéből és tartalmából ismerjük, az evangéliumnak ilyen fokú szabadsága az utódok számára már tarthatatlan feszültséget jelentett, ezért az evangélikus egyház 1577-es hitvallási iratában megjeleníti a tertius usus legis-t, amellyel az evangélium szabadságának praktikus szabályzóelvéként ismét a törvényt nevesíti. Erre szükségszerűen került sor, hiszen az evangélium megértésének személyes, szívvel-lelket felszabadító hatása nem kodifikálható. A kérdés eredeténél azonban egy olyan teológiai szemlélet áll, amelynek középpontjában számos feszültség vállalása, pl. a morális szabályzás formai hiánya ellenére is, az evangélium felszabadító ereje van jelen. Ez a szemlélet tehát valósággal szabadabbá tesz, anélkül azonban, hogy a következő pillanatban orrunk alá nyomná a „feladok listáját”. Az evangélium szabadsága nagykorúvá teszi az embert, olyanná, aki az átélt felszabadulás hatása alatt személyes hálájának részeként méri fel helyzetét és feladatait.

## 6.

Az imént elmondottakból két irányban vonhatunk le lényeges következtetéseket a jövőképes cselekvés indító erejére vonatkozóan. Első lehetőség, hogy egy az esztétikai élményre nyitott társadalom tagjai számára feltárjuk a környezettudatos elköteleződés esztétikai szempontú teológiai gyökérzetét. Erre számos lehetőségünk van már a bibliai szövegek szintjén is. A teremtett világ részleteire való rácsodálkozás olyan elementáris erővel jelenik meg néhány helyen, hogy lenyűgöző hatása olvasmányélményként is érvényesül. E cél érdekében újra kell olvasnunk a szövegeket, tudatosítanunk kell a már ismert példákat és fel kell fedoznünk az eddig másként olvasott szövegrészek nyújtotta lehetőségeket arra, hogy világban elfoglalt helyünket az esztétikai élmény katarzisa felől is értelmezhetővé tegyük. Meg kell kísérelnünk azoknak a szöveghelyeknek a „lelassítását”, organikus elemeire bontását, amelyek a természet részleteit az Úr dicsőségének színtereként mutatják be. Erre olykor egészen részletes (vö.: Zsolt 33,7-8), máskor megejtően átfogó példát látunk (Róm 1,20). Arra is van azonban példa – és ez a teológiai innováció szándéka nélkül nem érvényesülhet –, hogy megszokott szövegeinkből olvasunk ki olyan újabb értelmezést, amely a teológiai magasságok mellett a teremtett világ szépségeinek konkrét átélésére is okot ad, s emellett érthetőbbé teszi magát a szövegrészt is. Az 1Kor 15,35kk-ben található reveláció-szerű gondolatmenet pl. jellemzően esztétikai hangulatú. A mennyei és földi testek elvitathatatlan és maradandó jellemzésére Pál apostol a doxa szót használja. Károli ezt dicsőségnek, az új protestáns fordítás fényességnek fordítja le, de mindkét jelzővel csupán nehezen, áttételesen érthető szöveget kapunk. Ha azonban a szót intrinzikus tulajdonságot jelölő *szépségként* fordítjuk, teológiailag és hangulatilag is kiteljesedik az érteleme. Hangulatilag annyiban, hogy első olvasásra is érthető szöveget kapunk, teológiai szempontból pedig ezzel tükröződnek benne a teremtés, a teremtettség kezdő pillanata, ahol az emberi életnek is keretet adó teremtési világ szintén intrinzikus tulajdonságaként hangzik el az annak jóságáról szóló megállapítás.

Másik, már nem exegetikai, hanem dogmatikai lehetőség a törvényhasználat kérdéséből fakad. Mint fentebb láttuk, a törvény második használata, az usus theologicus pontosan az ember cselekvési lehetőségei felől vezet egyirányú utcában az evangélium szabadsága felé. A törvény – Luther több helyen kifejtett magyarázata szerint – az ember elé tárja, hogy mit kellene megtennie ahhoz, hogy megfeleljen az irányában támasztott elvárásnak. Mivel ez az elvárás nagyon magasan meghaladja képességeit (amit ha másként nem, az etikai paradoxonokban meg is tapasztal), előbb-utóbb be kell látnia, hogy esélytelen az önmagával folytatott versenyben. Ebből a versenyből ugyanakkor nem diszkvalifikálhatja magát, mert nem ő a rendező. Ebből következik, hogy csodálottsága, reménytelensége egyre nő. Több vallási és természetes lehetőség is kínálkozik ennek a helyzetnek a kezelésére, de megoldásról csak abban az esetben beszélhetünk, ha valaki valóban képes volna teljesíteni a követelményeket. Az evangélium központi üzeneteként fogalmazódik meg itt – többek közt Anselmus örökségeként is – a felismerés, hogy amire egyetlen ember sem képes, arra képes volt az emberré lett Megváltó, aki minden emberért teljesítette az emberlétből fakadó, emberileg teljesíthetetlen elvárást. Ennek belátása, elfogadása jelenti Luther-nél a megigazulást. Kálvin esetében a megigazulásnak olyan vonásai is vannak, amelyek az ember életében a hit gyümölcseiként gyakorlatilag ill. ismét morálisan meg is jelennek az ember életében, Luther azonban megállt a fenti összefüggés felismerésénél és megfogalmazásánál, és ezzel hallatlanul nagy helyzeti energiát adott a megigazulás-tannak.

Az elmondottak értelmében, a megigazulás lutheri szemléletében az ember elsősorban kivételes helyzetét ismeri fel, szabad lelkiismeretű és cselekvőképes emberként tekint magára, és természetes vágyaként fogalmazza meg önmagának a körülményeiből következő feladatokat. Szabadságában – ebben a pillanatban – egy sziklaszirtre kiálló emberhez hasonlít, aki felméri környezetét és egyben erőt is nyer ahhoz, hogy ezt az erőt a szirttről lejöve élménye természetének megfelelően használja fel. Élménye természete erőtlensége belátásában és a megváltó külső segítség elfogadásában gyökerezik. Ezért, amikor lejön, nem Zarathustra belső lelkierejétől duzzad, hanem a róla kimondott, számára külsőként megjelenő, elfogadó szóba vetett hit ereje hajtja. Nem az ötletgazda, a programadó vagy programszervező emelkedettségével jár a teremtett világ tájain, hanem azzal a vággyal szívében, hogy hálája figyelmes és adekvát tevékenységben fejeződjék ki.

Ebből az állapotból kiindulva a legtágabb értelemben vett környezetépítési és a fenntartása iránti elköteleződés előtt mind az erkölcsi, mind az esztétikai út nyitva áll.

Béres Tamás

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Härle, W., *Dogmatik*, De Gruyter, 1995.
- <sup>2</sup> Porter, T., Córdoba, J., *Three Views of Systems Theories and their Implications for Sustainability Education*. in: *Journal of Management Education*, Vol. 33, No. 3, 323-347 (2009)
- <sup>3</sup> *Building a sustainable society*, in: *Society*, Vol. 19, No. 2 / January, Springer, NY., 1982, 75-85.o.
- <sup>4</sup> *Our Common Future*, Oxford University Press, Oxford, 1987
- <sup>5</sup> URL.: <http://www.cleanenergy-project.de>

## Szerzők és olvasók a Theologiai Szemléről

### *Mi ilyenek látjuk a Theologiai Szemlét!*

*A Theologiai Szemle – ahogy az már többféleképpen kifejezést nyert – teológiai aspektusból szemléli a világot, de tekintettel van a világ egyéb aspektusaira is. A Kitekintés rovat a folyóiratnak az a része, ahol egy kicsit szabadabban teret adunk olyan híreknek, eseményeknek, gondolatoknak, szempontoknak, amelyek nem feltétlenül illenek a lap primér profiljába. Ugyanakkor a teológiai szemlélődés alázatából és széles-öleléséből könnyen következik az, hogy olykor éppen ezek az írások provokálják a mélyebb gondolatokat vagy egyszerűen ezek az írások mutatnak rá az igazság és a valóság komplexitására.*

*Az ünnepi számnak ezt a rovatát azoknak a jeles személyiségeknek a gondolataival töltjük meg, akik az elmúlt évtizedekben a Theologiai Szemlében publikáltak, a szerkesztést vagy/és a kiadást segítették elő, vagy a folyóiratot a maguk munkaterületén népszerűsítették. Véleményük kifejezését – amelyeket természetesen a szerkesztés során teljes mértékben tiszteletben tartottunk – az alábbi kérdésekhez igazították. E kérdésekkel a válaszadás gördülékenységét az egyes megnyilatkozásokban már nem szakítjuk meg. (a szerkesztő)*

*„Hogyan ítéli meg a Theologiai Szemle 85 éves szolgálatát?”*

*Miben látja annak jelentőségét, általában a tudományos közéletben és konkrétan a teológiai tudományok művelésében?*

*Mi az amit a személyes szolgálata szempontjából különösen is értékelhet vagy hiányolhat a Theologiai Szemlében/Szemléből.*

*Milyen tartalmi és formai elvárása van a Theologiai Szemle jövődjére nézve?”*

Nagyra értékelem, hogy amikor 56 után újraindult a Theologiai Szemle, ez nem ötletszerűen és hagyományok nélkül történt, hanem címében, munkatársaiban (pl. alkalmanként Pákozdy László Márton professzor szerepeltetése) és igényességében igyekezett a régi értékekre figyelemmel lenni. Persze nem lehetett mentes az akkori állami egyházpolitikától és az ahhoz igazodni kívánó egyházi kívánalmaktól sem. Az újrakezdés ideje 1958 volt. Erre visszatekintve Ottlik Ernő a folyóirat 1989/1 számában (abban az évben ünnepelték az újrakezdés 30. évfordulóját) „naiv bájjal” mondja el, hogy „a Szemle megindításának gondolata 1958 január 7.-én az Állami Egyházi Hivatal és az egyházi vezetők közös értekezletén kialakult a Theologiai Szemle feladatköre, hogy az egész magyarországi protestantizmus közös fórumaként jelenjék meg.” Ma már mindezt egészen más szemszögből látjuk.

Akkori szerkesztői egyértelműen bizonyították, hogy lelkeszi munka segítése mellett a folyóirat legfőbb feladatának tekintette „a szocializmus építését”, „a világbéke megőrzését”, a mezőgazdaság kollektivizálásának szükségességét és a külföldi testvéregyházak meggyőzését arról, hogy nálunk minden rendben van. Fontos szerep jutott benne az Egyházak Világtanácsa és a Felekezeti Világszövetségek gyűléseiről tartott beszámolóknak, az ott született határozatoknak, azok értékelésének. Másik téma, amelyről közelebbi információkat szerezhettek az olvasók, a Római Katolikus Egyház II Vatikáni Zsinata, az egyházak közeledésének álma és a mindkét oldalon bekövetkezett csalódások realitása. A Prágai Keresztyén

Béketanács tevékenységéről is tájékozódhatott az olvasó. Természetesen sokszor megjelentette a folyóirat egyházi vezetőink, néha teológiai tanáraink más fórumokon tett megnyilatkozásait is.

A nehézségek ellenére, a hetvenes évektől kezdve, mihelyt lehetett, egyre inkább helyt adott a Szemle a teológiai tanulmányoknak, ezeken belül is szakosodva vagy úgy, hogy a (változó) szerkesztők a közismerten önképzéssel is foglalkozó lelkipásztorokat kérték fel valamilyen téma kidolgozására vagy pedig oly módon, hogy azok jelentkeztek náluk egy-egy megírt téma felajánlásával. Megkezdődött egy lassú folyamat, amelyre például az volt jellemző, hogy a lelkészek érdeklődésüknek megfelelően szívesen olvasni kezdték az őket érdeklő tanulmányokat, olykor reflektáltak mások közleményeire. Hosszú utat kellett megtenni addig, míg az egyházi közvélemény tudatosította, hogy a Theologiai Szemle a számára íródik, csak legyen ideje a benne felajánlott önképzésre. A szerényebbek megelégedtek azzal, hogy a őket érdeklő recenziókat olvasták. Kialakult – s tudtommal szélesedik – a Szemle „körkép” jellege, a „Rundschau, a Rewiew” szerepe. Miről írnak mások külföldön? Miért nem írok én a Szemlébe, mért nem szoktatom rá magamat – mondjuk havonként – egy érdekes teológiai fejtegetés elolvasására és saját álláspontom kifejtésére? Tudom-e, hogy egy érdekes teológiai mű ismertetése, s gondolataival való szembesülés: közhasznú szolgálat? Nagyon hasznos volt a Theologiai Szemle és a Doktorok

Kollégiuma (DK) együttműködése. Észre lehetett venni, hogy a Doktorok Kollégiumában elhangzott, sokszor igen értékes előadások megjelentek a Szemle: „Rovatok” közleményeiben, tehát olvasni is lehetett azt, ami a szekciókban az előadók elmondtak. Személy szerint hálás vagyok a szerkesztő uraknak, hogy amikor diákjaim szemináriumai dolgozataiból egy csokorra valót időnként beküldtem a szerkesztőségbe, azt közölték. Tudok arról, hogy ezeknek a közlemények pusztán megjelenése írókat később a doktori képzés felé terelgette.

Posztív jelenségnek tartom, hogy Szemle hasábjain párbeszéd is folyik nem egyszer a bibliai nyelvek tudósai, az egyháztörténészek – valamint az antropológiai, pszichológiai és szociológiai tudományok képviselői közt, néha a tájékoztatás máskor pedig a különvélemények jegyében. Summázva feleletemet a mostani szerkesztő úr kérdésére: a Theologiai Szemle a kezdeti (politikai és képzési) nehézségek után a magyar református teológia hasznos fórumává vált, amiben a Szerkesztő Bizottságban egyházakat képviselő kisebb egyházak is részt vettek s amit a római katolikus egyház egy-egy érdeklődő személyisége is számon tartott.

Értékelem a könyvismertetések. A Szemlében egy csomó olyan érdekes szakkönyvről, vagy valahol megjelent tanulmányról olvasok, amit eddig nem olvastam, talán nem is fogok, de a folyóirat valamelyik recenziója eligazít arról, hogy megjelent és milyen álláspontot képvisel. Nagyon érdekelnek a disputák a különféle szerzők és szakemberek között: becsülöm, hogy ismertetéseik tárgyszerűek, nem sértegetni akarják vitapartnerüket, hanem meggyőzni. Az újabb számok közt mindinkább több lábjegyzetet találok, véget ért az a korszak, amelyben ha aki egy ismertetést ír, azt véli, hogy ezzel a téma szakértőjévé vált. Értékelem teológusok és nem-teológus szakemberek párbeszédét a bibliai nyelvek, az ókori történelem tárgyköréről. Úgy vélem fontos kérdés lenne a „vallás” fogalmának tisztázása, annak eldöntése, hogy vallástudományt tanítani kinek van joga és képesítése. Úgy vélem a közeljövőben többet foglalkozik majd az oktatásügy a hittan, etika, vallástudomány kapcsolatával. Talán jó lenne ez ügyben felkérni Ritoók Zsigmond akadémikus urat, aki MTA egyik éppen ezzel foglalkozó bizottságának volt vezetője a közelmúltig.

Talán vigyázni kellene a rovatok egyházi és nem egyházi-teológiai elnevezésére. Pl. „Szólj, Uram!” vagy „Taníts minket, Urunk!” Nehogy elriasszák azokat, akik – sajnos, még – nem imádkozó szándékkal veszik kezükbe a Szemlét, csak mondanivalójuk van a teológia számára és érdeklődéssel hallgatják annak nem egy kérdésben kialakult véleményét.

Bolyki János

\* \* \*

85 év nagy idő, egy nemzedék vagy több nemzedék életében is, azért elsősorban gratulálok ehhez az évfordulóhoz, hiszen kevés olyan publikáció, negyedévi periodika mondhatná ugyanezt, annyi különböző környezeti, társadalmi, ökumenikus és teológiai irányzat követője, ill. reflexiója volt a Theologiai Szemle korszakának. Azt hiszem, a sokféle nehézség ellenére is megtartotta a

Theologiai Szemle reflexiós szolgálatát és ebben, ha megszakításokkal is, vállalt kötelezettségét teljesítette.

A Theologiai Szemle részben hírt ad, előbb említett feladata alapján a protestáns véleményről – a tudományosság igényével. Másfelől tájékoztat országos, regionális, európai és globális összefüggésekben érzékelhető irányzatokról, hogy olvasóinak kognitív ismerete is legyen a világ kereszténységéről. Olyan korszak is van mögöttünk, amiben a teológiát nem tartották tudománynak, az MTA egykori elnökének véleménye szerint. – Másfelől a tudományos teológia művelésében a MEÖT keretében működő egyházak árnyalati különbségeit is jól érzékeltette. Teológiailag jelentősnek tartom, hogy a különböző teológiai iskolák 85 éves változása közben ismeretterjesztő és korrekciós feladatot is végzett. Gondolok arra, hogy egy olyan korszakban, amiben a liberális jellegű teológia még uralkodó volt, az új-reformátori teológián keresztül egy pluralista jellegű teológiai helyzetképhez is megfelelő módon alkalmazkodott. A Theologiai Szemle írói nem tartoznak egy speciális teológiai irányzathoz sem teológiai profiljukban, sem teológiai-társadalmi összefüggésekben, mégis megmaradt az eredeti identitástudat gyakorlása.

Személyes szolgálatom számára a Theologiai Szemle *ablak* szerepét töltötte be elsősorban, ha nem is egyedüli információs publikáció volt a teológia széles horizontjában. Közös kitekintésre, véleménynyilvánításra alkalmas volt mind lelkipásztori, mind teológiai tanári szolgálatomban. Értékeltém, hogy nemzetközi és felekezeti perspektívát tesz lehetővé és együttgondolkodásra készítet.

Hiányoltam az ökumené (MEÖT) tagegyházainak arányos és érdeklődésre számot tartható hozzájárulását. Kritikám, hiányérzetem itt elsősorban saját egyházam felé fordul, hiszen minden korban volt evangélikus személyiség a Szerkesztőbizottságban, de alig-alig olvasunk cikket evangélikus egyházunk teológiai szakembereinek tollából. Ugyanakkor tudom, hogy lehetőségünk volt erre, de nem éltünk kellőképpen az adott helyzet kihasználásával. Szeretném, ha nem értenék félre véleményemet, csupán építő kritikának fogják fel vélemény-nyilvánításomat.

Egy 84 éves ember, ha nem is jövőtlen, de kora folytán nyilván másként gondolkodik, valóságosan a jövő felől, így a Theologiai Szemle jövőjével kapcsolatban is, mint fiatalabb kollégáim. Mégis víziószerűen néhány gondolatot tisztelettel közlök, abban a reményben, hogy nem tartják olvasóim tudálékosságnak vagy elhibázott realitáslátásomnak szavaimat.

a) Szeretném, ha saját felekezetem érvényesítené a lehetőséget és nem hagyná kihasználatlanul a Theologiai Szemle adott kereteit.

b) Kívánom, hogy egyházunkban szélesebb réteg ismerhesse a Theologiai Szemle szolgálatát, beleértve tanárainkat, lelkészeinket, középiskolai tanári karainkat is.

c) A jövőben is hasznosnak tartom a Theologiai Szemle rovatainak profilját.

– legyen mindig meditáció, egyházi évhez vagy nagyobb érdeklődésre számot tartó nemzetközi eseményekhez illő igei meditáció.

– A teológia valamennyi ága képviselve legyen (szisztematika, egyháztörténet, praktikum stb.)

– A mai pedagógiai, pszichológiai, társadalmi, tu-

dományos szintű reflexiók kapjanak helyet a Szemlében. Esetleg ezt címzetten is, egy-egy mai tudományág képviselőinek szánjuk.

- A visszhang kapjon helyet, akár kritikus, akár jelentősítő formában. A visszhang legyen valódi olvasólevél, nem a Szerkesztőség elgondolt véleménye. A kritika ugyan sohasem esik jól a Szerkesztőségnek, de mindig használ.
- A kontextualitás elvének érvényesítése ma létkérdés a Theologiai Szemle és Theologiai Szemle-szerű negyedévi publikációkban.
- Az Ökumenikus Tanács minden tagegyháza kapjon felkérést és várjon választ is.
- A protestáns hang az ökumené keretein belül is legyen nyilvánvalóvá, amint, véleményem szerint, a protestantizmus ma sem lehet néma egyház európai viszonylatban például. Feladatunkat teljesítjük, amikor ezt a tényt hangsúlyozom a már megkezdődött 21. században, amit azonban még mindig a 20. század kódjájának tartok. Mint ahogy a 20. század sem 1900-zal, hanem 1914-gyel kezdődött, mai felfogás szerint. Közeli jövőnkben a második évtizedtől kezdve, valószínűsíthető, hogy önálló karaktert nyer új évszázadunk.

Mivel nem vagyok szakértő anyagiak terén, viszont lényegesnek tartom, hogy az Ökumenikus Tanács akár minden külföldi segítség nélkül is megjelentesse a most ünneplő Theologiai Szemlét, ezt a tényezőt sem hagyhatom ki válaszádomból.

*Hafenscher Károly*

\* \* \*

Az első három kérdést szinte egybefonva indítom el válaszomat.

Ez egyszerre lesz éppen ezért szubjektív és objektív. Kétségtelen, hogy a szubjektív megközelítés kényszerétől nem tudok eloldódni, de talán így lesznek nyomatékosabbak a megállapításaim, amikor az értékelés objektív eredményeiről írok. Tudom, hogy túlzásnak tűnik és reklámszerűen hangzik, de az igazságnak mégis teljesen megfelel állításom: a Theologiai Szemlének köszönhetem, hogy teológiai gondolkodó, kutató, a teológiai tudományosságának megfelelően író ember lett belőlem. Az egyházban betöltött munkám is a későbbiek folyamán a Theologiai Szemléhez kapcsolódik. Tudományos pályafutásom, mely a Szemlével kapcsolatos ekképpen vette kezdetét: 1958-at írtunk amikor Pákozdy professzor magához hívott, és arra kért, hogy a most indult új folyóiratba, melynek ő volt a felelős szerkesztője írjak egy bibliai-teológiai tanulmányt. Előzőleg soha nem írtam tudományos cikket, nem is volt szándékom, és nem is mertem volna erre vállalkozni. Az íráson hosszú ideig gondolkodtam, és elkészülte után átadtam a professzornak. Maga mellé ültetett, és órákat szánva rám a dolgozatot kijavította miközben elmagyarázta a tudományos feldolgozás, a kézirat elkészítésének minden formai és tartalmi kritériumát. A kéziratot nyersen ugyanis használhatatlan volt. Szégyenkezésemet azonban a legteljesebben elhárította, és azt mondta: ezt a készséget senki nem hozza magával. Ezt tanulni kell. Ettől kezdve kezdtem írni kisebb-nagyobb cikkeket, tanulmányokat, majd

könyveket s újabb biztatására disszertációt. Felhívta figyelmemet a Példabeszédek 8. fejezetére, ahol ez áll: „Az Úr útjának kezdetén alkotott engem... amikor kimérte a föld alapjait, én már mellette voltam, mint kedvese, és gyönyörűsége voltam minden nap, színe előtt játszadozva mindenkor” (8,22. 29-30). A bölcsesség, a tudományosság, a művészet Isten alkotása, ajándéka, és nagy kedve telik benne. Isten maga is szeret játszani ezekkel és ezekben.

A Theologiai Szemle megjelenése nemcsak engem, de másokat is alkotásra készítetett, és a tudományosság lehetőségai és szükségességének felismerése ennek hatására sokakban kezdett kibontakozni. Felfigyeltünk egymásra, az író teológusokra a „költőtársakra”, és a tudományos gondolkodás növekedése mellett azoknak a közössége is kialakult, akik ezt az utat járták és az egyházakban ezt jelentősnek ítélték. Kezdetben nem értettem, amit a professzor mondott: majd meglátod, hogy ez a lap katalizátor lesz, általa elválik a búza a pelyvától. Ma már látom ennek a mondatnak az óriási igazságát. Így kezdtük felfedezni azt, hogy mekkora elmaradásban van egyházunk a Nyugat teológiai színvonalától, és elindult egy tudományos gárda, a teológiai szerelmeseinek köre, hogy ezt behozzák. Elmélyítette a hit megközelítését az ismeret oldaláról, és az ébredésnek ezáltal mélyebb medret ásott. Átalakította a tudományos teológiai továbbképzést, azt a felismerést, amit az írás mond: „A lélek sem jó tudomány nélkül” (Péld 19,2/a). Igényt teremtett a teológiai ismeretek iránt a lelkészekben és a gyülekezet tagjaiban. Formálta a tudományos gondolkodást, Írói gárdát nevelt, és így tudományos kutató-közösségeket hozott létre. Indultak a szaktanfolyamok, útjára kelt a Doktorok Kollégiuma, és a Tanulmányi Osztályon magam is elindítottam azt a könyvsorozatot, melynek ma már a 92. köteténél vagyunk. Ez a lap, a Theologiai Szemle a patak volt, mely növekedve a teológiai tudományosság és a lelkészképzés egyik folyómedre lett. A szaktanfolyamok majd a DC legértékesebb cikkeit és tanulmányait 15 éven keresztül ide küldtem, hogy mindez ne maradjon a beavatottak kincse, hanem mindenki tudja használni saját képzésére és mások tanítására. A folyam tovább dagadt, és külföldi teológusok is publikáltak a lapban ezzel írásaik közkinccsé válhattak. Gondolok például Moltmann professzor számtalan tanulmányára. Ezeket értelmetlen dolog lett volna lefordítani, ha nincs a Szemle, ahol meg is jelenhetett. A Theologiai Szemle hatását a tudományos közéletben és a teológiai tudományok művelésében az Ezékiel könyv 47 fejezetének a képével tudnám kifejezni: Elindul egy folyam, mely egyre jobban növekszik, szélesedik, és benne halak sokasága, körülötte, pedig növények zöldje, gyümölcsfák szépsége életgazdasága tárul elénk. A teológiai tudományosság növekedése vitathatatlan, a Theologiai Szemlének köszönhető, sok folyóiratunk közül elsősorban. Sokan vitték tovább az ügyet Pákozdy professzor szenvedélyességével, és az eredmény nem maradt el. Ha egy teológiai kérdés előkerült, mint pl. az istentisztelet, vagy a keresztség és úrvacsora ekkleziológiai összefüggéseinek hatása, mind-mind a Szemle hasábjain keresztül kapta meg azt a fórumot, melynek nyomán a felvetett kérdések értekezésre, majd megbeszélésre kerülhettek, vitaforumok is indultak körülötte. Lehet, hogy lesznek akik azt mondják: túl sokat tulajdonítok a Szemlének, túl szubjektíve ítélem meg a hatását. Kétségtelen, hogy én csak a

1958. után kezdődő 52 évet tudom áttekinteni és nyomon követni, és kétségtelen, hogy mindez az egyházban betöltött munkámmal a legszorosabb kapcsolatban volt. De mégis igaznak érzem állításaimat. Kellett a Szemle, és nélkülözhetetlen volt, mert az író-kutató emberanyag megszületett, továbbá a tudományos munka rendszeresége és rendezettsége; a Sajtóosztály szép munkája mindent elmélyítette, a tartalom mellett a szebb és értékesebb forma, a megjelenés minősége, a gondosság és igényesség mind a mai napig meg van, a visszajelzések kérésével, keresésével, egyre szélesebb körök bevonásával. Maga a Református Egyház lelkesítő közössége lett műveltebb, és jutott közelebb az európai színvonalhoz.

Hátra van még a negyedik kérdés: Milyen tartalmi és formai elvárása van a Theologiai Szemle jövődjére nézve? Kívánatos lenne és lehetne egy-egy téma kiválasztása, kiosztása alkalmas személyek között, és ennek feldolgozása egy-egy számban. Vagyis, hogy ne csak improvizálás történjen, mely egyébként igen érdekes eredményként hozható, hanem tudatosan kiválasztása egy témának. Egy-egy közösség dolgozna egy évi anyag témáján, mint ezen a mostani jubileumi számon. Ilyen téma lehetne például: pneumatológia, spiritualitás, egyház és politika kérdésköre stb. – A lélektan területén is számos kérdés várna feldolgozásra: gyász, agresszivitás, depresszió, kedélybetegség gondozása stb. Kétségtelenül, hogy több lenne az előkészítő munka, az előzetes megbeszélések időt igényelnének, de az eredmény nem maradna el. Az elmúlt negyven év történetének összefüggéseit is fel lehetne így dolgozni munkaközösségekben. Bibliái-teológiai témák hasonlóan várnak régóta feldolgozásra. A Református Egyház című lap munkájánál is igen hasznos fordulat volt, amikor a vázlatokat egy-egy egyházmege lelkesítő közössége dolgozta fel. Itt a Theologiai Szemlénél lehetne egy szám az ószövetségi, egy másik az újszövetségi teológusok írásaink a felvonultatása. Lehetne egy szám a doktori vizsgát tett lelkészek disszertációinak az ismertetése. Nyilván ez csak egy vélemény a sok közül, mely a többivel együtt mérlegelendő. Az azonban számomra egészen természetes, hogy a továbbiakban is örömmel dolgozom a Theologiai Szemle íróinak a munkaközösségében.

*Szathmáry Sándor*

\* \* \*

Ad multus annos! Papi működésemet 1963 őszén kezdtem meg, és 1965-től nyolc éven át voltam előfizetője a Theologiai Szemle folyóiratnak. 1973-ban két évre Strasbourgba kaptam lehetőséget tanulmányaim folytatására. Akkor megszakadt a kapcsolat a folyóirattal. Az ezredfordulótól, 2000-től rendeltem meg újra a folyóiratot, azóta is rendszeres olvasója vagyok.

Teológus koromban még nem nagyon léteztek ökumenikus kapcsolatok, a többi keresztény egyház teológiáját sem ismertük igazán, legalábbis a hazaiakat nem. Ezért volt nagyon érdekes és hasznos számomra a folyóirattal való ismerkedés.

Ami számomra negatívumként hatott abban az időben, az a rendszer iránti „lojalitás” túlzott mértéke volt. Ez a lojalitás természetesen tükröződött a katolikus folyóiratokban is (Vigília, Teológia), de nem volt ilyen mértékű.

Azt világosan láttam, hogy a kommunista rendszer nagyon félt az ökumenikus kapcsolatoktól. Ezért támogatta azokat a szerzőket, akik inkább a negatív hozzáállást képviselték a Katolikus Egyházat illetően. Ezért óvtak pl. a német–lengyel egyházi megbékéléstől – a két püspöki kar nyilatkozata ismeretében –, mint valami imperialista-kapitalista akciótól a béketábor ellen. A II. Vatikáni Zsinattal kapcsolatos tudósítások, publikációk is többnyire ebben a szellemben íródtak – gondolom állami sugallatra. Külön is megemlítem Dr. Erwin Fahlbusch elfogult tanulmányait. Egy ízben, mint balatonfüredi káplán levelet is írtam Dr. Kádár Imrének, mert Dr. Erwin Fahlbusch egy balatonfüredi tanácskozáson – kérdésre válaszolva –, lekezelően nyilatkozott a magyarországi katolikus teológiai oktatásról, téves adatokkal. Azt írtam, hogy ha a füredi tanácskozáson kérdés volt, hogy milyen könyvekből tanulnak a magyar katolikus teológusok, elég lett volna számukra egy telefon-hívás, és ott helyben meg tudtam volna mondani azt, hogy én milyen könyvekből tanultam 1958 és 1963 között.

Ugyanakkor pozitívum volt számomra a sok biblikus tanulmány és könyvismertetés. Így ismerkedtem meg Karl Barth, Ethelbert Stauffer, Paul Tillich, Helmut Thielicke, Oscar Cullmann teológiai munkásságával és sorolhatnám tovább a neves teológusokat. Bepillantást nyertem a magyar és külföldi protestáns és orthodox egyházak életébe, mentalitásába, lelkiségébe. A folyóirat ismertetései alapján könyveket, teológiai jegyzeteket rendeltem meg. (Így: Ethelbert Stauffer: „Az Újszövetség Theológiája”; Kocsis Elemér: „Dogmatika”, az evangélikus bibliai kommentárok, a Jubileumi Kommentár kötetei stb.) Valójában minden érdekelt. Előfizettem a „Református Egyház”-at, a „Lelkipásztor”-t, „Egyházi krónikát”.

Azóta természetesen sok minden megváltozott. Léteznek valódi ökumenikus kapcsolatok, hazai és külföldi könyvek, folyóiratok, konferenciák, személyes barátságok, de a Theologiai Szemle 1965–73 évfolyamaiban megismert teológiai, biblikus, pasztorális, lelkiségi cikkekért ma is hálás vagyok.

Strasbourgban jó kapcsolatban voltam a magyar Dr. Vajta Vilmosmal, ismertem Roger Mehl professzort, doktori diplomámat pedig E. Trocmé írta alá, mint az Egyetem rektora. Most a Győri Hittudományi Főiskolán az ökumenizmust is tanítom, s azt hiszem, hogy a különben is létező érdeklődésemet, a Theologiai Szemle is ébren tartotta és tartja.

A teológiával tudományosan foglalkozók örök problémája, hogy igen szűk kör az, ahová publikációik eljutnak. Gondolom, hogy egy teológiai folyóirat, mint a Theologiai Szemle egyik fontos feladata pontosan ez lehetne, hogy megismertesse a teológiai-biblikus kutatások eredményeit, és a tudományos élet szereplőjévé is váljon. Nálunk ez különösen is fontos, hiszen 40 éven keresztül gettóba voltunk szorítva.

Fájdalmasan tapasztaljuk az ún. „keresztény értelmiség” hiányát. Vannak ugyan keresztények, akik magasan kvalifikált értelmiségiek, mégsem lehet őket keresztény értelmiséginek nevezni, mert a hit és a teológia kérdéskörében szerzett ismereteik nem érik el azt a szintet, mint profán ismereteik.

Valami olyanra lenne szükség, mint amit Karl Barth barátja Hans Urs von Balthasar hatalmas főművében találunk. Egy szintézisre, a teológia, a biblikum, a filozó-



fia, az irodalom és a művészet között. Valami hasonlót nálunk is megkísérelt Várkonyi Nándor, de az akkori politikai helyzet nem tette lehetővé, hogy publikáljon is e területen. Fő műve „Az ötödik ember” csak 1995–96-ban jelenhetett meg (I–II–III). A II. kötet lektora, Vanyó László professzor írta, hogy jó lett volna, ha Várkonyi ismerhette volna Hans Urs von Balthasar egyik-másik művét, így a „Das Ganze im Fragment”-et és főleg a „Theologie der Geschichte” című munkáját. XVI. Benedek pápa – a híres regensburgi beszédében – a teológiai karok fontosságáról beszélt az állami egyetemeken, hangsúlyozva az interdiszciplináris kutatások fontosságát.

A 2000 utáni Theologiai Szemle nyilván egészen más. Ökumenikusan nyitottabb, és egy szabad országban jelenik meg. Amit ma hiányolok, az éppen az előbb említett kulturális-interdiszciplináris szintézis keresése. Vannak kitűnő tanulmányok részletkérdésekről, talán elindulhatna az egész (Das Ganze) átfogó látásmód keresése is.

Köszöntöm a 85 éves Theologiai Szemlét – ad multus annos!

*Pápai Lajos*

\* \* \*

A Theologiai Szemle 85 éves évfordulóján valójában 71 évfolyam anyagát értékelhetjük, hiszen a folyóirat 1949–1957 között nem jelent meg és 1947–48-ban is csupán körlevél formájában adott magáról életjelt, az újraindulás reményében. A 71 évfolyammal valamiképpen mindenkor kapcsolatban voltam, elsősorban, mint olvasó, majd 42 éven át szerzőként, szerkesztőségi munkatársként (annak legszélesebb skáláján) és végül hosszú éveken át felelős kiadóként. Ily módon az én értékelésem rendkívül szubjektív és/vagy/tehát elfogult, egyszerűen visszafogott.

Meggyőződésem, hogy az elmúlt 85 évről, benne a magyar protestantizmus 85 évének teológiai, tudományos és kulturális jelenlétéről nem lehet hiteles képet alkotni a folyóirat anyagai nélkül (de még a magyar és a világ katolicizmusról sem, ha elsősorban a II. Vatikáni Zsinat után megjelent tanulmányokra gondolunk). Nagy segítséget adhat a megismeréshez, s az e megismerésen alapuló értékeléshez az 1992-ben megjelent Repertórium és a hozzá írt sajtótörténeti tanulmány, mely L. Kozma Borbála és dr. Ladányi Sándor munkája.

Nyilvánvaló, hogy teológiai diszciplínaként más-más fajsúlyú anyagok jelentek meg a folyóiratban (a legerősebb mindig is az un. biblikus tanulmányok köre volt), éppen ezért „szakmánként” eltérő a jelentősége a folyóiratnak. Ugyanakkor az is megkockáztatható, hogy legalább „ennyit” minden magyar protestáns lelkésznek tudnia kellene a magyar teológia történetéről, amennyi tehát ebben a folyóiratban az elmúlt 85 évben magyar és külföldi szerzőktől megjelent. Egyszersmind egy kissé képet lehet kapni a hazai és nemzetközi teológiai és nem teológiai irodalomról is, valamint a magyar kulturális élet néhány szegmenséről is (film, színház, zene, televízió, rádió stb. – főként az 1958 után megjelent évfolyamokban).

Az értékeléshez a magam számára – nemcsak az évforduló kapcsán – Csikesz Sándornak a Theologiai Szemle első évfolyamához írt „Beköszöntő”-jének egy

gondolatát tartom iránymutatónak: „A teológiai tudományok igazságai személyiségekben átélte igazságok, melyek személyiségek életében objektívvá válnak.” Sapientia! Ha tehát egy teológiai tanulmány olvasásakor e személyes érintettség nem tapasztalható, akkor nyilván nehezen értékelhető gondolatokkal találkozunk. A csikeszi kritérium ugyanakkor egy folyóirat *szerkesztésekor* is figyelembe veendő (és esetünkben a szerkesztés értékelése legalább annyira fontos, mint a megjelent anyagoké), de rendkívül nehezen érvényesíthető.

Ugyanis a szerkesztést két nagyon egyszerű tény is befolyásolja: az egyik az, hogy a világon is kevés olyan folyóirat van (nemhogy Magyarországon), amely minden „műfajban” korszakos jelentőségű kéziratokkal rendelkezik. Ha pedig kevés a (megrendelt vagy kérés nélkül beadott) igazán értékes kézirat, akkor a szerkesztő kénytelen a „hozott anyagból” dolgozni és úgy jár, mint egy szabó: ebből az anyagból, kérem, ilyen ruhát lehetett varrni. A másik igen gyakorlatias szempont, hogy egy folyóirat aligha lehet több, mint egy tükör, s ha sok-sok munkával próbál is pozitív értelemben torzítani (jobbat tükrözni, mint az általános szellemi valóság), akkor is tükör marad. Ez nem baj, csak tudni kell róla.

A fentiek értelmében, tehát a realitások józan figyelembe vételével, azt lehet mondani, hogy ahhoz képest, hogy a magyar teológiai doktorok és tanárok milyen keveset publikálnak (hangsúlyos tisztelet a kétségkívüli kivételeknek!), a Theologiai Szemle nagyon jó és hasznos folyóirat volt és ma is az. Különösképpen is igaz ez a mi korunkban, amikor az írás „becsülete” érzékelhetően alacsony „hőfokú” és nyilván szorosan összefügg az olvasás „becsületének” visszaesésével. A mi terminológiánkkal kifejezve: egyre kevesebben tartják fontosnak a könyvek, folyóiratok, újságok „szószékét” az ige (Ige) hirdetésében.

A Theologiai Szemle jövőjét illetően, a fentiek értelmében, úgy vélem tartalmi vonatkozásban nincs mit mondanom, ha ugyanis az eddigi hiányérzetek (amelyeket próbáltam finoman megfogalmazni), lassan (újra meg újra) kezdenek megszűnni, akkor tartalmilag van jövője a folyóiratnak. Sokkal nehezebb ügy a formai kérdés jövőbeni alakulása. Az e-book lassan nálunk is bekövetkező korszakában nyilvánvaló, hogy a folyóiratok (amúgy igen költséges) kiadói gyakorlatát át kell gondolni. Különösen a Theologiai Szemle esetében, amelynek olvasótáborra (?) döntően a számítógép- és az internet-használók köréből tevődik össze.

Amint azt előljáróban „bevallottam”: érintettnek tudom magam a Theologiai Szemle történetében, ezért nem értékelni akartam (ezt tegyék a „kivülállóbbak”) a folyóiratot, hanem legfeljebb szempontokat adni az értékeléshez. Ugyanakkor – egyebek mellett – azért is hálát adok Istennek, hogy olyan hosszú időn át olvasója és munkatársa lehettem a Theologiai Szemlének.

*Tarr Kálmán*

\* \* \*

Protestáns egyházaink élete és teológiai tudományos munkájuk megismerése szempontjából fontos forrás a Theologiai Szemle. A folyóirat 1925-től máig terjedő tevékenysége jól mutatja a magyarországi protestáns egy-

házak önálló teológiai eredményeit, valamint a különböző korok külföldi teológiai áramlatainak hazai befolyását. Az 1902-től 1918-ig Budapesten Raffay Sándor evangélikus püspök és Szelényi Ödön teológiai tanár szerkesztésében megjelenő Theologiai Szaklap és a Debrecenben, Lencz Géza és Varga Zsigmond református professzorok által 1916–1923 között szerkesztett Theologiai Értesítő után ez a folyóirat kísérte végig 1925-től egyházaink életét, kivéve az 1944-től néhány évig tartó kényszerű szünetet.

Megfigyelhető a folyóiratban az ökumenikus mozgalmak hazai hatása és nyomon követhető az 1910-ben Edinburghban megtartott Missziói Világkonferencia után a két világháború között tartott ökumenikus nagygyűlések eredménye (Stockholm, 1925: Élet és Munka – Life and Work, Lausanne, 1927: Hit és Egyházszervezet – Faith and Order, stb.). Az 1943-ban megalakult Egyetemes Egyháztanács Magyarországi Bizottsága, a későbbi Ökumenikus Tanács hivatalosan is csatlakozott a nemzetközi ökumenikus szervezetekhez. Az 1948-ban Amszterdamban megrendezett első világggyűlés előkészítésében és a megalakult Egyházak Világtanácsa genfi központja tevékenységébe történt bekapcsolódás és az ökumenikus mozgalom életében való részvétel élénkítette a hazai egyházi életet és teológiát. Különösen is fontosnak tekinthetjük magyar egyházi küldöttek külföldi egyházaknál, konferenciákon, egyetemeken való látogatását és külföldi egyházi vezetők hazai útjait.

Visszatekintve megállapítható, hogy a Theologiai Szemle, más egyházi folyóiratokhoz hasonlóan, mindig hűségesen tükrözte az időszaki egyházpolitikai helyzetet és ez különösen is jellemző az 1948-tól kifejlesztett egyházellenes szocializmus évtizedeire. 1948 januárjában Rákosi Máttyás a Magyar Kommunista Párt funkcionáriusainak értekezletén kijelentette, hogy a „klerikális reakcióval” az év végéig végezni kell (egyházi vezetők félreállítása, iskolák államosítása, egyházi egyesületek betiltása stb.) Az új totalitárius rendszer nem tűrte az állami ideológiával ellentétes, független vallási közösségek létezését. Tekintettel a társadalom ellenállására és a külföldi véleményekre, a párt diktatúra bizonyos korlátozott életlehetőséget (modus vivendi) biztosított az egyes egyházaknak a kormánnyal erőszakkal megkötött egyezmények segítségével. A következő négy évtizedben azután az egyházaknak az államhoz fűződő viszonya változásokon ment keresztül. Az 1956-os forradalom új helyzetet teremtett, de a leverése utáni évtizedekben visszaállt a korábbi megszorító egyházpolitika. Protestáns egyházaink vezető teológusai kidolgozták az un. „szolgálat teológiáját”, a „diakóniai teológia” irányzatait, majd kapcsolódva a nyugati ökumenikus mozgalmakban tért nyert keresztyén-marxista dialógus megjelenéséhez (pl. Paulus Gesellschaft, Neues Forum, Milan Machovecz, R. Garaudy stb.), hazánkban is megindult a párbeszéd (Lukács József, Poór József, Gecse Gusztáv, Debrecen, 1981. szeptemberi konferencia stb.).

A második világháború utáni időszak ökumenikus és hazai egyháztörténetének átfogó és részletes feldolgozásával még adósok vagyunk, annak ellenére, hogy számos tanulmány vizsgálta ezt a kort. A Theologiai Szemle egyik feladata lehetne ezen a területen a magyar és nem-

zetközi kutatások ösztönzése és publikálása. Hazánkban kevésbé ismert, hogy az ökumenikus szervezetek korábbi vezető munkatársai létre hoztak egy nemzetközi tanulmányi programot, amelynek célja az 1945–1990 közötti évek internacionális ökumenikus egyházi szervezetei és tagegyházai „vasfüggönyön” innen és túli történetének feldolgozása az un. „hidegháború” alatt (Christian World Community and the Cold War). A Risto Lehtonen (Finnország), Konrad Raiser, Christa Girengel (Németország), Rigdon Bruce, Norman Hjelm, Dwain Epps (USA) és mások közreműködésével négy éve indult programban több ország és egyház helyzetére lebontott számos publikáció jelent már meg és a programnak hazai résztvevői is vannak. Évről-évre ugyanis sok korábban titkos iratanyag válik feldolgozhatóvá az ökumenikus szervezetek, egyházak és államok levéltáraiban és fontos szempont, hogy a korábbi évtizedek vezető beosztású egyházi és állami tisztségviselői közül sokan még személyesen is megkérdendők.

Az egyházak és egyházi szervezetek múltjával kapcsolatban az ökumenikus mozgalmakban tért kezd nyerni a „Healing of Memories” („Heilendes Erinnern”, „Gyógyító Emlékezés”) elnevezéssel körülírható hozzáállás. Azaz a múlt eseményeinek, szereplőinek teljeskörű, torzítás nélküli, közösséget építő és nem romboló bemutatására van szükség azzal a célkitűzéssel, hogy megpróbáljuk elkerülni a korábbi „hidegháború” folytatását. Sajnos, hazánkban egyházaink múltjának, különösen is az un. „ügnökkérdés” tényeinek feldolgozása sok esetben vitatható politikai és egyházpolitikai célok szolgálatában folyik és egyoldalúvá válhat. Valami olyan történik, mintha egy sportriporter egy labdarúgó mérkőzésről úgy tudósítana, hogy csak az egyik csapatról ír. Vajon lehet-e hiteles képet rajzolni a szocialista évtizedek „klerikális reakció” elleni osztályharcáról úgy, hogy a feldolgozó szinte kizárólag a titkosszolgálati állami anyagok alapján tájékozódik?

Előre tekintve az a kérdésem, miért ne lehetne a Theologiai Szemle a jövőben az a folyóirat, amelyik műhelye lenne a magyar hazai és Kárpát-medencei múlt ökumenikus egyháztörténeti és teológiai kutatásának? Miért ne kerülhetnének ide az ökumenikus nemzetközi tanulmányi csoport, „Christian World Community and the Cold War” (Keresztyén Világközösség és a hidegháború) kutatási eredményei is a Theologiai Szemlébe?

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa 1992–1998 közötti elnökeként egészen közelről és felelősen éltem át a Theologiai Szemle tevékenységét. Távolabbról, de érdeklődéssel olvasom majd a következő években a folyóiratot. Isten áldását kérve a munkára, köszöntöm a 85 éves Theologiai Szemlé, szerkesztőit és munkatársait.

*Harmati Béla*

\* \* \*

A személyes kötődés meghatározza mai véleményemet is. Ezért ezzel kezdem. Gyermekként magától értetődő volt számomra, hogy édesapám – aki baptista lelkipásztorként éppen akkor Ócsán szolgált – könyvtárának polcairól a Protestáns Szemle, a Vigilia, a Mérleg számai

között ott sorakoznak a Theologiai Szemle évfolyamai is. Gyerekként ezek a folyóiratok elsősorban édesapán nyílt ökumenizmusát éreztették velem. Jó volt köztük lenni, tudva, hogy alig nyíló értelemmel, mégis egy nagyobb egészhez tartozunk mindannyian.

Ezen a korai ökumenikus öntudat után a teológiai tanulmányok adtak lehetőséget a Szemle alaposabb megismerésére. Huszonnyolc évesen kerültem a Baptista Teológiai Akadémiára (akkor még szeminárium). Bár előtte is foglalkoztattak tudományos és teológiai kérdések, de ekkor döbbsentem rá, milyen óriási a teológiai múlt tárháza, amelyet minél jobban meg kell ismernem a bent töltött évek alatt. A rendszeres olvasmányok közé tartozott a Theologiai Szemle áttanulmányozása. Saját kartoték-rendszert vezettem a Szemle cikkeiről a szerzők és a témák alapján, sőt több tucat tanulmányt kijegyzeteltem és összefoglalva egy mappában gyűjtöttem őket. (Még a digitális világ előtti időben 1985-től.)

Számomra a tudományos gondolkodás egyik fontos pillére volt és maradt. A tudományos exegézis mintatáraként kezdtem használni. De a gyakorlati teológiai írások is maradandó nyomot hagytak teológiai eszmélődésem és gondolkodásomon.

Különös ínyenceim közé tartoztak a természettudomány, a művészet témáit boncolgató írások. Amit hiányoltam akkor, a társadalmi applikáció. Mára ez lényegesen erősödött.

A Theologiai Szemle jelentősége elsősorban a fennmaradásában, vagyis az újjáéledés képességében rejlik. Léte bizonyítja az *ökumenikus teológiai gondolkodás* jogosultságát. Léte erjesztője lehet ma is e gondolkodás megerősödésének és belső párbeszédének, vitájának. Hiszen nincs más teológiai műhely, amely ebben a feladatban részt vállalna. Minden más ad hoc terep. Köztudott, hogy a Szemlének voltak más hátszelei is, mégis képes volt e szelek elülése után is talpon maradni. A magyar ökumenikus teológiai párbeszédnek csak lassan épülnek itt-ott útjai. A Theologiai Szemle vélhetőleg zászlóvivő kell, hogy maradjon még sokáig.

Másodsorban az ökumenikus beállítódás mellett a *világegyházra való kitekintés* fontos feladata maradt. Nagyon nehéz követni a Krisztusi világegyház trendjeit, változásait, eszmélődéseit, és ezekre kritikailag válaszolni is. A szervezett nemzeti és világegyházak mellett a kereszténység életében ma különösen erős szerepet töltenek be a kiadók, a missziós társaságok, a weboldalak, a lelkiségek és mozgalmak, valamint egyes meghatározó személyek (az egy személyes missziók). Ennek monitorozását és értékelését nagyobb mértékben kell végeznie a jövőben.

Harmadsorban a  *hazai teológiai kutatás eredményeinek* jobban terepévé kell válnia. Meg kell nyernünk teológusainkat, hogy a Theologiai Szemlében tegyék közkincsé felismeréseiket, munkáikat. Ha meg is vannak azok a fórumok, ahol ezzel élhetnek teológusaink, fontos megértetni velük, hogy a hazai teológiai gondolkodás jelentősebb erjedése akkor várható, ha komoly és alapos felvetések, eredmények és viták látnak napvilágot. (Amíg a teológiai és a lekipásztori hivatás és szolgálat nem jár a rendszeres kutatás és publikálás köteletségével, addig valószínűleg lényeges előrelépés alig várható. Bárcsak egyházaink vezetése felismernék ennek halaszthatatlan szükségét.)

Meglátásom szerint nem a Theologiai Szemle tehet arról, hogy a teológia és más tudományok intézményei között, bár jó a kapcsolat, de a kölcsönös tudományos hatást tekintve még nem elég intenzív. Bizonyára közrejátszik az az általánosan elterjedt nézet is, hogy a teológia hatóköre az egyházra és annak tagjaira terjed ki. Vagyis a mindennapi élet és a társadalom kérdéseiben a társadalmi köztudat nem tartja általánosan, az élet minden területére kiterjedően kompetensnek. Teológusainkat, a mi „szakértőinket” csupán speciális kérdéseknél keresi meg a média vagy egy-egy intézmény, ami azt bizonyítja, hogy nem sorolják őket az alapvető szakértők közé. A teológiai intézmények és a teológiai tudományok nagy kihívása ez. Hogy ebben mi a Theologiai Szemle szerepe és feladata? Valószínű jóval kevesebb, mint az intézményeké. Ezzel együtt meg kell találnia ebben sajátos feladatát, amivel ehhez a közeledéshez hozzájárulhat.

Háló Gyula

\* \* \*

Egy olyan teológiai szakfolyóirat a Theologiai Szemle, mely egymástól nagyon eltérő megítélésű – ma már mondhatjuk –, történelmi korszakokat átvélve igyekezett a teológiai tudományosság eszközével megragadni a valóságot. Természetesen magán hordozza e törekvése mellett is a korok és korszakok minden előnyét és hátrányát, teljességre törekedve is töredékességét. Néhány éven keresztül pl. meg sem jelenhetett.

A szocializmus éveiben, ennek a korszaknak emberi-társadalmi-politikai kényszerűségének minden hátránya mellett – melyet a sokféle terhet hordozó KBK állásfoglalások, előadások, a rendszer igazságos és helyes voltát igazolni igyekvő írások, előadások, jegyzetek mellett –, pozitív módon, megkísérelte megszólaltatni azokat is, akiket saját egyházuk különböző koncepciók miatt befogadni sem tudott. Ilyenek voltak többek között Gyökössy Endre vagy Szigeti Jenő írásai is. Tette és tehette ezt a nagyívű teológiai gondolkodás felvállalására hivatkozva, vagy az alapvető ökumenikus gondolkodás mellett való gyakorlati elköteleződés miatt is.

A rendszerváltozás éveinek időszaka hosszúra nyúlt a Theologiai Szemle esetében. Éveken keresztül kereste és talán keresi ma is még igazi profilját. A folyóirat alkalmas, a más protestáns folyóiratokban talán terjedelmük miatt, vagy több diszciplína határait átlépő voltak miatt nem közölt írások kiadására, szakdolgozatok és doktori dolgozatok lényegi közlésére, vagy szükséges megjelenetendő publikációk közreadására. Sok más hézagpótló írás az ökumenikus közösség nagy területét lefedő szerzők munkáinak ismertetését is célozza.

A 85 éves Theologiai Szemle életkora, akár a tudományos életben is, tekintélyt parancsoló. Hosszú évtizedeken keresztül a közös protestáns teológiai irodalom egyetlen, mindenki által hozzáférhető és elfogadott tájékozási pontja volt. Ma is fontosnak látszik a praktikus megjelenő, teológiai és vele kapcsolatos tudományos kutatások és eredmények közlése. Van előnye annak, hogy azokat a friss kutatásokat és részeredményeket közli a folyóirat melyek a mindennapokban érdeklik a kutatókat és a cikkírókat, és nem megrendelt témák mellé sorakoztatják fel elsősorban a különböző állásfoglalásokat.

A Theologiai Szemle értékei közé tartozik a megbízhatóság. Egy lelkész, teológus, de bármely a folyóirat cikkével érintett tudományágat művelő bátran hivatkozhat cikkeinek kijelentésére. A tapasztalat évtizedek óta az, hogy a szerkesztési folyamatokban résztvevők úgy határozták meg munkamenetüket, hogy lehetőleg az írássok ennek a kritériumnak megfeleljenek.

A másik ilyen kritérium az érvényesség. A folyóirat írásai, természetesen sokszor a teológia tematikájából fakadóan is szinte bármely korban érvényesek lehetnének (Zsid 13,8). Mégis szükségesnek látszana azon tanulmányok nagyobb számú megjelenítése, mely a mához szól, mai eseményekkel, lelkiséggel, irányzatokkal foglalkozik és azokat dolgozza fel. Fontos lenne a jó hagyományokat folytatva a lélektani, szociológiai tematikák stb. teológiailag tisztázott megközelítéseit is közreadni.

További tartalmi gazdagodást jelenthetne, az egyre gyarapodó megbízható nyelvismeret mellett és ellenére is, olyan meghatározó cikkek, írások, előadások megjelentetése, melyek ma csak idegen nyelven állnak rendelkezésre. Szélesebb horizontot jelenthetne, méginkább megtermékenyítő erejű és könnyebben hozzáférhető lehetne a hazai teológiát művelő és olvasó vagy ehhez a tudományhoz kapcsolódó más tudományterületeket művelők számára is.

Elgondolkodtató a jövőt illetően egy számítógépes és internetes hozzáférési lehetőség kialakítása a folyóirat jelenlegi írott formátuma mellett, mennyi új olvasót és felhasználót vonzana a szakirodalom lapjaihoz?

*Szuhánszky T. Gábor*

\* \* \*

85 esztendő egy sajtótermék, egy folyóirat, egy teológiai kiadvány életében tekintélyes és nem oly gyakran előforduló időszaknak tekinthető, még akkor is, ha azt „Az Egyház” „kortalanságával”, majd kétezer esztendő történetével vetjük össze. Sajtótörténeti szempontból 85 év jelentős kor, különösen akkor, ha ez nem egy korszak teljességét, csak egy állomását jelenti, amely kiindulópontja lehet egy újabb időszaknak, újabb időszakoknak. A Theologiai Szemle majdnem egyidős az ökumenikus gondolat megjelenésével és intézményesülésével, és ezt a gondolatot közvetítette folyamatosan a teológia tudományának szintjén. Amire természetesen igen nagy szükség van, hisz ökumenizmusról nem érdemes beszélni a testvéregyházak kölcsönös, teológiai, tudományos megismerése nélkül.

Az ortodoxia szempontjából, csak az elmúlt több mint egy évtized cikkanyagát alapul véve elmondható, hogy mint a vallási közéletben, úgy a Theologiai Szemle lapjain is ritkábban találkozhatunk ősi egyházunkkal. De a megjelent cikkanyag mégis sokoldalú megközelítéssel foglalkozik a Magyarországon kevésbé ismert és jelenlévő ortodox egyházakkal. Ha mindezt hozzátesszük mindahhoz, ami valamilyen nyomtatott formában megjelent az elmúlt időben az ortodoxiáról, akkor egy magyarországi érdeklődő – legyen az lekipásztor, vagy egy világi hívő –, átfogó és hiteles képet kaphat az ortodox egyházról, annak történelméről, teológiájáról és lelkiségéről.

A Theologiai Szemle jelentősége elsődlegesen a kiadvány címében is megjelölt teológia tudományokra érvényes, de természetesen számos olyan cikk is napvilágot láthatott a Szemle által, amelyek a hit és a vallásos gondolat jelenlétét igazolták az élet egyéb területein, pl. Magyarország történelme során (II. Rákóczi Ferenc vallásosságát taglaló cikk). Természetes dolog, hogy az egyházakat, felekezeteket elválasztó dogmatikai ellentétek, különbségek mellett szükség van, mint az idegennyelv-tudásra, a másik fél gondolkodásának, gondolatrendszerének, nyelvének megismerésére is – egy és ugyanazon kiadvány hasábjain belül –, amelynek kiváló eszköze volt és lehet a jövőben is a Theologiai Szemle.

Nyilvánvaló, hogy a különböző felekezetű egyházi személyeknek, főpapoknak és lelkészeknek jelentős szerepe van az ökumenizmus, a keresztény közösség gondolatának közvetítésében híveik felé. És ha ezt a különböző egyházhoz tartozók különböző formában is teszik meg, mindenképpen szükséges valamilyen képpel rendelkezni a másiktól, legalább azért, hogy azokat az oly gyakran megjelenő, sokszor negatív sztereotípiákat a testvéregyházakról finomíthassuk, tompíthassuk egy tényleges jövőbeni közeledés reményében. Ami hiányolható, illetve kritikaként elmondható ortodox szempontból a Theologiai Szemléről, az a folyóirat – saját benyomásom szerint –, túlzottan protestáns karaktere, ami talán, vagy nyilvánvalóan következik a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának felekezeti összetételéből, de ez nem jelenti azt, hogy ennek mindenáron érvényesülni kellene a Theologiai Szemle oldalain is.

Mivel a lelkési hivatásom mellett könyvtárosként is dolgozom, volt alkalmam többször is kézbe venni és tanulmányozni a Theologiai Szemlét, egyszerre több évfolyam anyagát is. Nyilvánvaló, hogy kérdések és kétségek is felmerülhetnek a megjelent tartalommal kapcsolatban. Példaként említenék egy 2003–2004 között megjelent négyrészes cikksorozatot, amelyben a magyar református homiletika elmúlt évtizedeinek eredményeit ismertette tanulmányi és bibliográfiai szinten. A dolgozat teológiai jelentőségét, valamint a mögötte lévő hatalmas gyűjtőmunkát nem lehet kétségbe vonni. De mindamellett, hogy a sorozat újból felhívta a figyelmet a Református Egyház köztudottan gazdag homiletikai örökségére, felmerül a kérdés, hogy a cikk megjelenésének nem feltétlenül a Theologiai Szemle volt a legideálisabb helye. Persze annak a kérdésnek a megválaszolása mindig is nehéz feladat lesz, hogy melyik az a cikk, amely bár egy adott felekezetről szól, felkeltheti-e vagy sem az érdeklődést az ökumenizmus szempontjából.

A legfontosabb elvárás, véleményem szerint, hogy a Theologiai Szemle folytassa és folytathassa azt, amit 85 éve megkezdett. A nagyobb hangsúly nyilván a tartalmi elvárásokon van, és ebben a legfontosabb az lenne, ha nagyobb teret kaphatnának a történelmi szempontból történelminek nevezhető egyházak, ami által egy intenzívebb teológiai párbeszéd alakulhatna ki a folyóirat oldalain belül az ökumenizmusról, a keresztény összetartozásról. Ez nemcsak a Theologiai Szemlének kell, hogy az elsődleges feladata legyen, hanem Krisztus valamennyi egyházának is.

*Magyar Marius*

---

# ÖKUMENIKUS SZEMLE

---

## A NEMZETKÖZI ÖKUMENÉ AKTUÁLIS ESEMÉNYEI

*Az alábbiakban az évforduló évének – 2010 – legfontosabb eseményeire, történéseire, kezdeményezéseire kívánunk rámutatni. Ennek jegyében pillanthatunk be az európai ökumené egy fontos területére, a Református Egyházak Világközösségének létrejöttébe, a Lutheránus Világszövetség Nagygyűlésébe, a Világmissziói Konferencia centenáriumának megünneplésébe, az összortodox zsinat előkészítésének folyamatába, a Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács – korábban Egységítőkárság – őrségváltásába. (a szerkesztő)*

### Egyház és Európa

*Több mint harminc, szociáletikai kérdésekkel foglalkozó németországi egyházi szervezet közreműködésével és támogatásával, valamint számos külföldi egyházi szervezet, intézmény – köztük a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Szociáletikai Bizottsága – tanulmányi hozzájárulásával született meg Heidelbergben a „Szegény Gazdag Európa” című tanulmánygyűjtemény, amely Kelet- és Nyugat-Európa között újonnan megjelenő különbségekről és feszültségekről is ír. (Armes reiches Europa Die neue Spaltung von Ost und West überwinden, Jahrbuch Gerechtigkeit IV. Publik-Forum Edition 2010.)*

*A könyv hivatalos bemutatására és közreadására Brüsszelben, az Európa Parlament épületében egy konzultáció keretében került sor ez év áprilisában az Európai Egyházak Konferenciája Egyház és Társadalom Bizottsága szervezésében. Ez a konzultáció egyben útjára bocsátott egy laza szervezetet CALL (Church Action on Labour and Life) néven, amely az egyházak társadalometikai elkötelezettségének kíván új fórumot adni.*

*Ennek igazi jelentősége egyrészt abban áll, hogy az Európai Bizottság a 2010-es esztendőt „A szegénység és a társadalmi kirekesztés elleni küzdelem európai évének” nyilvánította. Ezzel kifejezte, hogy a társadalmi szolidaritás megerősítése, valamint a szegénység és kirekesztés megszüntetése, továbbra is fontos célkitűzése az Európai Uniónak. Ez a tetszetősen megerősített elkötelezettség ugyanakkor azt a beismerést is vállalja, hogy az Európai Unió tagállamai közötti gazdasági és társadalmi különbség az elmúlt években nem csak nem csökkent, hanem olykor növekedett is. Ennek a helyzetnek a megváltoztatására született az „EU 2020” elnevezésű európai uniós stratégiai dokumentum, amelyhez az európai egyházak sokféleképpen kapcsolódhatnak. A fent említett könyv szerkesztői, a CEC Egyház és Társadalom Bizottsága és nem utolsósorban a CALL elnevezésű új fórum az európai egyházak figyelmébe ajánlja a könyv előszavának is tekinthető tanulmányt, amelyre a nevezett szervezetek várják az egyházak reflexióit. Ezt a dokumentumot az alábbiakban teljes terjedelemben közöljük. (a szerkesztő)*

### Az európai társadalmi integráció prioritása:

*Ne áldozzuk fel a szegénység elleni küzdelmet a versenyért*

Az Európai Parlament és az EU Bizottság a szegénység és a társadalmi kirekesztés elleni küzdelem európai évének nyilvánította 2010-et, mert „a társadalmi szolidaritásnak éppúgy, mint a szegénység és társadalmi kirekesztés megszüntetésének prioritássá kell válnia Európában”. Ez valóban nagy feladat. A szegénység növekedése és ugyanakkor a gazdagság koncentrációja elég ahhoz, hogy feltegyük a szegénység elleni folyamatos küzdelem előfeltételeinek kérdését. Ezeknek a feltételeknek egyike az, hogy Európa társadalmi integrációja ne le-

gyen többé alárendelve egy gazdasági integrációnak, amit a verseny határoz meg.

Ezért a szegénység ellen folytatott folyamatos küzdelem az Európai Unióban a társadalmi egység erősítésére irányuló döntéseket igényel az integráció politikában. Ez sokkal nyilvánvalóbb, mint valaha is volt az EU keleti terjeszkedése miatt. Egyrészt ez egy fontos lépés a „közös európai ház” látomás megvalósítása felé, amelynek magvát az Európai Unió építhetné. Másrészt ez ahhoz a tényhez vezetett, hogy az EU tagállamai közötti gazdasá-

gi és társadalmi megosztottság nagyobb, mint valaha. Ez a megosztottság a nemzeti gazdasági és társadalmi modelleket az államok közötti belső európai verseny metsző szelének tette ki. Az EU tagállamai nem kapcsolták össze a keleti terjeszkedést a szegénység elleni harcot szolgáló politikai integrációs intézkedésekkel. A társadalmi szolidaritásból azonban az következik, hogy a „közös európai ház”-nak a szegénység elleni határozott és fenntartható küzdelemre van szüksége. Ez viszont azt követeli meg, hogy az egész ház építészeti terve olyan legyen, amely figyelembe veszi még a legszegényebb lakóinak jogait is.

Egyházak, egyházi szervezetek és csoportok emlékeztetnek minket a Szentírás fényében arra, hogy az igazságosság elengedhetetlen feltétele a szociális következetességnek. A szegénységgel folytatott mindennapos küzdelemük alapján ugyanakkor azt is tudják, hogy a piacgazdasági struktúrák önmagukban nem biztosítják a társadalmi igazságosságot. Amint minden piacnak szabályokra van szüksége ahhoz, hogy megvalósuljon a szociális igazságosság, éppígy a közös európai piacnak is olyan törvények kellene, amelyek erősítik a nemzeti szociális modelleket és kifejlesztene egy közös európai szociális rendet. Éppen azért, mert az egyházak, egyházi szervezetek és csoportok határozottan üdvözlik az európai integrációt, elkötelezik magukat a szociális integráció építési terve mellett.

### **1. Az európai integráció a keleti terjeszkedés után A munkaerő új megoszlása nyomást gyakorol a nemzeti foglalkoztatási és szociális rendszerekre**

Az Európai Uniót gyökeresen megváltoztatta a keleti kiterjesztés: egyetlen korábbi növekedési hullámban sem csatlakozott a közösséghez ilyen sok ország, amelyeknek a gazdasági ereje és életszínvonala ilyen mélyen az EU átlag alatt lett volna, mint az új közép- és kelet-európai országoké. Ez alól Szlovénia talán kivétel. A régi és az új tagállamok közötti hatalmas gazdasági és szociális szakadék eredménye az a tény, hogy az Európai Unió ma már nem egységes gazdasági és szociális térség. Ugyanakkor azonban egységes verseny szabályok uralkodnak, amelyeknek az EU és tagállamai nagymértékben elsőbbséget adnak a nemzeti gazdasági és szociális renddel szemben. Így létrejött egy új európai munkamegoszlás, ami nyomást gyakorol a munka és társadalom nemzeti rendszerére:

- *A munkák áthelyezése:* A munkák áthelyezése által a vállalatok kihasználják az alacsonyabb munka standardokat – például a munkabérek, járulékos költségek és a szabadságok időtartama szempontjából – az új EU tagállamokban: 2007-ben a Viking finn hajózási konszern bejelentette szándékát, hogy egyik kompjának zászlóját áthelyezi Észtországba azért, hogy lépésről lépésre kicserélje a drága finn munkásokat olcsóbb észtekre. 2008-ban a Nokia áttette gyárát a Németországi Bochumból Romániába. A bochumi munkások és az IG Metall szakszervezet heves tiltakozásával szemben ott volt a románok ujjongó reagálása. Az ilyen áthelyezések hatása a nemzeti gazdaságokra összességében nem jelentősek, de vannak cégek, amelyek ilyen áthelyezésekkel fenyegetőzve próbálnak elérni alacsonyabb standardokat a régi EU országokban. Ehhez azt is tudják, hogy a nemzeti határokon átnyúló munkásszolidaritással alig kell számolniuk.

- *Munkások kivitele:* Egyes vállalatok az új EU tagországokból arra használják a letelepedés szabadságát, hogy munkásokat küldjenek a régi EU országokba saját hazájukban szokásos feltételekkel. Így 2008-ban a Laval lett építővállalat munkásokat küldött Svédországba, hogy ott iskolákat építsenek – a Lettorszában szokásos szintű bérért és lett díjszabási feltételek mellett. Ha vállalatok, amelyeknek gyáraik vannak a régi EU-s országokban, versenyben akarnak maradni ilyen intézkedésekkel szemben, akkor meg fogják próbálni leszállítani a béreket és a többi munka standardot is. Itt az a helyzet, hogy a munkások ilyen kiküldése az új EU országokból nem annyira a helyi gazdaságra tesz közvetlen hatást, hanem cégeket hoz olyan helyzetbe, hogy azok a munkafeltételek gyengítésével fenyegetőzhessenek.

- *Munkaerő vándorlás:* Az EU keleti kiterjesztésével egy új kelet-nyugat irányú vándorlás jött létre. Míg szezon- vagy hosszabb időszaki munkások főleg Lengyelországból, Romániából és Bulgáriából jönnek az EU nyugati részébe, a megüresedett helyeket, amelyek otthon maradnak utánuk, az EU-n kívüli országokból jövő munkásokkal töltik be, akiknek olykor még munkavállalási engedélyük sincs. Mivel rendszerint a bevándorló munkások mindkét csoportja alacsonyabb standardokat fogad el, mint ami elfogadott az őket fogadó országokban, ez keletről nyugatra irányuló nyomást jelent a munkafeltételekre. Ez a fejlemény gyorsulni fog, amikor néhány év múlva lejár a rövid idejű korlátozás, amit egyes régi EU tagországok írtak elő az új EU országokból jövő munkások mozgás szabadságára.

Így általában fennáll a veszély, hogy a munkaerő új megoszlása az EU-n belül a munkabérek és más munka standardok süllyedéséhez fog vezetni. Például a munkahelyvédelem meglazulásához, a rövid idejű alkalmazás további növekedéséhez, vagy az alacsony bérű szektor további növekedéséhez. Ez nagyjelentőségű a szegénység elleni küzdelem módjainak kutatása szempontjából, mert egy biztos és kellően dotált munkahely még mindig a legjobb védelem a szegénység ellen. Ezért riasztó, hogy az EU-ban egyre több ember nincs abban a helyzetben, hogy munka által elkerülhesse a szegénységet. Bár a régi EU-ban a munkanélküliségi mutatók állandóan csökkentek 2007-ig, a szegénységi szint nőtt. Tehát ezt a szegénységnövekedést nem lehet a munkanélküliséggel magyarázni. Ennek más okai vannak. Az egyik tényező az, hogy egyre több ember viszonylag szegény, annak ellenére, hogy dolgozik. Ennek fényében az is kihívás a szegénység elleni küzdelem számára, ha a munka új európai megoszlása erősíti a bérek és más munka standardok csökkentésének tendenciáját.

### **2. Ne kapjanak elsőbbséget az „alapvető szabadságok” a nemzeti munka és szociális rendelkezésekkel szemben**

A tekintélyes szociális és gazdasági szakadék a régi és az új EU tagállamok között nem vezethetett máshoz, mint a munka új megoszlásához a szociális rendszerek kárára. A tagállamok és az EU szervei nem társítottak a keleti kiterjesztéshez új kezdeményezéseket a politikai integrációra, mint például a nemzeti szociális rendszerek és a munkaszabályozás erősítése, vagy európai irányelvek megalkotása a szociális standardok biztosítására.

Ehelyett az EU szervek és a legtöbb tagország kormánya a bérek és más jelentős munkafeltételek versenyét tették az életszínvonal felfele igazításának célja helyébe. Ez azt jelentette, hogy az EU tagállamai többet veszítettek saját szociális politikájuk szabályozásában, mint amennyit az EU nyert a társadalom és politika formálásának új lehetőségeiben.

Ezzel egy történelmileg kialakult, jelentős szociális és politikai következményekkel járó képződményt vittek tovább. A Nyugat-Európa szociális és politikai integrációjára irányuló kísérletek kudarcával szemben az 1957-es Római Egyezmény gazdasági integrációra szorítkozott a négy úgynevezett „alapvető szabadság”-gal (a javak, a szolgáltatások, a tőke és a munka szabad mozgása). Ennek fenntartásáért csak az EU intézményei felelősek. A jóléti és munkarendszerek azonban nagyrészt a tagállamok felelőssége maradt. Ez azt jelenti, hogy a tagállamok központi szociális felelősségének az Európai Verseny Politika specifikációi szabnak határt az EU intézményein keresztül.

Ez az ellentmondás egyáltalán nem elkerülhetetlen, amint azt az EU történelme mutatja. Annak ellenére, hogy a nemzeti gazdasági és szociális modellek között olyan nagy különbségek voltak, amelyek lehetetlenné tették az átfogó összhang megteremtését, a közösség válaszolt a déli kiterjesztés (1986) kihívására a „Munkások Kihelyezése Irányelv”-vel (1996). Tekintettel arra, hogy a spanyol és portugál munkaerő olcsósága a munkastandardok csökkenésével fenyegetett, leszögezték, hogy a vendéglátó ország minimális feltételei érvényesek az EU tagországokba küldött munkásokra, ha ezeket a feltételeket törvényes vagy adminisztratív előírás, vagy általánosan kötelezőnek nyilvánított kollektív munkaszerződés rögzíti. Így a „Munkások Kihelyezése Irányelv” valóban érinti a társadalmi és politikai felépítés nemzeti hatáskörét, de éppen ezáltal erősíti azt. Amikor most, a keleti kiterjesztés után, az EU intézmények lemondanak a szociális védelem hasonló keretfeltételeiről, és ezt részben azal igazolják, hogy a tagállamok felelősségére utalnak a jóléti és munkarendszerek felépítésében, akkor természetesen akadályozzák azokat, pontosan azzal, hogy a tagállamok szociálpolitikai struktúrái ütköznek a liberalizáló, deregularizáló versenypolitikával. Pedig éppen a „Munkások Kihelyezése Irányelv” példája mutatja, hogy az EU másodlagos törvényei, amelyeket az EU intézmények az EU tagállamok egyezményeinek alapján alakítanak ki, lehetőségeket adnak a nemzeti jólét és munkarendszerek erősítésére.

Elvben az európai elsődleges törvényhozás még nagyobb mértékben kínál ilyen lehetőségeket, mivel az EU tagállamok kölcsönös egyezményekkel előre vihetik Európa szociális integrációját. Az EU keleti kiterjesztése óta azonban az ennek megfelelő kezdeményezések hiányoznak. Ennek egyik következménye az, hogy az Európai Bíróság továbbra is a négy „alapvető szabadságjog” biztosítására összpontosít. Igaz, hogy a Bíróság valóban erősítette a szociális jogokat is, annyira, amennyire ehhez megfelelő bázist látott az elsődleges európai törvényekben. Mivel azonban a Bíróság önmagát az európai egyezmények védelmezőjeként értelmezi, kötelezve érzi magát arra, hogy keresztülvige ezeknek az egyezményeknek a magvát – és ezek végül is az „alapvető szabadságok” és a verseny szabályok a gazdasági és pénzügyi klauzulákkal együtt. Ebben az összefüggésben a bíróság az „alapvető szabadságok”-at kezdettől fogva úgy értelmezte, mint egyéni jogokat, nem mint politikai célokat. Minthogy az 1960-as években a Bíróság kialakította az európai törvény autonómiáját is, és annak prioritását a nemzeti törvények felett, elsősorban azon van, hogy az „alapvető szabadságok”-at fenntartsa még a nemzeti jóléti és munka rendszerekkel szemben is.

• A Viking finn hajózási társaság fent említett esetében az illetékes finn szakszervezet sztrájkjal fenyegetett a zászló áthelyezése esetére, és felhívta az illetékes észt szakszervezetet, hogy ne kössön a Vikinggel munkaszerződést az új észt munkások számára rosszabb feltételekkel, mint a finn feltételek. Az Európai Bíróság úgy döntött, hogy a sztrájk jogot korlátozza a letelepedés szabadságának joga, és csak akkor lehet gyakorolni, ha finnországi munkahelyek ténylegesen veszélybe kerülnek.

• Egy másik, fent említett esetben, a Laval lett építési társaság visszautasította, hogy munkaszerződést kössön az illetékes svéd szakszervezettel a Lettországból Svédországba küldött lett munkások számára, aminek része lett volna a munkaszerződések által meghatározott minimálbérek fenntartása. A szakszervezet sztrájkfelhívást tett közzé. Az Európai Bíróság kimondta, hogy a sztrájk megengedhetetlen akadályt jelent a szolgáltatás szabadságával szemben – megengedhetetlen, mert erre nem terjed ki a Munkások Kihelyezése Irányelv. Mert ez az irányelv előírja ugyan a vendéglátó ország minimálbéreinek betartását az odaküldött munkásokkal szemben, de csak akkor, ha a vendéglátó országban törvény szabályozza a minimálbéreket, vagy a kollektív munkaszerződésekben történt rögzítésüket általánosan kötelezőnek nyilvánították. Azonban a svéd rendszer, amelyben a béreket kizárólag a kollektív munkaszerződések szabályozzák, nem esik a Munkások Kihelyezése Irányelv hatálya alá. Így a svéd munkaszabályozásnak egy központi eleme ellentmondásba került az európai másodlagos törvénnyel, és ez az elsődleges törvényhozásra való hivatkozással történt. Ugyanebben az értelemben tiltotta meg a bíróság Alsó Szászországnak egy, a kollektív szerződések által szabályozott minimálbérek betartásától függő szerződés aláírását, mert a szolgáltatások nyújtásának európai szabadságát nem lehet korlátozni olyan védő intézkedésekkel, amelyek túlmennek a minimális standardokon. Az is ilyen alapon történt, hogy az Európai Bíróság bírálta a Luxemburgi Munkásközvetítés Irányelvet, mert ennek az volt a célja, hogy a Luxemburgban érvényes feltételeket, tehát minimálbéreket alkalmazzák a külföldre küldött munkásoknál.

Tekintettel a nemzeti szociálpolitikai szabályozás ilyen megszorítására az Európai Bíróság által, a munka és szociális rendre vonatkozó nemzeti védőintézkedéseket csak akkor lehet megvédeni, ha keresztülviszik az elsődleges és másodlagos törvények átgondolását. Ehhez kezdeményezésre van szükség mind a tagállamok, mind az EU intézmények részéről. Ezért problematikus a szociálpolitika szempontjából, hogy a legtöbb új EU tagállam kormánya neoliberais nézetekre hajlik – az államszocializmusból származó állam iránti szkepticizmus miatt –, és közben megpróbálja határozottan keresztül is vinni ezeket. Az ő szemszögükből nézve a tagállamnak is és az EU-nak is önmérsékletet kell gyakorolnia a szociális rend alakítása szempontjából. Ugyanakkor nemzeti előnyöket remélnek az új európai munka-

megoszlás kialakulásából, ha a régi EU tagok rugalmasabbá teszik gazdasági és szociális rendjüket.

### 3. Integrációs politikai kezdeményezések a szegénység elleni küzdelem érdekében

Már 1981-ben, az Európai Közösség első szegénységi programjában megjegyezték: „Ha a tagállamok összefognának a szegénység elleni küzdelemben, kevésbé hátrálatná a haladást a versenyképesség fenntartása miatti aggodalom.” A szegénység elleni küzdelem valóban hátrátelt szenved, ha az EU elsőbbséget ad a szabad verseny fenntartásának a szociálpolitikai célokkal szemben. A dereguláción alapuló politika pozitív szociális hatásába vett hit tévesnek bizonyult. Ezt mutatja az EU keleti bővítése éppúgy, mint a legutóbbi pénzügyi és gazdasági világválság. Hogy mi jó egy társadalom számára, azt társadalmilag kell kidolgozni demokratikus vitában, és nem lehet csupán a gazdasági növekedéstől várni, és még kevésbé speciális gazdasági érdekektől. Ez azt jelenti az EU számára, hogy az európai elsődleges és másodlagos törvényeket úgy kell továbbfejleszteni, hogy azok előmozdítsák a szociális integrációt. Az integrációs politika ilyen hozzájárulása a szegénység elleni küzdelem szervezeti akadályainak eltávolításához sürgősebb, mint valaha.

- Az európai egyezményekben és így az európai elsődleges törvényekben a szociális dimenziókat ugyanolyan súlyt kell adni, mint az „alapvető szabadságok”, a verseny-, a gazdasági és pénzügyi megvalósításának. Mint-hogy a nemzeti gazdasági és szociális modellek átfogó összhangba hozása sem nem kívánatos, sem nem lehetséges, az elsődleges törvényeknek garantálniuk kell az európai minimum standardokat, hogy a szegénység és szociális kirekesztettség elleni sikeres küzdelmet meg lehessen határozni és valósítani – a minimumbérre vonatkozó előírások kötelezővé tételétől a szociális segély szintjére vonatkozó szabályokig. Tekintettel a nyilvánvalóan különböző jóléti szintekre, ezáltal ez fölülte fog állni az összes, a minimum standardokra vonatkozó nemzeti szabálynak, és ezek védelmének a verseny szabályokkal szemben. Az elsődleges törvényeknek tehát elsőbbséget kell adnia az alapvető jogok és alap munkastandardok védelmének – beleértve az olyan szociális jogokat, mint az egyesülés és közös alku joga – az „alapvető szabadságok” fenntartásával szemben. Így kell megvizsgálni azt, hogy az elsődleges törvényhozást rá lehet-e venni arra, hogy a gazdasági integráció szabályozói tartalmazzák a szociális hatás felmérését is. Nem kevésbé szükséges az elsődleges törvények összehangolására törekedni ott, ahol ez a dolog természeténél fogva lehetséges; ez vonatkozik például a vállalati adó minimális szintjére vagy a környezeti standardokra.

- Az európai egyezményekből levezetett *másodlagos törvények* szükséges továbbfejlesztéséhez tartozik a Munkások Kihelyezésének Irányelvei és a Szolgáltatások Irányelvei módosítása annak érdekében, hogy az irányelvekben meghatározott minimális standardot az EU tagállamok felfele átléphessék.

- Az *európai regionális politikának* új mintára van szüksége tekintettel a Nyugat és Kelet közötti szervezeti szakadéokra. Nem az a cél, hogy az új EU tagokat transzfer-függővé tegyük, hanem hogy bátorítsuk ezeknek az országoknak a nemzetgazdaságát az európai gazdasági és pénzügyi unióba való integrálódásra. Ez az integráló-

dás nem korlátozódhat egy kiegészítő integrációra – ahol a gazdasági fejlődés formáját a régi EU országok nemzetgazdasági igényei határozzák meg – amiből a nyertes és vesztes térség polarizálódása következik.

- Az EU-nak új *bevándorlási politikára* van szüksége, hogy a bevándorlók jogait erősítse. A belső vándorlás nem vezet szükségszerűen a szociális standardok süllyedéséhez. Azoknak a bevándorlóknak, akik nem az Európai Unió tagországaiból jönnek, joguk kell, hogy legyen korlátlan állandó tartózkodáshoz ötévi törvényes ott lakás után. A menekültek számára hozzáférhetőnek kell lennie a menedék eljárásnak.

### 4. Az egyházak és a civil társadalom kihívásai

Az európai elsődleges és másodlagos törvények fejlesztése annak érdekében, hogy bázist teremtsenek a szegénység elleni fenntartható küzdelemnek, szükségessé teszi a közösség támogatásának, tehát a civil társadalomnak a mozgósítását minden EU tagállamban. Ez magában foglalja azt, hogy a civil társadalomban alapvető meg-egyezésre kell jutni a jóléti állam fogalmára, szervezetére és forrásaira vonatkozóan. Ebben a tekintetben még mindig tekintélyes különbségek vannak a régi és az új EU tagállamok között. Fennáll annak a veszélye, hogy az EU országok közötti verseny és az új EU tagok gazdasági perem helyzete a civil társadalom kelet-nyugati hasadásában fog tükröződni. Így a civil társadalom szervezetei a régi EU országokban az elért szociális standardok fenntartására és továbbfejlesztésére törekednek, míg az új EU államok civil szervezeteinek bizonyos tényezői a régi tag országok standardjainak csökkentésétől remélnek országaik számára jobb fejlődési lehetőségeket. Azonban a civil társadalom kezdeményezései csak akkor tudják majd bátorítani a szegénység elleni küzdelmet előmozdító politikai integráció reformokat, ha a nemzeti civil társadalomokban kialakul egy átfogó európai szemlélet, amely nincs alárendelve a munka új európai eloszlása szabályainak, hanem inkább igyekszik legyőzni azokat.

A civil társadalmak közötti ilyen európai eszmecsere még a kezdeteknél tart. A kibontakozáshoz közvetítő szervek európai hálózatára van szükség. Ide tartoznak az egyházak. Vannak rendelkezésre álló intézményi forrásaik éppúgy, mint szervezett és kötetlen párbeszédek, amelyekre lehet építeni. Ennek érdekében a megfelelő európai szervezeteket – mint például az Európai Egyházak Konferenciájának Egyház és Társadalom Bizottságát – meg kell erősíteni. Mert az ökumenikus európai eszmecserenek a közös európai ház egész szociális architektúrájára való kiterjesztése égetően sürgős. Már azért is szükséges, mert a különböző történelmi tapasztalatok oda vezettek, hogy az egyházaknak a régi és az új EU tagállamokban gyakran eltérő elképzelésük van a jóléti állam szervezetéről és tevékenységéről. A régi EU tagállamokban sok egyházban, egyházi intézményben és csoportban győzött az a szemlélet, hogy az államnak, mint jóléti államnak védenie és garantálnia kell a szociális igazságosságot, és ezzel együtt az emberek gazdasági és szociális jogait. Az új EU tagállamokban azonban sok egyház hajlik arra, hogy távol tartsa magát az államtól. Ezeknek a társadalmaknak a kollektív emlékezetében élénken él a szocialista állam idején szerzett negatív tapasztalat arról, hogy a szocialista állam minden volt, csak a közös jó letéteményese nem. Az egyházaknak komolyan kell venni-



ük ezeket a nagyon különböző perspektívákat és párbeszédbe kell vonniuk azokat egymással.

Egy ilyen párbeszédnek tisztázni kell azt a kérdést, hogy hogyan foghatnak össze az egyházak egymással a régi és az új EU tagországokban a *szabadság és igazságosság bibliai értelmezéséért*. Ebben az értelmezésben az igazságosság jogi dimenziója összekapcsolódik az egy közösségben élő emberek jó szociális kapcsolataival. Így ez a szociális igazságosság lehetővé tételének és ezáltal a jóléti állam szerkezetének kérdése. A keresztény etika ebben hozzájárulhat az állam szerepének újraértelmezéséhez és értékeléséhez. A szociális igazságosságnak alpmértékké kell válnia, amelyhez demokratikus és jogalapú jóléti államra van szükségünk európai perspektívában. Szükség van továbbá az állam szerepének pozitív etikai értékelésére a közös jó, az emberiség és az igazságosság érdekében. Tehát az európai egyházakat bátorítani kellene az európai jóléti állam természetének új értékelésére és továbbfejlesztésére.

Ennek érdekében az egyházaknak közre kell működniük az Európai Unió céljainak vitájában és újraértékelésében. Ezekhez tartozik az úgynevezett „alapvető szabadságok” jellegéről és korlátairól folytatott vita. Már a kifejezés használata meghamisítja a *szabadság fogalmát*, mert azt sugallja, hogy alapvető emberi szabadságokról van szó. Pedig az úgynevezett „alapvető szabadságok” egyedül a javak, szolgáltatások, tőke és munka szabad mozgására vonatkozik. Azonban az ilyen gazdasági szabadságok hangsúlyozása a tulajdonra és lehetőségekre vonatkozóan csak azoknak használ, akik pontosan ezeket a lehetőségeket birtokolják és szociális szempontból hátrányos helyzetbe hozzák azokat, akiket a szegénység fenyeget.

Azonban a *szabadság* bibliai értelmezésben nem a „szabadságok” egy gyűjteménye, hanem a *felszabadulás* azok alól az erők és hatalmak alól, amelyek elnyomják az embereket. Azt a szabadságot, hogy az ember a munkáját EU szerte eladhatja, nem szabad többre értékelni, mint a szegénységtől való szabadságot, ami le van fektetve az emberi jogok okmányában.

A szabadság elsősorban nem szabadság valamitől, hanem szabadság az élet kibontakoztatására. Bibliai értelmezésben ezt pontosan mások életének előmozdítása valósítja meg. A szabadság tartalmazza a szociális igazságosság iránti elkötelezettséget és a legszegényebbek szükségéhez való igazodást. Az egyiptomi rabszolgaság alóli felszabadulást a Tóra szociális törvényeinek betartásával kell igazolni. A Krisztusban megszabadultak ereje a szegények iránti szolgálatban mutatkozik meg. Így Európa szerte az az egyházak feladata, hogy fogjanak össze a szociális egyenlőség és a környezetvédelem előmozdítására a gazdasági szabadságjogokkal szemben.

*Armes reiches Europa (Die neue Spaltung von Ost und West überwinden, Jahrbuch Gerechtigkeit IV. Publik-Forum Edition 2010. 12-22 o.) A hozzájárulás, ami egyben nevezett könyv fontos tanulmánya, a könyvtől függetlenül is diskusszióra bocsátott mind az európai egyházak és társadalmi szervezetek, mind pedig a brüsszeli és strasbourgi Európai Intézmények köreiben. Ennek értelmében a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Szociáletikai Bizottsága is szívesen várja észrevételeiket, reflexióikat az oikumene@meot.hu emailcímre.*

\* \* \*

## Létrejött a Református Egyházak Világközössége

*„A lélek egysége a békesség kötelékével” Efézusbellekhez írt páli levélből vett idézet adta a vezérfonalát a Grand Rapids-ban megrendezésre kerülő református nagygyűlésnek, 2010. június 18–28. között, amelyen megszületett a Református Egyházak Világközössége. Az új szervezet – amely a „közösség” és „igazságosság” értékeit tűzte zászlajára – a Református Világszövetség és a Református Ökumenikus Tanács egyesüléséből jött létre, s immáron több mint 80 millió tagot számlál 230 ország református egyházaiból. Dr. Bölcsei Gusztáv püspök, a Zsinat lelkes elnöke, a világszervezet európai elnökeként hivatalból tagja a Végrehajtó Bizottságnak. A reformátusok e nagy családjában végzendő szolgálatához püspök úrnak e helyről is sok áldást és békességet kívánunk. (a szerkesztő)*

### A 2010-es Egyesítő Zsinat Üzenete

*Közösségre elhívva, igazságra elkötelezve*

#### Az egység és közösség kelyhe

*Isten összegyűjtött minket*

Reménységben gyűltünk össze a református egyházak egész világra kiterjedő családja 230 felekezetének és 80 000 000 hívének képviseletében Michiganban, Grand Rapids-ban keresztségünk által Istenhez és egymáshoz csatlóva és Jézus Krisztus tanítványaiként egységre hívva. Isten dicséretében váltunk eggyé.

Mégis keseregtünk annak a 71 testvérnek a távolléte miatt, akiknek velünk kellett volna lenniük a világ legkülönbözőbb részeitől, de nem vehettek részt közösségünkben, mert megtagadták tőlük a beutazó vízumot az USA-ba.

Megvallva megosztottságunkat a múltban, és ujjongva, hogy Isten kegyelme és bűnbocsánata folytán a múlt nem kötöz meg minket, részesei voltunk a Református Egyházak Világközössége megszületésének, ami egység iránti szomszédunkról tanúskodik.

Mi, sokféleségünkben, hálaadással fogadtuk a lehetőséget, hogy az odawa, ojibwa és potawatomi amerikai bennszülött népek ősi területén találkozhattunk. A történelmi dűlős és veszteségek ellenére, amelyekben az egyház bűnrészes volt, szívélyes fogadtatásban részesítették minket, és megtisztelték azokat, akik meglátogatták földjüket. Kultúrájuk dobján, táncán és dalán át hallgattuk meg hitvallásukat Krisztusról. Voltak közöttünk olyanok, akik ebben saját történetük visszhangját hallották. Bizonyágtételük arra indított minket, hogy megvalljuk, hogy milyen megtörték vagyunk mi is, és gyógyulásra van szükségünk. Misszió-értelmezésünk kihívása volt hitünk különböző kifejezési módjainak elfogadása. Lelkesített és reménységgel töltött el az ő vágyuk, hogy megosszák velünk jellegzetes meglátásaikat hitükről, amit megosztunk egymással amikor keressük a megbékélést mint Istennek, a Teremtőnek népei.

A Szent Lélek világosságát kerestük ahhoz, hogy együtt folytassuk utunkat.

### Hitvallási azonosság

*Isten szava szól hozzánk*

Isten Igéje indítást adott nekünk, ami sokféleképpen érkezett el hozzánk miközben témánkat tanulmányoztuk: „Igyekeztek megtartani a Lélek egységét a békesség kötelékével.” (Ef 4,3) Jött zenében, táncban, drámában és igehirdetésben kifejezett imádatunkon keresztül; párbeszédre és eszmecserére keresztül, amikor kultúrákon átnyúló kapcsolatokat találtunk; a Szentírás közös olvasása és tanulmányozása által.

Hallottuk és megérintett bennünket, hogy Isten túláradó közösségi természete hogyan von minket közösségbe Istennel, egymással és az egész teremtséssel. Ezt a közösséget megünnepeltük az Úrasztalánál. Felismertük, hogy ez a közösség a világ átforgalmazására adatott. Hallottuk, hogy Isten népeként, Isten igazságának munkálására vagyunk kötelezve.

Szemben az egész világ megosztottságával szegények-re és gazdagokra, és szemben a föld szenvedésével hallottuk a megbékélhető szeretet evangéliumát, és felkészültünk arra, hogy örömteli reménységgel válaszoljunk rá.

### Összeszóve, hogyan erősebbek legyünk

*Válaszolunk Isten Igéjére*

Közösségre elhívva és igazságra elkötelezve:

- Imádkozunk azokért, akik megosztott közösségekben élnek, akik vágnak a megbékélésre; azokért, akiknek a hangját nem hallják meg, adományait nem értékelik, akiknek ember voltát nem tisztelik; akik megaláztatást és erőszakot szenvednek; akik elnyomás alatt vannak és akiket üldöznek.

Imádkozunk a földért, a vízért és a levegőért, amelyek a természetes erőforrásoknak az emberek által történő kizsákmányolása miatt szenvednek, és mindazokért, akik az éghajlatváltozás pusztító hatásától szenvednek. (Róm 8,21-22)

Közösségre elhívva és igazságra elkötelezve:

- Hálát adunk Istennek annak megtapasztalásáért, hogy a Református Egyházak Világközösségében egy közösségben vagyunk és társakként egyesít minket Isten missziója a világban.

Közösségre elhívva és igazságra elkötelezve:

- Felismertünk a közöttünk levő fiatalokban egy új lángolást az ökumenéért és elkötelezzük magunkat arra, hogy egyenlőként dolgozzunk együtt ebben az új közösségben, megemlékezve arról, hogy Isten értékkel és szeretettel fogad mindenkit, életkorától függetlenül.
- Megígérjük gyermekeinknek, hogy meg fogjuk hallgatni őket, tiszteletben tartjuk kéréseiket és elismerjük, hogy ők is a ma egyházának tagjai, olyan adományok részesei, amelyek gazdagítják Isten családját.
- Törekedni fogunk arra, hogy minden nemzedékről és Isten egész teremtéséről gondoskodjunk és méltányosak legyünk irántuk, gyermekeként hallgatva Isten parancsaira, hogy valamennyien társak lehessünk Isten tervében a világ egységéért és az eljövendő királyságért.

Sokféleségünkben igyekezni fogunk „felfegyverezni egymást” a Háromegegy Isten missziójában való részvételre a következő módokon:

- Erősítjük lelkiségünket; erősítjük istentiszteletünket, mint közösségünk táplálásának, felüdítésének és megújításának eszközt.
- Erősít bennünket a tudat, hogy egyek vagyunk ebben a nagy egyház-családban, beleértve a nemi egyenlőség és a környezet tiszteletben tartása iránti elkötelezettséget.
- Erősítjük az igazság iránti elkötelezettségünket, különös tekintettel a világgazdaságra és a megbékélt közösségek létrehozására.

### Egység igazságosságban

*Isten a világba küld minket*

Kiküldtünk békességgel, felszenteltek és nem felszenteltek egyképpen, egyenlők Krisztus papságában és a Lélek egységében, hogy szolgáljuk és szeressük az Urat, közösségre hívva és elkötelezve az igazságra.

### Üzenet a gyermekeknek

Isten meghívott minket egy találkozóra új barátokkal Michiganbe, az USA-ba, egy egyház-családi ünnepségre.

Isten ismer minket, tudja a nevedet és ismeri a mi nevünket is, és ez tesz minket egy családdá. Isten ezért hívott meg minket egy nagy családi találkozóra Grand Rapids-ba, hogy jobban megismerjük egymást. A családtagok az egész világról jöttek!

Szégyen és gyalázat, hogy 71 családtagunk nem tudott eljönni az ünnepélyre. Nekik nem volt szabad átlépniük az Egyesült Államok határát. Ez elszomorított és felháborított minket, így sokat gondoltunk rájuk – amíg együtt voltunk –, és imádkoztunk értük.

Mint minden családban, akadtak problémák nővérek és fivérek, nagynénik és nagybácsik, szülők és gyerme-

kek és az unokatestvérek között. De egy bölcs bátyánk mosolyogva köszöntött bennünket és mesélt nekünk az őslakókról és az első telepesekről, akik itt éltek és családi történelmünkről ezt mondta: „voltak dolgok a múltban, amik borzalmasan megromlottak, mert nem tudtuk meghallgatni és nem tudtuk osztani a közös javakban. De én most kinyújtom a kezemet felétek, és remélem, hogy ti is énfelém, csináljuk jobban a jövőben.” Látnotok kellett volna az arcát, amikor ezt mondta nekünk. Elhitette velünk, hogy tényleg képesek leszünk erre!

Együtt étkeztünk, és nagyon sok jó ételt ettünk. Fiatalok és öregek együtt énekeltünk és együtt táncoltunk. Még Jézus asztalánál is vacsoráztunk. És Isten azt mondta: „én szeretem ezt a családot!”

A családtagok együtt nevettek és sírtak; énekeltek és imádkoztak – reggel és este – minden nap. Ez igazán egyszerű volt!

Voltak, akik beszéltek nekünk szomorú és rossz dolgokról, amelyek a környezetükben történtek, így hát imádkoztunk értük és a földért, a levegőért és a vízért és az állatokért és mindenért, amit Isten teremtett.

Ez olyan csodálatos volt, hogy szerettünk volna ÖRÖKRE ott maradni ezen az ünnepségen. Mégis búcsút kellett vennünk és vissza kellett térnünk saját otthonainkba. Vannak családtagok, akik szép, gazdag és békés helyekre tértek haza. Mások olyan helyre tértek vissza, ahol háború és éhség van. Ez olyan igazságtalan! Bár tudjuk, hogy Isten elkísér otthonainkba, velünk jön mindenhol, de szüksége van valami többre ennek a családnak!

Mielőtt elköszöntünk volna, ígéreteket tettünk egymásnak, mondván: „Nem foglak elfelejteni. Meg foglak hallgatni. A barátom leszel. Jó leszek hozzád, törődni fogok azzal, hogy mi történik veled, és ha szükségem lesz rád, ott leszek neked. Együtt fogunk dolgozni mindenkiért a mi egyház-családunkban és más családokért is!”

És amikor tényleg búcsút kellett mondani, megöleltük egymást. Mindezekben az ölelésekben szerető Istenünk érintését éreztük, aki meghívott minket erre az ünnepségre, és emlékeztetett minket, hogy mi egy nagy család vagyunk. Ez az a történet, amit el akartam mondani nektek. El tudjátok képzelni, milyen volt ez a mi családunk, a család, amivé elhívtunk?

## A Református Egyházak Világközössége

### *World Communion of Reformed Churches – WCRC*

#### ALKOTMÁNY

##### – részlet –

#### Preambulum

Jézus Krisztus a keresztyén egyház alapja és feje.

Jézus Krisztusban lett testté az Ige, és testesült meg az evangélium.

A Krisztusban megtestesült Istenről tesz tanúságot a Szentírás, amelyet a Szentlélek ihletett.

Krisztusban ad Isten bőséges életet és lelki fel-frissülést az egyház tagjainak, a Szentlélek ereje által.

A Református Egyházak Világközösségéhez tartozó egyházak az Egy Isten nevében hívtattak össze, aki Atya, Fiú, Szentlélek. A felséges Isten oltalma alatt, Krisztus követőivel, akik az egy keresztségben részesültek, a közösség tagjai az egyetlen szent egyetemes és apostoli egyházhoz tartoznak.

#### Elnevezés és utódlás

E szervezet neve a Református Egyházak Világközössége. Az alábbi elnevezések a szervezet nevét képezik francia, német és spanyol nyelven:

Communione mondiale d'Églises réformées (CMER)  
Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen (WRK)  
Comunión Mundial de Iglesias Reformadas (CMIR)

A Református Egyházak Világközössége a Református Ökuménikus Tanács és a Református Egyházak Világközösségének és elődjének utódja, a református egyházak egyesült ökumenikus szervezeteként.

#### Alap

A Református Egyházak Világközössége alapját a Szentháromságban dicsőített, Jézus Krisztusban testté lett és az Ó- és Újszövetségi Szentírásban a Szentlélek ereje által kinyilatkoztatott Isten Szava képezi. E Szentháromságban dicsőített Istenről tesz tanúságot az egyház. A Református Egyházak Világközössége elkötelezi magát arra, hogy a történelmi református felekezetekben és az ősegyház egyetemes hitvallásaiban kifejezett, valamint a református közösség életében és biztonságátételében folytatott református identitást juttassa kifejezésre.

#### Identitás

A református felekezetek örökségére alapozva, az egész egyház megújulásának ajándékaként a Református Egyházak Világközössége az egyházak közössége a következőkben:

A) A Krisztusban való egység ajándékainak megerősítése, a keresztség és tagság, szószéki és asztali közösség, a szolgálat és tanúságtétel kölcsönös elismerése.

- B) A református teológia értelmezése az aktuális keresztényen bizonyágtétel végett.
  - C) A református istentisztelet és lelki élet megújulásának szorgalmazása.
  - D) Együttműködésre való elköteleződés Isten szolgálatában, a bizonyágtétel, diakóniai szolgálat és igazságtételre való munkálkodás, amelynek célja az egységes misszió, a misszió-megújulás és missziói képességek elősegítése.
  - E) A vezetői készségek kifejlesztése és a szövetségen alapuló közösség elősegítése.
  - F) Egyéb ökumenikus szervezetekkel és az ökumenikus mozgalomban résztvevő más hagyományú egyházakkal való kapcsolatteremtés a dialógus és a szolgálatban való együttműködés révén.
- 4. A nők és férfiak teljes és méltányos együttműködésének elősegítése az egyházban és a társadalomban.
  - 5. A diakóniai szolgálat támogatása és elősegítése az egyházban és a társadalomban.
- B) A Református Egyházak Világközössége továbbá kiveszi részét az ökumenikus mozgalomból és a világ átalakításából a következők révén:
    1. A gazdasági és ökológiai igazságosság, világbéke és a világ összehangolásának elősegítése.
    2. Vallási-, polgári szabadság és minden egyéb emberi jog támogatása és megvédése bárhol, ahol ezek veszélyeztetettek.
    3. Segély és fenntartható fejlődés elősegítése a világon, a szegénység megszüntetésére való összpontosítás.
    4. A református szempontok kifejezésre juttatása az egyház egységéről.

## Értékek

- A) A Református Egyházak Világközössége törekvése, hogy az általunk vallott krisztusi egységet kifejezésre juttassa és megélje, hogy szolgálatát oly módon végezze, hogy az az összes tagegyház ajándékainak megosztását tegye lehetővé, hogy Isten megváltó céljait tiszteletben tartsa és azok iránt elkötelezze magát a világ átforgalmazása végett. A Református Egyházak Világközössége tagjait szeretettel és gondoskodással szolgálja, szorgalmazva a kölcsönös támogatást és az egymás iránti gondoskodást.
- B) A Református Egyházak Világközössége eljárásaiban és tevékenységeiben arra hivatott, hogy minden egyes személy méltóságát tiszteletben tartsa, megvédje és támogassa. Jézus Krisztusban minden emberi különbségnek meg kell szabadulnia a szakadást eredményező erejétől. Senki sem szenvedhet hátrányt, többek között, faji, etnikai hovatartozás vagy nem miatt, és semmilyen egyén vagy egyház nem követelhet vagy gyakorolhat elsőbbséget a többi felett.
- C) A Református Egyházak Világközössége felvállalja Isten szövetségének ígérezeit, melyeket az egész teremtés megváltására, helyreállítására és megújulására tett Jézus Krisztus által. Ezáltal megerősíti a tagokhoz intézett bibliai felhívást, hogy elismerjék a keresztség másokban rejlő ajándékát, a szolgálatban való együttműködést, az Isten igazságáról és békességéről és a teremtés integritásáról tett közös tanúságot.

## Küldetés és célok

- A) A Református Egyházak Világközössége tagegyházait a következők révén támogatja:
  1. A megértés és a közösség kiszélesítése és elmélyítése a tagegyházak között, támogatva őket a saját felelősségeik teljesítésében Krisztus szolgálatában.
  2. A tagegyházak olyan, egymástól kölcsönösen függő missziós közösségekké való átalakulásának elősegítése, amelyek egymást társként támogatják, megerősítik és ösztönzik az egy isteni szolgálatban.
  3. Az összes tag és korosztály teljes és méltányos részvételének elősegítése, az egyházi élet és nyilvános bizonyágtételének minden vonatkozásában.

## Tagság

- A) A Református Ökumenikus Tanács és a Református Egyházak Világszövetségének összes jelenlegi tagja a Református Egyházak Világközössége tagjává válik. Az alakulás időpontjában az előzőek közül bármelyik szervnél felfüggesztett egyház felfüggesztés alatt marad a Református Egyházak Világközösségében is.
- B) A református, presbiteriánus, kongregacionalista, waldensi, egyéb első református, egyesült és egyesülő hagyományokhoz tartozó egyéb egyházak tagokká válhatnak, amennyiben magukévá teszik a jelen alkotmányt.
- C) A tagegyházakkal szemben elvárás, hogy a Református Egyházak Világközössége céljainak és célkitűzéseinek elérésében szerepet vállaljanak, többek között a találkozásokon való részvétellel, a tevékenységek és döntések megfontolásával és a közös munkálkodás felvállalásával.
- D) A református identitást magukénak valló és a Református Egyházak Világközössége tagjait magukba foglaló egyházak közösségei társult tagok lehetnek. Az ilyen társult tagok közösséget vállalnak a Református Egyházak Világközösségével, és kölcsönösen részt vesznek annak programjaiban anélkül, hogy az irányítással kapcsolatosan szavazati joguk lenne, ezáltal megerősítve a nagyobb református család részvételét az egyházi ökumenében.
- E) Az egy vagy több tagegyház által létrehozott intézmény vagy olyan intézmény, melynek hitbeli és működésbeli alapja megegyezik a történelmi református felekezetekével, szavazati joggal nem rendelkező kapcsolt taggá válhat.
- F) A Református Egyházak Világközösségében való tagság nem korlátozza egyetlen tagegyháza autonómiáját sem, és nem szűkíti le a többi egyházzal vagy egyéb ökumenikus szervezetekkel való kapcsolataikat.
- G) A Református Egyházak Világközössége tagjai éves pénzügyi támogatás formájában támogatják a Református Egyházak Világközössége munkáját, az illető tagegyház erőforrásaitól és tagságától függően. A Generális Konvent vagy a Végrehajtó Bizottság egy

minimális tagsági hozzájárulást szab ki az összes tag-egyház, társult és kapcsolt tag részére.

- H) A tagságért való folyamodványt a Főtitkárságnál kell benyújtani a Generális Konvent ülése előtt legalább 6 hónappal. A tagság jóváhagyása a Végrehajtó Bizottság döntési körébe tartozik, a régióhoz tartozó egyéb tagokkal végzett konzultálást követően. A Generális Konvent az új tagokat a szavazatok kétharmados többségével fogadja el. Az új tag nem szavaz a saját tagsága jóváhagyása tárgyában tartott szavazásban.
- I) A tagegyház megszüntetheti tagságát a Főtitkárságnál benyújtott írásos értesítéssel. A tagokat bátorítjuk, hogy az ebbéli szándékukat megindokolják.
- J) A Végrehajtó Bizottság felfüggesztheti valamely tagegyház tagságát, amennyiben az megszegi a jelen alkotmányban lefektetett alapot, értékeket vagy célokat és célkitűzéseket, vagy folyamatosan elhanyagolja a támogatási vagy a szervezettel való kapcsolattartási kötelezettségét, a következő feltételek mellett:
1. Az ilyen jellegű intézkedést egy vagy több tagegyháznak kell a Végrehajtó Bizottság elé terjesztenie, miután az illető egyház vagy egyházak előzőleg kifejezték aggodalmukat az érintett egyházzal szemben. A tagegyház felfüggesztésére tett előterjesztést a Végrehajtó Bizottságnak kell benyújtani az ülése előtt legalább hat hónappal.
  2. A felfüggesztési javaslatot kézhez vevő Végrehajtó Bizottság kivizsgálást tart. A tisztségviselők kivizsgálási eljárást hoznak létre a konkrét vádakra vonatkozóan. Az eljárást a Végrehajtó Bizottságnak kell jóváhagynia.
  3. A Végrehajtó Bizottság végső intézkedést csak azt követően hoz, hogy az érintett egyháznak megfelelő lehetőséget biztosítottak a védekezésre.
  4. Az ilyen jellegű kivizsgálás lefolytatása után a Végrehajtó Bizottság kétharmados többséggel

megszavazhatja a kérdéses tagegyház tagságának felfüggesztését, vagy a következő Generális Konvent elé terjesztheti az esetet. Ha egy Végrehajtó Bizottság a felfüggesztés mellett dönt, a felfüggesztés egy következő Végrehajtó bizottsági ülésen vonható vissza.

5. Ha a tagegyházat a Generális Konvent ülése keretében függesztik fel, az ilyen felfüggesztést a következő Generális Konventi ülésen vonhatják vissza az aktuális Végrehajtó Bizottság javaslata alapján. A Végrehajtó Bizottság ezért kapcsolatot tart az illető tagegyházzal, a felfüggesztés okát képező tényekről tájékozik.
6. A tagi hozzájárulási kötelezettségét három egymás után következő évig elhanyagoló és ennek okát a titkárság elé nem terjesztő tag tagsági jogait a Végrehajtó Bizottság visszavonja, amíg a tagsági feltételeknek eleget nem tesz. A tagegyház, kinek tagsági jogait visszavonták, inaktív tagként lesz számontartva. Az inaktív tagegyház megfigyelőként részt vehet a Generális Konvent ülésén, azonban nem szólalhat fel és nem szavazhat. Az inaktív tagok nem jogosultak a Református Egyházak Világközössége pénzügyi támogatására.
7. A felfüggesztett tagegyház megfigyelőket küldhet a Generális Konvent plenáris üléseire, azonban nem szavazhat, és nem szólalhat fel a Generális Konvent plenáris ülése előtt, kivéve, ha az Elnök erre rendkívüli engedélyt ad. A felfüggesztett tagot nem terheli semmilyen pénzügyi kötelezettség a Református Egyházak Világközösségével szemben a felfüggesztés ideje alatt.

Jóváhagyták és a 2010 júniusi Egyesítő Generális Konvent elé jóváhagyásra előterjesztették a Református Ökumenikus Tanács és a Református Egyházak Világközössége végrehajtó bizottságai.

\* \* \*

## Ülésezett a Lutheránus Világszövetség

*A mintegy 70 millió hívőt számláló 145 országban szolgáló lutheránus/evangélikus egyházat tömörítő Lutheránus Világszövetség 2010. július 20-27. között Stuttgartban tartotta 11. Nagygyűlését. A Nagygyűlés – amelynek főtémája így hangzik: „Mindennapi kenyerünket add meg nekünk ma” – új tisztségviselői sorában egyik alelnökévé választotta Dr. Fabiny Tamást, az Északi Evangélikus Egyházkerület püspökét. Püspök úrnak e helyről is Isten áldását és gondviselését kérjük e fontos nemzetközi szolgálatához. Az alábbiakban a Nagygyűlés Üzenetét, majd pedig a Nagygyűlés „legfontosabb pontjait” olvashatjuk Horváth-Bolla Zsuzsa összeállításában. (a szerkesztő)*

### **„Az igaz emberség a javak fogadásában és elosztásában rejlik” – Az LVSZ Nagygyűlés záró üzenete –**

Stuttgart – A Miatyánk „Mindennapi kenyerünket add meg nekünk ma” mondatával normál esetben a keresztyének Istenhez fordulnak. A Lutheránus Világszövetség 11. Nagygyűlésének záró üzenetében azon-

ban a résztvevők a nagygyűlési témát saját maguk és a világviszonylatban lévő 145 tagország számára való kihívásként interpretálták. Forrás: LWI, evangelikus.hu

Kereken ezer ember, közöttük négyszáz delegált vett részt július 20. és 27. között Stuttgartban a LVSZ 11. Nagygyűlésén, amelynek végén megfogalmazták azt az üzenetet, amelyet a hetvenkilenc országban lévő tagegyházaknak ki fognak küldeni.

„Az igaz emberség a javak fogadásában és elosztásában rejlik. Amíg az egész teremtés Isten ajándéka, addig az emberek egymástól függenek.” – áll az üzenetben, amelyet július 27-én megszövegezett és elfogadott a Nagygyűlés.

Az üzenetben a keresztényeket arra emlékeztetik, hogy Istennek kell hálát adni mindenért és a kegyelem evangéliumát mindig meg kell osztani a környezetünkkel. A materiális javak, a tudás, a know-how is megosztandó dolgok és a jövő generációjának is élveznie kell még a teremtés gyümölcseit.

A lutheránusok más keresztényekkel is világméretű közösségekben élnek, sőt más vallásokkal is jó kapcsolatot ápolnak – áll az üzenetben, amikor a nekünk szót elemzik.

Bár a közösségeket, a társadalmat a vallási és szociális különbségek szétszaggathatják, a lutheránusok arra helyezik a hangsúlyt, hogy a megbékélés Krisztusban mindig lehetséges. Erre egy példa volt a mennonitákkal való megbékélés és nyílt bűnvallás. A világméretű közösséghez azonban az is hozzátartozik, hogy elismeri a férfiak és nők közötti egyenlőséget és szorgalmazni kell, hogy a nemek közötti igazságosság működjön. Fel kell lépni az emberi test áruba bocsátása ellen, az emberkereskedelem ellen, a fogyatékos embereket be kell vonni a társadalomba és az egyházba – hangsúlyozta az üzenet.

Ezenkívül a delegáltak azt is hangsúlyozták, hogy a gyermekek szükségleteinek és jogainak mindig közép-pontban kell állniuk. Az egyházaknak lehetővé kell tenniük azt, hogy a nők, laikusok és ordináltak egyaránt betölthessenek vezető szerepet az egyházban és a társadalomban.

A ma szóra utalva az LVSZ üzenetben arra is kitértek, hogy az élelmezési igazságosság, a klímaváltozás, a HIV és AIDS hatásai a mára vonatkoznak. Napi gondokat jelent a környezetvédelem, a fenntartható fejlődés, az illegitim adósságok és hitelezések, a kapzsiság és a jelenleg is uralkodó gazdasági rendszer.

Az LVSZ ezért arra szólította fel tagegyházait, hogy tegyenek meg mindent az adósság elengedés érdekében, a fenntartható fejlődésért és a környezettudatosságért.

„Olyan jövőt szeretnénk, amelyben mindannyian osztozhatunk a mindennapi kenyéren!” A Miatyánkban lévő kenyér a testi táplálékot és a szükséges dolgokat is jelenti, írták az üzenetben, Luther Kiskátéjára hivatkozva. A táplálék pedig nem csak testi, hanem szellemi is: az evangélium továbbadása, a képzés szorgalmazása, a szociális és politikai diakónia gyakorlása, és az effektív kommunikáció is.

A világban nagy szükség van párbeszédre és a közös munkára. Az üzenet arra bátorítja a lutheránusokat, hogy saját hitükbe mélyüljenek bele: „Hitükben mélyen gyökerezve, lehetőségünk lesz arra, hogy másokkal szemben nyíltan, befogadón és vendégszeretően viseltessük” – írták.

Mint ahogyan arról korábban beszámoltunk, az LVSZ Nagygyűlést az úrvacsorás istentisztelettel zárták a stuttgarti Stiftskirchében.

## Az LVSZ Nagygyűlés legfontosabb pontjairól

### *Vezetőváltás*

A palesztin teológust, Munib A. Younant választották meg a Lutheránus Világszövetség elnökévé. Az 59 éves püspök a Jordániai és Szentföldi Evangélikus-Lutheránus Egyház vezetője az amerikai Mark Hanson püspököt (63) követi. A Jeruzsálemben született Younan a közel-keleti igazságos béke és a vallásközi párbeszéd vitatott harcosának számít. Megválasztása azonban a világméretű ökumenében többségében támogatókra lelt.

### *Új főtitkár*

A kereken négyszáz delegált Stuttgartban elbúcsúzott Ishmael Noko (66) főtitkártól. A zimbabwei származású férfi 1994-ben első afrikaiként töltötte be ezt a tiszteletet. Őstől chilei teológus, Martin Junge (49) követi őt hivatalában. Ő 1996 és 2000 között a Chilei Evangélikus-Lutheránus Egyház elnöke volt. Az új főtitkár, Junge az új LVSZ elnökhöz, Younanhoz hasonlóan az LVSZ tagegyházak legkisebbjéből jön.

### *Történelmi megbocsátási aktus*

Egy meghatározó ceremónián a lutheránusok a mennonita egyház megbocsátását kérték azért, mert a reformáció korai szakaszában, a 16. században, maguk a reformátorok is szorgalmazták az újrakeresztelők brutális kivégzéseit és üldözését.

A mennoniták szabadegyháza ma a keresztény újrakeresztelő mozgalom utódainak tekinthető. Az LVSZ Nagygyűlés delegáltjai mély fájdalomukat fejezték ki az egykor történtek miatt és a testvérek megbocsátását kérték. A mennoniták a megbékélésre irányuló kérést elfogadták.

### *Homoszexualitás*

A lutheránus egyházakban világszerte nyílt vita folyik a homoszexualitás egyházi elfogadásáról. A homoszexualitáshoz való hozzáállásról 2012-ig folyik majd a párbeszéd a tagegyházakban és a különböző LVSZ fórumokon. Mindenekelőtt az afrikai és a kelet-európai lutheránus keresztények utasítják vissza az azonos nemű párok megáldását és a magukat homoszexuálisnak valló lelkészek szolgálatát. Bár az Egyesült Államokban és Svédországban a homoszexuális házasságokat megáldják, a lutheránusok többsége ezt elutasítja. Svédországban azonban, azóta már megválasztották az első lesbikus püspököt is.

### *A nők ordinációjának kérdése*

A női lelkészek szolgálatáról való diskusszió is vitákat váltott ki a lutheránus közösségekben belül. A Nagygyűlés azonban arra szólította fel a 145 tagországot, hogy mind az ordinált, mind pedig a laikus vezető tisztségekbe válasszanak meg nőket és ne gördítsenek akadályokat az elé, hogy nők vezető tisztségeket betölthessenek az egyházban.

Kereken harminc lutheránus egyháztest azonban nem ért egyet a nőknek lelkésszé szentelésével. Az LVSZ azonban fájdalommal konstatálja azt, hogy az isteni elhí-

vást nem veszik komolyan ezek az egyházak, és így veszteséget okoznak Isten egyházának.

#### *Klímavédelem*

A delegáltak felszólították a fenntartható fejlődés szorgalmazására. A tagegyházaknak mindent meg kell

tenniük a széndioxid kibocsátás csökkentésére, például a kinyomtatott dokumentumok számának csökkentésével. Továbbá azt is kérték, hogy a konferenciák tervezésekor vegyék figyelembe a környezettudatosságot, és a Német Evangélikus Egyházi Napok ebbéli tapasztalatait vegyék át.

\* \* \*

## **Bizonyságtétel Krisztusról ma**

Edinburgh 1910–2010

*Az újkori ökumenikus mozgalom első nagy eseményeként számon tartott 1910-es Edinburghi Világmissziói Konferencia centenáriumi megünneplésére került sor Skócia fővárosában 2010. június 2–6. között a fenti címmel.*

*Sem az 1910-es Konferencián, sem pedig a Centenáriumi Ünnepségen magyarországi egyházi képviselő nem volt jelen. Viszont mind a két gyűlésnek voltak aktív résztvevői hazánkból. A centenáriumi megemlékezésen Dr. Gonda László debreceni református teológiai docens vett részt úgy is, mint az Egyházak Világtanácsa Missziói Bizottságának tagja és a Misszió és Egység tématerületnek felelőse. E tématerületről Olav Fykse Tveit, az EVT főtítkára egyebek mellett a következőket mondta: „Száz évvel az Edinburghi Konferencia után a huszonegyedik századi közös missziókat meg kell indítanunk. Együtt kell felismernünk, hogy mit jelent számunkra ma a Krisztus keresztye hordozására való felhívás...”.*

*Az alábbiakban a „Missziói és Egység” tématerületet exponáló előadás első részét és a centenáriumi ünnepség „Közös Elhívás – Edinburgh 2010” című nyilatkozatát közöljük. (a szerkesztő)*

### **Misszió és egység – Ekkleziológia és misszió**

Tanulmány – 8. bizottság<sup>1</sup>

*Első rész*

#### **Bevezetés<sup>2</sup>**

„Edinburgh 1910 nagy jelentőségű pont az Egyház történetében”.<sup>3</sup> Valóban, nem csupán a világméretű missziói mozgalom kiemelkedő jelentőségű eseménye volt a konferencia, hanem „kulcsfontosságú volt az egész ökumenikus<sup>4</sup> mozgalom szempontjából is”.<sup>5</sup> Az evangélikusok, az 1974. évi lausanne-i konferencián „az évszázad legnagyobb történelmi jelentőségű missziói és evangélikus konferenciájának”<sup>6</sup> nevezték az eseményt. Edinburghban meghatározó fontosságú kísérlet történt arra, hogy egy globális összefüggésű felekezeti határokon átívelő együttműködést alakítsanak ki. Az a tény, hogy az edinburghi konferencia szervezői képesek voltak azt „világkonferenciaként” értelmezni, azt tükrözi, hogy a missziói munka már akkora globálissá vált, és nem csupán az európai és amerikai misszionáriusok tevékenysége volt. A Mar Thoma Evangélikus Társaság (1885) és az Indiai Missziói Társaság (1903) korai példái az őshonos missziói társaságok növekvő jelentőségének. A döntés, hogy a felekezeti közötti együttműködést hangsúlyozzák, korábbi konferenciák tapasztalatain alapult, mint amilyenek az 1860-ban megrendezett Liverpool-i konferencia, az 1888-ban Londonban megtartott Cente-

náriumi Missziói Konferencia, a New York-i Ökumenikus Missziói Konferencia (1900), a Sanghaj-i Missziói Konferencia (1907) valamint a tízévente megrendezett Indiai Missziói Konferenciák (különösen is a negyedik, melyre 1902-ben, Madras-ban került sor).

A keresztyén egyház egysége a misszióban fontos témakör volt az 1910-es edinburghi konferencián. A VIII. bizottság témája az „Együttműködés és az egység elősegítése” volt. Ez a bizottság adta meg a kezdő lökést a Nemzetközi Missziói Tanács (IMC) megalakulásához 1921-ben, mely aztán egyesült az Egyházak Világtanácsával (Új-Delhi, 1961). Az IMC megalakulásával az egyháztörténet első olyan állandó szervezete jött létre, mely azt tűzte ki célul, hogy világszinten támogassa olyan keresztyén szervezetek munkáját, melyek különböző felekezeti kötődésűek.

#### **Úton az egységben végzett misszió felé**

A misszió és az egység kérdése mindig is összefonódott egymással a modern ökumenikus mozgalom története során, melynek szimbolikus kezdetévé az 1910-es Edinburghi Missziói Világkonferencia vált. Figyelemre-

méltó, hogy épp a misszió és egység kérdése volt az az ügy, mely létrehívta a Világkonferenciát. Az akkor „missziói mezőknek” nevezett területeken tapasztalt párhuzamosságok, versengések, konfliktusok és megosztottságok nagyban aláásták a Krisztus szeretetéről szóló tanúságtétel hitelességét. Ezt fájdalmasan tapasztalták, akik az életüket a misszióknak szentelték, különféle kontextusokban. Bár történtek kísérletek, hogy ezeket a konfliktusokat helyi szinten rendezzék (úgynevezett „udvariassági megállapodásokkal”, vagy regionális missziói konferenciák útján), mégis sokan úgy érezték, hogy szükség van a missziói munka globális összehangolására. A missziói mezőn átélt interkulturális helyzetek a felekezeti és szervezeti megosztottságot meghaladó lojalitás, sőt a barátság olyan tapasztalataihoz vezettek keresztyén emberek között, melyek korábban elképzelhetetlenek voltak. Ez és a századforduló általános optimista hangulata elvezettek William Carey „kellemes álma” megvalósulásához: egy missziói világkonferencia megtartásához.

### *Edinburgh, 1910: Ökumenikus fordulópont*

Közismert tény, hogy az 1910-es Edinburghi Missziói Világkonferencia nem egyházak, hanem missziói társaságok összejövele volt. Mégis, az a tapasztalat, hogy a változatos felekezeti háttérű missziói szervezetek együtt tudnak dolgozni, derűlátással töltött el sokakat az ökumenikus együttműködés jövőjével kapcsolatban. Az egyházakat elválasztó tanbeli és szervezeti kérdéseket nem tárgyalták rendszerezetten a Világkonferencián. John R. Mott, Joseph H. Oldham és a konferencia többi vezetője egyetértettek abban, hogy mindennemű teológiai konfliktust kerülniük kell. Azonban a VIII. bizottság mégis tárgyalta a misszió egységének elvi kérdéseit. Bár tehát Edinburgh 1910 nem szolgált a missziói és az egység egymáshoz való viszonya problematikájának rendszerezett kidolgozásával, ám annak fontosságát érezték és meg is fogalmazták, mégpedig meglepően világosan. A VIII. bizottság jelentése így fogalmaz: „...a missziói munka végső és legmagasabb céljának eléréséhez, mely nem más, mint Krisztus egy Egyházának megalapítása ezekben a nem-keresztyén országokban, valós egységet kell létrehozunk.”<sup>7</sup> Ez a bizottsági jelentés indította arra a konferenciát, hogy egyhangú döntéssel felállítson egy Folytatólagos Bizottságot, hogy folytatódjék a missziói munkában való egység lehetőségének a keresése. A Folytatólagos Bizottság és az egyes nemzeti missziói tanácsok alakították meg a Nemzetközi Missziói Tanácsot (IMC) 1921-ben, Lake Mohonk-ban.

A 19. század civilizációs optimizmusának hirtelen és kiábrándító módon vetett véget, amikor az úgynevezett „keresztyén” európai hatalmak két, korábban elképzelhetetlen mértékben brutális és pusztító világháborúba léptek egymás ellen. A háborúk fájdalmas következményei felgyorsították a gyarmati rendszerek szétesését és megkérdőjelezték a nyugati civilizáció krisztusi minőségét is. Az egyre növekvő kiábrándultság érezhető volt a háború utáni két missziói világkonferencián is. 1928-ban, Jeruzsálemben a felemelkedő fiatal egyházak témája fontos része lett a napirendnek. A paternalista nyugati missziói modellt megkérdőjelezték és a misszió hazai bázisát képező egyházak és a fiatal egyházak közötti

kapcsolat kérdése végre a misszióról folyó gondolkodás egyik fontos témájává vált. A misszió és az egyház látható egysége égető kérdéssé vált. Ahogy kialakultak az „Élet és Munka” (Stockholm, 1925), majd a „Hit és Egyházszervezet” (Lausanne, 1927) mozgalmak és a kettő egyesüléséből létrejövő Egyházak Világtanácsa (Amszterdam, 1948), az egyház látható egysége az ökumenikus mozgalom legsajátosabb témájává vált.

Mindeközben azonban a missziói mozgalmon belül végbement belső erjedés egyre növelte a bizonytalanságot magával az egyház missziójával kapcsolatban is. A keresztyén misszió és a gyarmati struktúrák összefonódásának napvilágra kerülése, és – egyebek mellett – a két világháború filozófiai következményei, valamint a Holokauszt felvetették a kérdést, hogy lehet-e még egyáltalán autentikus keresztyén misszióról beszélni. Másrészt, a regionális szinteken tapasztalt kedvező fejlemények (köztük, sok helyen, az Egyházak Ökumenikus Tanácsának létrejötte) ellenére az egyházak közötti megosztottságok és szakadások továbbra is jelentős mértékben aláásták a misszió hitelességét.

### *Missio Dei*

Az óegyházi trinitás-teológiai eszme, a Missio Dei újrafelfedezése és újraértelmezése, melyre az IMC 1952-es willingeni konferenciáján került sor, jelentette a kiutat a missziót veszélyeztető fogalmi krízisből. A Missio Dei fogalma lett a misszió definiálásának hivatkozási kerete. E felfogás szerint Isten missziója közvetlenül a világra vonatkozik és az egyházat, mint Isten az egész emberiség és a kozmosz megváltását és újjáteremtését célzó missziójának az instrumentumát – kiváltságos eszközt – lehet értelmezni. A misszió értelmezésében így végbement paradigmaváltás messzemenő ekléziológiai következményekkel jár. Lehetetlenné teszi ugyanis a misszió és az egyház elválasztását egymástól.<sup>8</sup> Ha az egyházat a misszió határozza meg, úgy az egyház egysége és a misszió mély és kölcsönös kapcsolatban állnak egymással (Jn 20,21), és nem csupán technikai értelemben – azaz, mivel az egység hiánya megbotránkoztatja az egyházat „kívülről” szemlélőket – hanem teológiai értelemben is. Az egyház, mint Isten Országának jele strukturálisan is kongruens kell, hogy legyen Isten Országá természtével, melyet az isteni szeretet jellemez. Az 1952-es willingen-i konferencia jelentése így fogalmaz:

„A missziói mozgalomnak, melynek részesei vagyunk, forrása magában a Szentháromság Istenben van. Mélységes szeretetéből fakadóan, az Atya elküldte saját szeretett Fiát, hogy megbékéltessen mindeneket (ta pantha) Önmagával, hogy mi és minden ember egygyé lehessen Benne az Atyával a Lélek által, abban a tökéletes szeretetben, mely Isten valódi természete.”<sup>9</sup>

Ez a meggyőződés vezette a Nemzetközi Missziói Tanácsot (IMC) és az Egyházak Világtanácsát arra az elhatározásra, hogy egyesüljenek, melynek eredményeképpen létrejött a Missziói és Evangélizációs Bizottság az EVT szervezetén belül.<sup>10</sup> Az IMC magával hozta az EVT-be a missziói társaságok (ma „társult szervezeteknek” nevezzük ezeket), és a misszióban aktív egyházak képviselőit. De ami még lényegesebb: az EVT szervezté, kongruenssé vált az egyházzal vallott teológiai fel-



fogásával. Azonban a Új-Delhi óta végbement egyes fejlemények azt mutatják, hogy bár a missziói mozgalom strukturális integrációja megtörtént, több teológiai és gyakorlati kérdés mégis nyitva maradt a misszió és egység témakörét illetően. Az integrációt számos evangélikál missziói társaság problematikusnak találta és azért azt nem támogatta, vagy pedig kívülről erős kritikával illette azt. Az 1974-ben Lausanne-i Világevangelizációs Kongresszus (LCWE) úgy fogalmazott, hogy Edinburghból „a modern missziói mozgalom két áramlata: az evanélíká és az ökumenikus, indult ki”.<sup>11</sup>

### ***A mai helyzet: az egységben végzett misszió újraértelmezése***

Az egyik ilyen fejleményt az 1960-as évek vitái jelentették, különösen is az üdvösség fogalmáról és az evangélizáció szerepéről ( az EVT Uppsala-i nagygyűlésén és az 1973-as Bangkok-i missziói világkonferencián). Mindez a távolság növekedéséhez vezetett az EVT és a Lausanne-i Mozgalom (LCWE, 1974) között. Az LCWE, a Nemzetközi Evangéliumi Aliansz Missziói Bizottságával együtt egy alternatív megközelítést képvisel az egységben végzett misszió kérdésével kapcsolatban, melyet különösen jelentőssé tesz az evangélikál felfogású keresztyén emberek számának világszerte tapasztalható növekedése. A szomorú valóság azonban továbbra is az, hogy párhuzamos keresztyén szervezeti struktúrák léteznek egymás mellett és ma is komoly bizalmatlanság és ellenségesség áll fenn ezek között. Ez az örökség nagy teherként nehezedik a ma élő nemzedék vállára, amikor az egyház látható egységét keressük.

Ugyanakkor egyre sokszínűbbé válnak a felekezeti közötti missziói együttműködés formái. Növekvő intenzitású, a felekezeti határokon átívelő kommunikáció tapasztalható a misszió terén az evangélikál és a pünkösdi/karizmatikus körökben. A Globális Keresztyén Fórum,<sup>12</sup> az ökumenikus találkozások egy új formája, szintén elemzésre érdemes új kihívást jelent. Mindeközben az EVT Missziói és Evangélizációs Bizottsága (CWME) keretében római katolikus, ortodox, protestáns, anglikán, evangélikál és pünkösdi keresztyének dolgoznak együtt és közösen gondolkoznak a keresztyén misszió releváns kérdéseiről. A 2005-ben, Athénban megtartott Missziói és Evangélizációs Világkonferencián a különféle felekezeti családok együttes jelenléte látványosan megvalósult.

Megállapítható, hogy sok eredményt értünk el a misszió és egység terén az 1910-es Világkonferencia óta. Az 1961-ben Új-Delhiben megvalósult integráció azt bizonyítja, hogy az egyház egységének és missziói természete megvalósulásának keresése egymástól elválaszthatatlan, s hogy mindez messzemenő, „látható”, strukturális következményekkel járhat. Ugyanezt fejezik ki világszerte az egyesült és egyesülő egyházak példái. Az egyház missziói természetéről és annak az egyház egységével való mély összefüggéséről mára széleskörű teológiai konszenzus alakult ki. „Az egyházak manapság egyre inkább ráébrednek arra, hogy szétválaszthatatlanul összefügg egymással a keresztyén egység és a missziói elhívás, az ökumené és az evangélizáció. 'Az evangélizáció hivatásunk próbaköve.'”<sup>13</sup> Ezt az értelmezést erősíti meg az az ekléziológiai tanulmányi anyag is, melyet az EVT Hit és Egyházszervezet Bizottsága adott ki:

„A misszió tehát az Egyház létehez tartozik. Ez központi következménye az Egyház apostolicitásának, mely elválaszthatatlan az Egyház többi attribútumától, melyek a következők: egység, szentség és katolicitás. Mind a négy attribútum Isten saját lényé természetéből fakad és az autentikus misszió gyakorlati igényéhez is kapcsolódik. Ha az egyház életében e négy attribútum bármelyike csorbát szenved, az egyház missziója sérül.”<sup>14</sup>

A Lausanne-i Szövetség úgy fogalmaz, hogy „az egyház igazságban megvalósuló látható egysége Isten szándéka” és hozzáteszi, hogy „az evangélizáció szintén egységre hív bennünket, hiszen az egy-voltunk erősíti tanúságtételünket”.<sup>15</sup> Az LCWE Manilai Kiáltványa (1989) megerősíti, hogy „szükséges az egyházak együttműködése az evangélizáció és a szociális munka terén, elvetve minden versengést és kerülendő a párhuzamosságokat.”<sup>16</sup> A Manilai Kongresszus jelentése gyakorlati eredményekről is beszámol ezen a téren és rámutat, „hogyha magunkra hagyatkozunk, akkor elszigetelődünk, kizárunk másokat és „önmagunkat” tesszük az első helyre”.<sup>17</sup>

Az Egyházak Világtanácsa, a Nemzetközi Evangéliumi Aliansz és a Lausanne-i Szövetség különállása az egység hiányának és a szakadások fájdalmas tapasztalatainak mementója ma is a világegyház életében, mely tapasztalatok akadályozzák az egyházakat abban, hogy az Egyház missziói természetét átvigyük a gyakorlatba. Mégis újra és újra kifejeződést nyer az a mély meggyőződés, hogy bármennyire is reménytelennek tűnik, Isten teljes népe látható egységének emelkedett célkitűzését mégsem adhatjuk fel. Száz évvel az Edinburghi Missziói Világkonferencia után is sok mindenért kell bocsánatot kérniük a keresztyén egyházaknak és még sokat kell tenniük a megbékélésért, a kapcsolatok gyógyulásáért, hiszen „egységre hívtunk el, hogy betölthessük küldetésünket.”<sup>18</sup>

### **A misszió és az egyház mai helyzete**

Az 1910-es Edinburghi Missziói Világkonferencia ethoszát a Egyetemi Hallgatók Önkéntes Külmissziói Mozgalmának lelkesége határozta meg, melynek jelmondata „A világ evangélizálása ebben a nemzedékben” volt. Ez a jelmondat a kor optimista hangulatát tükrözi és jól illusztrálja az akkor uralkodó missziói felfogást, melynek fő jellemzőjét egyfajta földrajzi dichotómia jelentette: a keresztyén Északnak és Nyugatnak kell evangélizálnia a nem-keresztyén Dél és Keletet. A misszió és az evangélizáció azonosítását magától értetődőnek tekintették. A misszió alatt főként Jézus Krisztus evangéliumának a hirdetését értették és a nem hívők megtérítését a benne való hitre, hogy ezzel „sötétségben élő lelkeket nyerjenek meg”. Még ekkor jellemző volt az az optimizmus, hogy a keresztyén nyugati civilizációnak mind a felhatalmazása mind az eszközei megvannak ahhoz, hogy belátható időn belül a Föld lakosságának többségét keresztyén hitre térítse. Az egység kérdését elsősorban stratégiai kérdésnek tekintették: azt remélték, hogy az összefogás, a párhuzamosságok elkerülése az emberi és pénzügyi erőforrások befektetése terén, valamint a missziói tevékenységek

jobb koordinálása elő fogja segíteni a keresztyén vallás földrajzi terjeszkedésének felgyorsulását az akkor még „el nem ért területeken”. Ugyanakkor, ahogy fentebb rámutattunk, az egységet teológiailag alátámasztott szükségességnek is látták, mely feltétele az evangélium hirdetése hitelességének: a szakadásokat meg kell haladni, a Jézus Krisztusról, mint az egy test Fejéről szóló tanúságtétel hitelessége érdekében.

### **Ígéretes fejlemények**

A keresztyénség helyzete alapvetően megváltozott az utóbbi évszázadban, az 1910-es Edinburghi Világkonferencia óta. A konferencia résztvevőinek álma, bizonyos értelemben, valóra vált: a keresztyénség ma világvallás melynek követői – ha eltérő sűrűségben is – de jelen vannak bolygónk minden területén. A keresztyén hit szinte a világ minden kultúráját áthatotta. Míg az 1910-es Edinburghi Világkonferenciát a fehér, nyugati, protestáns férfiak uralták, a ma egyházai egy végtelenül sokszínűbb képet mutatnak: nők és férfiak, a világ szinte minden országából és régiójából vannak jelen az egyházi szerveződések gazdag változatosságában, sokféle nyelvű istentiszteleteken és a helyi kultúrák széles palettája által alakított sokféle liturgiákat követve.

Száz évvel az első nagyarányú kísérlet után, mely arra irányult, hogy a keresztyének egységét kifejezze, ma működő és stabil szervezeti keretek léteznek, melyek célja az egyházak egységének őrzése, az egység elősegítése és az ezzel kapcsolatos közös gondolkodás. Az EVT Missziói és Evangélikációs Bizottsága (CWME) intézményi letéteményese az 1910-ben, Edinburghban elkezdődött folyamatnak és annak a Világtanácsnak a szerves részeként tevékenykedik a misszióban megvalósuló egység megvalósulása érdekében, mely ma a legátfogóbb globális, reprezentatív szervezete 349 ortodox, anglikán, protestáns, evangélikál és nem-nyugati egyháznak. A CWME keretet biztosít az egyházak és a missziói szervezetek számára ahhoz, hogy együtt keressék az misszióban megvalósuló egység kifejeződésének és erősítésének lehetőségeit. Az Lausanne-i Világevangelizációs Szövetség (LCWE) a világ evangélikizálására való felhívásban gyökerezik, mely 1910-ben, Edinburghban fogalmazódott meg. Az 1974-es Lausanne-i Kongresszust a missziótörténészek nagy jelentőségű missziói konferenciának tartják, mely a „érett értéktételről” tett tanúbizonyságot, különösen a Lausanne-i Szövetség megfogalmazása által.<sup>19</sup> A lausanne-i és a manilai kongresszusokat még további négy missziói konferencia követte (Pattaya 1980, Szingapur 1987, Pattaya 2004 és Malajzia 2006) és a harmadik Kongresszusra 2010-ben kerül sor Fokvárosban.<sup>20</sup>

Míg az 1910-es Edinburghi Világkonferencia döntően protestáns esemény volt, mára az ortodox egyházak is a modern ökumenikus mozgalom szerves részeivé váltak. Az Ökumenikus Patriarchátus 1920-ban kiadott Patriarchális és Zsinati Enciklikája szorgalmazta „a különféle keresztyén egyházak közötti közeledését [...] annak az áldott egységnek az előkészítése és előmozdítása érdekében mely a jövőben fog beteljesülni, Isten akarata szerint.”<sup>21</sup> A Syndesmos – Keresztyén Fiatalok Világközössége már 1953-ban történt megalapításakor elismerte, hogy „a missziói tevékenység elengedhetetlen része az

egyházi élet teljességének: nem vagyunk teljesen keresztyének, ha elhanyagoljuk missziói felelősségünket”.<sup>22</sup> Az egyházak látható egységére való törekvésben történő ortodox szerepvállalás intenzitása nagyban megerősödött, amikor, 1970-ben, az EVT keretében létrejött az Ortodox Missziói Tanulmányok és Kapcsolatok Osztálya, szoros együttműködésben az CWME-vel. Bár még ma is fennállnak az akadályok, melyek nem teszik lehetővé az ortodox és a protestáns egyházak eucharisztikus közösségét, mégis jelentős lépés, hogy a legutóbbi Missziói és Evangélikációs Konferenciára egy ortodox többségű országban került sor (Athén, 2005). Az ortodox egyházak nemcsak jelen vannak az ökumenikus összejöveteleken, hanem alakítják is a misszió teológiáját és gyakorlatát az ökumenikus dialógus folyamatában.

A Római Katolikus Egyház hivatalosan nem képviseltette magát az 1910-es Edinburghi Világkonferencián<sup>23</sup> és akkoriban kevés együttműködés volt tapasztalható a római katolikus és a protestáns missziói szervezetek között. A II. Vatikáni Zsinat (1962-1965) óta a Római Katolikus Egyház viszonyulása a misszió és az egység kérdéséhez alapjaiban megváltozott. Mind a Lumen Gentium Dogmatikus Konstitúció az Egyházzal (1964), mind az Ad Gentes Dekrétum az Egyház Missziós Tevékenységéről (1965) azonosította az egyház misszióját az egyház természetével. Bár ma is fennállnak a tanbeli és szervezeti különbségek, vannak ígéretes jelek is, melyek az egységre való komoly törekvésre utalnak. Ezek közé tartozik a Nemzetközi Anglikán-Római Katolikus Missziói és Egység Bizottság (IARCCUM), mely 2001-ben jött létre és 2007-ben tette közzé jelentését Együtt növekedve a misszióban és az egységben címmel.<sup>24</sup> Bár ez egy nem hivatalos nyilatkozat, mégis jelentős útmutató a témáról szóló gondolkodás és eszmecsere elősegítéséhez. Az Európai Katolikus Püspöki Konferencia (CCEE) és az Európai Egyházak Konferenciája (KEK) aláírták a Charta Oecumenica-t, mely útmutatást nyújt az európai egyházak növekvő együttműködéséhez és melyben az aláírók elkötelezik magukat, hogy „más egyházakkal is megbeszéljük az evangélikizációra vonatkozó elképzeléseiket”.<sup>25</sup> A CWME-ben aktív és szerves a római katolikus részvétel és a Római Katolikus Egyház hivatalosan is részt vett a 2010-es centenáriumi edinburghi megemlékezések előkészítésében, mint az előkészítő tanács tagja. A római katolikus missziói szervezetekkel való együttműködés gyors ütemben növekszik.

### **A globális keresztyénség arculatának változásai korrunkban**

Száz évvel az Edinburghi Világkonferencia után a világek keresztyénség arculatának folyamatos változását tapasztaljuk. E változásnak sok elemét nem láthatták előre az első missziói világkonferencia résztvevői. A századelő optimista légkörét és a nyugati keresztyén civilizáció saját kulturális felsőbbrendűségével kapcsolatos önbizalmát ekkor még semmi sem kérdőjelezte meg alapjaiban. Mára azonban, a gyökeres szekularizáció eredményeképpen, a keresztyén vallás aktív követői stagnáló vagy zsugorodó kisebbséggé váltak a nyugati és északi világban. A történelmi egyházak tagjaik számának csökkenésével, pénzügyi nehézségekkel és esetenként súlyos identitás-válsággal küzdenek. Másrészt azonban a Cor-

pus Christianum rendszerének vége új lehetőségeket kínál a nyugati egyházak számára, hogy felfedezzék az autentikus tanítványi lét megvalósulási formáit, melyeket olyan fogalmakkal lehet leírni, mint a diaszpóra, a próféta tanúságtétel, a hátrányos helyzetűek ügyének képviselése vagy az alázatos szolidaritással párosuló evangélizáció. Ugyanakkor, ahogy ezt olyan szerzők, mint Andrew F. Walls meggyőzően kimutatták – a déli és keleti félteke keresztyén egyházai folyamatos – néhol robbanásszerű – növekedést mutatnak. Walls így fogalmaz: „Az a tény, hogy – az 1910-es edinburghi viszonyok nagymérvű megfordulásaként – a keresztyének többsége ma Afrikában, Ázsiában, Latin-Amerikában és a Csendes-óceáni szigetvilágban él, és az arányuk folyamatosan növekszik.”<sup>26</sup> A keresztyén és nem-keresztyén világ kétosztatásának elmélete mára tarthatatlanná vált – ahogy erre már az 1938-as Tambarami Missziói Világkonferencia is rámutatott és mindennek messzemenő missziói következményei vannak. Míg 1910-ben Edinburghban a misszióról mint a keresztyén Nyugatról a nem-keresztyén Dél és Kelet felé irányuló „egyirányú forgalomról” gondolkodtak, ma azt tapasztaljuk, hogy a misszió „mindenhonnan mindenhová” irányul. Új missziói elképzelések és a keresztyén hit változatos kifejezési formái jönnek létre, melyek mélyen gyökereznek a déli félteke kultúráiban és melyek nagyban hozzájárulnak egy valóban globális keresztyénség kialakulásához.

Egy további fejlemény – mely különös figyelmet érdemel –, az erőteljes pünkösdi és karizmatikus mozgalom felemelkedése az elmúlt század folyamán. Míg a 20. század elején a keresztyénség pünkösdi és karizmatikus alakja a világkeresztyénség marginális jelenségeként volt jelen, mára a világon a második legnagyobb keresztyén közösséggé vált (a Római Katolikus Egyház után). Az exponenciálisan növekvő pünkösdi és karizmatikus közösségek nagy missziói lelkesedést mutatnak. Képesek elérni a déli félteke hátrányos helyzetű csoportjait és missziói munkájuk eredményeképpen gyakran tömegmozgalmak jönnek létre. A keresztyén hit pünkösdi és karizmatikus típusú megélése egyrészt sokféle felekezetet hozott létre, másrészt jelen van a történelmi egyházakba ágyazódva is. A karizmatikus tapasztalat tehát egy újfajta, az egyházi hovatartozáson felülemelkedő összetartozás-érzést alakított ki, mely a Római Katolikus Egyháztól a nem intézményesült ifjúsági egyházi mozgalmakig terjed. Egy másik fontos kortárs jelenség a déli félteke pünkösdi és karizmatikus közösségeinek közvetlen missziói munkája magán a déli féltekén csakúgy, mint a nyugati világban. Mindeközben e mozgalmak gyors terjedése némelyekben kérdéseket vetnek fel a keresztyén hit autentikus kifejezési formáinak kritériumaival kapcsolatban.

A Lélek megtapasztalása a pünkösdzizmuson belül eredetileg sokkal inkább ökumenikus jellegű volt, ahogyan egy a keresztyének egységére vonatkozó látásukban különböző országokból származó pünkösdi vezetők azt korán meg is fogalmazták.<sup>27</sup> Ennek ellenére, a misszióra és az evangélizációra helyezett erőteljes hangsúlyok feszültségekhez vezettek a pünkösdi mozgalom és a történelmi egyházak vezetői között, mert az utóbbiak e kezdeményezéseket nemkívánatos erőszakos behatolásnak érezték. Pünkösdi és karizmatikus szempontból nézve

úgy látszik, hogy más egyházak vezetői nem ismerték fel ebben a mozgalomban annak az egységet előmozdító jelentőségét, ugyanakkor, a gyakorlatban, a pünkösdi és a karizmatikusok előnyben részesítik az egység megélést az egyháztagság szintjén, az intézményi formák rovására.

A keresztyénség új arculata még sokszínűbb, ha a nem-nyugati egyházak sokszínű világát is figyelembe vesszük. Az afrikai és ázsiai alapítású egyházak, az indiai Krisztus Bhakti mozgalom, a kínai házi gyülekezetek és kulturális keresztyének és más hasonló jelenségek kihívást jelentenek a hagyományos eklézsiológiai és missziológiai felfogásokkal szemben és az ökumenikus dialógus új megközelítéseit is szükségessé teszik. Ugyanakkor Nyugaton is kialakulóban vannak a keresztyénség új formái. A felekezeteken kívüli csoportok, az úgynevezett „felnövekvő egyház” (emergent church), a „megagyülekezetek”, a „házi gyülekezetek” hálózata, vagy olyan megközelítések mint az Alfa-kurzus, a Neokatekumenátus mozgalom vagy a Cursillo, mind kifejezési formái a keresztyén tapasztalat új értelmezései keresésének. Az anonim „katedrális-keresztyénség”, az újraéledő zarándoklatok (El Camino de Santiago de Compostella), a Taize-i Közösség, vagy a keresztyén jelenlét a digitális virtuális térben és más hasonlók szintén példái Jézus Krisztus követése sokszor új, sokszor kísérleti formáinak a globális, nyugati civilizáció kontextusában. E sokszínű képet tovább bonyolítja a türelmetlen keresztyén fundamentalizmus, sőt szélsőséges hangok jelenléte is. A nyugati helyzetet még változatosabbá teszik az ott jelenlévő erős bevándorló és nem-nyugati egyházi közösségek is. Míg a történelmi egyházak élete gyakran alig pislákol, erőteljes afrikai, ázsiai és latin-amerikai közösségek jönnek létre, elsősorban a nagyvárosokban.

A keresztyénségnek ezek az új formái – a déli és az északi féltekén egyaránt – kihívást jelentenek az egyház egységének hagyományos felfogásaival szemben. Az ökumenikus dialógus és együttműködés során olyan kérdéseket kell kezelni, mint a kialakult szervezeti keretek, vagy a hitvallások és tanrendszerek hiánya, vagy a radikális új liturgikus elemek. A keresztyénség ezen új kifejezési formái a keresztyén felekezetek számának precedens nélküli növekedéséhez is vezettek. A világ keresztyénségének ez a növekvő változatossága fontos kihívás, amikor ma az egységet keressük, melyet tovább komplikál az is, hogy a keresztyénség pünkösdi és evangélikál kifejezési formái gyakran felekezeti határokat átszelő természetűek.

Száz évvel az első Missziói Világkonferencia után a keresztyén misszió és az egyház látható egysége keresésének a kontextusa alapvetően megváltozott. Sok minden megvalósult az 1910-ben Edinburghban jelenlévők látomásából, azonban még ma is sok lépést kell megtennünk közös zarándokutunkon az egyház látható egysége felé. És az a tény, hogy a magukat keresztyénnek vallók százalékos aránya a világ lakosságában nem változott a 20. század eleje óta (33 %), arra emlékeztet, hogy a célt, melyet az 1910-es edinburghi konferencia jelmondata megfogalmaz, még nem értük el: az egész világ evangélizálása még nem történt meg – sem az ő nemzedékükben, sem a miénkben.

*Fordította: Gonda S. László*

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> E fejezet előzményét az a tanulmány képezi, melyet az Egyházak Világtanácsa (EVT) Missziói és Evangélizációs Bizottsága (CWME) készített, annak Misszió és Ekkleziológia Munkacsoportja munkájának eredményeképpen. A szöveget Jooseop Keum (Presbiteriánus Egyház, Dél-Korea), az EVT munkatársa, Ron Wallace (Kanadai Presbiteriánus Egyház) és Gonda László (Magyarország) Debreceni Református Hittudományi Egyetem munkatársa fogalmazták, mindhárman a CWME tagjai. I Munkájukat folytatva további átdolgozásokat és kiegészítéseket végzett a szövegen Kyriaki Avtzi (Görögország), az Európai Egyházak Konferenciája munkatársa, Paul Isaak professzor (Namibia), a Bossey Ökumenikus Intézet tanára, Darrell Jackson (Nagy-Britannia), a Nova Kutatóközpont vezetője, Dimitra Koukoura professzor (Görögország), a Thessaloniki Egyetem tanára, Raymond Pfister (Franciaország), az Ichthus 21 Intézet vezetője és Hemming Meinicke (Németország), lausanne-i teológiai hallgató. E szerzők pünkösdi, evangélikál, ortodox és protestáns szempontokat egyaránt képviselnek. A fejezet írói különös figyelmet szenteltek továbbá a kinhasa-i római katolikus Afrikai Missziótudományi Intézet által a 2010-es edinburghi konferenciára készített tanulmányának és még sok más írásnak, melyek felsorolása meghaladná e fejezet terjedelmi kereteit. A végső szöveget a bizottság koordinátorai: Kyriaki Avtzi és Gonda László, valamint moderátora, Darrell Jackson öntötték formába. Megjelent: Daryl Balia, Kirsteen Kim (szerkesztő): *Edinburgh 2010. Volume II.: Witnessing Christ Today* (Oxford: Regnum, 2010), 199-221.
- <sup>2</sup> A Református Világszövetség és a Lutheránus Világszövetség „Misszió Ma” című projektjének eredményeit már nem volt módjukban figyelembe venni e tanulmány szerzőinek, de azok a 2010. júniusi Edinburghi Centenárium Világkonferencia jelentésében közlésre kerülnek majd. A kutatás kis helyi ökumenikus csoportok tapasztalatait vizsgálja a misszió és egység terén Argentínában, Kamerunban és Hollandiában.
- <sup>3</sup> K.S. Latourette, 'Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council', in R. Rouse and Stephen C. Neill, (eds), *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948* (Philadelphia: The Westminster Press, 1967), 355. Cf. also D. Clayton (ed.), *A New Vision, a New Heart, A Renewed Call: Volume One. Lausanne Occasional Papers from the 2004 Forum for World Evangelization Hosted by the Lausanne Committee for World Evangelization in Pattaya, Thailand* (Pasadena: William Carey Library, 2005), vii.
- <sup>4</sup> Latourette, 'Ecumenical Bearings...', 355
- <sup>5</sup> J.D. Douglas, ed., *Let the Earth hear His Voice: International Congress on World Evangelization Lausanne, Switzerland*. (Minneapolis: World Wide Publications, 1975), 26.
- <sup>6</sup> *World Missionary Conference 1910: Report of Commission VIII Cooperation and the Promotion of Unity*. (Edinburgh and London: Oliphant, Anderson and Ferrier, nd.), 5.
- <sup>7</sup> A canterburyi érsek már az 1910-es konferenciát megnyitó beszédében is hangsúlyozta az egyház missziói természetét. V.ö.: 'The Central Place of Missions in the Life of the Church' in: *World Missionary Conference 1910*. (Edinburgh and London: Oliphant, Anderson and Ferrier, nd.) Vol IX. V.ö. szintén: *Ad Gentes* 9: „A zarándok egyház igaz természete szerint missziói”.
- <sup>8</sup> N. Goodall, ed., *Missions under the Cross. Addresses Delivered at the Enlarged Meeting of the International Missionary Council at Willingen, Germany, 1952; with Statements Issued by the Meeting*. (London: Edinburgh House Press, 1953), 189.

- <sup>9</sup> A Nemzetközi Missziói Tanács (IMC) 1961-es, Új-delhi közgyűlésén az integráción a 37 országot képviselő delegátusok közül egy kivétellel mindenki támogatta az integrációt. 'The Minutes of the Assembly of the IMC at New Delhi, India, 17-18 November 1961' in *The New Delhi Report. Third Assembly of the WCC*. (London, 1962), §7.
- <sup>10</sup> J.D. Douglas, ed., *Let the Earth hear His Voice: International Congress on World Evangelization Lausanne, Switzerland*. (Minneapolis: World Wide Publications, 1975), 26. V.ö. még: T. Yates, *Christian Mission in the Twentieth Century*. (Cambridge: Cambridge University Press), 155-158. Yates a két irányzatot „konciliárisnak” és „evangélikálnak” nevezi., 199.
- <sup>11</sup> 'Mission and Evangelism: An Ecumenical Affirmation', in Matthey, J., (ed.), *'You are the light of the World' Statements on Mission by the World Council of Churches 1980-2005*. (Geneva: WCC, 2005), 5. (A továbbiakban: EA)
- <sup>12</sup> *The Nature and Mission of the Church*, 35, (Faith and Order Paper, 198, Geneva: WCC, 2005), 10.
- <sup>13</sup> J.D. Douglas, ed., *Let the Earth hear His Voice: International Congress on World Evangelization Lausanne, Switzerland*. (Minneapolis: World Wide Publications, 1975), 5. A Lausanne-i Kongresszuson három előadás foglalkozott a misszióval.
- <sup>14</sup> J.D. Douglas, ed., *Proclaim Christ Until He Comes: Calling the Whole Church to Take the Whole Gospel to the Whole World*. (Minneapolis: World Wide Publications, 1990), 27.
- <sup>15</sup> R. Claydon, 'Cooperation in mission' in J.D. Douglas, ed., *Proclaim Christ Until He Comes*, 204.
- <sup>16</sup> J. S. Stromberg, 'Ecumenical Affirmation on Mission and Evangelism: A Review', *International Review of Mission (IRM)*, 90/358 (July 2001), 249.
- <sup>17</sup> T. Yates, *Christian Mission in the Twentieth Century*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 200.
- <sup>18</sup> Bár nem volt jelen ortodox delegátus, az Ökumenikus Patriarchátus Enciklikája 1920-ban szorgalmazta, hogy az egyházak tegyenek erőfeszítéseket az együttműködésre és a prozelitizmus kiküszöbölésére. Ld.: Michael Kinnamon and Brian E. Cope, eds., *The Ecumenical Movement: An Anthology of Key Texts and Voices*, (Geneva: WCC Publications), 1997, 11-14.
- <sup>19</sup> *Resolutions reached by the Working Group at the Sevres Conference, 7th-12th April 1953*, Syndesmos News, No.1, June 1953.
- <sup>20</sup> Bár nem volt hivatalos római katolikus képviselő, a Geremina Bonomelli cremonai püspök üzenetben üdvözölte a konferenciát. Ld.: Brian Stanley, *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910*, (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 11-12.
- <sup>21</sup> Charta Oecumenica/Ökumenikus Charta (ford. Békefy Lajos) <http://www.katolikus.hu/okumene/charta.html> (2010. augusztus 5.)
- <sup>22</sup> Walls, *The Great Commission 1910-2010*, 6.
- <sup>23</sup> Cf. 'Mission and Evangelism in Unity Today' 10-13, in, Jacques Matthey (ed.), *'You are the light of the World...'* 65-66. (Továbbiakban: MEUT)
- <sup>24</sup> MEUT 15.
- <sup>25</sup> Charta Oecumenica/Ökumenikus Charta (ford. Békefy Lajos) <http://www.katolikus.hu/okumene/charta.html> (2010. augusztus 5.)
- <sup>26</sup> Athanasios N. Papathanasiou, 'Is Mission a Consequence of the Catholicity of the Church? An Orthodox Perspective', *IRM*, 90/359 (October 2001), 409-416.
- <sup>27</sup> Ez a rész Kirsteen Kim előadásának az összefoglalása melyet a EVT Missziói és Evangélizációs Bizottsága és a Hit és Egyházszervezet Bizottsága közös munkakonferenciáján tartott meg, Berekfürdő, 2009. március 4-9: Kirsteen Kim, *Mission Theology of the Church*, (kézirat), 2-3.

## Közös Elhívás – Edinburgh 2010

című dokumentummal erősítették meg a konferencia résztvevői missziói elkötelezettségüket és megfontolásra ajánlják ezt a világ keresztyénisége számára. Egyebek mellett a következőket érezték fontosnak leszögezni.

- A Szentháromság Istenbe vetett bizalommal és a sürgősség megújuló érzésével arra hívtunk, hogy megtestesítsük és meghirdessük az üdvösség

evangéliumát... oly módon, hogy a szeretet és az igazságosság élő demonstrációi vagyunk...

- Krisztus kereszten történt áldozatára és a világ üdvösségéért történt feltámadására emlékezve, valamint a Szentlélekkel megerősítve arra hívtunk, hogy hiteles dialógust, tiszteletteljes elkötelezettséget és alázatos bizonyágtételt vigyünk a másvallásúak és a valástalanok elé Jézus Krisztus egyedülállóságáról...

- Ismervén a Szentlelket, aki akarata szerint munkálkodik a világban és ezáltal megőrzi a teremtést és hiteles életet hoz arra hívtunk, hogy az együttérzésnek és a gyógyításnak olyan missziói közössége legyünk, amelyben fiatalok férfiak és asszonyok egyaránt részt vehetnek és igazságosan osztoznak a hatalomban és a felelősségben...
- A világot és az egyházat zavaró aszimmetriák és hatalmi kiegyensúlyozatlanságok által megzavarva arra hívtunk, hogy a bűnbánatban, a hatalmi rendszerek megkérdőjelezésében és a hatalmi struktúrák elszámoltathatóságában legyünk Krisztus testének tagjai. Tegyük ezt annak tudatában, hogy Isten ellenáll a gőgösnek, Krisztus befogadja és megerősíti a szegényt, a Szentlélek ereje pedig a sebezhetőségünkben nyilatkozik meg...
- Megerősítve misszióknak bibliai alapvetését és nagyra értékelve az apostolok, mártírok biznyságtételét arra hívtunk, hogy az evangélium kifejezésének örömeivel jelenjünk meg a világ nemzetei között. Örömmel fogadjuk a megújulásnak azt az élményét, amelyet a migrációs és missziós mozgalmak okoznak minden irányba...
- Elismervén annak szükségét, hogy a vezetők új generációja jöjjön létre a hiteles misszióra a 21. században arra hívtunk, hogy a teológiai oktatás új formáiban is együtt dolgozzunk. Mivel mindannyian Isten képére teremtettünk ez az erőfeszítés rá fog mutatni egymás karizmáira s inspirálni fog bennünket arra, hogy hitben és megértésben növekedjünk s a világ forrásait méltányosan osszuk el...
- Hallván Jézus missziói parancsát, hogy tegyünk tanítványokká szegényeket, gazdagokat, marginalizáltakat, elfelejtetteket, hatalommal bírót, fogyasztókat, ifjakat és véneket arra hívtunk, mint a hit közössége, hogy küldetésünket minden irányból és minden irányba betöltsük. Örömmel halljuk a hívást, hogy tegyünk biznyságot szóban és tettekben, utcán, mezőkön, hivatalokban, iskolákban, s ezzel ajánljunk megbékélést, mutassunk szeretetet, kegyelmet és igazságot.
- Emlékezve Jézusra, a nagy lakoma házigazdájára és elkötelezve magunkat arra az egységre, amelyben Ő élt és imádkozott arra hívtunk, hogy folyamatosan együtt dolgozzunk akár egymásnak ellentmondó témakörökben is, annak érdekében, hogy közös látomásra jussunk. Arra hívtunk, hogy üdvözöljük egymást különbözőségünkben. Hogy megerősítsük tagságunkat a keresztség által Krisztus egyetlen testében és elismerjük a kölcsönösségre, partnerségre és együttműködésre vonatkozó szükségünket.
- Emlékezvén Jézus biznyságtévő és szolgálatottevő életére hisszük, hogy arra hívtunk, hogy ezt az utat a Szentlélek által örömmel, lelkesen, felkenten, elküldötteen és felhatalmazottan végezzük. Amint Krisztus dicsőségben való eljövételére tekintünk átéljük a jelen valóságát a Szentlélek által és mindenkit meghívunk, hogy csatlakozzék hozzánk amint mi részt veszünk Isten szeretetének átalakító és megbékítő missziójában, amely az egész teremtésre vonatkozik.

\* \* \*

## Az összortodox zsinatelőkészítő folyamat fontosabb eredményei

2009. június 7-én, a Szent Háromság ünnepén Szent Liturgia megünneplésével kezdte meg Chambésyben, a Konstantinápolyi Egyetemes Patriarchátus svájci Ortodox Központjában munkáját a IV. Összortodox Zsinat-előkészítő Tanácskozás. A tanácskozás célja, hogy folytassa a Keleti Ortodox Egyház Szent és Nagy Zsinatának előkészítését. Ez a folyamat a 60-as években kezdődött és három előkészítő tanácskozási ciklust tartottak 1976-ban, 1982-ben és 1986-ban. A következő tanácskozási ciklus összehívásáról az Ortodox Helyi Egyházak előljárói 2008. októberében döntöttek Konstantinápolyban.

Az érdemi munka június 8-án kezdődött Ioannisz pergamoni metropolita (Konstantinápolyi Patriarchátus) elnökségével. A tanácskozás témája az *ortodox diaszpóra* kánoni helyzetének rendezése volt. Jelenleg az ortodox világban nem létezik egységes álláspont a diaszpóra életének kánoni kérdéseivel kapcsolatban. A Tanácskozás elismerte, hogy az ortodox diaszpóra (vagyis a Helyi Ortodox Egyházak hagyományos határain kívül élő ortodox hívők) kánoni helyzetének problémáját az Ortodox Egyház ekleziológiai, kánoni hagyománya és gyakorlata alapján kell rendezni.

A delegációk úgy döntöttek, hogy a Helyi Egyházak előljárói által meghatározott további témákat, az auto-

kefális adományozásának, vagy a diptichonban betöltött hely sorrendjének kérdését a későbbi tanácskozásokon fogják megtárgyalni.

A Tanácskozás elhatározta, hogy a világ számos régiójában *püspöki gyűléseket* kell létrehozni, amelyek tagja lenne minden, az adott területen joghatósággal rendelkező kanonikus ortodox püspök. Az ortodox diaszpórában működő püspöki konferenciák tevékenysége az Ortodox Egyház egységének felmutatására és erősítésére, az adott terület ortodox lakosságának közös lelkipásztori ellátására és a nem ortodox világ előtti közös tanúságtételre kell irányulnia.

A püspöki konferenciák terület szerinti beosztását a következőképpen határozták meg:

I. Észak- és Közép-Amerika, II. Dél-Amerika, III. Ausztrália, Új-Zéland és Óceánia, IV. Nagy-Britannia és Írország, V. Franciaország, VI. Belgium, Hollandia és Luxemburg, VII. Ausztria, VIII. Olaszország és Málta, IX. Svájc és Lichtenstein, X. Németország, XI. Skandináv országok (Finnországot kivéve), XII. Spanyolország és Portugália.

Érdekes, hogy e diaszpóra besorolásból Magyarország valahogy kimaradt.

A regionális püspöki konferencia évente ülésezik. Összehívását az elnöklő püspök végzi, akit a Konstantinápolyi Patriarchátus főpapjai közül választanak meg. A konferencia egy operatív testületet választ, mely háromhonta ülésezik, de e mellett létrehozhat más bizottságokat is a papság és a világiak részvételével. A püspöki gyűlések és tanácskozások döntéseiket konszenzussal hozzák.

A püspöki gyűlések nem jogosultak beavatkozni az egyes joghatóságok egyházmegyei ügyeibe és nem korlátozzák azok működését és jogait, beleértve a nemzetközi szervezetekkel, a helyi hatóságokkal, a polgári társadalommal, a tömegtájékoztatási eszközökkel, a többi hitfelekezettel, az állami és felekezeti szervezettekkel és más vallások képviselőivel fenntartott kapcsolataiban.

Az Összortodox Zsinatelőkészítő Bizottság 2009. december 10–17-én ugyancsak a Genf melletti Chambésyben ülésezett, ahol az Ortodox Egyház Nagy és Szent Zsinatának napirendjén szereplő másik nagy horderejű témával, az *autokefalitás* (egyházi öngazgatás) megadásának procedúrájával foglalkoztak.

A Bizottság elé került az a kérdés, hogy milyen módon kerüljön kihirdetésre az autokefalitás és az *autonómia* az Ortodox Egyházban, valamint a *diptichonok* rendjének kérdése, vagyis azon sorrend, amely szerint az istentiszteleten megemlékeznek a Helyi Egyházak előljárói a többi helyi egyház előljárójáról. A hatnapos tanácskozás során sikerült áttekinteni az említett kérdések közül az első kettőt – az autokefalitás és az autonómia kérdéseit. A diptichonokról szóló tanácskozást pedig a soron következő ülésre halasztották.

Az egyházi autokefalitás témáját már az 1933-ban tartott Összortodox Zsinatelőkészítő Bizottság ülésén is tárgyalták. Akkor azt a közös véleményt alakították ki, hogy valamelyik Helyi Egyház bizonyos részének adandó autokefalitás megadásának alapjául az Anyaegyház beleegyezése szükséges, valamint, hogy szükség van az összortodox konszenzus elérésére is, ami a Konstantinápolyi Egyetemes Patriarchátus koordináló szerepe mellett jöhet létre. Ezért ezen a decemberi ülésen a vita tárgyát csak az autokefalitás kihirdetésének eljárási kérdése alkotta.

Az Orosz, a Szerb, a Román, a Bolgár, a Lengyel, valamint a Csehországi és Szlovákiai Ortodox egyházi delegációk által kifejtett elvi álláspont szerint a fenti procedúrának meg kell felelnie a fontos egyházi döntéseknél érvényesítendő, az Ortodox Egyházban hagyományos zsinati elvnek. E felfogásból kiindulva az autokefalitást kihirdető Tomoszt az összes Helyi Ortodox Egyház előljárójának alá kell írnia. Ugyanakkor a többi egyházi de-

legáció azt a korábbi álláspontot képviselte, hogy elégséges, ha az autokefalitás megadásáról szóló Tomoszt egyedül csak az egyetemes patriarcha írja alá.

A hosszú vita eredményeként olyan megállapodást fogadtak el, amely megköveteli az autokefalitás kihirdetésének dokumentumán az *összes* autokefál egyház előljárójának az aláírását. Ugyanakkor megállapodtak abban is, hogy az autokefalitást megadó Tomosz tartalmát és kiállításának módját (aláírási rendjét) az Összortodox Zsinatelőkészítő Bizottság következő ülése fogja részletezni.

Ami az egyházi *autonómiát* illeti, a delegációk véleménye szerint minden Helyi Egyház jogosult önállóan dönteni arról, hogy autonómiát ad-e valamelyik részének. Ellenkező esetben kétségbe vonható lenne az autokefalitás, az ortodox egyházak belügyeibe való be nem avatkozás kánoni elve. Másrészt, a széleskörű öngazgatási jogokkal rendelkezvén is, az autonóm egyházak továbbra is megőrzik az egyházfegyelmi kapcsolatot az előljáró (küriarchális) egyházakkal. Ez a kapcsolat fejeződik ki abban, hogy az autokefál központ megerősíti az autonóm egyház előljáróját, és tőle kapják a Szent Műront (béрмаolajat), valamint azt, hogy az autonóm egyház templomaiban az istentiszteleten megemlékeznek az autokefál anyaegyházuk előljárójáról.

Ezt az álláspontot a Chambésyben tartott bizottsági ülés minden résztvevője egyhangúlag jóváhagyta, és úgy határozott, hogy minden autokefál egyház önállóan dönt a valamelyik egyházrészének adandó autonómia kérdéséről. Ugyanakkor köteles értesíteni a többi egyházat az autonómia megadásáról.

Az Összortodox Zsinatelőkészítő Tanácskozások és Bizottságok konszenzusos döntések kidolgozására törekednek. Az 1986-ban elfogadott szabályzatuk szerint az előadók három nyelven (görög, orosz és francia) szólhatnak fel és a záródokumentumokat is e három változatban írják alá. Mind a három autentikusnak számít.

Az Összortodox Előkészítő Bizottságok kompetenciája csupán az Ortodox Egyház Szent és Nagy Zsinatának napirendi kérdései előzetes kidolgozására vonatkoznak. Az előkészítő bizottsági üléseken elfogadott dokumentumok csupán tervezetek. Ezeket meg kell erősítenie az Összortodox Zsinatelőkészítő Tanácskozásoknak, majd pedig az Ortodox Egyház Szent és Nagy Zsinatának. A következő, ötödik Összortodox Zsinatelőkészítő Tanácskozás összehívása csak azután válik lehetségessé, ha az Előkészítő Bizottság befejezi az autokefalitásról szóló dokumentum kidolgozásának munkáját és áttekinti a diptichonok témáját is.

Kalota József

\* \* \*

## Új elnök a Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács élén

2010. július 1-jén jelentették be, hogy XVI. Benedek pápa *Kurt Koch* bázeli püspököt nevezte ki Walter Kasper bíboros utódául a Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács élére. A római Kúria egyik jelentős hivatalának a vezetője az a hatvanéves svájci püs-

pök lett, akit maga II. János Pál pápa szentelt fel 1996. január 6-án. Az 1960-ban XXIII. János pápa kezdeményezésére alakult Egységittkarságot először a német származású Augustin Bea bíboros, majd annak korábbi titkára, a holland Johannes Willebrands vezette, akit az

ausztrál Edward Idris Cassidy és végül a német Walter Kasper követett.

A főpásztor korábbi megnyilatkozásaiból emlékeztet, hogy 2007-ben a tridenti rítusú misét engedélyező *Summorum pontificum* kezdetű motu propriót vette védelmébe, magyarázva a *Lumen gentium* II. vatikáni zsinati dogmatikus konstitúció *subsistit in* (az Egyház a katolikus egyházban *áll fenn*) fogalmát, elismerve ugyanakkor, hogy a szentszéki megnyilatkozás érzékenyen érinthette a protestánsokat és az ökumenikusan gondolkodó katolikusokat is. Koch püspök azt is feltárta, hogy a vatikáni dokumentum fogadtatása megmutatta a katolikusok, a protestánsok és az ortodoxok közötti ökumenikus célok különbözőségét.

Az új vatikáni egyházi vezető azonban a vallásközi párbeszédben is tájékozott. Tavalay a svájci minaretek építését ellenzőkkel szemben kifejezte véleményét, hogy a minaret mint torony egyszerűen egy mecset része, és lehetőséget kell biztosítani a muszlim hívőknek hitük gyakorlására.

Az új elnök 2007–2009 között a Svájci Püspöki Konferencia elnöke, valamint a svájci Vallások Tanácsának is tagja volt. A bázeli püspökséget mint apostoli adminisztrátor vezeti tovább az új püspök érkezéséig. Koch püspök – akit XVI. Benedek egyúttal érsekké is kinevezett –, június 29-én írott levelében búcsúzott el püspök-társaitól, a papoktól, a diakónusoktól, a hitoktatóktól és egyházmegyéje híveitől. A hagyományosan protestáns Svájcban a katolikusok szerepe az elmúlt évtizedekben felértékelődött, és a püspökök is jó kapcsolatokat ápoltak a keresztény egyházakkal, legfőképpen a Genfben székelő Egyházak Világtanácsának képviselőivel. Ismert, hogy VI. Pál pápa 1969-ben, II. János Pál pápa pedig 1982-ben kereste fel az Ökumenikus Világszervezet genfi központját, ahol beszédet is tartott. A pápai tanács Kurt Koch érsek személyében éppen abban az esztendőben kapja új, sorrendben ötödik elnökét, amelyben az Egységítőkárság és a katolikus ökumenizmus félévszázados alapítására emlékezhetünk.

Kránitz Mihály

---

## KÖNYVSZEMLE

---

### Az Egyház és Izrael

#### *Korrelációs modellkeresés a poszt-holokauszt teológiában*

Dr. Tatai István: *Az Egyház és Izrael – Harmat–Kálvin–KMTI kiadvány*

Tatai István könyve – amely a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karán megvédett doktori disszertációja – az egyik legrégebbi ekleziológiai kérdést, Izrael és az egyház teológiai kapcsolatát kívánja feldolgozni. A szerző megváltoztatja a bibliai és történeti sorrendet, amikor a címben az egyházat teszi első helyre, mivel a keresztyén teológiában vizsgálja az Izraelkérdés megítélését. Ez az egyház számára ma is több szempontból aktuális teológiai probléma, amelyre már teológus korában ráirányította a szerző figyelmét professzora, Pákozdy László Márton. Itt nem csupán egy történeti kérdéstről van szó, hiszen Izrael, mint vallási, de mint népi és politikai közösség napjaink valósága is, másfelől pedig az alcímben jelzett korszak megjelölés nemcsak a zsidóság történelmének legsúlyosabb traumájára utal, de a keresztyén egyházakat is önvizsgálatra készítő határmezsgye is egyben. Ha Adorno közismert megállapítására gondolunk: „Auschwitz után nem lehet verset írni” – amit nyilvánvalóan csak az „ugyanúgy” szócska betoldásával értelmezhetünk –, ez igaz a keresztyén teológiára is. Az egyház és Izrael viszonyáról sem beszélhetünk anélkül, hogy figyelmen kívül hagyjuk azt a szerző által „földrengésnek” nevezett jelenséget, amely megrázta az újkori keresztyén gondolkodás egészét is.

A könyv bevezetésének teológiai történeti áttekintése nem kerüli meg azt a kényes kérdést sem, hogyan válhatott a teológiai antijudaizmus az ideológiai és politikai antiszemitizmus eszmei muníciójává. A zsidóság megtagadásának, elítélésének hitvallásos rangra emelését (Konstantinápolyi Zsinat 381) nem magyarázza és nem menti az a korai – akár családon belüli konfliktusnak is tekinthető – szembenállás, amely végül a zsinagóga és az egyház szétválásához vezetett már az apostoli korban. A Jézus-Messias hitvallás vállalása az egyházat csupán arra figyelmeztetheti, hogy az ’új modell’ semmiképpen sem lehet saját identitásának feladása egy vélt párbeszéd érdekében (7. o.).

Hézagpótlónak tekinthető a könyv második fejezete, amelyben a szerző a holokauszt utáni egyházi dokumentumokat és teológiai megnyilatkozásokat elemzi, beleértve a II. Vatikáni Zsinat *Nostra Aetate* dokumentumát is. Külön örömeinkre szolgálhat, hogy a teljesség igénye nélkül bemutatja a magyarországi szakirodalom legjelentősebb tanulmányait is: csaknem negyven írást. Szintén a feledés homályából ássa ki az *Israel und die Kirche* című ökumenikus tanulmányt, amelyet a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa készítettett 1956 tavaszán. Ennek feltehetően magyar fordítása sincs, így a

magyar nyelvű olvasó erről itt olvashat először tartalmi összefoglalást (72–76. o.) és amelyet az ominózus esz-tendő egyéb eseményei érthető módon háttérbe is szorítottak. A magyarországi anyagnak történeti feldolgozása egy újabb tanulmány témája lehet majd, beleértve azt a 16. század óta élő Izrael-magyarországi történeti analógiát, amely nemzeti sorskérdéseinket bűnbánatra hívó prófétai kritikával szemlélte Károli Gáspár *Két könyv*-étől kezdve Kölcsey *Himnusz*-áig. Köszönet Tatai Istvánnak, hogy könyve egy sajátosan hazai újabb kutatási programra is felhívta a figyelmet.

A tanulmány sommás része a harmadik fejezet, amely a téma hat rendszeres teológiai korrelációs modelljét mutatja be kritikai módon. Megállapítja, hogy a modern kor Izrael koncepcióinak kutatása valójában Karl Barth-al vesz új kezdetet, „ő hozza vissza az Izrael kérdést a huszadik századi teológiába” (Marquardt) (79. o.). Amellett, hogy a téma hangsúlyai nála is folyamatosan változtak, számos további kutatónak vált ihletőjévé. Tatai István is részletesen foglalkozik Barth Izrael értelmezésével (129–138. o.), bemutatva a *Römerbrief*-től megtett utat az „univerzálisan kiterjesztett szövetségteológiai modell”-ig. Mint említettük, több doktori disszertáció is született Barth Izrael tanáról, ebből a dolgozat kettőre reflektál: Katharine Sonderegger erősen barthiánus amerikai szerző és Manuel Goldmann Barthot kritizáló munkáira.

A rendszeres teológiai elemzéshez a szerző az Avery Dulles óta divatossá vált és kétségtelenül hatékony módszert, a modell alkotást választotta. Ebben leginkább a téma megkerülhetetlen újkori kutatójára, Bertold Klappert wuppertáli professzor munkásságára támaszkodik, anélkül, hogy szolgálja követné. Viszont nagy nyeresége a műnek, hogy szerzője a neves Izrael kutatóval végig személyes kapcsolatban állt; a személyes konzultációk és az intenzív levelezés nagyban hozzájárult az elmélyült és szakszerű kutatáshoz. Ha ehhez hozzávesszük, hogy Tatai István évek óta nemzetközi konferenciák résztvevője és megbecsült előadója az Egyesült Államokban éppúgy, mint Izraelben, akkor bátran állíthatjuk, hogy dolgozata nem csupán a témában szegényes hazai irodalmat gazdagítja, hanem magyar protestáns teológiánkat egyenrangú partnerként kapcsolja be a téma nemzetközi kutatásának vérkeringésébe is. Korrelációs modelleket vizsgál, és – amint a kifejezés már utal is rá – ezt a módszert a 20. század neves protestáns teológusától, Paul Tillich-től kölcsönzi.

A nagy teológiai modell váltás kétségtelenül az évszázadokon át élő un. szubsztitúció (behelyettesítési) modell egyeduralmának végével érkezett el. Az a felfogás, hogy az egyház mintegy leváltja, sőt felül is múlja Izraelt, örökölve minden neki szóló ígéretet is, erőteljesen érinti mind az ekkléziológiát, mind a szótériológiát és eszkatológiát. Ennek a modellnek számos variánsa van (89–90. o.), ám kérdéses, hogy ezek igazolhatóak-e az Újszövetség szövegéből. A könyvben 10 ide vonatkozó újszövetségi hely exegézisét találjuk, amelyekből megállapítható, hogy bár egyes, polémikus szituációban meg-

fogalmazott állítások utalhatnak Izrael elvetésére és az egyház általi behelyettesítésre, a teljes Újszövetség ezt mégsem támogatja, hiszen legalább ugyanennyi szakasz hangsúlyozza Izrael jövőbeli reménységét is. Már ez a tény is mutatja, hogy a *tota Scriptura* reformatori hermeneutikájának elhanyagolása mennyire egyoldalú következtetésekhez vezethet. Másfelől viszont abból még nem következik Izrael végleges elvetése, hogy az Újszövetség az Isten őszövetségi népének adott ígéreteinek nagy részét kiterjesztő módon alkalmazza a népek világából összegyűjtött egyházra is. De magából az Őszövetségből is az olvasható ki, hogy Isten történelmi ítéletei sohasem jelentették népe teljes megsemmisítését.

A szövetség teológiai modellt a református teológia sajátjának is tekinthetjük. Itt a szerző a klasszikus református teológia vizsgálata nyomán arra a következtetésre jut, hogy Isten egyetlen és örök szövetségének többféle üdvtörténeti megnyilvánulása van, de ezek között kontinuitás van. Ezt az is alátámasztani látszik, hogy egyedül a református teológia beszél arról, hogy Isten egyháza a világ kezdetétől annak végéig létezik, tehát az Ó- és Újszövetség népének ugyanaz az egyháza. Különösen Kálvin hangsúlyozza, hogy az Őszövetségben nem egy alacsonyabb rendű vallási alakzattal van dolgunk. Ugyancsak ő értékeli fel a törvény szerepét, elvetve azt a gyakori tipizálást, hogy az Őszövetség lenne a törvény, az Újszövetség az evangélium. Sőt a Tóra és a próféták egymáshoz való viszonyában nagyon hasonlóan vélekedik a zsidó írásmagyarázókhöz, amikor arról szól, hogy az utóbbiak csak a Tóra értelmezői és alkalmazói voltak. Őszövetségi írásmagyarázatában pedig felhasználta a zsidó rabbi értelmezését is, így bátran kijelenthetjük, hogy a Luther által felfedezett *hebraica veritas*-nak ő volt a legkövetkezetesebb alkalmazója. Sajnálatosan kimaradt ugyanakkor a könyvből az a gyakorlati liturgikai érvelés Kálvin ’új modelljével’ kapcsolatban, hogy a *lectio continua* alkalmazásával ő érvényesítette legkövetkezetesebben azt az elvet, hogy az őszövetségi textusok teljesen egyenértékűek az újszövetségekkel. Figyelemre méltó Kálvin értékelésének summázata is: „egyháztanilag lényegesen elmozdult a korábbi szubsztitúció tanok pozíciójától, azok ugyanis Izrael és szövetségének végzetes elvetéséről, Kálvin pedig Izraelnek az Egyházzal való integrációjáról, szövetségük megmaradásáról és eszkatológiai elsőbbségéről mert szólni” (124. o.).

Barth „univerzálisan kiterjesztett szövetségteológiai modellje” után negyedikként Bertold Klappert „participációs” modelljéről olvasunk. Megállapítása szerint az itt szereplő Barth kritika nem elvetése, hanem tovább gondolt „precizírozása” az Izrael teológiának. Klappert túllép Barth üdvtörténeti tipológiáján, mely szerint Izrael az ítélet, míg az egyház a kegyelem bizonyágtevője lenne. Elsősorban az Efézusi levél ekkléziológiájának elemzése nyomán jut arra a következtetésre, hogy már az első nemzedékben kettős kísértés jelent meg a Krisztus test értelmezés kapcsán: egyrészt a pogány keresztyének judaizálása, másrészt az „ígéret szövetségének” elspiri-



tualizálása, amely az Ószövetség népének identitását próbálta a pogány létbe feloldani. Ezzel szemben a páli teológia nézőpontja az Izrael karizmáiban részesező pogányokról szól, összekapcsolva ezt az Ószövetség azon ígéretével, hogy a nemzetek Sionra zarándokolnak majd. Klappert modellje tehát a participációra és a népeknek Sionhoz való új viszonyára épül. Amíg a korábbi időkben a népek Sion ellen vonultak fel, addig a messiási időkben Sionra zarándokolnak. A szerző nem hallgatja el Klappert modelljének támadható pontjait sem, amely leginkább Izrael szótérológiai elesettségének elhallgatásában jelentkezik, valamint abban, hogy vitatható az Ef 2 olyan értelmezése is, mely szerint a népek a népi Izraelbe oltattak volna be.

Ötödikként F. W. Marquardt „szomszédság” modelljének elemzését találjuk. A náci családi háttérből induló teológus nagy utat tett meg odáig, hogy Helmuth Gollwitzernek doktoráljon Barth Izrael tanából, akinek később tanszéki utódja is lett az Amsterdami Szabadegyetemen. Hét kötetes dogmatikája valójában az egyház-Izrael kérdés újra gondolása, amely „tudatosan kiegészítő ellentpontokat keres az eddigi keresztyén dogmatikák számára” (157. o.). Krisztológiája a *vere homo* zsidó Jézus alakjára épül, ekkléziorológiájában pedig az egyház és Izrael párhuzamos üdvútját fejt ki, amelyben bár külön úton, de mindkettő azonos eszkatológiai beteljesedés felé halad. Kettőjük kapcsolata nem a misszió, hanem inkább az egymást tiszteletben tartó távolság tartás (szomszédság).

Jürgen Moltmann „preparatio messianica” modellje, amely egyben a keresztyén chiliasmus egyfajta rehabilitációjára is kísérletet tesz, már átvezet bennünket korunk divatos amerikai diszpenzációs teológiáihoz. Ezek kritikus bemutatása során elismeri azt a bennük rejlő komoly evangélizációs eszközt, amely a nagy nyomorúság meghirdetése és az ebből való menekülés meghirdetése által hatékony felrázó erő „egy kényelemhez szokott jóléti társadalomban” (161. o.). A korrekt, leíró ismertetés hasznos és sokoldalú információt hordoz az európai teológián felnőtt olvasó számára, amely igen nagy ívet fog át a szélsőséges fundamentalizusoktól egészen az inkluzivista teológiák pluralizmusáig. A szerző higgadt és komplementaritásra törekvő szemléletmódja bizonyára kritikát is fog kiváltani némely olvasóban, ám méltatlan lenne a tudományos disputához, ha gondolatok helyett indulatokat váltana ki.

Mint már korábban is jeleztük, a dolgozat nem kerül meg az un. kényes kérdéseket sem. Ezért külön fejezet foglalkozik a „palesztin felszabadítás teológiával” (185–190. o.), a messiási judaizmussal (191–206. o.) és a bevezetésben Izrael államával (28–29. o.). Az *audiatur et altera pars* elvét követve mutatja be azokat a palesztin-arab keresztyén szerzőket, akik a „hatalmon lévő zsidó többség, a keresztyén kisebbség és a palesztin kontextus” hármas egységében foglalkoznak a béke és igazságosság kérdésével. A bonyolult és rendkívüli politikai feszültségekkel terhes helyzetben a szerző is tisztában van a címkézés veszélyével. Egyfelől a palesztin felszabadítási teo-

lógia kritikusan tekint a soá utáni nyugati Izrael teológiára, a cionizmus igazolójának tekintve azt, míg a másik oldal gyanakvással szemléli a felszabadítás teológiát, mint a militáns arab-izlám erők naiv és kritikátlan kiszolgálóját (186. o.). Valójában itt a szubsztitúciós modell palesztin változatával találkozunk, „amelyben Izraelt nem az egyház, hanem maga a palesztin nép váltja le, ill. helyettesíti be” (189. o.). A szinte feloldhatatlan konfliktus megoldásának irányába mutató újszövetségi paradigma a samaritánus kérdés jézusi megoldása lehet: „Jézus igazságban és szeretetben ’tárgyalt’ a samáriai asszonnyal (Ján 4,4-42) Egyfelől kész volt annak vödréből is inni, másfelől egyértelművé tette, hogy az üdvösség a zsidók közül támad” (190. o.). A jézusi integráló személyiség modelljét ajánlja a szerző az ellenfelek figyelmébe.

A messiási judaizmus egyháztörténeti szempontból fiatal mozgalomnak tekinthető, amelynek az a sajátossága, hogy az ószövetségi zsidó identitás vállalásával kíván hűséges lenni a Jézus-Messias hithez. Ez a jelenség a Kr. u. ’49 körül megtartott apostoli zsinat újraértelmezéséhez vezet bennünket: itt ugyanis a kétféle Messias hívő közösség kapcsolatáról olvasunk, amelyben nincs szó arról, hogy a zsidó származású gyülekezetnek fel kellett volna adnia a Tóra megtartását. Külön érdekes színfoltja a könyvnek, hogy említést tesz egy magyarországi esetről, Lichtenstein Izsák (1831–1912) tápiószelei rabbi Jézus hitre jutásáról, aki a híveitől elkobzott Újszövetség hatására tért meg. Keresztyén felekezetbe nem lépett be, de halála előtt egy mikvében megkeresztelkedett. Egy 1999-es adat szerint a mai Izraelben 80 messiási gyülekezet 130 házi csoport és kb. 7000 hívő él (196–197. o.). Mivel a zsidó váradalom szerint a Messias nem Isten, ezért a mozgalom korai krisztológiája ebionita és adopcianus jellegzetességeket mutat, amelyek mára már visszaszorultak. Ez a jelenség mindenesetre jól jelzi azt az ógyházi problémát is, amelyet már Adolf von Harnack a keresztyénség akut hellénizálódásának nevezett a múlt század elején.

Izrael államának problémájáról először egy 1959-es holland egyházi dokumentum alapján tesz említést a szerző. Ez az írás egyrészt elutasítja azt a *theologia naturalis* alapján álló magyarázatot, mely szerint a mai történelmi eseményeket közvetlenül Isten kijelentésének kellene tekintenünk, másfelől azonban Izrael államának létrejöttében Isten hűségének jelét látja (29. o.). Egy 1970-es holland dokumentum viszont még egyértelműben fogalmaz: „A zsidóság ma is az a páratlanul különleges nép, amelyik Isten ígéretei alapján földjével össze van kötve” (247. o.).

A mű legsajátosabb és legeredetibb része az egyik utolsó fejezet, amelyben a szerző a Róma 9 -11 alapos exegézise nyomán tesz kísérletet saját modelljének kifejtésére. Ezt Izrael paradox egzisztenciájaként az un. „*olajfa modellben*” fogalmazza meg. A paradoxon nem kívánja sem megmagyarázni Isten titkait, sem feloldani azt valamely értelmezés által. Izrael titka a páli olajfa hasonlat szerint sajátos ellentétpárokból írható csak le. Ezért sem az egyoldalú negatív szubsztitúciós modell nem járható

út, sem az un. párhuzamosságot valló (two ways) modellek. A paradoxon csak a paráziában oldódik fel. Üdvtörténetileg értelmezhető azonban már most is az „Ábrahám-szövetség paradoxon párjaiként” (234. o.). Az üdvtörténet földi, történeti síkjai mindig paradox módon jelenítik meg az örökkévaló isteni beteljesedést. A töredékeség tükrében kell meglátnunk a teljességet. Ez a szemlélet határozza meg a szerző alázatát akkor is, amikor a zsidómisszió, vagy dialógus gyakorlati kérdéseit vizsgálja. A regnum Christi neuralgikus eszkatológiai kérdései exkuzusként kapnak helyet a könyvben, jelezve, hogy a szerző nem kívánta ezzel a problémával megterhelni dolgozatát. Az egyes teológiai diszciplínákhoz szóló ajánlá-

sai azonban mind a teológiai oktatásban, mind e diszciplínák művelésében megszívlelendők.

A szép kiállítású könyv borítóján (Lente István tervezésében) stílszerűen egy olajág található. Bizonyára nemcsak a Római levél metaforájára utalva, hanem Noé galambjának reménységet hordozó szimbólumára is. A pusztító katasztrófák ellenére is kaptunk reményt keltő jelet Isten jövőjéből.

Egyetlen könyvészeti hiányosságra viszont fel kell hívunk a kiadók figyelmét: a saját címük megjelölése ellenére a könyv kiadási hely és évszám nélkül jelent meg.

Szűcs Ferenc

## A keresztény istentiszteletről protestáns megközelítésben

*Hafenscher Károly: Liturgika*

*A keresztény istentisztelet protestáns megközelítésben, ökumenikus szellemben.*

*Luther Kiadó – LFZE Egyházzene Tanszéke, Bp. 2010. 575 oldal, ISBN 978-963-9979-07-9*

Hafenscher Károly *Liturgika* könyve az istentisztelet ügye iránt elkötelezett, tudós felkészültségű és gazdag tapasztalatokkal rendelkező szerző műve.

A liturgiával és egyházzenevel foglalkozók már tíz éve ízelítőt kaphattak abból a hangnemből, hozzáállásból és liturgikai felkészültségből, ami Hafenscher Károlyt jellemzi, hiszen az „Egyházzenei Füzetek” sorozatban 1999-ben jelent meg *A keresztény istentisztelet* című tankönyve.<sup>1</sup>

Az azóta eltelt évtized alatt Hafenscher Károly termékeny korszakot tudhat maga mögött. Szívós elkötelezettséggel vezette a Magyarországi Evangélikus Egyház Liturgiai és Ágendaszerkesztő Bizottságát, megszerkesztette az *Evangélikus istentisztelet – Liturgikus könyv* (2007) című ágendát és az ahhoz kapcsolódó *Gyülekezeti liturgikus könyvet* (2007). Tudományos téren pedig elérte, hogy a budapesti Evangélikus Hittudományi Egyetemen 2009-ben megvédte doktori disszertációját *Ágenda – tradíció és a jelen kihívásai* címmel.

Hafenscher Károly *Liturgika* könyvének címe tankönyvet sejtet, de az olvasó egy nagyszerű kézikönyvvel lesz gazdagabb. A liturgika-tanár és az agenda-szerkesztő együttes igyekezetének gyümölcse a kötet. A szerző célja végig kettős. Egyrészt tanulható, logikus, információ-gazdag és történeti beágyazottságú ismereteket kíván adni, másrészt a kötet elejétől a végéig törekszik a liturgikus mentalitás formálására, hogy segítse az istentisztelet gazdag tartalmú megelevenítését.

Az *Alapvetés* kiinduló pontja a jelen kontextusának ábrázolása. „Az identitáskeresés és az újrafogalmazás motivációi között egyértelműen megfigyelhető egy egyházon belüli és annak falain kívüli hármasság: éhség a transzcendencia iránt, éhség a misztika után, éhség a közösség iránt.” (20) A liturgia és a liturgika meghatározása után az elmúlt húsz év *liturgiaelméleti irányzatait* tekinti át. A nélkülözhetetlen és jellegzetes alapművek

segítségével sorra veszi az istentisztelet fenomenológiai, hermeneutikai, antropológiai, kommunikációelméleti, viselkedéstudományi, érzékeléstudományi, történeti, szociológiai megközelítéseket, illetve a szent dráma és a szent játék elméletét. A liturgia tényezőit Herman A. J. Wegman nyomán *az idő, a tér és az ember* című alfejezetek tárják elő. Az alapvetés a keresztény istentisztelet lényegének megfogalmazásával zárul: „A keresztény istentisztelet communióban – praedicationban – credóban – orationban – adoratióban megnyilatkozó minden rezdülése Krisztus-vonatkozású! Krisztusról tanúskodik, Krisztust hirdeti, Krisztusra utal, Krisztussal von közösségbe, a Krisztusban megismert Istent szólítja meg és imádja. Ha ezt nem teszi, vallásos összejövétel ugyan, de nem keresztény istentisztelet.” (46)

Az *istentisztelet rendje, alkotóelemei, formája* című fejezet az istentisztelet állandó (ordinárium) és változó (proprium) részeit ismerteti. Minden esetben feltárja és idézi a bibliai szövegeket, visszatekint az adott elem történetére és elemzi elhelyezkedését a liturgia folyamatában. A szerző a fejezetben mindvégig szem előtt tartja, hogy „a forma kialakulásának folyamatában a kereszténység a történelem és az egyház Urára figyelve, az imádságos élet (értsd: Istennel való kontaktus) kohójában tisztogatta a rendet, elhagyva az értéktelent, megtartva a maradandó értéket.” (54)

A harmadik és negyedik nagy egysége a könyvnek két történeti fejezet: az *egyetemes liturgiátörténet*, majd a *magyar protestáns liturgiátörténet* bemutatása. Az *egyetemes liturgiátörténet* fejezet a vallástörténeti, az ószövetségi és az újszövetségi háttér megrajzolásával indul. Ezután ad áttekintést Hafenscher Károly a keresztény istentisztelet történetéről a korai kereszténységtől a 20. századig. „Miért van szükség egyáltalán a liturgia történetének megismerésére, értelmezésére? Azért, hogy az egyház aktuális gyülekezetének közössége folyamatosan

tudatosítsa: nem vele kezdődött és nem vele végződik az egyház. Isten nagy tetteit, megnyilatkozásait, megjelenéseit és jelenvaló voltát minden kor másként és másként, és mégis hasonlóan élte meg. A múlt tanít, a múlt elgondolkodtat, a múlt kijózanít, a múlt erőt ad.” (146) A korszakok és folyamatok vizsgálatát átszövi az istentiszteleti tételek és elemek kialakulásának és történetének leírása, illetve az istentisztelet szerepének és recepciójának ismertetése. A *magyar protestáns liturgiátörténet* című fejezet kiemeli a hatások és kölcsönhatások dinamikáját, illetve azt, hogy hol történt önálló lépés, hol vettünk át már meglévő anyagot, hol és mikor történt szolgálai másolás és hol zajlott egy anyag inkulturációs felhasználása. Az evangélikus és a református áttekintés is a reformáció korától napjainkig vezet az olvasót, így az új Evangélikus Liturgikus könyv előtörténetéről és születéséről, valamint a reformátusoknál készülő Liturgiai Példatár előmunkálatairól és a Generális Konvent Liturgiai Bizottságának tevékenységéről is informál a szerző. A fejezet Jánossy Lajos és Raffay Sándor nyomdokait folytatva, adatokban gazdag, szép ívű ismertetése a két nagy protestáns egyház liturgiátörténetének.

A könyv ötödik fejezete *Ökumenikus áttekintést* tartalmaz. „A cél az – ahogyan a szerző fogalmaz –, hogy összefoglaló általánosságban megismerjük az egyes felekezetek liturgiához való *hozzáállását* és az ezen a területen jellemző *gondolkodását*, valamint azt, hová kerülnek az istentisztelet *teológiai súlypontjai*.” (241) Az adott felekezet szakirodalmát felhasználva, elének tárul a római katolikus, református, evangélikus, keleti ortodox, anglikán és episzkopális egyház, a szabadegyházak-kisegyházak istentiszteleti élete, a Lima-liturgia és az ökumenikus istentisztelet leírása.

„Ha megvalósulnak a külső és belső igényből fakadó liturgikus reformok egyházainkban, akkor remélhetőleg az egyházi esztendő is újra – a protestánsok számára is vállalható színgazdagságában – elnyeri méltó formáját” – fogalmazza meg óhaját az *Ünnepek – Egyházi esztendő* című hatodik fejezetben a szerző (308). „Ha az egyházi évet újra felfedezné a kereszténység s vele a világ, jelentős – egész életet, mentalitást, életstílust meghatározó – erők kerülhetnének a felszínre. A rendtelenség világában a rugalmas, életet segítő rend áldást jelenthetne kicsiben és nagyban egyaránt.” (411) Ennek megvalósítását elősegítendő, a több mint százoldalas fejezetben gazdag történeti, hagyománytörténeti anyagot találunk az ünnepekörök, az egyes nevesített vasárnapok és ünnepnapok jelentőségének felfedezéséhez. Az egyházi esztendő vasárnapjainak rendjét úgy is áttekinthetjük a könyv segítségével, hogy azok liturgikus karakteristikumát milyen istentiszteleti témák, bibliai igék és kollektív imádságok jelentik (ld. a 334-407. lapok áttekintő táblázatait!).

Református szemmel olvasva ezt a fejezetet, az egyházi év gazdag tartalmú ismétlődésének megerősítésével egyetértünk, és az üdvtörténeti ünnepek üzenetét, életstruktúráló hatását felerősítő tendenciát kulcskérdésnek tartjuk magunk is, de az alábbi idézet végkövetkeztetése minimum óvatosságra készítet: „Jézus Krisztus üdvösségszerző cselekedeteit felelevenítő, évről évre visszatérő ünnepeinek sorát *temporalének* nevezzük. Az egyéb emléknapokból, elsősorban a szentek ünnepeiből kiala-

kult a temporalének alávetett másik kört *sanctoralének* nevezzük. Ennek gyakorlata a reformáció korától kezdve egyre szegényesebb lett, s a mai magyar protestáns liturgikus életben el is tűnt. Újra kellene azonban gondolkodni ezek szerepét – elsősorban az apostolok és evangélisták ünnepeit s mindazokét, akik nem lépnek túl a Krisztusra mutató szerepen – hiszen a ’bizonyosságtevők fellegéhez’ tartoznak.” (309) Ez utóbbi javaslattal kapcsolatban nem feledhetjük a II. Helvét Hitvallás XXIV. fejezetének intését: „az emberek vagy szentek tiszteletére szentelt ünnepeket nem helyeseljük. Minden bizonynyal az ünnepek az első törvénytábla körébe tartoznak és egyedül Istent illetik meg.”

A hetedik fejezet *A liturgia személyi és tárgyi feltételeiről* tanít. Mivel „az istentisztelet személyi feltételeihez hozzátartoznak mindazok az emberek, akik megfelelő megbízatással (emberi vagy emberi és isteni mandátummal) és megfelelő képzettséggel végzik liturgikus vagy a liturgiát segítő szolgálatukat” (415), ezért Hafenscher Károly a lelkész-liturgus mellett szól a kántor, az egyházi, és a lektor szerepéről és feladatáról is.

A tárgyi feltételek közül a legfontosabbal, a templommal foglalkozik a szerző, bemutatva annak teológiai és antropológiai vonatkozásait és jellegzetes berendezési tárgyait. A templom jelentőségéről író Hafenscher Károly szavai mögött érződik, hogy lelkési pályájának kitüntetett időszaka volt az, amikor megépíthette a zombai evangélikus templomot. Ennek a feladatnak az átgondolása, tapasztalatai és az Úr háza iránti féltő szeretet átítődje átít sorain, amelyek az „*Új evangélikus templomok*” (Luther Kiadó 2008.) című album egyik bevezető tanulmányaként is olvashatók (*Mégis, kinek a háza?*)<sup>2</sup>.

Hafenscher Károly Liturgika könyve nem csak a vasárnapi és ünnepi istentiszteleteket vizsgálja, hanem önálló fejezetet szán az *Alkalmi és rendkívüli istentiszteleteknek* is. Törekvése azért is fontos, mert „az egyháznak s benne a liturgiáért felelős személyeknek... meg kell találniuk azt az egyensúlyt, ami az egyéni és közösségi ünneplést komplementer elemként helyes arányban tartja. Meg kell ragadni minden lehetőséget arra, hogy embereket és közösségeket Isten közelébe segítsünk, ugyanakkor az egyéneket és a csoportokat minél hatékonyabban integrálni kell a kereszténység egészébe. Ha ez nem történik meg, fennáll a veszélye annak, hogy az egyéni és családi ünnepek exkluzív alkalmakká válnak, és az egyház kiszolgálója lesz egy sajátos vallásos (de nem keresztény) igénynek.” (442) A *keresztelés, esketés és temetés* alkalmainál ez a veszély fokozottan fennáll, ezért a részletes eligazítás igen fontos. A keresztelés „kétarcú” cselekmény: egyszerre kazuális szolgálat és sákramentum kiszolgáltatás. Ennek megfelelően a bibliai háttér részletes bemutatása és a reformátori tanítás exponálása is megelőzi a gyermek- és felnőttkeresztelés gyakorlatáról és rendjéről szóló alfejezeteket. Egészen személyes hangvételű és elkötelezett töltésű a *konfirmációi istentisztelet* liturgiájáról szóló alfejezet. A szerző meggyőződése világos és nagy igazságot hordoz: „A releváns, 21. századi egyháziasság megtalálása szorosan összefügg a konfirmáció liturgiateológiai újragondolásával.” (474) Ehhez az újragondoláshoz kiváló szempontokat kapunk.

A fejezet az *Áldó, avató, iktató, szentelő szolgálatok* elvi és gyakorlati bemutatásával folytatódik. „Az egyház éle-

téhez hozzátartozik az, hogy embereket hív el szolgálatra, valamint tárgyakat von be a szolgálatba. Mivel itt nem egyszerű emberi munkáról és annak eszközeiről van szó, ezért ezeket a különlegességeit az áldó, avató, iktató és szentelő rítusaiban is kifejezésre juttatja.” (475) A fogalmi tisztázást a felekezeti különbségek bemutatása követi.

A rendkívüli istentiszteletek sorát az *Egyházzenei hangverseny a templomban* és az *Istentiszteleti szolgálat a médiában* című rövid alfejezetek zárják. Itt inkább a legfontosabb alapelvek kimondása és a rövid eligazítás a cél, hiszen korigény, elvárás és lehetőség, hogy az egyház így is megjelenjen a világban. Sem a templomban elhangzó zene, sem az új média-eszközök missziói lehetőségei nem feledtethetik, hogy vannak feladhatatlan egyházi sajátosságok, amelyek nem áldozhatók fel semmilyen külső igény kielégítéséért. Ezt tudva, mindkét alfejezet jó és mértéktartó szempontokat ad.

A könyv zárófejezete és koronája a *Magnum Mysterium – Az úrvacsora* címet viseli. Hafenscher Károly szemlélete a *verbum et sacramentum* felbonthatatlan egységét tükrözi. „A 20. század második felétől az ezredfordulón át kialakulni látszik egy olyan folyamat, amely a nyugati keresztyénységben mind a protestantizmus, mind pedig a katolicizmus oldaláról a *verbum et sacramentum*, az ige és a szentség helyes arányára törekszik.” (491-492) Alátámasztja ezt a gondolkodásmódot az úrvacsora bibliai háttérének és a teológiai alapoknak az áttekintése és az úrvacsora történetéből vett tanulságok elősorolása. Nagy teret kap a fejezetben az úrvacsorai gyakorlatot megtisztító és változásokat hozó reformátori felfogások ismertetése. Luther, Zwingli és Kálvin úr-

vacsora-felfogásának különbségei és az úrvacsorai liturgiában mutatkozó másságai sem feledtethetik velünk, hogy „a reformáció megkísérelte az egyensúly megteremtését, a kétfókuszú istentiszteleti modell megerősítését.” (503)

A reformáció utáni korok úrvacsorai gyakorlatának vázlatos ismertetése után a *magnum mysterium* liturgia felépítését és alkotóelemeit tekinti át a szerző, különösen figyelve az ökumenikus vonatkozásokra.

Hafenscher Károly *Liturgika* könyve az Isten ügyéhez, a Mindenható szolgálatához, az életet hozó Léleknek való helykiszítéshez méltó módon igényesen és nagy szorgalommal elkészített munka. Az olvasó bőséges információ-anyagot, szerteágazó kutatást és személyesen átgondolt-leülepedett liturgikus látásmódot kap. Komolyság és öröm süt a szerző szavaiból. Tiszteletre méltó az a széles ölelésű lelkesedés, amely árad a különböző fejezetekből. Legyen áldás a szerzőn és legyen áldássá ez a kötet a keresztyén istentisztelet titkait tanulmányozó olvasókon!

Fekete Károly

#### JEGYZETEK

<sup>1</sup> Hafenscher Károly: *A keresztyén istentisztelet. I. Bevezetés, alapvetés, történeti vázlat, liturgikus év.* Liszt Ferenc Zeneművészeti Főiskola Egyházzenei Tanszéke- Magyar Egyházzenei Társaság. Bp. 1999.

<sup>2</sup> Hafenscher Károly: *Mégis, kinek a háza?*, in: Krähling János-Vukosavljev Zorán (szerk.): *Új evangélikus templomok, Luther Kiadó, 2008, 11-20.*

## Vezérfonal

*Fekete Károly: A Barmeni Teológiai Nyilatkozat.*

*Vezérfonal a dokumentum tanulmányozásához. Kálvin Kiadó: Budapest, 2009. 163 o.*

Régóta szükséges volt már ennek a könyvnek a megírása. A magyar nyelvű teológiai irodalomban igen korán kezdtek foglalkozni a 20. századi egyháztörténet e tanulmányozásra mindmáig méltó dokumentumával. Az egyházi lapok és folyóiratok a kerek évfordulókról szinte mindig megemlékeztek, ami bizonyítja, hogy mindkét protestáns egyházban voltak, akik számon tartották azokat. Az érdeklődést mégis az esetlegesség szóval lehet jellemezni. A Theológiai Szemle 1991–2004 közötti évfolyamaiban, az 1994-es és a 2004-es évforduló ellenére egyetlen írás sem jelent meg Barmenről. A dolog természetéből következik, hogy a történeti helyzet rövid felvázolásán és a magvas tartalmi ismertetésen alig juthattak túl a szerzők. Az idők folyamán e publikációk sokasodtak ugyan, és szerzőik egyre újabb szempontokat fogalmaztak meg, az idegen nyelvű teológiai közlemények sokaságához és mélységéhez<sup>1</sup> képest mégsem tekinthető számottevőnek. A Barmeni Teológiai Nyilatkozat keletkezésének története és teológiai tartalma is az egyház- és teológiatörténet azon fejezetei közé tartozik, ahol még bősé-

ges pótolnivalónk van akár a gyülekezeti tagokra, akár a hitoktatásra, de akár a teológiai képzésre gondolunk. Ez az a háttér, amelyre tekintve jelentősnek tarthatjuk több értékes tanulmány után Fekete Károly könyvét, az első átfogó magyar nyelvű könyvet erről a dokumentumról.

A történeti háttér felvázolása rövid. Érdekes és fontos is lenne alapos megismerése, hiszen az egyházi közvélemény is kevésbé ismeri a német protestánsok egyházi harcának részleteit, s még kevésbé a római katolikus egyház harcát és kompromisszumait. Fekete Károly az 1934-ben keletkezett nyilatkozat tartalmi elemzését tekinti feladatának. Erre utal az alcím: Vezérfonal a dokumentum tanulmányozásához. Az egyes tételek felépítésének, az egész nyilatkozat szerkezetének ismertetése után rátér a nyilatkozat magyarázatára, amely a könyv fő részét alkotja.

A folytatódó magyarázatot vagy értelmezést a Hitvalló Egyház zsinata ajánlotta: „A zsinat ezt a nyilatkozatot átnyújtja a hitvalló konventeknek, hogy hitvallásaik felől közelítve kidolgozzák felelős magyarázatát.”<sup>2</sup> Ezzel előre megválasztották azt az újra és újra hangoztatott kér-

dést, hogy vajon egyházjogilag legitimnek tekinthető-e a Teológiai Nyilatkozat. Néhány évvel később, éppen Barmenre utalva fejtette ki Karl Barth, hogy egy tanúságtételnek a legitimitását nem a mögötte álló tekintély, hanem a tartalom igazsága és az igazság elfogadottsága adja. Ezért nem a megjelölés a döntő, vagyis hogy nyilatkozatnak vagy hitvallásnak nevezik, sem az egész egyház által történő elfogadás. A hitvallások, ha igazak, elismertségre tesznek szert ezek nélkül is.<sup>3</sup> Ismertté, és az ismertség által elfogadottá bármely szöveg úgy válhat, ha vannak, akik közreadják, magyarázzák, értelmezik. A kezünkben levő könyv ezt a feladatot teljesíti.

Barmen teljesítménye, hogy a német protestantizmus történetében – a reformáció kora óta talán először – lutheránusok, reformátusok és uniáltak egyetértően tudtak szólni. Barmen 1934 ezért nagy ökumenikus esemény. Nem abban az értelemben, hogy teljes egyházi egységre jutottak volna, hanem abban, hogy aktuális kérdésekben képesek voltak közösen szólni. A teológiai nyilatkozatban világosan kijelentették, hogy „különböző hitvallásainkhoz hűségesek akarunk lenni és maradni”.<sup>4</sup>

Amikor Fekete Károly sorra veszi, ízeletgeti és értelmezi az egyes tételeket bevezető bibliai igéket, az állításokat és az elvetéseket, a barmeni határozatok szellemében jár el: reformátusként a Barmeni Teológiai Nyilatkozatnak a református hitvallásokkal és meggyőződésekkel egybecsengő voltát mutatja ki. Ez teljes mértékben összhangban van nemcsak a fentiekben idézett barmeni határozatokkal, hanem a teológiai nyilatkozat tartalmával is. Valakinek egyszer ugyanezt az utat végig kellene járnia evangélikus fejjel és szívvel is, amint bizonyára van erre már bőséges példa idegen nyelvű tanulmányokban. Tanulságos elindulás lehet ebből a szempontból az az előadás, amellyel a Karl Barth készítette tervezet tárgyaló zsinati szerkesztő bizottság egyik evangélikus tagja, Hans Christiann Asmussen (1898-1968) terjesztette elő és értelmezte Barmenben az akkor még csak tervezetnek számító szöveget,<sup>5</sup> egy olyan beszédben, amely minden jelenlétre mély benyomást tett.<sup>6</sup> A cél persze nem az, hogy azon civakodjunk, melyik felekezet teológiájába illeszkedik szervezesebben a barmeni szöveg, hanem hogy mindkét közösségben rácsodálkozzunk arra az egyetértésre és a közös hit, a közös értékek melletti állásfoglalásra, amelyre a barmeni atyáknak a felekezeti paritás elve alapján létrehozott bizottsága a Szentlélek vezetésével kétségtelenül eljutott.

Nemcsak már-már nyelvemléknek számító százados szöveg, hanem egy 75 éves szöveg esetében is igaz, hogy magyarázatra szorul, – különösen 1948 és 1989 radikális két rendszerváltozása után. Szinte ugyanolyan hermeneutikai kérdésekkel szembesül a mai értelmező, mint a bibliai könyveknél. Mi a háttere nemcsak az egész szövegnek, hanem az egyes kifejezéseknek? Mit jelentettek a kifejezések és mondatok az eredeti kontextusban? Milyen politikai nézetek és milyen teológiai álláspontok csapódtak le, és milyen megegyezések alapján? Mit jelentettek az 1934-ben elmondottak néhány évtizeddel később az ún. szocialista rendszerben az akkor egymással szemben álló egyházi táborok képviselői számára? S mit jelentenek a nyilatkozat szavai számunkra ma, ha egyáltalán jelentenek valamit? Barmen aktuális mai jelentőségének felmutatására magyar nyelven is van már példa.<sup>7</sup>

Fekete Károly magyarázatának szándéka, hogy az 1934 óta eltelt évtizedek mindhárom meghatározó társadalmi berendezkedésére nézve (hitleri nemzetiszocializmus, kommunista szocializmus, és a jelen fogyasztói társadalmának demokráciája) kifejtse Barmen időtálló üzenetét. Ennek érdekében számos korábbi és mai teológus munkájára utal, azokat ismerteti vagy idézi. A hármasszempontra kimondatlanul is következetesen végighúzódik magyarázatán. E szempontok formális jelzésével és elhatárolásával (például alcímekkel), az egyes tételek *Teológiai érvelés* vagy a *Visszaütasítás* részein belül is, az olvasók dolgát talán megkönnyítette volna, mert egészen pontosan tudhatnánk, mely korra nézve mit tart a szerző az egészen sajátos üzenetnek.

Az évtizedek távlatában, egészen más körülmények között nem lenne kikerülhető a kritikus kérdés sem. Vajon mindent belefoglaltak-e nyilatkozatukba a barmeni atyák? A legtöbbször hangoztatott hiányosság, hogy a zsidókérdéssel konkrétan nem foglalkozott a dokumentum. Ez az akkori hitvallók számára nem lett volna elfogadható, amint Karl Barth fogalmazott.<sup>8</sup> A téma azonban akkor már benne volt az egyházi köztudatban, amint ezt Barth 1933-as írása (*Theologische Existenz heute*) bizonyítja. Valamint az is, hogy csak néhány nappal Barmen után adta ki Werner Elert és köre azt a tanácsot (*Ansbacher Ratschlag*, 1934. június 11.), amely az árja törvényeknek az egyházi alkalmazását javasolta. Vajon ezzel kimerül-e a lehetséges kritikai észrevételek köre?

A Barmeni Teológiai Nyilatkozat tanulmányozásában izgalmas kérdés, hogy csak az akkori egyházpolitikai helyzet hátterén kell-e értelmezni, vagy pedig „időtlenül” érvényes szöveg. S vajon csak az egyházon belül hangadóvá lett ún. „német keresztyének” (*Deutsche Christen*) mozgalmával szemben határolódott el, vagy pedig politikai állásfoglalás volt a nemzetiszocialista német állammal szemben? Az értelmezésben a nyilatkozat fő szerzőjének tekinthető Karl Barth teológiája, közelebbről az ő dogmatikája, vagy pedig az evangélikus hitvallási iratok mérvadóik? Vajon Barmenre megszólításként, felszólításként, felhívásként, tehát kériugmatikusan kell hallgatni, vagy szigorúan tanításbeli iránymutatásnak, a keresztyén hit kifejtésének kell tartani?<sup>9</sup> Előadásában Asmussen nem egy bizonyos teológiai ismeretelmélet elfogadtatására tett erőfeszítésként jellemezte a nyilatkozatot, hanem a kinyilatkoztatás más formáinak elismerése elleni tiltakozásként, a Krisztus megtagadásának elvetéseként.<sup>10</sup>

Figyelmet érdemel ebből a szempontból az ún. Darmstadti Szó (vagy Darmstadti Nyilatkozat, *Darmstädter Wort* vagy *Darmstädter Erklärung*), amelyet 1947 augusztusában, a Hitvalló Egyház vezetősége, részben a Barmeni Teológiai Nyilatkozat egykori megalkotói adtak közre. Részben Barmen felismeréseit ismételték meg vagy fogalmazták újra, részben az 1945. októberi Stuttgarter Bűnvallás bűnbánatra hívását mondták ki még erőteljesebben. A Barmeni Teológiai Nyilatkozatot tehát nem minden időkre érvényes dokumentumnak tekintették, amely minden későbbi kérdésre felel és minden helyzetre nézve megoldást kínál.

A könyv kétszeres tiszteletadás Török István debreceni református professzornak. Egyrészt az ajánlással, másrészt a Barmeni Teológiai Nyilatkozat általa készített fordításának közzétételével, amely elkészültekor, 1954-ben

nem jelenhetett meg. Márkus Mihály úgy tudja, hogy a szöveg teljes terjedelmében nem jelenhetett meg magyarul.<sup>11</sup> Jakab Sándor fentiekben hivatkozott cikke szerint<sup>12</sup> is 1989 előtt „a cenzúra miatt” volt így. Amikor Fekete Károly megadja Benczúr László 1948-as és Groó Gyula 1984-es közlésének adatait,<sup>13</sup> implicit módon korigálja az előbbi állításokat anélkül azonban, hogy magyarázattal próbálkozna. Lehet, hogy a két történeti kor különbsége (1954 és 1984) már elégséges magyarázat? Lehet, hogy Török István és Groó Gyula személyének különbözősége adhat felvilágosítást? Vagy az, amiben Barmen jelentőségét és aktualitását láttatni akarták?

A vezérfonal Török István fordítását veszi alapul. Talán íranta való tiszteletből a szerző nem tesz hozzá észrevételeket. Mivel a fordítás a magyar nyelvű tanulmányozás alapja, néhány ponton tanulságos összevetni a fordításokat az eredeti szöveggel.

Az 1. tétel kifejtésében a magyar fordítók figyelmen kívül hagyják a vonatkozó névmás semleges nemét, amely tehát nem Krisztusra, hanem az igére vonatkozik (*Jesus Christus, ... das eine Wort Gottes, das wir zu hören ...*). Ezért így kellene fordítani: *Jézus Krisztus, ... Istennek egyetlen Igéje, amelyet hallgatunk, amelyben életünkben és halálunkban bízunk, és amelynek engedelmeskedniünk kell.* A visszautasításban levő felsorolás (*Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten*) egy másik próbatétel a fordítóknak. Az *Ereignisse* Benczúrnál és a nyugat-európaiaknál<sup>14</sup> – megalapozatlanul –: *tények*. A *Gestalten* szót Török István *alakulat*, Benczúr László és a nyugat-európaiak a *jelenségek* szóval adják vissza. Nem tartom elég világosnak, nem is pontos. Ugyanez a véleményem Juhász Tamásnál a *kifejezés* szóról. Márkus Mihály (*eseményt vagy hatalmat, személyt vagy igazságot*) véleményem szerint rátalált a megfelelő szavakra, a magyarban lehetséges egyes számmal még erőteljesebbé teszi a mondatot.

A 2. tétel állításában megoldhatatlan feladatnak tűnik visszaadni a német szöveg árnyalt megfogalmazását (*Dienst an seinen Geschöpfen*), mert a magyarban erre a birtokos szerkezet kínálkozik (*teremtményei szolgálatára*), amely a német szerkezethez képest erős függést is magában foglal. A visszautasításban kétszer fordul elő a *Bereiche* szó, amelyet egyedül Török István fordít *hatáskörök-vel* (Benczúr: *körei-vel*), minden más elérhető fordítás – helyesen – *területei-vel*.

Az 5. tétel állításában az *usus politicus legis* vagy az Isten kétféle kormányzásáról szóló tanítás sajátos fordulata található (*unter Androhung und Ausübung von Gewalt*). Benczúr László (*a hatalom fenyítő eszközének a gyakorlásával*) nem adja vissza az ebben rejlő fokozatosságot, inkább felfedezhető ez a nyugat-európai változat (*a hatalommal való fenytéssel és a hatalom gyakorlásával*), Márkus Mihály (*a hatalom kényszere és gyakorlása által*) vagy Juhász Tamás (*a hatalom retentésével és gyakorlásával*) fordításában. Utóbbiakhoz képest erőtlennek tűnik Török Istváné (*fenyegetéssel és hatalom gyakorlásával*). Leginkább megfelelőnek tartanám valahogy így: *erőszakkal fenyegetve és erőszakot gyakorolva*. Az állítás végén (*Sie [Die Kirche] vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt*) nem kifogásolható az a fordítás, hogy *mely által Isten minden dolgot hordoz* (Török István, Márkus

Mihály). A közvetlen szótári értelmén túlmege azonban és a teológiai tartalmat fejezi ki Benczúr László (*mert Isten ezáltal tart fenn mindent*), a nyugat-európai változat (*mindeneket*), vagy Juhász Tamás (*amely által Isten mindeneket kezében tart*).

A 6. tétel állításában 2Kor 5,20-ra történik utalás (*an Christi Statt*), amit leginkább Juhász Tamás fordítása érzékeltet (*Krisztus követségében*), amikor a MBT fordításának fordulatait alkalmazza.

Fekete Károly Barmen magyarországi hatástörténetébe is belekóstoltat, amikor felidézi ifj.dr.Varga Zsigmond 1945-ös mártírúrmát és közreadja budapesti református teológiai hallgatók, segédlelkészek és lelkészek 1955-ös Hitvalló Nyilatkozatát.<sup>15</sup> Melléjük kívánczok Groó Gyula visszaemlékezése egy más fogantatású megbeszélésről, ahol – így látta ő – kimondatlanul is Barmen hatott.<sup>16</sup>

Csak remélhető, hogy Fekete Károlynak a Barmeni Teológiai Nyilatkozat létrejöttének 75. évfordulójára készült könyve nem az egyetlen és nem is az utolsó a jubileumi események sorában, hanem sokan veszik kézbe vezérfonalként a tanulmányozáshoz és veszik a fáradságot, hogy keressék és megfontolják annak mai üzenetét.

Reuss András

#### JEGYZETEK

- Ernst-Heinz Amberg: Barmen 1934-1984. Ein Literaturbericht. Theologische Literaturzeitung (111) 1986/3, Sp. 161-174.
- „Synode übergibt diese Erklärung den Bekenntnikonventen zur Erarbeitung verantwortlicher Auslegung von ihren Bekenntnissen aus.” In Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche. Barmen 1934. Vorträge und Entschliessungen. Im Auftrage des Bruderrates der Bekenntnissynode herausgegeben von Karl Immer. Emil Müller: Wuppertal-Barmen, 1934. 28. o. Ford. RA.
- KD I/2, 726. o.
- Idézet a Barmeni Teológiai Nyilatkozat bevezetéséből, in Fekete Károly: A Barmeni Teológiai Nyilatkozat. Vezérfonal a dokumentum tanulmányozásához. Kálvin Kiadó: Budapest, 2009. 26. o.
- Vortrag über die Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche. In Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche. Barmen 1934. 11-24. o.
- Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche. Barmen 1934. 8. o.
- Szabó István: Igen és nem a történelemre. Confessio (21) 1997/2, 17-22. o. Jakab Sándor: Az igaz hit megvallása. A Barmeni Hitvallás egyházépítő szerepe a posztmodern korban. Református Szemle (99) 2006/4, 410-430. o. [A dokumentum szövegével Juhász Tamás fordításában.]
- Vö. Eberhard Busch: Barmer Theologische Erklärung szócikkét, Evangelisches Kirchenlexikon (1986), I, 362.
- Ezeket a kérdéseket Martin Honecker: Grundriss der Sozialethik. Berlin; New York, 1995. 58-60. o. veti fel.
- Vö. Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche. Barmen 1934. 18. o.
- Az egyház nem vetheti alá magát sem világnézeti, sem politikai változásoknak. A Barmeni Hitvallás évfordulója. Márkus Mihály fordítása. Reformátusok Lapja (XXXIII/26) 1989. június 25. 4. o.
- Református Szemle (99) 2006/4, 410-430. o.
- Fekete Károly, i.m., 147. o. Benczúr László: A Barmeni Teológiai Nyilatkozat. Evangélikus Theológia 1948/1, 46-51. o. Groó Gyula: Barmen. 1934-1984. Theologiai Szemle Új folyam (XXVII) 1984/3, 169-175. o.
- Ádám, hol vagy? (Magyar Evangéliumi Ifjúsági Konferencia Radevormwald/Németország 1963), kiadta: Útitárs Oslo-Bécs, 1964. 209-213.
- Hitvalló nyilatkozat (1955-56). Confessio, 1989/2, 118-121. o. <http://www.parokia.net/publicate/hitvallo.html>
- Groó Gyula: Mátraszentistván, 1949. május. Lelkipásztor (63) 1988/8, 391-397. o.

## A katolikus ökumenizmus gyümölcsei

Walter Kasper bíboros könyve a keresztény egységkeresésről

2010 nem csak az edinburghi Világmissziós Konferencia (*World Missionary Conference*) centenáriumi esztendeje, hanem egyúttal a katolikus ökumenizmus kezdetének fél évszázados emlékéve is. Edinburgh jelenti azokat az intézményes kereteket, amelyek segítségével – legalábbis protestáns részről – világszinten megkezdődhetett a keresztény egységtörekvés munkája. Jóllehet az ökumenizmus nem katolikus talajról indult el, de mégis nagyon sok kezdeményezés hozzásegítette ahhoz XXIII. János pápát, hogy a II. Vatikáni Zsinat meghirdetésekor (1959. január 25.) megnyíljon az addig protestáns és ortodox oldalról képviselt egységigény felé. A pápa 1960. június 5-én hozta létre a Keresztények Egységét Előmozdító Titkárságot (rövidebb, ismertebb nevén Egységtitkárság) a *Superno Dei nutu* kezdetű motu proprio kiadásával. Az Egységtitkárságot először a német származású Augustin Bea bíboros, majd annak korábbi titkára, a holland Johannes Willebrands vezette, akit az ausztrál Edward Idris Cassidy és végül a német Walter Kasper követett. A titkárság nem csak a zsinat előtt és alatt fejtette ki munkáját, hanem egészen napjainkig meghatározza a katolikus ökumenizmus alapelveit és gyakorlatát.

Walter Kasper bíboros angol nyelven megjelent könyvében a katolikus ökumenizmus ötven évének állít emléket, amikor nem kis büszkeséggel sorolja fel, hogy milyen eredményeket ért el a római katolikus egyház az egység területén. A négy nagy fejezetből álló kötet elméleti, teológiai közös megállapodások gyümölcseit és az egyházak közös tevékenységeit mutatja be. Az első fejezet Jézus Krisztusba és a Szentháromságba vetett közös hitet elemzi. A második fejezet az üdvösség, a megigazulás és a megszentelődés kérdéseit vizsgálja. A harmadik, és egyben a leghosszabb fejezet magát az egyházfogalmat tárgyalja. Itt elsődleges szerepe van az anglikán-római katolikus közös bizottság dokumentumainak, melyek az egyház szentháromsági alapjait, missziós törekvéseit, tekintélyének forrását, a Szentírás és a hagyomány kapcsolatát, valamint az egyházban lévő szolgálatok, különösen is a felszentelt szolgálat szentségi jelle-

gét, s ezen túlmenően a püspöki hivatal közös megértését fejt ki. A negyedik – s egyúttal záró fejezet –, a keresztség és az eukarisztia szentségét magyarázza ökumenikus szempontból. Az ökumenizmus területén útmutatónak is használható kötet hasznos olvasmány lehet annak aki átfogó képet szeretne kapni az elmúlt fél évszázad katolikus ökumenizmusának történetéről.

Az elnöki tisztségét befejező bíboros bizonyos megelégedéssel tekinthet vissza saját hivatali évtizedére és a korábbi évtizedekre is, amelyekben a katolikus egység-szemlélet, mint egy magas világítótorony jelent meg a teológiában, a spirituális gyakorlatokban és az egyházi közgondolkodásban egyaránt. A mintegy kétszáz oldalas kiadvány híven tükrözi azt a sürgető szándékot, amellyel a római katolikus egyház visszavonhatatlanul elkötelezte magát a keresztény egységtörekvés ügye mellett.

XVI. Benedek pápa 2010. július 1-jén az életkorára való tekintettel felmentette Walter Kasper bíborost a Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács éléről, és kinevezte annak új elnökét Kurt Koch bázeli püspök személyében. A svájci német nyelvterületről származó főpásztor, aki egyúttal érseki rangot is kapott, teljesen tudatában van az ökumenizmus fontosságának, rendkívül tájékozott az ökumenikus és vallásközi párbeszédben. Alapvető szándéka, hogy továbbblendítse és folytassa az Egységtitkárság vezetésében az elődjei által megkezdett pozitív párbeszédet a római katolikusok és a más egyházakhoz tartozó keresztények között.

Walter Kasper *A gyümölcsök begyűjtése* című kötete hatásos kézikönyv lehet a Pápai Tanács most leköszönő elnökétől utódjának, de minden kereszténynek és kereszténynek, akik nem csak ismerni, de megélni is szeretnék az Úr Jézus utolsó vacsorán kimondott szándékát: „Legyenek mindnyájan egy!” (Jn 17,21)

KASPER, W., *Harvesting the Fruits. Basic aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue. Ecumenical Consensus, Covergences and Differences*, Continuum, London 2009.

Kránitz Mihály

## Havasi Ágnes: Dosztojevszkij szentjei

A pozitív szépségű hősök ortodox egyházi eredete

Pápai Református Teológiai Akadémia – L'Harmattan, Pápa – Budapest, 2008, megj.: 2009.

Magyarországon az 1940-es évek elején jelent meg Vatai László kiváló monográfiája (*Dosztojevszkij. A szubjektív életérzés filozófiája*), amelynek megírása óta lényegében nem született olyan nagyobb terjedelmű irodalomtudományi munka, amely az orosz író művészetét saját valódi, keresztény kontextusában vizsgálta volna. Később a budapesti bölcsészkaron Török Endre irodalomtörténész sok évtizeden át tartott világirodalmi előadásai és írásai je-

löltek ki mégis olyan kutatás irányokat, amelyek nyomán egy új, hiteles szemléletmód bontakozhatott ki. Végre úgy tűnik, a hazai Dosztojevszkij-kutatásban is eljött az ideje egyfajta rendszerváltásnak. Csaknem hét évtized elteltével most vehetünk kézbe először olyan tanulmányt, amely reális képet ad a Dosztojevszkij-életműről, illetve az evangéliumi alapú hitét megvalló, annak megtartásáért szakadatlan küzdelmeket vállaló alkotóról szól.

Havasi Ágnes a *Dosztojevszkij szentjei* című könyvében az orosz író legnagyobb regényeinek úgynevezett „pozitív szépséget”, pozitív típust és lelki szépséget megtestesítő hőseit állítja középpontba. Ezek egyúttal a kereszténység korai évszázadaiban kialakult, és azóta is létező, jellegzetes vallástörténeti típusaihoz kapcsolódnak: a szent félkegyelműektől kezdve a zarándok, illetve a lelki bölcsességét tanítványának átadó szent életű öreg, vagy sztarec alakjáig. Így öt fejezeten keresztül Miskin herceg (*A félkegyelmű*), Tyihon sztarec (*Ördögök*), Makar zarándok (*A kamasz*), Zoszima sztarec és Aljosa Karamazov (*A Karamazov testvérek*) figurájának keresztény aspektusaival, eredetével, illetve egyházi összefüggéseivel ismerkedhet meg az olvasó. A szerző mindennek alapjául Dosztojevszkij tudatosan formálódó művészi elgondolását, számos levelében és cikkében kifejtett célkitűzését jelöli meg, amennyiben a teljes életművet a Krisztus-regény megírására tett kísérletként, a pozitív szépség irodalmi ábrázolásaként értelmezi. Ez a nézőpont egészen új megvilágításba helyezi a fent említett nagyregényeket. Ugyanakkor lehetőséget ad az irodalomtörténészek és talán még az olvasók által is sokszor fontosabbnak vagy intellektuális szempontból bizonyára izgalmasabbnak tartott negatív figurák (Justin Popovics szerb ortodox teológus kifejezésével élve: az „Isten ellen harcolók”) bemutatására, valamint egy-egy regény cselekményének és szereplőrendszerének mélyebb, árnyal-

tabb elemzésére is. Valójában a „pró és kontra-elv”, vagyis a jelenségek mindkét oldalának megmutatására irányuló szándék jegyében Dosztojevszkij maga ütköztes műveiben ezeket a típusokat, illetve az általuk képviselt eszményeket. Így ez a monográfia a negatív oldalra, a hitetlenségre adott „közvetett válaszként” értékeli és jelöli ki a pozitív szépségű hősök regénybeli szerepét. A befejezésben Dosztojevszkij Krisztus-képének olyan összegzését találjuk, amely egyszerre mutatja be az orosz író egyéni, személyes, egyúttal mélyen evangéliumi Krisztus-képét, illetve pozitív hősei közös, krisztusi vonásait.

Az egyes fejezetek a Dosztojevszkij-művekben és a szakirodalomban való alapos tájékozottságon túl a keresztény összefüggések széles körű ismeretéről tanúskodnak. A kötet a magyar olvasók számára valószínűleg kevésbé ismert, egyetemes ortodox keresztény és orosz ortodox egyházi forrásokra világít rá. Eközben azt is feltárja, hogyan épülhettek be a keresztény vallás legszebb kincsei az író művészi világába, és e gazdag szemantikai háttérrel miként ábrázolja végeredményben Krisztust „rejtelmesen”.

E monográfiát olvasmányos, közérthető stílusa és a Dosztojevszkij művészetét éltető gazdag, sokszor igen érdekes vagy egyenesen meglepő keresztény aspektusok miatt nem csupán irodalomtörténészek, hanem szélesebb olvasóközönség is nagy érdeklődéssel, sőt lelki haszonnal forgathatja.

Kalota József

## TARTALOM

### FŐSZERKESZTŐI ÜZENET

BÓNA ZOLTÁN:  
Theologiai Szemle . . . . . 2

### SZÓLJ, URAM!

BÖLCSKEI GUSZTÁV:  
Az Írás erejével ünnepelni . . . . . 3

SZEBIK IMRE:  
Születésnap köszöntő . . . . . 4

LADÁNYI SÁNDOR:  
Sajtótörténeti áttekintés . . . . . 5

KÁDÁR ZSOLT:  
A Theologiai Szemle korszakai . . . . . 9

### TANÍTS MINKET, URUNK!

PERES IMRE:  
A Biblia és az élő környezet . . . . . 11

SZARKA LÁSZLÓ,  
BREZSNYÁNSZKY KÁROLY,  
ÁDÁM JÓZSEF:  
Körkép a Földről . . . . . 18

VÉGH LÁSZLÓ:  
A hőtan II. főtétele és a fenntartható társadalom . . . 23

LÁNYI ANDRÁS:  
Etika: egyes szám második személy . . . . . 30

BÉRES TAMÁS:  
Teremtéshit, megigazulás, fenntarthatóság . . . . . 33

### KITEKINTÉS

Szerzők és olvasók a Theologiai Szemléről . . . . . 37

### ÖKUMENIKUS SZEMLE

A nemzetközi ökumené aktuális eseményei . . . . . 45

Egyház és Európa . . . . . 45

Létrejött a Református Egyházak  
Világközössége . . . . . 49

Ülésezett a Lutheránus Világszövetség . . . . . 53

Bizonyágtétel Krisztusról ma . . . . . 55

Az összortodox zsinatelőkészítő folyamat  
fontosabb eredményei . . . . . 61

Új elnök a Keresztények Egységét  
Előmozdító Pápai Tanács élén . . . . . 62

### KÖNYVSZEMLE

SZŰCS FERENC:  
Az Egyház és Izrael . . . . . 63

FEKETE KÁROLY:  
A keresztény istentiszteletről  
protestáns megközelítésben . . . . . 66

REUSS ANDRÁS:  
Vezérfonal . . . . . 68

KRÁNITZ MIHÁLY:  
A katolikus ökumenizmus gyümölcsei . . . . . 71

KALOTA JÓZSEF:  
Havasi Ágnes: Dosztojevszkij szentjei . . . . . 71