

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

Félelem – szorongás – hit

* * *

A lelkiismeret kultúrája
és Európa jövője

* * *

Ébredj bizonyágtévő lélek!

* * *

A Biblia
az átalakuló keresztyén világban

ÚJ FOLYAM (LIV)

2011

1

THEOLOGIAI SZEMLE

2011. 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: 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: 6300,- Ft

Egyes szám ára: 1575,- Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

A vallásszabadság

szent és sérthetetlen. Nyilván ez a legfontosabb princípiuma a készülő egyházi, vallási, lelkiismereti törvénynek. Azok az egyházak és vallási közösségek, amelyek ténylegesen és kizárólagosan spirituális tevékenységgel foglalkoznak vagy a kulturális, szociális, sőt vállalkozási tevékenységük szerves részét alkotja a spirituális/vallási tevékenységüknek vagy annak világos és elfogadható következményét, nem aggódnak ezekben a napokban. A törvény garantálni fogja a vallásszabadságot és megteremti annak jogi/adminisztratív feltételrendszerét, amelynek keretében az adott egyház vagy vallási közösség teljes körűen betöltheti hivatását, megvalósíthatja küldetését. Mind a *hivatás*, mind a *küldetés* implicite kifejezi a transzcendens kötődést, amely egy egyházi vagy vallási közösségnek a sine qua non-ja.

Természetesen a jog és a politika számára nem is ezek a közösségek okoznak problémát, bár az sem problémamentes, hogy hogyan állapítható meg ez a mód a transzcendens vonatkozás. Nyilvánvaló, hogy ennek a kérdésnek a negatív oldala, ami igazán érinti az államnak a törvényi feladatát, nevezetesen azt, hogy egy magát vallási közösségnek valló, de ilyen minőségében megkérdőjelezett csoportosulásról bátran kimondhassa, hogy az említett transzcendens feltétel nyilvánvalóan nem teljesül. A törvényalkotás motivációinak sorában ez a szándék, nevezetesen, hogy az úgynevezett álegyházak, álvallási közösségek kerüljenek ki az egyházi/vallási törvény által meghatározott körből, nagy jelentőséggel bír. A teológia, egyháztan, egyházismeret, vallástudomány, vallásszociológia, stb. alkotják azokat a szakterületeket, amelyek a törvény megszületése után a törvény kritériumai szerint jó szolgálatot tehetnek egy-egy egyházi/vallási közösség regisztrációs procedúrájánál.

A teológia számára mindazonáltal – megítélésem szerint – a fentiekhez mérhető fontossággal bír a helyes frazeológia. Ez utóbbira sem a köznyelv, sem a törvényalkotó nyelvezete legtöbbször nem fordít a teológia igényéhez mérhető figyelmet. Így alakulhatott ki, hogy az *egyház* sajnálatos módon szinonimájává lett a *vallásnak*, amelynek alapján moszlim egyházzal és buddhista egyházzal is hallunk. Pedig nyilvánvaló, hogy az egyház Krisztushoz és az újszövetségi iratokhoz köthető fogalom és így kizárólag a keresztyén közösségre utal. Elterjedté vált a *történelmi* kifejezés is, amely mögött a megkülönböztetési szándékot nyilván helyeselni lehet, de ez a megkülönböztetés megérdemelné egy többet mondó kifejezést, például a *hagyományost*.

A törvényalkotás folyamatában reméljük, hogy a törvény bölcs tartalmának és szándékának kifejezését a leghelyesebb fogalmak fogják szolgálni.

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 LEADÁSÁNAK IDEJE:

2011. 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 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 az írás pontos megjelenítése. E-mail címünk: 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!

Korszakváltás Krisztus által

*„Ime az Istennek ama báránya,
aki elveszi a világ bűneit” (János 1,29)*

Az egyetemes keresztyénség a legnagyobb ünnep felé tekint. Böjttel készül, a nagyhéten bűnbánattal elmélkedik, hogy az új világkorszakot is közelhozó Húsvét örömeinek, diadalmának hangsúlyt adjon. Az amúgy szorongásokkal és félelmekkel sűrűn átszőtt, limitált idejű látható létezés világában körülhatárolható a kitörési pont. A reménység alapja az, hogy Isten nem fordított hátat lázadó önmagunknak, hanem titokzatosan idejött, hogy személyre szabottan, globálisan és kozmikusán rendbe hozza mindazt, amit elődeinkkel és az utánunk jövőkkel együttesen elrontottunk.

A kétezer évvel ezelőtti események karizmatikus alakja, a Jordán mellett bűnbánatra hívó, a lélek terhét enyhíteni igyekvő rendkívüli hatású keresztelő próféta óriási hírt közölt: A kiáltó hangja arról szólt, hogy belépett a testi világba, megérkezett, láthatóvá lett a láthatatlan. Egészen közel jött, sőt ott van már közöttük, elvegyülve a sokaságban az a valaki aki által végbemegy az elviselhetetlen terhek nyomorúságában megszorodott élet tökéletes átalakulása. Nem kevesebről szólt az évszázadok óta várt prófécia mintsem arról, hogy mindaz ami romlandó, elbomló, keserves ítélet alatt lévő - az megszabadul a teherterelektől. Megújul, teljesen mássá lesz. Mert a már köztük járó nagy ismeretlen azért jön, hogy magára vállalva a legszörnyűségesebb emberi szavak és tettek átkát tisztává tegye és kitágítsa a létezését. Kiemelje és felemelje azt a bűnök mélyreható erejéből, és utat törjön a menny magassága felé.

Mindezt a bonyolultnak tűnő eseménysort, a Jordán mellett hozzá igyekvő tömegeket bűnbánatra hívó és a folyóvízbe bemerítő roppant tisztelet által körülvevett szószóló rendkívüli tömörséggel fogalmazta meg. Egyetlen mondatában ott volt népének kultikus hagyománya, teológiai tudománya. A bölcsesség és vágyakozás. Az imádságos remény és a beteljesülés csodájának megvallása.

A lényegre koncentráló evangéliumi híradás sejteti azt a drámai pillanatot, amikor létrejön a találkozás. Egy elmúló kor grandiózus alakjának és egy beköszöntő új kor isteni személyének találkozása. Mennyei látás, kegyelmi pillanat kell ahhoz, hogy évezredek múlva is visszahangozzék az, ami akkor és ott elhangzott: a megváltás csodájáról az egyik legősibb és legteljesebb Credo: „Ime az Istennek ama báránya, aki elveszi a világ bűneit”.

Az ítélettől megváltó bárány motívuma ismert volt a zsidóság körében. A bárány vére ősi jelként élt nemzedékről nemzedékre. Hirdetve és emlékeztetve arra, hogy ez a vér az, mely megment a pusztító haragtól, s megnyitja a fogságból való szabadulás útját. Vallották, a törvényi rendelkezések szerint eljárva, hogy az áldozati bárány egyéni és kollektív vétkek tekintetében egyaránt engesztelést szerez. A naponkénti és évenkénti templomi kultusz rendjének alapvető eleme volt a bárány áldozat. A bárány engedelmes, némán eltűri a kínzást, a halálos szenvedést. Az ézsaiási prófécia is így vallott a bárányról, az Úr áldozattá lévő szenvedő szolgájáról.

Mindez egyszerre juthatott eszébe Keresztelő Jánosnak, ott a Jordán mentén, amikor Jézus közeledett feléje. Mondhatjuk, hogy zseniális teológiai összefoglalása volt mindannak, amit Jézusról, mint öröktől fogva létezőről, Megváltóról, szenvedőről és dicsőséges, kozmikus hatalomról akkor és ott el lehetett mondani. A Lélek csodálatos rendezettséget teremthetett Keresztelő szívében, hogy megfogalmazza a legegyszerűbb kegyes bűnbánó számára is érthető üzenetet Krisztusról, az áldozattá lévő bárány küldetése lényegéről, módjáról, tartalmáról és eredményéről.

Küszöbön állt, elkerülhetetlen szükségszerűségnek tűnt a korszakváltás többféle tekintetben is. Arról beszélt János, és ugyanezt az üzenetet vette át és vitte tovább Jézus, hogy egészen közel jött az Isten országa. János személyes életének korszakváltása az alázat hitvallásában és cselekményben valósult meg. Felismerte, megértette saját küldetésének határait és ebből következően Jézus küldetésének határtalanságát. Örök időre szóló példa, ahogyan János képes háttérbe szorítani önmagát, lemondva a bizonyára komoly önbizalmat adó népszerűségről. Elnyerve a hitbeli felismerés ajándékát, megérti a krisztusi korszakváltás lényegét, ezért képes alászállni. Teszi ezt azért a Krisztusért, akinek útja készítését feladatul kapta, aki az ő saját küldetésének értelmét jelentette. Ezután számára természetesnek tűnik, hogy nem neki, hanem Krisztusnak kell érvényesülni az élet legátfogóbb területein.

Keresztelő János szíve mentes a féltékenységtől és irigységtől, bár nyilvánvalóan sejtí, hogy a lelki megméréstetés küzdelmeitől hátralévő élete nem lesz mentes. Micsoda emberi nagyság, micsoda hit, elkötelezettség, micsoda példa újra és újra, intoleráns világunkban és megosztott keresztyénségünk kegyességbe burkolt hatalmi harcai közepette. A mennyei korszakváltás hatalmas alakjának, a legkisebb prófétának, Keresztelő Jánosnak szíve, szava, jelleme, magatartása időközön átsugárzó örök útmutatás.

Az „Isten Báránya” méltóságjelzővel illetett Krisztus, az Isten Fia, Izrael királya, a leggondosabban kidolgozott isteni terv megvalósítójaként érkezik a János evangéliuma által leírt mennyei, transzcendens magasságból a tapasztalati lét világába. Benne és általa egy totálisan új világ távlatai jelennek meg. A történelmi kontextusban végbemennő, de sokkal inkább az üdvözítés átfogóbb távlatába illő korszakváltás fájdalmas és egyben dicsőséges módon megy végbe. A keresztyénség ökumenikus teológiai egységben minden felekezetében arról a Krisztusról tesz bizonyosságot, aki Istenként áldozattá lesz, aki szenvedni jön és meghal, mert különben elképzelhetetlen bármiféle korszakváltás, mely a bűnös kiszolgáltatottságból a bűnbánat és bűnvallás lehetőségén át, a megváltott és megigazított élet felé vezet.

A húsvét több mint világtörténelmi esemény. Világot átfogó és újra formáló korszakváltó csoda. Lényegében véve azt adja tudtul, hogy Isten Fia, a szenvedést vállaló szolgál,

a száját meg nem nyitó bárány átokká lett, pokolra szállt, kárhozott miattunk, érettünk és helyettünk. Isten szeretete a legtökéletesebb áldozatot vállaló szeretet. A halálból az életre vezető, mégpedig örök életet jelentő kegyelem jele. Az egész lakott föld számára korszakváltó nagy hír, hogy Isten véget vet a gonosz uralmának. Átölel azzal a szeretettel, amit Krisztusban tapasztalhatunk meg mindannyian.

Nemzeti létünk, egyházi helyzetünk, etikai viszonylagosságunk jelen idejében jó okunk van együtt várni és felismerni a mindig közeledő Krisztust, az Istennek Bárányát. Ő ma is, hozzánk is azzal a mennyei programmal érkezik, mely lelki, tudati, szívbéli korszakváltást eredményez. Kétségtelen tény, hogy mindnyájan és mindenestül rá vagyunk szorulva erre a Krisztusra, aki vállal bennünket, s

életével, halálával, feltámadásával, áldozatának dicsőségével biztosít afelől, hogy a korszakváltás minden téren végbemeget.

A feltámadás fénye és dicsősége arra utal, hogy mindennapi küzdelmes korszakváltó kísérleteink közepette bízhatunk abban, hogy a mennyei korszakváltás megtörtént. Krisztus követői részesei lesznek ennek, hiszen ez a korszakváltás dicsőséget, felmagasztaltatást és örökkévalóságot jelent. Minden azon múlik, hogy korszakváltásaink közepette észre vesszük-e, látjuk-e a felénk közeledő Isten Bárányát, s készek vagyunk-e szóban és tettben, egyházban és nemzetben meggyőző erejű hitvallást tenni róla.

Kádár Zsolt

TANÍTS MINKET, URUNK!*

A trón motívuma Ezékiel próféta könyve első fejezetében

Ennek a tanulmánynak az alapvető célja az, hogy a trón motívumának természetére és teológiai funkciójára vessen fényt Ezékiel 1-ben. Habár a fejezet bonyolultsága jól ismert és az Ószövetség legismertebb trón-látomásáról szóló szakirodalom terjedelmes, az exegetikai elemzések általában ritkán foglalkoznak alaposabban az egyes motívumok funkciójával. A tanulmány amellett érvel, hogy JHVH szekér-trónja a fejezet kulcs motívuma. A látomás a trón és a rajta ülő Isten leírásában éri el csúcspontját. Ezékiel fogalmazását páratlan óvatosság jellemzi, hiszen a próféta kísérlete az emberi korlátozottság nagyszerű példája: a leírhatatlan Istent nem tudja ember leírni. Ennek ellenére világos, hogy a trón motívuma pozitív retorikai erővel bír, mivel JHVH szuverén királyi uralmára, de ugyanakkor az Ő meglepő kegyelmének a megnyilvánulására hívja fel az olvasó figyelmét. Így nemcsak a könyv első részének ad teocentrikus alaphangot, hanem az egész könyv alapvető nézőpontját határozza meg.

The basic purpose of this article is to throw some light on the nature and theological function of the throne motif in Ez 1. Although the complexity of this chapter is well-known and the scholarly literature on the most well-known Old Testament throne vision is extensive, the exegetical studies rarely give detailed attention to the function of the particular motifs. The article argues that the Yahweh's chariot-throne appears as the key motif of the vision, which climaxes in the description of the throne and its occupant. Ezekiel's description is supremely cautious, since the prophet's attempt reflects excellently the human limitation: the indescribable God cannot be described by human beings. Nevertheless, it is clear that the throne motif bears a positive rhetorical force, because it calls attention to Yahweh's sovereign kingly rule, but at the same time also to the manifestation of his surprising grace. In this way it does not give only theocentric key-note to the first chapter of the book, but also defines the outlook of the whole book.

1. Bevezetés

Ezékiel próféta trón-látomásai jelentőségteljes vita tárgyát képezték mind a zsidó, mind a keresztény körökben. A könyv két trón-látomást tartalmaz (1,4-28; 10,1-22), ezen kívül még egyszer hivatkozik Isten trónjára (43,7). Vizsgálatunkat a könyv első fejezetére korlátozzuk, mivel a szóban forgó szöveg az Ószövetség legismertebb trón-látomása, amely hatalmas befolyást gyakorolt a későbbi apokaliptikus, valamint zsidó misztikus spekulációkra.¹ Ami az Újszövetséget illeti, nem lehet túlhangsúlyozni a fejezet hatását a Jelenések könyvére, különösen a könyv 4. és 5. fejezetére.²

Az Ezékiel 1,4-28-ban leírt látomással kapcsolatosan több exegetikai nehézség is felmerül,³ de a jelen kutatásunkat érintő *merkavah* témájának összetettsége különösen ismeretes. A szöveg értelmezése körüli konfúziót nagyszerűen szemlélteti Low kutatása, aki disszertációjában a kérdés tíz különböző hermeneutikai megközelítéséről számol be.⁴ A tárggyal való foglalkozás kihívásáról tanúskodik az a jól ismert rabbinikus szabályzat is, amely előírja, hogy milyen körülmények között megengedett a kérdés fejtegetése: „A tiltott kapcsolatok (témáját) nem volna szabad há-

* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg!

rom személy jelenlétében magyarázni, a teremtés munkáját két személy, a szekér (munkáját) viszont egy jelenlétében, kivéve ha bölcsről van szó, aki érti saját tudományát.”⁵

Ennek a tanulmánynak az a szándéka, hogy ezt a bonyolultságról ismert fejezetet diakronikus exegetikai megközelítéssel elemezze. Ezt azzal a céllal tesszük, hogy rávilágítsunk a trón motívumának teológiai funkciójára. Habár az Ezékiel 1,4-28-ról írt szakirodalom terjedelmes,⁶ az exegetikai elemzések általában ritkán foglalkoznak alaposabban az egyes motívumok funkciójával. Reméljük, hogy ez a tanulmány fényt vet a felvetett kérdésre és ezzel egy fontos űrt tölt be a magyar nyelvű szakirodalomban.

Először a látomás háttértörténetével ismerkedünk meg a trón-látomást szélesebb kontextusba helyezve, mind történelmi síkon, mind a könyv szerkezetén belül. Habár tanulmányunk érdeklődésének középpontjában az Ez 1,26-ban megjelenő *ספד* ('trón') és a rajta ülő istenség jellemzése áll, elengedhetetlen az értelmezéshez a látomás kulcselemeinek elemzése, mivel azok tematikailag szorosan kapcsolódnak a trónhoz. Így a háttértörténet követően a fejezet szerkezeti analízisével foglalkozunk, majd megvizsgáljuk a látomás négy kulcselemét, amelyekkel a trón felé vezető leírásban találkozunk: a tüzes felhő, a négy élőlényt, a misztikus kerekeket és a boltozatot, amely a trón alapzatát képezi. Végül a fejezet csúcspontját képező trónleírás exegetikai analízisére, valamint a trón motívuma teológiai funkciójának meghatározására összpontosítunk.

2. Háttértörténet

2.1. A könyv történelmi kontextusa

Ezékiel papi családból származott, de családi körülményeiről a cádóki származású apjának nevével kívül többen nem tudunk (Búzi; Ez 1,3). Mielőtt papi szolgálatba állhatott volna, i.e. 598-ban Nebukadnecar babiloni király a jeruzsálemi lázadás következményeként az ország vezető rétegét Jójákin királlyal együtt fogságba vitte Babilónia területére. A foglyok között volt Ezékiel is. Fogsága 5. évében (Ez 1,2), mikor harminc évesen papi szolgálatba léphetett volna (4Móz 4,3), prófétai elhívásban részesült. Ezékiel teljes szolgálata Babilónia területéhez fűződik. Valószínűleg a Tel-Ábibann letelepedett zsidó telepések között élt a Kébár folyó mentén Nippur ókori város közelében (Ez 3,15). Aktív prófétai tevékenysége több mint két évtizedig tartott (legalább i.e. 593-571), hiszen utolsó, dátummal ellátott próféciája huszonegy évvel elhívása utánra datálható (Ez 29,17).

Ezékiel „Izrael történetének legnagyobb nemzeti válsága” idején élt, amelyet több egymáshoz fűződő esemény váltott ki: Júda és fővárosa végleges megsemmisítése, a függetlenség elvesztése az ígért földjén, a vezető polgárok száműzése Babilonba, a templom lerombolása és a királyság elvétele Dávid házától.⁷ Tulajdonképpen kettős tragédiáról van szó, mivel a felsorolt veszteségek mindegyike politikai, de teológiai szemponttal is bír: nemcsak a nép fizikai élete szenvedett csorbát, de hite is megrendült. Ezért „Ezékiel történeti nagysága a templom és királyi vezetés nélkül maradt nép lelki irányításának óriási feladatában mutatkozik meg”.⁸

2.2. Ezékiel 1,4-28 helye és szerepe a könyvben

Ezékiel könyvét gyakran az Ószövetség legnehezebben érthető könyveként jellemzik.⁹ Az első fejezet trón-

látomása, amely hírhedt és kibetűzhetetlen kibur-látomásként ismeretes, egy nagyobb irodalmi egység részét képezi (1,4 - 3,15). A szekció bemutatja Ezékiel próféta látomását, amelyet egyben teofániai beszámoló és prófétai elhívás jellemez.¹⁰ Long szerint a látomás az ún. „drámai szózat-látomás” válfajába sorolható, amelynek jellegzetessége, hogy egy bizonyos mennyei jelenet vagy természetfeletti drámai cselekmény előrevetíti a valós világban bekövetkező eseményeket.¹¹ Az előrejelzés isteni szózat által történik. A látomások e válfajának jelentős eleme a prófétai kijelentések igazolása, amelyben isteni szózat hitelesíti a próféta üzenetének természetfeletti eredetét.¹² Ebbe a kategóriába sorolható Ez 1,1 - 3,15, amelynek bevezető jelenetét képezi az általunk vizsgált trón-látomás.¹³

A fejezet szerepe a könyv kezdetén meghatározó jellegű nemcsak a próféta szolgálatát, hanem a könyv üzenetét illetően is. A látomás biztosította Ezékiel Isten jelenlétéről, amely nemcsak őt, hanem az egész fogolyközösséget körülveszi és szilárd alapot szolgáltat a prófétai tevékenységhez.¹⁴ Mint ismeretes, Ezékiel könyve az ószövetségi prófétai irodalom egyik leggondosabban megszerkesztett műve. A könyv kezdetének alaphangja meghatározóan hat az egész könyv vonulatára. Ezért Renz szerint a trón-látomás „radikális teocentrikus perspektívája” a könyv értelmezésének a kulcsa, amely illő válaszként minősíthető egy olyan helyzetre, amelyben a túlélés kérdése központi szerepet játszott.¹⁵

3. A látomás szerkezete és kulcselemei

Ebben a szekcióban a látomásra, mint irodalmi egységre összpontosítunk. Először megvizsgáljuk szerkezetét, majd annak kulcselemeivel foglalkozunk.

3.1. Szerkezeti analízis

Ezékiel trón-látomásának szerkezete komoly vita tárgyát képezte, mégsem született konszenzus a kérdést illetően. Allen áttekintése szerint a tudósok különböző következtetései nagymértékben a szöveg megközelítésétől függenek. Így beszélhetünk a fejezet tematikai (Hitzig, Smend, Bertholet, Kraetzschmar, Block, Hals), retorikai (Muilenburg, Van Dyke Parunak, Del Olmo Lete) és fogalmi felosztásáról (Keel, Hals, Allen), ugyanakkor az egyes csoportokon belüli variációkról is.¹⁶

Tanulmányunkban Block tematikai felosztásának módosított változatát követjük. Az említett tudós öt szekcióra osztotta fel a látomást: (1) a tüzes felhő (1,4), (2) a négy élőlény (1,5-14), (3) a misztikus kerekek (1,15-21), (4) a trónon ülő figura leírása (1,22-28a), valamint (5) a záró összefoglaló kijelentés (1,28b).¹⁷ A negyedik szekciót részletesebben, részekre bontva tárgyaljuk, mivel közvetlenül érinti kutatásunk tárgyát.

3.2. A látomás kulcselemei

3.2.1. A tüzes felhő (1,4)

A trón-látomás északról jövő forgószelebből tűnik fel, amely egy nagy, fénnel körülvett felhő hoz magával. A felhő, mint egy lepelként, egy tüzes, ragyogó fényforrást rejteget magában. A felhő motívuma értelmezését illetően két ismert ószövetségi háttérrel szükséges szem előtt tartani. Először, a szöveg a kijelentés sátorára történő

utalásként értelmezhető, amelyben felhő borította azt a helyet, ahol Isten dicsősége nyugodott (2Móz 40,34). Másodszer, a kép egy jól ismert ószövetségi motívumot juttat eszünkbe, amely JHVH-t felhőn érkező harcosként ábrázolja. A felhők az Ő harci kocsiaként (*merkavah*) jelennek meg, amelyen a világegyetem uraként segítségére siet népének: „kérubon ülve repült, szelek szárnyán suhant” (Zsolt 18,11).¹⁸

A teofánikus felhőhöz kapcsolódó második motívum a tűz jelképe. Launderville rámutat a szimbólum kétértelmű használatára a könyvben. Véleménye szerint a tűznek pozitív, de ugyanakkor negatív funkciója is van, mivel „melegítő jelenlét vagy égető büntetésként” jelenik meg.¹⁹ Az Ez 1,4-28 trónlátomásában jellegzetes a tüzes ábrázolás. A jelkép hatszor jelenik meg, minden alkalommal pozitív funkcióban jelképezve az isteni jelenlétet. Block megfigyeli, hogy a fejezetben a ragyogás, a pompa és a fényesség nyelvezetének kiemelt szerepe van és a tűz képe is ebben az összefüggésben értelmezhető.²⁰

3.2.2. A négy élőlény (1,5-14)

A tüzes forgószél-teofániából felbukkan a trónon ülő Isten dicsősége, amely látványát a próféta letről felfelé kísérli meg leírni.²¹ Először négy élőlény (תִּרְיָן) alakját pillantja meg. A szerző itt a kifejezés alapjelentését használja, amely „élő dolog, élőlény”-ként fordítható. Már maga a kifejezés is szokatlan lényeket feltételez. A négy תִּרְיָן összetett lényként van bemutatva, kinézésük leírása részletes.²² Ami a lények fizikai jellegzetességét illeti, a tudósok érdeklődését leginkább a négy arc jelensége keltette fel. A lények arcai a teremtett világ „urainak” arcait tükrözi, de testük domináns alakja emberi. A 2Móz 5,1-hez írt midrash bemutatja az élőlények rabbinikus értelmezését: „Négy fajta büszke lény lett teremtve a világon. Minden teremtmény között legmagasztosabb az ember; a madarak között a sas; a háziállatok között az ökör; és a vadállatok között az oroszlán. Mindegyikük királyi méltóságot kapott és nagyszerűséggel lett felruházva, és Isten szekere alatt vannak, amint meg van írva (Ez 1,10 idézve).”²³

Greenberg amellel érvel, hogy „egyedül a legméltóságtelesebb lények az Urak urának hordozói”.²⁴ Feladatuk a trón őrzése és szállítása, ezért azok a jellemző tulajdonságok ötvöződnek bennük, amelyek nélkülözhetetlenek a szolgálathoz: intelligencia, tüzeség, erő, termékenység és gyorsaság.²⁵ Úgy tűnik, hogy a lények arcai a föld mind a négy égtája felől láthatóak. Ez arra utalhat, hogy az irány változtatása erőbefektetés nélküli a számukra, mivel minden irány egyenesen előttük fekszik.²⁶ Jól ismert, hogy az ószövetségi prófétai irodalomban a négyes szám a teljesség számaként jelenik meg.²⁷ Ezért Zimmerli arra következtet, hogy használata Ez 1-ben „Jahve mindenhatóságának ad hangot, ami minden irányba hatékony”.²⁸

A szóban forgó lényeket gyakran hasonlították össze szárnyas szfinxekkel és más összetett lényekkel, amelyek ókori közelkeleti királyok trónját támasztják alá vagy annak részét képezik.²⁹ Feltűnőek a párhuzamok azokkal a hibrid lényekkel is, amelyek a mezopotámiai, szíriai, föníciai és babilóniai ikonográfia trón-ábrázolásaiban jelennek meg. Ennek ellenére, nem szól szilárd érv mellett, hogy bármelyiküket is Ezékiel lényeként prototípusaként kellene értelmeznünk.³⁰ Blenkinsopp

szerint a párhuzamok az ókori közelkeleti ikonográfiában található motívumokkal nem vezetnek feltétlenül arra a következtetésre, hogy az ezékieli lények nem eredetiek.³¹ Mi több, Eichrodt szerint, úgy tűnik, hogy a próféta „jobban tudatában volt saját koncepciója, valamint az ókori Kelet bálványai és képei közötti különbségnek, mint a közöttük levő hasonlóságnak”, így „szándékosan távol tartja magát a „kérub” szó használatától azzal a céllal, hogy különbséget tegyen Isten egyedülálló dicsőségének hordozói és a babiloni szörnyek csödülete között”.³²

Ezékiel első trónlátomásában óvatosan kerüli a titokzatos élőlények közelebbi meghatározását, de később 10,15 és 20-ban kérubokkal azonosítja őket. A lények alapvető funkciója közvetlenül az isteni hatalommal kapcsolatos, amelynek őreiként az isteni és az emberi valóság közötti határt óvják az Ő földi jelenléte jelképeként hordozóiként.³³ Így rendeltetésük szorosan Isten trónjához fűződik.

3.2.3. A misztikus kerekék (1,15-21)

A látomásban megjelenő trón nem statikus mennyei objektumként van bemutatva, hanem inkább dinamikus, teofánikus felhőn/felhőben mozgó tárgyként van bemutatva.³⁴ A mozgás gondolatát a misztikus kerekék ábrázolják, amelyek a trónnak szekér megjelenést adnak.³⁵ A kerekék a ragyogás nyelvezetével vannak bemutatva. Drágakövekhez hasonló csillogásuk a menny légkörére emlékeztetnek, arra utalva ezzel, hogy a trón a menny részét képezi.³⁶ A kerekék szerkezetét kölcsönös kapcsolat jellemzi, amely lehetővé teszi a mind a négy irányba történő forgás nélküli mozgást. Az a kijelentés, mely szerint „az élőlények lelke irányította a kerekéket” (1,21), a mozdulatok tökéletes szinkronizációját hangsúlyozza.³⁷ A kerekék leírása, mely szerint „mind a négy abroncs körös-körül tele volt szemekkel” (1,18) jelképesen értelmezendő a trónon ülő mindentudására és mindenhol jelenlőségére történő utalásként.³⁸

A trón mobilitása teológiai jelentőséggel bír. Ez különösen a második ezékieli trónlátomásból tűnik ki (Ez 8-11). Cook szavaival élve: „Általános körülmények között, a kerekék a menny és a föld kulcsfontosságú érintkezési pontját jelképezik a Jeruzsálemi templomban. Mivel a dolgok szörnyűen rosszra fordultak, Isten dicsősége odébb áll (Ez 10,15; 11,22).”³⁹ Isten „elköltözése” a jeruzsálemi templomból mozgó trón-szekerén és a babiloni foglyoknak való megjelenés az Ő szuverén uralmának és fennhatóságának gondolatát emeli ki.⁴⁰ A trón átköltözése azt hangsúlyozza, hogy Isten a fogságban is hozzáférhető, azaz az Ő távolléte és jelenléte között dinamikus, kiegyensúlyozó a viszony.⁴¹

3.2.4. A boltozat (1,22-25)

A látomás egyik legfontosabb, trónnal kapcsolatos sajátossága אַרְבָּעָה („boltozat”). A kifejezés arra a pódiumra utal, amelyen a mennyi trón nyugszik. Ez a szó az Ószövetségben mindig a teremtés összefüggésében jelenik meg és egy kozmikus határvonalra utal.⁴² 1Móz 1,6-8-ban a boltozat alatt levő vizeket választja el a boltozat felett levő vizektől, az ezékieli leírásban viszont a lenti teremtmények és a mennyi trón közötti válaszfal a funkciója. Ezékiel könyve első fejezetében a boltozat az élőlények feje felett található és Isten – királyi alakként – trónján ül felette. Amíg a kerekék a látomást a földi va-

lósággal kötik össze, a boltozat a mennyei szférához fűzi azt. Ezért Brownlee találón megjegyzi, hogy Ezékiel látomása „a világegyetem Istennel való kapcsolatának miniatűr ábrázolásaként” értelmezhető.⁴³

4. A trón szöveg exegézise

Mivel már az előző két szekcióban is találkoztunk az exegetikai megközelítés néhány alapelemével, így nemcsak az itt kezdődő szekció tekinthető exegetikainak. Mégis, kutatásunk itt éri el csúcspontját, mivel a szükséges szövegkritikai és fordítási kérdések mellett jelentős figyelmet fordítottunk az Ez 1,26-28b-ben megjelenő három kulcs-motívumra: a trón leírására, a trónon ülő istenség jellemzésére és a szivárvány motívumára. A tanulmány nem volna teljes, ha ezt követően nem zárnánk azt a trón motívuma teológiai funkciójának kérdésével.

4.1. Szövegkritika és fordítás

Ez 1,26-28a héber szövege:

26 וּמִמַּעַל לְרִקְיעַ אֲשֶׁר עָלֶיהָ אֲשֶׁם־כְּמִרְאָהּ אֶ, בְּרוֹסְפִיר דְּמוֹת כְּפָא וְעַל
דְּמוֹת הַכְּפָא דְּמוֹת כְּמִרְאָה אֲדָם עָלְיוּ מִלְּמַ עֲלֵהּ
27 נֶאֱרָא קִיעִין חֲשֵׁמֶל 2 קְמִרְאָה־אֲשֶׁם, יִתְלֵה סְבִיב מְרָאָה מְתַנְיֵוּ וְלִמְעַלֵּה
וּמְרָאָה מְתַנְיֵוּ וְלִמְטָה רֵאִיתִי־כְּמִרְאָה־אֲשֶׁם נֶגַ, הָ לֹ סְבִיב
28 כְּמִרְאָה הַקְּשֵׁת אֲשֶׁר יִ, הִנֵּה בְּעֵנִי בְּיוֹם הַקְּשֵׁם כִּן מְרָאָה הֵן סְבִיב
הוּא מְרָאָה דְּמוֹת כְּבֹד־יְהוָה נֶ, אֲרָאָה וְאֶפֶל עָלַי־פְּנֵי נֶאֱשָׁמַע קוֹל מְדַבֵּר.

A szöveg textuális variánsait illetően nem találkoztunk komolyabb vitatott problémával, amely a szakasz jelentését befolyásolná. Mindössze két variáns igényel alaposabb figyelmet:

1: A LXX és a Vg kihagyja a עָלְיוּ kifejezést, feleslegesnek tartva azt.

2: A MT hozzáadja a כְּבִיב, יִתְלֵה סְבִיב kijelentést, amelyet a LXX elhagy. Allen véleménye szerint betoldásról van szó.⁴⁴

Fordítás: *A fejük felett levő boltozaton fölül egy zafírfényű trónus alakja látszott, a trónus alakja fölött pedig emberhez hasonló alak látszott. Ezüstösen csillogónak láttam: derekától fölfelé úgy látszott, mintha tűz fogná körül, derekától lefelé pedig úgy láttam, mintha fényözön venné körül. A körülöttem levő fényözön olyannak látszott, mint a szivárvány, amely a felhőkön szokott lenni esős napon. Ilyen volt az Úr dicsőségének a látványa.*⁴⁵

4.2. A kulcs motívumok analízise

4.2.1. A trón leírása

A látomás a trón és a rajta ülő Isten leírásában éri el csúcspontját. Ezért jogosan tartja Mettinger a trónt a fejezet kulcs-motívumának.⁴⁶ Amint később arra rámutatunk, a trón motívuma nemcsak a most vizsgálandó szekció vagy a fejezet kulcsmotívuma, hanem az egész könyv számára határozottan fontos jelentőséggel bír.

A mennyei trón leírását a lehető legóvatosabb tiszteletteljes áhítatosság jellemzi, amely Cooke szerint „a szent félelem tartózkodásaként” érthető.⁴⁷ Úgy tűnik, hogy a szerző „lépésenként remegve közeledik magához Istenhez, mintha szent földre lépett volna (pl. 2Móz 3,5)”.⁴⁸ Nam meggyőzően érvel az Ez 1,26 kiasztikus szerkezete mellett, amelynek középpontjában a דְּמוֹת כְּפָא („trón alakja”) kifejezés áll, amely ismét a motívum központosságát emeli ki.

A leírás mindössze három információt közöl velünk, a trónnal kapcsolatosan: (1) a „boltozaton fölül” helyezkedik el, (2) isteni személy ül rajta és (3) zafírkőhöz hasonlatos. Az első ponttal az előző szekcióban foglalkoztunk, a másodikat és a harmadikat viszont ebben a fejezetben vizsgáljuk meg. A zafir jól ismert drágakő, amely gyakran szerepel a Bibliában a ragyogás és az érték gondolatát megjelenítve. A leírás szerint a trón a „zafírkő megjelenéséhez hasonló” (כְּמִרְאָה אֶ, בְּרוֹסְפִיר). Ebből a leírásból fakad az a vitatott kérdés, hogy vajon a trón anyagáról vagy inkább annak alapzatáról van-e szó. A MT azt az olvasatot támogatja, amely magát a trónt látja zafírkő anyagából készültnek. Egy másik vélemény szerint a zafir arra az alapzatra utal, amelyen a trón helyezkedik el. Úgy tűnik, hogy az utóbbi elgondolást a 2Móz 24,10 befolyásolhatta, amely a következő szavakkal mutatja be Izrael Istenét: „Lába alatt zafírkő féle volt, olyan tiszta, mint maga az ég.” Ezzel szemben, Ez 10,1 a MT olvasata mellett szól.⁴⁹ Hengstenberger szerint a zafir szimbolizmusának a trónnal való kapcsolatba hozása a mennyei valóságra utal: „2Móz 24,10 rámutat arra, hogy a zafírkő mennyei színnel kapcsolatos, mivel annak fehérsége, azaz tiszta ragyogása, a menny tisztaságával áll összeösszefüggésben. A trón mennyhez hasonló színe Isten uralmának végtelen méltóságára utal, amelyet a tehetetlen, bűnös, igazságtalan föld felett gyakorol.”⁵⁰

4.2.2. A trónon ülő jellemzése

A trónon ülő Isten alakjának leírását a fejezetben található legóvatosabb visszafogottság jellemzi: כְּמִרְאָה אֲדָם (,,emberhez hasonló alak”). Eichrodt szerint Ezékiel leírásából csupán „halvány körvonalakat kapunk”.⁵¹ A trónlátomásban gyakori a כְּמִרְאָה és a דְּמוֹת kifejezések használata, amelyek a próféta óvatosságát jelzik. A két kifejezés összesen tizenhétszer fordul elő.⁵² A szerző óvatossága az 1,26-ben éri el csúcspontját, ahol a כְּמִרְאָה és a דְּמוֹת együtt fordul elő egyetlen nyelvtani konstrukción belül. Így a leírás óvatossága megkettőződik, ami nem csoda, hiszen a szerző arra a paradox feladatra vállalkozik, hogy ábrázolja JHVH ábrázolhatatlan dicsőségét.⁵³ Az összehasonlító kifejezések ismételt használata a prófétának azon vágyát tükrözi, hogy hűséges és pontos legyen leírásában.⁵⁴

Habár a trónon ülő alapvető bemutatását Ez 1,26-27-ben tüzes vakító fény jellemzi, talán a szöveg legnagyobb meglepetése Isten „emberhez hasonló alakkal” (כְּמִרְאָה אֲדָם) történő összehasonlítása. 1Móz 1,26-27 szerint az ember Isten hasonlatosságára (דְּמוֹת) teremtettet, Ez 1,26-27 viszont Istent misztikusan az emberhez hasonlítja. Esemann a következő érveléssel kísérli meg a felszültség feloldását: a próféta arra „utal, hogy habár Isten teljesen alakatlan, ennek ellenére a ’hasonlatosság’ kifejezés használatának célja az ábrázolás érthetősége a hallgató szemében”.⁵⁵ Mettinger kreatív javaslata ennél is találhatóbb. Véleménye szerint a leíró szavak „ugyanazt a célt szolgálják, mint a füst és a palást Ésaiás könyvében: Istennek az emberi tekintet elől történő elhomályosítását.”⁵⁶

4.2.3. A szivárvány motívuma

A trónon ülő Isten leírásának utolsó részlete az Őt körülvevő fényözön szivárvánnyal történő összehasonlítása: „A körülötte levő fényözön olyannak látszott, mint a

szivárvány, amely a felhőkön szokott lenni esős napon” (1,28a). A héber נִשְׁרָף (‘ív’, ‘szivárvány’) az Ószövetségben kizárólag a vízözön-történet összefüggésében, valamint itt a szivárványra utalva jelenik meg.⁵⁷ Habár a két szakasz közötti kontextuális összefüggést gyakran megkérdőjelezték,⁵⁸ ez a tanulmány a két szöveg közeli kapcsolatát képviseli, amellyel érvelve, hogy a szivárvány mindkét esetben Isten és az emberiség közötti szövetség jelképeként szerepel. A motívum funkciója bátorító jellegű: Isten szövetségi hűségére és kegyelmére emlékeztető jelképként értelmezhető.⁵⁹ A látomás zárómondata, amely elmondja, hogy „ilyen volt az Úr dicsőségének a látványa” (1,28b), röviden összefoglalja a mennyei világba való bepillantást és az olvasó figyelmét Istenre irányítja. Ezzel ismét előtérbe kerül a látomás teocentrikus természete.

4.3. A trón teológiai funkciója

Az Ezékiel könyve 1-ben megjelenő trón teológiai funkcióját a teljes könyv szándékának fényében szükséges értelmeznünk. A többségi nézet szerint a látomás szándéka alapvetően pozitív: az isteni jóindulat megnyilatkozását mutatja be Ezékiel és rabtársai iránt.⁶⁰ A próféta alapvető kérdése az volt, hogyan győzze meg rabtársait, hogy a babiloni fogság tapasztalata ellenére JHVH királyi uralma továbbra is érvényben van. Ezért a látomás betekintést enged JHVH transzcendent szuverenitásába, aki „minden földi korláttól mentes” hatalomként jelenik meg.⁶¹ A próféta üzenet lényege, hogy Jeruzsálem eleste nem jelenti egyben JHVH kudarcát is. Ő a nemzeti tragédia ellenére továbbra is szuverén, trónon ülő isteni királyként tartja kezében a történelem folyását. Jelenléte nem kötődik csupán egyetlen konkrét helyhez: habár az Ő *kavod-ja* a jeruzsálemi templomban, az istentisztelet egyetlen törvényes helyén lakozott, most mégis mozgásba kerül szekér-trónja, mivel fogságban levő népe után jön Babilon földjére.⁶² Zimmerli megfogalmazásával élve a fejezet „Jahve hűségének csodájáról szól”, ami abban nyilvánul meg, hogy a „helyes dogmatikával ellentétben” JHVH mellett dönt, hogy egy távoli, tisztátalan földön jelenik meg isteni dicsőségének teljességében.⁶³ A látomás feltárja JHVH ezen pozitív szándékát, amelyben a trón központi szerepe az ő vitathatatlan hatalmára és uralmára irányítja a figyelmet. Az üzenet világos: „a Babilon és a Jeruzsálem között levő földrajzi távolság teljesen relatívvá válik”, ha Isten népe a mennyei szuverén trón szempontjából értékeli ki tapasztalatait.⁶⁴

5. Konklúzió

Ez a tanulmány a legismertebb ószövetségi trón-látomással, Ez 1,4-28-al foglalkozott. Vizsgálódásunk a trón motívumára összpontosított – habár a fejezet többi kulcselemével is foglalkoztunk –, mivel témánk megértéséhez ez elengedhetetlen volt. A mennyei szekér-trón a fejezet csúcspontján jelenik meg és ezzel a látomás kulcs-motívumát képezi. Isten szuverén királyi uralmára, de ugyanakkor az ő meglepő kegyelmének a megnyilvánulására összpontosítja az olvasó figyelmét. Így nemcsak a könyv első részének ad teocentrikus alaphangot, hanem az egész könyv alapvető nézőpontját határozza meg.

Gallusz László

- ¹ Kevés ószövetségi szöveg büszkélkedhet olyan gazdag hatástörténettel, mint Ez 1. A fejezet hatásával kapcsolatosan a későbbi zsidó misztikus spekulációkat illetően lásd I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (AGJU, 14; Leiden: Brill, 1980). A patrisztikus exegetikai hagyományokkal kapcsolatosan lásd A.G.R. Christmann, ‘Ezekiel’s Vision of the Chariot in Early Christian Exegesis’ (PhD Dissertation; University of Virginia, 1995).
- ² A Jel 4-5 nemcsak a könyv trónmotívumának alapfejezete, hanem „az egész könyv kulcsszekciója”, mivel „ez a két fejezet állítja fel a színpadot mindahhoz ami ezután következik” (R. Stefanovic, *Revelation of Jesus Christ: Commentary on the Book of Revelation* [Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 2002], 160). Ismeretes, hogy ezeknek a fejezeteknek a trón-látomása igen szorosan épít Ez 1-re. Lásd pl. J.M. Vogelgesang, ‘The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation’ (PhD Dissertation; Harvard University, 1985), 168f.
- ³ Az Ez 1-ben megjelenő nehézségek áttekintéséhez, valamint a különböző magyarázati lehetőségekhez lásd D.I. Block, ‘Text and Emotion: A Study in a ‘Corruptions’ in Ezekiel’s Inaugural Vision’ (Ezekiel 1,4-28)’, *CBQ* 50 (1988), 418-42.
- ⁴ Low a következő tíz hermeneutikai megközelítést mutatja be és értékeli: (1) mitológiai, (2) költészeti, (3) pszichológiai-álom, (4) zsidó misztikus, (5) zsidó allegorikus, (6) kozmológiai, (7) meteorológiai, (8) UFÓ, (9) jelképes és (10) szöszertini megközelítés. Véleménye szerint egyedül az utolsó megközelítés az elfogadható (A.A.K. Low, ‘Interpretative Problems in Ezekiel 1’ [ThD Dissertation; Dallas Theological Seminary, 1985], 23-77).
- ⁵ B. Hag. 11b.
- ⁶ Példaértékű művekhez lásd pl. L.C. Allen, *Ezekiel 1-19* (WBC, 28; Dallas, Tex.: Word Books, 1994), 1-2.
- ⁷ 2Kir 25; Jer 39-41, 52; JSir 1-5; 2Krón 36.
- ⁸ J. Börzsönyi, ‘Ezékiel, Ezékiel Könyve’, *Keresztény Bibliai Lexikon*, szerk. T. Bartha (2 köt.; Budapest: Kálvin Kiadó, 1993), I, 438-40 (439).
- ⁹ D. Nam, *The ‘Throne of God’ Motif in the Hebrew Bible* (Korean Sahmyook University Monographs Doctoral Dissertation Series, 1; Seoul: Institute for Theological Research Korean Sahmyook University, 1994), 242.
- ¹⁰ A próféta elhívó elbeszélések már Ezékiel idejében jelentőségteljes hagyományt képviseltek, mint pl. Mózes elhívása 2Móz 3-4-ben vagy Gedeoné Bír 6-ban. A műfaj kérdésének forma kritikai vizsgálata komoly vitát váltott ki. Lásd pl. W. Zimmerli, *Ezekiel* (BKAT, 13; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969), 16-21; B.O. Long, ‘Prophetic Call Traditions and Reports of Visions’, *ZAW* 84 (1972), 494-500; N. Habel, ‘The Form and Significance of the Call Narratives’, *ZAW* 77 (1965), 297-323.
- ¹¹ B.O. Long, ‘Reports of Visions among the Prophets’, *JBL* 95 (1976), 353-65.
- ¹² Pl. Ézsaiás ítélet-üzenete (Ézs 6,1-13) és Zakariás üdvösség-üzenete (Zak 1,8-17).
- ¹³ Allen, *Ezekiel 1-19*, 14.
- ¹⁴ S.L. Cook, ‘Cosmos, *Kabod*, and Cherub: Ontological and Epistemological Hierarchy in Ezekiel’, *Ezekiel’s Hierarchical World: Wrestling with a Tiered Reality*, szerk. S.L. Cook és C.L. Patton (SBLSymS, 31; Atlanta: SBL, 2004), 179-97(182).
- ¹⁵ T. Renz, *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel* (SupVT, 76; Leiden: Brill, 1999), 9.
- ¹⁶ A vita áttekintéséhez és az említett tudósok téziseihez és érveihez lásd L.C. Allen, ‘The Structure and Intention of Ezekiel 1’, *VT* 43 (1993), 145-61(145-51).
- ¹⁷ D.I. Block, ‘Text and Emotion: A Study in a “Corruptions” in Ezekiel’s Inaugural Vision (Ezekiel 1,4-28)’, *CBQ* 50 (1988), 418-42 (424).
- ¹⁸ Valószínűleg a Zsolt 18,8-16 áll legközelebb Ezékiel látomásához. Lásd úgyintén Zsolt 68,8f.; 104:3; Ézs 63,19; Bír 5,4f; 5Móz 33,2. Larondelle rámutat arra, hogy Jahve felhőn ülő isteni harcoként való segítségére sietése teológiailag jelentőségteljessé válik Baál kánaáni leírásában, amelyben „felhőn lovagló” istenségként jelenik meg. A párhuzam lényege Jahve fennhatóságának és királyi voltának hangsúlyozása (H.K. Larondelle, *Chariots of Salvation: The Biblical Drama of Armageddon* [Washington és Hagerstown, Md.: Review and Herald, 1987], 67). Baál felhőn lovagló figuraként való bemutatásával kapcsolatosan lásd T. Longman, *God is a Warrior* (Studies in Old Testament Biblical Theology; Carlisle: Paternoster, 1995), 295.

- 19 Launderville véleménye szerint a tűz jelképének pozitív használata Ezékiel könyvében mindössze néhány szövegben jelenik meg: 1,27; 8,2; 28,14. A jelkép negatív, ítéletre utaló használata mégis túlsúlyban van a könyvben: 5,4; 10,6; 15,5; 19,12, 14; 22,20, 21; 30,8, 14, 16; 38,22; 39,6 (Dale Launderville, 'Ezekiel's Cherub: A Promising Symbol or a Dangerous Idol?', *CBQ* 65 [2003], 165-83).
- 20 Block a következő ábrázolásokat említi, amelyek a csillogás, a pompa és a fényesség gondolatát közvetítik: a „tűz” (1,4 [2x]; 1,13 [3x]; 1,27); a „csillogás” (1,4, 13, 27, 28); az ezüsttel (1,4), rézzel (1,7), társiskóval (1,16), kristállyal (1,22) való összehasonlítás; „izzó parázs” (1,13); „égő fáklák” (1,13) stb. Továbbá, a kerekék abroncsai „magasak és félelmetesek” (1,18), valamint az élőlények feje felletti a boltozat „félelmetesen csillogott” (1,22) (Block, 'Text and Emotion', 430).
- 21 W. Zimmerli, *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1-24* (Hermeneia; Philadelphia, Pa.: Fortress Press, 1979), 120.
- 22 Freedman és O'Connor szerint a lényeknek hét fizikai tulajdonsága figyelhető meg: (1) emberi forma (1,5), (2) négy arc (1,6), (3) négy szárny (1,6), (4) egyenes lábak a borjúlábhoz hasonló lábfejjel (1,7), (5) emberi kezek (1,8), (6) izzó parázshoz hasonló megjelenés (1,13) és (7) villámláshoz hasonló mozgás (1,13-14) (D.N. Freedman és M.P. O'Connor, 'כְּרֻבִים', *TDOT*, VII, 307-19[312]).
- 23 *The Midrash* (Midrash Rabban), Exodus (Beshallah) (London: Soncino Press, 1939), 23.13 feje., 291; Lásd úgyszintén *b. Hag.* 13b.
- 24 M. Greenberg, *Ezekiel 1-20* (AB, 22; New York: Doubleday, 1983), 56.
- 25 D.I. Block, *The Book of Ezekiel* (2 köt.; NICOT; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1997), I, 96; Allen, *Ezekiel 1-19*, 31.
- 26 Greenberg, *Ezekiel 1-20*, 45. Barrick főleg külső, művészetten alapuló érvekre alapozva a következőképpen érvel: „a teremtmények, az isteni szekér-trón részeként, a kerekék mellett gurultak”, de „nem használták lábaikat a helyváltoztatáshoz”. Habár ez a lehetőség nem tekinthető kizártnak, mégis alapvetően spekulatív természetű (W.B. Barrick, 'The Straight-Legged Cherubion of Ezekiel's Inaugural Vision (1,7a)', *CBQ* 44 (1982), 543-50[549-50]).
- 27 Zimmerli, *Ezekiel 1*, 120. Greenberg amellet érvel, hogy a négyes szám zsidó magyarázata a babiloniakkal való kapcsolat eredményeképpen jött létre, mivel a föld négy tájára történő utalás gyakori a babiloni irodalomban (Greenberg, *Ezekiel 1-20*, 57-58).
- 28 Zimmerli, *Ezekiel 1*, 120.
- 29 Ez 1 ikonográfiai analíziséhez lásd O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4* (SBS, 84-85; Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk, 1977), 125-273; T.N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies* (Coniectanea Biblica, 18; Old Testament Series; Lund: CWK Gleerup, 1982), 103-06.
- 30 Freedman, 'כְּרֻבִים', 314-18. Ezzel ellentétes állásponthoz lásd W.F. Albright, 'What Were the Cherubim?', *BA* 1 (1938), 1-3; Roland de Vaux, 'Les chérubins e l'arche d'alliance, les sphinx gardiens et es trônes divins dans l'Ancien Orient', *MUSJ* 37 (1960-61), 91-124.
- 31 J. Blenkinsopp, *Ezekiel* (Interpretation; Louisville, Ky.: John Knox Press, 1990), 21.
- 32 W. Eichrodt, *Ezekiel* (The Old Testament Library; Philadelphia, Pa.: Westminster, 1970), 57.
- 33 Launderville, 'Ezekiel's Cherub', 182.
- 34 Allen, 'Structure', 150.
- 35 Néhány ószövetségi szövegben a teofanikus felhő (szél) gondolata összeköttetésben áll a szekér képével. A Zsolt 104,3 JHVH-ról a következőt írja: „a felhőket tette kocsijává, szelek szárnyán jár”. Dán 7,9-ben is, Isten trónja kerekékkal van felszerelve, de a kocsi kifejezés nem fordul elő. Lásd úgyszintén Zak 6,1-8; 2Kiráj 2,11. Az isteni kocsi gondolata úgyszintén elterjedt volt az ókori Közel-keleten. Lásd J.W. McKay, 'Further Light on the Horses and Chariot of the Sun in the Jerusalem Temple (2Kings 23,11)', *PEQ* 105 (1973), 167-69.
- 36 C.B. Vawter és L.J. Hoppe, *A New Heart: A Commentary on the Book of Ezekiel* (International Theological Commentary; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Edinburgh: The Handsel Press, 1991), 28.
- 37 Blenkinsopp, *Ezekiel*, 22.
- 38 Különböző magyarázati lehetőségekhez lásd Low, 'Interpretative Problems', 208-11.
- 39 S.L. Cook, 'Cosmos, Kabod, and Cherub', 185.
- 40 Nam, 'Throne of God' Motif, 254.
- 41 J. Kutsko, *Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel* (Biblical and Judaic Studies, 7; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2000), 152.
- 42 1Móz 1,6-8, 14, 15, 17, 20; Zsolt 19,2; 150,1; Dán 12,3.
- 43 W.H. Brownlee, *Ezekiel 1-19* (WBC, 28; Waco, Tex.: Word, 1986), 18.
- 44 Allen két érvel említi e szövegkritikai döntés mellett. Véleménye szerint a betoldás egyik oldalról megbontja a vers kiasztikus szerkesztését, másik oldalról viszont megbontja az Ez 1,27 és a 8,2 közötti szoros összefüggést. Az érvek részletes kifejtéséhez lásd Allen, *Ezekiel 1-19*, 9.
- 45 Az Új protestáns fordítás alapján.
- 46 Véleménye szerint nemcsak az 1., hanem a 10. fejezetben is kulcmotívum a trón (Mettinger, *Dethronement*, 103).
- 47 G.A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1936), 20.
- 48 Nam, 'Throne of God' Motif, 257.
- 49 Greenberg, *Ezekiel 1-20*, 50.
- 50 E.W. Hengstenberg, *The Prophecies of the Prophet Ezekiel Elucidated* (Ford. A.C. Murphy és J.G. Murphy; Clark's Foreign Theological Library 4/21; Edinburgh: T. & T. Clark, 1869), 24.
- 51 Eichrodt, *Ezekiel*, 38.
- 52 A כְּמִרְאָה hétszer (Ez 1,13, 14, 26, 27, 28), a דְּמִיּוֹת viszont tíz alkalommal jelenik meg (Ez 1,5, 10, 13, 16, 22, 26, 28). J. Muilenburg a דְּמִיּוֹת ismétlődésében strukturális jelentőséget lát. Véleménye szerint a kifejezés a fejezet „minden szekiciójának alaphangot ad”, mivel minden fő szekció elején megjelenik, de ugyanakkor a zárószekcióban is szerepel (J. Muilenburg, 'Form Criticism and Beyond', *JBL* 88 (1969), 1-18[18]).
- 53 Azzal kapcsolatban, hogy miért dönt Ezékiel a דְּמִיּוֹת és a כְּמִרְאָה kifejezések használatát mellett 1,26-ban a מַלְאָכָה és a דְּמִיּוֹת kifejezések helyett lásd Kutsko, *Between Heaven and Earth*, 64-68.
- 54 A visszafogott leírási stílus ókori közelkeleti párhuzamaival kapcsolatban lásd Greenberg, *Ezekiel 1-20*, 53.
- 55 M. Eisemann, *Yechezkel: The Book of Ezekiel: A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources* (3 vols.; The ArtScroll Tanach Series; New York: Mesorah Publications, 1977), I, 86.
- 56 Mettinger, *Dethronement*, 107.
- 57 1Móz 9,13-14; Ez 1,28.
- 58 Lásd pl. Zimmerli, *Ezekiel 1*, 123.
- 59 Turner meggyőzően érvel amellett, hogy a szivárvány motívuma Ez 1,28-ban nemcsak a teofanikus pompának a színére utal, hanem ugyanakkor annak alakjára is. Tanulmányában rámutat annak a nézetnek a gyenge pontjára, amely szerint az 1Móz 9-ben megjelenő szivárvány Isten harci ívét jelképezi, de ugyanakkor erős bizonyítékokkal indokolja saját tézisé, mely szerint a szivárvány mindkét kontextusban a boltozat látható alakjára is utalt. A szövetségi ígért tartalma ezek szerint azt jelentette, hogy a boltozat eredeti rendeltetése – a boltozat alatt és a boltozat felett levő vizek elválasztása – továbbra is fennáll (L. Turner, 'The Rainbow as the Sign of the Covenant in Genesis 9:11-13', *VT* 43 [1993], 119-23).
- 60 A nézet legfontosabb képviselőivel és annak kihívásaival kapcsolatban lásd Allen, 'Structure', 145-61. Allen mindkét álláspont alapos áttekintése után a látomás negatív szándéka mellett foglal állást Kraetzschmar és Brownleet követve, de érvelése exegetikailag nem meggyőző.
- 61 Eichrodt, *Ezekiel*, 59.
- 62 A látomásban szoros kapcsolat áll fenn JHVH dicsősége és trónja között: mindkettő mozgásban van. A *kavod* központi teológiai fogalomként jelenik meg Ezékiel könyvének abban a szövegeiben, amelyekben fontos az Istennel való vizuális kapcsolat. Ugyanakkor szükséges világos különbséget tenni a *kavod* és az isteni trón között. Mettinger szerint erről van szó azokban a szövegekben, amelyekben a *kavod* a kerekék fölött van (10,19; 11,22), vagy amelyekben elhagyja a szekér-trónt (9,3; 10,4). Itt a *kavod* egyszerűen Isten nevét jelöli (Mettinger, *Dethronement*, 106-07).
- 63 W. Zimmerli, 'The Message of the Prophet Ezekiel', *The Fiery Throne: The Prophets and Old Testament Theology*, szerk. K.C. Hanson (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2003), 75-95(81).
- 64 B.S. Childs, 'The Exegetical Significance of Canon for the Study of the Old Testament', *Congress Volume Göttingen 1977*, szerk. John A. Emerson (SVT, 29; Leiden: Brill, 1978), 66-80(73).

Szerkezet és retorika Luther meghalásra felkészítő sermójában

A tanulmány Luther egyik korai (1519) – a magyar teológiai szakirodalomban mindmáig kevés figyelmet kapott – sermóját elemzi szerkezeti és stilisztikai szempontból. A mű keletkezés- és korai kiadástörténetének, ill. alapvető műfaji sajátosságainak áttekintése után a vizsgálódás arra keresi a választ, miért maradt öt évszázad után is népszerű ez a szöveg, hogyan tudta egy fél évezred múltán is megőrizni erejét és hatását. Az elemzés válaszul elsősorban a sermo performatív karakterére mutat rá, amelynek meghatározó komponensei a fúgaszerű szerkezet, a halmozás alakzatai és a tematikus mondanivalóhoz tökéletesen illeszkedő – a gondolati tartalmat stilisztikai eszközökkel leképező – mimetikus retorika. Legmarkánsabban talán a tartalom és a nyelvi megvalósítás összhangja hat az olvasóra, ahogy a mű mindent megtesz azért, hogy elvégezze olvasójában azt a munkát – hitének erősítését –, amelyre kognitív-rationális szinten buzdítja, és amelynek technikáira is tanítja. Az elemzés másodlagosan tartalmi áttekintést is ad a nyomtatott magyar fordításban egyelőre még nem hozzáférhető szövegről.

The paper offers structural and rhetorical analyses of an early (1519) sermon by Luther that has hitherto received little scholarly attention in Hungarian theological literature. After reviewing the genesis and early publication history of the text as well as its generic specificities, the study seeks to uncover the key to its continued success and unbroken popularity after 500 years. The answer is primarily found in the sermon's performative character whose most important components are a fugue-like structure, repetitive figures of speech such as parallelism and synonymia, and a mimetic rhetoric where stylistic means structurally reflect the cognitive content. The reader is perhaps most strongly affected by the congruence of content and linguistic performance as the sermon does everything to actually accomplish the work in her, the strengthening of her faith, that it admonishes her to do on the cognitive-rational level and whose techniques it also teaches. Implicitly, the analysis also provides a synopsis of Luther's text that is not yet publicly available in Hungarian translation.

1519 őszén, a reformáció vitáktól hangos korai időszakában Luther Márton (1483–1546) kiadott egy vékony, mindössze nyolc lapból álló kis könyvet, amelyben nyomta sincs a polémiának.¹ A szöveget Markus Schart (†1529), Bölcs Frigyes száz választófejedelem (1463, 1486–1525) tanácsosának kérésére írta, aki még május elején arra kérte Georg Spalatinon (1484–1545),² a fejedelem titkárán és udvari káplánján keresztül, hogy lássa el olvasnivalóval a halállal való szembenézéshez.³ Mivel az eredeti kérés nem, csak Luthernek a Spalatinon keresztül küldött válasza maradt fenn, nem tudjuk biztosan, hogy könyvajánlást vagy önálló művet kért-e az ágostonos rendházat és a Wittenbergi Egyetemet adományokkal is támogató tanácsos a reformátortól.⁴ Luther mindenesetre rendfőnökének, Johann von Staupitznak (1465k.–1524) a Krisztus követéséről írt könyvecskéjét⁵ ajánlotta Schartnak, és bár az ajánláshoz hozzáfűzte, hogy még ha ráérne sem tudna ő maga sem jobbat írni a témáról, egy héttel később Spalatinnak újra jelzi, hogy készül még gondoskodni a tanácsosról. Ráérő ideje azonban akkoriban nemigen volt, hiszen már javában zajlottak a reformációtörténeti jelentőségű lipcsei vita előkészületei. Szeptember második felében tért vissza legközelebb a témára, Spalatinnak és Schartnak is elégtételt ígérve. Alig másfél hónappal később azonban már tiszteletpéldányokat küld saját írásából a megrendelőnek, köszönettel a tízguldenes honoráriumért, amit egyébként rögtön továbbadott egy rászoruló szegénynek.⁶ A könyvecskét tehát valamikor 1519 októberében írhatta Luther, méghozzá nagyon rövid idő – talán egyetlen nap – alatt.

A *Sermon von der Bereitung zum Sterben* („Sermo a halálra készülődésről”) azonnali és hatalmas sikert ara-

tott. A wittenbergi megjelenést követően még ugyanabban az évben kinyomtatták Lipcsében, Nürnbergben és Augsburgban is – összesen vagy tíz kiadásban –, néhány évben belül pedig Erfurtban, Bécsben, Bazelben, Strassburgban és Altenburgban is napvilágot látott.⁷ Ezzel a német kiadások száma 1525-re két tucat fölé emelkedett.⁸ Az önálló kiadások valószínűleg csak azért ritkultak meg ezt követően, mert ebben az évben Luther bevette korábbi szövegét 1522-es imádságos könyvének immár harmadik átdolgozásába, s a haláláig hátralevő két évtizedben így ért az meg újabb 14 kiadást.⁹ Stephan Roth (1492–1546) is felvette a *Bereitungot* a „Téli postillá”-ba, amely a 16. század végéig több tucat kiadást ért meg németül, illetve latinul.¹⁰ A sermo még 1519-ben – tehát néhány hónappal az első német kiadás után – megjelent önállóan latinul is Antwerpenben, amit a 16. század végéig dán, holland sőt görög fordítás is követett, összesen vagy hat kiadásban.¹¹ A 21. században is élénk az érdeklődés a szöveg iránt. Ahogy e tanulmány irodalomjegyzéke is mutatja, német és angol nyelvterületen bőséges a *Bereitungra* vonatkozó szakirodalom, de Luther írása nem pusztán történeti szempontból érdekes. Nem vált egyszerűen „értelmezett” szöveggé, hanem megőrizte hatóerejét, és ötszáz év után is megmaradt az egyház lelki életében „alkalmazható” és „alkalmazott” szövegnek. Jól mutatja ezt, hogy lelkigondozók még ma is használják napi gyakorlatukban.¹²

A késő középkorban és a 16. század elején szép számmal akadtak a *Bereitunghoz* hasonló könyvek, amelyek haldoklók és hozzátartozók vigasztalását szolgálták. A téma iránti kereslet egy önálló műfaj, az *ars moriendi* kialakulásához vezetett. Ennek képviselői fölött azonban

többnyire rég eljárt már az idő, s közülük nem egy éppen a *Bereitunngal* való kapcsolatának köszönheti, hogy legalább a kutatók időnként kézbe veszik.¹³ Másrészt a Luther-kánon számos darabját sem olvassuk olyan érdeklődéssel, mint éppen ezt. Vagyis sem a téma, sem a műfaj, sem a szerzőség nem magyarázza önmagában, miért tudta a *Bereitunng* máig megőrizni hatóerejét. Elemzésemben ennek az összetevőit próbálom azonosítani úgy, hogy a szerkezet, a retorikai célok és a megvalósításuk érdekében mozgósított stilisztikai eszközök feltárásával rámutatok a szöveg retorikai megformáltságára, valamint a fogalmi mondanivaló és a retorikai megvalósulás összhangjára.¹⁴ Ezzel a magyar Luther-recepció adósságát is törleszteni igyekszem, amely erről a nagy hatású reformátori iratról eddig még alig vett tudomást.

* * *

Luther *Sermonnak*, nem *Predigtnek* nevezi írását, és a műfajmegjelölésnél érdemes megállnunk. A homiletikai szakirodalomban szokás különbséget tenni az egy bibliai perikópat versről versre magyarázó *homília* és a többnyire tematikus (vagy egyetlen bibliai versre épülő) *sermo* között. Bár a *prédikációval* és a *homíliával* ellentétben a *sermo* nem került be a magyar köznyelvbe, szakszövekként ismert és használata a reformátori kontextusban is elfogadható.¹⁵ Mindenképpen előnye, hogy idegenszerűségével segít elkerülni az *igehirdetés* vagy *prédikáció* kézenfekvő – de az adott esetben félrevezető – konnotációinak csapdáit. Ahogy a középkori szövegek sem engednek meg, hogy a homília és a sermo fogalmi-műfaji kategóriái között éles határt húzzunk, Luther esetében is elmosódottak a terminológiai határok *Predigt* és *Sermon* között, de sermókkal jellemzően a reformátor pályafutásának első felében találkozunk, és a név sokszor – különösen az 1520-as évek közepe előtt – tematikus, nem ezegetikai megközelítésű szöveget jelöl. Érdemes megjegyezni, hogy Luther sermói korántsem mindig voltak szószéki beszédek, hanem gyakran eleve nyomtatásban való megjelenésre készültek, s ez természetesen igaz a *Bereitungra* is. Ugyanakkor jellemzően viszonylag rövid szövegekről van szó, amelyek akár el is hangozhatnak a szószékekről,¹⁶ és retorikájuk is közvetlenül megszólítja a „hallgatóságot” (olvasókat). A német nyelvű *Bereitunngal* Luther nyilvánvalóan nem pusztán a megrendelő Schart kérésének akart eleget tenni, hanem a szélesebb nyilvánosságnak – és nem is egyszerűen csak a latinban járatos egyetemi értelmiségnek – szánta a könyvecskét.

A *Bereitunng* hús számozott szakasza¹⁷ több nagy – egymással is összefüggő – gondolatkörben tárgyalja a halálra készülést. Az egyik a haldoklót Istentől eltántorítani akaró három kép (bűn, halál, pokol), egy másik széles körben tárgyalt téma pedig a szentségek szerepe a halállal való szembenezésben. Annak függvényében, hogy a kritikusok hogyan értelmezik ezek viszonyát, különböző modellekkel írják le a mű szerkezetét. Dennis NGIEN (2007) például a szentségeket teljesen háttérbe szorítva kizárólag a képekkel foglalkozik. Reiner PREUL (1997, 116–117) is a „képek harcát” (*Kampf der Bilder*) látja a szerkezet meghatározó elemének, míg Austra REINIS „szentségi olvasata” éppen a képeket tárgyaló szakaszokat [6–14] tekinti „kitérőnek” (2007, 49).¹⁸ Mások, például Peter BRUNNER (1978), Armin-Ernst BUCHRUCKER (1993) vagy a *Bereitunng* egyik internetes kiadásának név-

telen szerkesztője,¹⁹ kettős – vagy többszörösen is dupla – szerkezetet fedeznek fel a sermóban. Ez a megközelítés persze lényegesen találóbb, mint az előzőek, de éppen a kettős fókusza miatt általában nem segít felfedezni azt, ami a sermo gyújtópontjain kívül, mintegy a szövegben „széttérülve”, mégis nagyon valóságosan jelen van.

Gerhard RAU (1983, 389) és Dick AKERBOOM (2003, 237) koncentrikus körökhöz hasonlítja a mű szerkezetét, amelynek középpontjában a haldoklót megkísértő képek, illetve a kísértést többszörösen – a haldokló számára is – legyőző Krisztus állnak [6–14]. Ezt fogja körül a szentségek tárgyalása [4–5 és 15–17], míg a teljes mű keretét az élettől és a világtól való búcsúzás, illetve a megváltás témái adják [1–3 és 18–20].²⁰ E negyedik olvasat nemcsak az első kettő egyoldalúságát kerüli el, hanem a harmadiknál is komplexebben ragadja meg a témák szövegbeli viszonyát, ugyanakkor a sermo számos jellegzetességét ez sem tudja érzékeltetni. Igaz, hogy a szentségek tárgyalása körülöleli a képek elemzését, de a bűn, halál és pokol hármasa a 14. szakasz után is markánsan jelen van a szövegben. A középső egység belső szerkezete nem körkörös, hanem inkább lineáris, illetve hármas egységek többszörös párhuzamaként írható le. A külső „körgyűrű” tematikus egysége pedig korántsem olyan nyilvánvaló, mint a két belső; a 19. szakaszban például még egy új témát – az imádságot – is megpendít Luther. Összességében talán éppen ez a kumulatív, fúgaszerű lineáritás, a témák egyre áradó gazdagsága a szöveg legmeghatározóbb szerkezeti jellegzetessége.²¹

Ahogy a sermo elejétől haladunk a középpontja felé, egyre újabb és újabb témák szólnak meg. A mű első felében ezt könnyen értelmezhetjük úgy, mint egyre belsőbb körökbe lépést, azonban a körök a középpont túllépésénél valóban nem zárulnak le. A megpendített gondolati motívumok, ha már egyszer megszólaltak, többé nem hallgatnak el; másrészt pedig a középpontból kifelé haladva is találkozunk még egyre újabb témákkal: a hit a harmadik, a szentségek a negyedik, a halál, bűn, pokol hármasa az ötödik szakaszban bukkan föl először, míg a szentekkel a tizedik, a szabadítás személyes hangsúlyával („érted”) a tizenegyedik, bibliai idézetblokkokkal a tizenharmadik részben találkozunk elsőként, az imádság pedig csak az utolsóelőtti bekezdésben tematizálódik. Első megjelenése után valamennyi téma párhuzamosan fut a többivel, és velük sokszorososan összekapcsolódva gazdag szövedéket alkot egészen az utolsó szakaszig, ahol Luther még egyszer felvonultatja őket, hogy aztán együttesüket egy csattanóval kerekítse le. Ez az áradó szerkesztés és az a retorikai magabiztosság, amellyel Luther az egyre bővülő tematikus anyagot a végsőkéig kontrollálni és fokozni tudja, jelentősen hozzájárul a sermo hatásához, amely alól az olvasó nehezen tudja kivonni magát.

A halmozás a kezdetektől a sermo meghatározó stílusjegye. Alig akad a *Bereitunngnak* olyan mondata, amelyben ne találkoznánk mellérendelő szerkezetekkel, jellemzően halmozott mondatrészek formájában, de sokszor a tagmondatok szintjén is. Álljon itt egyetlen példa az 5. szakasz végéről: „Mivel itt [a szentségben] Isten maga *beszél* és *mutat* jelet a pap által, az ember NEM KÖVETHET EL NAGYOBB TISZTELETLENSÉGET *igéjével* és *művével* szemben, mint ha kételkedik, hogy igaz-e az, és NAGYOBB TISZTELETET SEM TANÚSÍTHAT, mint ha hiszi, hogy az igaz, és magát önként ráhagyja arra.”²² A duplázás szinte minden grammatikai szinten megjelenik: az

okhatározói mellékmondat mellérendelt egyszerű állítmányaiban („beszél és mutat”), a főmondat már-már önálló mellérendelt tagmondatokká váló többszörösen bővített állítmányaiban („nem követhet el ... és ... sem tehet”), majd az egyik ágon a tekintethatározó halmozásában („igéjével és művével szemben”), a másik ágon pedig az alárendelés újabb bővített állítmányaiban („hiszi ... és ... ráhagyja”), és ezt még kiegészítik a nyelvtanilag független alárendelői ágak közti párhuzamok („nagyobb tiszteletlenséget ..., mint ha kételkedik, hogy igaz-e az, és nagyobb tiszteletet ..., mint ha hiszi, hogy az igaz”). Ahogy ez a példa is mutatja, a sermo első felét a dupla szerkezetek jellemzik. A szöveg második felében azonban egyre többször találkozunk háromszoros párhuzamokkal is. A kétszeres és háromszoros halmozások összefonódása és váltakozása a *Bereitung* egyik alapvető stilisztikai jellegzetessége: „Az azonban a legborzalmasabb bűn, ami megtörténhet, hogy Istent magát *szavában, jeleiben és művében* HAZUGNAK tartják, OLYANNAK, aki olyasmit *mond, mutat, ígér*, amit nem gondol komolyan és nem akar megtartani.”²³ Itt a két dupla szerkezet (az eredetiben „Gott als...” = „Isten mint...” és az alárendelésben „nem gondolt ... és nem akar”) közé beékelődik két párhuzamos hármas: szó–jel–mű/mond–mutat–ígér.

A tripla szerkezetek térnyerését – mint látni fogjuk – nyilvánvalóan a halál, bűn és pokol hármasának – illetve a velük szemben álló és szintén tripla szerveződésű képek – megjelenése motiválja, a párok szintjén a kezdetektől végig meglevő ismétlések pedig a sermo intenzitását fokozzák. Hozzájárulnak a fúgaszerűséghez, ahol több szólamban szólal meg ugyanaz a téma. Szinte minden mondat egyszerűsíthető lenne lényeges szemantikai veszteség nélkül. A gazdagabb megfogalmazás hatása azonban lényegesen erőteljesebb. A szöveg minden szintjén megjelenő ismétlések hatásos stilisztikai eszköznek bizonyulnak a mondanivaló célbajuttatásában. Az olvasó nem vonhatja ki magát a hatásuk alól.²⁴

Ugyanebbe az irányba mutat a szöveg egy másik jellegzetessége is. A 9. szakaszban a sermo első felét uraló általános alany (*man, mensch*) helyét átveszi a sokkal személyesebb egyes szám második személyű névmás (*du*). PREUL (1997, 115) szerint ez az átmenet minden Luther-prédikációban megfigyelhető, de sehol nem olyan hangsúlyos, mint itt. A váltás helye nem véletlenszerű; ott következik be, ahol a haldokló számára adott feladat kijelölésének helyét átveszi a megoldás bemutatása. Az első kilenc szakaszban Luther a haldokló helyzetét járja körül. Értelmezi a haldoklást, mint liminális állapotot, kijelöli a követendő utat és vázolja a fenyegető kísértéseket. Eddig a haldoklóról, mint emberről általában van szó. A megoldás azonban már a személyesen megszólított olvasónak szól: „Aki tehát jól akar megvívni velük és ki akarja űzni őket [a halál, bűn és pokol képeit], annak nem lesz elég, hogy küzdjön és küszködjön vagy birkózzon velük, mert túl erősnek bizonyulnak számára, és egyre rosszabb helyzetbe kerül. A művészet éppen az, hogy ejtse őket és semmit ne tegyen velük. Hogyan történik azonban ez? Úgy történik, hogy a halált az életben, a bűnt a kegyelemben, a poklot a mennyországban kell szemlélned, s nem hagyhatod, hogy ettől a szemlélődéstől vagy nézéstől bármi eltántorítson...”²⁵ Inentől kezdve az általános alany már csak szórványosan fordul elő, míg a korábban nem használt második személyű alakok a sermo végéig megmaradnak. A halál min-

den emberre leselkedik, de ebből a szorultságból csak akkor találhatok kiutat, ha egészen személyesen értelmezem – hittel a magam számára elfogadom – Krisztus ajándékát. Ez a tanítás a kognitív-szemantikai szinten túl a szöveg retorikai szerkezetébe ágyazottan is megjelenik. Hogy lekipásztori mondanivalóját célba juttassa, Luther egészen szó szerint megszólítja olvasóját.

* * *

A reformátor kiindulópontja a világtól való búcsúzás a halál küszöbén. A rövid – mindössze egyetlen mondatból álló – 1. szakaszban ezért utal a világi javak elrendezésének szükségességére (az örökösök közti későbbi viszálynak elejét vevő végrendelkezésre), ám a külsődleges – testi – búcsúzás alapelveinek kimondásán túl semmiféle részletet nem tárgyal Luther [1]. A hasonlóan rövid következő bekezdésben a lelki búcsúzásról beszélve ugyancsak egyetlen gondolatot fogalmaz meg, az őszinte megbocsátás és bocsánatkérés fontosságát [2]. Luther ezzel a két mozzanattal – az örökhatással és a testvéri megbocsátással – elrendeztetnek tekinti a haldokló és a szerettei-embertársai közötti kapcsolatrendszer lezárását. Ez – az immanens viszonylat – a reformátor számára a haldokló nézőpontjából már hátratekintés; nem ez a fő irány. Az ő tekintetének most már más irányba kell fordulnia, Isten felé, akihez a halál, a haldoklás útja is vezet [3].

A 3. szakasz ennek az irányváltásnak a határozott kijelölésével indul, *egyedül* Istenre kell figyelniünk. Ebben a perspektívában látjuk helyesen magát a halált is. Ez a szoros kapu, az életre vivő keskeny út kezdete (Mt 7,14). Ez a sermo első és egyik legszemléletesebb képe, amelyet Luther két csavarral rögtön tovább is fűz. A halál (meghalás) szoros és keskeny átjáró – de nem hosszú! Második lépésben ez a rövid, szűk alagút metaforikusan azonosul az anyaméhet a külvilággal összekötő szülőcsatornával, és Luther két hosszú körmondatban bontja ki a kép analógiás rétegeit. Ahogy az újszülött az anyaméhből a szülőcsatornán átréselődve látja meg a napvilágot, úgy megyünk át földi életünk végén a halál szoros kapuján keresztül az örökkévalóságba, amely mostani világunkhoz képest még sokkal tágasabb és szebb, mint amennyivel ez a világ felülmúlja az anyaméh sötét, zárt terét.²⁶ Nem a halál *utáni* valóság, csak a két világ *közti* átmenet a félelmetes – Luther János 16,21-et²⁷ idézi a tétel alátámasztására, s megemlíti még a korai keresztény szóhasználatot is, amely a szentek halálévfordulójának ünnepét a *Natale* (natalis), vagyis „születésnap” szóval jelölte. Luther tehát a harmadik szakaszban a halálhoz kapcsolódó félelmet, szorongást átköti a haláltól, mint meghalt állapottól a halálhoz, mint meghaláshoz. Ez a lépés természetesen nem különösebben eredeti – és már a sermo címe is megelőlegezte –, ez azonban mit sem von le jelentőségéből. Három mozzanatra érdemes felfigyelni. Itt – voltaképpen az érdemi gondolatmenet legelején – bukkan fel először a hit. A halál szoros kapuja teszi, hogy ezt az életet látjuk tágasnak, a következőt szűknek. Ezzel szemben *hinniünk* kell, hogy a valódi arányok azok, amelyek az Istenre figyelő perspektívában tárulnak fel. Ez a fogalomkör jelöli majd ki a gondolatmenet továbblépési irányát a következő szakaszokban. Luther – másodszer – nem filozofál, hanem képekben gondolkodik, sőt képekkel érvel. Harmadrészt a halált mint szoros

kaput nem tagadja, hanem kontextualizálja; nem elúzi, hanem legyőzi azzal, hogy egy nagyobb, gazdagabb kép-pel, illetve képekkel – a kapu mögött kitáruló új világ, illetve a meghalás születésként való metaforikus átértelmezésével – felülírja. Pontosan ez a módszer az, amit majd a középső részben [6–14] a bűn, halál és pokol képeivel kapcsolatban követendő stratégiaként javasol, és amelyet a mű egészében újra meg újra meg is valósít. A *Bereitung* sikerének, hatásának egyik kulcsa ebben a performatív jellegben rejlik — nem véletlenül találta meg a helyét a *Betbüchleinben*, amely maga is performatív szöveg.

A halálra készülődés tehát a meghalásra való felkészülést jelenti. A végső útra való előkészület legfontosabb eszközei pedig a szentségek, nevezetesen a gyónás, az úrvacsora és az utolsó kenet. Jó, ha ezekkel élhet a haldokló, de ha nem érhető el számára, akkor sem szabad csüggedni a hiányuk miatt, mivel a szentség nem más, mint jel, amely a hitet szolgálja és hitre buzdít [4]. Ez Luther szentségi teológiájának magva. Az 5. szakasz azt fejt ki, mit jelent a szentségekkel élni. Meg kell becsülnünk, s nagyra kell őket tartanunk, legfőképpen pedig a bűnt, halált és poklot kell velük ellensúlyoznunk. A szövegben itt jelenik meg először ez a hármas, ami a továbbiakban az egész sermo meghatározó motívumává válik, s ahogy a 3. szakaszban a hit jelentette a kapcsolópontot a gondolatmenet következő állomásához, innen majd ennek a hármas képnek a kifejtése visz tovább. Előbb azonban a szentségek iránti tiszteletet értelmezi Luther, mint abban való hitet, hogy mindaz, amit Isten a szentségekhez kötve ígér, igaz, s valóban megtörténik velem [5].

A 6. szakasszal kezdődő rész kiindulópontja, hogy akkor tudjuk helyesen értékelni a szentségek jelentőségét, ha látjuk, milyen rettenetektől szabadítanak meg. Kétségtelen, hogy a haldokló számára kísértést jelentő három kép – halál, bűn és pokol – szerkezetileg a szentségek tárgyalásába ágyazva, sőt annak alárendelve jelenik meg. Ugyanakkor a témának szentelt kilenc szakasznyi terjedelem olyan jelentős, hogy aligha lehet ezt – mint REINIS teszi (2007, 49) – pusztán „kitérőnek” tekinteni. A rövid bevezetés után Luther a három képet tárgyalja egy-egy szakaszban (halál [6], bűn [7], pokol [8]), majd – hangsúlyozva, hogy csak úgy győzhető le, ha nem önmagukban, hanem más képekben szemléljük őket [9] – megrajzolja ellenképeiket (élet [10], kegyelem [11], mennyország [12], illetve Jézus feltámadása, engedelmissége és szeretete [13]).

A halál, bűn és pokol hármása mind verbálisan, mind strukturálisan prominens szerepet játszik majd a sermo második felében is, ahol már nem ezek alkotják az egyes szakaszok tematikus középpontját. Másrészt azonban jobbára ilyen egyszerűen, fogalmi szinten találkozunk velük. Ha a késő középkori képzőművészetre vagy prédikációirodalomra gondolunk, a sermo halált, bűnt és poklot ábrázoló képei nagyon is absztraktnak tűnnek. Luther mindössze néhány esetvonással rajzolja meg őket, nem bíbelődik a részletekkel, ám a lényegét markánsan kiemeli: ezek a képek elszakítanak Istentől. A kegyelem képe mindig Krisztus képe, ezt azonban sokkal intenzívebben festi elénk. Sőt nem ritkán Krisztus váltáságszerző művének képei nyelvilag is körülölelik, maguk alá gyűrik negatív párjukat: „Krisztus élete halálotmat halálában legyőzte, engedelmissége bűnomet szen-

vedésében eltörölte, szeretete poklomat elhagyatottságában lerombolta”.²⁸ Luther itt stilisztikai eszközökkel retorikailag megvalósítja azt, amit a halálra készülőknek módszertanilag ajánl. A halálot, bűnöm, poklom nem hessegethető el, nem zárható ki a gondolataimból, mint ahogy a fenti mondatban is jelen vannak, ám nem önmagukban, hanem Krisztus életének és halálának, engedelmisségének és szenvedésének, szeretetének és elhagyatottságának alárendelve, azokon keresztül újraértelmezve. A mimetikus szintaxisnak további rétegeit is felszínre hozhatjuk, ha felfigyelünk, hogy a kegyelmi képek mindhárom tagmondatban kettős főnévi szerkezetből épülnek fel: élet, engedelmisség és szeretet egyfelől; halál, szenvedés és elhagyatottság másfelől. Ahogy a 9–12. szakaszban tanácsolta Luther, hogy a haldokló Krisztus halálában, keresztyén és pokolra szállásán, elhagyatottságán keresztül szemlélje saját kísértéseit, itt most ezt valósítja meg a szöveg szintjén, de rögtön felvillantja a passió paradoxonának győzedelmes oldalát is: Krisztus halálában az élet győz, szenvedésében az engedelmisség diadalmaskodik, elhagyatottságában a szeretet ér célba.

Ugyanezt a szerkezetet, illetve retorikai stratégiát figyelhetjük meg egy szinttel magasabban, a három kísértő kép és ellenképek elrendezésében is. Az élet, kegyelem és mennyország halál, bűn és pokol ellen szegezett képét Luther mindegyik esetben Krisztussal, illetve Krisztussal és szentjeivel²⁹ azonosítja, de a következő szakaszban a másik oldalról is megfogalmazza a tételt. Itt a keresztre feszített Krisztust magát értelmezi hármas képként: feltámadása az élet képe, engedelmissége a kegyelemé, szeretete pedig a mennyországa [13].³⁰ Érdeemes felfigyelni rá, hogy a kérdéses szakasz mindegyik mondatában felbukkan a „legyőzte” (*überwunden*) ige: „Ő [Krisztus] az élő és halhatatlan kép a halál ellen, amelyet elszenvedett, és a halottak közül való feltámadásával mégis *legyőzött* az életében. Ő Isten kegyelmének képe a bűn ellen, amelyet magára vett és legyőzhetetlen engedelmisségén keresztül *legyőzött*. Ő a mennyi kép, aki Istentől elhagyatva, mint kárhozott – és mindennél erősebb szeretetével a poklot *legyőzve* – megmutatta, hogy ő a szeretett Fiú, és ezt mindeneknek megadja, ha hiszszük ezt.”³¹ Ezt észrevéve felismerhetjük, hogy amikor a következő lépésben Luther még egy szinttel gazdagítja az ajándékok hármas értelmezését, akkor egyszersmind össze is foglalja az előző három tripla szerkezetet. Az előzőekhez hasonlóan a 14. szakasz megközelítése is krisztocentrikus, de most nem Krisztusra, mint üdvképre, hanem a Megfeszített cselekedeteire kerül a hangsúly. Jézus egyrészt legyőzte a halált, bűnt és poklot (vö. [13]); másrészt az ellenük való küzdelemhez elénk adja az üdvképeket (vö. [10–12]), harmadrészt pedig a kísértésüket is elszenvedte a kereszten (vö. [6–8]) [14].³² Luther a sermo középső részében tehát háromszorosan is el-lenponozza a haldoklóra törő képek kísértését (*1. táblázat*). Hogy a gondolatmenet ívét éppen a haldoklót meg-rohanó kísértéstől Krisztus keresztfán elszenvedett meg-kísértéséig rajzolja meg, azzal nem pusztán szemantika-ilag zárja a kört, hanem retorikailag is lekerekíti a szöveget. Azáltal, hogy az egész egység [6–14] végén visszatér a kiindulópontokra (a haldoklóra törő képek, mint kísértések), de a kísértést immár nem az olvasó, hanem Jézus haldoklásához köti, az ellenséges képeket egészen körül-öleli Krisztussal, azokat – ahogy az olvasónak is ajánlja – egészen Krisztusban szemléli.

1. táblázat – A kísértés képei és a legyőzésükre kapott ajándékok

(1) Kísértés	(2) Üdvkép (Krisztus és szentjei)	(3) Krisztus (mint győzedelmes kép)	Krisztus tette (összegzés)
halál	élet	feltámadás (élet)	ellenséget legyőzi (3)
bűn	kegyelem	engedelmesség	üdvképeket adja (2)
pokol	mennyország	szereget	kísértést elszenvedi (1)

A *Bereitung* hatásának egyik kulcsa, hogy retorikája tökéletesen illeszkedik tematikus mondanivalójához. A sermo nem a pokol rémségeivel riogatja a haldoklót, hanem éppen meg akarja szabadítani azoktól. Retorikájában nem a kárhozat fenyegető képeinek erejére épít, hanem az azokon győztes Krisztus képét festi fáradhatatlan kitartással és lenyűgöző nyelvi erővel a haldokló, a halálra készülő olvasó szeme elé. Végső soron ezért nem tekinthetjük a képek harcát és az egész képtematikát másodlagosnak Luther szövegében, mert míg a külsődleges jegyek, a szentségek tényleges vételét nem helyettesítheti a sermo, a belső képekben megjelenő kísértések elleni harcra nem pusztán buzdít és tanácsol, hanem abban teljes erejével, teljes retorikai fegyverzetével közvetlenül részt is vesz.

* * *

A 15. szakasszal kezdődően Luther visszatér a szentségekre, de a gondolatmenet korábbi egységeinek alapfogalmi – a három kép, a szentek közössége, a hit, a szentség, mint jel, ígéret és Isten cselekvésének színhelye, illetve a személyes appropriáció („érted”) – innentől gazdag szövedékben vonulnak végig a szövegben. Az argumentáció szintjén ezek a szakaszok már nem annyira kiegészítik és tematikusan kibővítik az eddigieket, mint inkább fűgászereűen kibontják és összefűzik a korábbi témákat.

Luther újra megerősíti, a szentségekben Isten cselekszik, amelyekre éppen ezért ráhagyatkozhatunk, mint a Krisztusban adott ajándékok biztos jelére [15]. A szentségekre hagyatkozás, a szentségek tisztelete pedig éppen azt jelenti – a reformátor itt nyilvánvalóan átértelmezi és megújítja a késő középkori teológia rituális-performatív gyakorlatát –, hogy hiszünk abban az isteni ígéretben, amelyet közvetítenek, és ajándékaikat egészen személyesen elfogadjuk („hidd, hogy érted adattak”) [16]. A 17. szakasz más irányból járja körül azt a kérdéskört, hogy a jel – a szentség – kulcsa a hit. A külső jel egyrészt erősíti a hitet – éppen ezért nagy ajándék –, de a hit önmagában is megállhat. Másrészt a szentség méltatlan – kárhozatos – vételének feloldása éppen abban áll, hogy ráhagyatkozom, bízom az Isten által adott jelben és ígéretben – akár saját méltatlanságom szorongató érzésének, kísértésének ellenében is: inkább magamat tagadjam meg, mint a szentséget! Harmadrészt a jelek hit nélkül mit sem érnek; annak, aki nem hisz bennünk, bármilyen sok és bármilyen világos jel is hiába adatik.

Jól látszik itt, Luther milyen kitartó következetességgel állítja a hitet a középpontba. A szentségek alapvető és egyetlen szerepe, hogy azt erősítsék. Luther részletesen ki is fejti, ezt a feladatukat hogyan töltik be. Ugyanilyen eltökéltséggel küzd azonban minden értelmezés ellen, amely szerint a szentségek akár hiányukban, akár a velük való viszony elvárásain keresztül (méltó vétel), vagy bármi egyéb módon gyengíthetnék a hitet. Fontos

észrevenni, hogy bár a külső (szentségi) jegyek hiánya miatt a helyzet nem azonos azzal, amit a képek harcánál láttunk, Luther itt ténylegesen erősíti az olvasó hitét. Kicsit leegyszerűsítve – hiszen a szentségben való részesülés tényleges ereje és hatása a sermóban sehol nem kérdőjeleződik meg – azt mondhatnánk, hogy Luther nemcsak beszél arról, hogy a hit a szentségek nélkül is lehet erős, hanem mindent meg is tesz azért, hogy – az immár egyes szám második személyben megszólított – olvasója hitét erősítse, noha az olvasás aktusa nyilvánvalóan kizárja a szentségekben való egyidejű részesedést.

Mindaz tehát, ami ebben a három szakaszban [15–17] megfogalmazódik, elsősorban retorikailag, nem tartalmilag gazdagítja a szentségek korábbi tárgyalását: nem véletlenül értelmezi őket REINIS is a 4–5. szakaszbeli *partitio amplificatiója*-, vagyis bővebb kifejtéseként (2007, 49, vö. 63–68). Ez azonban még nem jelenti azt, hogy a gondolatmenet veszélyeztetése nélkül kiiktathatnánk ezt a részt a szövegből.³³ Meglátásom szerint egy ilyen csonkolással nem azért sérülne végzetesen a szöveg, mert kognitív tartalmából – voltaképpen tárgyából – máshol nem közölt lényeges elemek maradnának ki, hanem mert performatív jellegét veszítené el, s ezáltal, jelentősen gyengülne az olvasóra tett hatása. A szöveg már nem tenné, amit mond, nem erősítené meg az olvasó hitét, pusztán beszélne arról – kognitív információként közölné –, hogy a szentségek erősíthetik a hitét.

A 18. szakaszban egy olyan téma – a szentek közössége – csendül fel a cantus firmusban, amely a kísérszólamokban már addig is sokszor felbukkant.³⁴ Itt egyetlen részletet emelek ki: a bekezdés második felében számos bibliai igehelyet idéz Luther, amelyekkel mind az olvasó hitét erősíti. A 19. szakasz középpontjában az imádság áll. Két okunk is van az imádság meghallgatásában bízni. Egyrészt a Biblia tanúsága szerint Isten megparancsolta angyalainak, hogy legyenek segítségünkre, másrészt Isten az imádság meghallgatását ígéri, illetve mintegy feladatul adja az ebben való bizonyosságot (Mk 11,24).³⁵ Valójában élethossziglan kellene imádkoznunk hitért a halál órájában, amelynek elérkeztek Istent éppen ezért bátran emlékeztethetjük saját parancsaira és ígéreteire – ami szintén hitünket erősíti [19].

Az utolsó szakaszban Luther hat pontban foglalja össze Isten nekünk adott ajándékait, még egyszer számba véve ezzel az egész sermo kulcsfogalmait: a három képet és ellenképeket, a Krisztusban adott kegyelem személyes értelmezését („érted”) és a kísértés feletti krisztusi győzelmet, a szentségi jeleket, a szentek közösségét és az imádságot. Ha Isten ilyen hatalmas dolgokat cselekszik érted, rád is háríthat nagy feladatot – a meghalást –, amennyiben nagy ajándékokat is kapszol hozzá. Mind ezért hálát kell adnunk Istennek, ami könnyebbé teszi a halálunkat, amire Isten segítsen minket – zárja Luther egy fohással a sermót.

Az utolsó szakasz hat összefoglaló pontja közül az első hármat az előbbieken már áttekintettük. A második három a sermo utolsó harmadát összegzi: az úrvacsora szentségét (vö. [15–17]), a szentek közösségét (vö. kül. [18]) és az imádságot (vö. [19]).³⁶ Ezek közül a szentség önmagában is hármas szerkezetű, amennyiben (I) Isten ígérete³⁷ és (II) a külső jel alkotja, amelyek (III) a hit erősítését szolgálják, illetve amelyeket a hit ragadhat meg. Természetesen a szentség nem választható el Krisztustól, hiszen a szentség tartalma Krisztus ajándéka, amelyet a képek kapcsán már oly szemléletesen körüljárt Luther.³⁸ Ezt az irányt követve felismerhetjük a sermo még egy kulcsmotívumát, amely a szöveg egészét átszövi, de amely önállóan tematizálva mégsem jelenik meg.

Első lépésben azt vehetjük észre, hogy a hatpontos összegzés második három eleme is szerves egészet alkot. Ahogy az első három az „üdvképek” fogalmával foglalható össze, a második három – a szentségek, a szentek közössége és az imádság – az ekkleziológia területére tartozik, s az „egyház” fogalomkörében összegezhető. A haldokló számára tehát ez a két nagy erőforrás áll rendelkezésre: egyrészt a komplex szerkezetű üdvképek (amelyek tartalma végső soron maga Krisztus), másrészt az egyház (természetesen elsősorban nem hierarchikus-intézményes formájában, hanem elrejtett teológiai valóságában), amely a maga eszközeivel szintén Krisztusról tanúskodik és Krisztushoz vezeti a haldoklót. A két mozzanat fényében pedig könnyen felismerhetjük azt a harmadik elemet, amelyet Luther a sermo során újra meg újra az olvasó szívére helyez, bár – meglepő módon – külön sehol nem emel ki. Az üdvképek és az egyház mellett az ige a harmadik kegyelmi eszköz, amelynek segítségével a haldokló szembeszállhat az utolsó órában rátörő kísértéssel.

Noha Luther érvelése, illetve a szöveg szervezőelve tematikus és nem biblikus, az egész sermót áthatja a szentírásközpontú reformátori szemlélet. Luther a húsz szakaszban összesen harmincnál több igehelyet idéz, és a bibliai idézetek és parafrázisok még a legszerényebb becslések szerint is a teljes szöveg mintegy 15%-át teszik ki. Ha ez a szám nem is kimagasló, semmiképpen nem elhanyagolható, és a szentírási idézetek nem tekinthetők pusztán ornamentálisnak, egy tematikus okfejtés egyszerű díszítőelemeinek. Aligha lehetne őket törölni anélkül, hogy a gondolatmenet egésze meg ne roppanjon. Luther valóban nem mondja azt sehol a sermóban, hogy a haldokló olvasson vagy olvastasson a Bibliájából. Ugyanakkor tanítása minden pontján biblikus gondolkodásra biztatja az olvasót. Éppen az a magátólértődés, amellyel Luther a gondolatmenet szinte minden pontján a Bibliára támaszkodik, teszi nehezzé Isten igéjének, mint a reformátor által a haldokló figyelmébe ajánlott kegyelmi eszköznek a felismerését, ám ugyanez a magátólértődés támasztja alá a meglátás érvényességét, amint sikerül kiiktatnunk saját megközelítésünknek ezt a vakfoltját.

Az a három erőforrás, amelyet Luther a haldokló megerősítésére felmutat, a személyes alkalmazás, a reformátori „pro me”, illetve „pro te” jegyében foglalható össze. Az üdvképek, az egyház kegyelmi eszközei és az ige mind „érted” adattak, és akkor nem lesznek hiábavalók, ha felismered, hogy egészen személyesen neked szólnak, és a bennük adott ajándékot hittel a magadénak fogadod el. Vagyis összegezve, a – mint láttuk, önmagában hármas szerkezetű – szentség egyike az egyházban a haldoklót

erősítő három kegyelmi eszköznek (szentség, szentek közössége és imádság), amelyek együtt egyik elemét jelentik annak a három nagy ajándéknak (üdvképek, egyház és ige), amelyet Isten a haldokló erősítésére ad (2. táblázat). A halál, bűn, pokol hármas kísértésével így állítja szembe Luther egyre táguló körökben Isten ajándékait.

2. táblázat

Kegyelmi eszközök a haldokló megerősítésére

<i>Szentség</i>	<i>Az egyház kegyelmi eszközei</i>	<i>„Érted”</i>
Isten ígérete jel hit	szentség szentek közössége imádság	üdvkép (vö. 1.tábl.) egyház ige

A haldoklónak utolsó életfeladatát tehát egyfelől a rátörő borzalmas kísértések, másfelől a legyőzésekre személyesen neki adott ajándékok közti feszültségben kell teljesítenie. Luther ezt a konfliktust nagyon is komolyan veszi, a veszélyeket reálisnak látja, a kísértéseket soha nem becüli alá. Ugyanakkor sermójában példaszerűen megvalósítja azt, amire a haldoklót biztatja: a mindvégig jelenlevő kísértést – a halál, bűn és pokol hármasával még a 20. szakaszban is találkozunk – fáradhatatlanul és rendkívül gazdagon öleli körül – fogalmilag és retorikailag egyaránt – Isten értünk adott ajándékaival. A rettenet képeit sokszorosán beágyazza a haldoklót támogató erőforrások leírásába, míg végül az utóbbiak valóban legyőzik az előbbieket; a halált valóban elnyeli az élet (1Kor 15,54, Károli).

* * *

Elemzésemben a magyar nyelvű szakirodalomban eddig még kevésbé tárgyalt sermo keletkezéstörténetének és gondolatmenetének vázlatos ismertetésén túl a mű szerkezetét és máig tartó hatóerejének összetevőit vizsgáltam. Arra kerestem a választ, miért maradt öt évszázad után is népszerű ez a szöveg, hogyan tudta egy fél évezred múltán is megőrizni erejét és hatását, miként maradt ma is használatban az evangélikus lelkiség gyakorlatában. A választ elsőrendben a sermo performatív karakterében találtam meg, amelynek meghatározó komponensei a fűgaszerű szerkezet, a halmozás (adjekció) alakzatai és a tematikus mondanivalóhoz tökéletesen illeszkedő – a gondolati tartalmat stilisztikai eszközökkel leképező – mimetikus retorika.

A mű szerkezetét véleményem szerint inkább hasonlíthatjuk egy folyamammá duzzadó patakhoz vagy – elvontabban – egy crescendojelhez, mint egy kettős fókuszú ellipszishez vagy koncentrikus körökhöz. A szövegnek határozott iránya van. Intenzitása, tematikus komplexitása az 1. bekezdéstől a 20. szakaszig egyértelműen fokozódik, és az utolsó bekezdésben éri el tetőpontját,³⁹ amikor a mű kiindulópontját jelentő probléma – a halál fenyegető, és Istentől elszakítani akaró közelsége – egy még mindig nagy,⁴⁰ de Isten ajándékaihoz mérten mégis csekély feladattá válik, amelyre a költői kérdés logikája szerint csak Istentől kapott feladatként igent mondani, vagyis amelyet csak hittel elfogadni és vállalni lehet.

Luther a sermo egészén végigvonuló fokozást a témák egyre gazdagabb összefűzésén túl a halmozás folyamato-

san jelenlevő változatos eszközeivel éri el. Az alakzatok – ismétlések, párhuzamok, gondolatritmusok – átszövik a szöveg egészét. Luther kognitív mondanivalójának szinte minden mozzanatára újra meg újra visszatér, átfoglalozva megismétli, egy vagy több bekezdéssel később újra körülfárja. Az olvasónak nem kell feltétlenül folyamatosan koncentrálnia a megértésre. Átadhatja magát a szöveg áradásának. Ha nem az első szó, majd egy mellérendelt közeli szinonimája, ha nem az első félmondat, majd a hamarosan felbukkanó párhuzamos szerkezet, majd a téma első felvezetése, majd a következő – vagy sokadik – visszatérése eljuttatja hozzá a reformátori mondanivalót. Aligha olvashatja bárki úgy végig ezt a néhány oldalt, hogy hatása ne érintse meg, nem csak értelmét, hanem érzelmeit, sőt lényé egészét.

Legmarkánsabban talán mégis a tartalom és a nyelvi megvalósítás összhangja hat az olvasóra. Luther nem csak a haldoklóra törő képekről beszél, hanem képekkel érvel; a haldoklónak nemcsak útmutatást, feladatokat ad, hanem ezeket a feladatokat a szövegben maga meg is valósítja. Rekontextualizálja a kísértés képeit; a halál, bűn, pokol képeit – mint láttuk – nyelviileg is körülöleli Krisztus képével, hogy a halált elnyelje az élet. Nemcsak beszél a kísértés legyőzésének fontosságáról, hanem részt is vesz ebben a küzdelemben, valóban az olvasó segítségére siet, hogy végső gyötrelmében ne a halál rettenetét, hanem Krisztus érte aratott dicsőséges győzelmét lássa. És ami még ennél is nagyobb bravúr, a szentségekről is úgy tud beszélni, hogy az – bár a külsődleges jegyek jelenlétének hiányát önmagában nem hidalhatja át, mégis – betölti azt a funkciót, amit a szentségek is szolgálnak: erősíti az olvasó hitét.

Végső soron talán éppen itt találhatjuk meg a *Bereitungs* sikerének, fél évezred után sem múló hatásának kulcsát. Nem polemizál, hanem épít, hitet erősít. A sermo nem pusztán beszél a hit fontosságáról, hanem – s ez lehet a vallásos irodalom minden nagy klasszikusának a titka – olvasójában el is végzi ezt a munkát. A *Bereitungs*nak nemcsak témája, hanem eredménye is a kísértéssel szemben Kiszttus ajándékaira és ígéretére hagyatkozó hit. S mivel erre ma is szükség van, a szövegnek ma is helye van az egyház életében, és az ma is hat – erővel, építően, életre – vagyis Krisztusra – vezetően.

Ittés Gábor

HIVATKOZOTT MŰVEK

Rövidítések

- BENZING = BENZING, Josef & Helmut CLAUS, *Lutherbibliographie: Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod*, 2 kötet. (2. kiad.; Baden-Baden: Koerner, 1989–1994).
- CLEMEN = *Luthers Werke in Auswahl*, szerk. Otto Clemen et al., 8 kötet. (1–4. kötet. 5., jav. kiad., 6–8. kötet. 3., jav. kiad.; Berlin: Walter de Gruyter, 1959–1966).
- LMM = *D. Luther Márton művei: A reformáció négy százados fordulójának örömnempe és emlékeztetője*, szerk. Masznyik Endre, ford. uő et al., 6 kötet. (Budapest & Pozsony: Luther-Társaság, 1904–1917).
- LSA = *Martin Luther Studienausgabe*, szerk. Hans-Ulrich Delius, 6 kötet. (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1979–1999).
- LW = *Luther's Works: American Edition*, főszerk. H.T. Lehmann, 55 kötet. (Saint Louis: Concordia & Philadelphia: Fortress, 1955–1986).
- MBW = *Melanchthons Briefwechsel: Kritische und kommentierte Gesamtausgabe*, szerk. Heinz Scheible, eddig 12+11 kötet. 12+12 részben (Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1977–).

- VD16 = *Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts*: www.vd16.de.
- WA = *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, eddig 72 kötet. 87 részben (Weimar: Böhlau, 1883–).
- WA Br = *D. Martin Luthers Werke: Briefwechsel*, 18 kötet. (Weimar: Böhlau, 1930–1985).
- AKERBOOM, Dick (2003) '„...Only the Image of Christ in Us”: Continuity and Discontinuity between Late Medieval ars moriendi and Luther's Sermon von der Bereitung zum Sterben' in: Hein Blommestijn, Charles Caspers & Rijcklof Hofman (szerk.), *Spirituality Renewed: Studies on Significant Representatives of the Modern Devotion* (Leuven: Peeters, 2003) 209–272.
- BRECHT, Martin (1984) 'Der Libellus auro praestantior de animae praeparatione in extremo laborantis, deque praedestinatione et tentatione fidei eine unbekannte frühe Predigt Luthers?' in: Gerhard Hammer és Karl-Heinz zur Mühlen (szerk.), *Lutheriana: Zum 500. Geburtstag Martin Luthers von den Mitarbeitern der Weimarer Ausgabe* (Köln: Böhlau) 333–350.
- BRECHT, Martin (1985–1993) *Martin Luther*, 3 kötet., ford. J.L. Schaaf (Minneapolis: Fortress).
- BRUNNER, Peter (1978) 'Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben ausgelegt in einer textnahen Paraphrase mit einigen Erläuterungen', *Zeitwende* 49, 214–228.
- BUCHRUCKER, Armin-Ernst (1993) 'Wer so stribt, der stribt wohl: Martin Luther über die Kunst zu sterben', *Luther* 64, 125–136.
- FABINY Tibor (1994) '„Bevezetés” in: LUTHER (1994a) 5–6.
- GÁNC S Aladár (1994) '„Miért fordítottuk – miért olvassuk? Előszó Luther a szentségekről írott három prédikációjához” in: LUTHER (1994a) 7–10.
- GODZIK, Peter, szerk. (1993) *Sterbenden Freund sein: Texte aus der seelsorgerlichen und liturgischen Tradition der Kirche* (Hannover: k.n.) internetes kiadás: <http://www.pgodzik.de/Sterbenden%20Freund%20sein.pdf> (megnyitva 2010. február 12.).
- GOE Z, Werner (1981) 'Luthers Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben und die spätmittelalterliche ars moriendi', *Lutherjahrbuch* 48, 97–114.
- HOHENBERGER, Thomas (1996) *Lutherische Rechtfertigungslehre in den reformatorischen Flugschriften der Jahre 1521–1522* (Tübingen: Mohr).
- KARANT-NUNN, Susan C. (1997) *The Reformation of Ritual: An Interpretation of Early Modern Germany* (London & New York: Routledge).
- KLEIN, Luise (1958) *Die Bereitung zum Sterben: Studien zu den frühen reformatorischen Sterbebüchern* (Göttingen: György Ágost Egyetem, doktori ért.).
- LUTHER Márton (1993) *Nyílt levél a fordításról*, ford. Gesztes Olympia és Szita Szilvia (Budapest: Magyarországi Luther Szövetség).
- LUTHER Márton (1994a) *Bűnbánat, Kereszttség, Úrvacsora: Három sermo a szentségekről, 1519*, ford. Kozma Éva Mária et al. (Budapest: Magyarországi Luther Szövetség).
- LUTHER Márton (1994b) *Nyolc böjti prédikáció Wittenberg népének: 1522. március 9–16-ig*, ford. Szebik Zsófia (Budapest: Magyarországi Luther Szövetség).
- LUTHER Márton (1997) *Hogyan szemléljük Krisztus szent szenvedését? Így imádkozzál! Egyszerű útmutató az imádkozásra*, ford. Véghelyi Antal és Balikó Zoltán (Budapest: Magyarországi Luther Szövetség).
- MÜLLER, Nikolaus (1911) *Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522: Die Vorgänge in und um Wittenberg während Luthers Wartburgaufenthalt: Briefe, Akten und dergleichen und Personalien* (2. kiad.; Lipcse: Heinsius).
- NGIEN, Dennis (2007) 'Picture Christ: Martin Luther's Advice on Preparing to Die', *Christianity Today* 51:4 (április) 66–69.
- PREUL, Reiner (1997) 'Der Tod des ganzen Menschen: Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben' in: V. Drehsen, D. Henke, R. Schmidt-Rost és W. Steck (szerk.), *Der 'ganze Mensch': Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität: Festschrift für Dietrich Rössler zum siebzigsten Geburtstag* (Berlin és New York: Walter de Gruyter) 111–130.
- RAU, Gerhard (1983) 'Erfahrung und Offenbarung in der Bereitung zum Sterben', *Pastoraltheologie* 72, 386–390.
- REINIS, Austra (2007) *Reforming the Art of Dying: The ars moriendi in the German Reformation (1519–1528)* (Aldershot és Burlington: Ashgate).

- STOCK, Ursula (1982) *Die Bedeutung der Sakramente in Luthers Sermonen von 1519* (Leiden: Brill).
- ULRICH-ESCHEMANN, Karin (2008) 'Begleitung beim Sterben – Bereitung zum Sterben: Ein tröstliches Beispiel aus Luthers *Sermon von der Bereitung zum Sterben*' in: uő, *Leben, auch wenn wir sterben: Christliche Hoffnung lernen und lehren* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht) 59–61.
- VAJTA Vilmos (1993) *Communio: Krisztus és a szentek közössége Luther teológiájában* (Budapest: Magyarországi Luther Szövetség).
- VÉGHÉLYI Antal (1997) „A fordító előszava” in: LUTHER (1997) 7–9.
- WINKLER, Klaus (2000) *Seelsorge* (2., jav. és bőv. kiad.; Berlin: Walter de Gruyter).
- WRIEDT, Markus (1987) 'Ist der *Libellus avro praestantior de animae praeparatione in extremo laborantis, deque praedestinatione et tentatione fidei* eine Lutherschrift?', *Lutherjahrbuch* 54, 48–83.

JEGYZETEK

- ¹ Martin LUTHER, *Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben* (1519) in: WA 2:679–697, CLEMEN 1:161–173, LSA 1:230–243; angolra ford. Martin H. Bertram in: LW 42:95–115. A szöveg a gyűjteményes kiadásokon kívül mikrofilmen is rendelkezésre áll, sőt legújában már az interneten is szabadon elérhető több korai kiadása digitalizálva. Ezek egyszerűen megtalálhatók a VD16-ból, ezért itt csak egyetlen kiadás URL-jét adom meg (<http://www.digitale-sammlung-gen.de/~db/0002/bsb00024068/images/>, vö. VD16 L 6480, megnyitva 2010. január 20.; 2010 áprilisára már a VD16 L 6473–6474 digitalizálása is befejeződött). Friedrich Károly és Muntag Andor kéziratos magyar fordítását Csepregi Zoltán bocsátotta rendelkezésemre. Ahol nem jelzem külön a fordítót, az idézetek magyar változatát saját fordításomban közlöm.
- ² Az elmúlt fél évszázad legnagyobb szabású Luther-életrajzának szerzője, Martin BRECHT szerint Spalatin tudatosan próbálta Luthert kegyességi, illetve tanító iratok írására ösztönözni, hogy ezáltal távolartsa a túl intenzív polémiaától (1985–1993, 1:350).
- ³ A szöveg – jórészt Luther leveleiből rekonstruálható – keletkezéstörténete szinte minden kiadás elején és – többé-kevésbé részletesen – a legtöbb tanulmányban megtalálható. Én itt elsősorban a weimari kiadásra támaszkodó CLEMEN (1:161) nyomán követem az eredeti forrásokat. Vö. WA Br 1:381.17–20, Nr. 171, 1519. május 8.; WA Br 1:394.15, Nr. 175, 1519. május 16.; WA Br 1:508.12–13, Nr. 198, 1519. szeptember 22.; WA Br 1:548.3–11, Nr. 215, 1519. november 1., mindegyik Luther levele Spalatinhoz.
- ⁴ Schartról csak korlátozottan állnak rendelkezésre életrajzi adatok, de a német és az amerikai kiadásokban azért található néhány rá vonatkozó szakirodalmi hivatkozás (vö. WA 2:680j.; LW 42:97j.) L. még MÜLLER (1911) 404 és STOCK (1982) 87j.
- ⁵ *Ein buchlein von der nachfolgüg des willigc sterbcs Christi* (1515) = VD16 S 8697.
- ⁶ A wolfenbütteli Herzog August Bibliothek gyűjteményében ma is megtalálható az a példány, amely Luther Schartnak szóló saját kezű dedikációját viseli (M: Li 5530 Slg. Hardt (19, 222)).
- ⁷ Vö. VD16 L 6473–6498.
- ⁸ A pontos szám függ azoktól a kritériumoktól, amelyekkel a különböző bibliográfák a „kiadás” fogalmát meghatározzák. Az előző jegyzetben hivatkoztam VD16 mellett l. még WA 2:680–683 (A–W), ill. BENZING 1:435–456. sz. és 2:451a, 455a és 456a sz.
- ⁹ *Betbüchlein* (WA 10^{ll}:331/375–482/501); a kiadásokhoz l. WA 10^{ll}:341 és 368–369 (V, X–d, f–g, i–n); vö. VD16 L 542, 4099–4109, 4124 és ZV 10039.
- ¹⁰ *Winterpostille*, 1528 (WA 21:IX/1–193); a kiadásokhoz l. WA 21:XXIV és 192; vö. VD16 L 5591–5666, ZV 4666, 10097, 18461, 23097. Ezt a hagyományos csatornát REINIS, aki egyébként a kiadástörténetet viszonylag alaposan feltérképezi (2007, 48), figyelmen kívül hagyja.
- ¹¹ Vö. WA 2:683 (a–b); VD16 L 6339, 6499–6501; BENZING 1:458–460 sz. és 2:456b és 459a sz.
- ¹² Csak néhány példa a közelmúltból: GODZIK (1993) 62–67; NGIEN (2007); ULRICH-ESCHEMANN (2008), WINKLER (2000) 466–467.
- ¹³ Luther írása jól kitapinthatóan gyökerezik az *ars moriendi* hagyományban, amelyet egyáltalán jelentősen meg is újít, a kettő kapcsolata azonban önálló vizsgálódást igényel, ezért azzal egy külön tanulmányban foglalkozom. Itt érdemes viszont megjegyezni, hogy a *Libellus avro praestantior de animae praeparatione in extremo laborantis* (1520, VD16 L 1509) kapcsán Luther szerzősége is felmerült, vö. BRECHT (1984), KLEIN (1958) 29–39, WRIEDT (1987).

- ¹⁴ Nem az enyém az első vállalkozás, amely retorikai szempontból közelíti a *Bereitunghoz*. A közelmúltban Austra REINIS kínált ilyen olvasatot (2007, 47–82), megközelítése mégis jelentősen eltér az enyémtől. Reinis következetesen és helyesen azonosítja a szöveg retorikai alakzatait, szerkezeti rekonstrukciója azonban már kevésbé meggyőző, s értelmezésében csak kevésbé lép túl az egyszerű katalógizáláson. Általában megelégszik azzal, hogy a retorikában a tanítás és az érzelemfelkeltés eszközeit lássa, és befejezetnek tekinti a vizsgálódást, amikor kijelenti, hogy Luther a retorika eszközeivel hatásosan felkeltette az olvasó érzelmeit. Ezzel szemben én a szöveg önmagát megvalósító performatív jellegére teszem a hangsúlyt, amit ő – az általam meghatározónak tartott kettős- és hármas szerkezetekhez hasonlóan – meg sem említ.
- ¹⁵ Nyilvánosan hozzáférhető magyar fordítás híján a *Bereitung* címében szereplő műfaj-meghatározás magyarítása sincs lezárva, de úgy tűnik, a *sermo* a legesélyesebb jelölt. A 20. század elején megjelent, máig legteljesebb magyar Luther-kiadásba (LMM) egyetlen *Sermon/sermo* sem került be. Ezzel a műfajjal érdemben csak a rendszerváltás után megindult új Luther-kutatások és -fordítások során találkozunk. Kiváló – és témánk szempontjából is releváns – közműmonográfiájában VAJTA Vilmos számos korai sermót tárgyal, köztük a *Bereitunghoz* is, és ezekre következetesen az *értekezés* műfajmegjelölést használja (1993, 63 és *passim*, kül. 3–8). Hasonlóan, a *Nyílt levél a fordításról* szerkesztői is így fordítják a *sermót* (Luther 1993, 20j.) A *Nyolc böjti prédikáció (Acht Sermonen)* joggal szerepel ezen a címen, hiszen ezek valóban szövegekről elhangzott ígérkedések voltak (Luther 1994b). Véghelyi Antal a passioról szóló sermofordításának címéből egyszerűen kihagyta a műfajmegjelölést (Luther 1997), fordítói előszavában pedig *írásként, prédikációként és ígérkedésként* beszél a szövegről (Véghelyi 1997, *passim*), amelyek közül az utóbbi kettő jogossága kérdésesebb, mint az Invocavit-prédikációk esetében, mivel ez a mű valóban *írás*, nem *szószék*, hanem nyomtatásra készült (egyébként Melancthon *mediációként* említi: MBW 46.1, T1:109.5, Spalatinnak, 1519. március 13. = WA Br 1:359.26–27, Nr. 161). A „Magyar Luther Füzetek” sorozat 4. kötetében a reformátor három másik, hasonló műfajú és ugyancsak 1519 őszén keletkezett írása jelent meg (Luther 1994a), és fordításuk alkalmat kínálhatott volna a magyar nyelvű fogalomhasználat tisztázására is. GÁNCSS ALADÁR a füzethez írt fordítói előszavában azonban fel sem veti a műfaji kérdést, az efféle filológiai-teológiai vizsgálódásokkal szemben programatikusan előnyben részesítve a reformátor műveit és életrajzeit (1994, 7). Hogy írása címében „három prédikáció[ról]”, a szövegben pedig „Luthersermok[ról]” beszél, az világosan jelzi, hogy a két fogalmat felcserélhetőnek, szinonimának tartja, bár a passiómeditációhoz hasonlóan ezek sem szószéki beszédek voltak. Sorozatszerkesztői bevezetőjében FABINY Tibor körülbekintőbb, de ő is mindössze írt fordítói előszó szentel a témának, és a *sermo* és a *prédikáció* megjelölést egyenértékűként kezeli: „A három írás műfaja *sermo*, azaz prédikáció, de mindegyik a kereső, laikus emberek számára készült, tanítói céllal” (1994, 5). Mindezek ellenére az a tény, hogy a füzet alcímében a *sermo* szerepel, véleményem szerint – Véghelyi terminológiahasználatának későbbi elnagyoltsága ellenére – lényegében szentesítette ezt a szóhasználatot mint a lutheri – *Perdigttől* megkülönböztetett – *Sermon* magyar megfelelőjét. A Friedrich és Muntag-féle fordítás címében („A halálra való készülődésről”) szintén nem szerepel a műfajmegjelölés. Az nyilván a kézirat szerkesztőinek felelőssége lesz, hogy a kérdést a kiadás kapcsán majd tisztázzák.
- ¹⁶ Vö. Luther megjegyzését Spalatinnak a jócselekedetekről szóló sermójáról (*Von den guten Werken*, 1520: WA 6:196/202–276), amely immár meghaladva műfaji kereteket, könyv méretűvé növekedik: „Est in manu & Calamo sermo de bonis operibus, futurus non sermo, sed libellus” (WA Br 2:75.8–9, Nr. 271, 1520. március 25.; vö. WA 6:196). Bár itt műfaji oldalról tárgyalom a kérdést, érdemes megjegyezni, hogy BRECHT hangsúlyozza, nyomtatott prédikációiban Luther tartalmilag semmi olyat nem hirdetett, amit ne mondott volna el a szószékről (1985–1993, 1:350).
- ¹⁷ Más sermókhoz hasonlóan Luther ezt a szöveget is betűvel számított egységekre (kb. bekezdésekre) tagolja. Mivel ez a felosztás nemcsak az áttekinthetőséget, hanem a különböző kiadások (sőt fordítások) közti egyszerű átjárhatóságot is biztosítja, a hivatkozáshoz a bekezdésszámot adom meg []-ben, amelyet szükség szerint kiegészítetek a weimari kiadás oldal- és sorszámaival.
- ¹⁸ Bár a szerkezetet nem tárgyalják, KARANT-NUNN (1997) 145–146 és ULRICH-ESCHEMANN (2008) is a szentségek helyezésnek nagyobb hangsúlyt, a képeket alig érintik.

- 19 Vö. http://rodekoehr.net/Luther_HTML/Luther_Sermon_von_der_Bereitung_zum_Sterben_1519.html (Achim Rodekoehrs honlapjáról letöltve 2010. január 19.); nem kizárt, hogy a szerkesztő azonos a honlap tulajdonosával.
- 20 Ugyanide sorolható Werner GOEZ elemzése is, aki ugyan csak öt egysegről beszél geometriai metaforák nélkül, de a részletesebb ismertetéséből kiderül, hogy ezeket a középső körül szimmetrikusan rendezte el (1981, 109–110).
- 21 Klaus WINKLER (2000, 466–467) hat súlyponti témát nevez meg, de rövid áttekintésében sem az elemzésükre, sem a sermo szerkezetére nem tér ki.
- 22 A tipográfiai kiemelések csak a párhuzamos szerkezetek könnyebb felismerését szolgálják. Az eredetiben a tisztelethez és tiszteletlenséghez tartozó ige is azonos: „Dan die weyl da selbst gott durch den priester redt und zeychnet, mocht man gott kein großer uneehr yn synem wort und werck thun, dan zweyfelden, ab es war sey, und kein großer eehre thun, den glauben es war sey und sich frey drauff vorlassen” (WA 2:686.27–30).
- 23 Kiemelések tőlem – I.G. „Das ist aber die grawsamst sund, die geschehen mag, durch wilch got selber yn seynem wort, zeychen und werck als ein lugner geachtet wirt, alls der ettwas redt, zeyge, zusage, das er nicht meyne, noch halten wolle” [16] (= WA 2:693.26–29).
- 24 Klaus WINKLER ezt úgy foglalmazza meg – anélkül, hogy a sommás értékelést kifejtene, indokolná vagy illusztrálná –, hogy Luther szövege „a begyakorlás – majdhogynem a kondicionálás! – jellegzeteségeit viseli magán” (2000, 466).
- 25 „Wer nu wol mit yhn fechten will und sie außtreyben, dem wirt nit gnug sey, das er sich mit yhn zerre und schlage odder ringe, dan sie werden yhm zu starck sey und wirt erger und erger. Die kunst ists gantz und gar, sie fallen lassen unnd nichts mit yhn handeln. Wie geht aber das zu? Es geht alßo zu, Du must den tod yn dem leben, die sund yn der gnadenn, die hell ym hymell ansehen, und dich von dem ansehen odder blick nit lassen treyben...” [9] (= WA 2:688.31–37).
- 26 Hogy a kép a 21. század elejére sem vesztett erejéből, azt jól mutatja a két magzat anyaméhbeli fiktív beszélgetésének népszerűsége: egy gyors internetes keresés több száz találatot ad, s felületes átfutásukból is kiderül, hogy több tucat különböző honlapon olvasható a példabeszéd, amelynek alapötlete-logikája megegyezik a lutheri hasonlat szerkezetével (vö. pl. <http://www.prokontra.hu/content/view/1016/64/>, megnyitva 2010. február 11.).
- 27 „Amikor az asszony szül, fájdalma van, mert eljött az ő órája, de amikor megszülte gyermekét, nem emlékszik többé a gyötrelmeire az öröm miatt, hogy ember született a világra.”
- 28 „Christus leben meynen tod yn seynem tod ubirwunden hab, seynehorsam meyne sund yn seynem leyden vortilget, seynehell yn seynem vorlassen zustort habe” ([15]: WA 2:693.9–12).
- 29 Vö. [10]: WA 2:689.9–10; [11]: WA 2:689.28–29; [12]: WA 2:690.26–28. A hármaskrisztushoz kötve később is előfordul, pl. [16]: WA 2:694.10–11.
- 30 Később kis módosítással a feltámadás helyett az élet jelenik meg ebben a hármaskrisztushoz ([15]: WA 2:692.31–32).
- 31 Kiemelés tőlem – I.G. „Er ist das lebendig und unsterblich bild widder den tod, den er erlitten, und doch mit seyner offerstand von todtenn ubirwunden yn seynem leben. Er ist das bild der gnaden gottis widder die sund, die er auff sich genommen und durch seynen unubirwindlichen gehorsam ubirwunden. Er ist das hymelisch bild, der vorlassen von gott, alß eyn vordampter, und durch seyner aller mechtigist liebe die hell ubirwunden, bezeugt, das er der liebste sun sey und unß allen dasselb zu eygen geben, ßo wir alßo glauben” ([13]: WA 2:691.15–21).
- 32 Ez a hármaskrisztushoz visszautaló sermo záró szakaszában, a hat összegző pont közül az első háromban ([20]: WA 2:697.15–21).
- 33 REINIS értelmezése, hogy Luther itt tér vissza a sermo „voltaképpeni tárgyára” (2007, 63), ezért egy kicsit túlzottnak tűnik.
- 34 A téma részletesebb tárgyalásával külön tanulmányban foglalkozom.
- 35 „Ezért mondom nektek: higgyétek, hogy mindazt, amiért imádkoztok, és amit kértek, megkapjátok, és meg is adatik nektek.”
- 36 Vö. [20]: WA 2:697.21–25.
- 37 Luther egyaránt hangsúlyozza, hogy a szentségben (és a szentség kiszolgáltatásakor a papon keresztül) Isten cselekszik, illetve hogy a szentség lényege és értelme, nem pusztán a jel (szentségi jegy), hanem amit megígér.
- 38 Érdemes felidézni, hogy a képek részletes tárgyalását éppen mint a szentségek értelmezését, a szentségek ajándékának magyarázatát vezette be Luther [5].
- 39 Vö. HOHENBERGER (1996) 92.
- 40 Luther következetes marad, a halál itt sem válik jelentéktelen feladattá: „Miert ne tethe [Isten] rád is valami nagyot (amilyen a meghalás)...?” („Warumb solt er dyr nicht etwas groß auffleggen (als das sterben ist)...”; [20]: WA 2:697.27–28.)

Félelem – szorongás – hit

A szorongás valójában negatív hit, ezért „gyógyítható” az Istenbe vetett bizalom által. Az ember azért szorong, mert képes a jövőbe tekinteni. Hétköznapi (nem beteges) szorongásaink pszichikus alapszükségleteink kielégítetlensége körül támadnak Ezek – K. Grawe nyomán – a kötődési, az önbecsülési, a kontrollszükséglet, valamint a kellemes és a kellemetlen megkülönböztetésének szükséglete. A Biblia bizonyágtétele szerint Isten az embernek ezekre az egyébként mindig fogyatékosan kielégülő, s ezért szorongásokat keltő szükségleteire kínál végső megoldásokat. Ez kiváltképpen érvényes arra a szorongásra, amivel szemben az ember a legkiszolgáltatottabbnak érzi magát: a halálfélelemre.

Angst ist eigentlich negativer Glaube, deshalb ist sie durch Gottvertrauen „heilbar”. Der Mensch hat Angst, weil er in die Zukunft schauen kann. Unsere alltäglichen (nicht pathologischen) Ängste entstehen in Bezug auf das Unbefriedigtsein unserer psychischen Grundbedürfnisse. Diese sind im Gefolge von K. Grawe das Bedürfnis auf Bindung, auf Selbstwerterhöhung, auf Kontrolle, und auf Lustgewinn bzw. Unlustvermeidung. Nach der biblischen Botschaft bietet Gott endgültige Lösungen auf diese, sonst immer nur zum Teil zur Befriedigung kommenden und deshalb Ängste hervorbringenden Bedürfnisse. Das gilt insbesondere auf die Todesangst, der sich der Mensch am meisten ausgeliefert fühlt.

Akár teológusok, akár filozófusok, pszichológusok, vagy biológusok kezdik el alaposan vizsgálni a félelem és a szorongás jelenségét, előbb vagy utóbb arra a megállapításra jutnak, hogy a félelem mindenütt jelen van az

emberi életben. A teológusok véleményét E. Drewermann a következőképpen foglalja össze: „Minden, amit a vallás az embernek mondani akar, válaszként veendő azokra a kérdésekre, amelyek a lét különböző szintjein a

szorongás nyelvén szólalnak meg.”¹ A filozófusok gondolatai Heideggernél csúcsonodnak, amikor azt mondja, hogy „amitől a szorongás szorong, az maga a világban-benne-lét”.² Egy pszichológusi vélemény: „Ha az emberlétbe belegondolunk, akkor sokkal inkább megmagyarázandónak találjuk, hogy az ember többnyire miért nem szorong, mint azt, hogy néha szorongások gyötrik” – fogalmazott a tankönyvéről híres pszichiáter, Kurt Schneider a múlt század derekán.³ A biológusok szerint meg „az evolúció kedvez a ’szorongás génjeinek’; jobb, ha egy kétértelmű szituációra téves módon ’pozitívan’ (téves riasztással) reagálunk, mint ha ’negatívan’ (vagyis nem ismerjük fel a veszélyt). Egy téves negatív reakció – és eltűnsz a természet génbankjában.”⁴ Ha számba akarnánk venni valamennyi tudományterület véleményeit, képtelenek lennénk eligazodni a gondolatok rengetegében, ezért most csak pasztorál-antropológiai nézőpontból vizsgálódunk, vagyis témánkról lélektani és teológiai gondolatokat találkoztatunk a gyakorlati teológia emberszemléletén belül.

Fogalmi tisztázás

Nagyon általános meghatározással kell kezdenünk, mert amint megkíséreljük a jelenséget pontosabban körülírni, a félelem és a szorongás fogalmai azonnal két különböző úton indítanak el bennünket. A félelem – általános értelemben – a fenyegetettség tudatosulásakor előálló érzelmi reakció. A *félelem* figyelmeztet a várható bajra, és védekezésre, vagy menekülésre készlet. Ez az adottság, amelyben osztozunk az állatvilággal is, mégőv bennünket attól, hogy gyanútlanul áldozatul essünk egyébként kivédhető, vagy elkerülhető veszélyeknek. Nélküle az emberiség menthetetlenül kipusztult volna. Rendesen a fenyegetettség elmúltával, vagy a veszély legyőzése után a félelem elmúlik. Ebben a formájában a félelem nem kell, hogy témája legyen a lelki egészségvédelemnek, a pszichoterápiának, vagy a lelkigondozásnak. Van azonban a félelemnek egy kimondottan emberi változata, amikor is a fenyegetettség nem valóság, hanem feltételezett. A félelem rémisztő képzetek, vészjósló gondolatok nyomán áll elő. Olyankor sajátosan emberi a tudatosult fenyegetettség-érzés, amikor egy vélhetőleg a jövőben bekövetkező esemény váltja ki. Egyedül az ember képes ugyanis a jövőt elővételezni, úgy számolni valami ijesztőnek az eljövételével, mintha egészen bizonyosan megérkezne, vagy valami vágyottnak az elmaradására, mintha az biztosan nem valósulhatna meg. A félelemnek ezt az emberre jellemző változatát szoktuk *szorongásnak* nevezni. Jellemzője, hogy nincs konkrét tárgya, sőt egészen tárgyitalanul is lebeghet, illetve különböző helyzetekhez, tárgyakhoz „tapadva” konkretizálódhat. A szorongás tehát fenyegetettség által meghatározott viszonyulás a világhoz.⁵ Olyan félelem ez, amelyben az embernek nincs közvetlenül módja sem a védekezésre, sem a menekülésre. Képzetek elől, vélekedések elől igen nehéz elmenekülni. Éppen a tehetetlenség, a befolyásolhatatlanság, a kontroll hiánya a szorongás legfőbb táplálója.⁶ Míg a félelem „belesajdul a lélekbe, de ezzel éberebbé is teszi és tevékenységre indítja azt, addig a szorongás megbénítja a lelket, vagy a lélek egy részét, ami által az tehetetlenné válik és elveszíti a képességét arra, hogy egyáltalán tegyen valamit. [...] A szorongás

nem felfokozott félelem.” – írja fenomenológiai elemzésében a 20. század neves gyakorlati teológusa, O. Haendler.⁷ Alapvető különbségről beszél itt Haendler, amit úgy is kifejezhetünk, hogy a félelem a veszélyt rejtő realitással áll kapcsolatban, a szorongás pedig a hiedelmek világával. A szorongás alapja az ember hitképesége. Valamivel kapcsolatban azt hiszi, hogy fenyegető az életére nézve. Ráadásul maga gerjeszti magában ezt a hitet. Nem a fenyegető tények kényszerítenek ki belőle egy ilyen reakciót, mint a félelem esetében, hanem ő választja magának a rettenetes hittartalmakat, melyek alapján azután szorongani fog. Kierkegaard, aki részletesen elemezte a szorongás természetét, arra is felfigyelt, hogy a szorongó ember szinte dédelgeti félelmetes gondolatait, titkon vonzódik hozzájuk. Mintha azért hinne bennük, mert hinni akar. Dialektikusan kifejezve: „A szorongás szimpatizáló antipátia és antipatizáló szimpátia”.⁸

Ha megpróbáljuk a Szentírás hit-definícióját az ellentétébe fordítani, akkor a szorongás meghatározásához jutunk: „A szorongás folyamatos rettegés valamitől, ami valószínűleg nem következik be, és bizonyos előrelátása annak, ami nem létezik.” Mondhatnánk: a szorongás negatív reménykedés. „A hit pedig a remélt dolgokban való bizalom, és a nem látható dolgok létéről való meggyőződés.” (Zsid 11,1) – hangzik a Zsidókhöz írt levél meghatározása, ami persze kiegészítendő azzal, hogy a mindenség Alkotójára és Fenntartójára tekintő hitről van szó benne. Ez teremt alapot a reménynek, és ez bátorít fel a nem láthatók tényként való kezelésére. Ezen alap nélkül csak akkor érdemes reménykedni, ha legalább a tények egy része látható, s ezek feljogosítanak a számunkra kedvező eshetőség várására. Különböben naivak, hiszékenyek lennénk – vagy pedig szoronganunk kellene, mert csak a másik eshetőséggel számolhatunk. Az emberben nemcsak megvan az a képesség, hogy az érzékszerveivel közvetlenül tapasztalható, áttekinthető, kiszámítható, befolyásolható és ellenőrizhető valóságon túllásson, hanem mintha ösztönzést is érezne arra, hogy a jelent meghosszabbítsa, kiterjessze a jövő irányába, vagy egy jövőbeli célképzet, illetve várakozás felől értelmezze és alakítsa. Legalább „fél lábbal” a jövőben élünk. Ami azt is jelenti, hogy félig, vagy nagyobb részt „hitben (rosszabb esetben: hiedelmekben) járunk, s nem látásban” – amint Pál mondja. Ha az ember nem tudna hinni, akkor nem lenne jövője. Ha pedig nem lenne jövője, akkor legfeljebb félelmei lennének – mindaddig, amíg valami közvetlenül fenyegeti –, de nem szorongana. U. Körtner, bécsi dogmatikus sarkítottan így fogalmaz: „A szorongás a jövő felfedezése. A jövőt a maga kérdésességében érzékeli.”⁹ Talán a kérdésesség önmagában még nem szorongást, hanem csak bizonytalanságot okoz. A szorongást az indukálja, ha a lehetőségek közül a számunkra kedvezőtlen kap nagyobb hangsúlyt, majd tűnik valószínűbbnek, míg végül a tény rangjára nem emelkedik. Ezzel megszűnik a két lehetőségben rejlő szabadság tágassága is, s marad az egy lehetőség szorossága, sőt szorító kényszere, hiszen az egy lehetőség már szükségszerűség is egyben. A szorongáshoz azon kívül, hogy egy rémisztő lehetőséget tényként kezelünk benne, hozzátartozik a tehetetlenség érzése is, nevezetesen, hogy nincs lehetőségünk a történések befolyásolására. Ezért csak kétféle mód kínálkozik a szabadulásra. Vagy valamilyen pszichés elhárító technikát (mint amilyen a racionalizálás, az elfojtás, az eltolás, az azonosulás az agresszorral, stb.) alkalmaz az em-

ber. Ez persze csak látszatmegoldás. Vagy pedig a hitnek/hiedelmének a tartalmán próbál változtatni, azaz átértékeli, újraértelmezi a várható körülményeket és történéseket. Jelenthet ez hangsúlyáthelyezést, relatívvá tételt, jelentéspontosítást, jelentésváltást, jelentőség-felülvizsgálatot és -korrekciót, de az mindenképpen szükséges hozzá, hogy a szorongás konkrét tárgyat kapjon, vagyis közelítsen a félelemhez.

Ezzel a témánk harmadik legfontosabb fogalmához érkeztünk: az *aggódáshoz*. A tárgyiasult szorongást nevezhetjük aggodalomnak. Szintén Kierkegaardig megy vissza, de a pszichoterápiában Freud óta újra meg újra megerősítést nyer az a felismerés, hogy „a szorongás mindig enyhül, ha egy adott tárgyhoz, vagy helyzethez kapcsolódik. A szorongás igyekszik félelemmé válni.”¹⁰ Ez a váltás valójában csak akkor történik meg, amikor a szorongás konkretizálódott aggodalomban, majd az aggodásról bebizonyosodott, hogy nem volt alaptalan. Minden óvintézkedés, gondoskodó akció ellenére bekövetkezett, vagy majdnem bekövetkezett a baj. Ekkor azonban már nincs mitől félni. A legtöbb esetben a forogatókönyv a következő: szorongás, aggodalom, önbecsítési kísérletek, a vélt veszély megszűnése, megkönnyebbülés – a következő aggodásra okot adó eseményig. Az aggódó ember ritkán gondol arra, hogy az általa vizionált rossz bekövetkeztének statisztikai valószínűsége igen-igen csekély (elenyésző a valószínűsége, hogy a naponta sok ezer felszálló repülőgép közül éppen azon a napon zuhan le egy, és éppen az, amelyiken ő utazik). Gondolatai ennek ellenére a rejtett, vagy tényleges veszélyekre, nehézségekre, zavaró körülményekre összpontosulnak. Mindig negatívabban ítéli meg a helyzetet, mint amilyen az valójában. Szinte várja a rosszat, a bajt, nem csupán számol vele.¹¹ Ellentétben a szorongással, aggodás esetén az egyén nem benujul meg, hanem igen erős ösztönzést érez a tevőleges közbelépésre, de külső korlátokba ütközik, vagy nagyon keveselli azt, amit tenni tudott. Befolyásolási kísérletei – éppen az aggodása miatt – ötletszerűek, kapkodók, akadémikusok, nem helyzet-adekvátak, túlzásokba hajlók, ezért nem is hatékonyak. Sem a körülményeket nem képesek megváltoztatni, sem nem hoznak belső megnyugvást. Az aggódó ember képtelen higgadtan végiggondolni a dolgokat és minden szempontot mérlegelve józanul megítélni a helyzetet. Nem képes ésszerű cselekvési tervek készítésére sem, melyeket azután meg lehet és érdemes is megvalósítani.

Bibliai tájékozódás

A Szentírásban, ha nem is megkülönböztető és következetes szóhasználattal, de tartalmát tekintve megtaláljuk a félelemnek a fent ismertetett árnyalatait. A legégyértelműbbek Jézus szavai a Hegyi Beszédben, amikor arra kéri a tanítványait, hogy ne aggodalmaskodjanak afelől, hogy miként elégítsék ki a mindennapi szükségleteiket (Mt 6,25kk; Lk 12,22kk). S itt nem másodlagos igényekről, hanem életszükségletekről (étel, ital, ruházat) van szó. Az aggodás a léttel kapcsolatos szorongásból táplálkozó cselekvési készség, „tevékeny szorongás”.¹² A felhozott példák „az ég madarairól” és „a mező liliomairól”, valamint a „keresésre” (33. vers) biztatás nem tétlen életre tanítanak, hanem arra, hogy az,

aki az „életéről” és a „testéről”, vagyis a „többéről” gondoskodik, nem feledkezik el napi szükségleteinkről sem. Nincs tehát ok az aggodalomra, illetve csak annak van oka rá, aki „kicsinyhitű” (30. vers), vagy hitetlen („pogány” – 32. vers). Az aggódó szorongás a hit, az Isten iránti bizalom fogyatékoságára utal, pontosabban azon a tévhiten alapul, hogy az ember képes gondoskodni az életéről, ami éppen olyan abszurd, mintha azt hinné, hogy megnövelheti a termetét egy arasszal (27. vers).¹³ Hit és tévhit, hit és hiedelem áll tehát szemben egymással.

Pál gondolkodásában is a hit lényeges jellemzője, hogy jövőperspektívája van, ezért a hit egyben reményesség is (Gal 5,5; Róm 8,24). Amikor hit által az ember Istenben látja meg a léte feltételét és értelmét, kezdetét, jelenét és jövőjét, akkor megszabadul a szorongástól. Hitetlensége idején ugyanis félelemben élt (Róm 8,15).¹⁴ Önmagáért, a saját léte bebiztosítása érdekében kellett aggódnia, s el kellett hitetnie magával, hogy kézben tarthatja a jövőjét. Aki a kegyelmes Istenre bízta az életét, annak a hitében a félelemnek csak figyelmeztető szerepe lehet arra az esetre, ha netán megfeledkezne kegyelemre utaltságáról (2Kor 5,10k). Fil 2,12k és Róm 11,10k szerint Isten hatalmas üdvözítő tette láttán is össze kell szorulnia az ember szívének, és istenfélelemnek kell ébrednie benne. A kegyelem nagyszerűsége, a Mindenható közelsége megremegetti a törekény és halandó embert (vö. R. Otto *mysterium tremendum* fogalmával).¹⁵ Ez a félelem azonban szinte szinonimája annak, amit máshol a Szentírás az Isten iránti szeretetnek nevez. Az Ószövetségben az istenfélelmet az örvendezéssel (Zsolt 96,9kk), ill. a törvény feletti örömmel (Zsolt 119,16.24.47.38.63), vagy az iránta való szeretettel (5Móz 10,12) találjuk összekapcsolva.¹⁶ Az Újszövetségben sincs szembeállítva egymással a félelem és a szeretet Isten és ember viszonylatában máshol, csak a János első levelében (1Jn 4,17k), ahol az Isten ítéletétől való félelem alaptalanságáról és tarthatatlanságáról akar meggyőzni a levél írója, mely összeegyeztethetetlen az Istentől felénk áradó tökéletes szeretettel. G. Theissen rámutat arra is, hogy a szinoptikus evangéliumok által hagyományozott jézusi igehirdetésben a megtérésre hívással összekapcsolódik az ítélet félelmetes esetelése (Mt 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30; Lk 12,4k; 13,2kk.).¹⁷ Ennek célja azonban az, mint ahogy az ószövetségi ítéletes próféciáké is volt, hogy a megtérést egyetlen lehetőségként mutassa fel, semmiképpen sem akar szorongást kelteni. Ijesztgetés nélkül is minden okunk meglenne a szorongásra, ezért aki nem kívánja szorongások között folytatni az életét, annak meg kell ragadnia az isteni kegyelem nagy lehetőségét. A kegyelem meghirdetésének a pillanata reális félelemmé teszi a szorongásra okot adó végső kilátásokat, és a megrettenő ember számára megnyitja a szabadulás útját. Pál apostol viszont már – Jánoshoz hasonlóan – a megtérés indítékeként az Isten „jóságának, elnézésének és hosszútűrésének a gazdagságát” (Róm 2,4) nevezi meg.

Története során a keresztyénség sajnos gyakran élt a szorongáskeltés „módszerével”, amikor nemcsak a kegyelmet semmibe vevő ember helyzetét mutatta be kilátástalannak, hanem magának a kegyelemnek az érvényességét is lebegtette, s nem merte (vagy nem akarta?) egyértelműen hirdetni, hogy „semmi el nem szakíthat minket Istennek szeretetétől, amely van a mi Urunk Jé-

zus Krisztusban” (Róm 8,33). Visszaélést követne el azonban akkor is, ha a keresztyén hitet a teljes szorongásmentesség állapotának tüntetné fel. Ez a kísértés ma látszik fenyegetőnek. Egyet kell értenünk U. Körtnerrel, aki az emberlét elidegeníthetetlen sajátjaként értelmezi a szorongást.¹⁸ Amennyiben emberek vagyunk, van jövőnk, s amennyiben jövőnk van, szorongunk is. Azok számára azonban, akiknek minden alapjuk megvan a reménykedésre – mert hitük szerint ez az alap maga Isten –, a szorongás mindig figyelmeztető jel arra, hogy reménykedhetnének ugyan, de valamiért nem képesek teljes bizalommal és hittel tekinteni a jövő felé. „Reménység ellenére reménykedve hinni” (Róm 4,18) mindig csak belső hitbéli küzdelem révén lehet, amikor különböző hittartalmak, ellentétes értékelések és értelmezések megütköznek egymással. Az a reménység, amely eleve kizárja az egyébként mindig fennálló másik lehetőséget, vélhetőleg szorongásmentes lesz (ha egyáltalán van ilyen), de egyszersmind emberhez méltatlanul naiv és hisztérien is.

Mitől szorongunk?

Külön most nem foglalkozhatunk azokkal a szorongásokkal, amelyek annyira egyeduralgódókká válnak személyek életében, hogy klinikai tünet-együttesekkel írhatóak csak le, mint amilyen a pánik, a fóbiák különböző formái, vagy a szociális szorongás válfajai. A figyelmünket inkább a mindennapi aggodalmainkra irányítjuk, s azok jobb megértésére teszünk kísérletet.

Nagy a valószínűsége, hogy aggodalmaink a legalapvetőbb lelki szükségleteink kielégülése körüli zavarokhoz kapcsolódnak. Olyan, a biológiai létfenntartás feltételein túl eső szükségletekre kell gondolnunk, melyek kielégülése elengedhetetlen ahhoz, hogy az ember jól érezze magát. Ha ezek a szükségletek tartósan kielégítetlenül maradnak, akkor kezdünk aggódni, majd szorongani, míg végül kóros lelki zavarok megjelenésére is számíthatunk.

Számos elmélet született már arra, hogy mit lehet valóban alapvető lelki szükségletnek tekinteni az emberi életben, mi az, ami minden ember lelki jólétéhez elengedhetetlen. E helyen meg kell jegyezni, hogy a szükséglet fogalma magában hordozza a belső igényt éppúgy, mint a kielégítéséhez szükséges külső feltételeket. A belső igény tehát mindig valami külső adottság, vagy hatás megtalálására, vagy előteremtésére irányul. A szükségleteink kielégülésének a forrását magunkban nem találhatjuk meg. A legalapvetőbb lelki szükségleteinkről ezen túl még az is elmondható, hogy teljes kielégítésük a teremtett világ adottságai és lehetőségei segítségével sem valósítható meg, hanem csak a teremtményi adottságok (legyenek azok mégoly optimálisak) transzcendálásával érhető el.

A kutatási eredmények nagyrészt egybecsengenek négy alapvető pszichikus szükséglet megnevezésénél. Ezek: a társas kötődés, az önérték-érzet fenntartása, a kontroll, és a jó és rossz közötti választás szükséglete.¹⁹ A leggyakoribb aggályaink ezek körül a szükségletek körül csoportosulnak. Félünk attól, hogy számunkra fontos személyek szeretetét, közelségét, támaszt elveszítjük; aggaszt mindnyájunkat, hogy sikertelenségek, vagy a személyünkkel kapcsolatos negatív értékelések megin-

gathatják az önbecsülésünket; szorongást vált ki bennünk, ha nem látjuk át a helyzeteket, nem világos előttünk a dolgok értelme, s képteleneeknek érezzük magunkat arra, hogy befolyást gyakoroljunk a történések alakulására; félelmet érzünk, ha a döntési helyzetekben nem tudjuk, mi szolgál a magunk vagy mások javára, mi a hasznos, mi válik a boldogulásunkra, s mitől kellene (vagy kellett volna) inkább tartózkodnunk. Rontja a helyzetet, hogy embervoltunkból fakadóan, tisztában vagyunk azzal, hogy egyik szükségletünk kielégülésével kapcsolatban sem lehetünk soha nyugodtak, egyikre nézve sem lehetünk egészen bebiztosítva. Tudjuk, hogy a legharmonikusabb emberi kapcsolat is törekeny. Vitathatatlan, hogy a sikerek mérlege és a környezetünk értékelései mindig fognak hiányosságokat kimutatni, s nemcsak kevésnek találtathatunk, de elveszíthetünk mindent, még az életünket is. Továbbmenve önbecsapás lenne egy pillanatig is azt gondolni, hogy a kezünkben tartjuk a sorsunkat, úgy irányítjuk a dolgok alakulását, amint akarjuk, és nem kellene folyton véletlen meglepetésektől tartanunk. Végül világos, hogy a legkörültekintőbb döntésről is kiderülhet: kellemetlenségeket, fájdalmat, szenvedést tartogat magunk vagy mások számára. Ezek az elbizonytalanító sejtések és feltevések kényszerítenek bennünket arra, hogy a tapasztalható valóság határain átlépve a hit világában keressünk kapaszkodókat aggályaink és szorongásaink ellen.

a) *Kötődésszükséglet, a szeretetelvesztés félelme és az elrejtettség Isten örökkévaló szeretetében*

Ma már senki nem vonja kétségbe, hogy születésünktől fogva igényünk van szociális kötődésre. John Bowlby²⁰ már a 60-as években felismerte, hogy a kötődés egy összetett viselkedési rendszer, ami biztosítja a csecsemő és kisgyermek számára a gondoskodó személy „hozzáférhetőségét” és „érzékenységét”. A hangadás, a mosoly, a tekintettel követés, de a sírás is, gondoskodásra felszólító viselkedési módok, míg az anya tartós távolléte dühös tiltakozást vált ki, majd a gyermek reményvesztett lesz, érdeklődése a külvilág iránt feltűnően csökken, ellenségesen viselkedik, míg végül a beletörődés fázisában újra nyit a felnőttek felé, de a kötődése már erősen szorongó lesz. Ez a viselkedési rendszer szabályozza a szociális távolságot a gyermek és a külvilág között. A kötődés egyben a biztonságérzet forrása is. Későbbi kutatások is igazolták, hogy csak a *biztosan kötődő* gyermek kiegyensúlyozott, nyugodt és érdeklődő. Az anya távozásakor nem tiltakozik hevesen, csupán nyűgös, hívja, keresi az anyát, amikor visszaérkezik, örömmel fogadja, és hamar megnyugszik. Az ilyen gyermekekből reménykedő, magabiztos, elégedett és kooperatív felnőtt válik. Ritkán fordul elő, hogy szorongás, vagy aggodalmaskodás motiválja társas viselkedésüket, a kapcsolataikat veszélyeztető helyzetekben inkább a belátás és az aktív megbirkózás jellemzi a válaszukat. Képesek bizalomra, de nem bagatellizálják a negatív tapasztalataikat sem másokkal kapcsolatban.

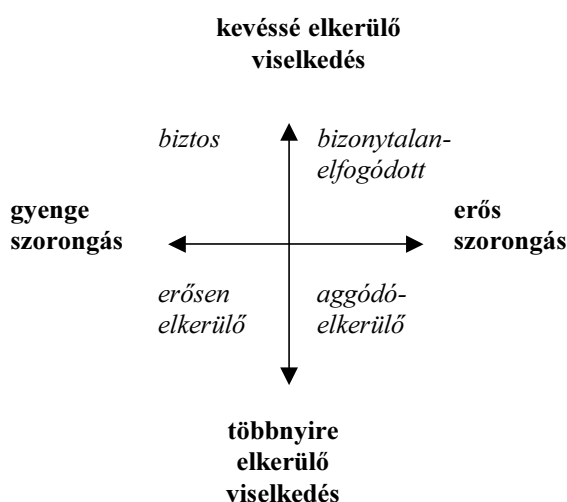
A kutatók két további kötődési mintázatot figyeltek meg.²¹ Amennyiben az anya viselkedése, vagy külső kényszerítő körülmények (pl. betegség miatti elszakadás) megakadályozzák, hogy biztos kötődés kialakuljon, aggodalmas-elkerülő, vagy aggodalmas-ambivalens kötődés²² jön létre. Szélsőséges esetben – amikor a gon-

dozó személy részéről a gyermeknek bántalmazást, erőszakot is el kell szenvednie – rendezetlen-zavart lesz a kapcsolat, sztereotip, vagy váratlan, nem helyzetéhez illő viselkedési módok kísérik, ami később nagy eséllyel betegségtünetekhez is vezet. Ilyenkor a kötődés annyira fogyatékos, hogy a gyermek már nem is szenved a hiányától, megtanul nélküle „boldogulni”. Az előbbi két bizonytalan kötődési mintázat esetén viszont akadozik, vagy csupán részleges a kapcsolati szükséglet kielégülése, ezért jellemző velejárójuk az aggodás.

Az *aggodalmas-elkerülő* (felnőttkorban bizonytalan-távolságtartónak nevezett) kötődésű személyek a korai csalódások (szomorúság, félelem, fájdalom esetén tapasztalt magára hagyás, vagy elutasítás, estenként még szidás és felelősségre vonás is az ilyen helyzetekben) nyomán „megtanulták”, hogy jobb nem belemenni közeli kapcsolatokba, nem várni semmit másoktól, tanácsos kerülni az intimitást, a bensőséges közelséget. Így meg lehet előzni az elszakadás, elutasítás, vagy elhagyatottság fájdalmát. Felnőtt korban ezek a személyek aggályosan kerülnek a szorosabb társas kapcsolatokat, féltve őrzik függetlenségüket, távolságtartók. Azt az elvet követik, hogy mindenki oldja meg maga a problémáit.

Az *aggodalmas-ambivalens* (felnőttkorban bizonytalan-elfogódottnak nevezett) típusú kötődéssel bíró emberek ezzel szemben túlzottan függők. Tíz körömmel ragaszkodnak meglevő kapcsolataikhoz, igénylik mások fizikai közelségét, mert rettegnek attól, hogy a számukra fontos személyek közül valakit elveszítenek (sokszor az időleges távolságot is így élik át), vagy valakinek a részéről elutasítást kell elszenvedniük. Miközben sok tekintetben idealizálják a számukra fontos személyeket, az elhagyatottságtól félve dühöt is éreznek irántuk (gyermekkorban is nehezen nyugodtak meg és dühösek voltak az anyjukra, amikor az visszatért). Kapcsolataikat ez a kettősség jellemzi. Keresik a közelséget, de aggályaik (és agresszív indulataik) miatt sohasem érzik azt igazán kielégítőnek.

Hogy a szorongás, ill. aggodalmaskodás milyen szerepet játszik a felnőttek kötődésében, azt a következő ábrán lehet szemléltetni:²³



Az újabb valláslélektani kutatások vizsgálták, hogy a kötődésnek a szülőkkel kapcsolatban kialakult belső működési módja ugyanúgy érvényesül-e az Isten-kapcsolat-

ban, mint ahogy átvivődik a későbbi társas kapcsolatokra. Az eddigi eredmények valószínűvé teszik, hogy amennyiben a transzcendenssel való kapcsolat személyes jellegű, a kötődés stílusa alapvetően megegyezik az egyén horizontális kötődéseivel. Előfordul azonban, hogy a spirituális élmények – intenzitásuk és megragadó erejük miatt – kiigazító, kiegészítő, vagy helyettesítő jelentőséget kölcsönöznek a megélt közösségnek Isten és ember között.

A Szentírás életrendje szerint társakra van szükségünk, mert „nem jó az embernek egyedül lenni” (1Móz 2,18). Megbízható társas kapcsolatokban a bizonytalanul kötődő ember kapcsolatszükséglete is kielégülhet olyan mértékig, hogy az aggodalmi elviselhetőkké váljanak. Az Istennel való kapcsolathoz pedig olyan ígérek tartoznak, hogy „örökkévaló szeretettel szerettelek téged” (Jer 31,3), hogy „veletek vagyok minden napon a világ végezetéig” (Mt 28,20), hogy „semmi el nem szakíthat minket Isten szeretetétől” (Róm 8,38), hogy „a ti életetek el van rejtve a Krisztussal együtt az Istenben” (Kol 3,3), vagy hogy „a szeretet soha el nem múlik” (1Kor 13,8). Aki a kötődési igényével Isten feltétlen szeretetéhez kapcsolódik, az nem vár többé mértéken felüli szeretetet az embertársaitól, ezért nem kell félnie sem a csalódástól, sem a szeretet elvesztésétől.

A 20. századi gyakorlati teológiában O. Pfister szentelt terjedelmes monográfiát a szorongás problémájának.²⁴ Ebben leszögezi, hogy „a keresztyénség küzdelem a szorongással, az iszonyatos létszorongással, amellyel szemben senki sincs teljes biztonságban, aki nem hordozza magában a tökéletes szeretetet”.²⁵ Hozzátartozik ehhez Pfisternek azon meggyőződése, hogy a keresztyénség lényege a szeretet, melynek tökéletes megjelenését Jézus életén szemlélhetjük. Keresztyén módon általa dolgozható fel a szorongás, hogy mindent elkövetünk a keresztyén szeretet érvényre jutásáért. A félelem csak „szublimált” formában, az Isten nagysága és szentsége előtti tisztelet érzésében maradhat meg.²⁶ Isten azonban szeretetként mutatja meg az embernek a hatalmát. Jézus ezt jelentette ki és az Ő kegyessége és tettei mutatják be, hogy miként terelhető az ember természetes szeretetképesége az Isten-szeretet, a felebaráti szeretet és az egészséges önszeretet csatornáiba.

Korábban kevés figyelmet kapott, ma azonban egyre többen hangsúlyozzák azt a tényt, hogy a túlságosan szoros, meghitt és egészen a felnőttkorig bensőségesnek megmaradó anya-gyermek kapcsolat éppúgy szorongóvá tehet, mint a távolságtartó, elutasító, vagy túl kevés biztonságot nyújtó anyai viselkedés. Ha az a szimbiotikus kapcsolat, ami a csecsemőkorban nélkülözhetetlen az egészséges fejlődéshez, a kisgyermekkorban nem kezd el lazulni, hanem az anya a gyermek minden önállósulási törekvéseit fenyegetésként éli át, mintha ezek a tőle való eltávolodásra, az ő cserbenhagyására irányulnának, s közben még aggódik is, nehogy a gyermeknek valami baja essék általuk, akkor a gyermek gyámoltalanná válik, lemond a „nagygyá” válás kalandjáról és beletörődik (sőt megbarátkozik a ténnyel), hogy neki minden tevékenységhez szülői asszisztenciára van szüksége.²⁷ Az anya ilyenkor saját lényé részének tekinti a gyermeket, s kényeztetésével tulajdonképpen a maga igényeit próbálja kielégíteni. A következmény: a gyermek az anya biztonságot adó közelsége nélkül tehetetlen, a duális unión kívüli világot veszélyekkel telinek, fenyegetőnek tapasztal.

talja. Ez a már-már kóros egység olyankor szokott létrejönni, ha egyetlen gyermek van a családban, ha nagyon várták már a megszületését (mert első), vagy ha különös helyet foglal el a családban (mert utolsó, vagy lényegesen később született, avagy fogyatékkal élő), ha a gyermek a partnert is helyettesíti (mert a szülők elváltak, vagy megromlott a kapcsolatuk), illetve ha az anya lelki ismeret-furdalást érez a gyermekével kapcsolatban (mert nem kívánta, vagy mert kénytelen másokra bízni).²⁸ Holger Bertrand Flöttmann, az imént ismertetett megfigyelésekből kiindulva, a szorongás elsődleges forrásának az anya-gyermek „szimbiózis” feloldatlanságát nevezi. „A szorongás a szimbiózis fenntartását szolgálja azért, hogy a szimbiotikus kötődésű személyt mindig visszatartja attól, hogy önállóvá merjen válni. A szorongás azt az anyai felszólítást helyettesíti: 'Mellettem maradsz, nem nőhetsz fel!'”²⁹ Minden szorongásos állapot visszaparancsol az anyáról rejtékébe, vagy egészen az anyaméhbe, ahol egykor teljes volt a biztonság.

Ez a szimbiotikus vonás felfedezhető az Isten-ember kapcsolatban is: „elfeledkezhetik-e az anya gyermekéről, hogy ne könyörüljön méhe fián...” (Ézs 49,15), „hány-szor akartam egybegyűjteni a te fiaidat, amiképpen a tyúk egybegyűjti kicsirkéit szárnya alá” (Mt 23,37), „maradjatok énbenem és én is tibennetek” (Jn 15,4), „bemehet-e az ő anyjának méhébe másodszor, és szület-hetik-e” (Jn 3,4). Az Istenben való elrejtettség képzele és élménye, az Istennel való misztikus közösség erősen emlékeztet az anyáról, ill. az anyaméh rejtékére. Valóban így van, de ezt a biztonságérzetet a hívő ember „magával viheti” a veszélyek közé, ennek erejével szembe mehet a félelmetes dolgokkal, és nem kell kimenekülnie a világból ahhoz, hogy biztonságot találjon. Az újjászületés fogalma szimbolikusan azt fejezi ki, hogy Isten rejtékéből lép ki az ember a világba, s mivel Isten mindenütt jelen van, nem kell elhagyni ezt a biztonságot, hanem az Ő szeretetében elrejtve nézhet szembe a veszélyekkel. A vallásosság torzulásának számít, ha az elrejtettség átélése a világból való kivonulás árán válik csak lehetővé (egyes misztikusoknál figyelhető meg), vagy ha fanatikus vakmerőségbe torkollik, amikor a hívő ember buzgóságában reális kockázatokat is figyelmen kívül hagy.

b) *Az önérték-érzet fenntartásának igénye, az önérték-vesztés félelme és az Isten általi kiválasztottság bizonyossága*

Sajátosan emberi szükséglet, hogy mások szemében értékesnek, megbecsültnek érezzük magunkat és képe-sek legyünk tisztelettel és szeretettel tekinteni önnön személynkre, azaz legyen önbecsülésünk. Egyedül az ember tudja kívülről nézni magát. S mivel mindent értékkel, amivel kapcsolatban csak élményeket szerez, így azt is, amit magával kapcsolatosan tapasztal, vagy amire mások felhívják a figyelmét. Ezért nemcsak egy objektív kép alakul ki benne arról, hogy ő kicsoda, hanem egy minősítésekkel ellátott képzet a személye jelentőségéről és értékéről abban a szociális kapcsolati rendszerben, ahova tartozik. Nem annyira az önképünk, mint inkább az önbecsülésünk van hatással a lelki hogylétünkre. Pedig ez olyan információk gyűjteménye rólunk, amely nem mentes túlzásoktól, általánosításoktól, nagyításoktól és kicsinyítésektől. Azt mutatja, hogy mit hiszünk magunkról, nem pedig azt, hogy valóban kik vagyunk. Bármilyen tá-

vol is áll ez a kép a realitástól, konokul ragaszkodunk hozzá. Belső ösztönzést érzünk arra, hogy megőrizzük, vagy lehetőség szerint erősítsük.

Aggódásaink jelentős része olyan képzetekből táplálkozik, hogy ha ez vagy az történik, valaki így vagy úgy viselkedik velünk, mi magunk ezt vagy azt tesszük, akkor elutasításban részesülünk, alábecsülik a személyünket – míg végül magunkat is el nem kezdjük leértékelni. Az önérték-vesztés miatti szorongás a teljesíthetetlenségig fokozza az igényeket magunkkal szemben, például:

- „Azt akarom, hogy minden fontos ismerősöm elfogadjon, kedveljen és megbecsüljön. S ha ez nem teljesül, akkor elfogadhatatlan vagyok.”
- „Mindен tevékenységemet tökéletesen kell végrehajtanom. S ha ez nem sikerül, akkor értéktelen az életem.”

A túlzó követelmények törvényszerűen vezetnek kudarcélményekhez, majd ennek nyomán kialakul egy általános „sebezhetőségi érzés”.³⁰ A személyünk pozitív oldalát, az erényeinket elkezdjük alábecsülni, hajlamossá válunk arra, hogy a gyengeségeinkre, deficitjeinkre összpontosítsuk a figyelmünket és ezeket nagyobbaknak lássuk, mint amekkorák valójában, végül még azt is feltételezzük, hogy mindez egy rosszabb állapotnak csupán az előjele. A pozitív önértékelési mozzanatok szinte teljesen háttérbe szorulnak, így bármihez kezdünk, csakis sikertelenségre merünk számítani, s szorongva tekintünk mind a feladat elvégzésére, mind a várható végeredményre. Pedig az élet kihívásaiban való helytállás folyamatát ismerve tudjuk, hogy a helyzetértékelés után azonnal a rendelkezésre álló erőforrások felmérése következik. Itt dől el, hogy képesek tartjuk-e magunkat a küzdelemre, van-e elég önbizalmunk, vagy a sebezhetőségünk tudata győzedelmeskedik. Ez utóbbi esetben a helyzettel kapcsolatos minden információt „igyekszünk” a gyengeségünk szempontjából feldolgozni, amiből nem következhet más, minthogy a kudarcot fogjuk elővételezni és tovább fokozódik a szorongásunk. Az önbizalom viszont megvéd a kudarcvárástól és a cél elérésének a lehetőségét erősíti. „Mindaddig, míg az egyén erősen hisz saját kompetenciájában, védelmet élvez a bizonytalanság, az önmagában való kételkedés és a kudarc miatti aggodás káros hatásaival szemben.”³¹ A szorongást a saját személlyel kapcsolatos negatív hiedelmek és az ezekből fakadó értékelések okozzák. Rövid jelmondatokban megfogalmazhatók azok a meggyőződések, amelyek mottóként állnak az alacsony önbecsülésű emberek cselekedetei és helyzetmegítélései előtt. Gery Emery a következőket sorolja fel:

- „A teljesítményeim határozzák meg, hogy ki vagyok.”
- El kell érnem, hogy legyen belőlem valaki.
- A siker minden.
- Az életben csak győztesek és vesztesek vannak.
- Ha nem sikerül a csúcson maradnom, az azt jelenti, hogy kudarcot vallottam.
- Ha lazítok, akkor kudarcot fogok vallani.
- Bármit is teszek, abban a legjobbnak kell lennem.
- Mások sikerei az én sikereimet ritkítják.
- Ha elkövetek egy hibát, végem.
- A kudarc a világ végét jelenti.”³²

E feltevések közös nevezője egy maghiedelem, ebből nő ki valamennyi: ez a kisebbség. Meggyőződés arról, hogy másokhoz képest gyengébb, értéktelenebb és

felkészületlenebb vagyok. Ugyanakkor folytonos rettegés, hogy ez a következő megnyilvánulásomnál lelepleződik, beigazolódik. El kell követni 'hát mindent ennek elkerülésére. Az alacsonyabb-rendűség hite ezek szerint mégsem áll meg annyira rendíthetetlenül, hogy ne lenne érdemes legalább az igazolódását elkerülni. A lelepleződéstől, ill. igazolódástól való félelem, rejtetten ugyan, de magában hordozza a „maradék” önérték-érzet megőrizhetőségének reményét. Jobb lehetőség híján a lebecsülés és a csalódás elkerülésére irányuló törekvésre szorítkozik az önérték-érzet fenntartásának szükséglete.³³ Az önbecsülésükben bizonytalan emberek rafinált stratégiákat alkalmaznak annak érdekében, hogy pozitív adatokhoz jussanak az önértékelésük. Például annyira könnyű feladatokat vállalnak, hogy biztos legyen a siker, vagy annyira nehezeket, hogy kudarc esetén számíthassanak mások megértésére. Ilyen fura menekülési út a felsőbbrendűségi tudat kialakítása. Mások becsmérése, teljesítményeinek leértékelése által elérhető, hogy a saját fogyatékoságok miatti rossz érzés lényegesen csökkenjen. Ennek olyan „haszna” is van, hogy a figyelem másokra terelése után már kevésbé kell félni a saját gyengeségek lelepleződésétől. Ide sorolható az a megfigyelés is, hogy az ilyen emberek szeretnek náluknál nem jelentősen, de egyértelműen erősebb önbizalommal rendelkező személyekkel barátkozni, ill. keresik az ilyenek közelségét.

Az önbecsülés és a szorongás kapcsolatához figyelembe kell még vennünk azt a körülményt, hogy az önérték-érzetet jelentősen veszélyezteti minden olyan helyzet, amelyben az egyén bensőséges, személyes titkokkal teli életszférája hozzáférhetővé válik, vagy alkalmatlansága, ill. hibái lelepleződhetnek. Az ilyenkor fellépő kellemetlen, kínos érzés a szégyen.³⁴ A szégyenérzet az önbecsülés védelmére szolgál. Ha az egyén előre látja, hogy megszégyenítő helyzetbe kerülhet (mert pl. nyilvánosan kell szerepelnie, mert versengésben kell helytállnia, mert számot kell adnia kétséges teljesítményéről, stb.), akkor szorongás fogja el. Minél gyakrabban élt át, vagy él át valaki megaláztatást, nyilvános kudarcot, vagy tehetetlenséget, annál erősebb benne a félelem a megszégyenüléstől. Ezért sok esetben a veszélyt túlértékeli, s már előre számol a sikertelenséggel, ami annyira lebéntja, hogy még arra sem lesz képes, amivel kapcsolatban rendes körülmények között nem voltak nehézségei. Elkerülő magatartása miatt azután sikerekhez sem juthat, s nem tapasztalhatja meg, mik lennének az erősségei.

Az önbecsülés erősítése többnyire eredménytelen, ha erényekre mutatunk rá, vagy észre nem vett sikereket, teljesítményeket tudatosítunk. Ezeket ugyanis külső tényezőkre, kedvező körülményekre, vagy a véletlenre fogja az ilyen ember visszavezetni. Amint ő maga eljár, éppúgy a segítőnek is rejtett utakon és módokon kell az illetőt az elismertség, a megbecsültség és az alkalmasság élményeihez eljuttatni. Ilyen indirekt megoldás az Isten pozitív értékelő üzeneteivel való találkoztatás is.

A közgondolkodás szerint a vallás – mivel alázatot követel – negatívan hat az emberek önbecsülésére. A hatalmas katedrálisok égbe szökő belső tereiben és monumentális oszlopai mellett az ember csak apró senkinek érezheti magát. Az istentiszteleti liturgia sodrásában is elvész az én, a mennyiek és a földiek megszámlálhatatlan sokaságában az egyén egyetlen ponttá zsugorodik. A Szentírásban az Isten népéhez, a kiválasztottak közösségéhez tartozás gondolata valóban megjeleníti ezt a szem-

pontot, de legalább ugyanekkora hangsúly esik – főképp az Újszövetségben – az egyén megszólítottóságára, megragadottságára, megtérésére és újjászületésére is. Isten nemcsak Izráel népéhez, majd Jézus Krisztusban az emberiséghez jött közel, hanem az egyes emberhez is, neki kínál bűnbocsánatot és új, örökkévaló életet. Miután ezt elfogadtuk, hit által benne tudhatjuk az életünket egy olyan személyes kapcsolatban, amely egész létünknek más helyi-értéket kölcsönöz. Azon a „helyen” ugyanis, az Istennel közösségben, nem ugyanaz az értéke a létünknek, mint ami más közösségekben volt, vagy lenne. A mindenség Ura keresett meg és lépett kapcsolatba velünk. Ennél nagyobb megtiszteltetés senkit nem érhet. Ezért nem is maradhat következmények nélkül az önbecsülésünkre nézve. Amint minden ember önértékelésének az ősforrása azoknak a verbális és non-verbális úton érkező értékelő (igéző) üzeneteknek az összessége, amelyeket a „szignifikáns Másik” (anya) juttatott el hozzá, úgy a „transz-szociális szignifikáns Másik” (Isten)³⁵ felől érkező életértelmező és személyértékelő Igék alapjai lehetnek önmagunk újraértékelésének, majd megváltozott önbecsülésünknek. A negatív önértékelés és az abból származó kisebbrendűségi érzés „keletkezési logikája” az, hogy az egyes tulajdonságokhoz, vagy viselkedési módokhoz fűződő negatív értékeléseket általánosítjuk, és a személyünk egészére vonatkozó minősítéseként kezdjük kezelni. Hitben ez a folyamat megfordulhat. Az egész személyünkre vonatkozó pozitív minősítés felől nézhetjük az egyes tulajdonságainkat és értékelhetjük a konkrét helyzetekhez tartozó viselkedésünket.

További hitbeli támpont az önbecsülés megerősödéséhez az, hogy a Szentírás egyik központi üzenete, hogy Isten kiválasztása és megújító kegyelme nem függ az érintettek tulajdonságaitól, érdemeitől, vagy teljesítményeitől. Sőt azt mondhatnánk, hogy egyenesen kontrasztszelektív,³⁶ vagyis azokat keresi és szólítja meg, akiknek – adottságaikból eredően – a „természetes kiválasztódás” törvényei alapján hátrátételt, megalázást, lenézést kell elszenvedniük. Az isteni kiválasztás többnyire együtt jár a kicsik és megalázottak felemelésével, s a nyomán az „erőtlenek erőssé”, a „bolondok bölcsé”, a „senkik valakiké” válhatnak (1Kor 1,25kk). Ezzel nem egyszerűen kegyet gyakorol Isten, hanem a helyére teszi az embert, megteremti számára a reális önbecsülés alapját.

Az új értékelési szempont feltétel nélküli. Sem az adottságok, sem a múltbeli cselekedetek minősége, sem pedig a jövő történései és cselekedetei nem befolyásolhatják, ezért képes relativizálni minden feltételekhez kötött emberi személyértékelést. „Csekély dolog, hogy titóletek ítéltessem meg (...), aki engem megítél, az Isten az” – mondja Pál apostol (1Kor 4,4). Ily módon az egyébként nagyon nehezen változó és mélyen bevésődött szülői értékelések is elveszíthetik mindent meghatározó jelentőségüket és ellensúlyozódhatnak, jobb esetben ki is válódhatnak. Az a személy ugyanis, aki az új értékelést adja, mindenképp jobban ismer, és mindenképp őszintebben szeret minket, az Igéje pedig igazság (Jn17,17).

Végül a hívők gyülekezete – optimális esetben – a kölcsönös megbecsülés közössége is, ahol „nincs többé görög és zsidó, körülmetélkedés és körülmetéletlenség, idegen, szkithiai, szolga, szabad, hanem minden és mindenekben Krisztus” (Kol 3,11; vö. Gal 3,28). Mindenki azonos értékűnek, egyaránt elfogadhatónak érezheti magát. A gyülekezet életének úgy kell felépülni és szerve-

zódni, és minden életmegnyilvánulásának úgy kell működni, hogy az emberi élet feltétlen érték-volta érezhető legyen benne. Azt is jelenti ez, hogy nem elvárások vannak „a levegőben” – mint sajnos a valóságban sok helyütt –, mert ezek az önbecsülésében zavart emberben szorongást keltenek, hanem lehetőségek kínálóznak, erősítő Igék hangzanak, melléállás tapasztalható, miközben a közösség tagjai együtt növekednek.

c) Kontroll-szükséglet, a kiszolgáltatottság félelme és gondviselési hit

Sokáig azt képviselte és hirdette a keresztyénség, hogy Isten rendet szabott a világ folyásának és az emberi életnek, melynek zavartalan fennmaradásáról személyesen gondoskodik. Aki szembeszegül vele, annak lakolnia kell. Az események ellenőrzése tehát a legmagasabb fórumon és a számunkra elképzelhető legalaposabb módon, de egyszersmind „kézi vezérléssel” történik. Annak az embernek, aki az Isten akaratát és döntéseit tiszteletben tartja, nincs mitől félnie. A felvilágosodás után egyre közkeletűbbé vált az a gondolat, hogy a világ a természetbe beépített törvényszerűségek szerint működik. Feltételezhetjük, hogy függetlenül a mi döntéseinktől minden e szabályoknak megfelelően zajlik körülöttünk és bennünk. Az tud eligazodni a világban, aki megismeri annak működési rendjét és elfogadja azt. Általános volt az a reménység is, hogy egyszer majd sikerül a tudomány minden titkot megfejtenie, és akkor nem kell az embernek semmitől sem félnie, mert a számára kedvezőtlen fejleményekre előre számíthat, és védekezhet ellenük. Mára kénytelenek voltunk belátni, hogy mindig lesznek olyan előre ki nem számítható, véletlenszerű események az életben, amelyekkel szemben kiszolgáltatottnak kell éreznünk magunkat, más területeken viszont befolyást gyakorolhatunk a történésekre és alakíthatjuk azokat a saját céljaink megvalósulása érdekében. Ezek a hétköznapi tapasztalatok és megfigyelések felvetik azt a kérdést, hogy mennyire erős bennünk az igény arra, hogy külső hatalmak és erők, vagy/és saját szándékaink és aktivitásaink ellenőrzése alatt tudjuk a világunk és az életünk folyását.

A lélektan ma azt képviseli, hogy mindenkiben születésétől fogva ott él az az igény, hogy az élete körülményeire és a számára fontos történésekre, azok alakulására befolyást gyakoroljon, de az élete egészének az irányát, céljait is maga határozhatja meg. Ezt a különálló motivációs rendszert „kontrollszükségletnek” nevezik.³⁷ A kontrollszükséglet – a legáltalánosabban meghatározva – arra irányul, hogy „tehessünk valamit, ami fontos a céljaink megvalósulása és fenntartása érdekében”.³⁸ Séről ez a szükségletünk, valahányszor egy cél megvalósulását fontosnak tartjuk ugyan, de semmit nem tudunk tenni az érdekében. Ha a céljaink elérésének, vagy a várakozásaink beteljesülésének az ügye annyira kicsúszik a „kezünk közül”, hogy sem tevőleges, sem pedig gondolati, ill. hitbeli ellenőrzést nem gyakorolhatunk fölötté, vagy az észlelt tények netán éppen a célok megvalósulása ellen hatnak, akkor szorongás fog el bennünket. Egyébként a legkellemetlenebb és a céljainkkal és vágyainkkal leginkább ellentétben álló hatások is elviselhetők, ha tudjuk, hogy befolyásolhatjuk őket. Még az állatok is jobban viselnek megpróbáltatásokat, ha módjuk van a változtatásra. A neves amerikai pszichológus, Martin Seligman öt-

letes kísérlettel bizonyította ezt. Két, külön ketrecbe zárt kísérleti állatnak ugyanazon kapcsolóval adott fájdalmas áramütéseket. Az egyiknek a ketrecében elhelyezett egy lábballal működtethető kapcsolót, amellyel az áram mindkét ketrecben kikapcsolható volt. Természetesen a másik ketrecbe is tett ugyanilyet, de azt nem kötötte be a rendszerbe. A „szerencsésebb” állat rájött a titokra, és sietett megszüntetni az áramütéseket, megszabadítva ezzel a fájdalmaktól a másik ketrecben levő társát is. A két állat tehát pontosan ugyanannyiszor és ugyanolyan hosszan kapott áramütést. A stresszt tehetetlenül elszenvedni kénytelen állat mégis szervi károsodásokat mutatott, elmentében azzal, amelyik uralni tudta a helyzetet.³⁹ Szemben az állatokkal az embernek elég, ha hinni tudja, hogy nincs egészen kiszolgáltatva a kellemetlenségeknek. Már ezzel védve van azok nyomasztó (vagy éppen betegítő) hatásától, no meg a szorongástól, amit a kontrollszükséglet kielégítetlensége okozna. A szorongást ugyanis ezekben a helyzetekben az váltja ki, hogy tehetetlenségünk miatt felerősödik bennünk az a gyanú, hogy elvesztünk valami számunkra fontosat, vagy bekövetkezik valami elviselhetetlenül rettenetes.

A kognitív pszichoterápiában „katasztrófizálásnak” nevezik ezt a folyamatot.⁴⁰ Ilyenkor az egyén valóságos vagy vélt külső vagy belső történéseket száz százalékosan rosszaknak ítél, melyeknél rosszabb – érzése szerint – be sem következhetne. Ami számára nem kívánatos a tőle független valóság eseményeiben, vagy emberek viselkedésében, azt azonnal katasztrófálisnak minősíti, mert a megváltoztatására nincs hatalma, az elfogadására pedig képtelen. Az a téves szemlélet húzódik tehát a háttérben, hogy „borzasztó, ha a dolgok nem úgy alakulnak, amint nekem megfelelő lenne”.

Vannak emberek, akik eleve le is mondanak arról, hogy hatást gyakoroljanak a körülöttük zajló történésekre, vagy befolyásolják személyi környezetüket. Az a meggyőződésük alakult ugyanis ki, hogy az emberi szenvedés mindig külső okokra vezethető vissza, magunk semmit nem tehetünk az enyhítése, vagy elkerülése érdekében. Minden külső irányítás és ellenőrzés alatt áll, a kérdés pusztán az, hogy a rajtunk kívül álló hatalmak a javunkat akarják, vagy sem. Ez a szemlélet akár fatalista nyugalomra is okot adhat, aggodalmaskodáshoz vezet viszont azoknál, akik titkon ellenséget látnak az életüket meghatározó erőkből, s nem tudják mikor miben rejt el valamilyen csapdát, vagy tesz ki elviselhetetlen megpróbáltatásnak.

A folyamatos szorongást a legtöbb embernél az okozza, hogy a figyelmét a vélt vagy valós veszélyekre szögezi. Mindenben veszélyt szimatol, s állandóan igazolásokat keres gyanúja alátámasztására. Végül kényszeres védekezővé válik, mert csak így érezheti, hogy valamelyest ellenőrzése alatt tarthatja a dolgokat. Ha nem is külsőleg, de legalább belsőleg, a reakciók „kézben tartása” által.⁴¹

Segíteni szokott, ha a katasztrófát váró embert közelebb visszük a realitásokhoz. Tisztázzuk például a veszteség, vagy a borzalom bekövetkeztének a reális esélyeit. Ilyenkor általában kiderül, hogy minimális a valószínűsége, s ráadásul még tenni is lehet valamit az elkerülése érdekében. Erre az érintettek azt szokták mondani: ha fél százalék az eshetősége, akkor is rettenetes. Meggyőzőbb ereje lehet az ellenkező irányú gondolatmenetnek. Nevezetesen, ha valóságnak vesszük a rettegett ese-

ményt. Végiggondoljuk, hogy mi lenne, ha valóban úgy történe, ha az elképzelhető legrosszabb „forgatókönyv” valósulna meg. Lehetne-e egy ilyen ténnyel tovább élni, hogyan lehetne azt elviselni, elfogadni? Végül latba kell vetni, hogy legyőzhető-e a katasztrófaváró hit (negatív reménység) a halálon is túlmutató isteni gondviselésbe vetett bizalommal.

A dolgok befolyásolhatatlanságával kapcsolatos félelem mindig is jelentős szerepet játszott az emberek valóságosságában. A könyörgés, az áldozatbemutatás, vagy a fogadalom gyakorlata minden vallásban annak a hatalomnak a befolyásolhatóságával (rosszabb esetben kényszeríthetőségével) kapcsolatos gondolatokat és reményeket foglal magában, aki a dolgok menetét végső soron meghatározza. Ugyanakkor mindig ismerték a vallások azt a lehetőséget is, hogy az ember teljesen lemond az élete irányításáról és a sorsát bizalommal Isten kezébe helyezi.

Mintegy fél évszázad óta (J. Rotter felismerései nyomán) beszél a pszichológia a kontroll belső, vagy külső „helyéről”,⁴² attól függően, hogy az egyén egy eseményt a saját viselkedése következményének, vagy egészen rajta kívül álló tényezők hatásának vél. Akiben erős a hajlam a *belső kontroll* lehetőségének feltételezésére, az esetleg még a személyétől teljesen független történésekre is hatni szeretne. Némelyek, a racionalitás keretein belül maradva, hatalmi törekvésekkel próbálják kiterjeszteni befolyásolási területüket. Mások irracionális eszközökhöz nyúlnak és babonás, ill. okkult praktikákat vesznek igénybe, vagy ezektől tartózkodnak ugyan, de az imádságaiknak adnak némi mágikus színezetet: ugyanannak a kérésnek sokszori ismétlésével, formásokkal kényszeres betartásával, fogadkozással, felajánlásokkal, saját teljesítményekre, ill. isteni ígéretekre való követelőző hivatkozással, stb. Ilyen utakon és módokon lehet növelni a belső kontrolltudatot és csökkenteni a kiszolgáltatottság és tehetetlenség miatti szorongás érzését.

Akikben a *külső kontrollal* kapcsolatos meggyőződés erős, azok hajlanak a passzív kivárára. Abból indulnak ki, hogy érdemben úgysem változtathatunk a körülményeken, egyszerűen el kell fogadni a dolgokat úgy, amint vannak. Főleg az aggodalmaskodás, minden úgy történik, amint történnie kell. Vallásos köntösbe öltöztetve ugyanez annyit tesz: „Nincs mitől félni, Isten elhozza a megoldást, nekünk csak bízunk kell benne”. Az Istennek „átengedett” teljes kontroll alapvetően kétféle változatban figyelhető meg. Az egyik fatalisztikus jellegű, amikor az ember mintegy beletörődik az isteni döntések megváltoztathatatlanságába, jobb esetben el is fogadja, optimális esetben pedig be is látja azok feltétlen helyességét. Az aggodást ilyenkor a befejezettség érzése semlegesíti. Nem a jövőben dőlnek el a dolgok, mert Isten már meghozta a döntéseket, csak kissé késve jutnak a tudomásunkra. A másik változat az entuziasztikus, lelkesedő, csodaváró (és -elváró) külső kontrolltudat. Eszerint Istennek azonnal be kell avatkoznia, ha gyermekeit valami baj éri, vagy ha a vágyaik teljesülése akadályba ütközik. Itt a pozitív fejlemények feszült várása szorítja ki az aggodás, vagy a szorongás érzéseit.

A biblikus kegyesség elkerülheti valamennyi előbb felsorolt szélsőséget. Bár vitathatatlan, hogy a Szentírás egyértelműen biztat az imádságban való kitartásra (Kol 4,2; Jak 5,16), és óv a meglankadástól a könyörgésben (1Thess 5,17), mégsem biztat azzal, hogy a „sok beszé-

dünkért” (Mt 6,7) hallgattatnánk meg, s nem kelti azt a hamis reményt, hogy bizonyos cselekmények automatikusan vonnának maguk után meghatározott isteni választásokat. Isten nem kényszeríthető, de szabadon és gazdagon ad – azon felül is, mint ahogy váránk, vagy elgondolhatnánk. A belső kontrollnak ezért nem az Isten rábíráására kellene koncentrálnia, hanem a kapott ajándékok észrevezésére és számon tartására, valamint arra az értelmező munkára, melynek nyomán a negatív történések, vagy megváltoztathatatlan tények elhordozhatók, vállalhatók, vagy éppen elfogadhatók lesznek. Aminek megtaláltuk az értelmét, afölött uralmat is nyertünk, és annak megszűnik a félelmetessége számunkra.

A hívő ember külső kontrolltudatának sem kell a fatalizmus, vagy az entuziazmus szélsőségeibe tévednie. Talál ugyan biztatást olyan bibliai kijelentésekben, mint „az Úr hadakozik érettek, ti pedig vesztég legyetek” (2Móz 14,14), vagy „minden gondotokat Óreá vessétek, mert néki gondja van reátok” (1Pét 5,7), vagy „minden jó adomány és tökéletes ajándék onnan felülről, a világosságok Urától száll alá” (Jak 1,17), stb. és kiindulhat abból, hogy „az Ó akaratá nélkül egyetlen hajszál sem eshetik le fejmről” (HK eső felelet), ez mégsem szolgálhat sem általános passzivitás, sem kritikátlan csodavárás alapjául. Arra viszont elegendő lehet, hogy helyzetről helyzetre átélje Isten hatalmas és szerető jelenlétét. Ez több is annál a meggyőződésnél, hogy nem az Ó tudta és akaratá nélkül történnek a dolgok. Mert eszerint nemcsak ismerője, de még nem is csak irányítója, hanem résztvevője azoknak.

d) *Igény a jó választására és a rossz elkerülésére, a lelkiismereti szorongás és a kegyelem*

Kétségkívül elementáris törekvés van bennünk a kellemetlen élményekkel járó dolgok elkerülésére és a jó érzéseket keltő, örömet, elégedettséget, élvezetet nyújtó helyzetek keresésére. Megfigyelhetjük azonban azt is, hogy képesek az emberek fájdalmat, szenvedést, fáradságot, nélkülözést, sőt anyagi áldozatokat is vállalni valamely számukra vonzó cél (pl. sportteljesítmény) elérése érdekében. Szembe megyünk a kellemetlenségekkel egy remélt jó érzés átéléséért. De nemcsak a különös teljesítményekkel, vagy kiválóan nemes célokkal kapcsolatban, hanem általában is igyekezett minden emberi kultúra kordában tartani a rövid távú élvezetek hajszolását és támogatni a józan önmegtartóztatást. Az ember azt tapasztalja ugyanis, hogy az azonnali élvezettel kecsegtető ösztönös vágyak féktelen kiélése hosszú távon kárára van mind az egyénnek, mind pedig a közösségnek. Ezért alakít ki minden emberi közösség olyan szabályrendszerket, amelyek konstruktív célok irányába terelik az örömszerzés szükségletét.

Freud már korán észrevette, hogy az élvezetek iránti vágy és a szorongás között összefüggés van. Látta, hogy valahányszor az ösztönös vágyak kielégülése akadályba ütközik, az ösztönenergiák feltorlódhatnak és szorongás lép fel. Úgy tűnt, mintha a libidó alakulna át szorongássá. A szorongás ugyanis az elfojtás nyomán keletkezik. Később rájött,⁴³ hogy a félelem és a szorongás az Én reakciója a kívülről vagy belülről fenyegető veszélyekre. A külső veszélyekre „reális félelemmel”, a „hatalomátvétellel” fenyegető ösztönökre „neurotikus szorongással”, a felettes-én követelményeire pedig „lelkiismereti

szorongással” válaszol. Az első két helyzet azzal rendeződik, hogy egészséges esetben személyiségfejlődés folyamán az én megerősödik annyira, hogy a reális veszélyekkel megbirkózzon és az ösztönös törekvések fölött átvegye az uralmat. A felettes-énből megszólaló parancsok, tilalmak, követelmények és fenyegetések viszont egész életen át képesek szorongást előidézni. Olyan viselkedési normák ezek, amelyeket a szülők képviseltek, a gyermek pedig azonosulás útján magáévá tett. A szülők különböző módokon adtak súlyt a gyermek viselkedésére vonatkozó elvárásainak: ritkábban magyarázatokkal, gyakrabban szigorral. Az utóbbi esetekben a gyermek nem kockáztathatja az engedelmességet, mert akkor a szülők szeretetével játszik. Ezért a legtöbb felettes-én-tartalomhoz a büntetéstől való félelem, ill. a szeretet elvesztésének a félelme kapcsolódik. Később természetesen megszűnik a szülői fenyegetés, a belsővé vált viselkedési normák jelentős része azonban – amelyekhez nem kapcsolódik tudatos belátás – továbbra is a félelem-keltés útján hat. Súlyosbítja a helyzetet, ha a szülők Istenre hivatkozva nyomatékosították a követelményeiket. Így amint a szülők személye elhomályosul a felettes-éntartalmak háttérében, úgy válik egyre határozottabbá Isten szerepe. Ő lesz a törvényadó és Ő kéri számon az engedelmisséget. A szülői normák észrevétlenül isteni normákká minősülnek át, megtartásuk az Isten iránti engedelmisséggel lesz egyenértékű, megszegésük pedig Isten szeretetének, jó-tetszésének, kegyelmének az elvesztését vonja maga után. A felettes-én a bennünk levő Isten szerepét kezdi játszani, aki kizárólag a büntetés és a jutalmazás eszközeivel irányítja az ember viselkedését. A szülő-gyermek kapcsolat ezen mintázatának az átvivődése az Isten-kapcsolatra még olyankor is megtörténhet, amikor a hívővé vált személy neveltetésének nem volt kimondottan vallási színezete, de szeretetüket a szülei többnyire elvárásokhoz kötötték. Súlyosabb esetben ez nemcsak a moralitást teszi félelemmotíválttá, hanem az egész vallásosságot, az Istennel való kapcsolat minden vonatkozását ilyen értelemben határozza meg. A kegyesség ritualizálttá, kényszeres jellegűvé válik, s mindent megszáll a félelem a vétkezéstől, ill. a rákövetkező büntetéstől és a kárhazattól. Az egyénnek, ha meg akar menekülni szorongásaitól, egyetlen lehetősége marad: aprólékosan megtartani minden valós, vagy vélt isteni életszabályt, pontosan eleget tenni minden előírásnak, vagyis tökéletesen megfelelni annak az ideálnak, amit az illető Isten követelményének gondol. Valójában a követelmények nem Istentől valók, hanem egy idealizált szülőkép idealizált követelményrendszerének a részei. Ezért a megkérdőjelezése, vagy a megszegése sem Isten elleni lázadás, pusztán felnövekedés, a gyermekkort elhagyása. Híressé vált a német pszichoanalitikus, Tilmann Moser vallomása saját „istenmérgezéséről” és szabadulásáról. Ő is beleesik persze abba a tévedésbe, hogy felettes-énjének megfellebbezhetetlen parancsait és tilalmait Isten parancsolataival azonosítja, s úgy véli, hogy amennyiben ettől a nyomástól meg akar szabadulni, Istennel kell szakítania. Augustinus stílusában imádkozva számol le „felettes-én-istenével”. Számos hasonló tartalmú megfogalmazása közül lássuk az egyik legjellegzetesebbet: „Majdnem húsz éven át a legfőbb céloom az volt, hogy neked kedves legyek. Ez nem jelenti azt, hogy különösen jó lettem volna, csupán hogy mindig és mindenütt büntetést éreztem. Viccelődve hívták fel a figyelmemet bará-

taim arra a mechanikusan ismétlődő szokásomra, hogy amikor valakinél látogatóban voltam, jól éreztem ugyan magam, érthetetlen módon mégis az volt az benyomásom, hogy esetleg valami hibát követtem el, majd órákkal, vagy napokkal később kényszert éreztem rá, hogy telefonon, vagy írásban bocsánatot kérjek, vagy megérdeklődjem, hogy nem viselkedtem-e botránkozató módon. Alapvető bizonytalanság élt bennem afelől, hogy nem sértettem-e meg egy számomra sem egészen világos normát, hogy nem következik-e be rövid időn belül valami váratlan büntetés, nem vesztettem-e el valakik rokonszenvét, vagy nem haragítottam-e valakit nagyon magamra. Alaposan megfosztottál attól a reménységtől, hogy valaha is rendben levőnek érezhetem magam, hogy egyszer kibékülhetek magammal, vagy, hogy valamikor is jónak gondolhatom magam.”⁴⁴ Elpanaszolja továbbá Istennek, hogy gyermekkorában a szülei olyan gyakran föltették a kérdést, hogy „mit szól ehhez a jó Isten”, hogy egy idő múltán már nem is a szülők, hanem Isten utasításaként és tilalmaiként tartotta számon a különféle, többnyire túl szigorú viselkedési szabályokat, s a megszegésüket, de már az arra irányuló kívánságot is, Isten elleni vétkeként értékelte. Minél több az előírás és a tilos tábla, annál félelmetesebb, annál elviselhetetlenebb az az Isten, akinek a hangja a lélekben megszólal. Képes megmérgezni az egész életet, mert megfosztja a gyermeki fel szabadultság, az önfelelt bizalom örömteli élményétől. Moser azt gondolta, hogy csak Istennel leszámolva mehet végbe a lelkében a „méregtelenítés”. Valójában azonban nem istenmérgeztől, hanem „bálványmérgeztől” szenvedett – állapítja meg D. Stollberg.⁴⁵ Az a hatalom, amellyel harcol, nem a Jézus Krisztus által megjelenített Isten, hanem egy a felettes-ént bitorló, és azon keresztül uralkodó bálvány. Isten nem megfélemlít, hanem megszabadít (Róm 8,15), nem elítél, hanem felment (1Jn 2,1; 3,20), nem utasít, hanem belátásra juttat (Gal 3,24).

Hasonló megfontolásokból kiindulva különböztet meg W. Härle „teremtényi” és „démonikus” félelmet. Az egyik figyelmeztet a külső-belső veszélyekre, a másik az Istennel kapcsolatos bizalmatlanságból táplálkozik, és kárhazattal fenyeget.⁴⁶ A démonikus félelem legrettenetesebb vonása éppen az, hogy hamis istenképzetek, azaz bálványok állnak a háttérében. A démonikus félelem „démonikus istenképzetből” (Frielingsdorf) ered. K. Frielingsdorf, katolikus teológus, hívő emberek istenképzetét vizsgálta és egy sor tipikus „családi bálványra” lelt, amelyek nevelés által hagyományozódnak és tudattalanul, a felettes-énbe épülve regnálhatnak. „Ez a negatív istenkép általában átveszi az anya, ill. az apa életellenes, vagy életet nyomorító kulcsüzeneteit, majd észrevétlenül és hosszútávon ezeknek megfelelően határozza meg a beállítottságot az élethez és az alapvető életérzést.”⁴⁷ A szerző a következő négy démonikus istenképzetet találta a leggyakoribbnak, melyek tulajdonképpen egyazon „kegyetlen” istenkép különböző árnyalatai:⁴⁸

– *Büntetőbíró-isten*. Ez az isten összevont szemöldökkel figyel az ember minden cselekedetét, de még a gondolatait is. Szigorú tekintetében fenyegetés van. A vétkezőnek valamilyen módon bűnhődni kell, ez az egyetlen lehetőség a „tartozás” kiegyenlítésére. Sokan önbüntetéssel, önsanyargatással igyekeznek kérlelhetetlen istenük jó-tetszését megnyerni, vagy visszaszerezni. Ezzel az istenképpel csak úgy lehet együtt élni, ha az ember folyamatosan tökéletesíti

magát (így csökkentve a szorongását), majd egy ponton el is hiszi, hogy ez sikerült. A Biblia Istene ezzel szemben az elnyomottaknak, a megaláztatottaknak és a kisemmizetteknek igazságot szolgáltató Isten (lásd: Ószövetség), aki „a megrepedt nádat nem töri el és a pislogó gyertyabelet nem oltja ki” (Mt 12,20), és aki „jótévő a háládatlanokkal és gonoszokkal” (Lk 6,35).

- *Halál-isten.* Ennek az istennek alapjában véve terhére van az ember. Ezért mindenkit el akar kárhozatni. Neki senki sem lehet elég jó, mert nem leli örömét az ember létezésében. Frielingsdorf vizsgálataiból kitűnik, hogy meglepően sokan vannak, akik azzal a meggyőződéssel élnek, hogy ők nem kívánt gyermekként születtek erre a világra. Valószínűleg kaptak olyan jelzéseket a szülőtől, amelyekből arra lehetett következtetni, hogy a szüleik jobbnak látnák (a hivatásbeli előmenetelük, anyagi helyzetük, időbeosztásuk, céllelési esélyeik, stb. miatt), ha ők nem lennének. Magától adódik aztán, hogy a létnek ez a megkérdőjelezése „átragad” a lét legfőbb felelősére, Istenre. A Szentírás olyan Istenről tesz bizonyosságot, aki feltétlenül „igenli” az életet, és mindent elkövet, hogy a halálra át is megtartsa azt.
- *Teljesítmény-isten.* Frielingsdorf ezt írja: „akit a Diabolosz (az Összezavaró) közvetlenül nem tud gonoszra csábítani, azt arra veszi rá, hogy mértéketlenül cselekedje a jót”.⁴⁹ Isten kegyelméért meg kell dolgozni, és nem lehet eleget dolgozni érte. Ha pedig csak úgy kapta az ember, akkor teljesítmények felmutatásával kell meghálálni, de eléggé nem lehet meghálálni. Folyamatosan tartozásban vagyunk, ami állandósult büntudatban nyilvánul meg. Ezzel a felfogással is szembeállítható a Szentírás istenképzete, amely szerint Isten Krisztusban „megbékéltette magát a világot” (2Kor 5,19), és „kegyelemből tartattatok meg, hit által; és ez nem tőletek van: Isten ajándéka ez; nem cselekedetekből, hogy senki ne kérkedjék” (Ef 2,8-9). Jézus a szőlőmunkások példázatával (Mt 20,1kk) teszi egyértelművé, hogy a teljesítmények és a kegyelem nincsenek ok-okozati kapcsolatban egymással.
- *Könyvelő-isten.* Ez az isten gondosan jegyzi a pozitív oldalon az ember jótetteit, a negatívon pedig a vétkeit és mulasztásait. Különösebben nem fenyegetőzik, csak emlékeztet, hogy egyszer lesz egy végelszámolás. Jó biztos pozitívumban tartani az egyenleget, mert sohasem tudhatja az ember, hogy mikor jön el az a vég, amikor a két oldal egybevettetik. A „könyvelő-isten” azzal fegyelmez, hogy a végkimenetelt nyitva tartja és azt az ember cselekedeteinek minőségétől teszi függővé. Egy ilyen istenképzet mellett a haláltól és a kárhozattól való félelem lesz a szent élet motorja. A Biblia tanítása szerint viszont már itt a földi életben teljes bizonyosságunk lehet afelől, hogy örök életet nyertünk (Jn 5,24; 17,3; Róm 8,38k).

Világos, hogy ezeknek az istenképzeteknek sem az ószövetségi, sem az újszövetségi kijelentésből megismerhető Istenhez nincs közük, sokkal közelebb állnak a szülőknek a gyermekük iránt tanúsított viszonyulási módja, valamint az általuk képviselt nevelési elvek és viselkedési normák leképeződéseikhez az egyén lelkében. Egyetérthetünk Paul Tillich-hel, amikor azt írja, hogy a

bíró, aki ítél, az egyén maga, a félelem pedig „az önelvetés vagy az önkárhoztatás”⁵⁰ félelme. Szabadulás belőle csak önigenlés révén lehetséges, önmaga igenlésére pedig csak egy igenelt én képes. Első lépésként ezen az úton a felettes-én trónfosztásának, mitológiátlanításának kell megtörténnie. A pszichoanalízis szóhasználatával – a freudi követelmény mintájára, mely szerint „ahol ösztön-én volt, ennek kell lennie” –, ahol felettes-én volt, ott ennek kell lennie.⁵¹ A félelemből, s ezért vakon gyakorolt engedelmisséget fel kell váltania a belátásnak és a tudatos döntéshozásnak. Az a vallásosság, amelyben Isten a felettes-én tartalmaként irányítja az ember életét, csak félelem-motivált, vagy vágy-vezérelt lehet. Az egészséges keresztyén hit dialógusban fogant, és belátás nyomán érlelődött meggyőződéssé, ezért idegen tőle az aggódás és a félelem.

Halálfélelem és hit

Mindig voltak képviselői és ma is sokan osztják azt a nézetet, hogy minden szorongás tulajdonképpen halálfélelem. Freud nem értett egyet vele. Szerinte, ha a halálfélelem nem valóságos külső életveszély következménye, akkor csak úgy magyarázható (mint pl. a melankólia esetében), hogy „az én mintegy lemond magáról, mert a felettes-éntől nem szeretve, hanem gyűlölve és üldözve érzi magát. Élni ugyanis egyet jelent az én számára azzal, hogy szeretve lenni, a felettes-én által is szeretve lenni.”⁵² Élete kezdetén az anyától elszakítva, majd az apa biztonságát adó és megmentő jelenléte hiányában, később pedig az óvó hatalmaktól elhagyatva éli át az ember, hogy nincs meg a legfontosabb életfeltétele, ilyenkor tehát halálfélelem lesz úrrá rajta. Freud gondolatmenete elfogadható a halálfélelem egyik magyarázataként. De lehet-e a halálfélelmet egyedül a szeretetelvesztés félelmével azonosítani? Az egzisztencialista gondolkodás nemcsak a filozófiában, de a pszichológiában is a tudat középpontjába helyezte a lét szükségzerű végességének a tényét. Azt jelenti ez, hogy a veszélyeztetettségünk nem felejthető, a veszélyhelyzetek nem kerülhetők el, hanem folyamatosan kísérik az életünket. Az ember abban a tudatban kénytelen élni, hogy meg kell halnia, s ráadásul ez bármikor bekövetkezhet. „A halálfélelem állandó horizont” lett, „ráveti az árnyékát minden konkrét félelemre és végső komolyságot kölcsönöz valamenyinek”.⁵³ Nem lehet úgy igent mondani az életre, hogy ne tartanánk szem előtt a meghalás elkerülhetetlenségét. Csak az tud méltósággal élni, aki méltósággal szembe tud nézni a halállal. Emberhez méltóan szembenézni a halállal pedig csak reménykedve lehet.

Ha visszatekintünk az előbb mondottakra, megállapíthatjuk, hogy mind a négy szükséglethez tartozó aggódás halálfélelem formájában is előfordul:

– A *kötődésszükséglet*hez kapcsolódik az a félelem, hogy a halállal megszakad a kapcsolatunk a szeretteinkkel (bár bizonyos esetekben éppen a már meghalt hozzátartozókkal való találkozás reménye teszi elviselhetővé, esetleg kívánatosá a halált), s valami szörnyű egyedül-lét vár ránk. A neopszichoanalitikus I. Caruso részletes esszét szentelt a szeretteinktől való elszakadás és a halál, ill. a halálfélelem kapcsolatának.⁵⁴ Abból a feltevésből indul ki ebben, hogy a szeretett, vagy a szeretetet adó személytől történő elválások a halált teszik jelenvalóvá

az életben. Egymást szerető személyek között az elválás pszichikus értelemben egyet jelent a halállal. Megállapítja, hogy „az elszakadás életveszélyes, mert az én számá-ra katasztrófát jelent. Ily módon minden elszakadást egy többé-kevésbé elfojtott halálfélelem kísér.” Ugyanakkor – folytatja később – „a halálban, amely végérvényes elszakadás önmagunktól és szeretteinktől, paradox módon minden elszakadás véget is ér”.⁵⁵ Ehhez persze a halálról úgy kell gondolkodnunk mint nagy visszatérésről a kezdethez (Freud), a természetbe (materializmus), vagy az egészbe (a misztika, vagy az ezotéria különböző változatai).

E. Jünger, a halálról szóló teológiai tanulmányában a halálfélelemet a „kapcsolatnélküliség” félelmeként jellemzi. „A hit azzal megy bele a halálfélelem kérdésébe, hogy az ember Isten-kapcsolatának a gondját magára veszi.”⁵⁶ A Szentírás vonatkozó helyeinek vizsgálata után Jünger arra a következtetésre jut, hogy élni annyit tesz, mint kapcsolatban lenni – mindenek előtt –, az élet Urával. Ennek megfelelően a meghalás kapcsolatvesztés, a halál pedig kapcsolatnélküliség. Az Ószövetség felfogása szerint a halál az ember Istennel való kapcsolatának vége (Zsolt 6,6; 115,17; Ézs 38, 18k.). Isten kívül marad az ember végső, vagyis halálos kapcsolatnélküliségének az állapotán. Az Újszövetségben viszont „az élet és a halál nem számít többé az ember Isten-kapcsolata kritériumának. Az Isten-kapcsolat egyetlen kritériuma Jézus Krisztus és a belé vetett hit”.⁵⁷ Mivel Jézus mindenkiért megízlelte a halált és megjelenítette Istent a kapcsolatnélküliségben, megszüntette az ember számára az Istentől távoli kapcsolatnélküliség rémisztő állapotát. „Ahol a kötődések megszakadnak és a kapcsolatok véget érnek, pontosan ott száll síkra Isten. És ebben az önzetlen közbelépésben jelenti ki valódi lényegét. Azzal, hogy a Názáreti Jézussal, aki ember volt és meghalt, minden ember javára azonosul Isten, akként jelenti ki magát, mint a véges embert végtelenül szerető lény. Mert ahol minden kapcsolatnélkülivé vált, ott csak a szeretet teremt új kapcsolatokat.”⁵⁸ A kötődésszükséglet végső kielégíthetlenségét elővételező halálfélelem ellenszere tehát a szerető Istennel való örök érvényű szövetséges kapcsolat. Vannak persze látszatmegoldások is. Ebbe a körbe tartozik a halott-, és ereklyekultusz minden változata, melynek segítségével fenntarthatónak véljük a kapcsolatunkat a szeretteinkkel, és magunk is előre gondoskodhatunk arról, hogy az ittmaradtok majdan kapcsolatot ápolhassanak velünk. A spiritizmus egészen odáig megy, hogy a kommunikációt is lehetővé gondolja tenni a meghaltak szelleme és a földön élők között.

– Mások számára a halálfélelem elsősorban az *önérték-vesztés*, vagy az *önelvesztés*, általánosabban fogalmazva a *megsemmisülés* félelme. Alapvető egzisztenciális szorongásnak is szokták nevezni a nem-lét-től. Ijesztő belegondolni abba, hogy „egy napon megszűnhet az az entitás, aki én vagyok”.⁵⁹ Emberlétünk velejárója, hogy nem tudunk szabadulni ettől a gondolatától. Ezért a félelmünk mérséklésén fáradozunk.

Egyik módja az, hogy a személyünk értékességére, egyedülállóságára, kiválóságára gyűjtünk bizonyítékokat. A vallásosság és a halálfélelem összefüggését vizsgáló egyik kutatócsoport úgy véli: „A pozitív önérték-érzet fenntartása, illetve az önérték óvása és emelése végső soron arra szolgál, hogy minimalizáljuk a saját halandóságunk tudatából fakadó fenyegetettség-érzésün-

ket.”⁶⁰ Ugyanezt képviseli I. D. Yalom is, amikor a halálszorongással szemben a „végső megmentő” mellett a „különlegesség-hitet” nevezi meg a legfőbb védekezősi módnak.⁶¹ A különlegesség-hit megnyilvánulhat „kényszeres *hősiességben*”, amikor valaki mindenképpen utánozhatatlan, mások számára is emlékezetes tettek végrehajtásával akarja erősíteni az önbecsülését, s csökkenteni a halálfélelmét (paradox módon egyes esetekben az öngyilkosságnak is ilyen funkciója van). Némelyek a munkába menekülnek, „munkamániásokká” válnak. Ez a halandóság tényét azáltal felejteti, hogy egyfelől az egyénnek nem marad ideje arra, hogy az életéről és a halálról gondolkodjon, másfelől meg azt a tévhitét táplálja, hogy folyton lehet előbbre haladni, gyarapodni, mintha így legyőzhető lenne a halál. Vannak továbbá, akiknek az önszeretete, „nárcizmusa” szinte a személyiségzavarig fokozódik, annyira sebezhetetlennek, mindenhatónak és örök csodálatra méltónak akarják érezni magukat. Aki ennyire a középpontja mindennek, az nyilván „halhatatlan” is. Hasonlít ehhez a különlegesség-hitnek az a formája, amikor valaki másokon „hatalmaskodva” csillapítja saját halálfélelmét. Például olyan hivatást választ, amelyben bizonyos értelemben élet-halál ura lehet, miközben azzal áztatja magát, hogy ő nincs kiszolgáltatva a halál hatalmának. Orvosok, pszichológusok, lelkészek, az igazságszolgáltatás bírái, de bármely vezető beosztású személy is táplálhatja magában azt az érzést, hogy az ő döntéseitől emberi életek függenek. Vizsgálatok bizonyítják, hogy ilyen pozíciókban csökken a halálfélelem.

A megsemmisülés félelme táplálja a különböző vallásokban a *lélek halhatatlanságának* hitét. A keresztyénység sem kivétel. A keresztyének körében jelentős azoknak a hányada, akik meg vannak győződve arról, hogy van az emberlétünkben valami, ami túléli a halált. Nyilván nem a testünk, hanem a lelkünk (vagy a szellemünk?) ez. Le kell szögeznünk, hogy a Bibliából ilyen tanítás nem olvasható ki. A Szentírás arról tesz bizonyosságot, hogy Isten életigenlő akarata átível a halálon. De nem meghosszabbítani akarja az ember véges életét, hanem a magából akarja részletetni. Nem végteleníti a végest, hanem örökkévalóvá teszi azt. Önmagában rejti el a mi életünket (Kol 3,3). „Ilyen értelemben – mondja Jünger – a feltámadás reményiségének a legrövidebb megfogalmazása az a mondat, hogy 'Isten az én túlvilágom'.”⁶² Az ember tehát nem éli túl a saját világát, de van világa e világon túl is: ez Isten. Istentől viszont tudhatjuk, hogy nem enged minket belehalni a semmibe, nem feledkezik el rólunk, mert együtt akar lenni velünk, ill. azt akarja, hogy ahol Ő van, ott legyünk mi is (Jn 14,3). Ez egyben azt is jelenti, hogy az ember identitása nem tűnik el, nem oldódik fel az örökkévalóság „tengerében”, hanem személyes kapcsolatban marad Istennel örökre. De hogyan képzelhetjük el az egyéniség megmaradását? Wilfried Joest erre a kérdésre a következő választ adja: „Identitásom megmarad abban, amit Isten tud rólam, abban, amint hozzám, mint meghatározott személyhez odafordul, akaratában, hogy én is ott legyek az Ő országában”.⁶³ Pál apostol az 1Kor 15,35kk.-ban az elvetett gabonamag példáján szemlélteti az identitás és az újdonság viszonyát a mostani és a feltámadott létünk között. Lényege az, hogy az elvetett mag elrothad, az új növény mégis az a fajta lesz, amelynek a magját elvetettük (38. v.). Ami továbbadódik – ma így mondanánk –, a genetikai információk összessége, azaz minden, ami az elvetett

fajtat jellemezte. Ezekből újra építhető, klónozható az adott növény. Hasonlóképpen vagyunk jelen egyedileg mindannyian Isten gondolatában a halálunk után.

– Sokaknak főképp az okoz szorongást a halállal kapcsolatosan, hogy egészen elvétetik tőlük a lehetőség a sorsuk további alakítására. Félelmetes számukra a *teljes kiszolgáltatottság*. A személyes kontroll gyakorlására nagyobb hangsúlyt helyezők kevésbé a halál utáni állapottal, mint inkább a meghalás folyamatával foglalkoznak, ekörül forognak az aggodalmaik is. Az bizonyos, hogy meg kell halni, nem mindegy azonban, hogy mikor és hogyan. Egy vizsgálat szerint a dolgok befolyásolhatatlanságának az érzése a következő aggodalmakat gerjeszti:

„Mindennek vége szakad, amibe belekezdtem vagy elterveztem.

A haldoklás fájdalommal járhat.

Nem gondoskodhatom a hozzátartozóimról.

Félek, hogy mi történik a testemmel a halál után.”⁶⁴

Amikor egy kérdőíves felmérésben idős embereket arról kérdeztek meg, mit tartanának „jó halálnak”, a többség a meghalás körülményeivel kapcsolatban fogalmazta meg kritériumait, és válaszaikban feltűnően nagy súllyal szerepelt a saját kontroll szempontja. Eszerint az emberek a) tudni akarják, hogy mennyire van közel a vég, b) szeretnék a fájdalmaikat kontroll alatt tartani és beleszólást igényelnek abba, hogy hol haljanak meg, c) maguk akarják meghatározni, hogy ki legyen ott, amikor meghalnak, d) nem kívánnak a környezetük terhére lenni, inkább szeretnék ők adni valamit.⁶⁵

Némelyek úgy próbálnak megbirkózni a félelmükkel, hogy különféle egészségmegőrző programokkal és gyakorlatokkal a meghalás időpontját igyekeznek minél későbbre tolni, vagy ha erre nincs mód, akkor saját döntéssel határozni felőle (lásd eutanázia). Idős emberek előre megtervezik a temetésükkel kapcsolatos eseményeket, rendelkeznek a tulajdonukban levő tárgyak és eszközök további sorsáról, néha még személyek életútjával kapcsolatosan is kifejezik kívánságukat. Mintha tovább irányíthatnák az életet. Félelemelhárító jelentősége van annak az igénynek is, hogy a környezetükben minden változatlan rendben legyen.

Különösen aktívvá teszi a kontrolligény azokat, akik a szeretteik halála miatt aggódnak. Ilyenkor a legésszerűlenebb cselekményekre (babonák betartása, ezoterikus gyógy módok alkalmazása, mágikus imádkozás, stb.) is képesek a halál befolyásolása érdekében. Ha mégis bekövetkezik, buzgón ápolják az elhunyt emlékét és a hagyatékát.

Jól szolgálják a kontrollt a vallási rítusok minden olyan élethelyzetben, amikor az egyén vagy érzelmi érintettsége, vagy az események sorsszerűsége folytán tehetetlennek érzi magát, s nem tud úrrá lenni az adott élethelyzetben. A rituális cselekmény teret biztosít a saját aktivitásra (mintegy a befolyásgyakorlásra), egyúttal azonban túl is utal az emberi lehetőségeken és az Isten jelenlétét teszi megtapasztalhatóvá, ezért a rendezettség benyomását kelti és jelentősen csökkenti a szorongást. Az imént mondottak elsősorban a kívülről irányított (extrinzikus), azaz szokások és szabályok megtartására sokat adó, érdekalapon működő, félelem- és vágymotivált vallásosságú emberek megküzdésére jellemző.

Sikeresebben birkóznak meg a halál problémájával azok, akik Istenre mernek hagyatkozni. Nem a maguk le-

hetőségeiben, még nem is a sok fáradsággal „kierdemelt”, így előre bebiztosított üdvösségben, hanem egyedül Isten szeretetében bíznak. A „kontrollt” átadják egészen Istennek (vö. Mt 10,39; 16,25 par.). Intrinzikus (belső meggyőződésen alapuló) vallásossággal bíró személyek könnyebben el tudják engedni az életet. Annak ellenére, hogy elégedettebbek és hálásabbak Istennek az életben elnyert ajándékokért, el tudják fogadni a halált, s csekély mértékű a halállal kapcsolatos szorongásuk.⁶⁶ Nem függ ugyanis az Istennel való kapcsolatuk attól, hogy itt vannak-e még a földi életben, vagy meghaltak, mert a Jézus Krisztusba vetett hit e kapcsolatot az élet és a halál eseményei fölé emeli (Róm 14,8k). A Luther halálos ágyát körülvevő barátok feljegyezték a reformátor utolsó imádságát, amelyben ez a halál is átívelő bizalom fogalmazódik meg: „Ó mennyei Atyám, Isten, a mi Urunk Jézus Krisztus Atyja, minden vigasztalás Istene, köszönöm neked, hogy szeretett Fiadat, Jézus Krisztust kijelentetted nekem, akiben hiszek, akit prédikáltam és megvallottam, akit szerettem és dicsőítettem. Kérlek, Uram Jézus Krisztus, fogadd magadhoz a lelkemet. Ó mennyei Atya, ha e testet el is kell hagynom, és ebből az életből ki is kell ragadtatnom, mégis bizonyosan tudom, hogy örökké nálad maradhatok és a te kezeidből senki ki nem ragadhat engem”.⁶⁷

W. Härle megfogalmazása szerint a halál „minden aktív lehetőség definitív végét” és egy véget nem érő „tisztán passzív állapot” kezdetét jelenti.⁶⁸ Az utolsó két cselekvési lehetőség: minden lehetőség tudatos elengedése és akaratlagos ráhagyatkozás Isten elfogadó szeretetére és kizárólagos gondoskodására. Lényegileg ugyanez történik valamennyi hitdöntés alkalmával az emberi élet során, ezért joggal mondhatjuk, hogy a hit a „meghalás begyakorlása”.⁶⁹ Minél „gyakorlottabb” valaki a hitben, annál ismerősebb számára a teljes ráhagyatkozás érzése és annál kevésbé szorong, amikor a halálra gondol.

– Vannak továbbá olyan emberek, akik számára azért félelmetes a halál, mert Isten *ítéletétől* tartanak. Mindenkét szorongás fog el, ha arra gondol, hogy elkerülhetetlenül megítéltetik minden cselekedete, gondolata és érzése. Főleg, ha tudja, hogy több szempontból nemcsak elvétette rendeltetését, hanem tudatosan gonoszul járt el. Nem tudott, vagy nem akart különbséget tenni a jó és a rossz között. Kultúrtörténészek állítják, hogy a keresztyénség történetének jó részében a hívő emberek nem a haláltól, hanem a kárhozattól féltek.⁷⁰ A menny és a pokol kettősségének egyszerű képlete mindig jelen volt a keresztyén emberek halál utáni léttel kapcsolatos képzeleiben. Úgy látszik, nehezünkre esik másképp gondolkodni Isten igazságtételéről, mint hogy mindenki érdemei szerint nyer jutalmat vagy büntetést, örök életet vagy örök kárhozatot. Ez a logika jelenik meg „magasabb szinten” abban a felfogásban is, hogy akik hisznek Jézus Krisztusban, azok – mintegy a hitük jutalmaképpen – üdvösségben részesülnek, akik pedig nem hisznek, kárhozatra jutnak. A Szentírás azonban ismer a tett és következmény, a bűn és büntetés összefüggésén túl egy olyan isteni igazságosságot is, ami gyökeresen eltér a mi gondolkodásmódunktól (vö. Ézs 55,8k; Róm 11,33k). Jézus erre hívja fel a figyelmet a szőlőmunkásokról szóló példázatával (Mt 20,1kk), s utal rá, amikor az utolsó ítéletről tanít (Mt 25,31kk). Ki értheti meg, hogy miért ad a szőlősgazda ugyanannyit azoknak, akik egyetlen órát dolgoztak, mint az egész napot végigdolgozó munkások-

nak? Az, aki rádöbben, hogy az ítélet a megítélt számára legkedvezőbb végkifejlet irányába mutat. Ez értetlenkedést vált ki mindenkiben. A végítéletéről szólva Jézus egyértelművé teszi, hogy a Bíró döntése meglepetéseket tartalmaz. Egyik oldalon állók sem értik a kritériumokat (Mt 25,37-44), azok ugyanis éppen ellenkezőek, mint az emberi megfontolások. A mi gondolatunk szerint az ítéletnek ahhoz kell igazodnia, hogy ki tudott legteljesebben eleget tenni a krisztusi emberség követelményeinek. Jézus ezzel szemben a minimumot, a legapróbb „felmentő körülményt” keresi, s azt teszi az ítélet alapjává. Feltehetően nincs olyan ember, aki a felsorolt jócselekedetek közül soha egyet sem tett volna meg. Az Igaz Bíró az egyetlen értékelhető felmentő körülményt keresi, és abba kapaszkodik bele az ítélet meghozatalakor. Nem mérlegel, nem állít fel fokozatokat, mert nem a cselekedetek száma, ill. a jó- és gonosztettek aránya számít, hanem a cselekvő személye. Pál apostol eltekint még a legszerényebb, önkéntelenül végrehajtott krisztusi cselekedettől is, és rámutat, hogy már a Krisztusban adott alap is elegendő (1Kor 3,11kk). Ha a felépítmény nem állja ki az ítélet próbáját, az egyén azért megmenekül, bár úgy, mint akit tűzből ragadtak ki. A cselekedetek megítélésének nincs üdvösséget eldöntő jelentősége, de van tisztázó, igazságot napvilágra hozó értelme (1Kor 5,4; 2Kor 5,10). E bibliai helyek alapján megállapíthatjuk, hogy annak van oka félni a halál utáni ítélettől, aki feltételezi, hogy Isten olyan, mint amilyenek mi vagyunk, és úgy ítél, ahogyan mi ítélnénk.

Hívó emberek két téves stratégiát szoktak alkalmazni arra, hogy a halálfélelemnek ezt a formáját elkerüljék. Az egyik esetben a tisztítóútról szóló középkori tanítást hívják segítségül, ami a szorongást ugyan nem szünteti meg, de konkrét félelemmé teszi és relativizálja, valamint biztos reménységet társít hozzá arra nézve, hogy a büntetés időtartama a földiek felajánlásai nyomán csökkenthető, egyszer azonban mindenképpen véget ér. Bízgatónak látszik, hogy az Isten ítéletének való teljes kiszolgáltatottság ideje nem érkezik el azonnal a halál után, egy ideig van még lehetőség a hibák, a bűnök és a mulasztások „jóvátételére”. A számlát ki lehet egyenlíteni: vagy mások által felajánlott jótettek segítségével, vagy a megfelelő büntetés elszívásával. A tartozás rendezése azonban bizonyos. Jellemző módon az ember semmit sem vár Istentől, egyedül a szenvedések elmúlását várja.⁷¹

A másik, még az életben bevethető szorongáselkerülő stratégia: jócselekedetekkel előre bebiztosítani az üdvösséget. Mintha Isten üzletfél lenne, akitől megvásárolható az üdvbizonyosság.

Mindkét törekvés háttérben az a morális felfogás áll, amit L. Kohlberg a prekonvencionális erkölcsi szint második fokozataként írt le, és „instrumentális hedonizmusnak” és „konkrét reciprocitásnak” nevezett.⁷² Az a gondolkodási séma jellemzi, hogy mindenkinek érdemei szerint jár a büntetés és a jutalmazás, a személyes kapcsolatokban az „amilyen az adjonisten, olyan a fogadjisten” elvének kell érvényesülnie, továbbá minden tartozás kiegyenlítendő, ugyanakkor a saját érdekek joggal határozzák meg az emberi cselekvést. Jól illik ebbe a szemléletmódba mind a tisztítóútz, mind az érdemszerző jócselekedetek elképzelése. Megfigyelték ezt a morális felfogást általános világszemléletté bővített változatban is. Sokan úgy vélik, hogy a világ egésze, beleértve mind a

szellemi mind a materiális régióját, „az igazságosság elvének engedelmeskedve működik”. Az elkövetett bűnök vagy jótettek következménye az egyén sorsában automatikusan megjelenik: valamilyen módon bűnhődni kell, ill. megjutalmaztatik. Az igazságosság mérlege önműködően egyensúlyi helyzetbe áll be.⁷³

A halálszorongás valamennyi formájára érvényes az az empirikus vizsgálatokból származó eredmény, hogy a vallásosság erőssége és a halálfélelem nem úgy viszonylik egymáshoz, amint általában gondolják, hogy ti. minél erősebb az egyén vallásossága, annál gyengébb a halálfélelme. Az újabb kutatások azt mutatják, hogy a két tényező összefüggése fordított U alakú görbét ad ki, vagyis a kevésbé vallásos emberek és a különösen buzgó hívők halálfélelme alacsonyabb szintű, míg a közepesen vallásosak halálfélelme a legerősebb.⁷⁴ A vallásosság intenzitásán túl azonban – mint láttuk – döntő jelentősége van az Isten és ember kapcsolata minőségének, valamint annak, hogy a hívő ember mit hisz Istenről, önmagáról és annak a kapcsolatnak a történéseiről, ami őt Istennel összeköti.

Németh Dávid

JEGYZETEK

- 1 E. Drewermann, *Glauben in Freiheit, oder Tiefenpsychologie und Dogmatik*, Solothurn/ Düsseldorf 1993, 309.
- 2 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, 187.
- 3 K. Schneider, *Klinische Psychopathologie*, Stuttgart 1955. (5. kiad.), 67.
- 4 A.T. Beck/ G. Emery, *A szorongásos zavarok és fóbiák kognitív szemlélete*, Budapest 1999, 4.
- 5 Vö. G. Condrau, *Zur Phänomenologie der Angst*, in: H. Lang/H. Faller, *Das Phänomen Angst*, Frankfurt/M. 1996, 34.
- 6 A.T. Beck egészen sajátos meghatározást javasol a félelem és a szorongás fogalmaira. Szerinte a félelem kognitív folyamat, amelyben az egyén valamely bekövetkező szituációt, vagy eseményt potenciálisan veszélyesnek értékeli, míg a szorongás a veszélyeztetettségnek megfelelő érzelmi állapot, „amely olyan kellemetlen érzésekkel jár, mint feszültség vagy idegesség; olyan fiziológiai tünetekkel, mint szívdobogás, remegés, hányinger és szédülés”. In: i.m. 7.
- 7 O. Haendler, *Angst und Glaube*, Berlin 1952, 12.
- 8 S. Kierkegaard, *A szorongás fogalma*, h. n. Göncöl Kiadó 1993, 52. Ma biológiai vizsgálatok tárgya a félelem élvezeti oldala.
- 9 U.H.J. Körtner, *Weltangst und Weltende*, Göttingen 1988, 111. Korábban E. Jünger is hangsúlyozta: „A szorongásban az ember a jelene jövődjéért aggódik. A szorongás tehát a lehető legközvetlenebbül kapcsolódik az ember reménységre utaltságához.” In: E. Jünger, *Tod*, Stuttgart 1971, 162.
- 10 I.D. Yalom, *Egzisztenciális pszichoterápia*, Budapest é.n. 150.
- 11 Az aggodáshoz lásd: H.-R. Lückert, *Félelem és pánik*, Budapest 1997, 30kk.
- 12 U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus I/1*. Neukirchen-Vluyn 1997, 367.
- 13 Luz nyelvészeit érvekkel meggyőzően igazolja, hogy a kép abszurditása nem tompható azzal, hogy „életidő meghosszabbítást” fordítunk. U. Luz, i.m. 369.
- 14 Vö. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1958, 320kk.
- 15 R. Otto, *A szent*, Budapest 1997, 34.
- 16 Vö. G. Theissen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen*, Gütersloh 2007, 170. Theissen a bölcsesség és az istenfélelem öszövetési összekapcsolódásához (Zsolt 111,10, Péld 1,7) azt is megjegyzi, hogy „a görög bölcsesség bizonyos értelemben minden félelem végét kívánja, a zsidó bölcsesség viszont az istenfélelmet minden bölcsesség kezdetének tekinti.” Lásd még K. Berger, *Historische Psychologie des Neuen Testaments*, Stuttgart 1991, 173. és 176.
- 17 Theissen, i.m. 172.
- 18 Körtner, i.m. 341kk.

- 19 Legújabbban a szükségletek kérdésével részletesen foglalkozott a lelki egészség szempontjából K. Grawe, *Neuropsychologie*, Göttingen etc. 2004, 183kk.
- 20 J. Bowlby, *Bindung. Eine Analyse der Mutter-Kind-Beziehung*, München, 1975., Uő, *Trennung. Psychische Schäden als Folge der Trennung von Mutter und Kind*, München 1976.; Uő, *Verlust – Trauer und Depression*, München 1983.
- 21 Elsősorban M. Ainsworth et al., *Patterns of Attachment: A Psychological Study of the Strange Situation*, Hillsdale, NJ 1978.; lásd még K.H. Brisch, *Bindungsstörungen. Von der Bindungstheorie zur Therapie*, Stuttgart 2010.
- 22 A magyar kifejezéseket lásd: Fodor László, *Fejezetek a motivációkutatásból*, Budapest 2007, 72kk. Bowlby kötődésmélettét részletesen ismerteti P. Fonagy/ M. Target, *Pszichoanalitikus elméletek a fejlődési pszichopatológia tükrében*, Budapest 2005, 287kk., a kötődés pedagógiai vonatkozásaihoz lásd Zsolnai A., *Kötődés és nevelés*, Budapest 2001., a valláslélektani kutatásokról referál Horváth-Szabó K., *Vallás és emberi magatartás*, Piliscsaba 2007, 133kk.
- 23 Az erre vonatkozó kutatásokra hivatkozva közli: M. Richard, *Religiosität als psychische Bindung: Die Struktur „innerer Arbeitsmodelle“ von Gottesbeziehung*, in: Ch. Zwingmann/ H. Moosbrugger (Hrsg.), *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung*, Münster etc. 2004, 131kk.
- 24 O. Pfister, *Das Christentum und die Angst* (1944), Olten 1975.
- 25 Pfister, i.m. 444.
- 26 Pfister, i.m. 449.
- 27 K. König „magához kötő” ('A' típusú) anyának nevezi az elkényeztető, túlgondoskodó anyát, szemben a „távolságtartó” ('D' típusú) anyával, aki általában zavaró körülményként éli át a gyermek jelenlétét az életében, s igyekszik a lehető leggyorsabban elintézni a vele kapcsolatos feladatait. Mindkét anyai attitűd szorongáskeltő hatású. Lásd K. König, *Angst und Persönlichkeit. Das Konzept vom steuernden Objekt und seine Anwendungen*, Göttingen 1996 (5. kiad.), 16kk.
- 28 Vö. H. B. Flöttmann, *Angst. Ursprung und Überwindung*, Stuttgart 1993. (3. kiad.), 30k.
- 29 Flöttmann, i.m. 53.
- 30 Beck/ Emery, i.m. 56., az alábbiakhoz is lásd az itt mondottakat, 57kk. Lásd még M. Johnson, *Önbecsülés és alkalmazkodás*, Budapest 2008.
- 31 Beck/ Emery, i.m. 58.
- 32 Beck/ Emery, i.m. 243.
- 33 Vö. K. Grawe gondolatmenetét arról, hogy az önérték-érzet fenntartásának, ill. az önbecsülés növelésének szükséglete ellenére miért vannak olyan sokan, akiknek nagyon gyenge az önbecsülésük. Annak igazolására, hogy az ilyen személyek rejtetten mégis építgetik az önbecsülésüket idézi a szerző egyebek mellett azt a kísérletet, melyben a kísérleti személyeknek tulajdonságokat kellett megjelölniük magukkal, egy hozzájuk hasonlító és egy idegen személlyel kapcsolatban. Az önmaguk lebecsülésére hajló résztvevők a hozzájuk hasonlító személyt lényegesen pozitívabban értékelték, mint magukat. In: K. Grawe, i.m. 251kk.
- 34 Vö. Ph. Mollon, *Szégyen és féltékenység. A háborgó mélység*, Budapest 2004; Th. Hülshoff, *Emotionen*, München 2001, 168kk.
- 35 A kifejezést lásd B. Grom, *Religionspsychologie*, München/Göttingen 1992.
- 36 Vö. G. Theissen „unbedingter antiselektionistischer Protest” kifejezésével. Theissen szerint „a bibliai hit a természetes kiválasztódás elve elleni lázadás”. G. Theissen, *Evolutionäre Religionstheorie und biblische Hermeneutik*, in: *Wege zum Menschen*, 1985/2, 107kk.
- 37 Lásd K. Grawe, i.m. 230kk.
- 38 Grawe i.m. 232.
- 39 Ismerteti B. Bandelow, *Das Angstbuch. Woher Ängste kommen und wie man sie bekämpfen kann*, Reinbek b. Hamburg 2006, 123k.
- 40 A. Ellis, *Grundlagen und Methoden der Rational-Emotiven Verhaltenstherapie*, München 1997, 141kk.
- 41 A. T. Beck/ G. Emery ezzel a problémakörrel kapcsolatosan is felsorolják a leggyakoribb hiedelmeket (Uő, i.m. 243.):
 „1. Önmagamat én magam kell irányítsam.
 2. Saját problémáimat egyedül csak én oldhatom meg.
 3. Nem bírom elviselni, ha mások mondják meg, mit tegyek.
 4. Képtelen vagyok segítséget kérni.
 5. Mások mindig ellenőrizni próbálnak engem.
 6. Ahhoz, hogy az én kezemből lehessen a kontroll, tökéletesnek kell lennem.
7. Vagy teljesen én kontrollálok egy helyzetet, vagy egyáltalán nem kontrollálok azt.
 8. Nem tudom elviselni, ha nem tudok kontrollálni valamit.
 9. A szabályok és előírások gúzsba kötnék.
 10. Ha valakit túl közel engednék magamhoz, akkor az ő kontrollja alá kerülnék.”
- 42 Részletes ismertetését lásd B. Weiner, *Motivationspsychologie*, Weinheim 1994, 195kk. Vö. valláslélektani szempontból B. Grom, *Religionspsychologie*, München 1992, 112kk.
- 43 S. Freud, *Hemmung, Symptom, Angst* (1926), München 1978.
- 44 T. Moser, *Gottesvergiftung*, Frankfurt/M. 1977 (3. kiad.), 16k. Időközben Moser felfogása lényegesen árnyaltabbá vált, amiről „Von der Gottesvergiftung zum erträglichen Gott. Psychoanalytische Überlegungen zur Religion” (Stuttgart 2003.) című művében ad számot.
- 45 D. Stollberg, *Wenn Gott menschlich wäre*, Stuttgart 1978, 156kk.
- 46 W. Härle, *Dogmatik*, Berlin/ New York 1995, 481.
- 47 K. Frielingsdorf, *Dämonische Gottesbilder. Ihre Entstehung, Entlarvung und Überwindung*, Mainz 1997 (3. kiad.), 105.
- 48 K. Frielingsdorf, *Dämonische Gottesbilder, 107kk. A következőkhöz lásd K. Frielingsdorf, Gottesbilder in der religiösen Persönlichkeitsentfaltung*, in: Uő. (Hg.), *Entfaltung der Persönlichkeit im Glauben*, Mainz 1996, 61kk.
- 49 Frielingsdorf, *Gottesbilder in der religiösen Persönlichkeitsentfaltung*, 64.
- 50 P. Tillich, *Mut zum Sein*, Stuttgart 1964, 41k.
- 51 J. Scharfenberg, *Seelsorge als Gespräch*, Göttingen 1974, 41.
- 52 S. Freud, *Das Ich und das Es* (1923.), S. Freud, *Werkausgabe in zwei Bänden* (Hg. von A. Freud/ I. Grubrich-Simitis), Bd. I. Frankfurt/M. 1978, 401. I.D. Yalom, *Egzisztenciális pszichoterápia* (Budapest é.n.) c. művében részletesen elemzi, hogy Freud szorongásmélettében miért kap olyan jelentéktelen szerepet a halálfélelem (51kk.).
- 53 Tillich, *Mut zum...* 36.
- 54 I. Caruso, *Die Trennung von den Liebenden. Eine Phänomenologie des Todes*, München 1974, 14-21. 79.
- 55 I. Caruso, *Die Trennung...* 149k.
- 56 E. Jüngel, *Tod*, Stuttgart 1971, 163k.
- 57 Jüngel, *Tod* 106.
- 58 Jüngel, *Tod*, 139.
- 59 W. Butollo, *A szorongás-erő*, Budapest 1996, 237.
- 60 R. Ochsmann/M. Pietschker/ Ch. Zwingmann, *Der Einfluss der Religiosität auf die Konsequenzen der Beschäftigung mit Tod und Sterben*, in: H. Moosbrugger et al. (Hrsg.), *Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten. Beiträge zur Religionspsychologie*, Münster/ New York 1996, 182.
- 61 I.D. Yalom, *Egzisztenciális pszichoterápia*, Budapest é.n. 99kk. A következőkhöz is lásd Yalom megfigyeléseit.
- 62 Jüngel, *Tod*, 152.
- 63 W. Joest, *Dogmatik Bd. 2. Der Weg Gottes mit dem Menschen*, Göttingen 1986, 652.
- 64 Ismerteti I.D. Yalom, i.m. 39.
- 65 K. Wilkening, *Spirituelle Dimensionen und Begegnungsebenen mit Tod und Sterben im Alter*, in: R. Kurz (Hrsg.), *Religiöse Begleitung im Alter. Religion als Thema der Gerontologie*, Zürich 2007, 128k.
- 66 D. Frank/ H. Moosbrugger/ Ch. Zwingmann, *Einstellungen zu Tod und Sterben und ihr Bezug zu Glaubensinhalten und religiöser Orientierung*, in: H. Moosbrugger et al. (Hrsg.), *Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten. Beiträge zur Religionspsychologie*, Münster/ New York 1996, 175.
- 67 Idézi E. Lohse, in: O. Kaiser/E. Lose, *Tod und Leben*, Stuttgart 1977, 142.
- 68 W. Härle, *Dogmatik*, Berlin/ New York 1995, 633.
- 69 Härle, i.m. 633.
- 70 A. Hahn, *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte*, Frankfurt/M. 2000, 129.
- 71 Vö. G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens III*. Berlin 1986, 462.
- 72 L. Kohlberg, *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt/M. 1996, 93.
- 73 Az „immanens igazságosság” képzetét először J. Piaget figyelte meg 10/11 éves kor alatti gyermekeknél. J. Piaget, *Das moralische Urteil beim Kinde*, Frankfurt/M. 1979, 284kk. B. Grom ismerteti M.J. Lerner későbbi vizsgálatát az „igazságos világgal” kapcsolatos hitről, in: B. Grom, *Religionspsychologie*, München 1992, 152.
- 74 Frank/ Moosbrugger/ Zwingmann, i.m. 175.

A jegyesoktatás története

A tanulmány kísérletet tesz a jegyesoktatás kialakulása történetének felvázolására egyházi és szekuláris kontextusban. Mindkét irányzat kezdetei az 1970-es és '80-as évekre nyúlnak vissza, amikor számos országban hirtelen megemelkedett a válások és lecsökkent a házasságkötések száma. Egyházi szinten a dolgozat a Római Katolikus Egyház és a Hetednap Adventista Egyház példáját mutatja be. Mindkét egyház biblikus-rendszeres teológiai megközelítésből jut el a későbbi gyakorlati teológiai megközelítés felé. Ezzel párhuzamosan az empirikus tudományokban is megfigyelhető egy fejlődés az analitikus terápiás megközelítéstől az edukatív szemlélet irányába. A teológiai és az empirikus diszciplínák így hasonló eredményekre jutnak, ami jó kiindulási alapot képez a párbeszédre.

Der Aufsatz ist ein Versuch zur Darstellung der Entwicklungsgeschichte der Ehevorbereitung im kirchlichem und sekularem Kontext. Beide Richtungen finden Ihre Anfänge in den Gesellschaftlichen Veränderungen der 1970-er und '80-er Jahren, als die Zahl der Ehescheidungen in vielen Ländern enorm anwuchs und die Zahl der Eheschliessungen abnahm. Im kirchlichen Rahmen werden die Entwicklungen der Römisch-Katholischen Kirche und der Freikirche der Siebenten Tags-Adventisten exemplarisch dargestellt. Beide Gemeinschaften fangen das Aufarbeiten des Themas biblisch-systematisch an, und gelangen zum pastoraltheologischen Ansatz. In den empirischen Wissenschaften ist auch eine Entwicklung vom analytischtherapeutischen Ansatz hin zum edukativen erkennbar. So gelangen theologische und empirische Disziplinen zum gemeinsamen Nenner, der einen guten Boden zum Dialog bildet.

Bevezetés

A jegyesoktatás számos egyházi közösségben kötelező a házasságra készülő párok számára. A lelkipásztorok önkéntes alapon, vagy az esketés feltételeként; önállóan, vagy más szakemberek, esetleg házaspárok bevonásával; saját tematikával, vagy az egyre bővülő szakirodalom felhasználásával végzik ezt a szolgálatot.

Ezzel párhuzamosan a házasságra való felkészítés, mint szolgáltatás megjelenik az egyházi háttérrel nélkülöző, szekuláris segítő foglalkozások kínálatában is. Az elmúlt évtizedekben komoly empirikus kutatások is napvilágot láttak a témában. Dolgozatunkban e fiatal diszciplína történetének felvázolására teszünk kísérletet.

Egyházi megközelítések

Hetednap Adventista Egyház

Jegyesoktatás Ellen G. White írásaiban

E. G. White (1827-1915) a Hetednap Adventista Egyház egyik alapító tagja volt. A fiatal egyház korai szakaszában „Ő volt a mozgatóerő az egyház kiadói munkájának, iskoláinak, orvosi, misszionáriusi munkájának és világszéles evangelizálásának elindításában. [...] Írásos munkái több mint 80 könyvet, 200 traktatust és füzetet, valamint 4600 folyóiratcikket tartalmaznak. Ezeket kívül prédikációi, naplói, külön bizonyágtételei és levelei 60000 kéziratoldalt foglalnak magukban.”¹ Munkáiban számos gyakorlati kérdésben foglalás állást, adott útmutatást vagy személyes tanácsot. A jegyesoktatás szempontjából két kötet különösen kiemelkedik, az „Üzenet az ifjúságnak”, valamint a „Boldog otthon” című munkák.²

Üzenet az ifjúságnak

A művet először 1930-ban adta ki a szerzőnő hagyatékát kezelő szerkesztőbizottság. A 345 oldalas kötet az ifjúság erkölcsi nevelésének számos területét öleli fel, közülük az utolsó fejezet foglalkozik a párválasztás kérdéskörével. A

házasságkötéssel kapcsolatban a legfőbb célja a tudatosra való nevelés:

„Fiatal barátaim, tanácskozzatok Istennel és istenfélő szüleitekkel. Foglaljátok ezt az ügyet imáitokba. Fontoljátok meg minden érzelmet és figyeljétek meg annak minden jellemvonását, akivel életsorsotokat akarjátok összekötni. A lépés, amelyre magatokat elhatározzátok, éleetek legfontosabb lépése és azt nem szabad elhírtelenkedni. Bár szeressetek, de ne szeressetek vakon.”³

Boldog otthon

Az ugyancsak szerkesztői munka eredményeként született kötetet 1952-ben adták ki először. Közel 500 oldalon mutatja be a családi élet legkülönbözőbb aspektusait. Olyan témaköröket dolgoz fel, mint az otthon berendezése, a férj és a feleség szerepe, a gyermekek értéke és nevelése, a család lelki élete, pénzkezelés, pihenés és kikapcsolódás, stb.

A házasságra való felkészülésben a legnagyobb hangsúlyt a társ jellemének megfigyelésére, valamint a gyakorlati készségek elsajátítására helyezi.

„A felek semmiképpen se kössenek házasságot addig, amíg nincs ismeretük a gyakorlati otthoni élet kötelességeiről. A feleség kapjon szellemi és gyakorlati képzést jövődő gyermekeinek helyes nevelésére. Sok tanult nő, aki kiüntetéssel végezte tanulmányát, szégyenletesen tudatlan az élet gyakorlati kötelességeit illetően. Nélkülözi a család megfelelő irányításához szükséges képzettséget és ennél fogva azt, ami nélkülözhetetlen boldogságához.”⁴

A pénzkezelés fontosságát is kiemeli a sikeres házasság nélkülözhetetlen feltételeként:

„Senkinek sem lehet mentsége, hogy nem ért a pénz kezeléséhez. Sok emberről elmondható, hogy kedves, szeretetre méltó, adakozó, jó ember, jó keresztény, de saját dolgait nem tudja irányítani. Ami javainak kiadását illeti, olyan mint egy gyermek. Szülei nem nevelték arra, hogy megértse és gyakorolja az önfenntartás elveit.”⁵

Korára jellemző, hogy a kapcsolati dinamikai elemek helyett a kötelesek oldaláról közelíti meg a házasságra való felkészülést. Ugyancsak fontos megjegyeznünk, hogy nem gondolkodik lelkész által tartott jegyesoktatásban, ha-

nem a házasságra való felkészítést kizárólag a család feladatkörébe delegálja.

Nemzetközi szabályozások 1977 után

1977 azért jelentős dátum az egyház jegyesoktatói szolgálatában, mert a világszervezet (Generál Konferencia) Otthon- és Családszolgálatának akkori vezetői, D. W. Holbrook és B. Holbrook összehívtak egy konferenciát Washingtonban, amelyen számos lelképásztor és család szakértő is részt vett. A konferencia fő témája az volt, hogy az egyház miként válaszolhat a családi életet érő kihívásokra. A megoldási javaslatok között szerepelt egy egységes jegyesoktatói segédlet összeállítása, amelyet az egyházban világszerte használhatnak.⁶

A segédanyag összeállítására létre hívtak egy munkacsoportot, amelyet lelképásztorok, tanárok, családi életre nevelők, családterapeuták, nőgyógyászok és pszichológusok alkottak. Közöttük volt Ron és Karen Flowers is, akik 1980 és 2010 között az egyház világközösségének Családi Osztályát vezették. Két éves szerkesztői munka után elkészült a jegyesoktatói segédlet kézírata, amely három kötetből és három hangkazettából állt. A dokumentum fontos része volt egy házassági előrejelző teszt, amelyet Ernest Burgess-től adaptáltak, valamint hét ülés beszélgetésvázlata (6 az esküvő előtt, 1 az esküvő után). A munka elméleti részére nagy hatással volt Norman Wright, ismert keresztény szerző és tanácsadó munkássága, aki 1977-ben az egyház J. N. Andrews Egyetemén tanított családi életre nevelést. Ugyancsak fontos forrásként szolgált Edward Bader és Claude Gulder munkái, akik a '70-es évek elején Torontóban végeztek kutatásokat a házasság előtti tanácsadás hatékonyságáról.⁷ A munkaanyag „Marriage Education; Togetherness, Oneness, Joy.” (Házassági nevelés; közösség, egység, öröm) címen jelent meg, és 1980-ig három kiadásban mintegy 1.500 példányban fogyott el. A művet azzal a kritikával illették, hogy túl szerteágazó, annyi információt tartalmaz, hogy a felkészítők és a párok elvesznek benne, ezért 1985-ben revidálták és egyszerűsített változatban újra kiadták „Preparing for marriage” (Felkészülés a házasságra) címen.⁸ A dokumentum a házasság számos területét dolgozza fel, jellemzően nagy hangsúlyt fektetve a kapcsolati dinamikai elemekre. Olyan területeket ölel fel, mint: párválasztás, értékek és célok, szerelem és érzelmek, vallásos meggyőződés és elvárások, szerepek és felelőségek a házasságban, kommunikáció és konfliktuskezelés, pénzügyek, egymás szüleivel való kapcsolat, szexualitás és családtervezés, egészség és szokások.

1984-es Generál konferenciai határozat

1984-ben az egyház legfelső döntéshozó testülete a Generál Konferencia az egész világközösségre vonatkozóan a következő határozatot hozta:

„A hetednapos adventista lelkészek részesítsék házasságra való felkészítésben a házasságkötésre jelentkező párokat. Ahol lehetséges, ez a felkészítés néhány tanácsadási ülésből álljon, amelyet az eskető lelkész, vagy más képzett személy tart. A házasság előtti tanácsadás javasolt módszereként, valamint ahol a tanácsadás nem lehetséges, ott a párok részére önképző segédletként a Generál Konferencia Otthon- és Családszolgálat kiadta a 'Marriage Education' (Házassági nevelés) című programot, amely tanulmányozási útmutatót, kazettákat, javasolt irodalomjegyzéket, tesztek és más lényeges információkat tartalmaz.”⁹

A határozatot az egyház családszolgálati osztályvezetőinek első világtalálkozóján 1996-ban megerősítették, ahol

újából elkötelezték magukat a házasságra való felkészítés fontossága mellett.¹⁰

A lelkészi kézikönyv ajánlása

A különböző határozatok és értékes segédanyagok ellenére úgy tűnik, nem vált általános gyakorlattá a lelkészek által felkínált jegyesoktatás. A lelkészek munkájának irányelveit összefoglaló „Lelkészi kézikönyv” ugyanis némileg kritikus hangnemben beszél erről a kérdésről:

„Az adventista lelkészek ellenzik a válást, mégis sokkal könnyebben veszik az új otthonok teremtését, mint számos egyéb felekezetben történik. Ott a lelkészek nem esketnek meg senkit, akinek nem tartottak házassági előkészítést, katekizmust, vagy jegyesoktatást. Gyakran hetenkénti találkozókat kérnek, és házi feladatot adnak a párnak több hónapra, mielőtt megtartanák az esküvőt. Az adventista lelkészeknek is intenzív jegyesoktatást kell tartaniuk, mielőtt sor kerülhetne az esküvőre. [...] megtörténhet, hogy a házasság előtti tanácsadás még akkor sem változtatja meg a jegyesek elhatározását, ha komoly gondok vannak, mégis van haszna ennek a szolgálatnak. A lelkész és a pár között olyan bizalmi kapcsolat alakul ki, ami alapot ad a későbbi pásztorációs szolgálathoz.”¹¹

A kézikönyv megerősíti a jegyesoktatás fontosságát. Egyúttal arra is rámutat, hogy a jegyesoktatás folyamatával fontos bizalmi kapcsolat alakul ki a pár és a lelkész között, ez pedig természetes közeget biztosít a házassági problémák megoldásához való későbbi segítségkéréshez.

Fontos megjegyezni, hogy az adventista állásfoglalások és munkaanyagok jelentős része gyakorlati teológiai jellegű. Ennek jelentőségére a dolgozat végén szereplő összefoglalásban térünk vissza.

Római Katolikus Egyház

A II. Vatikáni Zsinat

A házasságra való felkészítéssel kapcsolatos katolikus források között elsőként a II. Vatikáni Zsinat házasságra vonatkozó ajánlásairól kell szólnunk. Tesszük ezt annak ellenére, hogy a zsinat dokumentuma explicit módon nem tesz ajánlást a jegyesoktatásra, viszont a házasság fontosságának megerősítésével ráirányítja a figyelmet a kérdésre, ami a későbbi évtizedekben konkrét ajánlások, dokumentumok, szabályozások formájában testesül meg. A zsinat ajánlásait az 1965. december 2-án megjelent „Roma Locuta” című dokumentum foglalja össze. A dokumentum megszületésének indoklásaként a 47. szakasz a társadalmi változásokot nevezi meg: többnejűség, válási járvány, szabad szerelem és egyéb erkölcsi eltérések, önzés, gyönyörhajászás, meg nem engedett fogamzásgátló eljárások.¹²

A házasságra való felkészítésre mindössze egy általános ajánlást fogalmaz meg, amelyet azután a későbbi dokumentumok konkretizálnak:

„A szülők, vagy a gyámok kötelessége, hogy családalapításkor okos tanácsadással irányítsák a fiatalokat. Ezek viszont készségesen hallgassák meg őket.”¹³

A későbbi források ezt az ajánlást viszik tovább és fejtik ki, a jegyesoktatás feladatát továbbbrazva az egyház, valamint a lelképásztorok irányába.

Házasság előtt

Ezt a címet viseli egy több mint 300 oldalas kézikönyv, amelyet a Magyar Katolikus Egyház 1972-ben adott ki.

Érdekessége, hogy részletes teológiai alapvetés után ismerteti a témával kapcsolatos zsinati dokumentumokat és pápai körleveleket, majd konkrét lépéseket is megfogalmaz a házasságra való felkészítéssel kapcsolatosan. Ennek keretében különbséget tesz a jegyesvizsgálat és a jegyesoktatás között:

„Mindenekelőtt tudni kell, hogy más a jegyesvizsgálat és más a jegyesoktatás. Rendszerint egymásután következnek ugyan, de más a kerete és a jelentősége. A jegyesvizsgálat elsősorban jogi szempontból igyekszik fényt deríteni arra, hogy a jegyesek alkalmasak-e arra, hogy Isten oltára elé lépjenek és ott megkössék a házassági szerződést, vagyis házasságot kössenek.”¹⁴

E bevezető után a könyv 25 oldalon taglalja a jegyesvizsgálat módját és tematikáját. Magára a jegyesoktatásra ezzel szemben csak 5 oldalt szentel, ám ez mindenképp fontos lépésként értékelendő a jegyesoktatás önálló diszciplínává válásában. A jegyesoktatás tematikájának felállításában jórészt rendszeres teológiai talajon marad, azt 11 pontban fogalmazza meg: (1) Isten rendelése, (2) A házasság szentsége, (3) A hűség, (4) Soha fel nem bontható élet szövetség, (5) A polgári házasság, (6) A szeretet, (7) A gyermekáldás, (8) A teremtő Isten munkatársai, (9) A magzatelhajtás, (10) A házassági szándék, valamint (11) A házasságkötés után.¹⁵

Összességében elmondhatjuk a műről, hogy a magyar egyház ezzel megelőzte a nemzetközi egyházi intézményeket, mert már a nagyobb horderejű nemzetközi dokumentumok megjelenése előtt komolyan foglalkozott a témával.

Familiaris Consortio

A „Familiaris Consortio” II. János Pál pápa apostoli buzdítása a katolikus egyház püspökeihez, papjaihoz és híveihez a keresztény család feladatairól a mai világban, amely 1981 december 16-án jelent meg.¹⁶ A későbbi források ezt nevezik a katolikus családszemlélet Magna Chartájának.¹⁷

A mű bőséges összefoglalást nyújt a katolikus egyház család- és házasságszemléletéről. Témánk szempontjából különösen érdekes a 66. szakasz, amely „A házassági előkészület” címet viseli. Ez kimondja:

„Napjainkban különösen szükséges, hogy a fiatalokat fölkészítsük a házassági és családi életre. A világnak vannak még olyan részei, ahol ősi hagyományaik szerint maguk a családok adják át a fiataloknak – beavatással, vagy fokozatos neveléssel – a házastársi és családi élet tudnivalóit. De azok a változások, amelyek korunk szinte minden társadalmában lezajlottak, azt követelik, hogy ne csupán a család, hanem a társadalom és az Egyház is törekedjék arra, hogy a fiatalokat jól fölkészítse eljövendő feladataikra.”¹⁸

A házasságra való felkészítés tehát elsődlegesen a család feladata lenne, ám mivel a család nem mindenhol tölti be ezt a feladatát, felhívja a társadalmat, valamint az egyházat, hogy pótolja a család mulasztásait és segítse a házasulandó párokat a megfelelő felkészülésben.

A házasságra való felkészülés folyamatát három lépcsőben különbözteti meg: (1.) távoli, (2.) közelebbi és (3.) közvetlen. Az első két szakasz a gyermek- és ifjúkor katekizisébe kerül beépítésre, a harmadik szakasz pedig az, amit általánosan a „jegyesoktatás” kifejezéssel foglalunk össze:

„Hasznos, ha a közvetlen előkészület a házasságkötés előtti hónapokban és hetekben történik; s ha új tartalmat,

témát és formát kap az a vizsgálat, amelyet a házasságkötés előtt a kánonjog megkíván. Erre a minden esetben fontos előkészítésre különösen azok a jegyesek szorulnak rá, akiknek a keresztény tanítás és élet kérdéseiben hiányosságai vagy nehézségeik vannak. A katechumenátushoz hasonló házassági előkészítésben – amely úgy is fölfogható, mint hitre vezető út – az átadásra kerülő anyagban helyet kell kapnia Krisztus és az Egyház misztériumának, a kegyelemnek, és a keresztény házasság feladatainak, de szerepelnie kell benne a házasságkötés liturgiájában való tevékeny és tudatos részvétel előkészítésének is. A házassági előkészítés körvonalazott fokozataiban részt kell vállalnia a keresztény családnak és az egész egyházi közösségnek.”¹⁹

Ez a szakasz a jegyesoktatást is ketekézis jelleggel ruházza fel, úgy tűnik, mintha a foglalkozások fő témái kimerülnének dogmatikai és ekléziológiai kérdésekben. Később azonban kifejezetten bátorítja a püspöki konferenciákat, hogy dolgozzanak ki saját családi pásztorációs direktívumot, amelyben más jellegű, inkább a kapcsolat dinamikájára és a házasság egészségügyi kérdéseire vonatkozó témákat is szerepeltetnek. Itt érhető tetten a hangsúlyeltolódás a biblikus-rendszeres teológiai megközelítéstől a gyakorlati teológiai szemlélet felé:

„[...] törekedjenek arra, hogy kiadják a *Családi pásztoráció direktívumát*. E direktívumban elsősorban az 'Előkészítő kurzus' időtartamát, módszereit és témáit kell rögzíteni. Úgy kell összeállítani, hogy ismeretközlő, pedagógiai, jogi és orvosi részei között egyensúly uralkodjék és úgy fogalmazzák meg, hogy a házasságra készülők, amellet, hogy értelmileg felfogják a közölt anyagot, arra is indítást kapjanak, hogy szorosabban kapcsolódjanak az egyházi közösséghez.”²⁰

A katolikus egyház tehát ezen a ponton nem ad részletes módszertant, vagy tematikát a jegyesoktatáshoz, ám felhívja a figyelmet annak fontosságára és bátorítja az egyház helyi képviselőit a társadalmi kihívásoknak, a helyi szokásoknak és kultúrának megfelelő program kidolgozására.

A Boldogabb Családokért

„A Boldogabb Családokért” a Magyar Katolikus Püspöki Kar körlevele a hívekhez és minden jóakarátú emberhez a házasságról és a családról Magyarországon, amelyet 1999-ben adtak ki.²¹

Ez a dokumentum úgy is felfogható, mint a „Familiaris Consortio” helyi, magyar viszonyokra átültetett, és aktualizált változata. Gyakran hivatkozik az 1981-ben megjelent műre és konkrét lépésekben fogalmazza meg annak általános, elvi felhívásait.

A jegyesoktatás fontosságának indoklásában részletes statisztikai adatokkal kitér azokra a társadalmi jelenségekre, amelyeket a későbbiekben részletesen bemutatok: a házasság intézményének kedvezőtlenebb társadalmi megítélése, a házassági kedv csökkenése a válások számának növekedése, valamint a születések számának csökkenése.²²

A jegyesoktatás konkrét tematikájára térve idézi a Familiaris Consortio 66. szakaszát, és hozzáteszi:

„Napjainkban minden korábbinál nagyobb szükség van arra, hogy a házasságra készülők *megfelelő előkészítésben* részesüljenek.”²³

Jelentős változás a korábbi munkához képest, hogy a jegyesoktatás tematikájába a kapcsolat dinamikáját érintő fontos lélektani kérdéseket is bevon. A jegyesoktatás szakmai komolyságát azzal is növeli, hogy a lelkipásztor feladatává teszi, hogy megfelelő kompetenciák hiányában

vonjon be képzett szakembereket vagy tapasztalt párokat a jegyesekkel való foglalkozásba, továbbá szorgalmazza a lelkiismereti mozgalmak és házasság csoportok létrejöttének támogatását. Itt már egyértelmű a gyakorlati teológiai jelleg:

„Kívánatos, hogy a felnőtt élet kapujában minden fiatal vegyen részt *házasságra felkészítő* kurzusokon, akkor is, ha még nem készül esküvőre, házasságra. E tanfolyamokon megtanulhatják és gyakorolhatják az egymással való érintkezés, az egymáshoz való alkalmazkodás törvényeit, a konfliktusok megoldásának alapszabályait. Ezeknek az ismereteknek s főleg készségeknek mindenképpen hasznát veszik, akár hogyan alakul is később az életük. A lelkipásztoroknak legyen gondjuk arra, hogy jól felkészült előadók-kal rendezzenek ilyen tanfolyamokat. Nagy segítséget jelenthetnek azok a házaspárok, akik saját életük tapasztalatait meg tudják osztani a fiatalokkal.”²⁴

„Reményeink szerint egyre több házasságra készülő pár kaphat segítséget *tapasztaltabb házaspártól*, akik bevezetik őket a gyakorlati tudni- és tennivalókba, tanácsaikkal, segítségükkel átsegítik őket az indulás nehézségein. Reméljük azt is, hogy egyre több lelkiismereti mozgalomban, sőt az egyházközösségekben alakulnak *házasság csoportok is*.”²⁵

Figyelemre méltó, hogy a Familiaris Consortiohoz hasonlóan ez a levél is különbséget tesz a még konkrét házassági szándék nélküli, a családi életre nevelés keretében tartozó felkészítési munka és az esküvőt megelőző jegyesoktatás között. Az előzőt fontosabbnak és hatékonyabbnak ítéli az utóbbinál:

„A házasságra való felkészülésre ugyanis többnyire elégtelen az esküvőt közvetlenül megelőzően tartott néhány „jegyesoktatás”, de ugyanígy alkalmatlanok a hittanórák hagyományos keretei és módszerei is, minthogy a házasságra való alapvető felkészülés a személyiség formálásával kezdődik. Az Egyháznak egyre több módon részt kell vállalnia abban, hogy a helyes önismeretre, rendszeres önnevelésre és tudatos életvezetésre, a másokkal való kapcsolatteremtésre elsegítse a gyermekeket és a fiatalokat, ennek pedig már a gyermekkorban el kell kezdődnie. Különleges felelősség hárul itt a katolikus iskolákra: a személyiség formálásának és a családi életre nevelésnek példaadó műhelyévé kell válniuk.”²⁶

Szekuláris megközelítések

Állami kezdeményezések

Család- és nővédelmi tanácsadás

Magyarországon az 1970-es években minden első házasságkötésre készülő, 35 évet be nem töltött házastársnak kötelezően részt kellett vennie erre kijelölt orvosok (általában szülész-nőgyógyászok) által tartott család- és nővédelmi tanácsadáson.

„A tanácsadás alkalmával sor kerül családtervezési kérdések megbeszélésére, de arra is, hogyan képzelik el a házastársak a jövőjüket, hol fognak lakni, biztosítva vannak-e a feltételek (lakás, munka, stb.) ahhoz, hogy együtt éljenek és hogy leendő gyermekeiket felnevelhessék. Lehetőség van arra, és indokolt is, hogy feltárják előtte esetleges más problémáikat. Így különösen indokolt vele megbeszélni, hogy nincs-e valamelyiküknek olyan betegsége, amely születendő gyermekükre káros lenne. Ennek érdekében – kérelmükre – az orvos vizsgálatot is végezhet.”²⁷

A tanácsadáson való részvételről az orvos igazolást adott a párnak, ami nélkül nem lehetett a házasságot megkötöni.

Ennek a tanácsadásnak az információs anyagaként jelent meg több kiadvány is, amely a házasság más-más aspektusára fektetett hangsúlyt. Mindegyik kiadvány a „Házasság előtt” címet viseli. Bemutatásukban ezért nem a könyv címe alapján, hanem a kiadás éve alapján sorakoztatjuk fel őket.

1974²⁸

A Fővárosi Egészségnevelési Központ 20 oldalas kiadványának legfőbb célja a családtervezésről való felvilágosítás. A bevezetőben felsorolja a családalapítással kapcsolatos érvényes jogi szabályozásokat (terhesek jogai, gyermekneveléshez nyújtott anyagi segítség), majd rátér a különböző fogamzásgátlási módszerek bemutatására. Nem preferál egyetlen fogamzásgátlási módot sem, mindegyiknek bemutatja az előnyeit és hátrányait, majd a párra bízta a választást. Végül beszél az abortuszról is, bemutatva annak rövid és hosszú távú kockázatait, és figyelmezteti az olvasót, hogy azt amennyire csak lehet, kerülje el. A kiadvány különös értéke egy egyoldalas bibliográfia, amely további támpontokat nyújthat a felkészülést komolyan vevő párnak.

1975²⁹

A 32 oldalas füzet szerzője meleg hangvétellel, már-már atyáskodó stílusban vezeti be a párokat a házasság kérdésébe. Alapállása, hogy minden házasság más, ezért nem létezik megbízható recept annak jó megélésére. „Mégis van néhány, évszázadok tapasztalataiból levont alapgondolat, amely eligazíthatja az útra indulót.”³⁰

Három tényezőt sorol fel: (1) a szerelem jelentősége, (2) némi objektivitás szükségessége, valamint (3) a családalapításhoz szükséges körülmények biztosítása.

A továbbiakban a füzet ismerteti a házassággal kapcsolatos családjogi szabályozásokat, majd kitér néhány lényeges, a kapcsolat dinamikájával is foglalkozó kérdésre, mint például egymás személyiségének elfogadása, egyenlőségelvű szereposztás megvalósítása, a szülőkkel és barátokkal való kapcsolat és annak házasságra gyakorolt hatása, a szülői szerepre való felkészülés. A szexualitás csak marginális szerepet kap, ám mindenképp kiemelendő, hogy nagy hangsúlyt fektet a házassági hűségre, amit az 1974-es családjogi törvény is megfogalmaz.

1979³¹

Ez a legátfogóbb felvilágosító anyag a felsoroltak közül. 70 oldalon mutatja a be a családjogi törvény mindennapi alkalmazását, valamint a családalapításhoz igénybe vehető állami támogatásokat. Hogy miért fektet ilyen aránytalanul nagy hangsúlyt a jogi oldalra, azt az 5. oldalon így magyarázza: „Mindezeknek az ismerete szükséges a házastársak számára. Ismerjék meg jogaikat és kötelelességeiket. Csak így tudnak azokkal élni, illetőleg azokat teljesíteni. Akkor lesz jó a családi közösség, ha ezek ismeretében a család minden tagja tiszteletben tartja egymás jogait és kötelelességeit. A család érzelmi közösség is, ezért az egymás iránti tiszteletet, a jogok és kötelelességek teljesítését a szeretetnek, megértésnek, egymás megbecsülésének kell áthatnia.”³²

Kiemelendő előnye a műnek, hogy sokat foglalkozik a pénzügyekkel, így a házastársakat az igénybe vehető támogatások és takarékosági lehetőségek bemutatása mellett tudatosságra is neveli, hogy tervezetten, kiszámítható

módon éljük meg kapcsolatuk pénzügyi aspektusait. Hátránya viszont, hogy a kapcsolat dinamikai tényezőket teljesen figyelmen kívül hagyja.

Empirikus kutatások

A különböző megközelítések bemutatását a pszichológiai megközelítéssel zárjuk. Ahogyan látni fogjuk, az egyházi intézkedésekkel párhuzamosan a házasságra való felkészítés kérdéskörére az empirikus kutatóműhelyek is felfigyeltek. Egyúttal fel kell hívnunk a figyelmet a különböző diszciplínák szóhasználatára is. A „jegyesoktatás” jellegzetesen magyar és jellegzetesen egyházi terminológia. A pszichológiai irodalom inkább házasságra való felkészítésről beszél. A német és angol nyelvű irodalomban az egyházi és empirikus diszciplínák ugyanazt a terminust alkalmazzák: „Ehevorbereitung” (házassági felkészítés) és „Premarital counseling” (házasság előtti tanácsadás). A továbbiakban az egyes szerzők által alkalmazott kifejezést magyar megfelelőjét használjuk.

Rövid történeti áttekintés

Adler már 1926-ban felvetette a házasság előtti tanácsadás gondolatát.³³ A második világháború után azonban a pszichológiai vizsgálatok érdeklődésének középpontjában az individuum állt, ezért a párkapcsolat és család témakörében csak elvétve találkozzunk publikációkkal. Az 1970-es évek elejétől fokozatosan szélesedik a kutatók látóköre és elkezdnek foglalkozni a házasság és ezen belül a házasság előtti tanácsadás kérdéskörével is. Meadows és Taplin 1970-ben kijelenti: „Szükség van a házasság előtti tanácsadás elméleti kereteinek kidolgozásra, valamint olyan kutatásokra, amelyek igazolják annak gyakorlatát.”³⁴

Ugyancsak a '70-es években indulnak el a nagyobb családterápiás kutatások is, ám ezek főként patológias esetekkel foglalkoznak és nem térnek ki a házasság előtti tanácsadásra, így vizsgálódásunk szempontjából nem lényegesek.

Az 1980-as években intenzív kutatások kezdődnek a témában.³⁵ Ekkor kerül sor a házasság előtti tanácsadás céljának pszichológiai meghatározására is.

„A házasság előtti tanácsadás alapvető törekvése, hogy segítsen a leendő házastársaknak kapcsolatuk kiértékelésében, valamint megismertesse őket olyan módszerekkel, amelyekkel boldogabb és sikeresebbé tehetik házasságukat.”³⁶

Említésre méltó Charles Huber tanulmánya, aki 1987-ben részletesen kidolgozott keretterset fogalmaz meg a házasság előtti tanácsadáshoz.³⁷ A tanácsadási folyamat olyan témákat dolgoz fel, mint a házasság erőforrásai, a kapcsolat megértése, kongruencia a házasságban, és a döntéshozatal. Alkalmazza az Olson által kidolgozott PREPARE tesztcsomagot is (lásd később!), amely a kapcsolat számos dinamikai elemét felméri.

A témával való intenzív foglalkozás ellenére 1993-ban még mindig hiányosságok mutatkoznak a házasság előtti tanácsadás terén. Bishop a következő pontokat veti a szakma szemére: (1) Még mindig nem vált evidenssé a házasság előtti tanácsadás szükségessége, hiszen házassági és családi szakkönyvek sora jelenik meg anélkül, hogy akár csak egy alcímet is szentelne ennek a kérdéskörnek. (2) A kutatók nem jutottak megállapodásra a házasság előtti tanácsadás technikáit illetően, ahány szerző megnyilatkozik a témában annyi féle módszertan létezik, és (3) szükség

volna hosszabb távú után-követéses vizsgálatokra, amelyek bemutatják a házasság előtti tanácsadás hosszabb távú hatásait.³⁸

David H. Olson

Olson a Minnesotai Egyetem családszociológiai tanácskének professzor emeritusa, aki az 1960-as évek óta publikál a házasság és a házasságra való felkészítés témakörében. Kutatásainak kezdetétől fogva az a cél vezette, hogy egy tesztcsomagot kidolgozzon, amely átfogó képet ad a pár kapcsolatáról, és amely a tanácsadási folyamatban fontos információkat nyújt a tanácsadónak. Az első tesztcsomag, amelyet kidolgozott, az 1968-as „Pre-Marital Attitude Scale” (PMAS).³⁹ Többszöri revideálás után 1977-ben jelent meg a ma is használt „PREmarital Personal And Relationship Evaluation” (PREPARE) tesztcsomag első változata, amely a párkapcsolat három síkját méri fel: (1) Intrapersonális sík (ideálisztikus torzulás, házasság iránti elvárások, hitbeli meggyőződés, szabadidőtöltés), (2) interperszonális sík (kommunikáció, konfliktuskezelés, szexualitás, szerepértelmezés, szülőség), valamint a (3) külső sík (pénzügyek, család és barátok, származási család). A tesztcsomag mindegyik kérdéskörre tartalmaz 10-10 kérdést, aminek megválaszolása után egy speciális számítógépes program összeveti egymással a nő és a férfi adatait és egy 15 oldalas értékelés formájában összesíti a tanácsadó számára. Az eljárás megbízhatóságáról számos hitelességi és megbízhatósági vizsgálat készült,⁴⁰ a teszt normacsoportja pedig 500.000 párból áll. Ezzel a PREPARE a világ legnagyobb normacsoporttal rendelkező házassági felkészítő tesztcsomagja.

Olson kutatásainak további eredménye egy pártipológia, amely szerint a házasság előtti párok a kapcsolati dinamikai jellemzőik alapján négy csoportba sorolhatók: (1) vitális (olyan párok, akik magas pozitív megegyezést mutatnak a kapcsolat legtöbb aspektusában), (2) harmonikus (párok, akik a kapcsolat interperszonális síkján magas pozitív megegyezést mutatnak, de lehetnek növekedési területeik a hit, valamint a szülőség terén), (3) tradicionális (akik a tradicionális értékekben erősek, mint a hit, vagy a szülőség, de gyengébbek az interperszonális kategóriákban) és (4) feszült (akik kifejezetten elégedetlenek partnerük személyiségével, a kapcsolati kommunikációjukkal, a szabadidő eltöltésével, a szexualitáshoz való viszonyukkal, valamint egymás családtagjaival). Olson 393 páron végzett utánkövetéses vizsgálatot, amelynek során megállapította, hogy:

„1. A legnagyobb válási arány a feszült pároknál figyelhető meg.

2. Az elégedett párok legnagyobb százalékaránya a vitális csoportban figyelhető meg.

3. A tradicionális párok kevésbé hajlamosak a különülésre és a válásra, mint a harmonikusak.

4. A házasságkötésükkor harmonikus csoportba tartozó párok az utánkövetés szerint elégedettebbek voltak a kapcsolatukkal, mint a tradicionálisak.

5. Az összeházasodott párok elégedettségi szintje a legelégettebbtől a legelégetetlenebbig a következő sorrendben alakul: vitális, harmonikus, tradicionális és feszült párok.”⁴¹

Ugyancsak Olson dolgozta ki azt a modellt, amelyben ábrázolható a házasság előtt álló pár egymás iránti kötődése és rugalmassága, valamint a kötődésnek és rugalmasságnak az a szintje, amelyet a felek a származási családjukban megtapasztaltak.⁴² A PREPARE tesztben ez „pár- és csa-

ládszerkezeti térkép” néven jelenik meg. A szülőkhöz való kötődés és a rugalmas nyitottság értékének tudatosítása fontos eleme a házasságra való felkészülésnek:

„A *családszerkezeti térkép* azért fontos, mert az emberek hajlamosak a szülői ház családi kötelékében tapasztalt mintákat a párkapcsolatukban is megvalósítani. Vagy megpróbálják ugyanazt a családi mintát megvalósítani, mint amit a gyermekkorukból ismernek, vagy pedig próbálnak ellene hatni, és mindent ellenkező módon megélni. Ha a házasulandó pár különböző családi környezetből jön, akkor ez konfliktusokat okozhat a kapcsolatukban.”⁴³

Kutatásainak összefüggő rendszerbe foglalásaként Olson 1999-ben kiadta „Building Relationships: Developing Skills for Life”⁴⁴ című könyvét, amely 13 fejezetben foglalja össze házasságra készülő párok számára a sikeres házassági kapcsolat elemeit. A könyv nem csupán elméleti ismereteket közöl, hanem tesztekkel és gyakorlatokkal ösztönzi a párokat a témák feldolgozására, az azokról vallott nézeteik megbeszélésére.

Olson külön érdeme, hogy a házasság várható sikerét meghatározó témák körébe a hit kérdését is bevonja. Az általa kidolgozott házasság előtti tanácsadói rendszer ezért jól alkalmazható egyházi kontextusban is, ami miatt egyházi szakemberek széles köre bedolgozta a saját jegyesoktatási rendszerébe.⁴⁵

Ugyanakkor azt is megállapíthatjuk, hogy Olson munkásságával a házasság előtti tanácsadás egy új irányzatot

hozott létre a pszichológiában. Mivel a házasság előtti tanácsadás nem terápia jellegű foglalkozás, ezért a pszichológia tudományán belül a házasság előtti tanácsadást nem a terápia, hanem az úgynevezett pszichoedukatív irányzatok közé sorolják.⁴⁶

A jegyesoktatást befolyásoló társadalmi kontextus

A jegyesoktatás történetének vizsgálódását nem fejezhetjük be annak megválaszolása nélkül, hogy miért éppen az 1970-es és '80-as években kezdtek el egyházi és szekuláris szakemberek felismerni a házasságra való felkészítés fontosságát. Miért éppen ebben az időszakban fogalmazódtak meg az egyházi állásfoglalások és ezekben az évtizedekben kezdődtek el azok a kutatások, amelyek mára önálló diszciplínává fejlesztették a házasságra való felkészítést? Már az egyházi megközelítések bemutatásakor felhívtuk a figyelmet arra, hogy azok szoros párbeszédben álltak a társadalommal és a társadalmi kihívásokra való válaszként fogalmazódtak meg. Több forrás kiemeli a társadalmi változások között a házasságkötések számának csökkenését, a válások számának növekedését, valamint a népesség fogyását és az abortusz problematikáját. Az alábbiakban bemutatunk néhány példát arra vonatkozóan, hogy ezek a változások miként alakultak az említett évtizedekben.

*Magyarország:*⁴⁷

Magyarország	1941	1949	1960	1970	1980	1990	2001
Házasságkötések száma	79 074	107 820	88 566	96 612	80 331	66 405	43 583
Válások száma	6 858	12 556	16 590	22 841	27 797	24 888	24 391
Terhességmegszakítások száma	–	–	162 160	192 283	80 882	90 394	56 404
Természetes szaporodás	53 698	84 680	44 936	31 622	3 318	–19 981	–35 136

Megfigyelhető, hogy a hullámozó házasságkötési szám mellett Magyarországon folyamatosan nőtt a válások száma. 1970 és 1980 között azonban a házasságkötések száma drasztikusan csökkent (16.281 házasságkötéssel keve-

sebb!), ugyanakkor ebben az időszakban (1981-ben) a természetes szaporulat átment negatív értékbe (vagyis a lakosság száma elkezdett csökkenni).

*Németország:*⁴⁸

Németország	1950	1960	1970	1980	1990	2000	2008
Házasságkötések száma	750 452	689 028	575 233	496 603	516 388	418 550	377 055
Válások száma	134 600	73 418	103 927	141 016	154 786	194 408	191 948

Németországban nem figyelhető meg ebben az időszakban nagyobb méretű változás. Az évtizedek során folyamatosan csökkent a házasságkötések száma, valamint nőtt a válások száma. Talán ez is az oka annak, hogy Németországban csak az új évezredben jelentek meg jelentősebb

szakkönyvek a jegyesoktatás témájában,⁴⁹ és talán ez lehet az oka annak is, hogy a Németországban jelentős tagsággal bíró evangélikus egyház nem adott ki jelentősebb nyilatkozatot a témában.

*Amerikai Egyesült Államok:*⁵⁰

USA	1950	1960	1970	1980	1996
Házasságkötések száma	1 667 231	1 153 000	2 158 802	2 413 000	2 344 000
Válások száma	385 144	393 000	708 000	1 182 000	1 150 000
Arány	4,3:1	3,9:1	3,0:1	2,0:1	2,0:1

Az Egyesült Államokban Magyarországhoz hasonló nagy kilengés figyelhető meg 1970 és 1980 között. Míg korábban a házasságkötések és válások aránya 0,4-el, majd 0,9-el csökkent, az említett két évtized között egy egész számmal közelebb került a két érték egymáshoz. Sem előtte, sem utána nem volt ilyen nagyméretű változás (sőt, utána mintha az arány stabilizálódott volna).

Kijelenthetjük tehát, hogy a jegyesoktatásra vonatkozó kibontakozó törekvések, nyilatkozatok, kutatások és publikációk tudatos válaszkeresések voltak a társadalomban végbemenő eseményekre.

Összefoglalás

Vizsgálódásunk összegzéseként elmondhatjuk, hogy úgy az egyházi jegyesoktatás, mint a szekuláris házasság előtti tanácsadás az 1970 és 1980 között lezajló társadalmi változásokra adott válaszként született meg. Az ebben az időszakban robbanásszerűen megnőtt válási mutatók, valamint az ezzel együtt megfigyelhető házassági kedv csökkenése, valamint a népesség fogyása szerzők és szervezetek sorának irányította a figyelmét a házasságra és a házasság válságainak megelőzésére, ami a házasságra való felkészítésben testesült meg. Az egyes megközelítésekben végbemenő változásokat a következő ábrával szemléltethetjük:

Kontextus: társadalmi változások



Kontextus: társadalmi változások

Jóllehet az egyházi és szekuláris irányzatok különböző oldalról közelítették meg a témát, hasonló fejlődési utat jártak be és hasonló következtetésekre jutottak el. Az egyházi megközelítésben a biblikus-rendszeres teológiai munkától a gyakorlati teológia felé fejlődött a jegyesoktatás, amely a dogmatikai tényezők mellett fokozatosan kiterjedt pszichológiai, kapcsolati, dinamikai szempontokra is. Ezzel párhuzamosan a szekuláris kutatások fokozatosan elmozdultak a terápia megközelítéstől a pszichoedukatív megközelítés felé, a házasság előtti tanácsadás tematikájába pedig a hit kérdését is bevonták, mint a kapcsolat dinamikáját és várható sikerét meghatározó tényezőt. Az egyházi irány tehát fokozatosan haladt a pszichológia felé, míg a pszichológia a vallásosság felé. Így mára a jegyesoktatás egy többé-kevésbé egységes, interdiszciplináris és interkonfesszionális tevékenységként határozható meg.

Mihalec Gábor

BIBLIOGRÁFIA

Ablonczy Dániel; Gyökössy Endre; Adorján József. *Nem jó az embernek egyedül: Útravaló házasságot kötő fiataloknak; Pásztori segítség a családi élet kérdéseiben minden református családnak.* Budapest: Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1991.
Bánk József (Szerk.). *Házasság Előtt.* Budapest: Szent István Társulat, 1972.

Bishop, D. Russel. „An Evaluation of Premarital Counseling from an Adlerian Perspective.” *Individual Psychology*. 1993 szeptember-december, 294-305. p.
Bochmann, Andreas. *Praxisbuch Ehevorbereitung: Anregungen für Seelsorger und Berater* (Giessen, Basel: Brunnen, 2004).
Craig, Bryan. *Beginnings: A Pre-Marital Counselling Resource for Pastors.* Sydney: Adventist Family Ministries, 2002.
Damsteegt, P. G. et al. *A hetedik napot ünneplő adventisták hitelvei: a 27 alapvető hitelv bibliái magyarázata.* Budapest: Advent Kiadó, 2002.
Flowers, Ron; Watts, Kit. *Preparing for marriage.* Silver Spring: Department of Family Ministries, General Conference of Seventh-day Adventists, 1985.
Flowers, Karen; Flowers, Ron. „Preparing Couples for Marriage.”
Forrás: http://www.adventistfamilyministries.org/world/premarital_preparing.htm (Találat napja: 2010.11.19.).
Fowers, Blaine J.; Montel, Kelly H.; Olson, David H. „Predicting Marital Success For Premarital Couple Types Based on PREPARE.” *Journal of Marital & Family Therapy*. 1996/22, 103-119. p.
Goldenberg, Herbert; Goldenberg, Irene. *Áttekintés a családról három kötetben.* Budapest, Animula, 2008. 3. kötet.
Grunlan, Stephen A. *Marriage and the Family: a Christian perspective.* Grand Rapids: Zondervan, 1999.
Huber, Charles H. „Premarital Counseling Using Time for a Better Marriage.” *Individual Psychology*. 1987 június, 202-205. p.
Majzik Lászlóné. *Házasság előtt.* Budapest: Állami Ifjúsági Bizottság, Magyar Nők Országos Tanácsa, Minisztertanács Tanácsai Hivatala, 1975.

- Olson, D. H.; Russell, C. S.; Sprenkle, D. H. *Circumplex Model: Systemic Assessment and Treatment of Families*. New York: Haworth, 1989.
- Olson, David H.; DeFrain, John; Olson, Amy K. *Building Relationships: Developing Skills for Life*. Minneapolis: Life Innovations, 1999.
- Olson, David H. *PREPARE, PREPARE MK, ENRICH, MATE Tanácsadói kézikönyv*. Szeged: Ketten Együtt Házassági Felkészítő és Tanácsadó Műhely, 2008.
- Pálhegyi Ferenc. *Keresztény házasság*. Budapest: Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1992.
- Sulyok K.; Bacsó J.; Hajdú T.; Takács F.-né; Némethy L.; Nagy L. *Házasság előtt*. Budapest: Állami Ifjúsági Bizottság, Magyar Nők Országos Tanácsa, Minisztertanács Tanácsai Hivatala, 1979.
- White, Ellen G. *Üzenet az ifjúságnak*. Budapest: Bibliaiskolák közönsége, 1989.
- White, Ellen G. *Boldog otthon*. Budapest: Advent Kiadó, 1998.
- Sz. N. *Házasság előtt*. Budapest: Fővárosi Egészségnevelési központ, Magyar Vöröskereszt Budapesti Titkársága, 1974.
- Sz. N. *Hetednap Adventista lelkészi kézikönyv*. Budapest: Advent Kiadó, 1996.
- A Boldogabb Családokért*.
Forrás: <http://www.katolikus.hu/csalad.html>
Találat napja: 2010.11.16.
- Familiaris Consortio*.
Forrás: <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=202>
Találat napja: 2010.11.07.
- „Premarital Guidance in the Seventh-Day Adventist Church.”
Forrás: http://www.adventistfamilyministries.org/world/premarital_guidance.html
Találat napja: 2010.11.12.
- Preparation For The Sacrament of Marriage*.
Forrás: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_13051996_preparation-for-marriage_en.html
Találat napja: 2010.11.06.
- ### JEGYZETEK
- P. G. Damsteegt et al., *A hetedik napot ünneplő adventisták hitelvei: a 27 alapvető hitelv bibliái magyarázata* Budapest: Advent Kiadó, 2002), 242. p.
 - Meg kell jegyeznünk, hogy mindkét kötet E. G. White idézetek tematikus gyűjteménye, amelyet a szerzőnő hagyatékát kezelő bizottság állított össze.
 - Ellen G. White, *Üzenet az ifjúságnak* (Budapest: Bibliaiskolák közönsége, 1989), 320. p.
 - Ellen G. White, *Boldog otthon* (Budapest: Advent Kiadó, 1998), 75. p.
 - I. m. 79. p.
 - „Premarital Guidance in the Seventh-Day Adventist Church.” Forrás: http://www.adventistfamilyministries.org/world/premarital_guidance.htm (Találat napja: 2010.11.12.)
 - Uo.
 - Ron Flowers, Kit Watts, *Preparing for marriage* (Silver Spring: Department of Family Ministries, General Conference of Seventh-day Adventists, 1985).
 - Határozat száma: 245-84NG. Forrás: „Premarital Guidance in the Seventh-Day Adventist Church.”
 - Határozat száma: 96FMWA-8. Forrás: „Premarital Guidance in the Seventh-Day Adventist Church.”
 - Hetednap adventista lelkészi kézikönyv* (Budapest: Advent Kiadó, 1996), 231. p.
 - Roma Locuta*. Idézi: Bánk József (Szerk.), *Házasság Előtt* (Budapest: Szent István Társulat, 1972), 99-108. p.
 - Roma Locuta*, 52. szakasz.
 - I. m. 137. p.
 - I. m. 164-168. p.
 - Familiaris Consortio* (Budapest: Szent István Társulat, 1982. Fordította: Dr. Diós István). Forrás: <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=202> (Találat napja: 2010.11.07.)
 - Pontifical Council For The Family: *Preparation For The Sacrament of Marriage*, 4. szakasz.
Forrás: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_13051996_preparation-for-marriage_en.html (Találat napja: 2010.11.06.)
 - Familiaris Consortio*, 66. szakasz.
 - Familiaris Consortio*, 66. szakasz.
 - Uo.
 - A Boldogabb Családokért*. Forrás: <http://www.katolikus.hu/csalad.html> (Találat napja: 2010.11.16.)
 - I. m. 31-43. szakasz.
 - I. m. 125. szakasz.
 - I. m. 126. szakasz.
 - I. m. 127. szakasz.
 - I. m. 126. szakasz.
 - Sulyok K., Bacsó J., Hajdú T., Takács F.-né, Némethy L., Nagy L., *Házasság előtt* (Budapest: Állami Ifjúsági Bizottság, Magyar Nők Országos Tanácsa, Minisztertanács Tanácsai Hivatala, 1979), 8. p.
 - Sz. N. *Házasság előtt* (Budapest: Fővárosi Egészségnevelési központ, Magyar Vöröskereszt Budapesti Titkársága, 1974).
 - Majzik Lászlóné, *Házasság előtt* (Budapest: Állami Ifjúsági Bizottság, Magyar Nők Országos Tanácsa, Minisztertanács Tanácsai Hivatala, 1975).
 - I. m. 7. p.
 - Sulyok et al., i. m.
 - I. m. 5. p.
 - A. Adler, *Cooperation between the sexes: Writings on women, love and marriage, sexuality and its disorders* (New York: Anchor Books, 1978). Idézi: D. Russel Bishop, „An Evaluation of Premarital Counseling from an Adlerian Perspective.” *Individual Psychology*, 1993 szeptember-december, 294-305. p.
 - Vö: M. E. Meadows, J. F. Taplin, „Premarital counseling with college students: A promising triad.” *Journal of Counseling Psychology*, 1970/17, 516-518. p. Idézi: Bishop, i. m.
 - B. Silliman, W. R. Schumm, „Topics of interest in premarital counseling: Clinet’s views.” *Journal of Sex & Marital Therapy*, 1989/15, 199-206. p. Idézi: Bishop, i. m.
 - Kiemelkednek még ebben az időszakban David H. Olson kutatásai, akinek szakmai jelentősége miatt külön alfejezetet szentelünk.
 - P. Giblin, D. H. Sprenkle, R. Sheehan, „Enrichment outcome research: A meta-analysis of premarital, marital and family interventions.” *Journal of Marital and Family Therapy*, 1985/11, 257-271. p. Idézi: Bishop, i. m.
 - D. A. Bagarozzi, P. Rauen, „Premarital counseling: Appraisal and status.” *American Journal of Family Therapy*, 1981/9, 13-30. p. Idézi: Bishop, i. m.
 - Charles H. Huber, „Premarital Counseling Using Time for a Better Marriage.” *Individual Psychology*, 1987 június, 202-205. p.
 - Bishop, i. m.
 - David H. Olson, *PREPARE, PREPARE MK, ENRICH, MATE Tanácsadói kézikönyv* (Szeged: Ketten Együtt Házassági Felkészítő és Tanácsadó Műhely, 2008), 44. p.
 - Vö: Olson (2008), 67-69. p.
 - Blaine J. Fowers, Kelly H. Montel, David H. Olson, „Predicting Marital Success For Premarital Couple Types Based on PREPARE.” *Journal of Marital & Family Therapy*, 1996/22, 103-119. p.
 - D. H. Olson, C. S. Russell, D. H. Sprenkle, *Circumplex Model: Systemic Assessment and Treatment of Families* (New York: Haworth, 1989).
 - Olson (2008), 59. p.
 - David H. Olson, John DeFrain, Amy K. Olson, *Building Relationships: Developing Skills for Life* (Minneapolis: Life Innovations, 1999).
 - Például: Karen Flowers, Ron Flowers, „Preparing Couples for Marriage.” Forrás: http://www.adventistfamilyministries.org/world/premarital_preparing.htm (Találat napja: 2010.11.19.). Bryan Craig, *Beginnings: A Pre-Marital Counselling Resource for Pastors* (Sydney: Adventist Family Ministries, 2002), 53-61. p.
 - Herbert Goldenberg, Irene Goldenberg, *Áttekintés a családról három kötetben* (Budapest, Animula, 2008), 3. kötet, 95-118. p.
 - Forrás: http://portal.ksh.hu/pls/ksh/docs/hun/xstadat/xstadat_es/i_wnt001a.html (Találat napja: 2010.11.02)
 - Forrás: <http://www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Content/Statistiken/Zeitreihen/LangeReihen/Bevoelkerung/Content75/lrbev06a,templateId=renderPrint.phtml> (Találat napja: 2010.11.02.)
 - Például: Andreas Bochmann, *Praxisbuch Ehevorbereitung: Anregungen für Seelsorger und Berater* (Giessen, Basel: Brunnen, 2004).
 - Stephen A. Grunlan, *Marriage and the Family: a Christian perspective* (Grand Rapids: Zondervan, 1999), 284. p.

Dr. Békési (Panyik) Andor élete 1945–1946-ban, különös tekintettel meghurcolására

Az egykori ócsai lelkipásztorról keveset tudunk, pedig XX. századi magyar egyháztörténetünk egyik meghatározó alakja volt. Egy hitvalló lelkipásztor életére kívánom publikációm által föl hívni a figyelmet. Fontos szereplője, még inkább alakítója volt az 1956-os, Református Egyházunkban végbement eseményeknek. 1946-ban politikai perben ítélték el. Erről eddig keveset tudtunk, ám új források első közlésével még jobban betekinthezünk a zavaros időszak egy kordokumentumába. A korabeli jelentéseket, beszámolókat, tanulmányokat minden esetben szöveghűen közlöm.

Tanulmányom elején, életének és tudományos munkájának rövid ismertetésével kezdek, azután az 1945. év zavaros helyi (ócsai) körülményeire, lelkipásztori kinevezésére, majd megválasztására térek ki. Következő fejezetben pedig a tanulmány központi témájára, Békési Panyik Andor 1946-os perére kitérve mutatok be egy 1948 előtti, lelkész ellen indított hatósági eljárást, annak hatását, illetve utójátékát. Békési Andort egy természetesen elhangzott prédikációja kapcsán jelentették föl; az eset részletes ismertetése érdekes adalék lesz a korral foglalkozó egyháztörténetészeknek.

Although, little is known about the former pastor of Ócsa, but in turn, he was a significant character of 20th century Hungarian Church History. I intend to focus on the life of a pastor and a confessor in my publication. He was an important participant, or rather a shaper of the events, which took place in our Reformed Church, in 1956. He was convicted in a political lawsuit, in 1946. So far, little was known about this procedure, but by the first publication of new sources one can get an insight into a contemporary document of a chaotic period. The reports, referrals and studies of the period will be given forth according to the original texts.

In the beginning of my treatise I will discuss his life and scholarly work then I will touch upon the chaotic local circumstances of 1956 (in Ócsa) and his pastoral nomination and election. In the next chapter the main topic of the treatise will be introduced Andor Békési Panyik's lawsuit of 1946. Connected to this, an official proceeding will be presented prior to 1848, with its impacts and afterlife. He was denounced because of a preaching at a funeral; a detailed description of the case can be an interesting data for church historians specialised in this era.

Az egykori ócsai lelkipásztorról keveset tudunk, pedig 20. századi magyar egyháztörténetünk egyik meghatározó alakja volt. Egy hitvalló lelkipásztor életére kívánom publikációm által föl hívni a figyelmet. Fontos szereplője, még inkább alakítója volt az 1956-os, Református Egyházunkban végbement eseményeknek. 1946-ban politikai perben ítélték: erről eddig keveset tudtunk, ám új források első közlésével még jobban betekinthezünk a zavaros időszak egy kordokumentumába. A korabeli jelentéseket, beszámolókat, tanulmányokat minden esetben szöveghűen közlöm.

Békési Andor életének, tudományos munkájának rövid áttekintése

Tárgyalt személyünk Panyik András néven 1910. február 10-én született Ócsán a Kálvin utcában, és február 26-án keresztelte Mészáros János akkori ócsai református lelkipásztor. Édesapja Panyik András földművelő, édesanyja Czibula Lídia volt.¹ 1924-ben konfirmált, mint Panyik Andor.²

Elemi és polgári iskoláit helyben végezte, majd Kőbányán, a Szent László Gimnáziumban érettségizett.³ 1928. szeptember 21-én iratkozott be a Budapesti Református Teológiai Akadémiára.⁴

Budapesten tanult 1928-32 között, majd Montpellierben (1931), Bonnban (1932) Karl Barthot hallgatja, majd Princetonban és Philadelphiában (1932-38) szerezte meg két doktorátusát, Új-, és Ószövetségi tudományokból. Ku-

tatásainak középpontjában később mégis a dogmatika, Kálvin teológiája állt. 1938-ban változtatott nevet.⁵ A State Island-i gyülekezet lelkipásztora volt négy esztendeig.⁶

Számos cikket, tanulmányt írt. Külföldön, mint Kálvin-kutató tartották / tartják számon. Részt vett a Jubileumi Kommentár munkálataiban, szerkesztette az Evangéliumi Kálvinizmus könyvsorozatot, és a Hirdesd az Igét... kézikönyvet (1980). Kilenc önálló könyve jelent meg,⁷ s ő fordította le az Intitúció 1559-es kiadását.

Békési Andor 1945–1946-ban

Dr. Békési Andor Amerikából hazatérően a budapesti középiskolák vallásánára lett,⁸ majd rendkívüli tanár volt a Teológiai Akadémián, angolt és hébert tanított 1938-1939-ben.⁹ A háború során két kisgyermekével, és feleségével¹⁰ a Fásorban, egy légtalmai pincébe húzódtak, ahol elkezdett oroszul tanulni. Későbbi elmondása szerint a kiváló nyelvész-teológus így meg tudta magát értetni, annyira, hogy tolmácsnak is elvitték.¹¹

Az ócsai gyülekezet pásztor nélkül maradt, mivel Dallos Béla¹² 1944. november 2-án elhagyta a gyülekezetét, és feltételezhetően Budapest felé vette útját, ahol hitvesével együtt bombatalálat következtében elhunyt.¹³ Darázi János rektor február 27-én levelet küldött a dunamelléki püspöknek tájékoztatván az ócsai helyzetről. Ezt követően, 1945. március 6-án megjelent Ócsán Békési Andor, mivel Ravasz László püspök kirendelte őt a gyülekezetbe.¹⁴ Békési gyalog érkezett Ócsára, ahol szembesülnie

kellett azzal, hogy a parókia altisztképző, a többi egyházi épület pedig szükségkórház volt.¹⁵ Az Árpád-kori templom viszont sértetlenül állt. A gyülekezet egyhangúan megválasztotta, és „Békési Tiszteletes úr” 1983-ig, nyugdíjazásáig volt a gyülekezet szeretett lelkipásztora.

Békésiről és a tevékenységeiről szóló 1956 előtti ügynöki jelentések nagy része megsemmisült.¹⁶ Mind a forradalom előtt, mind pedig utána „Erdélyi” f. n. ügynök¹⁷ beszámolóiban találkozunk nevével. Megállapítható, hogy ebben a korszakban szinte folyamatos megfigyelés alatt tartották.

Az államosítást az Ócsai Református Egyházközség is megsínylette: elvették földjeiket, az 1932-ben épített Kálvin-házat, a református iskola épületét, a szolgálati lakásokat. Egyedül a parókia és a templom maradt meg.¹⁸ Ám mindezek előtt, igen korán elkezdődött az állammal való „összetűzése”.

Békési Andor pere 1946-ban

Az egyházi személyek ellen 1948 előtt indított eljárásokra – melyeknek nagy részét máig nem tárták föl – jó példa Békési Andor esete, akinek már a „fordulat éve” (1948) előtt meg kellett megküzdenie a balra tolódó hatósággal.¹⁹

1946 nyarán, egy ócsai parasztembert orosz katonák kiraboltak, és megöltek.²⁰ 1946. június elején tartott temetésén a lelkész fölemelte a szavát: milyen az a közbiztonság, ahol orosz katonák így garázdálkodhatnak. Az igeihirdetésnek meg lett a következménye: három napra Dabasra szállították.

Ócsán úgy tudták, hogy tárgyalás is volt, kétszáz ember, többnyire férfi be is ment rá. Eddig helyben szinte legenda szinten maradt fent a köztudatban ez az információ, ám ezt hivatalos forrásunk is alátámasztja az Állambiztonsági Levéltárban.²¹ Négy tanú is beszámolt a temetési igeihirdetés tartalmáról, Nagy Pál presbiter, Feszler Pál, Dönti Ádám, és Fucskó Imre presbiter. Az első vallomás inkább a presbitériumi összejöveteleken elhangzottokról szól, mely szerint Békési összehasonlította az akkori rendőrség működését a régi csendőrséggel. „*megjegyezte, hogy a jelenlegi rendőrség nem megfelelő úgyszintén a kormány sem, és eljön az idő, hogy a jelenlegi gyöngye kormányt és rendszert egy másik fogja felváltani, amikor is vissza lesz állítva a régi csendőrség, mert csak az képes megszüntetni ezeket az áldatlan-állapotokat.*”²²

A második, ill. harmadik jelentés nagyon kevés eltérést mutat, ezért valamilyen sugallt „közös fogalmazást” sejt-hetünk a háttérben. A harmadik jelentés – Dönti Ádám tanúvallomása – szerint Békési a következőket mondta: „*Ha bármilyen nemzetiségű is követte el a gyilkosságot, a legsürgősebben a gyilkosokat kézre kell keríteni. Ha az elöljáróság, karhatalom, főjegyző, alispán, főispán nem tudja a gyilkosság elkövetőit elfogni, úgy követeljük ezeknek az azonnali lemondását. [...] Úgy látszik, így akarják egyenkint a magyar parasztot kiirtani.*”²³

A negyedik jelentés újra inkább a presbitériumi megbeszélésekkel foglalkozott. A vallomásban ezt olvashatjuk: „*Ilyen alkalmakkor több ízben megfigyeltem, hogy a tiszteletes úr olyan kijelentéseket tesz ami azt mutatja, hogy nem híve a demokratikus rendszernek. [...] Mivel én földműves ember vagyok nehezen tudom visszaadni Békési tiszteletes kijelentéseit, amiket beszédeiben tesz a*

mai rendszer és annak működésére. Azt azonban határozottan állítom, hogy beszédeiben mindig átérzem a sokszor burkoltan tett kijelentéseit, amit a demokratikus kormány ellen és annak egyes intézkedései ellen tesz.”²⁴

Békési Andor – gyanúsított – vallomásában beismerte, hogy a presbitérium előtt több alkalommal erősen kritizálta már a politikai eseményeket. Szerinte nem ő, hanem más presbiterek voltak párhuzamot a csendőrség és az akkori rendőrség működése között, de ő ez ellen nem tiltakozott. Tildy Zoltánt és a kormányt is gyengének nevezte – ezt beismerte vallomásában. Bán Albertről elmondta, hogy iskolás kora óta ismerte, és pótpresbiter is volt. Érthető, hogy a lelkipásztort megérintette az ő halála. Ezért mondta azokat a szavakat, melyeket egytől-egyig beismert.²⁵

Ezek után ügyét 1946. július 1-én az Államrendőrségről a Népügyészséghez utalták,²⁶ s még aznap az ítélet is megszületett. „... az 1946. évi VII. tc. 1. §. 1 pontjában, valamint 2. §. b /-d/ pontjában²⁷ ütköző bűncselekményt követett el. Alsódabas 1946. július 1.”²⁸ Ugyanitt olvashatjuk, hogy az Alsódabasi Járási Rendőrparancsnokság Politikai Osztályán kellett megjelennie, másnap délelőtt 10 órakor. Levélben tájékoztatták Ravasz László püspököt is (!), akinek azt írták, hogy Békésit őrizetbe vették és átkísérték a Népügyészségre.²⁹ Ez a jelentés azért furcsa, mert az ítélet csak a rendőri felügyelet alá helyezéssel szólt, melynek értelmében Békési Andornak az ócsai rendőrségen minden héten keddtől szombatig, 8-10 óra között meg kellett jelennie.³⁰

Még ugyanezen a nyáron kellett tiltakoznia a helyi presbitériumnak azon rágalom ellen, miszerint „tiltott fasiszta politikai összejöveteleket tartanának, ahol az ország vezetőit szidják.”³¹

Az 1946. évi büntetőper eljárását, s a „ref”-et (rendőri felügyeletet) 1947-ben szüntették meg.³²

Utóhatás

Ennek az állam szemében „rosszul sikerült” temetési prédikációnak következményei is voltak. Békési Andor feljelentésével kapcsolatos gyanúja, mind saját meggyőződéséből, mind a faluban elterjedt pletykákra alapozva „bizonyos” emberekre terelődött. Ahogy Lányi Imre fogalmazott tanúvallomásában: „*Kb. 4 héttel ezelőtt 1946. június végén feleségemmel közölte Dr. Gál Lajos orvos, hogy őt felkereste Dr. Kun Károly ügyvéd és kérte, hogy a Békési féle ügyet tisztázzák, mivel Békési feltevése szerint a feljelentés zsidó fajhoz tartozóktól származhat, s annak a gyanújának adott kifejezést, hogy ez az intelligensebb rétegből, illetve Dr. Gáltól, vagy Kenéz Ferenc-től [gyógyszerész], vagy tőlem, Dr. Lányi Imrétől származhat.*”³³ Lányi felkereste a lelkészt, s úgy tűnt, sikerült tisztázniuk egymás közt a dolgot. (Nem tudjuk, hogy a Békésinek tulajdonított megjegyzések a valóságban is elhangzottak-e.) Ám ez még az egyszerűbb kérdés.

Bonyolítja a helyzetet az, hogy Gál Lajos tanúvallomását is megtaláljuk a vizsgálati dossziében. Ő részletebben beszámolt – nyilván a maga szemszögéből – az eseményekről, illetve egy adott diskurzusról, miszerint Békési egy faluban elterjedt pletyka alapján állította: a fent megnevezett három személy döntött úgy, hogy politikai hajszát indítanak a lelkész ellen.

Csűrös András Jakab

„dr. Békési Andor [...] kérdésemre, hogy honnan vette tulajdonképpen azt a megállapítást, hogy eleinte nekünk imputálta a feljelentést, határozottan és kifejezetten azt szegte le, hogy ő mást nem mondhat, csak annyit, hogy úgyis tudja a doktor úr, milyen környezetből indult ez ki, annyit mondhatok, hogy egyik politikai csoport tagjai közül. Mikor én ezt követeltem, hogy megmondja, hogy megfelelő úton eljárást indíthassak az illetők ellen, nem óhajtott nyilatkozni. Kérem a T. Politikai Osztály vezetőségét arra, hogy méltóztassák az itt elfekvő ügyet kivizsgálni, mert nem tűrhető, hogy holmi zavarosban halászó egyének itt tisztességesen eltöltött emberek életét akár fajilag, akár hitbelileg becsületében aláássanak, illetve rágalmazzanak. Ócsa, 1946. július 23. Gál Lajos ócsai lakos, községi orvos.”³⁴

Furcsának tarthatjuk, hogy egy ember, a „tisztességét” a Politikai Osztálynál próbálja bizonyítani, illetve, hogy egy feljelentésben szeretné cáfolni azt, hogy ő nem olyan, aki feljeleníti a másik embert – pedig jelen esetben ez történt.³⁵ A „holmi zavarosban halászó egyént” arra kérte, nevezze meg hírforrását – nyilván azon neveket sem hallgatta volna el...

Ez az eset is rámutat arra, hogy az 1945 előtti feljelentések és eljárások sok esetben jártak meghurcoltatással.

Békési esetében tudjuk, hogy ez az eseménylánc mégsem tántorította el az egyház belügyeiben való aktív szerepléstől, amely 1956-ban, de még a forradalom előtt nélkülözhetetlenül fontossá vált a Megújulási Mozgalom kibontakozásában.

JEGYZETEK

- 1 Ócsai Református Egyházközség Levéltára. Keresztelési Anyakönyv, 1910-1961.
- 2 Uo. Konfirmáltak anyakönyve, 1905-1971.
- 3 Darázi János: Dr. Békési Panyik Andor ócsai lelkipásztor küldetése. Kézirat. 1. o.
- 4 A Budapesti Református Theológiai Akadémia története 1855-1955. Szerk.: Pap László és Bucsay Mihály. Bp., Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya. 1955. 227. o.
- 5 Magyar Életrajzi Lexikon. 1000-1990. Elektronikus kiadás. Szerk: Kenyeres Ágnes. Arcanum Kiadó Bp., 2001.
- 6 Szabó László: Emlékezés B.A.-ra, 1910-1989. Református Egyház 1989. 6. sz.128. o.
- 7 Csendesedjétek el... (Bp., 1943); A felemás Biblia... (Bp., 1943); Isten embere a viharban (Bp., 1943); Isten országa és mi (Bp., 1943); Aki győz... (Bp., 1944, 1990); A Szentlélekről szóló tanítás (Bp., 1979); Kicsoda az ember? (Bp., 1981); Kálvin a Szentlélekről (Bp., 1985); Kálvin a sákramentumokról (Bp., 1987); Mi, kálvinisták (Bp., 1989). In. Magyar Életrajzi Lexikon. 1000-1990. Elektronikus kiadás. Szerk: Kenyeres Ágnes. Arcanum Kiadó Bp., 2001.
- 8 Egyidejűleg a Református Jövő c. hetilap szerkesztésében is részt vett. Tanított a Lovag utcai polgári leányiskolában, a Dobó Katalin féle leánykereskedelmi iskolában és a Szilágyi Erzsébet féle leánygimnáziumban vallástant. – Ezen adatok nem elsődleges forrásból származnak. Lásd: ÁBTL V-111007. 23. o.
- 9 A Budapesti Református Theológiai Akadémia története, 200. o.
- 10 ÁBTL V-111007. 2 / 43. szerint Békési Andor katonai szolgálatot nem végzett! Szintén itt olvashatjuk, hogy Ő és felesége 1941. június 24-én, Budapesten kötött házasságot.
- 11 Darázi János szóbeli közlése alapján.
- 12 Dallos Béla 1933-1940-ig Rákoscabai lelkész, majd 1940-től Ócsán szolgált. Nagy Kornéllal cseréltek szolgálati helyet, aki 1930-1940 között Ócsán, majd 1940-1944 között Rákoscabán volt lelkipásztor. In. Reformátusok Budapesten. I. kötet. Szerk.: Kósa László. Bp., Argumentum Kiadó. 2006. 428. o.
- 13 Darázi János szóbeli közlése alapján.
- 14 Ócsai Presbitériumi Jegyzőkönyvek. 1945. évi iktatás.
- 15 Darázi János szóbeli közlése alapján.
- 16 ÁBTL. Tárgy: „Erdélyi” f.n. ügynök jelentései. 3.1.2. M-25.801. 45. o.: „Ezenkívül nincs tudomásunk arról, hogy még milyen munkákat végzett, mivel munkadossziéja az ellenforradalom alatt meg lett semmisítve, a beszerzésétől átadásáig végzett munkájáról pedig nem kaptunk értékelő-minősítő jelentést a központi osztálytól...”

- 17 Uo. „Bp., 1959. augusztus 10-én. Tárgy: „Erdélyi” f.n. ü. Foglalkoztatási terve.
„Erdélyi” f.n. ügynököt a B.M. II/5. osztályától vettük át. Hazafias alapon lett beszerelve és református egyházi vonalon foglalkoztaták. Az ügynöknek nagy hírszerző lehetősége van, mivel mint esperes dolgozik egyházi funkcióban. [sic!] A vele való foglalkozás során részletes és alapos tájékoztatást adott egyes lelkészekről, a Megújulási Mozgalomról, különös tekintettel az abban vezető szerepet játszó lelkészekről...” Kiemelés tőlem. Cs.A.
- 18 A gyülekezeti házat, és a kisebb gyülekezeti termet a Tanács „igénybe vette gabonaraktárnak, bérfizetés nélkül.” In. Ócsai Református Egyházközség Levéltára. 138/1952.
- 19 E korszakról átfogó beszámoló közölt: Vincze Gábor: Egyházi személyek elleni hatósági eljárások a Békés-Bánati Református Egyházmegyében (1945-1948). Előadás. Fialat kutatók és doktoranduszok I. nemzetközi konferenciája. Bp. 2010. október 8-10.
- 20 Az ócsai parasztember Bán Albert volt. A fővárosba szállított szénát, és éppen onnan ment hazafelé, mikor ez az atrocitás történt.
- 21 Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára. [továbbiakban: ÁBTL] V-111007. Vizsgálati Dosszié Dr. Békési Andor ügyében.
- 22 Uo. 6. o.
- 23 A tanú mindezekhez hozzáteszi: „Bár én református ember a legnagyobb mértékben elítéltem Békési tiszteletet fenti kijelentéséért, de voltak a temetésen olyanok is kiknek nagyon tetszett ez a reakciós lázító kijelentés.” Uo. 8. o. Kiemelés tőlem. Cs.A.
- 24 Uo. 12. o.
- 25 Uo. 15. o.
- 26 Uo. 18. o.
- 27 „1. § (1) Büntett miatt büntetendő, aki az 1946. évi I. törvényben megalkotott demokratikus államrend vagy demokratikus köztársaság megdöntésére irányuló cselekményt követ el, mozgalmat vagy szervezkedést kezdeményez, vezet vagy azt lényeges anyagi támogatásban részesíti.
(2) Büntetett követ el az is, aki az (1) bekezdésben meghatározott mozgalomban vagy szervezkedésben tevékeny részt vesz vagy azt előmozdítja.
2. § Büntetett követ el:
a) aki az 1. § (1) bekezdésében meghatározott államrend vagy köztársaság megváltoztatására lázít,
b) a demokratikus államrend vagy annak alapintézményei ellen gyűlöletre izgat,
c) egyes személyek vagy csoportok ellen azok demokratikus vagy köztársasági meggyőződése miatt gyűlöletre izgat,
d) az állampolgári szabadság vagy jogegyenlőség érvényesülése ellen vagy nemzetiségi, faji vagy felekezeti gyűlölködésre izgat, illetőleg annak felkeltésére alkalmas más cselekményt követ el.”
– In. <http://www.1000ev.hu/index.php?a=3¶m=8225>
- 28 ÁBTL V-111007. 19. o.
- 29 ÁBTL V-111007. 20-21. o.
- 30 Uo. 22. o. Tárgy: Dr. Békési Andor ref. pap rendőrhatalósági felügyelet alá helyezése.
„Elrendelem, Békési Andor 36 éves ref. lelkész foglalkozású ócsai lakos, a 8130 / 1949. M.E. sz. rendelet 1.§-ának a. pontja és ugyan-ezen rendeletben nyert felhatalmazás alapján kiadott 760/ 1939. B.M. sz. rendelet alapján rendőrhatalósági felügyelet alá helyezését elrendelem. Egyidejűleg elrendelem, hogy jelentkezni köteles az ócsai rendőrbiztonságon minden hét kedd-szombat napján 8-10 óra között személyesen.
Megokolás.
A lefolytatott vizsgálat során megállapítást nyert, hogy 1946 június elején tett több demokrácia ellenes kijelentéseket, melyben 1946. évi VII. törvénycikk 1.§. 1. bekezdésébe, valamint 2.§.b.d. pontjában ütköző bűncselekményt kimerítette. Ezen cselekményért a szigorú rendőrhatalósági felügyelet alá helyezését rendelem el. Alsódabas. 1946. július 2-án.”
- 31 Ócsai Presbitériumi Jegyzőkönyvek. 1946. június 30.
- 32 „Az eljárást 1947. március 12-én szüntették meg.” ÁBTL V-111007. 5 / 43. Illetve: „1946-ban eljárás volt ellene izgatás bit. miatt, Bp Nb. az eljárást megszüntette 1947-ben.” ÁBTL V-73/96/1. Békési Andor kérdőjegye. 26a.
- 33 ÁBTL V-111007. 26. o.
- 34 Uo. 34-35. o.
- 35 Békési Andor irataihoz csatolták Gál Lajos feljelentését, és azt továbbították a Népbiztonságnak. Uo. 36. o. Lehetett volna ennek a feljelentésnek komolyabb folytatása is...

Az Európai Unió soros elnöksége és az ökumené

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Szociáletikai Bizottsága évek óta foglalkozik az európai integráció kérdésével, annak különböző aspektusaival. A soros magyar elnökség ennek az általános európai kitekintésnek új lendületet adott. Az Ökumenikus Tanács egésze is sajátos egyházi/ökumenikus programsorozattal csatlakozik a soros elnökség prioritásaihoz. Ezt az elkötelezettséget fejezte ki az Ökumenikus Tanács 2010 évi Közgyűlésének tematikus munkája is, amelyre december 6-án került sor. A témát négy előadás közelítette meg az alábbiak szerint: Fazakas Sándor – A lelkiismeret kultúrája és Európa jövője, Pröhle Gergely – A magyar EU elnökség kormányzati prioritása, Rüdiger Noll – Az elnökséget adó országok egyházi részvételének tapasztalatai, Hámori Ádám – Javaslatok és előkészületek az EU elnökséghez kötődő ökumenikus programokról. Az alábbiakban Fazakas Sándor előadását közöljük. (a szerkesztő)

A lelkiismeret kultúrája és Európa jövője

„A magyar EU-s elnökség politikai napirendjét az *emberi tényező* köré kívánja építeni”¹ – olvasható a külügyminisztérium honlapján a magyar EU-s elnökség prioritásait meghatározó előzetes dokumentumban. S bár a végleges program 2010 decemberében kerül elfogadásra, az előző elnökség eredményeinek értékelését követően, az előzetes elkötelezettség iránya egyszerre töltheti el *megelégedéssel és aggodalommal* a MEÖT tagegyházait. Megelégedéssel azért, mert aki az Európai Unió kialakulásának történetét figyelte és az Unió bővítésének következményeit reálisan szemlélte, tudja: a gazdasági érdekek sokszor megelőzte az emberi tényezőt, valójában az értékek uniója mindaddig nem sikerült. Ezért az emberi tényezőre, az ember szükségleteire és boldogulására való figyelés valóban helyénvaló. Ugyanakkor az aggodalom és az intő kritika sem elhamarkodott vagy felesleges: kérdés, nem túl nagy elvárásokra jogosít fel ez az ígérlet? Nem vitatva az elért eredmények értékét és a jó szándékú elkötelezettséget, a folyamat már eddig is nagyon sok emberi csalódást, meghasonlást, sok esetben tragédiát okozott, mert a gazdasági érdek nem egyszer félrevezető ideológiai-mitikus köntösbe öltöztetve került érvényesítésre. Nem véletlen, hogy a MRE Zsinatának nyilatkozata az Unióba való belépés előestéjén így fogalmaz: „*könyörögjünk együtt a józanság Lelkéért, hogy örömiünk legyen és ne hamis illúzióink!*”² A többi egyház is hasonló módon gondolkodik és osztja véleményünket!

A megosztott kontinens egységesülésének reménye tájainkon éppen 20 évvel ezelőtt csillant fel! Még van emlékünkhöz a hidegháború által megosztott, vasfüggöny és betonfalak által elválasztott két világ szembenállásának idejéről... Viszont józanul kell megállapítanunk: azóta új típusú válaszfalak húzódnak Európában, még hozzá 3 vonatkozásban:

1. Új falak emelkedtek gazdasági értelemben tehetős és a szegénység szélére sodródott vagy teljesen elszegényedett emberek, népcsoportok, nemzetek közé;
2. Felerősödtek a kulturális, etnikai, nemzeti identitásokat elválasztó/megosztó válaszvonalak;

3. Szakadék tátong generációs értelemben is, azok között, akik egyrészt jól/rosszul-áldozatot vállalva vagy kompromisszumokat kötve végigküzdötték a '89 előtti időszak évtizedeit, másrészt, akik a később születés kegyelmében részesültek; akik a múlt működtetői vagy áldozatai voltak; a „spongyát rá, ne beszéljünk róla” hívei és a tisztán látni akarók táborába között;

E három új válaszfal, „ezüstfüggöny”, lelki szakadék – nevezük bárhogy – nem magyar sajátosság, jellemző Kelet- Közép Európa valamennyi társadalmára.

Értelemszerűen vetődik fel a kérdés: mit nyújthat³ és mit adhat a magyar keresztyénség, a magyarországi keresztyén/keresztény egyházak az európai unió fejlődéséhez? Mivel járulhatunk hozzá a magyar elnökség sikeréhez? Van olyan speciális téma, eszme, gondolat vagy megnyilvánulás, amelyet az egyházak és csak az egyházak adhatnak? Igen, van! De előbb néhány megállapítást itt le kell szögezni!

1. Nem most kezdjük...

2. Hosszú távon gondolkodunk!

1. Ha a keresztyénség és a világ, a hit és a közösség kapcsolatát vizsgáljuk európai népeinek történelmében, feltűnő, hogy azok az értékek és magatartásformák kerülnek tematizálásra, amelyek ma is elvárásaként fogalmazódnak meg az egyházakkal szemben! A 15-16. század legnagyobb képzművészeti alkotásai úgy ábrázolják az utolsó ítéletet, a megváltást és kárhozatot, az evangélium és a törvény összefüggéseit, hogy a tablóképeken a bűn konkretizálása mellett vagy ezekkel szemben megjelennek az erények: az éhezők és szomjazók táplálása, a hajléktalanok és jövevények befogadása, a meztelenek felöltöztetése, a betegek ápolása, a foglyok meglátogatása, a gyászolók vigasztalása. Ilyen ábrázolásokat Európa neves múzeumaiban, templomaiban bőséggel találunk (pl. L. Cranach) – e szolgálatokat az egyhá-

zak az egykori és mai Európában, akkor is, és azóta is végezték és végzik! Ugyanakkor az egyházak a kialakult krízishelyzetekben a szociális és kulturális kérdések megoldását mindig strukturális szinten kezelték: kórházak és árvaházak, iskolák és egyetemek alapítása, fenntartása, működtetése által. Ez az egyház önértelmezésében és rendjében is változást hozott, pl. a diakonátus kiépítése, a tanító-rendek szolgálatba állítása, a gazdasági-gazdálkodási tevékenységének kifejlesztése által. Az első hozzájárulás a múltban Európa arculatának kialakításához szociális és kulturális jellegű volt. A második a szekularizációs folyamat, amelynek szintén keresztyén gyökerei vannak: a teremthetetlen alapuló lelki-szellemi magatartás, a világ mitológiátlanítása a természettudományok fejlődéséhez adott hatalmas lökést. A politika és a jogrend *deszakralizálása* pedig az emberi jogok fejlődését készítette elő, amelyre a reformáció még ráerősített: az a hitbeli meggyőződés, hogy az Isten és ember személyes kapcsolata felett senki nem rendelkezik és azt senki nem korlátozhatja, a vallás- és lelkiismereti szabadság érvényesítésének egyengette az útját! Persze nem hallgathatjuk el a vallásháborúk, boszorkány- és eretneküldözések, a vallás nevében kialakított és fenntartott igazságtalan hatalmi struktúrák árnyoldalait sem. Egyes elemzések szerint az Európa-fogalom mint kulturális identifikációs eszme, a „keresztyén nyugatot” vagy a *corpus Christianum*-ot kívánja felváltani⁴. Ez a rövid előadás nem teszi lehetővé, de nem is feladata, hogy az Európa-fogalom valamennyi értelmezését, történelmi aspektusát bemutassa, feltárja (ennek megvan a maga irodalma⁵). A lényeg viszont az, hogy miközben tudatában vagyunk (és tudatában is kell lennünk) e gazdag múltbeli örökségnek, az Európai Unió fejlődésének további folyamatához a keresztyén teológia és egyház nem azzal járulhat hozzá, hogy meddő vitába kezdünk a múlt értelmezése kapcsán. Nem sokra megyünk azzal, ha polemikus lendülettel bizonygatjuk, hogy Európa lelki-szellemi fundamentumát márpedig a keresztyénség adja meg, vagy hogy a kereszténység és a felvilágosodás-humanizmus szembeállítás téves... Az, valóban nem vitatható, hogy az európai kultúra három alappillére: Jeruzsálem, Athén és Róma. Másként fogalmazva: a keresztyénség Európában olyan teológiával tudott hatást elérni, amely a görög filozófiával való kapcsolatának köszönhetően képes volt racionálisan érvelni és ismereteit szisztematikusan rendszerezni, majd a római jogrend segítségével intézményes formát ölteni! És akkor az iszlám kultúráról és jelenlétéről nem is szóltunk. Tehát nem a múlt feletti vita, hanem a jelenre figyelő és jövő-orientált eszmélkedés és cselekvés az, amely a keresztyénséget a modern Európában megkerülhetetlenné teszi.

2. Hosszú távon gondolkodunk! A rendszerváltás hajnalán, 1992-ben éppen itt Budapesten fogalmazta meg *Eberhard Jüngel*, a neves protestáns teológus, hogy Európának a jövőben olyan személyekre és egyénekre van szüksége, akik lelkiismeretük alapján döntenek és cselekszenek! A keresztyén egyház, közelebbről a reformatori hit, jelentős szerepet kap az individuum formálásában⁶ – mégpedig a lelkiismereti beállítottság kialakításában. Igen, mert Európának szüksége van ilyen egyénekre, akik a kialakuló, egységre törekvő, határokat meghaladó „kultur- és életteret” *nem csak igazgatják*, hanem a *felelősséget is felvállalják!* Az új Európának az a veszélye – mondja Jüngel '92-ben, s félelme valóban be-

igazolódott – hogy olyan új politikai és gazdasági struktúrák kerülnek kialakításra, amelyek a személyes felelősséget nem ismerik vagy nem viselik el.⁷ Ezzel szemben ki kell alakítani a *lelkiismeret kultúráját*, amelyre az egyház hivatott, s erre – rajta kívül – egyetlen szervezet vagy intézet sem képes. Viszont ennek a kialakulása és utánpótlása – legyen szó lelkiismeretes személyekről vagy a lelkiismeret kultúrájáról – hosszú, fáradságos, neveléssel, oktatással, értékközpontú és vallásos szocializációval összefüggő folyamat, amelyhez időre van szükség.

A fenti megállapítások már önmagukban felvillantották azt, amit a keresztyén egyház és teológia adni tud és adni képes az egységesülés folyamatához. Nem kívánom részletezni egyházaink szociális szolgálatok (szeretetszolgálat, diakónia) terén elért teljesítményét és tapasztalatait, az oktatás és a kultúra terén – ha kellett áldozatok árán is vállalt eredményeit, az elesettek és peremre szorultak szociális integrációja terén kifejtett erőfeszítéseit. Mindezek szintjén továbbra is partnerei kívánunk lenni a mindenkori államnak, a közjó munkálása érdekében – folytatni kell a társadalmi megbékélés és kiengesztelődés szolgálatát saját köreinkben, nemzedékek és etnikumok között egyaránt. De a keresztyén teológia néhány olyan közös örökségét kívánom felvillantani, amelyek nem feltétlenül konfesszionális színezetűek, hanem közösen vállalhatók az ökumené tagegyházaiban, ugyanakkor alapját képezik annak a magatartásnak, amellyel egyházaink az Európa-kérdéshez viszonyulhatnak a jövőben is.

1. Az európai teológia egyik alapvető felismerése, hogy a politikai hatalom mindig a *szabadság rendje* kell, hogy legyen és nem az igazság rendje. Pál apostol, (Szent)Agoston egyházatyja, Luther és Kálvin, VII. Gergely pápa és a clunyi reform jelezik az „*imperium*” és a „*sacerdotium*”, a világi hatalom és a lelki hatalom közötti különbséget, az egyház és a politika egymással össze nem keverhető feladatköreit.⁸ Ezt a különbségtételt más kultúra nem ismeri: sem az iszlám, sem a zsidóság, sem a buddhizmus. Sőt napjainkban éppen a fundamentalista vallásos magatartás követeli újból a vallás és politika összefonódását. A keresztyén hit viszont felhívja a figyelmet a kettő közötti különbségre! A mindenkori államnak a szabadság kereteit és feltételeit kell, hogy biztosítsa a polgárai számára, minden eszközzel, de nem tarthat igényt polgárainak lelki-világnézeti beállítottságára. Miért fontos ez? Azért, mert ha a politikai hatalom vagy bármely más rend, pl. gazdasági rendszer vagy a sokat emlegetett piac, abszolút igényekkel lép fel és úgy hivatkoznak rá, mint láthatatlan és mindent meghatározó tényezőre, ott az ember szabadsága kerül veszélybe. Ilyen ideológiákban és totális igényekben volt már részünk, nem kérünk újból belőle... Az igazság rendjét egyedül az Evangéliumban kívánjuk elfogadni és elismerni, amelyről valljuk, hogy szabadságot ad és ezzel az igazsággal és szabadsággal lehet minden olyan hazugsággal szemben megállni, amely az egyéni és a kollektív, a vallásos és a profán, a nemzeti és a kulturális, a politikai és a gazdasági életet köreit fertőzi és csak az egyéni ill. csoportérdeknek kíván teret készíteni. Tehát az egységesülő Európában az egyházak partnerek kívánunk lenni minden olyan programban és projektben, amely valóban több szabadságot, biztonságot, egyenlő esélye-

ket kíván biztosítani az embereknek, családoknak, közösségeknek – de nem tudjuk elfogadni a programok és jelszavak ideologizálódását, mert a lelkiismeret szabadsága nem eladó! (Sajnos korunk politikai kultúrája sokszor a személyes lelkiismeret fölé helyezi a pártfegyelmet, frakciófegyelmet vagy pártérdekeket). Viszont a lelkiismeretes és felelősséggel élni képes polgárok nevelését, képzését továbbra is örömmel vállaljuk.

2. Az európai keresztyénség és teológia *reálisan szemléli az embert* és az emberi közösséget! Látjuk azt, hogy az ember *esendő*. Nem kívánom itt a teológia bűnről való értelmezését és ennek teológiatörténeti vitáit bemutatni. Annyi viszont leszögezhető: az ember a bűn hatalmából saját erejéből szabadulni nem képes, rá van utalva a kegyelemre, s ez a tény etikai és politikai tekintetben sem maradhat következmények nélkül. James Madison (1751-1836), az amerikai „alkotmány atyja” mondta egykor: „ha az emberek olyanok lennének, mint az angyalok, nem volna szükség kormányzásra”⁹. Tehát az ember esendősege, megkísérthetősége szükségessé teszi a hatalom kontrollját, a hatalmi ágak megosztását, a nyilvános viták és konszenzus keresését, egyszóval a többi demokráciát. Ez egybeesik azzal, amit az EU-elnökség prioritásai között olvasunk: erősebb Európára van szükség ahhoz, hogy az emberi tényező ne szenvedjen csorbát, hogy a politika kohéziós politika legyen, és tartalmi vita folyjon az ágazati politika célkitűzéseinek tekintetében. Ezt a politikai etika nyelvén így fogalmazzuk meg: az ember igazság iránti érzéke teszi lehetségessé a demokráciát, de az igazságtalanságra való hajlandósága teszi szükségessé azt (R. Niebuhr)! Mindeközben nem tagadhatjuk meg a szolidaritás és irgalmasság gyakorlását azok felé, akik mások bűne miatt vagy a maguk gyengesége, esélytelensége következtében nem képesek saját sorsukat jobbra fordítani. A bűnös ember és az Isten irgalma közötti összefüggés (ill. ennek az irgalomnak kötelező továbbadása) mint a *keresztyén antropológia sajátossága*, újból olyan tartalmi kritérium, amellyel a hazai keresztyénség segítheti, inspirálhatja a kormányzati szervek felelős szolgálatát.
3. A keresztyén teológia: *jövő-orientált*. Mai témánk összefüggésében így foglalhatjuk össze az eddigieket: *Európának jövője van!* Igen, a keresztyén egyházat az a reménység és az a bizonyosság élteti, hogy a világ történelme nem az ismeretlenségbe, hanem jól meghatározott cél felé halad. A Biblia időszemlélete szerint a régi világ az új felé tart! Gyakran ér minket az a vád, hogy túl sokat foglalkozunk a múlttal és keveset a jövővel. Igen, a múlt szemlélésénél is le lehet ragadni – de éppen azért van szükség a múlt tudományos igényű ismeretére, a múlt feldolgozására, az emlékezés kultúrájának kialakítására, hogy a múlt hibái és bűnei újból nem fordulhassanak elő, s hogy a jelenben és a jövőben legalább elkerülhető legyen az, ami emberileg elkerülhető, emberileg biztosítható. Egy igazságosabb és „humanizált Európa” – Jürgen Moltmann szavaival élve – „a keresztyén reménység történelmi formája.”¹⁰ A keresztyén reménység és a teológiai eszkatológia ugyanis nem tétlen szemlélődésre

hív, hanem aktív cselekvésre; éppen a jövő reménysége nem engedi, hogy belenyugodjunk a jelen világ igazságtalanságaiba. Ez a jövő-orientáltság ad célt és értelmet erőfeszítéseinknek is, hogy életkörülményeinket és környezetünket szebbé, emberléptékűvé, igazságosabbá alakítsuk a jövő nemzedéke számára, akikért szintén felelősséggel tartozunk. Az Európa-szkepticizmust és közönyt éppen a keresztyén egyházak reménysége rázhatja fel: nem hiábavaló az, amit ma teszünk, mert a holnap jobb lehet!

A legtöbb és a legjobb, amit a keresztyén hit és a keresztyén egyházak Európáért tehetnek nem más, mint a kontinens lelkének és a társadalom lelkiismeretének felszítása a reménység által, amely az Evangélium igazágából él. Ilyen alapon a magyar kormányzat valóban számíthat a MEÖT tagegyházaire – az egyházak pedig reális emberlátással, józan világszemléletükkel és a különböző politikai-gazdasági intézmények iránti kritikus szolidaritásvállalásukkal valóban partnerek lehetnek egy humánusabb Európa megteremtése érdekében.

Fazakas Sándor

JEGYZETEK

- ¹ A magyar EU-elnökség prioritásai. Lásd: http://www.mfa.gov.hu/kum/hu/bal/eu/2011_eu_elnokseg/ (2011. 12. 05.)
- ² A Zsinat Nyilatkozata az Európai Unióba való belépéskor, 2004. május 6. In: A Magyarországi Református Egyház éves jelentése, Budapest 2004, 22. http://www.reformatus.hu/adattar/eves_jelentes_2004.pdf (2010. 12. 03.)
- ³ Az Európai Unió kapcsán számba vehető teológiai és szociális témákat lásd korábbi tanulmányaimban: *Az Európai integrációt segítő teológia témái*. In: Theologiai Szemle 47 (2004/3), 165-171. = *Confessio* 28 (2004/2), 41-51. – *Wirklichkeit wahrnehmen. Die ungarische Kirchen vor neuen Herausforderungen / Discerning Reality. The Hungarian Churches face New Challenges*, in: M. Friedrich < H.J. Luitl < Chr. Ruth-Müller (Hg./Eds), Theologie für Europa. Perspektiven evangelischer Kirchen/Theology for Europe. Perspectives of Protestant Churches, Frankfurt a. M.: Otto Lembeck Verlag, 2006, 177<190/191<203.
- ⁴ PETER GROSSHANS: *Das Evangelium schmackhaft machen. Die deutschsprachigen evangelischen Kirchen und ihr Beitrag zur Einheit und Freiheit Europas*, in: Theologie für Europa, i.m. (268-279), 275.
- ⁵ Lásd: GOTTFRIED SEEBAB: Art. *Europa*, in: RGG⁴, Bd 2, 1661-1673. – WOLFGANG SCHWEITZER: Art. *Europa*, in: TRE 10, 528-537. – WALTER FÜRST – MARTIN HONECKER, M (Hrsg.): *Christenheit – Europa 2000*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2001. – I. U. DALFERT – H.J. LUIBL – H. WEDER, H. (Hrsg.): *Europa verstehen. Zum europäischen Gestus der Universalität*, Zürich: Pano Verlag, 1997.
- ⁶ EBERHARD JÜNGEL: *Das Evangelium und die evangelische Kirchen Europas*, in: Ders.: *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV.*, Tübingen: Mohr&Siebeck, 2000, (279-295), 293.
- ⁷ Uo.
- ⁸ Lásd: *Egyház és állam kapcsolata. A MEÖT Szociális Bizottságának állásfoglalása*, in: Theologiai Szemle 49 (2006/2), 107-110.
- ⁹ ALEXANDER HAMILTON – JAMES MADISON – JOHN JAY: *A föderalista. Értekezések az amerikai alkotmányról*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1998, 381. – Vö.: EGEDY GERGELY: *Az amerikai konzervatívizmus gyökerei: „a föderalista” és John Adams*, in: Magyar Szemle online, Új folyam XVII (2008/1-2), http://www.magyszemle.hu/szamok/2008/1/Az_amerikai_konzervativizmus_gyokerei
- ¹⁰ JÜRGEN MOLTANN: *Göttliches Geheimnis*, in: *Zeitzeichen* 7 (2005/6), 20-22.

Ébredj bizonyágtévő lélek!

A teológia és a tudományok világa

Az Október a Reformáció Hónapja 2010. évi rendezvénysorozatának meghatározó eseménye volt a megnyitó ünnepség, amely az Ökumenikus Tanács kápolnájába 2010. október 1-jén 14:00 órai kezdettel zajlott. A megnyitó keretét és helyet adott a Theológiai Szemle alapítása 85 éves évfordulójának megünneplésére. Az ünnepségen három előadás hangzott el. Petrőczy Éva, költő, egyetemi tanár: Teológiai szemlélődés a bölcsész tudományban, Szászfalvi László, államtitkár: Teológiai szemlélődés a politikatudományban és Patkó Gyula, rektor: Teológiai szemlélődés a műszaki tudományban címmel tartott előadást. Az ünnepség Szebik Imre nyitó áhítatával kezdődött és Kádár Zsolt zárszavával ért véget. A kulturális programot Czabán Angelika és gitárkísérője valamint a Baár-Madas Gimnázium énekkara biztosította. Az alábbiakban az említett három előadást közöljük. (a szerkesztő)

Teológiai szemlélődés a bölcsész tudományban:

Sem úr, sem szolga – testvérek, társak

„A filozófia a teológia szolgálóleánya” – szól a régi mondás. S megértünk itt Kelet-Európában olyan, nagyon keserves és megalázó évtizedeket is, amikor a teológiát kényszerítették szolgálóleányi szerepkörbe, kizárva az „igazi” tudományok köréből, mi több, az universitas ősi rendszeréből. Nagyon és fájdalmasan jellemző, hogy a teológiai doktorok tisztos és igényes kutatómunkával megszerzett titulusa sokáig nem szerepelhetett a személyi igazolványukban. Ez a méltatlan kiszorítottság, ez végzetesen téves szemlélet természetesen nem tett, s napjainkban sem tesz jót a két, egymástól elszakíthatatlan diszciplína, a teológia és a filozófiát egyik fontos ágának valló bölcsészet, s ezen belül az irodalomtudomány kapcsolatának sem. Természetes, hogy ilyen előzmények után a teológusok oldaláról is gyakori elzárkózás volt a válasz. Éleesebben fogalmazva: ezt a két szférát a múltban, a közelmúltban, de sajnos még a jelenben is sokan megpróbálták és megpróbálják kijátszani egymás ellen. Sok-sok többdiplomás teológus, sok-sok Kovács J. István, de nem kevésbé sok teológiai barát irodalmár kellene ahhoz, hogy a gyanakvó rokonra-sandítgatások, a mindenki szellemét-lelkét csak szegényítő rivalizálás helyett e két tudomány az legyen, aminek Isten szánta: egymást oltalmazó és erősítő édestestvérek, társak. Emlékszem, 1989 őszén, amikor megjelentem az akkori Teológiai Akadémia (egyetemünk mai Hittudományi Kara) levelező tagozatának felvételi elbeszélgetésén, egy körülből, azóta már eltávozott, nagytekintélyű teológiai professzor gyanakodva kérdezte meg tőlem: „Mit keres maga itt, bölcsész doktor létére?” Erre a magam közvetlen modorában rávágtam: „Professzor úr, hiszen éppen azért vagyok itt, mert bölcsész doktor vagyok, de abból a fajtából, akit 1977-ben avattak, következképpen teológiai képzettségem nem elegendő ahhoz, hogy bölcsészként vállalt feladataimnak igazán hitelesen eleget tudjak tenni.” Némi töprengés után fölvettem, fölvetek, s végül ezek a tanulmányok is segítettek és mindmáig segítenek abban, hogy a puritanizmus kutatást ne csupán az irodalmár, de legalább a „mezei teológus” agyával és szemléletével végezzem. Hála Istennek, ma már vannak olyan teológiai műhelyek, például a Debreceni Hittudományi Egyetem Doktoriskolája, ahová szívesen hívják meg, örömmel várják-fogadják a magyar reformáció irodalmának elkötele-

zett bölcsészeket. E találkozók az érettebb korú és ifjabb kollégákkal nagyon tartalmas eszmecsereket folytattunk, sok viharálló és vészhelyzetben vigasztaló szakmai barátság keletkezett. Visszatérve a mindennapokba: tanári munkám során hamar és nagyon szomorúan tapasztalnom kellett azt is, hogy a bölcsész hallgatók és a teológusok a semminél alig többet tudnak egymás világról, tanulmányairól. Ezért kezdtem meg, három évvel ezelőtt, kezdetben kísérleti, majd egyre állandóbb jelleggel azt a programot, amelynek keretében a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi és Hittudományi Karának diákjait együtt tanítom, például a magyar puritanizmus irodalmára, vallásos költészetre, a zsoltárok helyére a magyar- és a világirodalomban, de még olyan speciális témára is, mint a „papi szereplők a magyar- és világirodalomban.” A kísérlet legalábbis egészséges ötletnek bizonyult – a „siker” szót nem szeretem, hideg, üres és idegen fogalom, a versenyistálló szellemű képzés minden, csak nem keresztény pedagógiai program. Egyrészt: legalábbis tanulóbarát, de olykor baráti kapcsolat alakult ki az egymást korábban kölcsönösen csodabogárként szemlélő teológiai hallgatók és filozófusok között, másrészt a közös órákon üldögélő hallgatók, ha nem is azonnal és nem is látványosan, de fokozatosan kezdett egymás hite és tudása által épülni. A bölcsészek sem kérdezik már, ugyan, hány fogásból áll az úrvacsora, s a hitélet ifjú tanoncai sem riadnak meg túlságosan, ha egy-egy 17. századi prédikáció metaforakészletéről beszélnek nekik. Nem tagadom, tapintatos és gyöngéd tananyai misszió is akar lenni részemről a sokszor hittől távoli közegből érkező bölcsészek krisztianizálása, s az ugyan-csak sokszor – többnyire önhibájukon kívül – az irodalomban nem éppen túlképzett teológus-agyak megnyitása is, a belles lettres világa felé. A teológusok irodalomtudományi képzettségének javítása végső soron a gyülekezetek műveltségi szintjét, művészethez való viszonyát is jótékonyan befolyásolhatja, hiszen egyáltalán nem mindegy, hogy igehirdetési sormintaként N.N. hívő költészetként számontartott, ám valójában igénytelen zöngeménye, vagy egy valóban értékes vallásos költemény hangzik el. Magyarországon, s általában a mi régióinkban ez nem is olyan csekély eredmény, s nem is olyan jelentéktelen célkitűzés. Angol szakos vagyok, vezettem angol irodalom tanszéket is, ang-

lomán azonban egyáltalán nem voltam, nem vagyok és soha nem is leszek. Maradékitalanul helyeslem, s itthon is bevezetném azonban azt a Nagy-Britanniában, s általában az angolszász kultúrában dívó szokást, hogy teológiai tanulmányait csak az kezdhesse meg, aki már rendelkezik egy bölcsészettudományi – többnyire irodalmi – B.A. fokozattal, tehát úgy indulhat el a hit dolgait tanulmányozó stúdió felé, hogy tud fogalmazni, szerzett valamelyes általános műveltséget, s a szöszékre úgy lép fel először, hogy már van némi fogalma a retorika történetéről és alapjairól.

Vizsgáljuk meg ezek után legalább nagyon röviden, mit profitálhat egy irodalomtudós abból, ha intézményes, vagy akár magánjellegű teológiai tanulmányokat folytat, ha rendszeresen olvassa a Szentírást, s lehetőleg teológiai szakkönyveket is, legalább a ma még új tudománynak számító teológiai esztétika témakörében. Ezúttal elvonatkoztatva puritanizmus kutatói munkámtól, csak az elmélet és az általánosság szintjén kezelve a kérdést: úgy vélem, minden irodalmárnak, sőt, gyakorló írónak jót tesz, tehet a teológia kínálta nagyobb fegyelem és távlatosság, az, hogy az ilyen-olyan irodalmi kánonocskák szajkózása helyett egy, a teológia közelében is élő literátor az ideigvaló dolgok hajszolása helyett nagyobb biztonsággal forduljon az örök értékek felé. Magyarán: távol tudja tartani magát a pillanatnyi divatoktól, érdekközösségektől, s az igénytelen, tünékeny és hiú „bandázgatások” helyett képes lesz arra, hogy méltó szellemi közösséget alakítson ki magának, még akkor is, ha ezektől a közösségektől hírnevet és pénzt nem remélhet. Remélhet viszont nyugalmat, szellemi és lelki biztonságot, egy vállalható életút bizonyosságát, amely sokkal fontosabb a romlandó „publicity”-nél és az anyagi javaknál. Óvva intenék azonban minden történelmi egyházat – így a miénket is – attól, hogy komolyan vegye, befogadja és futtassa az egyházi témák „perc emberkéit”, azokat, akik a „reménység szerint” és más egyháztájias fordulatok, félig emésztett teológiai morzsák révén igyekeznek saját fontosságukat és kétes hírnevüket növelni. Ha papságunk az eddiginél komolyabb irodalmi műveltséget szerez, ritkulni fog a tegnap szocialista brigád-névadó, ma hit hőse típusú tollforgatók állandó szerepeltetése, túlbecsülése, plenáris előadások, központi hitéleti rendezvények állandó szónokává magasztosítása. Akiknek teológiai zagyvaságait egyébként egy elsőéves papnövendék is azonnal észreveszi, s joggal mosolyogja meg.

Teológia és irodalomtudomány kapcsolatát vizsgálva nem szabad megfeledkeznünk azokról a tudományos konferenciákról sem, amelyeket nagy hivatalosan és tudományosan az „interdiszciplináris” jelzővel illetünk ugyan, én azonban magamban, sokkal családiasabban, „közeledés-

konferenciáknak” nevezem őket. Ilyen volt néhány évvel ezelőtt, pontosan 2004 tavaszán Miskolcon a teológusokat-irodalomtudósokat, történészeket egybegyűjtő hitvita-tanácskozás, ilyen a 2006-os kolozsvári „Emlékezet és devóció a régi magyar irodalomban”, s ilyen az egyházzenészek színét-javát is bevonó és megmozgató 2007-es csurgói zsolnátkonferencia. Ezek a nagyon termékeny együtt-gondolkodások lehetővé teszik azt is, hogy a magyar reformáció legjelesebb íróinak életműve új szempontú vizsgálatok révén új értelmezést nyerhessen. Ahogyan a kolozsvári kötet két szerkesztője, Balázs Mihály és Gábor Csilla kollégáink írták: „Konferenciánk, várakozásaink szerint, kísérletet tett egyes kanonizált művek (Szenci Molnár Albert..., Bethlen Miklós, Árva Bethlen Kata stb.) újraolvasására, ezekhez újszerű, olykor váratlan megközelítési szempontokkal hozzájárulva, egyúttal megszólaltatott számos olyan ismeretlen, feltáratlan forrást, forráscsoportot is, amelyek korábban kívül estek az irodalomtörténet érdeklődésén vagy tudomásán...” Itt jegyzem meg egészen halkán: a hazai puritanizmus (mint a honi devóció kitüntetett korszaka!) irodalomtudományi szempontú vizsgálata egészen az utóbbi évtizedekig lehetetlen volt, e művek elemzése – mint léleképítő iratoké, amelyeket azonban jóformán senki nem tekintett irodalmi műveknek – csak az egyháztörténeti vizsgálódásokig jutott el, odáig már nem, hogy ezeket az írásokat a régi magyar irodalom szerves és értékes részének tekintsék. Ez a beszűkülés azután az egyházat is, a világi tudományosságot is szegényítette.

Mi lehet ezek után az elmondottak summája: ma, amikor a világ ismét bibliai hét szűk esztendőknél jár, anyagi javaink és lehetőségeink szűkülésének évadán panasz és szűkülés helyett annak örüljünk, amink van. Így a teológusaink és irodalomtudósaink kínálta szellemi lelki javaknak is, amelyek gazdagsága többek között a derűs túlélésben is segíthet. Hisszük és reméljük, hogy a Református Pedagógiai Intézet és más, tanárainkat továbbképző fórumok olykor el-elfogadják azokat az ajándékokat, amelyeket mi, nem-papi szolgálók, szolgálók kínálunk fel, kollegáink és diákságunk épülésére.

Végül: külön előadást érdemelne az egyházi könyvtárak-gyűjtemények még mindig tapasztalható, csak egy rendezvény erejéig megnyíló zárvány-létének megszüntetése is. Örömteli és bölcs kezdeményezés e témában a Debreceni Nagykönyvtár ez év októberében megrendezésre kerülő „Írók a könyvtárban” sorozata, amely – természetesen nem azonos „konzerv-műsorral”, csupán mint rendezvény-modell – a következő évek során bejárhatná az összes hazai református könyves végvárat, Pataktól Pápáig!

Petrőczy Éva

* * *

Teológiai szemlélődés a politikatudományban

Köszönetet mondok a meghívásért és a lehetőségért, hogy – Kormányunk nevében elmondandó köszöntésem és őszinte jókívánságom mellett – megoszthatom személyes gondolataimat arra nézve, hogy hogyan is élem meg hitbéli meggyőződésemet, a protestáns teológiával nyilvánvalóan meghatározott értékrendemet a politikai munkám hétköznapijaiban.

Ezelőtt azonban őszinte tisztelettel és nagy szeretettel köszöntöm az *Október a Reformáció Hónapja* rendezvénysorozat megnyitóján megjelenteket a Magyar Köztársaság Kormánya, az általam vezetett Államtitkárság és a magam nevében. *Ébredj bizonyágtérvő lélek* hangzik az egész hónap buzdító mottója. Hisszem, hogy a szervezők ennek az éneksornak a kiválasztásánál tudatosan vagy leg-

alábbis tudat alatt utalni kívántak a különleges történelmi időszakokra, amelyben a Magyar Kormány a lehető „legjobb állam” megszervezésével az elvesztett bizalmi viszonyok helyreállításával és a kiépült vagy kiépített akadályok lebontásával egy új fejezetet kíván nyitni a nemzet történetében. Az emelkedő pályára lépésnek, az önbecsülésnek, a sikernek, a boldogulásnak, a mindenki által átélt otthonosságnak, a nemzetközi elismertségnek, más szóval a nemzeti egységnek a fejezetét. Az állam és az egyház valamint az állami és egyházi intézmények, szervezetek kapcsolatában az egyenjogú partnerség, a nemzet közös szolgálatára való elkötelezettség jegyében vállalkozunk. Az általános társadalmi összefogásban az egyházakkal való együttműködés különleges stratégiai szerepet tölt be. Ezért különösen is nagy jelentőségű számunkra az olyan egyházi rendezvény, amely önmagában is az összefogáson, az ökumenikus együttműködésen nyugszik. Isten áldását kívánom a programsorozat rendezvényeire, az egész hónap eseményeire és minden szolgálatukra.

Impozáns a cím és a feladat, amire a következő néhány percben vállalkozom: *Teológiai szemlélődés a politikatudományban*. Ennek hallatán első gondolatom az volt, hogy vagy kitérek a feladat elől, vagy a téma megváltoztatását kérem. Aztán arra gondoltam, hogy ugyanúgy ahogy a gyakorló orvos is bármilyen helyzetben az orvostudomány felismeréseit alkalmazza, a lelkész is mindennapos missziójában a teológiai felismerések mentén végzi szolgálatát – miért ne volna igaz ez a politikai tevékenységre is? Ezzel az értelmezéssel tekintem magamat a teológiai és a politikai tudományokban illetékesnek és ennek jegyében mondom a következőket.

1. Sokat hallottuk a közelmúltban és halljuk manapság is, hogy a „kormány erős felhatalmazással” bír. A demokrácia világában ez nagyon fontos tényező, amelynek alapján bátor, határozott döntések, radikális változtatások feljogosultjaként tekinthetnek a vezetők magukra. Nem vitatva ennek az igaz voltát mondom „teológiai szemlélődésemmel”, hogy az emberi felhatalmazásnál még nagyobb jelentőséggel bír az isteni elhívás ténye és tudata. *Remélem az isteni elhívás tényét és hordozom tudatát magamra nézve*. Belülről sokszor felteszi az ember a kérdést a mindennapok harcában: tényleg érdemes ezt tenni? A lelkészek is szembesülnek ezzel a kérdéssel. S nekem politikusként e szembesülésnél is nyilván az „ultima ráció” az, hogy a mindenség Ura küldetéstudatával – érdemes-nem érdemes – ezt kell tennem. Ez a küldetés és hivatástudat meghatározó a munkámban. S ez a szemlélődés nyilvánvalóan nem csak erőt ad, hanem hiszem, hogy a szükséges alázatban is megtart.

2. A politika a kisebb-nagyobb közösségnek, az én esetemben elsősorban a magyar nemzeti közösségnek a szolgálatát jelenti. Hogyan tekintek erre a közösségre? *A teológiai szemlélődés jegyében úgy, mint Isten népére*. Ez szenteli meg a munkámat és ez adhat minőséget a döntéshozás és az ügykezelés terén egyaránt. A választók tömegével, nemzetem alkotó tagjaival is csak tisztelettel és szeretettel illendő bánni. De ez a tisztelet és szeretet türelemben, odaadásban, áldozathozatalban még többet jelent – legalábbis az igyekezet szintjén – ha az ember Isten népeként Isten gondviselésének, kormányzó akaratának címzettjeiként tekint a választóira és a rábízottjaira.

3. A „teológiai szemlélődésnek” van következménye az időre is. A politikus hajlamos ciklusokban gondolkodni vagy jobb esetben projektumok, tervek határidején belül szemlélni a világot. A teológusnak tágabb a világa. Az idő

szorítását feszegeti az örökkévalóság távlata. Az idő, mint Isten teremtménye határt szab földi életünknek és teendőinknek. De ugyanennek az időnek egy-egy pillanatát megszenteli az örökkévaló kegyelem ideje. A nagy krisztusi kairoosz a mi időnkben is minősített pillanatokkal, minősített órákkal, Istentől adott lehetőségekkel megjelenik az életünkben. Az erre való érzékenység nagy áldás általában is. Akik pedig mások sorsának hordozásából is többet kaptak, azoknak különösen is figyelni kell arra, hogy lehetőleg ne mulasszanak el szent pillanatok. Ugyanakkor azzal a méltósággal tehetik ezt, hogy bár vannak alkalmak, amik vissza nem térnek – tehát ahogy Babits mondja Horatius után „meg kell ragadnunk a napot” – a kegyelem visszatérését újra és újra megélheti. A *sub specie aeternitatis szemlélet* egyszerre adhat éberséget és békességet a politika gyakorlásában is.

4. S ha jövünk közelebb a mindennapi munkához és annak emberi kapcsolataihoz, akkor a 2.) pontban általánosságban elmondottak sorát a konkrétumokban éljük meg. Híressé vált Pozsgai Imrénének az a józan és kijózanító mondása, hogy a „hála nem politikai kategória”. Sajnos sok igazság van e mondásban a tapasztalatok szerint. Ő és sok más politikus nyilván életes példákkl tudja ezt igazolni. Ugyanakkor a „teológiai szemlélődés” elvezet oda, hogy az ember rájön arra, hogy nem a politikának vannak kategóriái, hanem a politikusoknak vannak kategóriái. Persze a kontextus meghatározó, de a politikusnak is – a maga korlátain belül – mégiscsak van szabadsága arra, hogy „szemlélődése” alapján meghatározza kategóriáit. A „teológiai szemlélődéssel” – nem konfliktusmentesen, de valóságosan – konkrét esetekben *olyan politikusi kategóriák is befolyásolhatják a politikát, mint a hála, a bizalom, a tisztesség, megbocsátás, szeretet*. Ezek valóban nem önmagukban politikai kategóriák, de a politikus bevezetheti őket a politika egyébként sokszor valóban kegyetlennek tűnő arénájába. Ezekről hosszan lehetne beszélni történelmi összefüggésben is. Nem véletlen, hogy egyik király jelzője a *kegyes* volt, a másoknak a *rettegett*. A politika valóban könnyen befolyásolhatja a politikus jellemét. A „teológiai szemlélet” talán éppen ott végzi el a legnagyobb szolgálatát, hogy ettől a jellemrombolástól megóvja az embert, sőt a fordítottját segítő elő nevezetesen, hogy az Evangélium által meghatározott politikusi gondolkodás alakítsa a politikát.

Hölgyeim és Uraim, kedves Barátaim! Bizonyára hosszan lehetne még sorolni, hogy – mint kötélen a vér – hogyan üt át egyes politikuson az a lelki, szellemi, erkölcsi meghatározottság, amely egyébként a sajátja. Én a fentiekben igyekeztem megfogalmazni azt a néhány pontot, ahol tudatosan is újra és újra jelentkezik bennem a hívő ember munkám során. Hosszan lehetne írni azoknak a jelenségeknek a sorát, ahol nem tudatosodik bennem, hogy az adott pillanatban miért azt mondom amit mondok, vagy miért úgy ítélek, ahogy ítélek. Ezekről nyilván mások, akik kívülről látnak, jobban tudnának nyilatkozni, mint én magam.

Amint fentebb említettem e témakörben elvi, akadémikus előadásra nem vállalkoztam volna. A felkérő főszerkesztő bizonyágtételt, tanúságtételt, talán egy kis vallo-mást kért tőlem. Ennek igyekeztem eleget tenni.

Az októberi rendezvénysorozatra, a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának missziójára, a magyarországi egyházak szolgálatára a magam hivatalából partneri készséggel tekintek és arra Isten áldását kívánom.

Szászfalvi László

Teológiai szemlélődés a műszaki tudományban

Amikor erre a tizenöt perces felszólalásra a felkérést megkaptam nagyon nagy örömmel vállaltam, mert azt gondoltam, hogy nemes szolgálat lehet teológusok előtt, vagy a teológiához közel álló tudós emberek előtt a műszaki tudományokról beszélni. Amikor a mai beszédre a felkészülést elkezdtem, sokat töprengtem, hogy vajon fontosak-e a műszaki tudományok a teológusok számára és tudhatok-e én a műszaki tudományokról érdekesen szólni.

A teológia a hit tudománya, amely az egyház szent irataira és történelmi hagyományaira támaszkodva a logika és a filozófia gondolkodási szabályait és eszközrendszerét alkalmazza. Sokan szóltak és sokan is írtak előttem a hit- és a természettudományok, a teológia- és a természettudományok kapcsolatáról. A magyar szerzők közül feltétlenül érdemes megemlíteni Végh László, Bolyki János és Gaál Botond professzor urakat és szűkebb környezetüket, akik természettudósként és teológusként hazánkban sokat tettek azért, hogy a hívő embereket hitükben természettudományi oldalról is megerősítsék.

Ugyancsak sokak hitének erősítésére szolgált pl. Martin Rees: *Csak hat szám című* világhírű munkája, amely hat nagyon fontos fizikai állandó tudományos elemzését mutatja be. Ezen állandóktól való legkisebb eltérés is összeroppantaná a mai világunkat, és nem tenné lehetővé a természet és az élet létrejöttét. A nagyszerű természettudományi munkák olvasása sokunkat győzött meg a Teremtő bölcsességéről, mind a világ megalkotását, mind annak működtetését illetően.

A természettudományok egzakt tudományok, pontos definíciókkal dolgoznak. Pontosan tudjuk axióma-rendszereik érvényességét, állításaik, tételeik határait. Ismerjük, hogy természettudományos eredményeiket pontosan milyen feltételek mellett használhatjuk a természet leírására, vagy vizsgálatára.

A műszaki tudományok különleges helyet foglalnak el a tudományok között. A műszaki tudományok két nagy részből tehetők össze: szilárd természettudományos alapokból és részben rájuk, részben sok évszázados, vagy évezredek emberi tapasztalatra épülő mesterségbeli tudásból. Ez tudományosabban megfogalmazva azt jelenti, hogy az egzakt természettudományos módszerek mellett vannak úgynevezett gyakorlati, mesterségbeli, vagy mérnöki módszerek, amelyeknek igazságát a mindenkorai tudásunk szerint nem tudjuk pontosan bizonyítani, és amelyek használatára kizárólag a mérnöki tapasztalat jogosít fel bennünket.

Így a műszaki, vagy mérnöki tudományok területén gyakran mondhatjuk Pál Apostollal, hogy „csak rész szerint ismerünk, és rész szerint prófétálunk”. Természetesen a műszaki emberek, mérnökök törekednek arra, hogy a tapasztalatra támaszkodó módszereket, vagy, ahogy ők mondják, az ökölszabályokat, szigorú természettudományos alapra helyezték. Ennek ellenére manapság is sokszor megtapasztalják a mérnöki alkotómunkában és a tudományos kutatásban is a zsoltáros által a 127. zsoltárban mondottakat: „Ha az Úr nem építi a házat, hiába fáradoznak az építők. Ha az Úr nem őrzi a várost, hiába vigyáznak rá az őrök.”

A műszaki tudományokban nem csak arra törekszünk, hogy még jobban megértsük a körülöttünk lévő világot, hanem elsősorban arra, hogy annak anyagi részét az emberek javára átalakítsuk, megváltoztassuk. Talán nem közismert,

hogy a mérnöki tudományoknak, elsősorban azok tanításának az elmúlt időszakban két nagy iránya alakult ki. Az egyiket angolszász iskolának nevezhetjük. Ennek kialakulása valószínűleg szorosan kötődik a gyarmatosításhoz. A gyarmatokra elküldött mérnöknek nem csak elméletileg felkészült alkotó embernek, hanem kiváló szakmunkásnak is kellett lennie, mivel nem küldhettek mindig egy mérnökkel együtt építómestert, lakatost, vagy más szakmunkást. Így az angolszász felfogás szerint, a mérnökség egy mélyebb tudományos ismeretekkel rendelkező szakmunkás rétegből fejlődött ki. Az európai kontinensen a porosz iskolarendszerben a mérnökség a természettudományokból alakult olyan módon, hogy magas szintű természettudományos ismeretek egészültek ki mesterségbeli tudással. Ennek a porosz típusú iskolarendszernek nagyon komoly értékei vannak, amelyeket az új típusú Bologna-rendszerrel éppen a közelmúltban veszítettünk el.

Mindkét módon kiképezett mérnökök jelentős műszaki alkotásokat hoztak létre, de érdemes utalni a köztük meglévő kulturális különbségekre, amelyek először talán a Concorde repülőgép építése során váltak nyilvánvalóvá. Itt az angol és francia mérnökök együttműködése során nem a nyelvi nehézségek, hanem a kulturális különbségek okozták a legfőbb problémát.

Annak ellenére így van ez, hogy az európai kultúra lényegében egységes, ahogy Szathmáry Sándor professzor ír a Theológiai Szemlében a közel múltban gyönyörűen megfogalmazta: „Akár tetszik, 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 műszaki tudományok egyidősek az emberiséggel, s azoknak a mesterségbeli alapokról tudományos, vagy természettudományos alapra való helyezése is régi törekvésünk. Gyönyörűen írja le ezt Jób könyvének 28. része:

- 1 Az ezüstnek bányája van, az aranyak pedig helye, ahol mossák.
 - 2 A vasat a földből hozzák elő, a rezet pedig kőzetből olvasztják.
 - 3 Véget vet az ember a sötétségnek, sorra végigkutatja a sűrű homályban és sötétségben levő köveket.
 - 9 A legkeményebb követ is megmunkálja, a hegyek tövét is földülja.
 - 10 A sziklákban folyosót hasít, és minden drágaságot megtalál a szeme.
 - 11 Eltömi a beszivárgó vizet, napvilágra hozza, ami rejtve van.
 - 12 De a bölcsesség hol található? Hol van az értelem lelőhelye?
 - 13 Nem ismeri értékét a halandó, nem található az élők földjén.
 - 14 A mélység ezt mondja: Nincs bennem! A tenger ezt mondja: Nálam sincsen!
 - 15 Nem lehet megvenni színananyért, nem lehet árát ezüstben kimérni.
- Szinte válaszol erre a Példabeszédek Könyvének 3. része:
- 13 Boldog az az ember, aki megtalálta a bölcsességet, és az az ember, aki értelmet kap.
 - 14 Mert több haszna van ennek, mint az ezüstnek, és nagyobb jövedelme, mint a színananyak.

Ezt a gondolatot folytatja a Prédikátor könyvének 8. része: ¹ Kicsoda elég bölcs, és ki tudja megmagyarázni a dolgokat? A bölcsesség derűssé teszi az ember arcát, és kemény arcvonásai megenyhülnek.

A fentiek részletes elemzése nélkül talán arról kellene inkább szólni, hogy vajon mit jelent a mai világban a teológiai szemlélődés:

- a műszaki embernek, a mérnök embernek
- a műszaki tudományokkal foglalkozó embernek
- az alkotó mérnöknek
- a kutató mérnöknek
- a tanítással és kutatással foglalkozó egyetemi tanárnak
- a hívő embernek és
- egy hívő közösségért felelős presbiternek

Ezt a kérdést arról az oldalról érdemes talán megközelíteni, hogy segít-e a teológiai szemlélődés abban, hogy még kiválóbb mérnöki alkotásokat hozzunk létre, vagy, hogy a mérnöki alkotásokat természettudományos szempontból még jobban megalapozzuk. Amikor ezt a tevékenységünket végezzük, akkor mi mérnökök gyakran gondolunk arra, hogy lényegében Isten titkait kutatjuk, és a Teremtő munkáját igyekszünk valamilyen formában kisebb-nagyobb sikerrel folytatni. Ehhez hozzátartozik az is, hogy a teremtett élőlények közül az ember az egyetlen, aki érdemben felfogja a körülötte lévő világot. Eszközeinkkel, műszereinkkel sok ezer, vagy sok millió fényév távolságra ellátunk, és az anyag felépítését az atomokon belül, az elemi részecskék kis méretéig is meg tudjuk figyelni.

Talán érdemes ezen a ponton elmondani, hogy magam gyermekkorom óta mesterségbeli tudásra vágytam, műszaki pályára készültem. Akkoriban még nem tudtuk, hogy szakoktatóink és tanáraink közül vajon kik lehetnek a hívő emberek. Csak most, évtizedek múlva csodálkozom rá, hogy azok a mestereink, akikre igazán felnéztünk valamennyien hívő emberek voltak. Nemrég jutott el hozzám az a hír, hogy a Miskolci Egyetemen a hatvanas évek közepén, amikor én egyetemista voltam, az egyetem rektora és három műszaki karának dékánja Bencés Gimnáziumban érettségizett mérnök ember volt. Az Ő világukban, oktatói és kutatói munkájukban mi, akkor fiatal diákok megérezzük valamit, amit csak jóval később értettünk meg. A teológiai szemlélődés, amiről ma itt beszélünk, abban segít, hogy igazán teljes életet élő emberré váljunk. A teológiai szemlélődéssel a test, a szellem és a lélek egységében gondolkozva mássá válunk, másképp alkotunk, és magunk más alkotások létrehozására leszünk képesek.

Ezekhez a gondolatokhoz egy klasszikusunk, nagy reformátorunk Kálvin János gondolatait érdemes közel félévezred távlatából megítélni. Engedjék meg, hogy ezeket a gondolatokat, vagy legalábbis ezeknek egy részét szó szerint idézzem Gaál Botond professzor úr tollából:

» Kálvin főművét, az Institutio-t sokszor kiadták, széles körben ismert lehetett a 16. és 17. század európai tudományos világában. Szemlélete bátorítólag hatott a természettudósok között is. Többször határozott véleményt fogalmaz meg a természettudományokkal kapcsolatban. Hogy ezek a gondolatok miképpen és milyen mértékben járultak hozzá az egzak tudományok fejlődéséhez, azt inkább a sejtés szintjén lehet megfogalmazni. Alister E. MacGrath bátran fölveti ezt a kérdést, s arra a következtetésre jut, hogy „Kálvin két fontos kérdésben szól hozzá ehhez a témához”:

„Egyfelől határozottan bátorítja a természettudományos tanulmányokat, Másfelől viszont Kálvin eltávolította a

természettudományok fejlődésének útjából a legfőbb akadályt – a Biblia szószerinti értelmezésének dogmáját”. Mindkét fölvetésért hálásnak kell lennünk, de a természettudományok felől nézve a kálvini gondolatokat, erőteljesebb megállapításokat tehetünk, ezért szükséges ezeket ki egészítenünk, illetve másként érvelve elmondanunk szak szempontú véleményünket.

1. A korábban idézett szövegek alapján és az Institutio más részeit is olvasva, látszik, hogy Kálvin a természettudományokat azért „bátorítja”, mert az Isten által teremtett világ rendjét tárják föl. „..... *e világ szép rendje számunkra tükör*” – hangsúlyozza. A világ rendjében, mint tükörben magát a Teremtőt láthatjuk meg. Ezt a rendet ismerheti meg az ember, tehát a természetet értelemmel kutathatja, vizsgálhatja, vallathatja, mert annak megismerése Isten dicsőségére mutat. Galileinek még közel száz évvel később is éppen az volt a „bűné”, hogy kísérletezett, azaz kutatta ennek a világnak a rendjét!

2. Kálvin és követői a Szentírásból minduntalan azt olvasták ki, hogy Isten dicsősége a legfőbb jó. Ha pedig ezt vizsgáljuk, akkor minden más tekintély relativizálódik ehhez képest. Ebből pedig az következik, hogy mindazok a tekintélyek, amelyek korábban meghatározták a természet szemléletét, vagy megakadályozták annak vizsgálatát, eltűnnek az emberi gondolkodás útjából. Az ember szabad vizsgálódásának nincs többé emberi tényezőre épülő akadálya. Nem lehet többé arra hivatkozni, hogy a *Philosophus dicit!*

3. A Szentírás továbbra is tekintély marad Kálvinnál, de másként. Olyan értelemben tekintély, hogy isten kijelentését tárja elénk, s ebben a kijelentésben természetszerűleg található olyan szavak, kifejezések, leírások, melyek a természetre vonatkoznak ugyan, de ezeknek nem a tudományművelés a rendeltetése, hanem a kinyilatkoztatás jobb érte- se. Mai nyelven szólva, azt segítik, hogy jobban megértsük, kicsoda Isten az Ő örök létében és mit tett az általa teremtett világért.

4. Annak ellenére, hogy Kálvin értelmezése szerint is a Szentírás az elsődleges tekintély, mégis nyelvezete korokhoz, vagy kultúrákhoz kötött. Ezért szövegét tekintve semmiképpen nem szabad mindent szószerinti értelemben venni. A szövegek írói különböző korok nyelvén és más-más kulturális környezetben fogalmazták azt meg, s ez mindig tükrözi annak a kornak és népnek a szellemi szintjét. A leírások – úgy mond – „alkalmazkodnak” az akkori emberek műveltségéhez. Ezt MacGrath találóan *akkomodációs elvnek* nevezi. Így még a természettudományi kifejezések mögött is csupán Isten kijelentéséhez való „alkalmazkodást” kell és szabad látnunk, nem pedig tudományos információt vagy közlést. Ilyenek a teremtéstörténet, vagy Jézus példázatai, és még ezernyi leírás a Bibliában. Itt Kálvin, Luther és a katolikus egyház akkori szószerinti bibliafelfogásával is polemizál.

Ha tehát a Biblia Isten kijelentése, *revelatio-ja*, azaz a lepel elvétele, leleplezés, kinyilatkoztatás, akkor azt úgy kell érteni, hogy amikor Isten valamint tudunkra ad és azt mi megismerjük, akkor azzal együtt és azzal egy időben újabb isteni titkokat tár elénk. Másképpen megfogalmazva, a bibliai kijelentés világa egy olyan világ, amely fölfelé nyitott. Ha Arisztotelész szerint néznénk, azaz a filozófia logikája szerint haladnánk benne, akkor zárt világot képezne, mert az emberi értelem lépésről lépésre fölfedezhetné, megállapíthatná az isteni tények igazságát. De a Szentlélek ereje segítségével végtelenül nyitottá válik a kijelentés a

hitben. Kálvin ezt vallotta, s ezzel egy zárt világot nyitott föl. Ez a tudományos nyitottság tulajdonképpen az ő legnagyobb hozzájárulása az egzakt tudományok fejlődéséhez. Simonyi Károly természettudós ennek a kultúrtörténeti jelentőségét így fogalmazza meg: „A reformáció, ..., rádőbententi az embereket arra, hogy a hit kérdéseiről is, beleértve a tekintély kérdését, vitatkozni lehet; a reformáció eredményessége éppen azt mutatta meg, hogy ezen a téren másnak is lehet igaza, nem csak az igazság eddigi egyetlen letéteményeseként tisztelt Egyháznak.” Ezért volt az, hogy Magyarországon az első természettudósok, beleértve a matematikát is, valamennyien kálvinista papok voltak.<<

Fentieket elolvasva számomra az a legfontosabb tanulság, hogy az említett teológiai megközelítés évszázadokkal ezelőtti megtermékenyítette a természettudományokat. Meggyőződésem szerint a mai világban teljesen hasonló módon a Teológiai Szemlélődés ugyanúgy megterméke-

nyíti nemcsak a természettudományokat, hanem a természettudományokra és az emberi tapasztalatokra épülő műszaki tudományokat is.

A teológia a Teremtő és az ember viszonyával foglalkozik, a test, a szellem és a lélek harmóniájához járul hozzá. A műszaki tudomány, a mérnökség alkotó tevékenység. Látszólag messze állnak egymástól. A mérnökök épületeket, utakat, hidakat, gépeket, technológiai folyamatokat terveznek, és ezek megvalósítását irányítják.

Összefoglalva szeretném elmondani, hogy mi mérnökök a teológiai szemlélődésből erőt merítünk az alkotó munkához, ahhoz, hogy a műszaki tudományokban az emberek, körülöttünk élő közösség javára hasznosabb és jelentősebb műszaki alkotásokat hozzunk létre. Az a célunk ezzel, hogy ez által szolgálhassunk és betölthessük azt a küldetésünket, amelyre a mi Urunk elhívott minket.

Patkó Gyula

Reformáció a délszláv népek között nemcsak egyházi szempontból

Bevezetés...

A reformáció százada Magyarországon az egyetemes felemelkedés kora, a maga ellentmondásosságával, hatalmi, katonai megoldások kudarcaival, társadalmi migrációjával együtt.

Ennek a kornak művelődéstörténeti közhelye, hogy a humanizmus döntő változást hozott a tudomány világába, a reformáció pedig a hit világába.

E kor vallási megközelítésénél felhívjuk a figyelmet arra, hogy a magyarországi reformáció kibontakozása egy hosszú folyamat része.

A magyarországi reformációt elő-reformátori mozgalmak készítik elő alaposan és nem pusztán nyugati hatásra, hanem a nyugat-európaival egyidejűleg bontakozik ki. Ezt a tényt illusztrálja az, hogy Magyarországon, az 1510-es években „eretnek irodalmat” égetnek, néha a terjesztőikkel együtt.

Az 1520-as években, már országgyűlési törvénycikk rögzíti a lutheranizmus üldözését, az 1530-as években pedig figyelemmel kísérhető a demokratikus egyházalkotmányoknak megfelelő egyházszervezet kiépülése, lelkész-képző akadémiák felállítása, amelyek mutatják a hazai reformáció nyugatival egyidejű talpraállását. Kétség kívül kardinális kérdés az egyház kérdése. Ne feledjük, hogy tiszte szerint az egyház – ekkor – nem csupán a társadalom élő lelkiismerete, hanem annak elsődleges modellálója is.

A kritikus történelmi helyzet, és a többoldalú válság fölerősítette az egyházkritikát, és a széles néprétegek körében terjedő „elő-reformátori” mozgalmak felgyorsították a középkori, római egyház intézményrendszerének összeomlását.¹

A reformáció evangéliumi hirdetésével egy lélegzetre választ kínálta a fölmerülő sorskérdésekre, hathatós vigasztalást nyújtott a kivérezett nemzetnek, reménységet adott a reményteleneknek. Kárpát-medencei gyors elterjedésében nagy szerepe lehetett annak, hogy a népesség sorskérdése-

ire szinte magyarázat és vita nélkül adott feleletet mindaz, amit a reformáció megfogalmazott és hirdetett. Fontos volt az a megtapasztalás, amely a keresztyénség lényegét hozta közel és ismertette meg népünkkel, a nemzeti nyelvű liturgia és a prédikáció eszközeivel.

Fontos volt a kardinális kérdésekre adott válasz, mely a választott nép történetének tanulásaiból merítve gondolta végig a magyarság sorsát és az így meglelt párhuzamok elősegítették a nemzeti identitás és küldetés tudatosítását.²

A reformáció teremtette meg a magyarországi nyomdászatot. Egyesek szerint a 16. század döntő fordulatát nem a reformáció, még csak nem is a humanizmus, hanem a könyvnyomtatás meghonosodása jelentette.³

Látunk kell, hogy a reformáció világában vallásos indítatást fedezhetünk fel a társadalmi cselekvés minden mozzanata mögött.

Ha a reformáció folyamatát csak a vallásra és egyházi életre szűkítve vizsgálánk, akkor megtagadnánk azokat a kulturális törekvéseket, amelyek ebben a korszakban vallásos köntösben, a reformátori ideológia részeként jelentkeztek.

A reformáció részben szellemi örököse, részben partnere a humanizmusnak. A humanizmustól örökli az akkor legjelentősebb kommunikációs eszközt, a nyomdát, a könyvnyomtatás kézműipari színvonalát.

Valószínűsíthetjük, hogy a 16. századi magyar embernek a könyv fogalmát elsősorban a Biblia jelentette. A könyv kultúráját megelőzte a könyv kultusza. A magyar Biblia története így, némiképpen a magyar könyv története is.

Az első, Magyarországon felállított nyomda Budán 1473-ban kezdi meg működését.

Az első magyar nyelvű Bibliafordítás 1541-ben jelenik meg (Újtestamentum, magyar nyelven, Sylvester Jánostól) Sárvár-Újszigetben.

Magyarország területén a török által két meg nem szállt ország részben a 16. században összesen 30 helységben működött nyomda. Ebben az időben a nyomdák átlag élet-

kora 5 és fél esztendő. A viszonylag sok, rövid életű nyomda a külső és belső harcokkal teli kor következménye volt.

A 15. századi magyarországi nyomtatványok száma mindössze 5 kötet. A következő században 814 kiadvány készül. A könyvnyomtatás tehát a reformáció eszméinek győzelmével szoros kapcsolatban áll. A könyvnyomtatás, a reformáció korában Magyarországon is, tömegkommunikációs eszköz lett, s mint ilyen nem csak az egyháziak, vagy tudósok szűk rétege számára készített könyveket, a nagy értékű, díszes kiadványok helyébe a társadalom szélesebb rétegei által is megvásárolható és olvasható új kiadványok léptek.⁴

Ezen a vonalon elindulva tegyük kitekintést déli szomszédaink felé.

Nézzük először Szlovéniát

Az avaroknak Bizánctól elszenvedett nagy veresége (626) után a többi alávett szláv törzsszel együtt az alpesi szlávok is felkeltek a Kagán uralma ellen és megalapítják az alpesi szláv államkezdeményt Karantánia (vagy) Karinthia néven.

A szlovénok lakta területen a 10. században megszilárduló német–római birodalom részeként több örgrófságot szerveztek, s ezzel megkezdődött a német telepések bevándorlása is. A birodalom belsejéből származtak a mai szlovéniai városok Ljubljana (Laibach), Maribor (Marburg) alapítói.

A főnemesség német anyanyelvű volt, a szlovénok zöme a jobbágsághoz tartozott. A szlovén államiság megteremtésére (mint hogy nem volt meg a területi, közigazgatási egység és hiányzott a nemzeti uralkodó osztály) gyakorlatilag semmilyen kísérletet nem tettek. Noha a paraszti tömegek nagy része megmaradt a katolikus egyház kötelékében, a szlovén reformáció vezéralakja által szerkesztett „*Abecedarium és katekizmus*” ill. a „*Dalmatin-féle szlovén Bibliafordítás*” gyökeres változást idéztek elő a szlovén kultúra fejlődésében.

Az, hogy a szlovén nyelv és a szlovén kultúra mégis fennmaradt, a lutheránus prédikátor *Primož Trubar* és *Jurij Dalmatin* érdeme.⁵

Primož Trubar (1508–1586)⁶

A szlovén reformáció atyja, a szlovén szépirodalom kétségkívül első jelentős alkotója, a Velike Lašče melletti Raščicában született iparos apától. Fiumében, Triesztben és Bécsben végezte iskoláit, ahol kapcsolatba került a protestantizmussal.

1527-ben a Zidani, Most melletti Loka-ban lett pap.

1530-ban vikárius Laskóban. Már ekkor ellentétbe került a hívekkel, mert a szentek tisztelete ellen prédikált.

1535-ben Ljubljánában prédikátor lett.

1540-ben el kellett menekülnie Triesztbe, mert üldöztek. Csak 2 év múlva térhetett vissza, s lett ljubljana-i kanonok.

1548-ban Németországba menekült, Rothenburgba és Kempelemben prédikátor lett.

1561-ben szuperintendensként tér vissza Ljubljánába.

1565-ben a *Cerkovna ordninga* (Egyházi rendtartás) című könyve miatt üldöztek.

Urachban élt, ahol megalapította a szlovén és horvát könyvek kiadását szorgalmazó Bibliai Társaságot.

Haláláig, 1586-ig Dereningenben élt lelkipásztorként.

Közel két tucat szlovén és két német nyelvű könyvet jelentetett meg, továbbá 10 előszót írt németül. Trubar művei egyet kivéve mind külföldön Tübingenben és Würtembergben jelentek meg, hol néhány földije tekintélyes állást töltött be, mint pl. Tiffurnus Mihály magiszter, az uralkodó herceg kancellárja és első tanácsosa. Itt Trubar menedékhelyet is kapott és Kristóf hercegben irodalmi törekvéseinek nagylelkű pártfogójára talált. Rajta kívül még több protestáns fejedelem és néhány szabad, birodalmi város is szívesen és készséggel járult művei tetejes nyomtatási költségeinek fedezéséhez.

Trubar munkabírásával meghaladja kortársait és a közvetlen utána jövő nemzedéket, ám tudományosságban és különösen nyelvismeret dolgában kortársai és segítői támogatására szorul. A görög és héber nyelvben teljesen járatlan volt. E hiányosság pótlásában óriási segítség volt számára Jurij Dalmatin és Sebastian Krelj hathatós támogatása.⁷

Trubar elkészítette az Újszövetség teljes fordítását, igaz több részletben: az első rész 1557-ben jelenik meg, az utolsó rész 1577-ben. Egy összefoglaló Újszövetségi kiadás 1582-ben jelenik meg. Az Ószövetségből pedig Dávid zoltárainak a fordítását készíti el (1566). Katekizmusokat jelentetett meg és összeállította a Protestáns Egyház Szabályzatát. Bár főleg fordítói tevékenysége a jelentős, de maga is írt néhány vallásos témájú verset. Gyakorlatias szellem, energikus és ambiciózus ember volt, aki élete alkonyán megrögzött lutheránus lett.

A szlovén nép jövőjét a német birodalmon belül képzelte el, de az önálló lutheránus egyház gondolata mellett állt ki.⁸

Trubarnak a „szláv Luthernek” köszönhető a szlovénok nyugatias irányzatú nemzeti identitás kialakítása⁹.

Személyét illetően a történelmi értékelések megegyeznek abban, hogy Trubar toleráns, népeket összekapcsoló, kultúraformáló személyiség volt és maradt a mai napig.¹⁰

Jurij Dalmatin (1547–1589)¹¹

Primož Trubar szárnyai alatt nevelkedett Jurij Dalmatin, aki Krškóban született. Először Adam Bohorič iskolájában tanult, majd a thübingeni teológián.

1572-ben prédikátor lett Ljubljánában. Közel 10 éves kitaró munkájának korszakos gyümölcse a teljes Biblia szlovén nyelvű fordítása.

1584-ben Wittenbergben, 1500 példányban terjedelmes német előszó kíséretében jelent meg *Biblija tu je vse svetu pismu stariga ino noviga Testamenta* (Biblia, azaz az Ótestamentum és Újtestamentum összes könyve) címmel.

Dalmatin fordítása azoknak a törekvéseknek betetőzését jelenti a szlovén kultúrában, amelyek kezdeményezője Trubar volt.

A 16. század második felében megszületett az a mű, amely kétségtelenné tette a szlovén nyelv szépirodalmi alkalmasságát. A Biblia-fordítás megszületésének pillanatától hivatkozási alappá vált a szlovén irodalomban. Dalmatin fordításának nyelvi és stílári megoldásai ma is meglepnek bennünket frissességükkel. Nyelvi tudatosságra jellemző, hogy a német nyelvű előszóban a szlovén nyelvet dicséri, a szlovéneket pedig a szlávtság részének tekinti.

Egyéb fontosabb művei:

1584 *Karšanszke lepe molitve* – Szép keresztyén imádások

1585 *Ta kratki wurtemberški katehismus* – Rövid würtembergi katekizmus

1589 *Agenda* – Szertartáskönyv

Adam Bohorič (1520–1598?)¹²

A szlovén protestáns reformátorok közül laikusnak számító tanárember Rajhenburg (ma Brestanica) környékén született. Wittenbergben tanult Philipp Melanchtonnál, majd utána Krskóban iskolát alapított.

1566-ban a rendi iskola igazgatója lett Ljubljában.

1598-ban száműzték. Ismeretlen helyen halt meg.

Főleg ABC-s könyvek, szótárak, nyelvtanok írásával foglalkozott.

Legfőbb érdeme, hogy egységesítette Trubar és Dalmatin helyesírását, amely a 19. század közepéig Prešeren koráig (ekkor nevezték el bohoričicának), helyesírási normának számított. Philipp Melanchton latin nyelvtanának mintájára készült az *Arcticae horulae* (1584 Téli órácskák nyelvtan) című latin nyelvű műve az első szlovén nyelvtan.

Bohorič a könyvhöz írott terjedelmes előszóban szláv orientációját hangoztatja, és belsőleges melegséggel és büszkeséggel szól mindarról, ami „hazai”. Itt fejti ki azt, hogy minden nemzetnek joga van saját kultúrájához.

Egyéb művei:

1580 *Elementale* – ábécéskönyv németül, latinul és szlovénul

1580 *Nomenclatura trium linguarum* – Latin–német–szlovén szótár

Sebastian Krelj más néven **Boštjan Krelj**

(1538–1567)¹³

Szlovén, protestáns reformátor, író, teológus, nyelvész és prédikátor. A 16. században őt tekintik a legműveltebb szlovén protestánsnak.

Vipavában a Krajna-i hercegségben született. A jénai egyetemen tanult, itt vált követőjévé a reformációnak. Ljubljában Primoš Trubart segítette munkásságában.¹⁴

Széleskörű nyelvi, és filológiai ismeretek mellett, szlovén, német és latin nyelven értekeznek, otthonosan mozog az ó-görög, a héber és a horvát nyelvben.

Irodalmi munkásságával megteremtí a „glagolita” irodalom alapjait, melynek köszönhető az Adam Bohorič által megteremtett helyesírás és nyelvtan elterjedése.

A Trubar féle reformokat közvetítette az Istria és a Vipava völgyének lakossága felé. Ljubljában ő lett a szlovén protestáns egyház szuperintendense.¹⁵

A fent említett férfiak és az itt említésre nem kerülő társaik három évtized alatt elismerésre méltó magaslatra emelték nemzetük irodalmát. E virágzás azonban nem volt hosszú életű és az ellenreformáció következtében hirtelen és szomorú véget ért.

Az ellenreformációról...¹⁶

Az ellenreformáció első nagy sikerét Bajorországban aratta, ahol 1559-től V. Albert herceg rekatolizálta a papságot és alattvalóit katolikus hitvallásra kötelezte, a protestáns nemeseket pedig kirekesztette az országgyűlésből. 1575-ben Bajorország újra teljesen katolikus. Az ellenreformáció, a Habsburg tartományokban a városokat vette célba, míg a vidéki nemesség megőrizhette vallásszabadságát. Krajnában és Karintiában azonban brutális erőszak-

ra került sor, ahol a jezsuiták két kiváló tanítványa II. Ferdinánd – a későbbi császár – és unokatestvére Bajor Miksa 1598-tól a protestantizmust teljesen kiirtotta.¹⁷

A szlovén ellenreformáció sem vallási, sem ideológiai, sem irodalmi szempontból nem hozott áttörést a szlovén kultúra fejlődésében, ellenben egyre határozottabban megerősíti a kor kommunikációs vívmányának, a nyomda birtoklását és használatának nélkülözhetetlen fontosságát.

Az ellenreformáció kapcsán nem tehetjük meg, hogy nem említsük meg annak vezéregyéniségét:

Tomaž Hren (1560–1630)¹⁸

Ljubljában, protestáns családban született, Grácban tanult a jezsuitáknál, majd előbb ljubljanoi kanonok és ezt követően 1599-ben ljubljanoi püspök lett. S mint az ellenreformáció vezéralakja üldözte a protestánsokat, imaházakat bezáratta vagy leromboltatta, könyveiket elégette. Nem kedvelte túlságosan az irodalmat, inkább a zenét és festészetet pártolta, művelte.

1613-ban kiadott egy könyvet „Evangéliumi Részletek” címmel. Valójában egy lekciónárium, vasárnapra és ünnepnapokra szóló részleteket tartalmaz az Újszövetségből. Érdekessége, hogy műve alapjául éppen Jurij Dalmatin Bibliája szolgált.

Az ellenreformáció, irgalmatlanul máglyára ítélte a protestáns könyveket, miközben hatalmas elánnal ontotta saját, igényes nyelven megfogalmazott teológiai és világi irodalmát. Ilyen volt pl. Tomaž Hrennek nyomdája és könyvkereskedése Ljubljában.

Tehát – visszatérve az alapgondolathoz –, a protestáns könyvek legnagyobb része, szinte hihetetlen tömegben, Ljubljában és Grácban lett a lángok martalékává az 1600 és 1601-es években. Ezt az eljárást később más helyeken is alkalmazták. S ami e pusztításból még fennmaradt, azt a jezsuiták begyűjtötték ljubljanoi rendházukba – amely azonban 1774-ben teljesen leégett. Ez alkalommal a protestáns irodalomnak az ellenreformáció dühétől megmentett iratai is elvesztek. Ezért, ennek a kornak a nyomtatványai ma a legnagyobb könyvészeti ritkaságok közé tartoznak. Ljubljában az 1560 óta fennálló nyomdát is ahelyett, hogy saját céljára fordította volna az ellenreformátor, kegyetlenül feldúlta és felégette, hogy 1678-ban ugyanazon a helyen egy másikat állítson fel.

Az ellenreformáció vezető személyiségei felismerték azt, hogy fokozott irodalmi munkásságot kell kifejteniük a katolikus tanok terjesztése és védelme érdekében, hogy a reformáció nagy érdemeit ezen a téren – a nyomdászati és könyvkiadás terén – kellőképpen ellensúlyozni tudja. Ez azonban elég hosszú időbe tellett. A protestantizmus amúgy is hamar veszíteni kezdett fáradtságosan meghódított teréből, még pedig a saját hibái folytán, melyek között a legsúlyosabb és legvégzetesebb, az iskolai tanítás módjának fonák alapelve volt.

Amíg ugyanis egyfelől a reformátorok a vallásos eszméik terjesztésének szolgálatára, a nép nyelvét használták – igen nagy sikerrel – addig ugyanazt a népnyelvet nem csak a felsőbb, hanem még az elemi oktatásban is egy holt és idegen nyelv használatának kedvéért feláldozták. Ezzel elszakították azt a kapcsolatot, amely a fejlődő és majdan vezetőre hivatott réteget a néppel összeköthette volna és a leendő irodalom művelőjévé tette volna. Így folyton elmentmondások között hanyódtak, mivel saját vívmányukat sem tudták kellőképpen megbecsülni azáltal, hogy

elvből nem engedték, hogy a nyelv, amelyet maguk irodalmi eszközül használtak, egyre nagyobb jelentőséggel bírjon és fokozatosan táguló hatáskörhöz jusson.¹⁹

Ugyanebbe a hibába estek ellenfeleik és utódjaik a jezsuiták is, kiknek tanítási módszere is hasonló volt. Így érthető, hogy a 17–18. század úgy mennyiség, mint minőség tekintetében olyan „szegényes” az irodalom terén. Mindezeket a bajokat tetézte az is, hogy a nemesség és a polgárság, amely azelőtt az irodalom lelkes pártolója volt, egyszerre teljes közömbösséggel viseltett mindennemű törekvéssel szemben. Ez abban is megmutatkozik, hogy az 1693-ban alapított Ljubljana Akadémia rövid fennállás után dicstelenül feloszlott.

Az ellenreformáció féktelen indulatai nyomán kialakult helyzetben az értelmiség nem törődött a reformáció nagy vívmányaival, vagy fogalmuk sem volt azok értékéről és így a Bohorič féle grammatikát, a Dalmatin féle Bibliát és e korabeli munkák egyikét-másikát a 19–20. század fordulóján szó szoros értelmében „újra” fel kellett fedezni.²⁰

A szlovéniai reformációt taglalva nem tehetjük meg, hogy nem említjük meg a Szlovéniában élő magyarokat, akik zömmel a mai Szlovén Köztársaság, Ausztria és Magyarország határövezetében élnek. A reformáció szempontjából, azonban korántsem elhanyagolható ez a vidék, különösen azért nem, mert a reformációt segítő Bánffy, Zrínyi és Nádasdy családok birtokai helyezkedtek itt el, akik a reformáció hívei voltak és birtokaikon, elősegítették annak terjedését és megerősödését. Így az említett magyar nemesi családok közvetve is hozzájárultak ahhoz, hogy a szlovén nemzet a reformációban önmagára találjon és önazonosság tudata megerősödjön. Talán ezért is nemzeti ünnep Szlovéniában a reformáció ünnepe. Egyébiránt a Szlovéniában élő protestánsok csekély száma nem tenné indokolttá, a reformáció napjának állami ünnepé emelését. (A protestánsok számaránya a lakosságban a legutóbbi 2002-es népszámlálás szerint: evangélikusok 0,8 %, reformátusok 0,3 %.²¹)

Lendva – reformáció és nyomda

A tatár pusztítását követően a lendvai vár a 13. század végére újjáépül és a Bánffy család birtokába kerül. A reformáció terjedésének hatására Lendva lakossága követte urait, Bánffy Istvánt és Miklóst és a 16. század közepén protestánssá lett. A Bánffy család megbecsült lelkésze volt *Kulcsár György*, a patrónus Bánffy Miklós egyik lányának keresztapja (1573).

Az Alsólendvai udvar a 16. században mindvégig jelentős szellemi központ volt. Bánffy Miklós 1573-ban Alsólendvára nyomdászt keresett. Így került *ifj. Hoffhalter Rudolf* 1573 közepén Alsólendvára, ahol a protestáns gyülekezet vezetőjének és az iskola tanítójának, Kulcsár Györgynek (†1577) irodalmi alkotásait nyomtatta ki. Sikerének híre gyorsan eljutott a bécsi udvarig és II. Miksa erélyes fellépését követően Hoffhalter Rudolf nem maradhatott Lendván. A 20 km-rel távolabb a Csáktornya melletti Nedelicén a Bánffyakkal rokoni kapcsolatban levő Zrínyi György oltalma alatt folytatta nyomdászati munkáját. A nyomdájából kikerülő horvát nyelvű protestáns művek miatt hamarosan innen is menekülnie kellett. Távozását követően az általa nyomtatott protestáns kiadványok többségét elégették. Itteni tipográfiájának emlékét Werbőczy István magyarországi joggyűjteményének horvát

nyelvű fordítása őrzi. A jogi kézikönyvet *Ivanuš Pergošć* varasdi jegyző magyar fordítás alapján ültette át horvátra. Fordítása a kaj-horvát irodalom legrégebbi nyomtatott emléke. A što-nyelvjárás szerint is meg akarták jelentetni a művet, de a kísérlettel a második füzet után fölhagytak.²²

A szlovéniai magyarság településterülete a török hódoltság idején viszonylag keveset szenvedett, így válhattak a már említett Bánffy, Szécsy, Zrínyiek, Nádasdyak, Batthyániak birtokai a protestantizmus mentsváráivá, a végvárok közül az Alsólendvai Vár, a protestantizmus és szellemi élet központjává.

Szlovéniának és Horvátországnak – a reformáció századában – az eszmélődése és önmagára találásának folyamatában nemcsak a protestáns lelkészek játszottak döntő szerepet, hanem az a tény is, hogy felismerték a nyomdák jelentőségét.

Ezen felül elismerésre méltó tény az is, hogy a kor nyomdái és nyomdászai hallatlanul rugalmasak voltak. Mire eljutott a nyomda sikeres tevékenységének híre az udvarig, ők addigra már más helyen állították fel nyomdáikat. Ahogy a közelmúlt balkáni háborút lényegében a mobil telefonok döntötték el, úgy a reformáció századában egy nemzet sorsát, identitását, a nyomdák mobilitása döntötte el.

A kor megpezsztülő szellemi életének köszönhetően, szembetűnően megnő a nyomdák száma. Néhány érdekes adat a kor nyomdáiról:

Nyomdák Magyarországon:

1473–	Buda
1477–1480	Pozsony
1529–1530	Nagyszében
1544–1552	
1575–1600	
1539–1594	Brassó (az egyik leghosszabb ideig töretlenül működő nyomda)
1539–1541	Sárvár
1600	
1550–1600	Kolozsvár
1558–1559	Magyaróvár
1560	Kassa
1561–1600	Debrecen
1565–1570	Nagyvárad
1584–1585	
1567–1569	Gyulafehérvár
1578–1579	
1569	Abrudbánya
1573	Komjáti
1573	Nedelic (ez a mi esetünkben érdekes, mert Alsólendva mellett van)
1573–1574	Alsólendva
1573–1578	Szempte
1577–1600	Bártfa
1577	Pápa
1578	Besztercebánya
1579–1584	Detrekő
1580	Szászsebes
1582–1585	Németújvár
1589	
1595–1597	
1582	Szászváros
1584–1588	Galgóc
1584	Rárbok

1587–1592	Monyorókerék
1589–1599	Vizsoly
1592–1593	Németlővő
1593–1599	Vimpác
1598	Keresztúr (Sopron) ²³ ...

és felsorolásunkban még csak az 1600-as évekig jutottunk el. 30 helységben, 37 nyomda működött.

Az első Magyarországon kiadott magyar könyv a Sylvester Biblia (Újtestamentom magyar nyelven) Sárvár-Újsziget (1541)

Dubrovnikban, a korabeli Európa második leggazdagabb államában az első nyomdát 1783-ban állítják fel.

Az első magyar nyomda (Buda 1473) és Dubrovnikban felállított első nyomda (1783) között 310 esztendő telik el. 310 esztendő előnyünk van nekünk, magyaroknak.

Az első teljes magyar Újszövetség (Sylvester Biblia Sárvár-Újsziget 1541) kinyomtatása és a Dubrovnikban felállított nyomda (1783) között 242 év a különbség.

Akikről, és amiről még nem esett szó a szlovéniai reformáció kapcsán azok a *vendek* és *Küzmiccs István* (Sztrukóc 1723-Surd 1779)²⁴

Mivel a dolgozatomban a „Reformáció a délszláv népek között” címet viseli, de az előadás időtartamára való tekintettel csak egyik déli szomszédunkat *Szlovéniát* említhettem, ezért felsorolnám, a teljesség igénye nélkül, hogy mi minden tartozik még ide, ahhoz, hogy a mai magyar határ és a dalmát tengerpart közötti földrajzi terület reformációját áttekinthessük.

Feltétlenül szólnunk kellene

- elsősorban a Horvátországi reformációról általában
- öt püspökségről: a zágrábi, a varaždini, a muraközi, a szlavóniai, az isztra és a kvarneri püspökségekről,
- egy katonai körzetről – a horvát–szlavón katonai határőrsegről,
- a horvát reformáció jelentősebb alakjairól, mint
 - Matija Vlačić Ilirik (1520–1575)
 - Marko Antu de Dominik (1602–?)
 - Petar Pavao Vergerije az ifjabb (1489–1565)
 - Az isztriai Stipan nagykövet (1521–1579)
 - Antin Dalmatin (?)
 - Juraj Cvečić (1561?)
- az Urah-i bibliafordítás és annak körülményei

És még egy sor egyéb cím és alcím, ami szorosan kötődik a fenti témához, ám az idő rövidege miatt részletes kidolgozása még várat magára.²⁵

Gönczö Sándor

FÜGGELÉK

Néhány adat a mai Szlovéniáról
 Néesség 2,5 millió lakos
 Szlovénia vallási térképe a két legutóbbi népszámlálás (1991, 2002) adatai alapján a következő képpen alakul:

1991-ben	71%	katolikus
2002-ben	57,8%	katolikus
	15%	nem közölte vallási hovatartozását
	10,1%	mondja magáról, hogy ateista
	7%	ismeretlen vallási hovatartozású
	2,3%	ortodox (montenegrói, szerb kisebbség)
	2,4%	muszlim (bosnyák, albán kisebbség)
	0,8%	evangélikus
	0,3%	egyéb vallásokból áll ezek között van a református, jobbára a Muravidéken. ²⁶

A fenti adatokból kiviláglik, hogy a két népszámlálás között jelentős tömegek távolodtak el az egyháztól, legszembeötlőbbek a római katolikus egyház veszteségeinek adatai.

A magyarok és szlovének (a Pannon síkság határvidékének keskeny sávján összetalálkozó két régi szomszéd) történelmében vallási téren igen gyakran azonos, vagy hasonló folyamatok játszódtak le. Megemlíthetünk néhány fontos különbséget is, álljon itt egy példa:

Az ellenreformáció Szlovén területre viszonylag korán érkezett, és ott gyökeres átalakulást eredményezett. A magyarokra viszont a reformációt követően, még az ellenreformáció sötét korszakának dacára is, jellemző volt a vallási sokszínűség. Sőt, azt is kijelenthetjük, hogy a magyar protestánsok által kiharcolt bécsi béke tette lehetővé a szlovén protestáns reformáció „maradékának” a túlélését is.

Ma Szlovéniában a protestáns egyházaknak mintegy 20.000 tagja van.²⁷

IRODALOMJEGYZÉK

- Kiss Endre József: Reformáció és könyvkultúra a XVI. századi Magyarországon
 Makkai L: A reneszánsz és reformáció Magyarországon, Bukarest, 1974
 A könyvkereskedelelem fejlődése a magyarországi reformáció korában (1526–1600) forrás: internet
 Élet és Tudomány 41. szám, 1991. október
 Krek Gergely: A szlovén irodalom, www.tankonyvtar.hu
 Lukács István–Mladen Pavičić: A szlovén irodalom története internet, www.siol.net/slovenija
 internet, Polgár Info
 Az Osztrák–Magyar Monarchia írásban, és képekben. A szlovén irodalom Krek Gergelytől
 Wapedia – Wiki: Szlovénia 5.5. Vallás
 A kézi sajtó kora – Országos Széchényi Könyvtár honlapján
 Kiss Endre József: Reformáció és könyvkultúra a 16. századi Magyarországon
 Küzmiccs István, Wikipédia
 Láng Endre a Horvátországi reformációról
 Wapedia – Wiki: Szlovénia 5.5 vallás
 Marian Smrke: A szlovén valláskutatás hullámverései a rendszerváltás idején
 Karl Heussi: Az egyháztörténet Kézikönyve

JEGYZETEK

- 1 Kiss Endre József: Reformáció és könyvkultúra a XVI. századi Magyarországon
- 2 Kiss Endre József: Reformáció és könyvkultúra a XVI. századi Magyarországon
- 3 Makkai L: A reneszánsz és reformáció Magyarországon, Bukarest, 1974
- 4 A könyvkereskedelelem fejlődése a magyarországi reformáció korában (1526–1600) forrás: internet
- 5 Élet és Tudomány 41. szám, 1991. október
- 6 Lukács ISTVÁN–M LADEN PAVIČIĆ: A szlovén irodalom története
- 7 Krek Gergely: A szlovén irodalom, www.tankonyvtar.hu
- 8 Lukács István–Mladen Pavičić: A szlovén irodalom története
- 9 internet, www.siol.net/slovenija
- 10 internet, Polgár Info
- 11 Lukács István–Mladen Pavičić: A szlovén irodalom története
- 12 Lukács István–Mladen Pavičić: A szlovén irodalom története
- 13 Lukács István – Mladen Pavičić: A szlovén irodalom története
- 14 Sebastian Krelj, Wikipédia
- 15 Bučanović Branimir: Reformacija u Hrvatskoj
- 16 Az Osztrák–Magyar Monarchia írásban és képekben, A szlovén irodalom Krek Gergelytől
- 17 Karl Heussi: Az egyháztörténet Kézikönyve
- 18 Lukács István–Mladen Pavičić: A szlovén irodalom története
- 19 Az Osztrák–Magyar Monarchia írásban és képekben, A szlovén irodalom Krek Gergelytől
- 20 Krek Gergely: A szlovén irodalom, www.tankonyvtar.hu
- 21 Wapedia – Wiki: Szlovénia 5.5. Vallás
- 22 A kézi sajtó kora – Országos Széchényi Könyvtár honlapján
- 23 Kiss Endre József: Reformáció és könyvkultúra a 16. századi Magyarországon
- 24 Küzmiccs István, Wikipédia
- 25 Láng Endre a Horvátországi reformációról
- 26 Wapedia – Wiki: Szlovénia 5.5 vallás
- 27 Marian Smrke: A szlovén valláskutatás hullámverései a rendszerváltás idején

A Biblia az átalakuló keresztyén világban

A bibliamunka perspektívái egy megváltozott világban

2010. szeptember 20-24. között Szöulban tartotta 8. világgyűlését a Bibliatársulatok Világszövetsége. A hatévente megrendezett nagyszabású találkozón a jelenleg 147 országban működő bibliatársulatok valamennyi vezetője képviseltette magát. A tavalyi találkozó fő témái az Egyház (főelőadó: Philip Jenkins, USA), a kultúra (főelőadó: Melba Maggay, Fülöp-szigetek) és a fiatalok (főelőadó: Alois testvér, a Taizé-mozgalom vezetője) voltak. A világgyűlés fő témájának, „fiatalok közötti bibliamunkának” különös aktualitást kölcsönzött, hogy az ENSZ statisztikái szerint a világ népességének fele jelenleg 25 év alatti, ezért a fiatalsággal kapcsolatos témák és kérdések nem csak az egyház és a bibliatársulatok számára döntőek, hanem a politikusok a szociológusok és a közgazdászok számára is. Nem mindegy, hogy ez a robbanás-szerű növekedésnek induló generáció milyen felnőtte válik, hogyan látja a világot és benne a maga szerepét.

A világgyűléssel párhuzamosan egy ifjúsági világgyűlés is zajlott, a Koreai Bibliatársulat szöuli vendégházában. 17 országból 20 fiatal, valamint 20 koreai diák a világgyűlés programjával párhuzamosan (élő webkamerás közvetítés segítségével) megvitatták és értékelték az elhangzott előadásokat, referátumokat, és kialakították a saját ajánlásait a Világszövetség számára. A világgyűlés végén elfogadott tizenkilenc ajánlás közül négy a „fiatalok” témakörébe tartozik. Hangsúlyozták, hogy a bibliatársulatoknak jobban ki kellene használniuk az internetes társasági fórumokat (facebook, twitter stb.) ahhoz, hogy hatékonyabban elérjék a fiatalabb korosztályt a Biblia üzenetével. Több fiataloknak szóló ismeretterjesztő anyagot kellene kidolgozniuk és több fiataloknak szóló programot kellene meghirdetniük, valamint létre kellene hozniuk egy globális, fiatalos és fiatalok által vezetett „agytrösztöt”, hogy releváns módon szólíthassák meg ezt a generációt.

A Bibliatársulatok Világszövetsége hat évre megválasztotta új elnökét, az indiai Dr. Robert Cunville-t, aki az új-zélandi Dr. George Bartont váltotta ebben a tisztségben. Dr. Cunville több mint harminc éven át evangelizált Billy Graham munkatársaként szerte a világon. 1994 és 2000 között az Indiai Bibliatársulat elnöke volt. Dr. Miller Milloy megbízatásának lejártával a malajziai születésű brit Michael Perreaut veszi át az UBS főtitkári posztját.

Az alábbiakban Philip Jenkins professzornak a globális keresztyénség megváltozott és folyamatosan változásban lévő helyzetéről szóló elemzését adjuk közre, amelyet a világhírű egyháztörténész a Szentírás megváltozott értelmezési horizontjáról szóló, igen elgondolkodtató látletelel zár. Reményeink szerint egy későbbi lapszámában Melba Maggay professzor előadásával egészíthetjük ki rövid betekintésünket a Bibliatársulatok Világszövetségének globális eszmecseréjébe. (Pecsuk Ottó)

Bár ritkán lehet ellenőrizni és bizonyítani egy prófécia beteljesülését, mégis erre lehet példa St. Vincent de Paul 1640 körüli jóslata. Európa történelmének egyik legsötétebb időszak volt ez; éppen a harmincéves háború legádázabb küzdelmei zajlottak, és az európai boszorkányüldözések is ekkor érték el tetőpontjukat. Ezekben a szörnyű napokban Vincent arra figyelmeztetett, hogy Jézus ígérete szerint egyháza ugyan az idők végezetéig fennmarad, de azt nem említette, hogy Európában. A jövő egyháza – így Vincent – Dél-Amerika, Afrika, Kína és Japán egyháza lesz. Noha vitatkozhatnánk Japán említésének jogosságán, mégis, amit mond, lényegét tekintve helytálló, sőt, ki merem mondani: prófétai. A hagyományos álláspont, miszerint a keresztyénséget túlnyomórészt fehér bőrű európaiak és amerikaiak alkotják – azaz lényegében a nyugati keresz-

tyénség – többé nem tartható. E kétségtelen ténynek igen komoly következményei vannak arra nézve, hogy mit gondoljunk magáról az egyházzal és a misszióról.

Súlypont-eltolódások

A folyamat, amelyet bemutatok, igen egyszerű, mégis bonyolult következményei vannak. Röviden beszámolnék arról, hogy az elmúlt egy évszázadban hogyan változott meg világszerte a keresztyén hívők létszáma és területi eloszlása, és hogy ennek a változásnak mi volt az oka. Ezt követően e változás egyes következményeit vizsgálom.

Egyszerűnek neveztem ezt a folyamatot, mert valóban az is. 1900-ban a világ akkori lakosságának hozzávetőle-

gesen a harmada volt keresztyén, s ez az arány többé-kevésbé máig megmaradt, sőt, a becslések szerint 2050 körül is körülbelül egyharmad lesz a keresztyének aránya. A világ keresztyén népességének az aránya tehát – igen fel-tűnő módon – állandónak tűnik.

Másfelől azonban szembeötlőek a végbement változások. Hogy csak egyet említsünk: a világ népességének robbanásszerű növekedésével együtt a keresztyének száma is meredeken emelkedett. Míg a világ népessége 1900-ban 1,62 milliárd főt tett ki, ma ez a szám 6,9 milliárd, 2050-re pedig valószínűleg eléri a 9,2 milliárd főt. Ennek eredményeképpen a világon ma nagyjából négyszer annyi keresztyén él, mint 1900-ban. Azzal együtt, hogy szám-arányát a világ népességében megőrizte, egyes területeken – ahol ez korábban elképzelhetetlennek tűnt – hihetetlen mértékben megnőtt a keresztyének száma.

Még inkább figyelmet érdemel e hívők földrajzi megoszlása (ezt mutatjuk be az 1. táblázatban, amelyben a *World Christian Database* /WCD/ értékes kutatási eredményeit vesszük alapul). Ahogyan arra majd részletesen kitérek, e számok helytállósága kapcsán fenntartásaim vannak, különösen is egyes régiókra vonatkozóan. Nagy vonalakban azonban az adatbázis megbízható.

A legfontosabb változás, ami ezekből a számokból kitűnik, természetesen az, hogy Észak-Amerika és Európa, mint egykori keresztyén fellegrák, *arányaikat tekintve* zuhanó tendenciát mutatnak. Ez nem azt jelenti, hogy a keresztyének lélekszáma ezeken a területeken csökkent volna, sőt, éppen ellenkezőleg: a keresztyének száma más területeken nőtt meg oly mértékben, hogy az arányok ennyire eltolódtak; mindazokon a területeken, amelyeket az 1980-as évektől kezdve *Global South-nak* (tkp. „a világ déli része”, a fejlődő harmadik világ) neveznek, az afrikai, ázsiai és latin-amerikai földrészekén. A WCD adatai szerint 1900 és 2010 között Európában mintegy 29%-kal nőtt a keresztyének száma, ami igencsak komoly növekedésnek tekinthető. Viszont, ugyanebben az időszakban, ha az abszolút számokat tekintjük, Afrikában a keresztyének száma hihetetlen mértékben, 4930%-kal nőtt. Ez a növekedés Dél-Amerikában 877%-os. Az egyes felekezetek növekedése még inkább elképesztő: Afrika katolikusaik száma a huszadik század alatt 1,9 milliőről 130 millióra emelkedett – ez 6708%-os növekedést jelent.

Két különböző folyamat figyelhető meg ebben. Miközben a világ egyes részein a keresztyénség lélekszáma növekedik, a hagyományos vagy az ősi vallások lélekszáma csökken. Ez leginkább Afrikára jellemző, ahol a huszadik század folyamán a keresztyénség aránya a földrész lakosságának 10%-áról 46%-ra emelkedett.

Nem kevésbé jelentős az sem, hogy a déli területek lélekszáma kiugróan megnőtt. Miközben Európa népességnövekedési mutatói nem változtak, vagy éppen csökkenő irányszámot mutatnak, a világ más részein nagyon magasak maradtak. Latin-Amerikában a keresztyének lélekszámának nagymértvű emelkedése teljes egészében a lakosság lélekszám-növekedésének a következménye. A földrésznek, amely már 1900 körül is szinte teljes egészében keresztyén volt (legalábbis abban az értelemben, ahogyan ma a keresztyén jelzőt használják), egyszerűen sokkal több lakója lett.

A demográfiai változás még jellemzőbb Afrikára, amelynek 1900 körül talán ha 100 millió lakosa lehetett,

2005-ben viszont a földrész lakossága meghaladta az egymilliárdot, 2050-re pedig elérheti a 2-2,25 milliárdot is. Hogy csak egy példát említsünk: a mai Kenya területén 1900-ban csupán egymillió ember élt – ez mára, alig több mint egy évszázad alatt negyvenmillióra emelkedett. 2050-re pedig Kenya népessége elérheti a 80 millió főt, vagy akár még ennél többet is.

Ez nem csupán azt jelenti, hogy Afrika lakossága, de azt is, hogy a keresztyén lakosság lélekszáma is megnőtt. Ennek következtében, az afrikai keresztyének száma, ami 1900-ban még csak tízmillió volt, 2015-re 500 millióra emelkedik, és – ha az előzetes számítások helyesek – 2050-re elérheti az elképesztő, egymilliárdos létszámot. Másként fogalmazva, az afrikai keresztyének száma 2050-ben majdnem a kétszerese lesz annak, ahány keresztyén 1900-ban az egész világon összesen volt.

A huszadik századi keresztyénség határozottan euro-amerikai vallás volt. 1900-ban e két földrész adta a világ keresztyénségének 82%-át, és ez az arány még 1970-re is csak 57%-ra csökkent. Ettől kezdve azonban nagy változás következett. Mára az euro-amerikai keresztyének a világkeresztyénség 38%-át teszik ki, ami 2050-re 27%-ra fog csökkenni.

Voltaképpen, még ezekből a számokból sem derül ki a változás valódi mértéke, hiszen manapság az „európaiak” vagy az „észak-amerikaiak” közé besorolt keresztyének között is sokan származnak a déli országokból. 2050-re például az USA lakosságának nagyjából mintegy egynegyede latin-amerikai származású lesz, és 50-60 millió amerikai fogja magát mexikói származásúnak vallani. Az amerikaiak 8%-a lesz ázsiai eredetű, miközben e közösségek tagjai – koreai, kínai, vietnami – főleg keresztyének. Európa keresztyén lakosságának jelentős része szintén a bevándorlók közül – afrikai, ázsiai és afro-karibi – kerül majd ki. 2050-ben tehát a Párizsban élő kongói, vagy a Los Angeles-i koreai is az „euro-amerikai” keresztyének közé fog tartozni.

Ha a 21. század közepére tekintünk előre, akkor – a szám adatok alapján – azt láthatjuk, hogy a keresztyének többsége az egyenlítőhöz közel fog élni. A WCD adatai alapján 2050-re a világ keresztyén népességének messze legnagyobb része afrikai lesz, a világ keresztyénségének mintegy 32%-át téve ki. A dél-amerikaiak aránya 21%-ra nő, és ez a szám még tovább emelkedik, ha hozzávonnánk az Észak-Amerikában élő latin-amerikai származásúakat. Röviden, 2050-re a világ keresztyénségének jóval több, mint a fele afrikai vagy latin-amerikai lesz. Ha felidézzük, hogyan oszlott meg a keresztyénség alig pár évtizede, 1970 körül, azt kell észrevennünk, hogy két-három nemzedéknyi idő alatt hihetetlen, világméretű változások történtek.

Magyarázat a fenntartásokra

Meg kell magyaráznom, miért voltak fenntartásaim a WCD adatainak minden további nélküli elfogadását illetően. A 2. táblázatban azokat az országokat sorolom fel, amelyekben az említett forrás szerint a legnagyobb számban élnek keresztyének. Két olyan kérdés is felvetődik, amelyek a hit számszerű felmérésének módszertani nehézségét jelzik. Nagy-Britannia esetében például, az 50 milliós becsült lélekszám alapján véve az ország

minden olyan lakosát beleszámolták, aki nem más vallásúnak vallotta magát. Ebből természetesen nem lehet arra következtetni, hogy az illető valóban keresztyén felekezethez tartozik vagy keresztyén életet él, de még azokra sem, akik egy felmérés során – akármilyen sajátos egyéni szempont szerint – keresztyénnek vallják magukat. Azt gondolom tehát, hogy a WCD eltúlozta a hagyományosan keresztyénnek tekintett országokban található keresztyének számát; itt azokról az országokról van szó, amelyek történelmük során a bevett keresztyén felekezeteket támogatták, és ami különösen is nagy hatással volt arra, hogy mit is gondolunk európai keresztyénségnek. Akármilyen nagyot is csökkent Európa jelentősége a keresztyén világban az elmúlt egy évszázadban, a WCD kimutatásaiban mégis alulbecsülik ezt a csökkenést.

Ezzel együtt a WCD azon országokra vonatkozó becslése is kérdéses, ahol a keresztyének szigorú felügyelet alatt állnak, vagy a kormány, esetleg más vallási közösségek nem nézik őket jó szemmel. Senki sem kételkedik abban, hogy az olyan országokban, mint India és Kína, komoly létszámban élnek keresztyének, bizonyára többen, mint ahányan ezen országok hivatalos kimutatásaiban szerepelnek. De hányan lehetnek azok, akikről nincs tudomásunk? Sokan kétségbe vonják azt, hogy Kínában és Indiában olyan nagy lenne a keresztyének létszáma, mint sokan feltételezik: 115 illetve 58 millió fő. Indiában például, a hivatalos kormányadatok szerint 23 millió keresztyén él; erről azonban mindenki tudja, hogy alulbecsült szám. Keresztyének millió, különösen is a szegényebbek, a fundamentalista hinduk üldözéstől tartva – teljes joggal –, félnek nyíltan megvallani a hitüket. Ezzel kapcsolatban nagyjából az az álláspont alakult ki a hozzáértők között, hogy India tényleges keresztyén népessége inkább 40, mintsem 58 vagy 23 millió fő. A Kínára vonatkozó adatok kapcsán még inkább kénytelenek vagyunk találgatásokra hagyatkozni; a WCD által közölt 115 millió valószínűleg túlzás. Én magam a kínai keresztyének számát jóval ez alá becsülném, a WCD által közölt számadat felét tartom valószínűnek. Lehet, hogy én is tévedek, de erre vonatkozóan sem nekem, sem a WCD kutatóinak nincs semmi olyan biztos adatunk, amire támaszkodhatnánk.

Ha a WCD-nek a jelenre vonatkozó becslései túlzottak, akkor ez igaz lehet az elkövetkező évtizedek előzetes becsléseire is. E számok különösen is azzal kapcsolatosan okozhatnak gondot, ha az ázsiai keresztyének jövőbeli számát akarjuk felmérni. Szerintem az ázsiai keresztyének 2050-es létszámára vonatkozó becslés – 600 millió fölötti lélekszám – jócskán eltúlzott. De ahogyan azt már megjegyeztem, én sem tudok semmi olyan biztosat, ami alapján ezt a számot jobban meg tudnám becsülni.

A változás jelentősége

Ha csupán arról lenne szó, hogy a világ keresztyén népességét különböző földrajzi vagy etnikai szempontok szerint újra elrendeznénk, annak nem volna akkora jelentősége, a lényegen az nem változtatna. Mindazonáltal, a keresztyénség éppen előretörő és egyre jobban terjedő irányzatai bizonyos jellemvonásaikban nagyon is eltérnek attól, amit az euró-amerikai világ elfogadottnak vagy általánosan jellemzőnek tart. Ahogyan azt látni fogjuk, a ke-

resztyénség új megnyilvánulási formái erősen karizmatikus jellegűek, teljesen más képet mutatnak, mint ami az észak-amerikai vagy európai keresztyénség „fő irányvonalát” jellemzi.

E különbség okairól lehet vitatkozni. Egyesek az újabb gyülekezetek eksztatikus és karizmatikus jellegét azzal magyarázzák, hogy azokon a területeken, ahol a keresztyénség újabban előretört, a régebbi és ennél fogva meghatározó műveltségre ez volt jellemző; például a hagyományos, ősi vallások Afrikában is folyamatosan hatnak a keresztyénségre. Más eltérések magából az újszerűségből erednek. Ahogyan azt már a vallásszociológusok régóta tudták, az új, még kialakulóban lévő vallási közösségek hajlanak az olyan sajátosságok elfogadására, amelyek következtében inkább szektának, mintsem egyházi közösségnek tűnnek. Hozzá kell tennem, e kifejezések egyikét sem használom negatív értelemben, hanem csak mint egy adott jellemzővel bíró vallási csoport jelzőit. A szekták, általában véve, inkább szenvedélyesen és rajongó lelkesedéssel élnek meg hitüket, sokkal karizmatikusabb jelleggel, a csodás isteni beavatkozás lehetősége iránt jóval fogékonyabban. Emellett a nem-egyházi (laikus) tagokat is nagyobb szerepvállalásra buzdítják. A „szektás” modell számos olyan jellemzőt foglal magában, amelyeket általában véve Afrika, Ázsia vagy Latin-Amerika új gyülekezeteinek a jellemzőiként is emlegetnek.

Akármik is legyenek az okok, az újabb gyülekezetek – és azok a gyülekezetek, amelyek egyre inkább meghatározókká válnak a világ egyházi életében – hajlamosak a hit, a teológia, és a keresztyén élet bizonyos kérdéseit előtérbe helyezni, és ennek következtében egyre inkább elszakadnak az „északi országok” (a *Global North*) régebbi felekezeteitől. Nagy általánosságban felvázolnám ezeket a kulcsfontosságú különbségeket, amelyek az elkövetkező évtizedekben valószínűleg egyre szembetűnőbbek lesznek a keresztyének gondolkodásában.

Nyilvánvalóan nem arra utalok itt, hogy ezek a jellemzők földrajzi kiváltságok volnának, hogy csak Afrikában léteznek, Európában viszont nem. Igen könnyen be lehetne bizonyítani azt, hogy egyes európai vagy amerikai gyülekezetekre ezek éppígy jellemzők. A célom, hogy meghatározzam, az adott területre a hitnek melyik irányzata a jellemző, és hogy ez az irányzat hogyan nyilvánul meg.

Döntő kérdések

Az előbb leírtak alapján utalnék néhány olyan halasztást nem tűrő teológiai kérdésre, amelyek a keresztyénség globális méretű átrendeződéséből következnek. Most csupán érintőlegesen foglalkoznék ezekkel a kérdésekkel, mivel más munkáimban már részletesebben írtam róluk, s ezekkel olyan kiváló tudósok is foglalkoztak már, mint Lamin Sanneh, Mark Noll és John Allen¹.

¹ Philip Jenkins, *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South* (Oxford University Press, 2006); Lamin Sanneh, *Disciples of All Nations: Pillars of World Christianity* (New York: Oxford University Press, 2007); Mark A. Noll, *The New Shape of World Christianity: How American Experience Reflects Global Faith* (IVP Academic, 2009); John L. Allen Jr., *The Future Church: How Ten Trends are Revolutionizing the Catholic Church* (New York: Doubleday, 2009).

A karizmatikus hit

Ahogy azt már korábban említettem, ha megvizsgáljuk a *Global South* leggyorsabban növekedő gyülekezeteit, azok karizmatikus jellege azonnal szembetűnővé válik. Igehirdetésük – a főbb nyugati egyházak számára – a végletekig leegyszerűsítve karizmatikusnak tűnik, nem is említve annak látomásosságát és apokaliptikus jellegét. Ebben a gondolkodásmódban mindennapos a prófécia, miközben a hit általi gyógyítás, az ördögűzés és az álomlátás is mind alapvető, nélkülözhetetlen elemek. Ez nem feltétlenül azt jelenti, hogy ezek az újabb közösségek valamelyik történelmi pünkösdista felekezethez tartoznának, hanem hogy hasonló megnyilvánulások jellemzik őket, akárhogy viszonyuljon is hozzájuk a társadalom vagy az egyház. Igaz ez az anglikánokra, sőt, még a katolikusokra is, éppúgy, mint a baptistákra vagy a presbiteriánusokra.

Az elkövetkező évtizedekben a keresztyén teológia egyik legfőbb feladata a pneumatológia, azaz a Szentlélek munkálkodásáról szóló tanítás újbóli felfedezése lesz, s ez a feladat az egyházak és a gyülekezetek közös feladata.

Megváltás és lelki (szellemi) hadviselés

Ha létezik egyetlen olyan, döntő jellemvonás, ami a modern nyugati keresztyénséget megkülönbözteti az Újszövetség világától, akkor az nem más, mint az alapvető hit a gonosz természetfölöttségében, ami a földön betegségekben, elnyomásban, megszállottságban és megkötöttségben egyaránt megnyilvánul. Az észak-déli felosztás nem kizárólagos, valamint vannak olyan euro-amerikai keresztyének, akik elfogadják az ördögi és a démoni dolgok létezésével kapcsolatos, a természetfölötti harcra, és a spirituális gyógyításra vonatkozó elméleteket. Mégis, a legtöbb nyugati keresztyén csak gúnyolódik mindezen, s a világiasabb gondolkodásúak így tekintenek az efféle megnyilvánulásokra. A felvilágosodás utáni nyugati keresztyének számára az Újszövetségnek a démonokkal kapcsolatos kijelentései olyan keveset jelentenek, hogy még a fáradságot sem veszik azok tanulmányozására. Számos nyugati keresztyén, amikor e szakaszokat olvassa, úgy gondolja, hogy azok az írásfejlődés egyik korai, mára régen túlhaladott állomását jelzik. Mindazonáltal, ez a természetfölötti személtélmód, természetesen, a keresztyénség ősi gyökereihez nyúlik vissza.

Ha az evangéliumokat olvassuk, a démonokkal és a démoni erővel közelről is megismerkedhetünk. Amikor arról írt, hogy a keresztyénségnek ki kell vennie a részét a társadalmi igazságosságért való küzdelmében, Jim Wallis helyesen hívta fel a figyelmet arra, hogy ha a „szegényekre” vonatkozó utalásokat kihagyjuk, a bibliai szöveg értelmének az egésze sérül. Ugyanígy, akkor is igen kevés maradna az Újszövetségből, ha minden, az angyalokra, démonokra és szellemi lényekre vonatkozó említést kihagynánk abból. A csodás gyógyítások történetei nélkül a négy evangélium csak egy vékonyka röpirat volna. Az új keresztyénségen belül igen sokan feltételezik egy olyan szellemi világmindenség létét, ami teljesen eltér attól, amit a főbb nyugati egyházak képviselnek.

Gyógyítás

Ebből fakadóan a démonokról szóló tanítást az afrikai és az ázsiai egyházak tagjai elfogadják, mégpedig úgy,

ahogy az a legtöbb tanult nyugati számára aligha lenne elképzelhető. Ugyanez a helyzet az ördögűzéssel és a gyógyításokkal is. Ha nem tartjuk a gyógyítást központi jelentőségűnek, aligha tudjuk megérteni a modern keresztyénség világméretű növekedésének az okát. Az egészség és a gyógyítás fontosságát, annak hangsúlyozását nem lehet többé figyelmen kívül hagyni, mivel a fejlődő társadalmak egyik legátfogóbb jellemzője a betegség. A helyzetet csak súlyosbítja az, hogy ezekben az országokban a kórházak, az egészségügyi intézmények túlszűfoltak, nem higiénikusak, olyannyira, hogy sokan eleve lemondanak az orvosi ellátásról, akármennyire súlyos is az állapotuk. Ennek következtében különösen is megnő azok szerepe, akik szellemi, természetfölötti eszközökkel való gyógyulást kínálnak; kétségtelen, hogy az efféle misszió a legmeghatározóbb Afrika, Latin-Amerika és a Csendes-óceáni szigetvilág leggyorsabban növekvő gyülekezeteiben. Az ilyen gyülekezetek a nagy gyógyító missziók, ébredések és csodakampányok révén különleges látványosságot is kínálnak. Más szervezetek azzal szereznek támogatókat, hogy önkéntes orvosok és ápolók révén orvosi ellátást biztosítsanak; az efféle szolgálatot a keresztyén misszionáriusok éppúgy felkarolják, mint az iszlám fundamentalisták. A West African Mosama Disco Christo Church egyik vezetőjének az igehirdetéséből idéznék, aki ezt mondta követőinek: „Mi mindannyian azért vagyunk ebben a gyülekezetben, mert itt találtunk gyógyulást. A legtöbben azok közül, akik ma itt összegyűltünk, egyébként már nem is élénk. Ez az, amiért itt vagyunk.” Ez az, ami annyira nyilvánvaló Afrikában, és annyira idegen a nyugati keresztyéneknek. Még azok a mennoniták is, akik Afrikában vannak, gyógyítanak. Máskülönben mit is keresnének ott?

A gyógyítással és az ördögűzéssel kapcsolatos gondolatok egyáltalán nem újak a keresztyénség számára: azok a történetek, amelyek két évezred szentjeinek az életéről és olyan helyekről szólnak, ahol csoda történt, erről tanúszkodnak. Az elmúlt fél évszázadban ezek a gondolatok ismét a keresztyénség érdeklődésének az előterébe kerültek, ahogyan a karizmatikus és pünkösdista gyülekezetek létszáma is világszerte robbanásszerű növekedésnek indult. És ahelyett, hogy csupán a régmúlt korok szent hőseiről szóló történetekben fordulna elő, a gyógyítás még a legkisebb pünkösdista gyülekezet életétől is elválaszthatatlan, mindennapjaik része lett.

John Allen nagy hozzáértéssel tárta föl ezt a változást a római katolikus egyház vonatkozásában, amelyik jelenleg is a világ legnagyobb vallási intézménye. Miközben a római katolikus egyház mindig is kizárólag önmagát tekintette az „egyedüli, szent, katolikus és apostoli” egyháznak, Allen ezt az intézményt, amelynek súlypontja egyre inkább délre helyeződik át, a „globális, eltökélt, pünkösdi és kifelé forduló” jelzőkkel illette. Az, hogy a déli gyökerű katolikus egyház karizmatikus vagy pünkösdista lesz, majd hogyan emelkedhetetlennek tűnik. Hogy elég pünkösdista lesz-e ahhoz, hogy tagjai hűségesekek maradjanak hozzá – azaz kellőképpen rugalmas, hogy elismerje, a hagyományos hierarchikus szervezeten kívüli kegyelmi ajándékok hatalmát – még megválaszolandó kérdés.

Felekezetek és címkek

Amikor amerikaiak kérdezik azt tőlem, hogy mi a legfontosabb dolog, amit – például – az afrikai keresztyének életéről szükséges tudniuk, mindig azt válaszolom, hogy mindenekelőtt el kell felejteniük minden olyan bevett szólamot, amelyek a különféle egyházi csoportokra és felekezetekre vonatkoznak. Akik a déli keresztyénséget nyugati szemmel figyelik, gyakran megpróbálják – amúgy sikertelenül – azt különféle csoportokba sorolni, úgy, ahogyan különbséget teszünk a jobb és baloldali, a konzervatív és a liberális, a hívő karizmatikus és a hitetlen társadalmi aktivista között. Számtalan amerikai példa támasztja alá ennek a besorolási módnak a hiányosságait, a déli egyházak esetében azonban ennek a felosztásnak még kevesebb értelme van. A keresztyénség ott csupán annyit jelent, mint a hit, ami gyógyít – meggyógyítja a testet, a lelket és a szellemet, éppúgy, mint a társadalmat és a közösséget. A megváltás és a felszabadulás egy és ugyanaz. Ehhez hasonlóan, a magatartási formák és a gyakorlat úgy fogják át a felekezeteket, ami nyugati szemmel idegennek tűnik, s ennél fogva az olyan jelzők, mint „evangélikál”, „liturgikus”, „katolikus” és „karizmatikus” olyan módon kapcsolódnak össze, ami teljességgel érthetetlen a „mainstream” nyugatiak számára.

Kisebbségek

A nyugati keresztyének évszázadok óta olyan társadalmakban éltek, amelyekből lényegében hiányzott a vallási vetélkedés bármely formája. Néhány társadalom kész volt arra, hogy megtűrje a kisebb zsidó közösségek meglétét, míg másoknak ez sajnos nem sikerült. A hívők hűségét hosszú ideig leginkább világi mozgalmak tették próbára, akár szocialista, akár kommunista, akár liberális, akár fasiszta mozgalmakra gondolhatunk. A keresztyének gyakran politikai hatalommal is bírtak, így lehetővé vált számukra az, hogy a szélesebb társadalmat is úgy alakítsák, ahogyan az nekik megfelelt. A többségi lét hosszú ideig nem volt kérdéses.

A *Global South* keresztyénsége természetesen más és más környezetben, az ősi és igen mélyen gyökerező helyi vallások ellenében alakult ki. A keresztyéneknek tehát meg kellett tanulniuk kisebbségként élniük, mindazokkal az ellenérzésekkel és korlátozásokkal együtt, amelyek az evangélium nyílt hirdetésének és a hittérítésnek a velejárói. Mi történik akkor, amikor egy teológiai párbeszéd résztvevői olyan előfeltevésekből indulnak ki, amelyek egészen eltérnek a világi bírálókéitól, amikor a vetélytársak eleve elfogadják annak a személyes Istennek a létét és hatalmát, aki az ember dolgaiba közvetlenül beavatkozik, és inkább a kijelentés sajátos természetét igyekeznek tisztázni?

Afrika vallástörténetét a huszadik században leginkább az a tény határozta meg, hogy a földrész lakosságának a fele az animizmusról és az ősi vallásokról a keresztyénségre és az iszlámra tért át; körülbelül negyven százalékuk lett keresztyén, tíz százalékuk pedig muzulmán. Az afrikai keresztyéneknek tehát naponként kellett tisztázniuk, hogyan viszonyulnak az animizmushoz és az iszlámhoz, meghatározva, meddig mehetnek el a közös dolgokban. A pogánysághoz való viszony meghatározásának a folyamata, természetesen, hasonlít ahhoz, amit az ősegyház teológusainak is át kellett gondolniuk.

Az iszlámmal való kölcsönhatás teljesen más problémákat vetett föl, amelyek – ha azokat rosszul kezelték – komoly vérontásokhoz vezethettek.

Az ázsiai keresztyéneknek, az olyan kifinomult vallásokkal érintkezve, mint a buddhizmus, a konfucianizmus és a taoizmus, kevésbé komoly problémákkal kellett megküzdeniük. A hívők ki akarták alakítani és meg akarták védeni a maguk életterét a társadalomban, megőrizve a jó kapcsolatot, ugyanakkor ellenállni a szinkretizmus bármiféle kísértésének. Hogy erre képesek legyenek, állandóan a bibliai példákat és a történelmi előzményeket kellett szem előtt tartaniuk.

Az iszlám

Minden egyes vallásnak, amelyik a keresztyénség vetélytársa, megvannak a maga sajátosságai és veszélyei, de talán egyik sem okoz annyira gondot, mint az iszlám, amelyiknek ugyanakkor a keresztyénséggel is sok közös gyökere van. Sok kortárs tudós szerint a keresztyénség és az iszlám kialakulásának korai formái sokkal közelebb állnak egymáshoz, mint ahogyan azt feltételeztük. Egyesek szerint magában a Koránban is maradtak fenn keresztyén szövegek, és számos muzulmán vallási gyakorlat is keresztyén eredetű.

Az új évszázad egy másik sürgető teológiai kihívását fogalmazza meg a következő kérdés: milyen kapcsolat van, és milyen kapcsolatnak kellene lennie a keresztyénség és az iszlám között? Vajon az iszlám egy teljesen különálló vallás, ami úgy különbözik a keresztyénségtől, mint a sintoizmus vagy a hinduizmus, vagy a két vallás olyan, mint két testvér, akiket születésükkor elválasztottak egymástól, és különböző környezetben nőttek fel? Vajon az iszlám az ördög műve? Vagy egy olyan keresztyén tévtan, amelyet valahogyan vissza lehetne teregetni az akolba? És mi a helyzet a Koránnal: vajon valóban próféta irat, Isten kijelentése? A multikulturalizmus ennek az elfogadását kívánná meg, de ha eddig elmegyünk, mi tart vissza bennünket attól, hogy végig menjünk ezen az úton, és muzulmáná legyünk? És a kívánságot, hogy egy másik világvallással békében éljünk, hol kell felváltania a sürgető szükségnek, hogy meghúzzuk és megerősítsük az igaz hit határvonalait?

És mi legyen a muzulmánok irányában végzett igehirdetéssel, feltételezve persze, hogy erre még egyáltalán van esély? Vajon a muzulmánok egy másik vallás tagjai, olyanok, akiknek szükségük van arra, hogy a keresztyén kijelentést megismerjék, vagy már elegendő mértékben ismerik az igazságot ahhoz, hogy az efféle erőfeszítések szükségtelenek és nem kívánatosak legyenek? Mind Európában, mind Észak-Amerikában számos keresztyén egyház döntött már úgy, különösen is a liberális beállítottságúak, hogy a zsidók felé nem kell az evangéliumot hirdetni, hiszen ezzel Istennek a zsidókkal kötött szövetségét ítélnék el és tennék érvénytelenné. De vajon a muzulmánok is ismerik az Istenhez vezető utat?

A Biblia olvasásának különböző módjai

Más tekintetben, az új gyülekezetek keresztyéneinek ismét fel kell tenniük néhány régi kérdést, újra nyitva azokat a vitákat, amelyeket a Nyugat már régen lezártnak gondolt. Az egyik legfontosabb kérdés magának a Bibliának a helyes olvasása és értelmezése. Ha csak egy

kicsit is megismerjük az afrikai vagy az ázsiai kereszténységet, hamarosan kiderül, hogy ott a Biblia és a bibliai történetek hatnak át mindent. A Bibliát igen kedvezően fogadták azokban a közösségekben, amelyek tagjai bele tudták élni magukat a Biblia által felvázolt társadalmi és gazdasági körülményekbe, nem kevésbé abba a politikai helyzetbe is, amely az első keresztényeket körülvette. Azokban a kultúrákban, amelyekben a Biblia világnézetével könnyen tudtak azonosulni, sokkal könnyebb a Bibliát nem csak történelmi beszámolóként, hanem a mindennapi élethez szükséges időszerű útmutatóként olvasni.

Ha a Bibliát „déli” szemmel olvassa, a nyugati hívő is segítséget kap ahhoz, hogy a Bibliát kortárs iratként fogadja el, és nehéz lesz arra többé pusztán történelmi szövegként tekintenie. Nem állítom azt, hogy a jelenkori afrikai vagy ázsiai kereszténynek olyan prófétai látásmódot kaptak volna, amely révén képessé váltak volna arra, hogy az első századi mediterrán világ dolgait tökéletesen értelmezzék. Sőt, elég gyakran fordul az elő, hogy bibliaértelmezésük távol áll a valóságtól, és modern nézetek alapján helytelenül ítélik meg az ókori világot. Sok esetben azonban ezek a kortárs értelmezések igen mély értelmű dolgokra világítanak rá. Minél jobban megérti valaki a Biblia világát, annál könnyebben lesz képes elfogadni a szöveg tekintélyét. Egy liberális afrikai teológus, a kenyai Musimbi Kanyoro szavai szerint „azokban a kultúrákban, amelyek messze kerültek a Biblia világától, nagy a kockázata annak, hogy a Biblia beszámolóit nem tekintik valóságosnak”. Milyen furcsa: fikcióként olvasni a Bibliát!

Korunk Közép-Amerikájáról írva Francisco Goldman arra hívja fel a figyelmet, hogy

Guatemala olyan, mintha a Biblia világa kelt volna életre. Juhok, disznók, szamarak, kígyók – ezek mindenhol ott vannak, éppúgy, mint a századosok, a vándorló hamis próféták minden fajtája, farizeusok, leprások és szajhák. A szegény, falusias, maja jellegű vidékben van valami varázslatos... Tökéletes háttérrel nyújt azokhoz a vallási példázatokhoz, amelyek sivár és termékeny földekről, termésről és aratásról, éhségről és bőségről szólnak.

Afrikában és Ázsiában olvasók milliói ismernek olyan utakat, ahol nagy a valószínűsége annak, hogy az utazót kirabolják és megölik, annak reménye nélkül, hogy a hivatalos szervek bármit is tennének ennek megakadályozására. Át tudják érezni, milyen az, amikor egy utca zsúfolásig megtelik beteg emberekkel. Megértik milyen az, amikor a szegény asszony, aki csak pár fillért veszített el otthon, kétségbeesetten keresi az aprópénzt, hogy gyermekeinek élelmet vehessen rajta. Számos országban az olvasó számára nem idegen a szeszélyes gazdag ember, aki egyszer felajánlja vendégszeretét, máskor viszont megfizethetetlen adósság kifizetését és erőn felül való áldozatokat követel, és akit semmiképpen sem szabad felingerelni. Ma ez nem egy egyszerű gazdag ember vagy a görög világ előkelősége, hanem a kormánypárt korrump hivatalnok.

Az Ószövetség

A „friss szemek” számára a Biblia különböző részei közötti kapcsolat ma is élénk vita tárgya. Sok amerikai

keresztény, aki kedveli az ókori zsidók történeteit, azt is tudja, hogy ezek a történetek egy teljesen más társadalmi és gazdasági helyzetben születtek, amely csupán korlátozott gyakorlati jelentőséggel bír a modern társadalomra nézve. Ezzel szemben, éppen az Ószövetség világa az, ami számos afrikai és ázsiai keresztényhez időszerűen szól. Példaként idézném Madipoane Masenyát, egy liberális teológust Dél-Afrikából: „Ha korunk afrikai emberre nem éri otthon magát az Ószövetség világában, akkor szükséges elgondolkodnia azon, hogy így vagy úgy, de talán már elveszítette afrikai mivoltát”. Vajon egy mai európaire vagy észak-amerikaira tehetnénk-e hasonló megjegyzést?

A képesség, hogy bele tudták élni magukat az Ószövetség világába, hozzásegítette az afrikai és ázsiai keresztényeket ahhoz, hogy azt saját történetükként fogadják el, és olyan könyvként, amely róluk szól. Különösen az afrikai keresztényekre van nagy hatással a zsidó Ószövetség társadalmi, különösképpen is a patriarchák világa és a sajátjuk közötti kézenfekvő kulturális párhuzamok. Miközben Afrika mai lakosságának többségében ugyan nincs közvetlen tapasztalata a nomád élettel vagy a többnejűséggel kapcsolatban, mégis, igen könnyen tudnak azonosulni egy olyan társadalommal, ahol az effélék megszokottak voltak. Sokak számára nem idegen a véresáldozat, vagy a vér általi engesztelés gondolata sem.

Ha Afrika mai lakói az Ószövetség világát megértik, ha abban a maguk világának párhuzamát ismerik föl, az megkönnyíti az abban lefektetett erkölcsi, sőt, törvényi előírások elfogadását is. Isten által ihletett szövegeként nem csupán a Biblia egésze hordoz különleges tekintélyt, de ugyanezt a tiszteletet kell tanúsítani annak részletei iránt is, nagyobbban annál, mint ami a legtöbb „északi” keresztény számára megszokott. Még ha nem is különböznek egymástól, de a „déli” Bibliája sokkal vaskosabb, mint az „északi”, azaz: a déli kereszténynek sokkal többet készek abból elfogadni, mint az északiak.

Következtetés

Nyilvánvaló, hogy gondolataimat a lehető legtömörebben igyekeztem kifejezni, és a folyamatban lévő globális változásnak számos más következményét is említhetnénk. Összegzésként azonban hadd emeljek ki két fontos dolgot.

Először is, a kereszténységben jelenleg végbemenő változásokra nincs korábbi példa, s emellett még az a forradalmi átalakulás is eltörpülhet, amit mi reformációnak nevezünk.

Másodszor, a jelenlegi változások megértése széles körű tájékozottságot kíván, jártasságot a társadalom- és gazdaságtudományokban, éppúgy, mint a teológiában, de talán mindennél nagyobb szükség van a történelmi változások helyes értékelésére. Mindezeket túl, azon „új” kérdések többsége, amelyekkel az elkövetkező évtizedekben a gyülekezeteknek szembe kell nézniük, egyáltalán nem újak, sőt, azokról már az ősegyházban s az azt követő korokban is folyt a párbeszéd és a vita. Ha nem ismerjük ennek a történetét, azaz az előtörténetet, akkor csak a meleg vizet fogjuk ismét feltalálni.

Noha gyakran idézik, engedtessek meg zárásként nekem is T. S. Eliot találó szavait idéznem:

És nem hagyhatjuk abba a kutatást
És az lesz kutatásunk vége,
Ha megérkezünk oda, ahonnan elindultunk
És először ismerjük fel azt a helyet.
(*Little Gidding*, Vas István fordítása)

1. táblázat

A keresztyén hívők változó megoszlása (millió fő)

	1900	1970	2010	2050
Afrika	10	143	493	1,031
Ázsia	22	96	352	601
Észak-Amerika	79	211	286	333
Dél-Amerika	62	270	544	655
Európa	381	492	588	530
Óceánia	5	18	28	38
Összes	558	1,230	2,291	3,188

Forrás: World Christian Database,
<http://www.worldchristiandatabase.org/wcd/>

2. táblázat

A legnagyobb keresztyén népességű államok
2010-ben (millió fő)

USA	260
Brazília	177
Kína	115
Oroszország	115
Mexikó	106
Fülöp-szigetek	84
Nigéria	72
Kongói köztársaság	65
Németország	58
India	58
Nagy-Britannia	50
Etiópia	50

Forrás: World Christian Database,
<http://www.worldchristiandatabase.org/wcd/>

Philip Jenkins
Fordította: Darvas-Tanács Erik

Könyvszemle

Blázy Árpád: Simon Griner (Grynaeus) és Buda (1521–1523)

– Károli Gáspár Református Egyetem, Bp. 2010 –

Igen figyelemre méltó Blázy Árpád doktori munkája (PhD-értekezése). A mű jelentőségét mutatja, hogy nemcsak könyv alakban vehető kézbe, hanem a *Studia Caroliensia* című folyóirat is közreadta [XI(2010)1–2], így a szűkebb szakmai (egyetemek, kutatóhelyek) rétegek számra is rögtön elérhetővé vált.

A 269 oldalas értekezés alapos kutatói munka alapján született. A szerző Bázelen, Tübingenben kutatta fel a legfontosabb forrásokat, de igyekezett a hazai szakirodalmat is a lehető legjobban megismerni s felhasználni. Simon Griner (Grynaeus) a szerző pontosítása szerint 1494 szeptemberében és 1495 márciusa között született (azaz nem 1493-ban) és 1541-ben halt meg Bázelen, ahol mint a város (egyik) reformátorát tartják számon. Élete igazán változatos és mozgalmas volt. Így például részt vett a speyeri birodalmi gyűlésen (1529), több egyetemen tanított (Heidelberg, Bazel és Tübingen), vendégeskedett VIII. Henrik angol udvarában (1531), s az 1533-ban Bázelen általa sajtó alá rendezett Euklidész kiadás (*A geometria elemei*) előszaváért, újabban már, mint Descartes filozófiájának úttörőjeként is számon tartják. A reformáció helvét ágának határozott képviselője teológiai értekezést ugyan sohasem írt, mégis aktív részt vállalt több fontos hitvita előkészítésében és lebonyolításában. Szoros baráti szálak fűzték Melanchthonhoz és a nála mintegy 15 évvel fiatalabb Kálvinhoz. Grinert a magyar történetírás, mint humanista iskolamestert említi, aki az 1520-as évek elején Budán működött. Budára ér-

kezése előtt még a Griner nevet használta, majd 1523-ban a preceptor biztatására Wittenbergben változtatta meg azt Grynaeusra.

A szép kiállítású könyv négy fő fejezetre tagolódik, amit *Függelék* és *Képek* egészítenek ki. A kötet végén pedig jól használható *Névmutató* segít az eligazodásban.

Az első három fejezet tulajdonképpen háttérmunkának számít: a szerző bemutatja Budát a 13. századtól Mohácsig (I. fejezet), azzal a céllal, hogy megismertessen bennünket Griner működési helyével, továbbá megismerhetjük a humanista gondolkodás főbb jellemzőit (II. fejezet), majd a magyarországi középkori oktatásról kapunk átfogó képet (III. fejezet). Mindezek segítenek bennünket az adott kor légkörének megismerésében. A legfontosabb és egyben a legizgalmasabb a Simon Griner és Buda címet viselő IV. fejezet. A történetírásunkban vita tárgyát képezte, hogy Griner egyáltalán járt-e a magyar fővárosban, s ha igen, akkor vajon metől-meddig tartózkodhatott itt? A Budán töltött időszak milyen szerepet játszott életében? Blázy Árpád az általa idézett források alapján meggyőzően bizonyítja, hogy Griner járt Budán. Egész pontosan Bécsből érkezett, ahonnan 1520 decembere és 1521 nyara között indult útnak, és akkori magyar fővárosunkban legkésőbb 1523 februárjáig volt iskolamester. A szerző filológiai alapos-sággal veszi számba azokat a forrásokat, amelyek alapján bemutatja Griner Budán való tartózkodását. Példának okáért hadd említsük meg azt a Griner(Grynaeus)-éle-

trajzot, amely a neves bázeli orvos, Heinrich Pantaleon (1522–1595) által kiadott biográfia-gyűjtemény harmadik kötetében olvasható: „És ezt követően ugyanő a magyarországi Budán tűnt fel, ahol másfél évig egy iskola élén állott.” Mindezek Griner halálát követően 25 évvel íródtak! Griner működésének színhelye nagy valószínűséggel – a szerző szerint – a Buda főtemplomához (a Mátyás-templom elődjéhez, a Nagyboldogasszony-templomhoz) tartozó városi plébániaiskola volt.

A magyar művelődéstörténet szempontjából izgalmas kérdést feszeget a szerző, amikor arra a fontos kérdésre keres választ, hogy vajon mit és mennyit látott Griner a híres Corvina-könyvtárból. Véggövetkeztetése így hangzik: „Griner minden bizonnyal jól ismerte a Corvina-könyvtárat, sőt sok más humanistához hasonlóan neki is sikerült kivenni részét a »corvinamentésből«. Az állítólagos könyvtárosi megbízás azonban, hogy tudniillik Griner is őre lett volna Buda várának eme világhírű, ám kezdeti pompáját fokozatosan elvesztő gyöngyszemének, valószínűtlen feltételezésnek bizonyult.” S hogy hogyan is kell érteni a „corvinamentést”? Erre is kapunk választ: a ferences barátból idővel neves orientalistává és kozmográfussá lett Sebastian Münster (1488–1552) 1527-ben Bázelen kiadta Moses Maimonides *Logikáját*. Ennek ajánlásából kiderül, hogy Griner egy olyan héber kéziratot adott át Münsternek, amelyet még a budai Corvina-könyvtárból „mentett meg” és hozott magával. A recens elgondolkozott azon, hogy Grinertől miért nem maradt részletes leírás a Corvina-könyvtárról, hi-

szen a vérbeli humanistát ez az átlagnál jobban kellett, hogy érdekelje. Példaként említhetjük Oláh Miklóst, aki néhány évvel később (1527 őszén) *Hungaria* című munkájában megemlékezik a híres bibliotékáról. Biztatjuk a szerzőt a kutatások folytatására, hogy találjon újabb Griner-forrásokat, leveleket, amelyek a budai tartózkodás további, apró részleteire rávilágítanak. Merjük ezt annak tudatban javasolni, hogy a *Függelékben* már így is jelentős és elsősorban teológiai tartalmú leveleket közöl. Mindezek akár újabb irányba is vihetik Griner/Grynaeus életművének kutatását.

Összegzésként elmondható: Blázy Árpád logikusan felépítve, jelentős forrásokat feltárva és elemezve készítette el munkáját. Horváth János *Az irodalmi műveltség megoszlása. Magyar humanizmus* (Bp., 1935) címmel megírt munkájában foglalkozott többek között a Mohács előtti humanizmus történetével. Azóta több neves szerző is foglalkozott a témával, pl. Csapodi Csaba (1910–2004) vagy Borzsák István (1914–2007). A teológus-történész szerző, ha szükséges, olykor vitázva érvel jeles kutatók téziseivel. Tegyük hozzá egy doktori értekezésnek ez is fontos eleme. Griner munkásságának teljes feltárása természetesen még folytatásra vár, e munka azonban nagyban segít még jobban megérteni a humanizmus-kereszténység találkozásának sokszor ellentmondásoktól sem mentes korszakát, és feltárni a magyar történelmet is alakító eszmei áramlatokat.

Szilágyi Csaba

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:

A vallásszabadság 2

SZÓLJ, URAM!

KÁDÁR ZSOLT:

Korszakváltás Krisztus által 3

TANÍTS MINKET, URUNK!

(Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg!)

GALLUSZ LÁSZLÓ:

A trón motívuma Ezékiel próféta könyve
első fejezetében 4

ITTZÉS GÁBOR:

Szerkezet és retorika
Luther meghalásra felkészítő sermójában 10

NÉMETH DÁVID:

Félelem – szorongás – hit 18

MIHALEC GÁBOR:

A jegyesoktatás története 33

CSÚRÓS ANDRÁS:

Dr. Békési (Panyik) Andor élete 1945–1946-ban,
különös tekintettel meghurcolására 41

KITEKINTÉS

FAZAKAS SÁNDOR:

A lelkiismeret kultúrája és Európa jövője 44

A Theologiai Szemle alapításának

85 éves évfordulóján elhangzott előadások:

PETRÓCZI ÉVA:

Teológiai szemlélődés

a bölcsésztudományban:

Sem úr, sem szolga – testvérek, társak 47

SZÁSZFALVI LÁSZLÓ:

Teológiai szemlélődés

a politikatudományban 48

PATKÓ GYULA:

Teológiai szemlélődés

a műszaki tudományban 50

GÖNCZŐ SÁNDOR:

Reformáció a délszláv népek között

nemcsak egyházi szempontból 52

ÖKUMENIKUS SZEMLE

PHILIP JENKINS:

A Biblia az átalakuló keresztyén világban

A bibliamunka perspektívái

egy megváltozott világban

(Fordította: Darvas-Tanács Erik) 57

KÖNYVSZEMLE

SZILÁGYI CSABA:

Blázy Árpád: Simon Griner (Grynaeus)

és Buda (1521–1523) 63

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

**Struktúrák
a Rohonci-kódex szövegében**
*Helyzetjelentés
egy amatőr kutatásról*

* * *

**Az Európai Unió
és az arab világ párbeszéd lehetőségei**

* * *

Cigány festészet – Gipsy painting
– egy páratlan könyv ismertetése
háttérrel –

ÚJ FOLYAM (LIV)

2011
2

THEOLOGIAI SZEMLE

2011. 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: 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: 6300,- Ft

Egyes szám ára: 1575,- Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

A fenntarthatóság

mindannyiunk kimondott vagy kimondatlan kérdése. Van a fogalomnak individuálisabb, személyesebb valamint kollektívabb, személytelenebb változata. Van, akinek a pusztta létfenntartás a nagy feladata, van akinek egy bizonyos életszínvonal fenntartása jelent égető kérdést. Szélesebb társadalmi, gazdasági összefüggésben beszélünk például az intézményfenntartás dilemmájáról. Ezekre és az ezekhez hasonlókon túlmenően azonban lokális és globális feladatként nehezedik ránk a *fenntarthatóságnak a kérdése a maga teljességében*.

E kérdéskör leegyszerűsítve így hangzik: élhetünk-e úgy a teremtett világunkban és a teremtett világunkkal, ahogy eddig tettük és most tesszük. A válasz a természettudományos kutatások részéről és a teológiai, szociális aspektusból is rövid és egyszerű: *nem*. A természettudomány szempontjából azért nem, mert elfogy az energia, mert megváltozik a klíma, mert élvezhetetlenné válik a víz, mérgezetté a levegő és terméketlenné a termőföld. A kizsákmányolásnak a tempóját immáron a természet önreprodukciója nem tudja követni s a használat féktelensége okán olyan geológiai, klímabeli és légköri változások állnak be, amelyeknek regenerálódása, gyógyulása teljességgel bizonytalan. Teológiai, szociális szempontból pedig azért folytathatatlan, fenntarthatatlan az az életstílus, amit a keresztyén világ is „megengedett magának” eddig, mert ellentétes a teremtés rendjében az embernek adott feladattal és lehetőséggel. A megbízatásunk arra vonatkozott, hogy óvjuk, védjük, kezeljük az Istentől kapott teremtést, de arra nem, hogy benne „Istent játszunk”, s a ránk bízott teremtéssel, az úgynevezett élő és élettelen világgal azt tegyük, ami jólesik, ami rövidtávon nagy hasznot jelent.

A felelősség, a bölcsesség és a mértékletesség a bűnbeesés után is – legalább a szándék szintjén – követelmény az embertől a teremtett világgal való gazdálkodása során. A fenntarthatósághoz e három értéknek, mértéknek és jellegzetességnek újjá kell születnie az emberben, s ez újjászületésnek radikális életmódváltozásban kell megvalósulnia. Újra kell találnunk a helyünket az előkelő, Istentől nagy feladattal felruházott helyünket a teremtett világon belül. Egyaránt meg kell erősödnie a saját teremtett voltunk és a körülöttünk lévő világnak a teremtett volta tudatában. Véget kell vetnünk annak, hogy a természetet instrumentáljuk, hogy arra eszközként úgy tekintünk, mint aminek önmagában nincs értelme, hanem kizárólag a mi szolgálatunkban van jelentősége.

Ez a mentalitás *fenntarthatatlan*, mert ezzel a mentalitással Isten teremtett világa *fenntarthatatlan*. Újra kell olvasnunk a teremtés történetét, a törvényt, az evangéliumot és az apostoli tanítást, hogy gyarló, bűnös, megváltásra szoruló emberekként is az Isten teremtett világának a *fenntartóiként* és ne a pusztítóiként tudjunk élni.

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 LEADÁSÁNAK IDEJE:

2011. 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 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. 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."

Isteni szeretet

Az Isten-szülte egyház kétféle szeretetgyakorlatáról

Fogadjátok be tehát egymást, ahogyan Krisztus is befogadott minket az Isten dicsőségére. (Róma 15,7)

Mert mit tartozik rám, hogy a kívül levők felett ítélek-zenem? Nem a belül levők felett ítélek-zenem-e ti is? A kívül levőket pedig Isten fogja megítélni. Távolítsátok el azért a gonosz magatok közül! (1Kor 5,12-13)

Az egyházat a szeretet két megnyilvánulása jellemezte mindig: egyszerre volt befogadó (inkluzív) és kizárólagos (exkluzív). Befogadó, mert új és új Krisztus-követők csatlakoztak hozzá. Kizárólagos, mert nem minden magatartást tűrt meg körében.

Befogadó szeretet Az egyház befogadásában nem ismert sem szociális, sem etnikai, sem kulturális határokat. Kezdetől fogva szeretetgyakorlatához tartozott a szükségben lévők-ről való gondoskodás. Így ma sem tesz különbséget gazdagság vagy szegénység alapján az emberek között, hisz a szeretet nem tulajdonít önmagában értéket a gazdagságnak, de a szegénységnek sem. Aki tehetősebb, az Úrért az, s ilyen értelemben „legyenek gazdagok a jó cselekedetekben, adakozzanak szívesen, javaikat osszák meg másokkal” (1Tim 6,18). Ezért olvassuk rögtön a születő egyház megnyilvánulásaként, hogy a tehetősebbek vagyonuk és javaik egy részét eladták és „szétosztották mindenkinek: ahogyan éppen szüksége volt rá” (ApCsel 2,45).

Az egyház szeretetgyakorlatában az idegenek, az újak befogadása is természetes, bár nem mindig zökkenőmentes. Az egyház mindig jól tudta, hogy tagjait nem maga válogathatja meg, mivel Isten választja ki magának őket. Így lettek az első gyülekezet tagjai, vezetői között nagyon hamar görögök is. Így lett tagja az egyháznak hamarosan egy „szerecsen”. Így lettek meghatározó tagjai a görögök, a barbárok, a szkíták. Hamarosan sok papot, nőt, rabszolgát találunk sorai között.

A szeretetnek ez a határokat nem ismerő befogadása minden időben Krisztus gyülekezetének igazi jele, s bár a világ számára ez érthetetlen botrány, mégis kívánczik utána. Migrációs politikával, kisebbségi jogokkal igyekszik ezt az ideált megvalósítani, de Krisztusban gyökerező szeretet nélkül ez lehetetlen. Krisztus nélkül csak idegengyűlölet, fajgyűlölet, kirekesztés, vagy épp a másság és kisebbség diktatúrája, az amit a közösségek védelmében gondol és tesz az ember.

Péter apostolnak is csak az Úr segítségével nyílt meg a szeme arra, hogy megértse, „nem személyválogató az Isten, hanem minden nép között kedves előtte, aki féli őt, és igazságot cselekszik” (ApCsel 10,34).

A befogadásnak valójában egyetlen feltétele volt és van azóta is: megtérni a Jézus Krisztusban való hit által Istenhez, és így befogadni az igazi életet, a Szentlelket.

Kizárólagos szeretet Szeretete tisztaságából adódóan visszont az egyház minden korban törekszik arra, hogy ne engedjen semmilyen más evangéliumnak, más Jézusnak, más léleknek, és ezzel más etikának teret maga között. Ahogy már Jézus földi élete során minden tanítványnak először számot kellett vetni a követés árával, úgy folytatódott ennek gyakorlata a feltámadott Krisztus követésében is. Péter apostol így kérlel-

te a pünkösdi evangélizációt hallgató sokaságot: „Szabaduljatok meg végre ettől az elfajult nemzedéktől!” (ApCsel 2,40).

Ezért olvassuk később a gyülekezetről, hogy élő hit és megváltozott élet nélkül senki nem mert hozzájuk csatlakozni, miközben elismerte és dicsérte őket a nép (ApCsel 5,13).

A Krisztusban nyert tiszta élethez való ragaszkodás újból és újból kiszorítja soraink közül a bűnös és korrump gyakorlatokat. Olykor maga Isten lép kirekesztően, mint Anániás és Szafira tragikus történetében. Mert nem maradhat Isten népe között hazugság következmények nélkül, még akkor sem, ha az jelentős részben szent célokat szolgál.

Korunk közfelfogása szerint az értékek sokszínűek, ezért az erkölcsi felfogásokat tolerálni illik. Így válik a házasságban hűtlenkedő, a vagyonát összeügyeskedő, a szervezetét szerrel romboló ember sztárrá, sőt akár példaképpé is.

„Ne ítélezz!” – idézik Jézus Krisztust az egyházon belül azok, akiket már áthatott ennek a korbetegségnek metyege. S ezalatt azt értik, hogy hívő ember nem alkothat ítéletet semmiről és senkiről. Azon munkálkodnak, hogy a keresztyének végül ne tudják megkülönböztetni a jót a rossztól, a hamisat az igaztól. Így férközhetnek be az egyházba soha meg nem tért emberek, vagy akik bár valaha megtértek, de a hitet lelkükben megtagadták, s csak emberi mérce szerint élnek.

Néha még a lelkiismereti szabadságra is hivatkoznak az eltvelyedett tanítók: mindenki a lelkiismeretének felel. A probléma az, hogy a lelkiismeretet valóban föl lehet szabadítani a bűntudat alól, hogy már nincs bűnismere a léleknek, miközben vétkezik. Isten evangéliuma egészen másról szól: a lelket szabadítani föl a bűn rabsága alól. Mert az ember Istennek felel életével.

A korinthusi gyülekezetet oly erősen megkísértette az „ítélkezés-mentes” (a megítélésre való képtelenség) hamis tan, hogy Pálnak figyelmeztetni kellett őket: „Vagy nem tudjátok, hogy a szentek a világ felett fognak ítékezni? És ha ti ítélek-zenek a világ felett, arra talán méltatlanok vagytok, hogy jelentéktelen ügyekben ítélek-zenek? Vagy nem tudjátok, hogy angyalok fölött is ítélek-zenünk majd? Akkor mennyivel inkább ítélek-zenhetünk a mindennapi élet dolgaiban!” „Nem a belül levők felett ítélek-zenek-e ti is? A kívül levőket pedig Isten fogja megítélni. Távolítsátok el azért a gonosz magatok közül!” (1Kor 6,2-3 és 5,12-13).

A tökéletes etikai „tolerancia” (azaz elvtelenség) és a megszokottól eltérő „másság” (azaz az erkölcsi szabadosság) korában különösen is fontos, hogy a hívők „tisza és szent élete” szemmel láthatóan ütközzön a társadalom jót és rosszat ösztönöző irányultságával.

Jézus Krisztus magasra tette a mércét: „...ha valaki a legkisebb parancsolatok közül akár csak egyet is eltöröl, és úgy tanítja az embereket, az a legkisebb lesz a mennyek országában...” (Mt 5,19).

Az Isten-szülte egyház lelki hagyományát azok a gyülekezetek követik, melyek merik maguk közé befogadni a Lélek által megszólított „idegeneket”, és merik maguk között meg nem tűrni azt, amit Krisztus sem tűrne.

Háló Gyula

A trón motívuma 1Énók 14-ben

A trón motívuma mindössze egyszer fordul elő Az Órangyalok könyvében. Ennek ellenére jelentősége abban rejlik, hogy stratégiailag fontos ponton szerepel, hiszen egyben a pátriárka tekintélyét alapozza meg, de ugyanakkor az apokaliptikára jellemző mennyei utazások kiindulópontjává válik. A látomás alapvető teológiai üzenete összhangban van a négy ószövetségi trónlátomás teológiai alaphangjával (1Kir 22,19-23; Ézs 6,1-13; Ez 1,4-28; Dán 7,9-10, 13-14), amelyben a jelkép elsődlegesen Isten felsőbbségére, az ő királyi uralmára utal. Mindazonáltal, Énók trón-látomása négy pontban lépi túl ószövetségi elődeit: (1) a látnok új, aktív szerepben jelenik meg; (2) az Isten és a teremtményei közötti ontológiai dualizmus hangsúlyozása új módon történik, hiszen a műben Énokon kívül senki sem járulhat közvetlenül Istenhez; (3) a mennyei templom bemutatása egyedülálló; (4) Énók misztikus spekulációi, különösen a látomást követő mennyei utazások példátlanok.

The throne motif appears only once in The Book of Watchers. Nevertheless, its significance lies in the appearance on a strategically significant location, since on one hand it lays foundation for the authority of the patriarch and at the same time it appears as a starting point for heavenly journeys characteristic to the apocalyptic. The basic theological message of the vision is consistent with the theological key-note of the four Old Testament throne visions (1Kgs 22,19-23; Isa 6,1-13; Ez 1,4-28; Dan 7,9-10, 13-14) in which the symbol points primarily to God's supremacy, his kingly rule. Still, the throne vision of Enoch goes beyond its Old Testament predecessors in four points: (1) the visionary appears in a new, active role; (2) the emphasizing of the ontological dualism between God and his creatures appears on a new way, since in the work nobody is allowed to approach God directly except Enoch; (3) the presentation of the heavenly temple is unique; (4) the mystical speculations of Enoch, particularly his heavenly journeys are without parallel.

1. Bevezetés

Az elmúlt néhány évtizedben az apokaliptikus irodalom és annak szerepe a korai kereszténység kialakulásában forró vita tárgyát képezte.¹ Habár az „apokaliptika” meghatározása a közelmúltban számos rangos konferencia és kiemelkedő publikáció témája volt,² Rowland húsz évvel ezelőtti figyelmeztetése a viták után is aktuális maradt: „Az apokaliptikus anyagok használata mind a zsidó mind a keresztény forrásokat illetően túl gyakran ... az eszkatológikus elemekre összpontosult, ahelyett, hogy az apokaliptikus jelenség egésze lett volna figyelembe véve.”³ Vitathatatlan, hogy az apokaliptikus irodalom egyik legfontosabb jellegzetessége az eszkatológiai szempont,⁴ mégis elengedhetetlen, hogy a műfaj többi jellegzetessége háttérbe szoruljon ennek a szempontnak a túlhangsúlyozása miatt. 1Énók nagyszerű példája annak, hogy az apokaliptikus irodalomnak az eszkatológikus szemléleten kívül más kiemelkedő vonásai is vannak, amelyek központi helyen állnak a műfajt illetően. Ilyen vonást képez azokba az emberi szemek elől rejtett titkokba való betekintés, amelyek gyakran az ún. „mennyei utazások” alkalmával tárulnak fel a látnok előtt.⁵ Az utazások fontos részét, gyakran csúcspontját képezik a mennyei trónhoz és az azon ülő isteni figurákhoz kötődő látomások.

Ez a tanulmány a mennyei trón motívumát vizsgálja 1Énók 14-ben. A mű nem csak „a nem kanonikus apokaliptikus legismertebbje”,⁶ hanem, amint azt Gruenwald megfigyelte, az említett fejezet trónlátomása „a legré-

gebbi *merkavah* látomás, amely a kánoni Írásokon kívül ismeretes”.⁷ Ezért a trón motívumának újszövetségi vagy zsidó irodalomhoz kötődő kutatása megkerülhetetlen részét képezi az említett látomás. Fontos továbbá megvizsgálni az ószövetségi trón-látomásokkal kapcsolatos viszony természetét, mivel, amint az ismeretes, a későbbi zsidó *hekhlot* irodalomban a trónnal kapcsolatos spekulációknak kiemelkedő helye lesz és lényegesen különbözni fognak a kanonikus trón-látomásoktól.

Tanulmányunkban először röviden Isten trónjának ószövetségi látomásaival foglalkozunk, mivel a vizsgálandó szövegünk előtörténetét és egyben kiindulópontját képezik. Mielőtt az 1Énók 14-ben megjelenő trón-motívum elemzésére térnénk, úgyszintén szükséges megismerkednünk a látomás háttértörténetével és kontextusával. Ez a motívum-tanulmány nem foglalkozik a fejezet minden exegetikai részletével, mivel vizsgálódásunk központjában a látomásban megjelenő mennyei trón motívuma áll. Ezért a trónnal kapcsolatos fogalmakra több figyelmet fordítunk, mint azokra a gazdag, ebben az esetben mellékes motívumokra, amelyek külön tanulmány tárgyát képezhetik. Tanulmányunk végén az ószövetségi trón-látomások és az 1Énók 14-ben található leírás közötti folyamatosság kérdését tárgyaljuk rámutatva arra, hogy miben lépi túl az általunk vizsgált szöveg az ószövetségi látomásokat.

* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg!

2. Az Ószövetségi trón-látomások

Jahve trónja harmincegyszer jelenik meg az Ószövetségben – annak mindhárom részében előfordul. Az ószövetségi trón-szövegek két csoportra oszthatók: trón-látomásokra, valamint csupán a trónra hivatkozó szövegekre. Mivel 1Énók 14 a nem kanonikus trónlátomások kategóriájába sorolható, ezért itt röviden csak azokkal az ószövetségi trón-szövegekkel foglalkozunk röviden, amelyek trón-látomásoknak minősíthetők.⁸

2.1. 1Királyok 22,19-23

Ez a trón-látomás egy szélesebb elbeszélés részét képezi (22,1-40), amely Akháb halálának teológiai magyarázatát tárja az olvasó elé.⁹ Az elbeszélés szerint Izráel királyának halála mennyei döntés eredményeként értelmezhető. A szakaszban előforduló trón-látomásnak az a rendeltetése, hogy a próféták közötti konfliktus összefüggésében igaz prófétaként igazolja Mikeást, aki az üzenet közvetítőjeként jelenik meg.

A látomásban leírt események mennyei kontextusban történnek. Jahve királyként van megjelenítve, aki a saját királyi székén trónol (עֲלֵ-כִסֵּא) és egy olyan gyűlésen elnököl, amelyen az egész mennyei sereg körülötte áll. Ez a leírás jogosan tekinthető az isteni tanács gyűlésének, mivel összhangban van a Fleming által kidolgozott isteni tanács jelenség alapkritériumaival.¹⁰ Habár maga a כִּסֵּא szó nem fordul elő a szövegben, a כִּסֵּא királyi trónra utal, hiszen Jahve azon ülve hoz döntéseket egy másik, földi király jövőjét illetően. Az ilyen szerep egy király munkakörébe tartozik és ezzel a jelenet Jahve szuverenitását hangsúlyozza.

A szöveg párhuzamba állítja Jahve mennyei trónját (22,19) Akháb és Josafát földi trónjaival (22,10). A hasonló nyelvezet a két jelenet közötti összefüggést hangsúlyozza, de ugyanakkor kiemeli, hogy mind Izráel mind Júda uralkodói kizárólag Jahve királyi uralmának fényében birtokolhatják trónjaikat.¹¹ Ezért minden földi hatalom csupán Isten szuverén uralmának köszönhetően létezhet, de csakis alárendelt szerepben. Isten trónjának motívuma a látomás fókusz-pontját képezi és De Vries megjegyzése szerint azt az üzenetet közvetíti, amely szerint „semmi sem akadályozhatja meg Jahve végső tervét”.¹² Így a trónlátomás szerint az Ő szándéka minden földi szándék felett áll, még ha az trónon ülő királyok terveit is érinti.

2.2. Ézsaiás 6,1-13

Von Rad szerint Ézs 6-ban „az egész Ószövetség legerőteljesebb teológiai jelensége” testesül meg.¹³ A látomás témája Ézsaiás prófétai elhívása. A fejezet az isteni tanács gyűlését jeleníti meg, amely a templom/palotában (lk'yhe) zajlik.¹⁴ A trón és a trónon ülő istenség nincs közelebbről jellemezve. Az egyetlen kifejezés, amely valószínűleg a trónra vonatkozatható a רָם וְנִשָּׂא („magasra emelt”), habár Istenre is utalhat az összefüggésben.¹⁵ A felemeltetés gondolata mindkét esetben Isten királyi uralmát és transzcendenciáját emeli ki.

A látomás részletesen bemutatja a mennyei trón környezetét. Az egyik legjelentősebb részlet a szeráfok háromszoros *sanctus-a* (6,3), amely Isten természetének a lényegét határozza meg. Isten szentségének témája nemcsak a látomásban, hanem az egész könyv teológiájában

központi szerepű.¹⁶ Úgy tűnik, hogy a hangsúly itt a szentség ítéleten keresztül történő megnyilvánulásán van, amely a prófétának adott üzenet lényegével cseng egybe. Motyer szerint az Ézsaiásra bízott üzenet „a legfurcsább megbízás, amely valaha is prófétának adatott” a prédikálás megkeményítő hatása miatt.¹⁷ Landy nagy-szerűen mutatott rá arra, hogy a mennyei tróntól származik „a fejezet retorikai energiájának teljessége”, mivel a trónközpontú isteni tanács jelenet alapvető célja a próféta által hirdetett ítélet igazolása.¹⁸

2.3. Ezékiel 1,4-28

Ezékiel könyve két trón-látomást tartalmaz: az első és a tizedik fejezetben. Rövid vizsgálatunkat itt csupán a könyv első fejezetére korlátozzuk a keresztény apokaliptikus irodalommal való szoros kapcsolat miatt. Ismeretes a szöveg bonyolultsága és értelmezési sokoldalúsága.¹⁹ Maticich megállapítása szerint az ószövetségi írók közül csupán Ezékiel mutatja be Isten trónját dinamikus, felhőben közlekedő objektumként.²⁰ A mozgás gondolatát misztikus kerek ábrázolják (1,15-21), amelyeket a ragyogás nyelvezetén mutat be a próféta.²¹ A többi ószövetségi trón-látomásban a mennyei trón mozdulatlan. Habár Ezékielhez hasonlóan a trón Dániel könyvében is kerekkel rendelkezik (Dán 7,9), a mozgás gondolatával mégsem találkozunk.

A látomás a trón és a trónon ülő leírásában éri el csúcspontját (1,26-28). A trón leírását óvatosság és „szent félelemmel való tartózkodás”²² jellemzi. Nam meggyőzően érvel Ez 1,26 khiasztikus szerkezete mellett, amelynek központjában a כִּסֵּא („trónnak hasonlatossága”) kifejezés áll, amely a motívum központi-ságát hangsúlyozza.²³ A trónt egyetlen leírás jellemzi: אֲבִן-סַפִּיר („mint a zafírkő megjelenése”). Hengstenberg szerint a zafírkő szimbolika kapcsolata a trónnal a mennyei tisztaság gondolatát közvetíti: „A trón mennyei színe Isten uralmának végtelen méltóságát jelzi, amely a tehetetlen, bűnös és igazságtalan föld felett is megvalósul.”²⁴

A trón motívumának teológiai jelentősége a látomás szándékának fényében értelmezendő. A többségi nézet szerint pozitív szándékú látomásról van szó, mivel Isten jóindulata nyilvánul meg benne Ezékiel és rabtársai iránt.²⁵ Így Ez 1. betekintést enged Jahve szuverenitásának transzcendens jellegébe: Ő „minden földi korláttól mentes”²⁶, ezért a „korrekt dogmatika ellenére”²⁷, amely a jeruzsálemi templomhoz fűzi jelenlétét, teljes királyi dicsőségében még egy távoli pogány földön is megjelenhet az ő mozgó trónján.

2.4. Dániel 7,9-10, 13-14

Dániel 7. fejezetét a könyv „valóságos közepének”,²⁸ „kulcs-fejezetének”²⁹ tartják. A kutatók gyakran rámutattak arra, hogy khiasztikus szerkezetű fejezetről van szó, amely a 7,9-10 ítélet-jelenetére összpontosul a 7,13-14 kiegészítésével.³⁰

Kétszer jelenik meg a trón a 7,9 arameus szövegében: először többesszámban (כְּרִסְיָן), majd egyes számban (כְּרִסְיָה). Az egyes számban előforduló kifejezés az „Öregkorú” trónjára vonatkozik, azaz Isten trónjára utal.³¹ A többi trónnal kapcsolatos vita tanulmányunk érdeklődésén kívül esik, ezért itt csupán az isteni trónra

összpontosítunk.³² Az Óregkorú trónjának leírásában a tűz képe dominál: „Trónja olyan volt, mint a lángoló tűz, s annak kerekai, mint az égő tűz. Tűzfolyam fakadt és áradt ki előle” (7,9b-10a). Mivel az Ószövetségben a tűz gyakran a megsemmisítő isteni ítéletet jelképezi,³³ nem meglepő, hogy a Dán 7-ben leírt mennyei ítélet jelenetben kiemelkedő szerepe van. Ennek ellenére, a tűz funkciója mégis kérdéses Dán 7-ben. Stefanovic megfigyelte, hogy a 7.9-ben használt trónnal kapcsolatos „tűz” (נִיר) különbözik a 7,11-ben használt „tűztől” (אֵשׁ), amely a vadállatok ítéletére vonatkozik. Ez alapján Isten trónját meggyőzően a „világosság” és a „ragyogás” képével hozza kapcsolatba, ami véleménye szerint nem az ítéletet, hanem „Isten jelenlétét és szentségét” jelképezi.³⁴

A fejezet kulcs-kifejezése a מְלִכָּה („hatalom”), kulcskérdése viszont: Kinek van hatalma és joga uralkodni?³⁵ A látomásban megjelenő vadállatok és szarvak földi hatalmakat jelképeznek (7,17, 14), de befolyásuk korlátozott Isten uralmával szemben. A látomás központi üzenete szerint a trónon ülő Istenség a világtörténelem valós ura, annak ellenére, hogy a földön más a látszat. Isten trónja, ezek szerint, a korábban elemzett ószövetségi trón-látomásokkal összhangban elsősorban Isten szuverenitására utal, de ugyanakkor az ítélet jelképeként is szerepel.

3. 1Énók 14 háttértörténete

Mielőtt az 1Én 14-ben leírt trón-látomás exegéziséhez kezdenénk, a fejezetet szélesebb összefüggésbe helyezzük és röviden a könyv keletkezési kontextusával, szerkezetével, valamint datálási kérdésével foglalkozunk az alábbiakban.

3.1. A könyv keletkezési kontextusa és szerkezete

Énók személyiségének, akinek jelentős számú zsidó irodalmi művet tulajdonítanak, „kifejezetten enigmatikus”³⁶ szerep jut a bibliaszövegben. Mózes első könyvéből azt tudhatjuk meg róla, hogy Jered fia és Metúselah apja volt, aki „Istennel járt, és egyszer csak eltűnt, mert magához vette őt Isten” (1Móz 5,24).³⁷ Nickelsburg szerint ez a „kriptikus” jellemzés két szempontja volt irányadó az Énókkal kapcsolatos későbbi spekulációkhoz: (1) Énók igaz volt a gonosz világban, ezért (2) Isten úgy vélte, hogy magához kell vennie őt a földről, hogy ezoterikus kinyilatkoztatásokban részesítse a világ-egyetem természetével és a végidővel kapcsolatosan.³⁸

Általánosan elfogadott nézet, hogy 1Énók különböző időszakokból származó apokaliptikus szövegek gyűjteménye, amely Énók tapasztalatairól szól és az ő neve alatt pseudoním műként íródott. A mű bevezető (1-5. fej.) és záró fejezetein (106-108. fej.) kívül öt különálló részre osztható: (1) Az őrangyalok könyve (6-36. fej.); (2) A Messiás könyve (37-71. fej.); (3) Az asztronómiai könyv (72-82. fej.); (4) A történelem könyve (83-90. fej.); (5) Az intő könyv (91-105. fej.). Milik úgy véli, hogy Énók öt könyve egy „énóki pentateuchoszt” alkot, ami párhuzamba állítható a mózesi pentateuchussal.³⁹ Az ötlet kreativitása ellenére nem szól meggyőző érv az énoki iratgyűjtemény pentateuchoszként történő értelmezése vagy a tórával való párhuzamba állítottása mellett.

Az őrangyalok könyve, amelyben az 1Én 14-ben feljegyzett trón-látomás található, az egyik legrégebbi intertestamentális pszeudo-énóki mű, amely a pátriárka történetének „legvilágosabb kifejtését” tartalmazza.⁴⁰ A mű jelentős figyelmet váltott ki az elmúlt években.⁴¹ Segal „utazási katalógusnak” nevezte, mivel két kozmikus utazást is feljegyez: a 17-19. valamint a 20-36. fejezetekben.⁴² A 12-16. fejezetek bemutatják Énókot és kozmikus utazásának kiindulópontját képezik. A könyvvel kapcsolatos *Sitz im Leben* körül nincs egyetértés a kutatók között. A kérdést a műben megjelenő két tradíció (Šemihazah és 'Aša'el tradíciók) keveredése és ellentéte nehezíti. Kvanvig szerint a Šemihazah anyag erőszak motívuma, amelyben jelentős szerepet képvisel a megfertőztetett föld gondolata, a Nagy Sándor utódai (Διάδοχοι) közötti viszályokat tükrözi (i.e. 323-302).⁴³ Az 'Aša'el tradíció útmutató motívuma, másik oldalról, a hellenista kultúrára vonatkozatható. Egy alternatív nézet a Šemihazah-ban megjelenő szexuális bűnt hangsúlyozva, valamint Lévi Testamentumára és a Damaszkuszi Dokumentumra hivatkozva a jeruzsálemi papságra történő vontakoztatás mellett érvel.⁴⁴ Collins szerint ezek a javaslatok nem zárják ki egymást, ezért véleménye szerint Nickelsburg helyesen látja az 1Én 12-16-ban a papság elleni polemikát.⁴⁵ Az anti-jeruzsálemi álláspont bizonyos qumráni szövegek háttérében is fellelhető, de egyik legerőteljesebb megfogalmazása a T. Lévi 2-7-ben található.⁴⁶

3.2. Az őrangyalok könyvének datálási kérdése

Amint arra rámutattunk, *Az őrangyalok könyve* különböző szöveghagyományokat tartalmaz.⁴⁷ A szöveg, mint irodalmi egység, valószínűleg az énóki irodalom legősibb alkotása.⁴⁸ A rendelkezésünkre álló legrégebbi fragmentum a qumráni könyvtár részét képezi (4QEn^a). Magába foglalja a könyv 1,1-6 és 12,4-6 szakaszait, amelyek a mű két különálló részéhez tartoznak. Ez alapján arra lehet következtetni, hogy ezek a szakaszok már a qumráni tekercsek másolása alkalmával egy nagyobb egység integrált részeként voltak ismertek.⁴⁹ Milik szerint a qumráni Énók-fragmentumok azt bizonyítják, hogy az i.e. 2. század elején *Az őrangyalok könyve* ugyanabban a formában létezett, amelyben a későbbi görög és etióp verziókban rendelkezésünkre áll.⁵⁰ Stone véleménye szerint ez arra a valószínűsége enged következtetni, hogy a mű valamilyen formában már az i.e. 3. században létezett.⁵¹

4. Exegetikai tanulmány

A θρόνος szó egyszer fordul elő az 1Én 14,8-25-ben feljegyzett látomásban. Habár a motívum funkciójának megértéséhez az egész fejezet elemzése szükséges, mégis főleg a 14,18-ra összpontosítunk, mivel ebben a szövegben fordul elő tanulmányunk kulcsszava.

4.1. Szövegkritika és fordítás

Az 1Én 14,18 szövege: ἐθεώρουν δὲ καὶ εἶδον θρόνον ὑψηλόν καὶ τὸ εἶδος αὐτοῦ ὡσεὶ κρυστάλλινον καὶ τρῶχος ὡς ἡλίου λάμποντος καὶ ὄρος χειρουβίν. Fordítás: „És láttam ott egy méltóságos trónt: kinézete olyan volt, mintha kristályból készült volna, és kerekai mint a ragyogó nap, és kérubok voltak a látomásban.”⁵²

Az idézett görög szöveg Penner-Scott edíciójából való, amely a *The Online Critical Pseudepigrapha* projektum részét képezi.⁵³ A szerkesztők textuális döntései objektíveknek tűnnek – mindössze egyetlen komolyabban vitatott problémával találkozunk, amely a szakasz jelentését befolyásolhatná. A καὶ ὄρος χερουβὶν kifejezéssel kapcsolatosan Charles a ὄρασις χερουβὶν („kérúbok látomása”) variánst támogatja. Meyer és Flemming-Radermacher viszont inkább a χορός χερουβὶν („a kérúbok kórusa”) variáns mellett érvelnek. Nehéz megállapítani, hogy a szövegromlás lehetőségét fenntartva melyik javaslat áll közelebb az eredetihez, ezért Penner-Scott edíciójánál maradunk.⁵⁴

4.2. Szerkezeti analízis

Az *őrangyalok könyve* Nickelsburg szerint négy alapvető részre osztható: (1) bevezetés (1-5. fejj.), (2) az angyalok lázadása (6-11. fejj.), (3) Énók mennyei megbízatása/felhatalmazása (12-16. fejj.), (4) Énók nyugati túrája (17-19. fejj.), valamint (5) további utazási hagyományok (20-36. fejj.).⁵⁵ Amint látható, a 14. fejezet trón-látomása a könyv harmadik részéhez tartozik. Az Énók mennyei megbízatását leíró szakasz szívében helyezkedik el megelőzve így az apokaliptikus iratokra jellemző kozmikus túsúkat. A látomás elsődleges célja Énók tekintélyének a megalapozása,⁵⁶ ezért nem meglepő, hogy hasonlóságok figyelhetők meg Ézs 6-al, valamint Ez 1-el, amelyek nemcsak trón-látomások, hanem ugyanakkor próféta-elhívó látomásokként is ismeretesek.⁵⁷

Az 1Én 14,8-25 trón-látomása Carlsson szerint egyben „templom-látomás” is.⁵⁸ A fejezet szerkezete egyszerű: a látomás elején Énók a mennybe ragadtatik és a mennyei templom különböző szerkezeti részein áthaladva Isten trónjához érkezik, amely a mennyei templom legbelső részében helyezkedik el. A látomás csúcspontján Énók a trónon ülő Istent szemléli és kinyilatkoztatásban részesül az ő jelenlétében. Így Isten trónjának motívuma közvetlen kapcsolatban áll a kinyilatkoztatás gondolatával.

4.3. A közvetlen szövegösszefüggés

Énók Isten trónja előtti megjelenésének értelmezése két fontos szövegösszefüggési kérdés tisztázását igényeli. Először, szükséges fényt vetni arra, hogy miért kerül Énók a mennyei trón elé, azaz milyen céllal jelenik meg Isten jelenlétében. Másodsor, szükséges választ keresni arra, hogy mi a funkciója a mennyi struktúrája alapos bemutatásának és milyen szerepet képvisel Isten trónja ebben a struktúrában.

4.3.1. Énók közbenjárása

Az *őrangyalok könyvének* háttérében az angyalok („őrangyalok”) lázadásáról és ítéletéről szóló történet áll, amely 1Móz 6,1-4-en alapul. Amint azt Nickelsburg megjegyzi, ez a történet képezi a könyv „nukleuszát”, „forrását”, amelyre az egész leírás épül.⁵⁹ Az angyalok feletti ítélet összefüggésében Énók a közbenjáró szerepében jelenik meg Isten és a lázadók között: „És mond meg a mennyek vigyázóinak (őrangyaloknak), akik elküldtek, hogy közbenjárj értük” (15,2). A pátriárka szerepe azért jelentőségteljes, mivel a könyvben ő az egyetlen, aki Isten trónja elé járulhat. Carlsson utalást lát Énók közbenjárásában a főpap különleges közbenjáró szerepére az

Engesztelési ünnep alkalmával, amikor évente egy alkalommal a Szentek Szentjébe léphetett (3Móz 16,32-34).⁶⁰ Halperin még egy lépéssel tovább megy és amellel érvel, hogy Énók a mennyei szentélyben főpapként lép fel, ami azt jelenti, hogy azoknál az angyaloktól is magasabb státusban van, mint akik nem vétkeztek. Énók főpapi közbenjárása azoknak a mennyei lényeknek a nevében történik, akik megfertőztették magukat azzal, hogy az emberek között éltek (1Én 12,4; 15,3-4).⁶¹ Habár Halperin véleménye Énók státusáról túlzottnak tűnik, a könyvben mégis ő az egyetlen, aki Isten trónja elé járulhat. Az Isten irgalmáért történő közbenjárás azonban mégis eredménytelen. A vétkező angyalok ítélete a könyv központi témáját képezi, amint azt Nickelsburg megfigyelte: „Alig akad olyan oldal 1Énókban, amely valamilyen módon ne kapcsolódna a közelgő isteni ítélet váradalmához, amely az emberi bűnökkel és igazságtalanságokkal, valamint az angyali lázadásokkal foglalkozik.”⁶²

4.3.2. A mennyei templom motívuma

Az *őrangyalok könyve* részletes figyelmet szentel a mennyei valóság leírásának. A mű az első nem-kanonikus zsidó apokalipszis, amely a mennyet templomként mutatja be, ezért hatalmas volt befolyása a téma későbbi kifejtésére. Himmelfarb megfigyeli, hogy az etióp szöveg szerint Énók a trónhoz vezető úton három mennyei szerkezeten halad át: falon, külső házon és belső házon. A leírás görög verziója házat említ a fal helyett – kristályból épített tüzes épületet (14,9). A három részes struktúra mindkét esetben egyértelmű és a jeruzsálemi templom hármasszerkezetével párhuzamos.⁶³ Nickelsburg szerint az a tény, hogy az Énók által látott struktúra két része „háznak” van nevezve, további bizonyítékot szolgáltat a mennyi templomként való értelmezéséhez.⁶⁴ Ezért Carlsson jogosan nevezi 1Én 14-et „templom látomásnak”.⁶⁵

A mennyei templom bútorzata is a földi templomét tükrözi. A hármasszerkezet középső részében tűz labdák és fényforrások, valamint tüzes kérúbok jelennek meg (14,11). Ezek a kérúbok azonban nem hozhatók kapcsolatba azokkal a kérúbokkal, amelyek a földi templomban a frígyláda fölött helyezkedtek el. Inkább a szentély kárpitjára hímezett (2Móz 26,1, 31; 36,8, 35), majd később a templom falára metszett kérúboknak (1Kir 6,29; 2Kron 3,7) a mennyei megfelelői. Annak ellenére, hogy az 1Én 14-ben bemutatott mennyei templom összefüggésben áll a földi templommal, részletei nem tükrözik egyik ószövetségi templomot sem. Himmelfarb rámutatott arra, hogy a későbbi apokaliptikus művek mennyei templomai még kevesebb hasonlóságot mutatnak az ószövetségi leírásokkal. Véleménye szerint a mennyei és a földi templomok leírásai közötti eltérés szándékos, melynek célja a mennyei templom felsőbbrendűségének hangsúlyozása.⁶⁶

4.4. A kulcskifejezések analízise

4.4.1. A trón leírása

Az általunk vizsgált látomás a trón és az Istennel való találkozás leírásában éri el a csúcspontját. A trón a mennyei templom legbelső helyiségében található és az egész komplexum központi tárgyát képezi. A padlóval és a Szentek Szentje belső falaival együtt a ragyogás nyelvezetével van bemutatva. Az ilyen jellegű leírás Ezékiel

trón látomásaira emlékeztet: „A padlója tűzből készült, fölötté villámok csapkodtak és a csillagok ösvényei haladtak, és a mennyekzet szintén tűzből volt. És láttam ott egy méltóságos trónt: kinézete olyan volt, mintha kristályból készült volna, és kerekai mint a ragyogó nap, és kérébók voltak a látomásban. A trón alól lángoló tűz lövellt ki, hogy rá sem tudtam tekinteni” (1Én 14,18).

Isten trónja „emelkedett trónként” (θρόνον ὑψηλόν) van bemutatva. A jellemzés azonos az Ézs 6,1-ben található leírással és Isten szuverenitására, valamint királyi uralmára utal. Ez a nézet teljesen összhangban áll az ószövetségi próféták trón-teológiájával és a többi nem-kanonikus zsidó forrásokban is megjelenik, különösen 5Móz 4,2-ben. A trón megjelenését 1Én 14,18 egy ellentéppárral ábrázolja, a jég és a nap jelképeivel. A hasonlat lényege nem a hideg és a meleg közötti ellentét kiélezése, hanem a ragyogás gondolatának hangsúlyozása.⁶⁷ A látvány annyira lenyűgöző, hogy Énók képtelen arra, hogy az isteni dicsőséget tovább szemlélje, ezért az emberi természet Isten jelenlétében történő lerobbanásának tradicionális motívuma bontakozik ki a leírásban.⁶⁸

Az ezékieli leírással összehasonlítva jelentős fejleménynek számít a „tüzes folyó” megjelenése (ἐξεπορεύοντο ποταμοὶ πυρὸς φλεγόμενοι).⁶⁹ Ez a kép a Dán 7,10 teofanikus leírásában is szerepel (ἐξεπορεύετο ... ποταμὸς πυρός). A kifejezések azonosak mindkét szövegösszefüggésben és Black szerint ez a párhuzam arra enged következtetni, hogy legalább közös hagyomány áll a szövegek hátterében.⁷⁰

4.4.2. Isten jellemzése

Ez 1,26-28-hoz hasonlóan, a látomás csúcspontján a trón bemutatását Isten jellemzése követi, aki „a nagy dicsőség”-ként (ἡ δόξα ἡ μεγάλη; 1Én 14,20) van ábrázolva. Ez az Istenre vonatkozó kifejezés az említett szöveg mellett kizárólag 102,3-ban jelenik meg újra a könyvben.⁷¹ Nickelsburg rámutat arra, hogy a jellemzés lényege Isten fénylő pompaként való bemutatása.⁷² Jelentős különbség Ez 1,26-hoz és Dán 7,9-hez viszonyítva, hogy a szerző kerüli Isten összehasonlítását az emberrel. Amíg Dániel Isten haját és ruházatát is megemlíti, Énók kizárólag az utóbbira korlátozza leírását, talán Ézs 6,1-el maradva így összhangban.⁷³

Amíg Rowland véleménye szerint Énók leírása óvatosabb Ez 1-nél,⁷⁴ Himmelfarb addig megy el, hogy az énöki szövegben nem is Isten ábrázolását látja, hanem az ő ruhájának bemutatását, amely „a napnál erősebben ragyogott” és „fehérebb volt a legfehérebb hónál” (14,20).⁷⁵ A leírás fókuszpontja mindkét esetben Isten szentsége, melyet még jobban kiemel az a gondolat, mely szerint sem emberek („egyetlen test”), sem angyalok nem léphetnek be a Szentek Szentjébe és nem pillanthatják meg Istent, aki ott egyedül ül trónján (14,21).

4.5. A látomás teológiai funkciója

Amint arra rámutattunk, a mennyei templom motívuma az általunk tanulmányozott látomás sarkallatos pontját képezi. Ezért a trón funkcióját is templom-kontextusban szükséges értelmeznünk. A zsidó papi hagyományokat tanulmányozó tudósok rámutattak arra, hogy a mennyei szentély fogalma a vallási krízisek idején növekvő mértékben jelentőségteljesé válik. Ez általában akkor

következik be, amikor a földi szentély megsemmisül vagy megfertőztetetté lesz helytelen rituális aktivitások vagy papi utódlások következtében.⁷⁶ Az ilyen összefüggésekben született ábrázolásokban a mennyei templom illő helyszín Isten trónja számára: egyik oldalról megfelelő isteni „lakhely”, de ugyanakkor alkalmas eszköz földi templomban zajló események bírálására.⁷⁷

5. Konklúzió

Ebben a tanulmányban a trón motívumát vizsgáltuk meg *Az őrangyalok könyvében*, az egyik legismertebb zsidó intertestamentális apokalipszisben. Rámutattunk arra, hogy a motívum használata 1Én 14-ben teljesen összhangban van az ószövetségi trón-látomások teológiájával, amelyben a jelkép elsődlegesen Isten felsőbbségére, az ő királyi uralmára utal. A téma áttekintése végén az itt következő konklúzióban röviden összegezzük azt, hogy mi-
ben lépte túl Énók trón-látomása ószövetségi elődeit:

1. A látók új, aktív szerepe példa nélküli az ószövetségi irodalomban, amelyben a próféta passzív szerepet tölt be, esetleg reagál arra, amit észlel. Nickelsburg szerint Énók szerepe közelebb áll a *merkavah* irodalom látókaihoz, mint a bibliai próféták magatartásához.⁷⁸

2. Az Isten és a teremtményei közötti ontológiai dualizmus hangsúlyozása új módon történik. Ez annak a kiemelésében nyilvánul meg, hogy Énokon kívül senki sem járulhat közvetlenül Istenhez, amíg az előtörténeti szekcióban említett ószövetségi trón-látomások Istent általában a mennyei tanács kontextusában mutatják be. Habár Ez 1. kivételt képez, mégsem nyerünk olyan benyomást, hogy a mennyei lények Istenhez való járulása korlátozott lenne.

3. A mennyi templomként történő bemutatása nem példa nélküli az ószövetségi irodalomban,⁷⁹ de a motívum felhasználása egyedülálló, mi több, példaértékűvé vált a későbbi zsidó apokaliptikus irodalom számára.

4. Énók misztikus spekulációi, különösen a látomást követő mennyei utazások,⁸⁰ példátlanok a bibliai héber irodalomban és közelebb állnak a későbbi zsidó miszticizmushoz.

Habár az énöki hagyomány újításai lényegesen eltérnek az Ószövetség trónlátomásaitól – Nickelsburg megfogalmazása szerint „minőségileg más irodalomról van szó”⁸¹ – a precedens irodalom formáló szerepe nem becsülhető le az újítások fényében. Orlov találoan jegyzi meg, hogy a „bibliai látomások nem letted teljesen elfelejtve”, de szerepük inkább abban rejlik, hogy „fontos exegetikai szerkezettel látják el” az énöki szerzőt.⁸²

Amint láthattuk, a trón motívumának kiemelkedő szerepe van *Az őrangyalok könyvében*. Habár a motívum mindössze egyszer fordul elő, mégis stratégiaileg fontos ponton szerepel. A 14. fejezetben megjelenő trón-látomás egyben a pátriárka tekintélyét alapozza meg, de ugyanakkor az apokaliptikára annyira jellemző mennyei utazások kiindulópontjává válik. A fejezet hatástörténetének gazdagsága ismeretes, hiszen a spekulációk egész lavináját indította el a későbbi zsidó irodalomban, ami egy újabb kutatás gyümölcsöző tárgyának ígérkezik.

Gallusz László

¹ Az apokaliptikus irodalmat illető időszerű viták nagyszerű két részről álló összegzéséhez lásd L. DiTommaso, 'Apocalypses and Apocalypticism in Antiquity (Part I)', *CBR* 5 (2007), 235-86; Idem., 'Apocalypses and Apocalypticism in Antiquity (Part II)', *CBR* 5 (2007), 367-432. – ² A következő publikációk példaértékűnek tekinthetők a vitát illetően: J.J. Collins, *Apocalypse: The Morphology of a Genre* (Semeia 14; Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1979); D. Hellholm (szerk.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, 12-17 August, 1979* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1983); J.J. Collins és J.H. Charlesworth (szerk.), *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Conference* (JSPSup, 9; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991). – ³ C. Rowland, 'The Visions of God in Apocalyptic Literature', *JSJ* 10 (1979), 137-54(137). – ⁴ Az 1979-ben összeülő SBL apokaliptikával foglalkozó munkacsoportja a zsidó, keresztény, hellenista, gnosztikus és perzsa apokaliptizisek vizsgálatát 13 pontban foglalta össze az apokaliptikus műfaj formájának és tartalmának fő jellegzetességeit. A listán szereplő jellegzetességek között több is a műfaj eszkatológikus természetéhez fűződik. Lásd J.J. Collins, 'Introduction: Towards the Morphology of a Genre', *Semeia* 14 (1979), 1-20(5-8). – ⁵ J.J. Collins az apokaliptiziseket két csoportra osztotta: (1) mennyei utazásokat tartalmazó- és (2) a történelmet szakaszokban áttekintő apokaliptizisek (J.J. Collins, 'The Jewish Apocalypses', *Semeia* 14 [1979], 21-59[50]). – ⁶ Rowland, 'Visions of God', 137. – ⁷ I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (AGJU, 14; Leiden: Brill, 1980), 36. – ⁸ Isten trónja motívumának szisztematikus őszövetségi feldolgozásához lásd a következő műveket: M. Metzger, *Königsthron und Gottesthron: Thronformen und Thronstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im dritten und zweiten Jahrtausend vor Christus und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament* (AOAT, 15/1-2; Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker, 1985); K.K. Maticich, 'The Divine King and His Throne: A Study of Visions of Yahweh Seated on His Stationary Throne in the Hebrew Bible' (PhD Dissertation; University of Cambridge, 1993); D. Nam, *The 'Throne of God' Motif in the Hebrew Bible* (Korean Sahmyook University Monographs Doctoral Dissertation Series, 1; Seoul: Institute for Theological Research Korean Sahmyook University, 1994); H.-J. Fabry, 'כסא', *TDOT*, VII, 232-59. – ⁹ A beszámoló történetisége komoly vita tárgyát képezte. A vita áttekintéséhez lásd M.A. Sweeney, *First and Second Kings: A Commentary* (OTL; Louisville, Ky.: John Knox, 2007), 255-57. – ¹⁰ D.M. Fleming disszertációjában bemutatta, hogy a bibliai isteni tanács jeleneteket egy bizonyos séma jellemzi, amelyben a következő pontok szerepelnek: (1) bevezetés, amelyet látomásra való hivatkozás vagy elbeszélő kommentár jellemez; (2) a kontextus leírása, amely mennyei lények bemutatását feltételezi; (3) az isteni tanács résztvevői közötti párbeszéd, amely Jahve dekrétumával ér véget; (4) zárszó, amely a dekrétum következményeire mutat rá (D.M. Fleming, 'The Divine Council as Type Scene in the Hebrew Bible' [PhD Dissertation; The Southern Baptist Theological Seminary, 1989]). – ¹¹ J.J. Collins szerint a hasonlóság a mennyei és a földi királyi udvar között világosabb az 1Kir 22-ben, mint bármely hasonló őszövetségi szövegben (J.J. Collins, *Isaiah* [Collegeville Bible Commentary; Collegeville, Pa.: The Liturgical Press, 1986], 26). – ¹² S.J. De Vries, *1 Kings* (WBC, 12; Waco, Tex.: 1985), 270. – ¹³ Gerhard von Rad, *Die Botschaft der Propheten* (München: Siebenstern-Taschenbuch-Verlag, 1967), 115. – ¹⁴ Jelentős vita folyt a מַלְאָכִים mennyei vagy földi vonatkoztatása kérdésében Ézs 6-ot illetően. A kérdés vitatása túlhaladja a jelen tanulmány célját. A különböző vélemények összegzéséhez lásd M. Metzger, 'Himmliche und irdische Wohnstatt Jahwes', *UF* 2 (1970), 139-58(144 láb. 15). – ¹⁵ Maticich, 'The Divine King and His Throne', 41. – ¹⁶ G.F. Hasel, *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah* (Andrews University Monographs, 5; Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1972), 220. Ringgren rámutatott arra, hogy Ézsaiás szentség-teológiájának két szempontja van: egyik az Ő hozzáférhetetlenségét hangsúlyozza, a másik viszont az Ő jóindulatát (H. Ringgren, *Israelite Religion* [ford. D.E. Green; London: SPCK, 1966], 74). A két szempont közötti dialektikus viszonyt kapcsolatosan lásd R. Fey, *Amos und Jesaja. Abhängigkeit und eigenständigkeit des Jesaja* (WMANT, 12; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1963), 105-20. – ¹⁷ J.A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary* (Downers Grove, Ill.: InverVarsity, 1993), 78. A megkeményedés témájának vizsgálatához a bibliai és a zsidó irodalomban lásd F. Hesse, *Der Verstockungsproblem*

im Alten Testament (BZAW, 74; Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1955); C.A. Evans, *To See and not Perceive: Isaiah 6.9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation* (JSOTSup, 64; Sheffield: JSOT, 1989). – ¹⁸ F. Landy, 'Strategies of Concentration and Diffusion in Isaiah 6', *BibInt* 7/1 (1999), 58-82(82). – ¹⁹ A.A.K. Low Ez 1. értelmezésével kapcsolatosan tíz különböző hermeneutikai megközelítést sorol fel és elemez: (1) mitológiai, (2) költészeti, (3) pszichológiai álom, (4) héber misztikus, (5) héber allegorikus, (6) kozmológiai, (7) meteorológiai, (8) UFO, (9) jelképes és (10) szó szerinti megközelítés. Kizárólag az utolsót tartja elfogadható magyarázati módszernek (A.A.K. Low, *Interpretative Problems in Ezekiel 1* [ThD Dissertation; Dallas Theological Seminary, 1985], 23-77). – ²⁰ Maticich, 'The Divine King and His Throne', 1. Az Őszövetségben a felhő gyakran az isteni harcos motívumával kapcsolatosan jelenik meg és az Ő harci szerkezet jelképezi (Zsolt 18,8-14; 68,8f.; 104,3; 2Sám 22; Ézs 63,19; Bír 5,4f.; 5Móz 33,2). H.K. Larondelle szerint Jahve felhőn ülő harcosként történő bemutatása teológiai jelentőséggel bír, mivel a kép Baál ábrázolására hasonlít, aki gyakran „felhőn közeledőként” van megjelenítve (H.K. Larondelle, *Chariots of Salvation: The Biblical Drama of Armageddon* [Washington és Hagerstown, Md.: Review and Herald, 1987], 67). – ²¹ A ragyogás nyelvezete a mennyei légkörre emlékeztet, amelyben a mennyei trónnak jelentőségteljes szerepe van (C.B. Vawter és L.J. Hoppe, *A New Heart: A Commentary on the Book of Ezekiel* [ITC; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Edinburgh: The Handsel Press, 1991], 28). Zimmerli kapcsolatot lát az Ez 1,16 és az 1,27 „ragyogó nyelvezete” között. Véleménye szerint az utóbbi szöveg az előző forrását képezi (W. Zimmerli, *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1-24* [Hermeneia; Philadelphia, Pa.: Fortress Press, 1979], 129). – ²² W.H. Brownlee, *Ezekiel 1-19* (WBC, 28; Waco, Tex.: Word, 1986), 18. – ²³ Nam, 'Throne of God' Motif, 256-57. – ²⁴ E.W. Hengstenberg, *The Prophecies of the Prophet Ezekiel Elucidated* (Clark's Foreign Theological Library 4/21; Ford. A.C. Murphy és J.G. Murphy; Edinburgh: T. & T. Clark, 1869), 24. – ²⁵ A nézet legismertebb képviselőit és kihívóit illetően lásd L.C. Allen, 'The Structure and Intention of Ezekiel 1', *VT* 43 (1993), 145-61. – ²⁶ W. Eichrodt, *Ezekiel* (OTL; Philadelphia, Pa.: Westminster, 1970), 59. – ²⁷ W. Zimmerli, 'The Message of the Prophet Ezekiel', *The Fiery Throne: The Prophets and Old Testament Theology*, szerk. K.C. Hanson (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2003), 75-95(81). – ²⁸ A. Lacoque, *The Book of Daniel* (London: SPCK, 1979), 122. – ²⁹ N.C. Habel, 'Introducing the Apocalyptic Visions of Daniel 7', *CTM* 41 (1970), 10-26(13). – ³⁰ Lásd pl. A.J. Ferch, *The Son of Man in Daniel 7* (AUSDSS, 6; Berrien Springs: Andrews University Press, 1979), 136-37. – ³¹ Az „Öregkorú” titulus egyedülálló a Bibliában és Istent jelképezi. A leghasonlóbb bibliai kijelentés Istent „kezdetől” létező királyként mutatja be. Ismeretes a párhuzam az Ugarit irodalommal is, amelyben El isten „királyként, évek atyjaként” és ítélőbíróként szerepel (Lásd Lacoque, *The Book of Daniel*, 142-143). – ³² A különböző lehetőségekhez lásd pl. Nam, *The 'Throne of God' Motif in the Hebrew Bible*, 416. – ³³ Lásd pl. 5Móz 4,24; Zsolt 18,9-14; 21,10; 50,3; 97,3. – ³⁴ Z. Stefanovic, *Daniel: Wisdom to the Wise: Commentary on the Book of Daniel* (Nampa, Idaho: Pacific Press, 2007), 262. – ³⁵ Stefanovic, *Daniel*, 265. – ³⁶ J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Apocalyptic Literature* (The Biblical Resource Series; 2; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2. kiad., 1998), 44. – ³⁷ VanderKam a mellett érvel, hogy ebben a kontextusban az „Isten” szó helyesebb fordítása „angyalok” (J.C. VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* [CBQMS, 16; Washington: Catholic Biblical Association, 1984], 31). – ³⁸ G.W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction* (Philadelphia, Pa.: Fortress Press, 2. kiad., 2005), 43-44. – ³⁹ J.T. Milik, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4* (Oxford: Oxford University Press, 1976), 4. – ⁴⁰ Collins, *Apocalyptic Imagination*, 47. – ⁴¹ Bibliográfiai adatokhoz és a könyvvel kapcsolatos vitákhoz lásd pl. G.W.E. Nickelsburg, 'The Books of Enoch in Recent Research', *RelStud* 7 (1981), 210-17; P. Sacchi, *Jewish Apocalyptic and Its History* (Ford. W.J. Short; JSPSup, 20; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 32-71. – ⁴² A. Segal, 'Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment', *ANRW*, 2.23.2 (1980), 1333-94(1359). – ⁴³ H.S. Kvanvig, *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man* (WMANT, 61; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988), 96-97. – ⁴⁴ G.W.E. Nickelsburg, 'Apocalyptic and Myth in 1Enoch 6-11', *JBL* 96 (1977), 383-405; D.W. Suter, 'Fallen Angel, Fallen Priest: The Problem of Family Purity in 1Enoch 6-16', *HUCA* 50 (1979), 115-35. – ⁴⁵ Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 50. – ⁴⁶ G.W.E. Nickelsburg,

'Enoch, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee', *JBL* 100 (1981), 575-600(587). – ⁴⁷ Collins Hansonnal és Nickelsburgal szemben kételyét fejezi ki azzal kapcsolatban hogy a jelen szöveg pontosan elhatárolható hagyományfonalakra bontható-e (J.J. Collins, 'Methodological Issues in the Study of 1 Enoch: Reflections on the Articles of P. D. Hanson and G.W. Nickelsburg', *SBLSP* [1978], I, 315-22). – ⁴⁸ Fenn áll a lehetőség, hogy Az asztronómiai könyv (1ÉN 72-82) idősebb hagyományokat tartalmaz (L. Carlsson, *Round Trips to Heaven: Otherworldly Travelers in Early Judaism and Christianity* [Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller, 2008], 34). – ⁴⁹ J.J. Collins, 'The Apocalyptic Technique: Setting and Function in the Book of Watchers', *CBQ* 44 (1982), 91-111(95). – ⁵⁰ Milik, *The Books of Enoch*, 25. – ⁵¹ M.E. Stone, 'The Book of Enoch and Judaism in the Third Century B.C.E.', *CBQ* 40 (1978), 479-92. – ⁵² Póli Pál fordítása. – ⁵³ A projectum felelősei Charlesworth, Kraft és Evans. Elérhetősége: <http://ocpnews.blogspot.com/> – ⁵⁴ A textuális vita részleteivel kapcsolatosan lásd M. Black, *The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Edition with Commentary and Textual Notes* (Leiden: Brill, 1985), 149. – ⁵⁵ A könyv részletesebb felosztásához lásd Nickelsburg, *Jewish Literature*, 46-48. – ⁵⁶ Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 55. – ⁵⁷ Az énöki trón-látomás és az ezékieli, valamint ésaiai látomások közötti hasonlósággal kapcsolatban lásd Rowland, 'Visions of God', 137-54. – ⁵⁸ Carlsson, *Round Trips to Heaven*, 43. – ⁵⁹ Nickelsburg, *Jewish Literature*, 47. – ⁶⁰ Carlsson, *Round Trips to Heaven*, 44. Josephus is alátámasztja, hogy a papoknak tilos volt belépni a Szentek Szentjébe, kivéve a főpapnak egyszer évente az Engesztelési ünnepen (*Antiquities*, III, 123, 181). – ⁶¹ D.J. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (TSAJ, 16; Tübingen: J.C.B. Mohr, 1988), 82. – ⁶² G.W.E. Nickelsburg, 'The Apocalyptic Construction of Reality in 1 Enoch', *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies Since the Uppsala Colloquium*, szerk. J.J. Collins and J.H. Charlesworth (JSPSup, 9; Sheffield: JSOT, 1991), 51-64[53]). – ⁶³ M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (New York: Oxford University Press, 1993), 14. Mind az első, mind a második templom a Szentély és a Szentek Szentje mellett egy harmadik résszel, előcsarnokkal, is rendelkezett (első templom: 1Kir 6,3; második templom: Josephus, *Jewish War* 5.207-219; m. Middot 4:7). – ⁶⁴ Nickelsburg, 'Enoch, Levi, and Peter', 580 láb. 19. – ⁶⁵ Carlsson, *Round Trips to Heaven*, 43. – ⁶⁶ Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, 15-16. – ⁶⁷ G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch 1: A Commentary on*

the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108 (Hermeneia; Minneapolis: Fortress Press, 2001), 264. – ⁶⁸ A látomásban ez a motívum már kétszer is előfordult: 1ÉN 14,14, 16. – ⁶⁹ Rowland a következő szövegek lehetséges befolyását látja a „tüzes folyó” képének kialakulásában: Ez 1,13; 47,1; 2Móz 19,16; Zak 14,18 (Rowland, 'Visions of God', 142). A zsidó uranológia ezen jellegzetességével kapcsolatban lásd H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (WUNT, 2; Tübingen: Mohr, 1951), 75. – ⁷⁰ Black, *The Book of Enoch or 1 Enoch*, 149. – ⁷¹ Lásd úgyszintén T. Lévi 3,4. – ⁷² Nickelsburg, *1 Enoch 1*, 264. – ⁷³ Nickelsburg, *1 Enoch 1*, 264. – ⁷⁴ Rowland kifejezettebb antromorfikus leírás mellett érvel arra alapozva, hogy 1ÉN 14,20 elhagyja azt a minősítő főnevet (רַגְלֵי בְּרִיאַת), amely fontos szerepet képviselt Ez 1,27-ben. Véleménye szerint 1ÉN 14,21 Isten emberi formához hasonló lényként mutatja be (Rowland, 'Visions of God', 141). – ⁷⁵ Himmelfarb megfigyeli a ruházat leírásával kapcsolatos közeli párhuzamot Dán 7,9-10-el és ezt a mennyei templommal hozza kapcsolatba. Véleménye szerint Isten ruhája 1ÉN 14,20-21-ben a főpap egyszerű len gyolcsból készült ruhájára utal, amelyet évente egyszer öltött magára, amíg a Szentek Szentjében szolgált (3Móz 16,4). Harant idézve, arra következtet, hogy „ezek a ruhák azt a célt szolgálják, hogy valamilyen dialektikus emelkedettségre mutassanak” (Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, 16-20). – ⁷⁶ A témát alaposan tárgyaló irodalommal kapcsolatban lásd A.A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition* (TSAJ, 107; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 72 láb. 133. – ⁷⁷ Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, 27. – ⁷⁸ Nickelsburg, 'Enoch, Levi, and Peter', 579-80. – ⁷⁹ A témát tárgyaló példaértékű művekhez tartozik pl. G.K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God* (NSBT, 17; Downers Grove, Ill.: InterVarsity; Leicester: Apollos, 2004); G. Stevenson, *Power and Place: Temple and Identity in the Book of Revelation* (BZNW, 107; Berlin: Walter de Gruyter, 2001). – ⁸⁰ Betz rámutatott arra, hogy a túlvilági utazások már a görög filozófiában is jelen voltak. Platónról és Plutarkhosztól kezdve arra használták őket, hogy *phobos-t* gerjesszenek vele és érzelmi erőt kölcsönözzenek ez által a különböző filozófiai és etikai tanításoknak (H.D. Betz, 'The Problem of Apocalyptic Genre in Greek and Hellenistic Literature: The Case of the Oracle of Trophonius', *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 1979*, szerk. D. Hellholm (Tübingen: Mohr, 1983). – ⁸¹ Nickelsburg, 'Enoch, Levi, and Peter', 579. – ⁸² Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, 73.

Kegyesség és teológia

A szerző saját kegyességi és teológiai fejlődésének kritikai elemzése után hangsúlyozza, hogy kegyesség és teológia elválaszthatatlan. A kettő egymást megtermékenyítő kölcsönhatásban áll, és az egyházat kell, hogy szolgálja. A teológia kegyesség nélkül, illetve a kegyesség teológia nélkül céltévesztett és káros. A helyes kegyesség Isten és a felebarát szeretete, ebben a Biblia egységes. Ezt 3 ószövetségi (Ám 2; Jer 34; Ézs 58) és 3 újszövetségi szakasz (Lk 3; Mt 22; 1Kor 11) elemzése húzza alá. Emellett a helyes teológiai kegyesség a kritikus hagyományörzésben ölt testet.

After a critical analysis of his piety and theological development the author emphasizes the necessary interconnection of piety and theology. They need to be in an organic relationship—for the benefit of the church. Theology without piety is just as harmful and a failure as piety without theology. Correct piety results in the love of God and neighbor stressed throughout the Bible. This is illustrated by 3 Old Testament (Am 2; Jer 34; Isa 58) and 3 New Testament texts (Lk 3; Mt 22; 1Cor 11). In addition right theological piety is visible in the critical safeguarding of tradition.

Isaac Bashevis Singer *A Sátán Gorajban* című regényében egy 17. századi pogrom után kabbalista követ érkezik Goraj városába ezzel az üzenettel: A Messiás színre lépett, a megváltás küszöbön van. Nem csoda, a zsidó közösség felbolydul. Amikor a hír eljut Benis rabbihoz,

aki történetesen nem vett részt a gyűlésen, ő a szobájába zárkózik. Nem szívleli a kabbalát, ezt az ezoterikus kegyességi irányzatot. Miután a Messiás eljövételének kérdését egész éjszaka tanulmányozta, találkozik a követtel. „Soha senki nem tudta meg, mit mondott Benis rabbi

azon a reggelen, s azt sem, mint felelt rá a követ. Egy dolog azonban hamarosan nyilvánvaló lett: a követ búcsú nélkül eltávozott Gorajból ugyanazon a szánon, amelyiken érkezett.”¹ A követ távozását általános felzúdulás követi, úgyhogy a rabbinak is mennie kell.

Az epizód jelképes: a közösség egyébként „erényekben gazdag”², hivatalos vallási vezetője nincs jelen a sorsdöntő „kegyességi összejövetelen”, s a kérdést teológus módjára, könyvei segítségével igyekszik megoldani. A kegyesség és teológia feszültségét további két mozzanat fokozza: a rabbi és a követ négy szemközti vitája, melyből vélhetőleg az előbbi került ki győztesen, a „vesztes” fél azonban ezt nem ismerte el nyilvánosan. Ez az oka, hogy a rabbi győzelme pürrhoszinak bizonyul: a közösséget nem érdeklik a teológiai érvek, amikor a kegyesség reménnyel kecsegtet.

A teológia és kegyesség kapcsolata korántsem egyszerű. Én most e kapcsolatot fogom boncolgatni.

1. Bevezetés: „Kegyesség” és „spiritualitás”

A felkérés alapján spiritualitásról kellene beszélnem, nem pedig kegyességről, így magyarázattal tartozom a szóhasználatért és az előadás címéért. Amikor én voltam teológus jó 20 évvel ezelőtt, a Magyarországi Református Egyházban spiritualitásról még nem lehetett hallani, annál többet kegyességről. A „spiritualitás” („A vallás vagy az emberi lélek iránti érdeklődés képessége”)³ szó tágabb értelmű, mint a „kegyesség”. Azonban a „kegyesség” szóval továbbra is jelentésátfedés áll fenn, továbbá biblikai-teológusként jobban érdekel ez utóbbi, mint az inkább a vallásfenomenológia tárgykörébe tartozó előbbi. Ezért engedtessek meg, hogy „kegyesség”-ről beszéljek a továbbiakban.

Az előadásnak a „Kegyesség és teológia” címet adtam, amivel jelezni kívánom a kettő szoros kapcsolatát: ezeket ugyanazon érme két oldalának tekintem. A kegyesség kérdése a Bibliában nem elméleti-leíró, hanem egzisztenciális. Ezért mint ilyenről kívánok beszélni.

Először saját kegyességi-teológiai fejlődésemet, majd a teológia, kegyesség és egyház kapcsolatát fogom boncolgatni, hogy a végén a kegyesség biblikus jellegéhez és kritikus hagyományőrző szerepéhez megérkezzen. Minderről biblikai-teológusként fogok szólni.

2. A biblikai szóhasználat

A Biblia nem beszél magáról a kegyességről. A fogalmat nem határozza meg, és nem fejt ki tartalmát. Úgy tűnik, a biblikai íróknak a kegyesség magától értetődő volt. Ez is lehet az oka, hogy az O- és Újszövetség több, felcserélhető szóval jelöli a „kegyesség”-et. Az Ószövetség elsősorban a *tóm* („feddhetlenség”) és a *jir’at jhvh* („az Úr félelme”) főnevekkel, valamint a *tám*, *támím* („feddhetetlen”) melléknevekkel utal a kegyességre és a kegyes emberre. Az Újszövetség több főnév (*eulabeia*, *eusebeia*, *theosebeia*) és ezekből képzett melléknevek (*eulabés*,

eusebés, *theosebés*) segítségével beszél a kegyességről ill. a kegyes emberről. Nincs idő annak tisztázására, mi a különbség és átfedés a fenti melléknevek és pl. a *ne’emán*, „megbízható”, ill. *dikaios*, „igaz”, vagy a fenti főnevek és az „*emúnáh/’emet*, ill. a *pistis*, „megbízhatóság, hit, hűség” között. Azzal sem akarok időt tölteni, a bölcsesség-irodalom, melynek egyik központi témája a kegyesség, milyen szavakat használ, s ebből mik állapíthatók meg. Jóllehet szótanulmányok is segíthetnek a téma körüljárásában, a kérdést véleményem szerint hatékonyabb biblikai szakaszokat összefüggésükben vizsgálva tanulmányozni.⁴

Ide tartozik, hogy a „kegyesség” a kevésbé vitatott értelmű szavak közé tartozik, ezért értelmezésében nincsenek döntő eltérések. A kegyesség „az az állapot, melyben az ember mély tiszteletet tanúsít valaki vagy valami, különösen Isten és a vallás iránt”⁵. Így nem meglepő, hogy az *eusebeia* („kegyes, istenfélő”) szó Biblián kívüli használatát tanulmányozva megállapítható, a kegyesség olyan erény, mely az igaz módon és istenek előtt kedves embert jellemzi.⁶ *Mutatis mutandis* ez a keresztény emberre sem kevésbé igaz. A szót ebben az értelemben fogom használni.

3. Kegyességi és teológiai fejlődésem

Mivel tudatában vagyok teológiai és kegyességi álláspontom személyes és szubjektív tényezőinek, vagy legalábbis igyekszem tudatosítani azokat, először személyes fejlődésemről és az engem ért hatásokról szeretnék beszélni.⁷ Ahogy hangsúlyoztam, számomra a kegyesség és a teológia elválaszthatatlan, a követhetőség kedvéért hadd válasszam a kettőt mégis külön. Először kegyességi, majd teológiai fejlődésemről fogok szólni.

3.1. Kegyességi fejlődésem

Kegyességi fejlődésemben a legmeghatározóbb a szülői ház volt. Bár különösen apám mindig nyitottságot tanúsított más vallásúak és kegyességűek iránt, a döntő hatás szüleim pietista kegyessége volt, amelyet ma leginkább talán a Biblia Szövetség képvisel. Erről a következő teológiai-kegyességi elveket tudom megállapítani:⁸

1. Istennel való személyes kapcsolat;
2. ebben Jézusnak, mint Megváltónak, Úrnak, Mesternek és Barátnak a kitüntetett szerepe;
3. komolyan vett Biblia-központúság; a *sola scriptura* reformátori elve;
4. a megtérés szükségességének és a megszentelt életmódnak a sürgetése;
5. ezen kegyességi és teológiai hagyomány gyakorlása és őrzése.

A hazai pietizmus pragmatikus, olykor pragmatista kegyességi irányzat. A gyakorlatban ez a napi Biblia-olvasás és az imádság, a bűn és bűnbánat, illetve Jézus Krisztus példaadó és megváltó művének és személyének hangsúlyozásában jelentkezik. A szülői örökségért hálás vagyok, és annak ellenére mindmáig értéknek tekintem, hogy teológiai felfogásom és kegyességem egyaránt jelentős fejlődésen ment át. Azt is gondolom továbbá, hogy ezek az elvek és gyakorlat a történelmi, trinitárius

kereszténység hitével *nagyjából* összhangban van, természetesen a helyi módosulásokkal és torzulásokkal. Jórészt ezekhez az elvekhez köthető kegyességi-teológiai eszmélődésem is, mely az elvek és a gyakorlat közti következtelenségek felismeréséből fakadt: ezt a kegyességet szűklátókörűség, egyfajta teológia-ellenesség és az azzal járó populizmus jellemzi.

1. Az Istennel való személyes kapcsolat individualizmusba, a gazdasági, közegyházi, politikai és társadalmi tényezők figyelmen kívül hagyásába hajlik;
2. Jézus személye gyakran a Szentháromság többi személyét, különösen a Szentleket háttérbe szorítja; az áldozati teológia és nyelvezet túlzott hangsúlyt kap;
3. a Biblia kizárólagossága gyakran csak elv marad; valójában teológiai elvek és dogmák a meghatározók;
4. a bűn, a megtérés és a megszentelődés hangsúlyozása individualista kegyességben, önvizsgálati kényszerességben és törvényeskedésben,
5. a hagyománytisztelet pedig a hagyományt képviselők, a „kipróbált” vezetők iránti tekintélytiszteletben, illetve a kívülállók iránti gyanakvásban, szűkeblű „pártpolitikában” ölt testet; a hagyomány és az azt képviselők szava lesz Isten szava.

Más szóval, e kegyesség a saját elveihez nem ragaszkodik következetesen. A Biblia gyakran csak ugródeszka a saját világméretű, teológiához. A mások felé elhangzó kritika a pietista kegyességre is érvényes: hitvallási hangsúlyokban van különbség a különböző kegyességi irányzatok között, ám az adott hitvallás megfogalmazásának módszerében nincs. A Biblia a kegyességi-világnézeti-teológiai hangsúlyok áldozatává válik, igazából nem hagyják szóhoz jutni, bizonyos bibliai szakaszok semlegesítenek más szakaszokat.

Mint minden kegyességben és világnézetben, a pietizmus számára is vannak erények és bűnök. Az előbbinél a rangsort az alázat, szerénység és szelídség vezeti, míg az utóbbi tekintetében talán a lázadás, a szexuális és okkult bűnök a listavezetők. Mindez óhatatlanul egyenképpességhez vezet.

3.2. Teológiai fejlődésem

Jóllehet teológiai szempontok és elvek korábban is fontos szerepet játszottak világnézetemben és életvitelemben, azok hatásának csak teológiai tanulmányaim megkezdésétől vagyok tudatában. Ekkortól kétféle, egymást megtermékenyítő hatásról tudok számot adni magamnak. Az egyik az imént vázolt kegyességi háttér: továbbra is naponta olvastam a Bibliát, imádkoztam, fontos kérdésekben vártam Isten vezetését, eljártam csendesnapokra és -hetekre. Egyszóval, igyekeztem megélni a Krisztusban kapott megváltást.

Ugyanakkor kegyességem lassan átalakult, ahogy nem vonhattam ki magam a teológia hatása alól. A héber és görög szöveggel való ismerkedés, a hermeneutikai, dogmatikai és egyháztörténeti ismeretek óhatatlanul kihívásként jelentkeztek korábbi teológiai-kegyességi nézeteimre nézve. Emlékszem, milyen megütközést okozott egyik tanárunk, amikor első évben azt a (visszatekintve) magától értetődő kijelentést tette, hogy az Ószövet-

ség nem ismeri a poklot, a holtak hazája (ÓSZ: *seol*; ÚSZ: *hádesz*) nem az isteni büntetés-végrehajtás helye.

Hogy két általánosabb példát is említsek a másik oldalról, kezdettől fogva nem tudtam mire vélni a magyarországi teológiai oktatás leíró jellegét, különös tekintettel a bibliikumra. A jelenlegi állapot hosszú, legalább 250 éves folyamat eredménye, de röviden a következőről van szó. A 18. század végén a protestáns ortodoxia ellenhatásaként ó- és újszövetségesek sürgették a bibliai tudományoknak az egyházi hitvallási értelmezéstől való függetlenedését. A bibliai tudományok egyre kevésbé a dogmatika „beszállítóiként” működtek, hanem „régiségtudományokként”: Hogyan, mikor, milyen fejlődés útján keletkezett a bibliai szöveg? Milyen szövegen túli valóságról tanúskodik? Hogyan éltek, mit hittek akkor? Amíg tehát korábban az egyházi, hitvallásos teológiát csak az időtlen, normatív eszmék érdekelték, a 19. századra az akkor és ott kérdése kizárólagossá vált. Ennek az ára a múltat a jelennek összekötő híd összeomlása lett.⁹ Remélem, ez egyre kevésbé jellemző a mai lelkészképzésre, de 20 évvel ezelőtt a bibliikumok oktatása még javarészt a 19. századi örökség jegyében folyt.

Ezzel már rá is tértem a másik példára. Sokáig nem tudtam szavakba önteni, mi az oka a bibliai tárgyak körüli visszás érzésemnek. Walter Brueggemann segített ezt megfogalmazni, aki így jellemezte saját, 50-es évekbeli teológiai tanulmányait: „Tanultunk a Bibliáról, de a Bibliát alig vettük a kezünkbe. Tanulmányoztunk hátteret, kort, népeket, történelmet, ám hogy a Biblia szövege mit mond, és hogyan mondja, amit mond, azzal édeskesvetet foglalkoztunk.”¹⁰

Mindez a bibliai szöveg eredeti rendeltetését tekintve is érthetetlen volt. A Bibliában található történetek, listák, imák, beszámolók, hitvallások között lényeges különbségek vannak, az azonban megállapítható, hogy ha normatív voltukban van is eltérés, egytől-egyig egyéni és közösségi egzisztenciális válsághelyzetekben született teológiai írás. Akadémiai „laborvizsgálataink” során épp ez az aligha túlbecsülhető egzisztenciális-teológiai mozzanat sikkadt el gyakran.

Mivel Jézus jó tanítványa akartam lenni, aki „újat és őt hoz elő éléskamrájából” (Mt 13,52), mohó kíváncsisággal, egyszersmind kritikus óvatossággal szívtam magamba az újat. A teológiával való ilyen találkozás fejlesztette kritikai készségemet: mind addigi, kegyességi értékrendemet, mind az új, teológiai hatásokat mérlegre tettem. Ahogy az lenni szokott, az eredmény vegyes volt: hol ez, hol az bizonyult súlyosabbnak, időnként pedig mind kegyességemet, mind a teológiát kritikusan át kellett értékelnem.

A kegyességi és teológiai hatások emellett egy átfogóbb kérdésre is ráirányították figyelmemet: Milyen részesedése, haszna és kára van az egyháznak az egyikből illetve a másiktól?

4. Teológia, kegyesség és egyház

Teológiai tanulmányaim megkezdése óta gyakran találok magam két tűz között: a kegyességet teológia nél-

kül (vagy teológiával szemben) gyakorlók, illetve a teológiát a kegyesség rovására hangsúlyozók tábora közt. A két, egymást sokszor kizáró álláspont szerint vagy kegyes valaki, vagy teológus; a mondanivaló vagy „lelki”, vagy teológiailag megalapozott. Lessingnek a történelmet a teológiától elválasztó csúnya árkat a két tábor nem betemeti, hanem tovább mélyíti. Miért káros mindkét álláspont, és mi a megoldás?

4.1. *Kegyesség teológia nélkül*

Szolzenyicin első regényének főhőséről ezt írja: „Suhov most nem haragszik senkire, semmire: se a hosszú ítéletre, se a hosszú munkanapra, arra se, hogy megint nem lesz vasárnap. Most csak egyet gondol: túléljük! Túlélünk mindent, s isten [sic!] segítségével minden véget ér!”¹¹

Ivan Gyeniszovics túlélési stratégiája a szocialista ember túlélési stratégiája dióhéjban. Mint ilyen a fogolytáborok elítélte mellett talán legjobban a lelkészekre állt. A szocializmusban apáinknak az egyházat igen szűkös anyagi és teológiai források és mostoha körülmények között kellett nemcsak fenntartani, hanem lehetőleg építeni. És apám életét és szolgálatát látva bárcsak én is olyan hűséges lehetnék a rám bízottak felett, amilyen ő és nemzedékéből sokan voltak.

Ez a korszak még feldolgozásra vár, az azonban talán megállapítható, hogy a szocializmus időszaka nem a teológiai munka, hanem a kegyességek kora Magyarországon. A Református Egyház kegyességeiben élt. Ivan Gyeniszovicshoz hasonlóan és néhány kivételtől eltekintve még a teológiailag képzettebb lelkészek és teológiai tanárok is a túlélésért küzdöttek. Még aki olvasta is a legújabb nyugati teológiai írásokat, nemigen volt ideje, energiája igényes teológiai munkára. Vagy ha igen, az egyházi közösségben nem talált vevőre. Azt gondolom, ezért senki sem marasztalható el, az adott körülmények közt ez törvényszerű volt.

Ennek a kegyességi hangsúlyú egyházi életnek az árnyoldala viszont idővel nyilvánvaló lett. Lehetne beszélni „árnyoldalak”-ról, de azt hiszem, ezek mind egy okra vezethetők vissza: a megalapozott teológia hiányára, ami olykor egyenesen teológia-ellenességben jelentkezett. Ez az idősebb nemzedékben mindmáig érződik, ami bizonyos szempontból érthető: Az egyház túlélte a legellenségesebb rendszert is, emberek megtértek, a kegyesség működött. Mi szükség többre?

Én azok nemzedékéhez tartozom, akiknek már lehetősége nyílt külföldi és behatóbb teológiai tanulmányokra, akiket régi kérdésekre régi válaszok nem mindig elégítettek ki. Akik megalapozottabb teológiai egzisztenciára törekedtek. Az ilyen teológusok hamar felismerték: a teológia nélküli kegyesség nélkülözi a teológiai tartalmat, ezért minden retorika ellenére sekélyes.

Ahogy már említettem, a teológia nélküli kegyesség egyházunkban gyakran teológia-ellenességben jutott kifejeződésre: Az embereknek üdvösségre van szükségük, ezt pedig bármely Biblia-olvasó „megszerezheti”. A teológusok egyszerű kérdésekből bonyolultakat gyártanak, tudálékosak, munkájuk az egyházat nem építi. Valljuk meg, ezeknek a vádaknak időnként van alapjuk, ám ugyanilyen

gyakran intellektuális igénytelenségről és bezárkózásról tanúskodnak. Az előbbi kérdésre nemsokára visszatérek, most az utóbbinál maradjunk. Ez az igénytelenség és bezárkózás nem ritkán individualizmushoz vezet. Ezen individualista kegyesség legfontosabb jellemzői:

1. teológiai és kegyességi téren Isten megváltásának individualista hangsúlyozása, többnyire áldozati teológiai nyelvezettel („Jézus vére lemosta bűneidet”);
2. a teológiából antropológia lesz: Bultmann szelleme a pietistákat még mindig kísérti.¹²

Két rövid megjegyzés: 1. e kettő egymással szoros kölcsönhatásban áll; 2. individualizmusa miatt és minden retorikája ellenére ezen kegyesség biblikus volta igen kérdéses.

Egy hermeneutikai és egy ekléziológiai következmény is megfigyelhető:

1. a Biblia individualista értelmezése; más értelmezések iránti érdektelenség;
2. az egyházat ez az individualista kegyesség nem mindig becsüli eléggé, minthogy hajlamos az *ekléziola* közösségét az *eklézia* közössége fölé helyezni.

Ekléziológiai szempontból tehát a teológia nélküli kegyesség gyakran felelősség nélküli.

4.2. *Teológia kegyesség nélkül*

Már teológus hallgatóként láthattam, ahogy a teológia tudományával és eredményeivel való találkozás során diáktársaim közül többen anélkül fordulnak szembe korábbi kegyességükkel, hogy higgadtan számot vetnének, mit köszönhetnek annak, és miben *nem kell* azt követniük. Ezért magatartásuk gyakran kamaszos lázadás formáját öltötte: magukat becsapottnak, korábbi kegyességüket szőröstül-bőröstül rossznak ítélték. Bár céljuk megalapozottabb teológia volt, túllőttek rajta, valahányszor a végeredmény kegyesség nélküli teológia lett. Ennek fő erénye a racionalizmusba hajló racionalitás és a hitvallási bizonyosság helyett a bizonytalanságot zászlajára tűző agnoszticizmus.

Úgy vélem, e változás jórészt egy egyszerű, ám kellőképpen nem méltatott oknak tulajdonítható. A hívők normatív (világnézeti, hitelvi, etikai) eligazításért veszik kezükbe a Bibliát, és járnak gyülekezetbe: Mit higgyünk, mit tegyünk? Az egyháztól az emberek teológiát várnak és kapnak.¹³ Ez az elvárás, s az egyház így működik, ha nem akar Istentől kapott megbízatását feladva társadalmi egyletként létezni. A teológiai tanulmányok során azonban egy másfajta megközelítéssel találkozunk a hallgató. Megismerkedik a Biblia keletkezésével, az írásmagyarázat elveivel, Izráel és az egyház történelmével. Nemcsak azt látja, hogy a tananyag jó része nem kapcsolódik közvetlenül a hitéhez, hanem óhatatlanul azt is, hogy a legtöbb kérdés nem fekete-fehér. Ha a lelkészképzés nem képes a leíró jellegű tananyagot (amire egyébként szükség van) összekapcsolni a gyülekezet normatív teológia iránti igényével, az zavart, félreértéseket és kiábrándultságot eredményez.

A kegyesség megkérdőjeleződése és átértékelődése elkerülhetetlenül teológiai elvek megkérdőjeleződéséhez és átértékelődéséhez is vezet (bár a folyamat körkörös). Hadd említsek ezek közül néhányat:

1. A többi vallási és teológiai irat/nézet között a Biblia relativizálódása, szerepvesztése a kegyességre nézve;¹⁴
2. Jézus Krisztus személyének és megváltásának a viszonylagossá válása;
3. az egyház jelentőségének leértékelődése.

A teológia-ellenes kegyességhez hasonlóan a kegyesség nélküli, akadémikus teológia gyakran felelősség nélküli, minthogy az egyháztól független, „elszámolással” nem tartozik senkinek.

Mivel az egyházat mind a teológia nélküli kegyesség, mind a kegyesség nélküli teológia lebecsüli, a kegyesség, teológia és egyház kapcsolatára külön is ki kell térnem.

4.3. *Kegyesség, teológia és egyház*

Jóllehet történelme során az egyház nem egyszer kegyesség- vagy teológia-ellenes magatartást tanúsított, most az érme másik oldala foglalkoztat, nevezetesen: kegyességi és akadémikus teológiában egyaránt tapasztalható időnként nyílt, burkolt vagy öntudatlan egyházellenesség. Hogyan maradhatunk kegyes és az egyháznak elkötelezett teológusok?

Ahogy az eddigiekből kiderült, nézetem szerint a kegyesség, teológia és egyház nem lehet meg egymás nélkül. Itt nem is arra gondolok elsősorban, hogy a kegyesség nélküli teológia ártalmas lehet az egyházra nézve, ahogy a teológiailag megalapozatlan kegyesség is rombol. Sokkal inkább arra, hogy a teológiának csakúgy, mint a kegyességnek az egyház épülését, a gyülekezeti életet kell szolgálnia. Természetesen teológiát lehet szekulárisan tanulni, és „szekuláris” teológusoktól magam is sokat tanultam. Ám ha a teológiai oktatás a lelkészképzés jegyében történik, az csak az egyházra nézve művelhető: a teológiai tanulmányoknak a gyülekezeti munkát kell célozniuk. Más szóval, a lelkészképzés feladata teológia az egyház számára. Hasonló mondható el a kegyességről is. A kegyesség nem öncél. Kegyességünk célja nem önjavítás, öntökéletesítés, önmegváltás. A kegyesség a gyülekezet működésének feltétele. A nem egyházi célú kegyesség céltévesztett csakúgy, mint a nem teológiai célú lelkészképzés.

Ószövetségi teológiája legelején Brueggemann siet megállapítani, hogy „maga a reformáció felfogható olyan törekvésnek, mely a Biblia evangéliumi valóságát az egyházi értelmezés reduktív szándékaival szemben egyenjogúsítani kívánta”.¹⁵ Ám Brueggemann nem az egyházi írásértelmezés egyeduralmát szándékszik az akadémiai értelmezés egyeduralmára cserélni. Az akadémiai írásmagyarázat kizárólagossága veszélyeinek is tudatában van,¹⁶ és igyekszik a kettő között egyensúlyt tartva az egyház számára értelmezni a Bibliát.

Ezen szempontból érdekes ellentét figyelhető meg a kegyességi és akadémikus teológia közt. A kegyességi teológia mindig hajlamosabb a hagyományos, dogmatikai-etikai Biblia-értelmezésre. Ebben a tekintetben tehát nem a reformáció radikalizmusát követi. Cáfolja a kegyességi teológia retorikáját, az akadémikus teológia a reformáció hagyományát folytatja, amennyiben az egyházi értelmezés tekintélyétől igyekszik a Bibliát megszabadítani.¹⁷ Az elmúlt három évszázad tapasztalata sze-

rint az akadémikus teológia függetlensége és az egyház gyakran állt feszültségben. Ezzel elérkeztem oda, hogy a helyes kegyességről beszéljek.

5. *Kegyesség*

A kegyesség és teológia nem felhőtlen viszonyát látva felvetődik a kérdés: Hogyan kerülhető el a teológiailag naiv kegyesség, illetve a kegyesség nélküli teológia? A biblikus kegyesség két irányban válik láthatóvá: Isten és a felebarát felé. Kegyességről e kettős irányultság nélkül nem lehet érdemben beszélni. A bibliai próféták is mindig így beszélnek a kegyességről.

5.1. *Kegyesség: Isten és a felebarát szeretete*

Az Ószövetség vallása és kegyessége számára az Isten és felebarát iránti szeretet a két rendezőelv. Az ószövetségi próféták két bűne miatt hirdetnek ítéletet Izráel ellen: 1. a Jahve iránti hűség megszegése, vagy 2. a felebaráttal szembeni kötelesség elmulasztása miatt. E kettős kötelességet a Sínai-szövetség, azon belül pedig a Tízparancsolat (Ex 20,1-17) részletezi.

Az első három parancs (2-7. versek) Jahve szentségét hangsúlyozza, aki minden olyan ideológiai próbálkozásnak ellenáll, mellyel őt haszonelvű céljainkra hasznosíthatnánk. Jahve abszolút voltának minden ideológiai próbálkozással szembeni célja, hogy minden olyan társadalmi-gazdasági szándékot viszonylagossá tegyen, mely elvileg bálványimádó. Isten szeretete tehát minden végső szeretet és hűség visszautasítását jelenti. Az utolsó hat parancs (12-17. versek) a felebaráti szeretetet érinti. A felebaráti szeretet itt nem valami romantikus szeretetet, hanem olyan elszánt önfegyelem, mely minden felebarát életterének védelmét és tiszteletét szolgálja, azokat is beleértve, akiknek nincs hatalmuk magukat megvédeni, vagy érdekeiket képviselni. Ezen elemi garanciák védik a gyengét az erőssel szemben. Az Isten szentségével kapcsolatos első három, illetve a felebaráttal szembeni igazságot érintő utolsó hat parancs egymás mellé helyezése arra utal, hogy Isten szentsége és a felebarát szeretete az ókori Izráel ezen forradalmi kísérletében összetartozik. Sőt, Izráel kezdetől fogva tudta, hogy Isten szeretete nem szakadhat el a felebarát szeretetétől (1Jn 4,20), hogy szentség és igazság mindig kéz a kézben jár.¹⁸

A próféták vádjai szerint a Jahvéval kötött szövetség sérül, akár az egyik, akár a másik tekintetében marasztható el Izráel. Hogy mennyire szorosan összetartozik, és mennyire kéz a kézben jár Isten és a felebarát szeretete, három, különböző korból és társadalmi-politikai helyzetből származó ószövetségi példán fogom szemléltetni.

Így szól az Úr: Három, sőt négy vétke miatt nem bocsátok meg Izráelnek, mert eladják pénzért az igazat, és egy pár saruért a szegényt. Azt kívánják, hogy a nincstelnek a föld porát szórják fejükre, és elutasítják a nyomorultak ügyét. Apa és fia ugyanahhoz a nőhöz jár, így gyalázzák meg szent nevemet. Zálogba vett ruhán nyújtózkodnak minden oltár mellett, és a megbírságot borát isszák Istenük házában. (Ám 2,6-8)

Ámós 8. századi üzenete az északi, eretnek szomszédnak, Izráelnek szól. Üzenete azonban nem az, hogy

térjenek meg a bálványimádatból. A hat felsorolt bűn közül legalább öt a társadalmi igazságtalanság tárgykörébe tartozik.

Mintegy másfél évszázaddal Ámósz után szorul a hurok Jeruzsálem körül. Röviddel a város 587-es eleste előtt a kormány példátlan intézkedésre szánja el magát:

Az Úr igéje szól Jeremiáshoz, miután Cidkijjá király egyezséget kötött Jeruzsálem egész népével, hogy hirdessék ki a rabszolgák felszabadítását, és engedje szabadon mindenki héber rabszolgáját és rabnőjét, és ne tartsa szolgaságban senki júdai embertársát. Engedelmeskedtek is a vezetők valamennyien meg az egész nép; belementek az egyezésbe, hogy mindenki szabadon engedi rabszolgáját és rabnőjét, és nem tartja tovább senki szolgaságban őket. Engedelmeskedtek, és elengedték őket, de azután visszakényszerítették a szabadon bocsátott rabszolgákat és rabnőket, és erőszakkal újra rabszolgákká és rabnőkké tették őket. (Jer 34,8-11)

A felszabadítás pontos körülményei nem ismertek, ám néhány következtetés megalapozottnak tűnik. Az állami vezetők a rabszolgák felszabadítását bűnbánatuk jeleként rendelték el. Korábbi kijelentéseikkel és magatartásukkal szakítva – tehát gyakorlatilag elfogadva Jeremiás kritikáját és helyzetelemzését – ezzel beismerték eddigi szövetségsgő magatartásukat. Jahve megtérésüket annak ellenére elfogadja, hogy az csak az ostromló babiloni sereg nyomására következik be, őszinteségük vitatható. (A tett vitathatóságát a visszakozás igazolja. A rabszolgafelszabadítás visszavonása szintén politikai okokkal magyarázható, nevezetesen a Hofra fáraó vezette egyiptomi felmentő seregbe vetett hiú reménnyel; vö. Jer 37,3-5.)

Ami ebben az összefüggésben minket érdekel, az, ahogy Jeruzsálem megtér: nem kultikus, szexuális vagy okkult bűnök (ezekből is volt bőven), hanem a társadalmi igazságtalanság miatt gyakorolnak bűnbánatot. Felismerték a legégetőbb kérdést, amiben változásra volt szükség.

A harmadik példa:

Kiált, ne sajnáld a torkod! Harsogjon hangod, mint a kürt! Mondd meg népemnek, hogy mi a bűne, Jákób házána, hogy mi a vétke! Ők mindennap keresnek engem, szeretnék megismerni utaimat, mint egy olyan nép, amelynek tettei igazak, és nem hagyja el Istene törvényét; igaz döntéseket kérnek tőlem, szeretnének Istenhez közel lenni. Miért bőjtölünk – mondják –, ha te nem látod meg, miért gyötörjük magunkat, ha nem akarsz tudni róla? De hiszen ti a bőjti napokon is megtaláljátok kedvteléseket, mert robotosaitokat hajszoljátok. Hiszen pörölve és veszekedve bőjtöltök, sőt bűnösen, ökölrel verekedve. Nem úgy bőjtöltök, ahogyan ma illelenék, nem úgy, hogy meghalljam hangotokat a magasságban. Ilyen az a bőjt, amely nekem tetszik? Ilyen az a nap, melyen az ember a lelkét gyötri? Ha lehajtja fejét, mint a káka, zsákba öltözik, és hamut szór maga alá, azt nevezed bőjtnek, és az Úr kedves napjának? Nekem az olyan bőjt tetszik, amikor leoldod a bűnösen fölrakott bilincseket, kibontod a járom köteleit, szabadon bocsátod az elnyomottakat, és összetörsz minden járomot! Oszd meg kenyeredet az éhezővel, vidd be házádba a szegény bujdosókat, ha meztelent látsz, ruházd fel, és ne zárkózz el testvéred elől! (Ézs 58,1-7)

Trito-Ézsaiásnak ez a próféciája (feltehetőleg a perzsa kor elejéről) a bőjttel, egy jellegzetesen egyéni kegyességi gyakorlattal kapcsolatos. A próféta nem technikai tanácsokat ad a helyes bőjtölésre nézve, hanem az egyéni, „belső” kegyesség és a kegyesség „külső” megnyilvánulásai közti szakadékra mutat rá. Nem járja, mondja, hogy

kegyességeket csak Isten felé gyakoroljátok, annak a felebarátra nézve viszont semmi következménye nincs. A vallás, a kegyesség nem utalható a „privátszférába”. A bőjtnek csak úgy van értelme, ha nem a felebarát elleni bűnökben való kikapcsolódásként, hanem a felebarátért való gondoskodó szeretet megerősítéseként szolgál.¹⁹

Az Újszövetség nem szakít az Ószövetség szemléletével, az újszövetségi próféták – akik közül hármat fogok idézni – méltó örökösei elődeiknek. A megtérni szándékozók ezt kérdik a prófétától:

„Akkor hát mit tegyünk?” János így válaszolt nekik: „Akinek két ruhája van, adjon annak, akinek nincs, és akinek van ennivalója, hasonlóan cselekedjék.” Vámszedők is mentek hozzá, hogy keresztelje meg őket. Ezek szintén megkérdezték tőle: „Mester, mit tegyünk?” Nekik ezt mondta: „Semmiel se hajtsatok be többet, mint amennyi meg van szabva.” Megkérdezték tőle a katonák is: „Mi pedig mit tegyünk?” Nekik viszont ezt felelte: „Senkit ne bántalmazzatok, meg ne zsaroljatok, és elégedjete meg a zsoldotokkal.” (Lk 3,10-14)

Keresztelő János szerint a megtérés a felebarát kizsákmányolásával, bántalmazásával való szakításban, a szeretet gyakorlásában nyilvánul meg.

Amikor Jézust egyszer egy teológus megkérdezi, melyik a nagy parancsolat, Jézus így válaszol:

Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből. Ez az első és a nagy parancsolat. A második hasonló ehhez: Szeresd felebarátodat, mint magadat. E két parancsolattól függ az egész törvény és a próféta. (Mt 22,37-40; vö. Dt 6,4-5; Lv 19,18)

A téli vásár jegyében teológusunk egyet fizet, kettőt kap Jézustól. A válasz első felével minden vallásos kortársa egyetértett. Ám Jézus rámutat: Isten szeretete elválaszthatatlan a felebarát szeretetétől; egyik a másik nélkül nem létezik. Jézus tanításában ez meghatározó, ám a Mester ezzel nem újít, pusztán az Ószövetség meggyőződését teszi magáévá, és húzza alá egy olyan korban, amikor ez elsikkadt.

Végül:

... aki méltatlanul eszi az Úr kenyereit, vagy issza az Úr poharát, vétkezik az Úr teste és vére ellen. Vizsgálja meg azért az ember önmagát, és úgy egyék abból a kenyérből, és úgy igyék abból a pohárból. Mert aki úgy eszik és iszik, hogy nem becsüli meg az Úrnak testét, ítéletet eszik és iszik önmagának. (1Kor 11,27-29)

Ez az újszövetségi szakasz gyakran elhangzik úrvacsorai liturgiánkon, méghozzá azzal a céllal, hogy a résztvevők tartsanak önvizsgálatot (Id. 28. vers), nincs-e valami titkos vagy titkolt bűnük. Pál azonban nem individuáletikai szándékkal írta e sorokat, hanem ekleziológiai megfontolásból. Ahogy az előzményekből következtetni lehet (Id. 1Kor 11,17-22), a korinthusi gyülekezet összejövetelén a gazdagok elkülönültek a szegényektől. Az úrvacsorát megelőző közös étkezésen nem osztották meg élmüket a nélkülözőkkel. Ez megosztotta a gyülekezetet, amiért Pál az Isten gyülekezetének megvetésével vádolja őket (11,22).

Az Ó- és Újszövetség egységes abban, hogy Isten és a felebarát szeretete szorosan összetartozik, egyik a másik nélkül elképzelhetetlen.²⁰ Aki Isten szeretetét a felebaráti szeretetet elfeledve hangsúlyozza, annak kegyessége merev, vallásossága kegyetlen, a társadalmi igazságos-

ság iránt érzéketlen. Merevség, érzéketlenség, előítéletek gyakran jellemzik a konzervatívabb keresztényeket, akiknek ezért meg kell hallaniuk a próféták hangját.

Am akármilyen fontos is a felebaráti szeretet, az nem lehet független Isten szeretetétől. A másik iránti szeretetünk abban gyökerezik, amit Isten tett értünk. Mi nem a Rotary Club-hoz, hanem Krisztus testéhez tartozunk. Ezért nem egyszerűen humánus tetteket hajtunk végre (amivel önmagában nincs semmi baj), hanem Jézus megváltásából és szeretetének fényében élünk. Amekkora szükség van liberális keresztények társadalmi fellépésére, éppennyire nem szabad azt teológiai-krisztológiai összefüggéséből kiszakítani.²¹

Amelyik kegyesség nem gyakorolja a nagy parancsolatot, az céltévesztett, és bűnbánatot kell tartania. Amelyik teológia nem ennek gyakorlását segíti elő, az reformra szorul. És amelyik teológus nem a nagy parancsolatban, Isten és a felebarát szeretetében látja teológiája célját, és nem ebben él nap mint nap, annak megtérésre van szüksége.

Fentebb megállapítottam, hogy a biblikus kegyességben Isten és a felebarát szeretete elválaszthatatlan. Ez meglehetősen közhelyszerűnek hangozhat, és valóban nem tartalmaz forradalmi újat.²² A kegyességi csatározásokat látva azonban talán nem szükségtelen hangsúlyozni.

Láttuk egy példában, Jézus hogyan merít az Ószövetségből. Az Újszövetséget olvasva azt is tapasztalhatjuk, hogy mind Jézus, mind tanítványai a hagyományokhoz időnként kritikusan közelednek: azokat újraértelmezik (pl. Mt 5; Róm 4), szükség esetén pedig felülbírálják (pl. Mk 7,1-23; ApCsel 10-11). Hadd térjek ki befejezésül a kritikus hagyományörzés kérdésére, mint amelyben a kegyesség testet ölt.

5.2. Kritikus hagyományörzés

John Goldingay szól arról, hogy

diákjaim szerint professzoruk feladata az, hogy biztosítsa őket: az Írás nem mond ellent annak, amiben eddig hittek. Liberális beállítottságú keresztényeknek nincs szükségük erre a megerősítésre. Ők egyszerűen azzal számolnak, hogy az Írás téved. Konzervatívok ezt nem tehetik, így e célból módosítaniuk kell az Írás értelmét, hogy továbbra is hissek azt, amit mindig is hittek.²³

Hogyan kerülhető el a liberális és konzervatív kelepce? Hogyan tanulmányozhatjuk anélkül a Bibliát, hogy lemondanánk a kritikus teológiai gondolkodásról, vagy az elkötelezett kegyességről?

A Szentírás tanulmányozása megtermékenyítőleg kell, hogy hasson kegyességünkre és teológiánkra egyaránt. *Kritikus* teológusként nap mint nap találkozunk azzal, amit Paul Ricoeur a „gyanakvás hermeneutikájá”-nak (*hermeneutic of suspicion*) nevez: a Bibliát *kritikusan* olvasva és értelmezve nem vesszük minden mondatát készpénznek, hanem megpróbálunk a kijelentések mögé látni, hogy megértsük Isten üzenetét. A gyanakvás hermeneutikáját a Nyugat a felvilágosodás óta gyakorolja. Ricoeur azonban nem áll meg itt, hanem feszültséget teremt az „újrafelfedezés hermeneutikájá”-t (*hermeneutic of recovery*) tűzve ki célul. A kritikus módszerek segítségével a szöveg naiv, felszíni olvasatán áthatolhatunk, hogy a rejtett szándékokat is lássuk. A gya-

nakvás és az újrafelfedezés hermeneutikája közti kölcsönhatás révén továbbléphetünk az „első naivitás”-on egy „második naivitás” felé. Ez a második naivitás ismét képessé teheti a kritikus és *kegyes* teológust, hogy a szöveget mint egészet nyitottan olvassa és értelmezze. Am ez a második naivitás nem prekritikus, hanem posztkritikus, tudatos és felkészült naivitás.²⁴ Amíg a gyanakvás hermeneutikája eltávolítani szándékosz mindent, ami annak megállapítását akadályozná, hogy egy állításban mi igaz, az újrafelfedezés hermeneutikája azt is felfedezi, ami ebben az akadályoztatásban értelmes, igaz és jó.²⁵ Leegyszerűsítve: A Bibliát meghagyni Isten Szavának, azaz lemondani szelídítési hajlamunkról, hogy a Szentlélek szólhassa azt és úgy, amit és ahogy neki tetszik. A gyülekezet javát ez szolgálja.

A kegyesség és teológia közötti egyensúlyt a keresztény ember folyamatosan igyekszik fenntartani. E tekintetben hasznosnak bizonyulhat Robert Polzinnek egy egészen más összefüggésben tett megállapítása²⁶. Szerinte a Deuteronomista Történet (Józsue, Bírák, Sámuel, Királyok könyve) a tekintélyelvű dogmatizmus és a kritikus hagyományörzés közti harc színtere. Ez áll az egyházra is, mely szintén e két erő összecsapásának színtere.

Amíg az akadémikus, teológusi létforma számára a kritika sokszor öncél, a kegyességi hagyomány gyakran naiv és kritikátlan. A kritikus hagyományörzés a múlt gazdagságából merít. „S ha az előre mutat, merünk gazdag örökségünkből más hagyományhoz fordulni. Am ezt nem öncélúan, hanem kritikusan tesszük: ha a hagyomány nem mutat a jövőbe, készek vagyunk azt kritikusan kezelni.”²⁷ A kritikus hagyományörzés számára a teológia a kegyesség kiigazítását szolgálja, a kegyesség pedig a teológia megélését. Az tehát mind a teológiai, mind a kegyességi hagyományt tiszteletben tartja, ugyanakkor a megfelelő kritikával közeledik hozzájuk. A helyes teológiai kegyesség, mely Isten és a felebarát szeretetében ölt testet, állandóan mérlegre téve őrzi a hagyományt.

Azt gondolom, hogy e kegyesség számára szükség-szerűen a gyülekezet lesz a táptalaj, ez a kegyesség egyházépítő.²⁸ Azt is gondolom továbbá, hogy az Isten és felebarát szeretetén kívül vannak más, a kegyesség elvi alapjaival és gyakorlati megnyilvánulásaival kapcsolatos kérdések, amelyekre nézve Ágoston kijelentése az irány-mutató: „A fő kérdésekben egység, a mellékesekben szabadság, mindenkiben pedig szeretet.”

Szüleim kegyességében Isten és a felebarát szeretetét, a rászorulttal való törődés következetes és semmilyen áldozattól vissza nem riadó gyakorlását láttam. Ennek értéke azóta sem kérdőjeleződött meg bennem. A Bibliát behatóan tanulmányozva ez az érték ma számomra teológiailag megalapozottabb, mint volt húsz esztendeje. Erre az alapra épül kegyességem.

6. Végszó

Singer regénye szomorúan végződik. A Messiás-várásban a zsidó közösség teljesen elszegényedik, szétesik: Gorajban a Sátán jó munkát végzett. A városkát a bűnbá-

natot gyakorló, kabbalista Mordeháj Jozsef menti meg a teljes pusztulástól: az ördögöt kiűzi egy megszállottból, ezután az élet visszatér a rendes kerékvágásba. Hogy a történet tanulsága mégsem a kegyesség diadala a teológia felett, a hagyományos zsidó teológiai hitvallást megerősítő befejezés bizonyítja:

Senki se próbálja rábírní Istent, hogy
véget vessen kínjainknak itt lent; mikor ő akarja
jön el a Messiás; és akkor elmúlik
minden baj és csapás; Halál eldobja kardját
ennek láttán; s rettegeve hal meg a
száműzött Sátán; Lilit eltűnik
és vele az éjjel; fogságunk
véget ér, fény árad széjjel
Amen Szela²⁹

Ezzel visszatértünk a teológia és kegyesség kapcsolatahoz, amelyet egymást kölcsönösen megtermékenyítőként igyekeztem bemutatni. Kívánom, hogy hallgatóságom minden tagja megtalálja, miként szolgálhatja egyházát kegyes teológusként.

Czövek Tamás

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Barr, J.** *The Semantics of Biblical Language*. London: Oxford University Press, 1961.
- Brueggemann, W.** „Biblical Authority: A Personal Reflection”, *Struggling with Scripture*. Louisville-London: Westminster John Knox Press, 2002, 5-31.
- Brueggemann, W.** *The Covenanted Self: Explorations in Law and Covenant*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- Brueggemann, W.** *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- Carson, D.A.** *Exegetikai tévedések*. Budapest: KIA, 2003.
- Czövek T.** „A protestáns dilemma”, http://parokia.hu/kozossej/200804_index_protdilemma.php, megtekintve 2009. jan. 24-én.
- Frei, H.W.** *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven-London: Yale University Press, 1974.
- Gánóczy S.-Scheld, S.** *Kálvin hermeneutikája: Szellemtörténeti feltételek és alapvonalak*. Budapest: Kálvin Kiadó, 1997.
- Goldingay, J.** *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament*. Carlisle: Paternoster Press, 1995.
- Goldingay, J.** „Theology and Canon”, *TynBull* 59 (2008) 1-26.
- Günther, W.** „Frömmigkeit, Gottesverehrung [σέβουμαι]”, *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* (szerk. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard). Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1971, 395-98.
- Kraus, H.-J.** *Die Biblische Theologie: Ihre Geschichte und Problematik*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1974.
- Lonergan, B.** „The Ongoing Genesis of Methods”, *SR* 6 (1976-77) 341-55.
- Ricoeur, P.** *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1970.
- Singer, I.B.** *A Sátán Gorajban*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1979.
- Szozenyicín, A.** *Ivan Gyenyiszovics egy napja*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1963.
- Wehmeier, S.** (főszerk.) *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Wright, N.T.** *Jesus and the Victory of God: Christian Origins and the Question of God*, 2. kötet. London: SPCK, 1996.

JEGYZETEK

¹ Singer, I.B. *A Sátán Gorajban*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1979, 41. – ² Singer, *A Sátán Gorajban*, 173. – ³ Wehmeier, S. (főszerk.) *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2005, 1475. – ⁴ Az etimológiai és szótanulmányokból

adódó tévutakhoz ld. Barr, J. *The Semantics of Biblical Language*. London: Oxford University Press, 1961; Carson, D.A. *Exegetikai tévedések*. Budapest: KIA, 2003. – ⁵ Wehmeier, S. (főszerk.) *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, 1140. – ⁶ Günther, W. „Frömmigkeit, Gottesverehrung [σέβουμαι]”, *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* (szerk. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard). Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1971, 395-98, 395. – ⁷ Brueggemann saját történetével szemlélteti, hogy Biblia-értelmezésünk is „részint családi, szomszédai és baráti kapcsolatok története (szocializációs folyamat), részint pedig a hit hosszú, Isten irányította fejlődése”; Brueggemann, W. „Biblical Authority: A Personal Reflection”, *Struggling with Scripture*. Louisville-London: Westminster John Knox Press, 2002, 5-31, 10. – ⁸ Noha úgy látom, jelentős változás nem történt (ezért a jelen idő végig), itt és alább javarészt korábbi tapasztalataimra hagyatkozom. Azt is megjegyzem, hogy az alábbi öt kegyességi elv tekintetében a Biblia Szövetség tagjai és az ahhoz nem tartozók között gyakran olyan mértékű egyezés figyelhető meg, mely a különbségeket elhomályosítja. – ⁹ Ehhez ld. különösen Kraus, H.-J. *Die Biblische Theologie: Ihre Geschichte und Problematik*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1974; Frei, H.W. *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven-London: Yale University Press, 1974. – ¹⁰ Szóbeli közlés. – ¹¹ Szolzenyicín, A. *Ivan Gyenyiszovics egy napja*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1963, 155. – ¹² Bultmann ígértetésekének jelentős pietista hallgatósága volt, akikkel Bultmann antropológikus megközelítése vonzott. *Nota bene*: „A teológia számomra antropológia”, mondá a nagy egzisztencialista újszövetséges. – ¹³ Kegyességi körökben szokás inkább „lelki”-ről beszélni. Ez részint egyezik azzal, amire én „teológia”-ként utalok, ám a „teológia” kifejezés nemcsak individuális, hanem társadalmi-közösségi, politikai, gazdasági szempontokat is tartalmazhat, ezért átfogóbb. – ¹⁴ A nyugati szellem-, kultúr- és teológiatörténet iróniája, hogy amíg több kritikus teológus számára a Biblia egzisztencialisan nem feltétlenül létszükséglet, muzulmán országokban vagy Észak-Koreában Krisztus (prekritikus) követői csak az életük kockázatásával olvashatják. Itt a megélhetés, ott az élet forrása. – ¹⁵ Brueggemann, W. *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress Press, 1997, 2. Ehhez ld. még Gánóczy S.-Scheld, S. *Kálvin hermeneutikája: Szellemtörténeti feltételek és alapvonalak*. Budapest: Kálvin Kiadó, 1997. – ¹⁶ Brueggemann, W. *Theology of the Old Testament*, 9-15. – ¹⁷ Brueggemann, W. *Theology of the Old Testament*, 14. – ¹⁸ Brueggemann, W. *The Covenanted Self: Explorations in Law and Covenant*. Minneapolis: Fortress Press, 1999, 49-50. Brueggemann szerint a két legfenyegetőbb veszély a barbarizmus és nihilizmus, melyek ellen a Tízparancsolat Isten- és emberszeretete irányul; 49. – ¹⁹ Az 58. fejezet 14 verséből *legfeljebb* egy (58:13) érinti az individuáletikát. – ²⁰ Úgy tűnik, amíg az Isten szeretete magától értetődő volt az ókori világban, ezért nem kellett külön hangsúlyozni, a felebaráti szeretet tartalma kultúránként és társadalmanként változott, ezért újból és újból fel kellett szólítani Isten népét ennek gyakorlására. Furcsa módon ma a nyugati kultúrkörben az utóbbi a „magától értetődő”, az előbbi korántsem (ami nem jelenti azt, hogy a keresztényeket felesleges a felebaráti szeretetre biztatni). Isten Nyugat általi száműzetéséhez ld. Brueggemann, W. *The Covenanted Self*, különösen is 18-34. – ²¹ Ehhez ld. különösen Wright, N.T. *Jesus and the Victory of God: Christian Origins and the Question of God*, 2. kötet. London: SPCK, 1996. – ²² A kegyesség első fele, az Istennek való engedelmisség Brueggemann szerint „az ezzel a másikkal [Istennel] való kiegyezés folyamata, mely sem nem túlzottan meghunyászkodó, sem túlzottan ellenálló” (ti. Istennek); Brueggemann, W. *The Covenanted Self*, 2; ehhez ld. még az 1-8 oldalakat. A felebaráti szeretethez ld. különösen 76-90. – ²³ Goldingay, J. „Theology and Canon”, *TynBull* 59 (2008) 1-26, 20-21. – ²⁴ Ricoeur, P. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1970, 496; idézi Goldingay, J. *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament*. Carlisle: Paternoster Press, 1995, 131-32. – ²⁵ Lonergan, B. „The Ongoing Genesis of Methods”, *SR* 6 (1976-77) 341-55, 355; idézi Goldingay, J. *Theological Diversity*, 132. – ²⁶ A Deuteronomista Történetről írt valamelyik tanulmányában, a pontos hivatkozást nem találtam. – ²⁷ Czövek T. „A protestáns dilemma”, http://parokia.hu/kozossej/200804_index_protdilemma.php; megtekintve 2009. jan. 24-én. – ²⁸ Itt nem tudom kifejezni, de ahogy az eddigiekből is kiderült, ez a szemlélet az egyház szerepét, küldetését felértékeli. – ²⁹ Singer, I.B. *A Sátán Gorajban*, 187.

Struktúrák a Rohonci-kódex szövegében

Helyzetjelentés egy amatőr kutatásról

A Rohonci-kódex egy kislakú, de terjedelmes kéziratos írással írtak tele valamikor a 16. és a 18. század között. Különös jellegzetessége a szöveget illusztráló több mint 80 furcsa tollrajz, melyek közül némelyik felismerhetően Krisztus passziójának és feltámadásának jeleneteit ábrázolja. Számos tudós és amatőr próbálta már megfejteni az írást, sikertelenül. A 19. század végén a magyar tudományos közvélemény hamisított rovásírásnak könyvelte el. A megfejtési próbálkozások általános kudarca ellenére a 70-es években Gyürk Ottó, a 90-es években Locsmándi Miklós tett kisebb megfigyeléseket az írás rendszerére vonatkozóan.

Hosszú távú célom az, hogy feltárjam a szöveg nyelvtanát. E cél érdekében – Gyürk és Locsmándi felfedezéseire építve – mondathatároló jeleket, számozott bekezdéseket és fejezetkezdéseket azonosítok a kódexben. Bemutatok egy hosszabb párhuzamos szövegrészt, melynek segítségével megállapítható a kódex első öt lapjának helyes sorrendje, s amely az alanyok vagy állítmányok azonosításában is nagy segítségre lehet.

The Rohonc Codex is a small-sized but lengthy manuscript with an undeciphered script written some time between the 16th and 19th century. It is especially notable for its more than 80 bizarre-looking pen drawings, some of which are recognizable scenes from Christ's passion and resurrection. Numerous scholars and amateurs tried to break its code without success. By the end of the 19th century Hungarian scholarship accepted the opinion that the codex is a forged linguistic record of old Hungarian runes. Although the code has so far defied any deciphering attempts, some minor observations on the regularities of the text have been made by Ottó Gyürk in the 1970's and Miklós Locsmándi in the 1990's.

My aim in the long run is to look for a syntax of the text. To achieve this, in this study I identify sentence delimiters, numbered paragraphs, and chapter headings in the code, based on the fundamental findings of Gyürk and Locsmándi. Furthermore, I expose closely parallel sections that help us determine the correct order of the first five folios, and the minor differences of which may enable further research into identifying verbal and noun parts of the sentences.

A Rohonci-kódex egyik méltatlanul ismeretlen kuriózumunk. Amikor 1838-ban Batthyány Gusztáv egész rohonci könyvtárát a Magyar Tudományos Akadémiának adományozta, a könyvek számbavétele során került elő az ismeretlen írású könyvecske.¹ Hogy a rohonci Batthyány-könyvtárba hogyan s mikor került, ismeretlen. A vízjel alapján állítható, hogy a papírt 16. századi olasz műhelyben gyártották, a jelek papírra vetése azonban ez után 1838-ig bármikor megtörténhetett.²

A kódex kis alakú (kb. 12×10 cm-es), de 224 teleírt és -rajzolt lapot számlál. Kötése szakadt, táblakötés helyett egyszerű bőrtokba van fűzve. Állapota huzamosabb használatra utal, az elején és a végén több lap ki van szakadva a kötésből, az olvasást – különösen az utolsó nyolc oldalon – elázásban keletkezett sötét folt nehezíti. Két helyen összesen kb. 10 kivágott lap csonkja is látható.

A kódex különlegessége az a több mint 80 bizarr tollrajz, melyek egy része felismerhetően evangéliumi jeleneteket ábrázol (Jézus bevonulása Jeruzsálembe, keresztre feszítése, feltámadása stb.), más részük azonosíthatatlan.

Noha a kódex papírja hazánktól inkább nyugat felé mutat, számos más jellemzője miatt már kezdetől fogva kelettel hozták kapcsolatba: bőrtáblája ázsiai (török?) módra van ráfűzve, a rajzok a keleti keresztény ikonográfia számos jellegzetességét mutatják, és nem utolsósorban a szöveg láthatóan jobbról balra halad, akárcsak a héber, arab, szír stb. írás, vagy a székely rovásírás.³

Egyik ismert íráshoz sem hasonlít viszont a kódex írásjel-készlete. Némäti Kálmán közel 800 jelet számolt össze és rendszerezett, levonva a következtetést, hogy az írásrendszer semmiképp sem betűírás.⁴ (Összetettebb rendszerű, pl. homofón titkosírásra nyilván nem gondolt, vagyis hogy egy betűt több jel is kódolhat.) Eddig azonban egyetlen valaha létezett írást sem ismerünk, amelynek a jelei a kódexével valóban rokoníthatóak lennének.

A megfejtési kísérletek általános kudarcai után a tudományos közvélemény végül arra az álláspontra helyezkedett, hogy ez is egy Literáti Nemes Sámuel 1830 körül készített rovásírás-hamisítványai közül.⁵ Ezzel a véleménnyel sokáig csak azok álltak szembe, akik – nyilván a „hun-székely” írás gondolati holdudvarában – a magyarság valamilyen ősi dokumentumát vélték megtalálni benne (így pl. Némäti Kálmán „nemzetnevelő” is).

A 20. század a tudományos érdektelenség és az amatőrök meddő lelkesedésének ideje volt. Talán egyedülálló kivétel Gyürk Ottó, aki Gárdonyi Géza titkosnaplójának a megfejtése révén vált ismertté,⁶ s aki egzakt kódfejtési módszerekkel közelített a kódexhez. Ismétlődő szövegrészek összehasonlításával megerősítette, hogy az írás jobbról balra és fentről lefelé halad, és számjegyeket azonosított a szövegben.⁷ Ezzel az áttörő felfedezéssel megtette a jelek konkrét megfejtésének első lépését.

A 90-es években Locsmándi Miklós a szöveg komputeres kódolásával próbálkozott, de nem jutott sokkal

messzebbre, mint Gyürk. A szöveget ismétlődés-vizsgálat alapján „szavakra” bontotta, de ezek értelmezésében semmilyen sikert nem ért el. Próbálkozott a szöveg mondatokra bontásával (az írásban ugyanis nincs felismerhető központozás, sőt egyértelmű szóköz sem), de csak sejteésekig jutott. Locsmánci ragokat, végződéseket is keresett abban a reményben, hogy a magyar nyelv rendszerét megtalálja a jelekben, de eredménytelenül.⁸

Az utóbbi években végre felizzott a kódex iránti tudományos érdeklődés. Láng Benedek (többek közt) a kódex kódjának jellegét próbálta behatárolni. Három alternatívát lát: a kódex vagy homofón monoalfabetikus titkosítást tartalmaz, vagy gyorsírást, vagy mesterséges (tökéletes) nyelvet; ugyanakkor hangsúlyozza, hogy mindhárom ellen egyformán erős érveket lehet felhozni. Fontos módszertani következtetése azonban, hogy először fogalmaknak és szavaknak megfelelő jelsorozatok jelentését kell tisztáznunk, mielőtt konkrét rejtjelezés rendszere után kutatnánk.⁹

Egy másik cikksorozatban Tokai Gábor közölt művészettörténeti elemzéseket a kódexről. Ennek egyik kiemelkedő erénye, hogy a tollrajzok ábrázolási jellegzetességei alapján próbálja datálni azokat (előtte legfeljebb a jelenetek azonosításával próbálkozott). Felhívja továbbá a figyelmet egy másik rendkívüli tényre, hogy egy, az 1804-ben leégett debreceni régi Nagytemplom feliratainak és két címerének tollrajzú másolatát őrző lap készítőjének a „Rohonci Kódex Mesterét” tartják. Ezt a sokat sejtető adatot azonban nem tárja fel részletesebben, és végkövetkeztetése is viszonylag általánosak.¹⁰

A kódex mikrofilmen szabadon kutatható,¹¹ sőt – egy román régészről délibábos megfejtési kísérletének¹² hatására – beszkenelt oldalai néhány kivétellel az interneten is elérhetőek.¹³ A kódex angol nyelvű wikipédiás oldala¹⁴ jó bevezetést kínál az érdeklődőknek, többek közt egy hasznos bibliográfiával. A kódex körül virtuális közösségek is létrejöttek, pl. egy yahoo-csoport, amelynek néhány morzsaszerű, de igen fontos kezdeti észrevételt közzehettünk.¹⁵

Saját kutatásom

Gyürk Ottónak sok olyan eredménye volt, amit nem publikált, csak utalt rá: „...statisztikai adataim alapján megállapítottam a számok egy részének titkos jeleit, a pont és mondatkezdő jeleket [sic], a kódexet fejezetekre, mondatokra, szavakra és betűjelekre tudom bontani, ismerem a kódex ragjait, amiket a szavak végéhez ír... Az is bizonyítható, hogy a kódex egyes szövegrészeit másolták...”¹⁶ Kutatásom egyik célja ezeknek az állításoknak a módszeres ellenőrzése volt. Az említettek közül többet az alábbiakban be is mutatok.

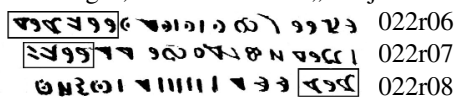
Távlati célom, hogy a szöveg szabályosságainak felismerésével, statisztikai vizsgálódásokkal és a képek segítségével eljussunk az írás szintaxisának leírásáig (legalább pl. elegendő főnév és ige azonosításáig¹⁷), amely alapján az írás nyelve behatárolhatóvá válik, és lehetővé teszi a kód teljes visszafejtését.

A kódex lapjaira a kéziraton látható (utólag ráírt) számozás szerint hivatkozom, mely a 63. lapig a recto oldal alján, a 64.-től végig a recto oldal tetején látható. A héber papirologiában is megszokott módon – mivel a kódexet „hátról” lapozzuk – a recto a kiterített oldalpár bal felére, a verso pedig a következő oldalpár jobb felére eső oldalt jelenti.

A kódex soraira a következő formában hivatkozom: a 001r01 az 1-es számú lap recto oldalának első sorát jelenti, hasonlóan 001v01 a verso első sorát. Sornál kisebb egységet a hivatkozásban nem használok, ezért pl. 001r01 az adott sor egészét vagy részét, 001r01–05 a közrezárt sorokat és a közrezáró sorok egészét vagy részét jelenti.

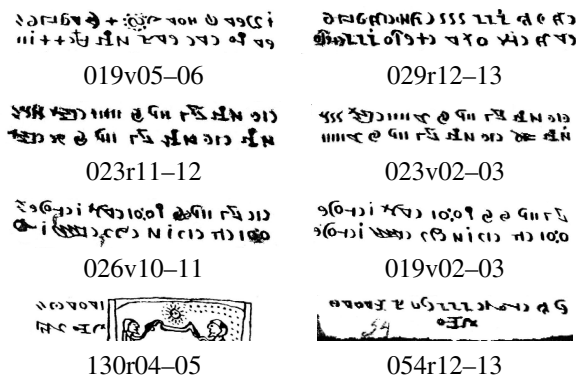
Kötőjel?

Gyürk Ottó talált a kódexben olyan jelet is, amely „nem tartozik szervesen egy szöveghez, és előfordulási helye állandó: a sor vége”, szerinte tehát ez „kötőjel”.¹⁸ Például:



A 6. sor végén látható hat jel a következő sorokban sortöréssel megismétlődik. A törés helyén látható az illető jel, mely alakilag is emlékeztet a diviz korrektúrázásban használt jelére. Ha ez valóban kötőjel, az rengeteget segíthet a szorosan összetartozó jelsorozatok megállapításában, különösen pl. prefixumok, szuffixumok azonosításában.

Számtalan olyan esetet tudunk azonban felmutatni, ahol egy adott jelsorozat egy adott helyén a sortörésben hol feltűnik, hol nem tűnik fel a „kötőjel”. Néhány példa:

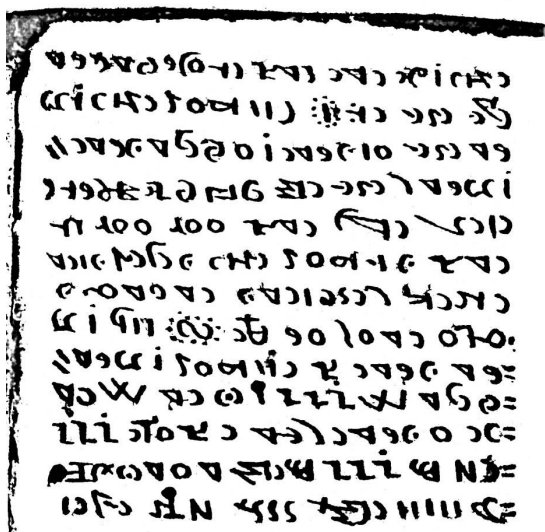


A jel tehát nem egészen úgy viselkedik, ahogy a kötőjeltől elvárnánk. Elhamarkodott dolog lenne tehát kötőjelnek vélni, így aztán arra sem következtethetünk, hogy összetartozó jelsorozatokat köt össze. Tény, hogy sok „kötőjeles” sortörésben egy viszonylag gyakori jelsorozat törik meg (pl. a fenti 130r04–05-ben megtört „hatbetűs” kifejezés). Az azonban eldönthetetlen, hogy a „kötőjel” mely gyakori jelsorozatok sortörésénél soha nem szerepel, noha indokolt volna, és ugyanígy azt sem tudjuk, hogy – ha már egyszer következtelen – mikor használta az író olyan helyen, ahol nem kellett volna.

Mindemellett nem csak a kötőjelre igaz, hogy sorvégeken jelenik meg, és „nem tartozik szervesen egy szöveghez”. Pl. a középkori kéziratokban előszeretettel használt sorkitöltő jelek és díszek is ilyenek. Ezek általában a bekezdések utolsó, részlegesen kitöltött sorát töltötték fel, de pl. héber ószövetség-kéziratokban arra is láthatunk példát, hogy belső sorokat is kiegészítettek sorvégi pontokkal, hogy a sorok bal széle is egyenes legyen.¹⁹ A Rohonci-kódex „kötőjele” ugyan általában csak egyesével fordul elő a sorok végén, de ezt az is indokolhatja, hogy a kódszavak rövidiek, ezért ennél több hely nincs is neki. Egyetlen helyen, a 017r07 végén előfordul kétszer egymás után, ráadásul itt többször is, valamint a közeli 018r08 végén is a jelet kiegészítí egy függőleges vonal vagy egy hurok. Ez a néhány hely kimondottan sorkitöltő jellegű sugall. Az is sorkitöltő jel benyomását kelti, pl. a 177v02 vagy a 213v05, ahol a jel láthatólag egy fejezet utolsó szava után áll (a fejezetekről ld. később).

A „kötőjel” sorkitöltő funkciójával szemben két érv is adódik. Egyrészt a sorok bal széle nem kimondottan egyenes, vagyis a sorkizárással az író sokszor nem törődött. Másrészt a „kötőjel” gyakran az oldal legfelső sorában szerepel (pl. 15r, 16r, 19v, 23r stb.), ahol hosszabb sorhoz nem igazodhatott, és előre kijelölt margóknak sincs semmi nyoma. Igaz, az író utólag is kiegészíthette a rövidebb sorokat a hosszabbak alapján.

Az imént tárgyalt „kötőjelhez” hasonló jel tűnik fel a 25v oldal alsó öt sorában (és csak itt), de nem a sorok végén, hanem az elején.



Bizonyítható, hogy ez sem a szöveg szerves része: a 025v08–12 gyakorlatilag „szó szerint” ismétli meg a 020v11–021r01 tartalmát, a különbség (a „kötőjeleken” kívül) az, hogy amott ezek a jelek nem szerepelnek a szövegben. A soraleti kettős vonalak viszont rendkívül emlékeztetnek az idézőjelek egykori használatára: a 17.–19. századi nyomdászok a többsoros idézeteknek gyakran minden sorát idézőjellel kezdték.²⁰ (Ha tehát az illető jel idézőjel, az így a kézirat datálásához is hozzájárulhat.) Zavaró ellenben, hogy nincs egyértelműen megjelölve a

párhuzamos szövegrész kezdete; az első, „idézőjellel” jelölt sor valószínűleg szó közepén kezdődik (a 8. sor végén egy rendkívül gyakori jelsorozat törik meg – ugyanaz a kifejezés, ami a 9. sor végén is szerepel). Még zavaróbb, hogy majdnem az egész oldal, a 025v01–11 idézi a 020v04–021r01-t, vagyis az „idézőjel” nem az egész idézett szakaszt jelzi, ráadásul az a 12. sor elején is szerepel, pedig az már nem tartozik az idézetbe.

Következtetésünk hasonló ahhoz, mint amit a „kötőjel” esetén levontunk. Talán idézőjelet használt az író, csak következtlenül, vagy még fel nem ismert elvet, szempontot követve. Sőt, hozzá kell tenni, még az is lehetséges, hogy amit Gyürk Ottó kötőjelként azonosított, az is valamiféle szokatlan idézőjel.

Mondatok

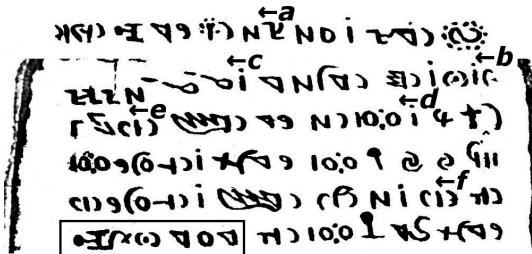
Gyürk Ottó reménye az volt, hogy kellő számú ismétlődő jel segítségével sikerül szavakra bontani a szöveget. Ebben a kötőjel-hipotézise is megerősítette. A kutatás jelen pillanatában viszont a szavakra bontásnak semmilyen szilárd alapja nincs. Láttuk a kötőjel-hipotézis gyengéit, és mivel a kódex nem alkalmaz egyértelműen felismerhető szóközt sem,²¹ magából a jelsorozatból kéne kikövetkeztetni a szóhatárokat. A nyelv ismerete nélkül azonban legfeljebb csak a morfémákat lehet felismerni, a szóhatárokat nem, mivel azokat a nyelv számtalan egyéb tulajdonsága befolyásolja, pl. a hangsúlyozás vagy a helyesírási tradíció.

Ezzel szemben a mondatokra bontáshoz könnyebben találhatunk kapaszkodókat. Noha a szövegben semmilyen felismerhető központosítás nem látszik, próbálkozhatunk olyan jelek keresésével, melyek előfordulásai egymástól általában „egy mondatnyi” távolságra találhatók a szövegben. Locsmándi ezen az alapon fogalmazta meg sejtését, hogy az *i* mondathatároló jel (amellett, hogy ez a számok írásában vélhetően helyiérték-határoló jelként is szerepel, máshol pedig egyenesen számjegyeknek tűnik), megemlítve egy másik jelsorozatot, mely igen gyakran, de nem kizárólag, e jellel együtt jelenik meg *vav i*.²² Hasonló sejtésről tudunk beszámolni nemcsak az említettekkel, hanem egy másik, feltűnő jelcsoporttal kapcsolatban is (לל és változatai). Ezeket a sejtéseket hamarosan további megfigyelésekkel megerősítjük.

Az „egy mondatnyi” persze nem véletlenül van idézőjelek közt, hiszen ennek meghatározására egyelőre semmilyen kész módszerünk nincs. Azt sem tudjuk, hogy a határolónak tűnő jelek szavak-e vagy a központosítás részei, és azt sem, hogy hány és milyen egyéb funkciói lehetnek a mondathatároláson kívül. Az „idézetek” (hosszabb ismétlődő jelsorozatok) viszont támpontot nyújthatnak a mondatok határainak kijelöléséhez. A hosszabb, főleg a több (tag)mondatból álló idézetek utolsó tagmondatát ugyanis rendszerint nem bővítjük tovább, hanem lezárjuk a mondatot. Az ilyen idézetek első mondata is sokszor csak egy rövid bevezető formulához kapcsolódik, bár az is gyakori, hogy pl. az első mondat alanya még

nem az idézet része. Mindenesetre az ismétlődő hosszabb jelsorozatok határoló elemek vizsgálata nagyban hozzásegíthet minket a mondatok elhatárolásában.

Ilyen párhuzamos szakaszt találunk például a 018v13–019r05-ben és a 019r11–019v04-ben. Az ismétlődő szakasz mindkét esetben *i* jellel kezdődik, és **ⲓⲛⲁⲟⲩⲧⲟⲩⲧ** jelsorral végződik, melyet ismét az *i* követ. A szakasz egyes részei azonban a környező oldalakon még többször felbukkannak. Az ábrán



018v13-019r05

a más helyeken „idézett” részzszakaszokat a hivatkozás megkönnyítése érdekében megjelöltem az *a–f* betűkkel. Érdeemes megfigyelni, hogy már a *c* és *d* részek elején is *i* áll (s bizonytalanul hozzátehetjük, hogy a *b* második pozícióján is, mely egy helyen, a 022r10-ben helyet cserél az előtte álló jellel).

Az 005v04–11-ben a szakasz több közbevetéssel jelenik meg, de az egészet **ⲓⲛⲁ** vezeti be, és az *abc* és *d* közötti közbeékelődést mindkét oldalról *i* határolja. A 017r09–12-ben és a 017v06–09-ben ugyanilyen elrendezésben látjuk az *abc*-t és a *d*-t, ráadásul a *d*-t ezeken a helyeken **ⲓⲛⲁ** zárja. A két részlet közti közbeékelődések első fele azonos, a második pedig a 005v07-ben **ⲓⲛⲁ** jelsorral, a 017r11-ben és a 017v08-ban *i* jellel indul.

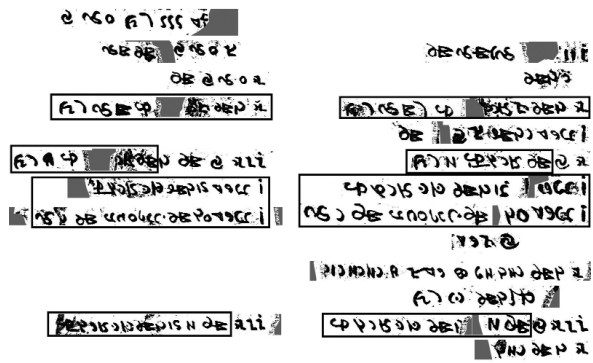
A *b* ugyan megjelenik a 022r10–11-ben egyértelmű elhatárolás nélkül, de a 026v04–05-ben a *bc* előfordulását *i* követi.

Mind a 026v09–12, a 027r10–027v01 és a 027v03–06 is egybefüggően tartalmazza a *def* szakaszt (mely így *i* jellel kezdődik), s mindhárom esetben azonos, *i* jellel kezdődő jelsorozat zárja az „idézetet”.

Az *f* rész még egyszer felbukkan a 027v11–12-ben, ahol **ⲓⲛ** közbeékelésével (mely Jézus valamilyen nevét jelenti, ld. később) **ⲓⲛⲁ** vezeti be, és **ⲓⲛⲁ** áll a végén.

Az ember könnyen meggyőződhet róla, hogy ezek a szabályosságok nem csak az iménti, sokszor előforduló szakasz körül jellemzőek. Hasonló figyelhető meg az összes olyan helyen, ahol hosszabb szöveg ismétlődik. Ilyen jelek veszik körül pl. a 030v03–031r04 ill. 095r10–095v10 párhuzamos részeit, vagy a 135r08–135v07 ill. 136r04–136v04 szövegét is, valamint a 135r01–03-at, amely az előbbieket egy részét idézi némi variációval.

Igen jól láthatóak a mondathatárok az ismétlődésektől hemzseggő 4r oldalon, amelyet a szemléletesség kedvéért tördelve mutatunk. A bal oszlopban látható (a 004v15 bevezetésével) az oldal első fele, a jobb oszlopban a második fele. Szürkével jelöltük azt, ahol a lap széle lerongyolódott.



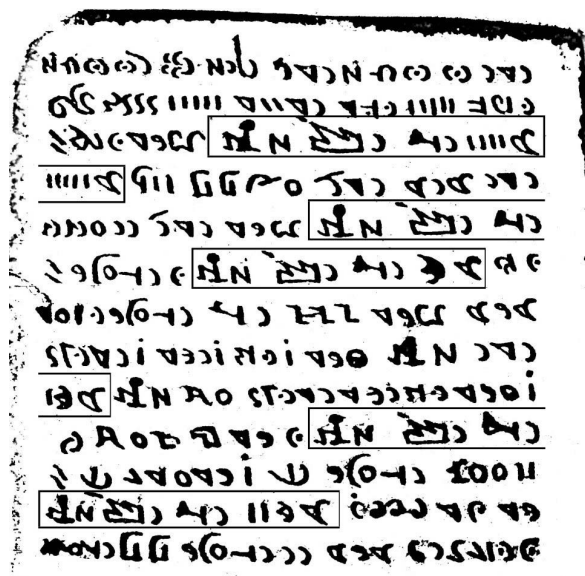
Itt az is látszik, hogy az **ⲓⲛⲁ** helyett néha csak **ⲓ** áll, erre később is látunk még példát. A 4r oldal annak is jó példája, hogy a szöveg elveszett részeit (pl. a papír lerongyolódott szélén) az ismétlések révén nagy valószínűséggel rekonstruálni lehet.

A jelek központozásos jellegét sugallja a föléljük helyezett pont. Mindössze ezt a két jelet ismerjük, amelyről biztonsággal állítható, hogy felső ponttal és anélkül is előfordul. Később látni fogjuk, hogy az **ⲓ** rendszeresen áll nagyobb szövegegységek közvetlen kezdetén – kézenfekvő a sejtés, hogy szöveg belsejében a mondatkezdő szerepet egy felső ponttal egyértelműsítette az író.

Természetesen más is segíthet a mondatok szétválasztásában. Például ugyanaz a tulajdonnév szinte biztosan nem fordul elő kétszer ugyanabban a (tag)mondatban. Ha tehát egymáshoz közel ugyanazt a nevet találjuk, számíthatunk rá, hogy köztük mondathatár van.

Felsorolások és szövegblokkok

Gyürk Ottó a számjegyek meglétét egy kis eltéréssel ismétlődő jelsorozattal igazolta, mely a 22v–23r oldalakon található.



Számok 4-től 8-ig

azonnal kezdődik a formulával, a sorszámmal és a kulcskifejezéssel.

Az öt szövegblokk „szókincse” látványosan eltér egymástól, tartalmukkal kapcsolatban viszont egyelőre csak sejtéseink lehetnek. Tény, hogy szinte a teljes negyedik blokk (025v01–12) precízen szó szerint megismétli a 020v04–021r01 szövegét, a „három királyok érkezését” ábrázoló kép a 21r-en valószínűleg ennek tartalmát ábrázolja. Így végül is három képet lehet kapcsolatba hozni az öt blokkal. A második blokkhoz tartozó kép a 24v-n nehezen értelmezhető – talán a gyermek Jézus és szülei (Lk 2, 41–52?), esetleg Jézus megdicsőülése („színeváltozása”, Mt 17, 1–8parr). A negyedik blokkot lehet a párhuzamos szakaszon keresztül a „három királyokkal” rokonítani. Az ötödik blokk pedig bizonyosan a keresztre feszítéssel kapcsolatos, amit nemcsak a 26r tollrajza ábrázol, hanem a szövegben itt sűrűbben előforduló kereszt alakú jel is ezt sugallja (026r02, 026v02 és 05).

Az öt blokk elején és végén álló összegzés viszont nyilván egyszerre mond valamit mind az ötről. Feltűnő, hogy két olyan jelsorozat is található benne, amelyet joggal tarthatunk Jézus Krisztus valamelyik nevének: **IN** és **QNI** (ezekről bővebben ld. később). A kérdés már csak az, hogy ezek közül egyik a másik bővítettje (pl. „Jézus, az Isten Fia”), vagy predikatív szerkezetet képeznek (pl. „Jézus az Isten Fia” stb.). Ez utóbbi esetben az öt pont nem más, mint Jézus Krisztus valamelyik nevének a magyarzata.

A tárgyalt részek elemzése viszont a szövegfolyás egy érdekes jellegzetességére is rámutatott: a képek keretére vagy a kereten belülré írt jelsorok itt (24v és 26r) nem önálló képfeliratok, hanem a főszöveg részei. Csak a személyek, városok stb. fölé írt neveket tarthatjuk bizonyosan képfeliratnak, illetve azokat a szavakat, amiket vélhetőleg az egyik szereplő mond a képen (pl. 42r, 163r). A 24v képen azonban a főszöveg fut: a kereten belül, az alsó sorban kezdődik ugyanis a 3. blokk bevezető formulája (mely aztán átfolyik a következő oldalra), a 26r-en pedig a képkeretre írt sorban fejeződik be az 5. szövegblokk előző oldal alján megkezdett bevezető formulája. Ugyanígy bebizonyítható, hogy a 14v és az 54v képen is a főszöveg olvasható. Más képek esetén (pl. 42r, 45r) még biztosan nem állíthatunk, de ennyi példa után méltán sejthetjük, hogy akár ott is.

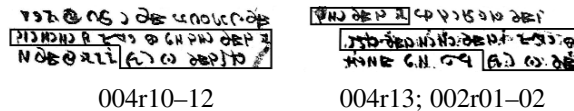
Néhány lap sorrendje

A kódex első néhány lapja (akárcsak az utolsó néhány) nincs a többivel egybekötve, hanem különálló lapként maradt ránk. Talán leszakadtak, és össze is keveredtek. Az sem kizárt, hogy el is veszett néhány. Annyit feltételezhetünk, hogy a kódex elején levő lapok eredetileg is egymás közelében voltak.

Az oldalak sorrendjét legkönnyebben úgy állapíthatjuk meg, ha vannak olyan hosszabb jelsorozatok, me-

lyek egyik oldalról a másikra átfolytak, míg máshol oldaltörés nélkül szerepelnek. Elegendően hosszú sztring esetén elenyésző annak a valószínűsége, hogy az egyik oldal alján a sztring első felét, egy másik oldal tetején pedig a másik felét találjuk úgy, hogy a két fél nem tartozik össze.

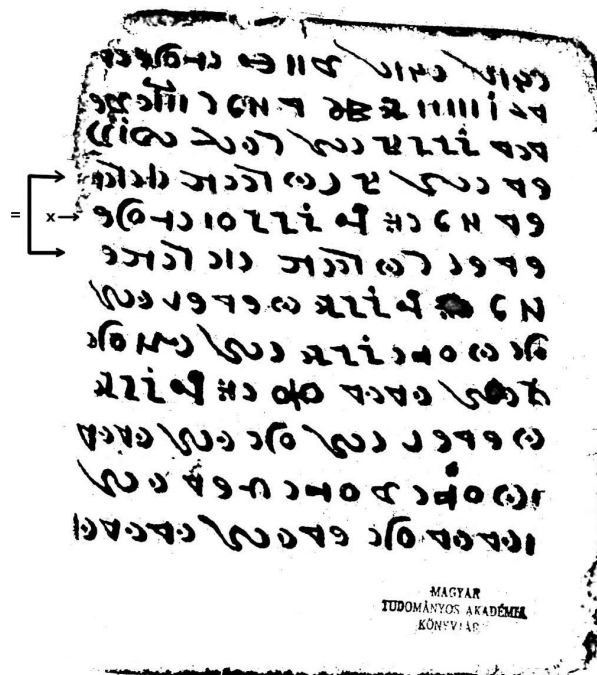
Egy ilyen – egyelőre rövidebb – ismétlődés meggyőzhet minket arról, hogy a 4r után a 2r következnek:

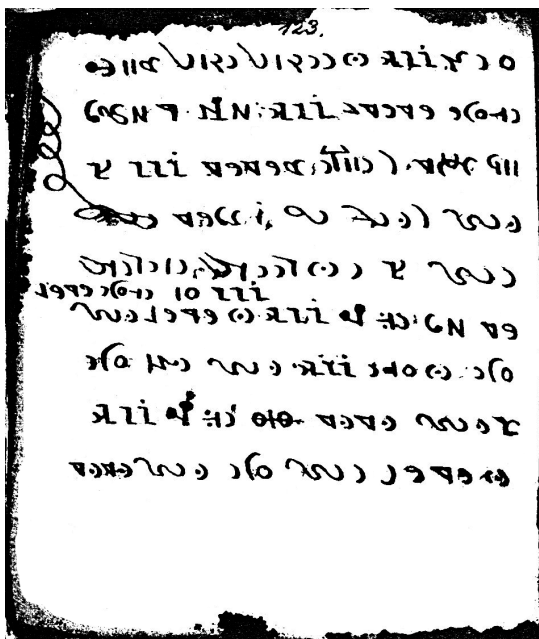


Ez azt is jelenti, hogy a 4-es számú lap megfordult, helyesen előbb jön a verso, aztán a recto oldala.

A kódex másik néhány lapját egy nagyszerű felfedezés segít tovább rendezni. A 121r09–126r04-en ugyanis (tehát több mint 9 oldalon át!) egy, az első néhány lappal párhuzamos szöveg olvasható. (Kisebb különbségek vannak, de ezek nem vonják kétségbe a párhuzamot, sőt, a kód megfejtéséhez alapvető kulcsokat tartalmaznak.) Még ha a 121–126-os lapok sorrendje bizonytalan is lenne, a párhuzamos szövegek eltérő sor- és oldaltörései révén mindkét lapcsoport helyes sorrendje rekonstruálható. Ez a kódex elején levő lapok esetében tehát a következő: 2, 3, 1, 7. A korábbi érvünk szerint az elejét kiegészíthetjük a megfordított 4-essel.

Érdekeséggé hadd hívjam fel a figyelmet arra, hogy a 121–126. lapok írója az első lapok szövegét dolgozta fel, és a szöveget alapvetően onnan másolta. Ezt egy haplográfia bizonyítja, amely a 003v04 és 06 sorok homoioteleutonja miatt történt. A 123r-en az író a kihagyott mondat lényegét utólag a sorközbe írta.





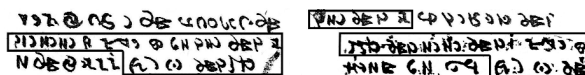
Az összekeveredett lapok sorrendjét számozott szöveg-blokkok is megerősítik. (Érdekes módon a számozást a 121–126 kihagyja.) Azonos kontextusban találjuk a 3-ast (002r11), az 5-öst (003v02), a 6-ost (001r06) és a 7-est (001r09). A pontok átfogó témáját a **נבב אבבב אבב** kifejezés jelentheti, mivel ez, vagy valamely jellemző része egy **א** jellel elválasztva követi a számot (az 5-öst kivéve). Ennek segítségével a hiányzó számok helyét is valószínűsíthetjük. A 3-as és az 5-ös között csak a 002v06–07-ben fordul elő a „téma”, ez lehet tehát a negyedik szövegblokk kezdete. Az első két blokk kezdetét egyelőre több helyen is feltételezhetjük: 004v04, 004v13, 004r08, esetleg 004r02, 05 vagy 12; mindegyik mellett lehet (erősebb-gyengébb) érveket találni.

Az újonnan megállapított sorrendben a sorok oldalankénti száma is egyenletesebben változik:

oldal 4v 4r 2r 2v 3r 3v 1r 1v 7r 7v
sorok 15 13 14 13 12 12 11 11 11 11

Az is figyelemreméltó, hogy az íráskép éppen a 007v06-ban változik,²⁵ vagyis nem sokkal azután, hogy a hosszú párhuzam véget ért. Az író itt nyilván megállt az írásban (talán tematikai váltás is van), meghegyezhette a tollat, esetleg más folytatta helyette. Jőmagam ugyan nem tartom szükségszerűnek, hogy az íráskép változásával más író is feltételezzünk, a toll meghegyezése pl. apróbb betűs írást tesz lehetővé; a lendületes és a határozatlan írások közti különbséget pedig sok minden magyarázhatja – ha más nem, pl. az, ha az illető útközben (lőháton vagy szekéren) is írt – a könyv jellege és állaga talán megenged ilyen feltételezéseket is.

A fent említett hosszú párhuzam (002r12–003–001–007v03 ~ 121r09–126r04) – éppen az apró különbségek révén – a kódex nyelvtanához is közelebb segíthet minket. Egy kb. kétoldalnyi részben a párhuzam lazább, és a mondatok elején jellegzetesen más szerkezetet találunk a két változatban:



001r06–001v10

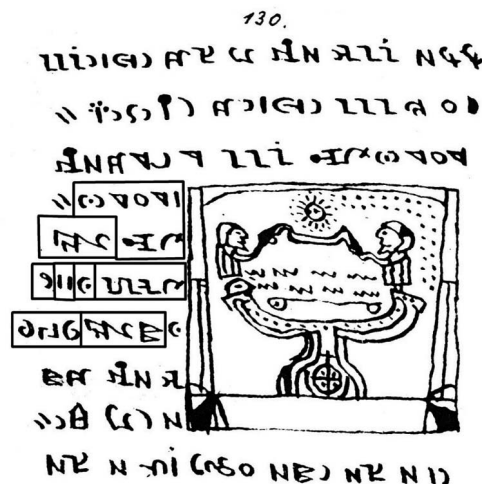
123v08–124v08

A szöveg ilyen strukturálhatósága megerősíti a sorok elejére tördelt jelek mondathatároló jellegét. Emellett az is láthatóvá válik, hogy a különbségek sok helyütt igen szisztematikusak. Nemcsak a mondathatároló jelek változnak egyformán, hanem az 1-es lap **אב** jelei is nagy következetességgel cserélődnek **אבבב אבבבב** jelsorozatra. Azt is érdemes figyelni, hogy ahol a 123–124. lapon **אב** áll, ott a másik változatban mi szerepel. Mivel az **אב** alighanem főnév (ld. alább), ezért számíthatunk rá, hogy a helyette szereplő kifejezések is névszói mondatrészek.

Képek és fejezetek

A kódexet 83 keretes tollrajz díszíti. A keret nélküliek száma viszonylagosabb. Van egy egész oldalas ábra közöttük (83r) és egy szűk fél oldalas illusztráció (8v), ezeket a „képek” közé soroljuk. Vannak ugyanakkor díszek, melyeket nem sorolunk a „képek” közé. Ezek általában az oldal alsó margóján vannak, egy akad közöttük, amely közel fél oldal helyet tölt ki egy szövegblokk végén (209v). Előfordulnak még kihúzott szöveg figuratív díszítései is (pl. 017v11).

Egy rövid üzenet, melyet Brian Tawney tett közzé 2005-ben a „rohonczy” nevű yahoo-csoportban,²⁶ hívta fel a figyelmemet a keretes képek melletti szövegek egyes szabályosságaira.



Az ötletet szisztematikusan végigvívve összehasonlítottam az egyes képek melletti jelsorozatokat; a képek többségénél megtalálható formai elemek azonnal láthatóvá váltak. Az alábbi táblázatban azt a 44 esetet foglaltam össze, ahol a kép melletti jelsorozat felismerhetően egy sémára illik (a képek 52%-a!). A táblázat első (jobb szélső) oszlopa a képek sorszámaát tartalmazza, a következő a kép oldalszámát. Ezután jobbról balra haladva a kép melletti szöveg elegendően hosszú részletének tagolása látható.

...	9v	4.
...	14v	6.
...	16r	8.
...	21r	9.
...	54v	22.
...	59v	26.
...	63v	27.
...	65r	28.
...	66v	29.
...	68v	30.
...	69r	31.
...	71r	32.
...	72r	33.
...	79v	37.
...	87v	41.
...	88v	42.
...	90v	43.
...	92v	44.
...	95r	45.
...	97v	46.
...	104v	51.
...	107v*	52.
...	109v	53.
...	113r	54.
...	128r	57.
...	130r	58.
...	134r*	60.
...	158v	65.
...	163r	66.
...	167r	67.
...	170r	68.
...	175v	70.
...	177v	71.
...	182v	72.
...	191v	74.
...	193v	75.
...	195v	76.
...	197r	77.
...	199r	79.
...	202v	80.
...	205v	81.
...	210r	82.
...	211v	83.
...	213v	84.

Mindenekelőtt azt vegyük észre, hogy a **ⲉⲃⲣⲁⲓⲛⲟⲩ** jel-sorozat, melynek szövegátáról jellegét már láthattuk a párhuzamos szövegek környezetének vizsgálatakor, 36 kép mellett (vagyis az összes kép 43%-ánál!) egy **ⲓ** jel után a kép melletti első sor elején szerepel, további 3 mellett **ⲓ** nélkül (ezek közül egyedül a 21r esete bizonytalan). Hogy ezek szöveg kezdetét és nem végét jelzik, azt sok más apró érv mellett az is bizonyítja, hogy sok esetben a képeket megelőző szöveg éppen **ⲉⲃⲣⲁⲓⲛⲟⲩ** jelekkel fejeződik be (nyilvánvaló példa a 69r, de ld. még pl. 063r10, 064v11, 066r11, 071v12, 090v06, 094v11, 166v09, sőt 9v, 71r, 213v is stb.), melynek szövegzáró szerepét kiemeli, amikor az utolsó sor nincs kitöltve, és az író még néha középre is igazítja azt (pl. 54r, 116r, de még 68r, 209v, 211v is).

Látható, hogy néhány esetben a **ⲉⲃⲣⲁⲓⲛⲟⲩ ⲓ** helyett a szöveg elején **ⲓⲛⲟⲩ** áll. Ez a kifejezés jellemzően csak képek mellett fordul elő, néha ott is, ahol nem követi a séma (101v, 116v). Két esetben (107v és 134r) a képek mellett ezzel a kifejezéssel kezdődik egy séma

nélküli szöveg, de néhány sorral lejjebb új kezdéssel megjelenik a séma. A táblázatba ezeknek csak a sémára illő második kezdetét emeltem be, de a megkülönböztetés végett csillaggal megjelöltem.

Előfordul, hogy mind a **ⲉⲃⲣⲁⲓⲛⲟⲩ ⲓ**, mind a **ⲓⲛⲟⲩ** kifejezés hiányzik a sémából. Ezek tehát annak nem nélkülözhetetlen részei.

Mindebből először is a képek funkciójára következtethetünk: ezek iniciálék gyanánt a szövegben való tájékozódást szolgálják. A képeken ábrázolt jelenetek nemritkán teljesen jellegtelenekek, sematikusak (pl. egy ember áll két emberrel szemben). Valószínű, hogy a kép melletti szöveg utal az ott kezdődő „fejezetek” tartalmára, ezért a képeknek végső soron elég a szövegátárt jelölni, esetleg nagy általánosságban utalni az adott tartalomra.



Két dolgot kell ezzel kapcsolatban megvizsgáljunk: a séma előfordulását kép nélkül, és képek előfordulását séma nélkül. Ami az elsőt illeti, a séma igen ritkán jelenik meg kép nélkül (080v04, 118v07, 160r07, 164v08, 194v07), kimondhatjuk tehát, hogy az író ezt a típusú

szövegindítást előszeretettel emelte ki képpel. (Ezért is nevezzük az ilyen szöveghatárt „fejezetnek”).

Azok a képek, amelyek környezetében nem találjuk meg a sematikus jelsorozatot, gyakran egész oldalasak. Ezek közül is feltűnik az a tíz (37v-től 59r-ig), mely a passió és a feltámadás jeleneteit ábrázolja sorban. Ezek bizonyára azért lehetnek teljes oldalasak, és azért nem találunk tipikus szövegkezdést körülöttük, mert a passió-narratíva egységes szövegként fut mellettük. Egyedül a feltámadás (temető-jelenet) képe mellett látunk fejezetkezdő sémát, de ez talán önmagában meg is magyarázza, hogy miért.


Két helyen (29r és 52r) a sémára némiképp emlékeztető, azonos ritka jeleket tartalmazó jelsorozatot látunk a kép mellett. Az első a kép alapján az utolsó vacsora leírását vezetheti be, a másik – Jézus kereszthalála után – talán az istentiszteleti úrvacsora (eukharisztia) ábrázolása („valamennyiszer eszitek e kenyeret, és isszátok e poharat, az Úrnak halálát hirdessétek, amíg eljön.” 1Kor 11, 26).



A képek eme sorozatát (az utolsó vacsorától a feltámadásig) talán kiegészíthetjük a rá következő néhány fejezetkezdő képpel, bár a rajzok tág értelmezési lehetőségei erősen hipotetikussá teszik ezt. Az 59v képe ábrázolhatja Jézus első megjelenését a tanítványok között (Jn 20, 19–23) vagy az asztalközösséget az emmausi tanítványokkal (Lk 24, 13kk). A következő a 63v-n lehet Jézus és Tamás (Jn 20, 24–29). Néhány teljesen semmitmondó kép után (amelyek tartozhatnak további, akár apokrif megjelenés-történetekhez) viszont a 75v-n megsejthetjük a mennybemenetel ábrázolását (Lk 24,51 és ApCsel 1, 9). A részt ezek után logikusan zárna le egy leírás Jézus kozmikus megdicsőüléséről (Fil 2, 9–11) vagy második eljövételéről (Jelenések 19–22), ennek kifejezése lehet a 78v ábrája. (Itt a három fenti emberfigura közül a középső Jézus, de a két szélső nem feltétlenül a Szentháromság másik két személye: lehet Mózes és Ilés [Mt 17, 3 parr] vagy a „két tanú” is [Jelenések 11, 3].) A 79v mutathatja a megalakult egyházat mint földi és mennyi istentiszteleti közösséget, melyet a Szentlélek mennyi ereje éltet (itt a „csillárra” célzok). A 83r-en látható világtérkép (?) pedig az egyház missziójára vagy elterjedésére utalhat. A 83v-n levő keretezés sugallhat szövegzáró kiemelést, bár ugyanígy vélhetjük, hogy csak a másik oldalról átütő hatalmas tintafolt szépítését szolgálja. A 84v képével viszont új szöveg kezdődik, amit már semmiképpen nem tudunk kapcsolatba hozni Jézus Krisztus halálával és megdicsőülésével. Hipotézisünk szerint viszont a 29r-től egészen a 84r-ig erről szól a szöveg.

Visszatérve a képek melletti szövegkezdő sémára érdemes még megfigyelni a  kifejezés kiemelt szerepét. Mondatkezdő jellegét sugallja az is, hogy olyan képeknél, ahol nincs séma, több esetben ezzel a jelsorozattal kezdődik a szöveg (4v, 84r, 132v). (Ez erősíti a sejtést, hogy pl. a 4v a kódex első oldala lehetett.) Érdemes még arra felfigyelni, hogy a  kifejezés több helyen

párban szerepel, mintegy keretezve egy mondatot (072r05–07, 158v08–159r01, 199r04–07 stb.). Lehetséges, hogy ez a következő szövegrész címe.

A táblázatban kiemelt szövegkezdetek egyik különlegessége, hogy bennük azonos pozíción számok szerepelnek. Itt láthatjuk a Gyürk Ottó által azonosított számjegyeket is, illetve három helyen (66v, 92v, 210r) megjelenik egy újabb, amely az általunk 14-esként azonosított számjegy tükörképe. (Lehetséges, hogy ez ugyanaz a jel, de ezt egyelőre nem tudhatjuk.) További ismeretlen, számjegynek vélhető jeleket láthatunk a 88v, 92v, 205v, 210r oldalakon, illetve „ékezetes” számokat a 71r, 87v, 134r, 195v, 202v oldalakon. Ezek értelmezéséhez egyelőre nem találtunk támpontot: az egymás utáni képek melletti számok között ugyanis semmilyen összefüggés nem látszik.

A szövegkezdő séma másik rendkívüli jelentősége a számok előtt látható jelekben van. Amint látható, az adott pozícióban összesen négyféle kifejezés szerepel (igaz, ezek közül az egyik alakja némi ingadozást mutat). Nehéz ellenállni a sejtésnek, hogy a számokkal együtt ezek a jelek bibliai szövegrészek hivatkozását alkotják, s a négyféle kifejezés a négy evangélista neve. Ezzel az is összecseng, hogy mind a négyet  előzi meg, mely a szövegben másutt is általában együtt jár ezekkel (és más jelcsoportokkal is), de többször elmarad (a 074v09-ben pl. az író utólag pótolta a margón); tekinthetjük tehát akár pl. a „szent” szó kódjának. A négy kódból pedig legalább az egyik személynév, a 193v képén ugyanis az illető egy asztalnál ül Jézussal – erről pedig máris eszünkbe juthat az a történet, amikor Jézus a vámszedő Mátéval és barátaival együtt étkezik többek megbotránkozására (Mt 9, 9kk parr).

Sajnos mindez egyelőre sejtés marad: a jelek minden további azonosításnak ellenállnak. Kézenfekvő lenne ugyanis a Bibliában sorra azonosítani a történeteket a képek és a lehetséges szövegek megfeleltetésével (pl. 9v-t az evangéliumok 10. fejezetének tartalmával), de így nem kapunk eredményt. Egy példa: a 14v kép ábrázolja Jézus bevonulását Jeruzsálembe, illetve a folytatást, amint Jézus kiűzi az árusokat a templomból (vö. Mt 21, Mk 11, Lk 19). A szövegben szereplő számot értelmezhetjük 21-nek (bár ez azért kissé problematikus), ekkor  jelentené „Szent Máté”-t. Ugyanakkor találunk a 170r-en egy olyan esetet, ahol három hivatkozás is szerepel a sémában (ld. a fenti táblázatot). A három hivatkozás három különböző „evangélistát” tartalmaz, vagyis olyan, mintha egy bibliai történet három párhuzamos változatára utalna a szerző (X. 5, Y. 8 és Z. 9). Egyetlen olyan történet van, amely három evangéliumnak rendre az 5., a 8. és a 9. fejezetében szerepel: a vérfolyásos aszszony meggyógyításának és Jairus lánya feltámasztásának kettős csodatétele (Mt 9, Mk 5, Lk 8). Ez viszont azt implikálná, hogy X = Mk, vagyis a  jelsorozat jelentése „Szent Márk”. A 14v-n a jeruzsálemi bevonulás számkifejezését viszont semmiképpen nem olvashatjuk 11-nek.

Emlékeznünk kell azonban arra, hogy a Biblia ma használatos fejezetszámozását a XIII. sz.-ban vezették be, a bibliai szöveget viszont már legkésőbb a IV. sz.-ban felosztották fejezetekre. Az ún. Euszebioszi kánonok például (melyek az evangéliumok párhuzamos szakaszait rendszerezik) a negyedik századból valók. (Nagyságrendileg ezek 2-300-ig terjedő számok, tehát esetünkben nem jöhetnek számításba.) Noha a kódexbeli számok – már amennyire értelmezhetőek – 1-től kb. 25-ig terjednek, vagyis a mai felosztásnak nagyságrendileg megfelelnek, a kódex írója mégis használhatott a maitól eltérő fejezetszámozást, akár saját rendszerűt is (annál is inkább, mivel pl. Mk-ot ma 16 fejezetre osztjuk, azonban a négy kódjel mindegyike mellett találunk 16-nál nagyobb számot).

Az viszont egyelőre csak merő feltételezés, hogy a szövegrészek elején bibliai hivatkozások vannak. Az evangéliumok szerkezetének ellentmond pl., hogy a kódexben a feltámadás-jelenethez tartozó szám 7-es (ld. 054v01–055r01), ugyanakkor az adott „evangélista” mellett jóval nagyobb „fejezetszámot” is találunk (072r03–04 és talán 170r10). Az újszövetségi evangéliumokban ugyanis a feltámadás 15-nél nagyobb fejezetszámok alatt szerepel, ugyanakkor a történet mindegyik evangélium legvégén található, az utolsó 1-2 fejezetben.

Hogy ezek egyáltalán hivatkozások, azt viszont egy olyan példa is sugallja, hogy két különböző helyen ugyanolyan jelzet után ugyanaz a szöveg szerepel (068v01–069r05 és 080r01–080v04). Ezzel szemben azonban előfordul több olyan is, amikor egyező jelzet után különböző szövegek következnek (pl. 195v04-től ill. 202v07-től kezdve). Igaz, ez ellen is fel lehet hozni érvként, hogy pl. egy újszövetségi számozott fejezet is tartalmazhat több, néhol akár 6-8 perikópát is. Néhol úgy is tűnik, mintha a jelzet után újabb, számra hasonlító jelzést látnánk, amely további megkülönböztetést tehet lehetővé (pl. 182v07–183r01 és 080v05–06). Csakhogy az „al-jelzetekben” a számszerű kifejezések nem vagy alig variálódnak, ugyanakkor ugyanazok az „al-jelzetek” gyakran egészen eltérő jelzetek után is állnak (vö. pl. az iménti 080v05–06-ot a 072r01–07-tel, vagy a 211v05–06-ot a 213v06–11-gyel). Ezekből tehát egyelőre semmilyen következtetést nem lehet levonni.

A hivatkozások gondolata azért csábító, mert egy lecionárium, misekönyv vagy evangéliumi olvasókönyv ilyen szerkezetű hivatkozásokkal vezeti be a bibliai szemelvényeket. Egyelőre tehát vonatkozzon ez az észrevétel a könyv jellegére; a tartalmának meghatározásához további felfedezésekre van szükség.

Egyéb tagolási jelek

A kódex szövege első ránézésre teljesen tagolatlanak tűnik. Az imént már láttuk, hogy a vizuális tagolást a képek segítik. A szöveg további tagolásának vizsgálatához

régi kéziratokban használatos jelzések után kutattunk. A bekezdéseket pl. az ókorban egy lapszéli vízszintes vonallal jelölték, a középkorban görög gamma alakú „akasztófával” (ebből származik a mai § paragrafusjel). Tartalmi egységek közti váltást jelölhetett feltűnően hosszabb szóköz is, melyre a lap szélén más jelzés is felhívhatta a figyelmet (pl. paragrafusjel).

Mind sorszéli aláhúzásból, mind hosszabb szóközből találunk jó néhányat a kódexben – igaz, nem együtt. Vannak teljes lapszélességű vízszintes elválasztó vonalak is, sőt dekorációvá fejlesztett (pl. hal vagy kígyó alakú) vízszintes minták, amelyeket szintén érdemes a szövegtagolás szempontjából figyelembe venni (vö. pl. 137r, 192v alján stb.). Akad továbbá még néhány nehezen értelmezhető alakzat, mely nyomatékösítő dekorációként is szolgálhat, de lehet, hogy csak egy hibás tollvonás „eltüntetését” szolgálja (pl. 013r06 alatt, 131r03 fölött stb.). Nem számoltuk bele a pontokkal ékeztet vagy körbevett jeleket, mert ezeket az írás részének tekintjük.

Ezekről statisztikát készítettünk, de hogy az adatokat beszédesebbé tegyük, osztályoztuk a vízszintes vonásokat aszerint, hogy találunk-e a közelükben már azonosított szövegtagolási vagy mondathatáron szereplő jeleket. Négy osztályt hoztunk létre: *a*) ahol nem találunk az adott sorban vagy eggyel alatta látványos szöveghatárt, *b*) ahol legfeljebb mondathatárolást fedezünk fel (Ⲛⲓ vagy magányos ⲓ), *c*) ahol határozottabb szövegkezdést találunk (ez alatt tulajdonképpen az ⲚⲚⲓⲓ és a ⲓⲚⲚⲓ kifejezéseket értjük), illetve *d*) ahol az aláhúzás vagy vízszintes vonal ismert fejezethatáron található. A mérés szempontjából a *b* és a *c* osztály érdekes igazán.

Ezek mellett feltüntetjük a talált hosszú szóközök számát. Ezek megítélése olykor kissé szubjektív, és mivel nehéz is őket a szövegben kiszűrni, ezt az adatot csak tentatív jelleggel közöljük. Idesoroljuk azt az esetet is, ahol a sor behúzással kezdődik (093r09).

Melléttük viszont a csonka sorok számát. Ezek minden esetben egy szövegrész utolsó sorai. Ilyen általában lap alján szerepel, vagy a lap nincs alatta kitöltve, esetleg rögtön alatta kép következik. Több esetben középre van igazítva. Amint arra számítani lehet, az ilyen csonka sorok nagyrészt a fejezethatárokat erősítik. Az utolsó szám mellé azért tettünk csillagot, mert az utolsó három lap anyagát nem számoltuk bele. Nemcsak azért, mert ezek a lapok igen ázottak és rongyosak, ezért tanulmányozásuk a mikrofilmen igen nehézkes, hanem azért is, mert a nehézségek ellenére itt egészen újszerű vertikális szövegtagolást látunk, ami egyáltalán nem jellemző a kódex egészére.

Hogy a táblázat teljes legyen, összehasonlításul feltüntetjük benne a keretes képek (plusz a két említett illusztráció) és a kép nélküli fejezetek számát is. A képeket is osztályoztuk, mégpedig háromfelé: *a*) ahol nem találunk látványos szöveghatárt közvetlenül sem előtte, sem utána, *b*) ahol egyéb határozott kezdést találunk mellette a szövegben, *c*) ahol fejezethatárt jelöl.

Lapok	Aláhúzás, dekoratív kiemelés					Nagy- szóköz	Csonka sor	Kép				Egyéb fejezet
	<i>a</i>	<i>b</i>	<i>c</i>	<i>d</i>	<i>Ó</i>			<i>a</i>	<i>b</i>	<i>c</i>	<i>Ó</i>	
1–28	5	11	12	1	29	2	1	7	1	4	12	–
29–56	6	5	4	–	15	1	2	6	4	1	11	–
57–84	–	3	1	2	6	1	2	5	3	9	17	1
85–112	5	1	–	2	8	1	1	1	3	9	13	–
113–140	4	2	1	–	7	4	2	–	3	4	7	1
141–168	–	–	–	–	0	3	–	2	2	3	7	2
169–196	–	1	1	3	5	2	–	–	2	7	9	1
197–224	2	–	1	1	4	8	3*	–	1	7	8	–

Egészen szembeötlő a különbség a kódex első negyede és a maradék háromnegyede között. Látható, hogy az első negyedben az átlagosnál messze sűrűbben találhatók aláhúzások és hasonló jelzések, és ezeknek egy jelentős része szövegathár kiemelésének tekinthető (még ha a *b* osztály nem, akkor is), bár ezek nem fejezethatárok. Ezzel szinkronban az első negyed képeinek kétharmadát nem tudjuk szövegathárhoz kötni, noha a képek sűrűsége is némileg nagyobb itt az átlagosnál.

A kódex második negyedétől azonban az aláhúzások és a hasonló kiemelések igen megritkulnak, míg a fejezetkezdést kiemelő képek száma megnő. Hozzá kell tenni, hogy a kódex harmadik negyedében ismét igen kevés a képes fejezetkezdés, de az aláhúzásos-dekoratív jelzések nem szaporodnak ezzel együtt (helyettük inkább a nagyszóközök). Az íráskép változását jól szemléltethetjük az első néhány lap sorrendjének megállapításához használt hosszú párhuzamon. Képek egyik változatban sincsenek, a kódex elején levő lapokon viszont 6 aláhúzást találunk, míg a 121r09–126r04-ben csak kettőt (egyéb-ként egyiket sem ott, ahol a másik változatban van).

Kérdés, hogy ezek a változások minek köszönhetőek. Nyilvánvaló, hogy a kódexben leírt szöveg szerkezete önmagában is meghatározza a tagolások fajtáit és gyakoriságát. A jelölések változása alapján viszont arra is gondolhatunk, hogy a kódex megalkotója esetleg készítés közben is fejlesztette a fejezetek, szövegathárok központozását.

Mindezek figyelembevételével, ha pusztán a kíváncsi kísérletezés kedvéért is, megkísérelhetjük felvázolni a kódex hipotetikus „tartalomjegyzékét”.

Bevezető szöveg számozott szövegblokkokkal 4(v–r), 2, 3, 1, 7
Egybefüggő szöveg sok belső „idézettel”, egy 14 pontból álló számozással, közbeszúrva
öt számozott szövegblokk 5? – 28v
Passió 29r – 54r
Feltámadás; a feltámadt Jézus történetei; Krisztus megdicsőülése 54v – 83v
Kb. 40–45 rövid olvasmány, közben két nagyobb szakaszon (137v–154r és 182v–191r) és a végén

(215v–222r) hosszabb egybefüggő szövegek
Kolofon (?)

84r – 222r
222v–224v

Főnevek

Tanulmányunkban a szöveg strukturális jellegzetességeire koncentráltunk. Feltételezésünk szerint a kódot csak így lehet eredményesen megközelíteni. De ahogy a kód végső felfejtéséhez is elengedhetetlen néhány főnév (pl. tulajdonnév) vagy ige jelentésének ismerete, úgy a nyelvtan megállapításához is szükség van egyes jelek mondatbeli szerepének ismeretére. Ezért olyan nagy a jelentősége annak, hogy a kódex rajzain gyakran a keleti ikonfestő hagyományhoz hasonlóan a szereplők fölé oda van írva a nevük. Ezek ugyanis főnevek, sőt tulajdonnevek, s ezzel korlátozni lehet ezeknek a jeleknek a lehetséges mondatrészi szerepét. Elegendően rövid mondatok esetén ez lehetővé teheti az állítmány beazonosítását is.

Néhány a könnyen felismerhető jelek közül:

Jézus nevei: **IN** (28v, 40v, 42r, 193v), **IN** (37v, 44r), **IN** (78v)

Pilátus vagy Heródes neve: **IN** (40v)

személynév: **IN** (26r)

személynév: **IN** (193v)

két „mennyei figura” neve: **IN** és **IN** (78v)

földrajzi név: **IN** (24v, 65r, 109v)



földrajzi név: **IN** (24v)

Nem tartozik sajnos a könnyen felismerhető jelek közé Jézus „INRI” keresztfelirata (26r, 51r, 52r). A jeleket ugyanis olyan apró helyre próbálta beszorítani az író, hogy azok részletei elmosódtak, és olykor hat-nyolcféleképpen is értelmezhetőek. Ezt mi sem mutatja jobban, mint hogy a 26r és az 52r keresztfeliratán kissé eltérő jelek látszanak.

A fenti nevek a szövegben is előfordulnak, és további alakokat is elénk hoznak. A **IN** mellett gyakori a **IN**, de elvétve előfordul **IN**, sőt más változatok is. Az egyes jelek önálló jelentésére azonban ebből még nem következtethetünk.

Érdekesebb az **IN** és az **IN** vizsgálata. A két kifejezés egymás variánsa, máskülönben nem szerepelne

mindkettő önálló képfeliratként. A két elem közt felbukkanó harmadik igen gyakori jel, és elképzelhető, hogy valamilyen nyelvtani funkciója van. Pl. a magyarban ilyen az „Isten Fia” és „Istennek (a) Fia”. A fentiek közül a hosszabb forma ritkább a szövegben.

Azt már láttuk, hogy a 193v képén Jézussal együtt étkező személy egy ama négy közül, akiknek a neve a fejezetkezdő sémában rendre előfordul. Hozzájuk hasonlóan még számos jelcsoport előtt megjelenik a  jel. Ezekről tehát joggal feltételezhetjük, hogy tulajdonnevek, bár ezzel azért óvatosan kell bánni. A fejezetkezdő és szövegzáró  végén megjelenő kifejezés is ilyen, ez pedig, hacsak nem valamilyen liturgikus fordulat (pl. doxológia), akkor valamit az egész adott szövegről mond. Ha nem adja az író az összes nagyobb szöveg egységet valakinek (egy „szentnek”) a szájába, akkor ez nem személynév. Lehet ugyanakkor pl. ’Szentírás’, ’Szent Evangélium’, ’szentlecke’ stb., de mindenképpen, akár csak a többi hasonló, jelzős főnév.

Összegzés

Azt gondolom, hogy ennyi hipotetikus felvetés ellenére sikerült annyi tényyszerű összefüggést is felmutatnom a Rohonci-kódex szövegében, amely alapján módszeres kutatást lehet tervezni. Ennek lényege az lenne, hogy szófaji osztályozással azonosítjuk a mondatrészeket, leszűkítjük a lehetséges nyelvek körét, majd a képek segítségével meghatározzuk a jelek jelentését. Ehhez még a szöveg struktúrájának számtalan jellegzetességét fel kell tárni, de tanulmányom talán meggyőzi az olvasót, hogy ez lehetséges. A helyzet merőben ironikus: a kódex már több mint 170 éve előttünk van, csak olvasni kell. Tolle, lege!

Király Levente Zoltán

JEGYZETEK:

- 1 A kódex ma az MTA Régi Gyűjteményében található, jelzete K 114.
- 2 JERNEY János: „Némi világoztások az ismeretlen jellemű rohonczi írott könyvre”, *Tudománytár (új folyam)* 8 (1844), 15. kötet, 1. könyv, 25–36. old., küln. 26–32. old. A kódex papírjának vízjeles datálását NÉMÁTI Kálmán újra elvégezte 1911-ben, ő a papír forrásul a XVI. sz. első felét és Felső-Magyarországot jelölte meg (jegyzete a kódex mellékleteként található meg).
- 3 Vö. JERNEY: i. m., 28. old.
- 4 NÉMÁTI Kálmán: *Rohonczi Codex Tantétel*, Budapest, 1892., 27. old.
- 5 SZABÓ Károly: „A régi hun-székely írásról”, *Budapesti Szemle* 6 (1866), 123–124. old.
- 6 Z. SZALAI Sándor: „A Titkosnapló története”, in: Gárdonyi Géza: *Titkosnapló* (szerk. Z. Szalai Sándor), Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1974., 9–10. old.
- 7 GYÜRK Ottó: „Megfejtethő-e a Rohonci-kódex?” *Élet és Tudomány* 25 (1970), 1923–1928. old.
- 8 LOCSMÁNDI Miklós: „A Rohonci Kódex. Egy rejtélyes középkori írás megfejtési kísérlete”, *Turán* 2004/6 = 2005/1, 41–58.

- 9 LÁNG Benedek: „Why Don't We Decipher an Outdated Cipher System? The Codex of Rohonc”, *Cryptologia* 34/2 (2010), 115–144. old.
- 10 TOKAI Gábor: „A Rohonci-kódex művészettörténeti szemmel”, *Élet és Tudomány* 65 (2010), 1. rész: „Ugratás vagy titkosítás?” 938–40. old., 2. rész: „Másolt képek”, 1004–6. old., 3. rész: „Mikor készült?” 1104–6. old.
- 11 Magyar Tudományos Akadémia mikrofilmtára, MF 1173/II.
- 12 ENÁCHIUC, Viorica: *Rohonczi Codex: descifrare, transcriere și traducere*, Editura Alcor, 2002
- 13 <http://www.dacia.org/codex/original/original.html> (2010. okt. 18.)
- 14 http://en.wikipedia.org/wiki/Rohonc_Codex (2010. okt. 18.)
- 15 <http://tech.groups.yahoo.com/group/rohonczi/> (2010. okt. 18.)
- 16 GYÜRK Ottó: „Meggzóal a Rohonci-kódex?” *Theologiai Szemle* 39 (1996), 381. old.
- 17 Ennek kapcsán meg kell jegyezmem munkahipotézisszerű előfeltevéseimet a kódex nyelvét illetően, hiszen a fenti nyelvtani kategóriák nem univerzálisak. Feltevésem szerint a kódex nyelve vagy magyar, vagy indoeurópai (ógörög, latin vagy élő XVI–XVIII. sz.-i európai nyelv), vagy oszmán török (amely hazánkban teljesen aktuális volt az adott időszakban, ráadásul arab betűkkel jobbról balra írták), esetleg sémi (héber mint biblikus nyelv, vagy arab mint a hazánkban is jelenlévő iszlám nyelve).
- 18 GYÜRK Ottó: „Megfejtethő-e ...”, 1926. old. A jelet Locsmándi is azonosította, i. m. 44. old.
- 19 Pl. a X. sz.-i Leningrádi Kódex (B19^A) 40a fölióján, melynek facsimiléje értelmező jegyzetekkel megtekinthető in: KUSTÁR Zoltán: *A héber Ószövetség szövege*, Budapest: Kálvin Kiadó, 2010, 398–399. old.
- 20 ROBERT BRINGHURST: *The Elements of Typographic Style*, Hartley & Marks, 1997, 86. old.
- 21 LOCSMÁNDI (i. m., 44. old.) helyesen hívta fel a figyelmet, hogy a szorosabban összetartozó jelek csoportjai között alig észrevehető térköz van. Ez azonban nem egyértelmű, mert nem tudjuk, hogy pontosan mely jelek is tartoznak szervesen össze, a térköz pedig valóban annyira „alig észrevehető”, hogy meglétét vagy hiányát számtalan esetben nem lehet eldönteni.
- 22 LOCSMÁNDI: i. m., 50. old.
- 23 GYÜRK: i. m., 1926–1928. old.
- 24 Ezt a lehetőséget említi már LOCSMÁNDI is, i. m., 51. old.
- 25 TOKAI, i. m., 1004. old.
- 26 „Episodes and Themes”, 2005. jún. 28, <http://tech.groups.yahoo.com/group/rohonczi/message/5> (2010. nov. 13.)

Telefon-lelkigondozás – Budapest

06-1 201-0011



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

mindennap 17–21 óráig

A Tolna megyei német reformátusok „lelki öröksége”

A dolgozat a Tolna megyében élő német reformátusok teológiai örökségével foglalkozik. Ebben a megyében három településen éltek német reformátusok: Nagyszékelyen, Gyöngön és Mórágyn. A kutatások nagy része azt az álláspontot képviseli, hogy a betelepítettek döntő többsége Hessenből származik: elsősorban Nagyszékely és Gyöng lakói. Mórágyn legalább két szakaszban zajlott betelepítésekről lehet tudni: egy hesseni és egy pfalzi hullámról.

A hazai német reformátusok kutatásához és jobb megértéséhez fontos, hogy megvizsgáljuk azt a teológiai hátteret, amelyből hozzánk Magyarországra értek.

A dolgozat ezért vizsgálja Hessen és Pfalz szerepét a reformáció időszakában, és figyelemmel kíséri a „második reformáció” folyamatát.

Szó esik a német reformátusság sajátosságairól és a német református képzési helyekről, valamint említés történik a német református bibliafordításokról.

Ezzel a munkával méltó emléket szeretnénk állítani a hajdan virágzó német református gyülekezeteknek.

Die Arbeit beschäftigt sich mit dem theologischen Erbe der im Komitat Tolna lebenden deutschen Reformierten. In diesem Komitat lebten die deutschen Reformierten in drei Siedlungen: Nagyszékely/Großsekel/, Gyöng /Jink/ und Mórág/Moratz/. In den Forschungen wird größtenteils der Standpunkt vertreten, dass die entscheidende Mehrheit der Ansiedler aus Hessen stammt: in erster Linie die Bewohner von Großsekel und Jink. Von Moratz weiß man, dass die Ansiedlung in wenigstens zwei Abschnitten geschah: die eine Welle kam aus Hessen und die andere aus der Pfalz.

Für die hiesige Forschung der deutschen Reformierten und für ihr besseres Verständnis ist es wichtig, dass wir ihren theologischen Hintergrund, aus dem sie zu uns nach Ungarn kamen, untersuchen.

In der Abhandlung wird deshalb die Rolle von Hessen und Pfalz während der Reformationszeit untersucht und dem Ablauf der „zweiten Reformation” Beachtung geschenkt.

Die Rede ist auch von der Eigenart der deutschen reformierten Theologie und von den deutschen reformierten Bildungstätten, ebenfalls werden, die deutschen reformierten Bibelübersetzungen erwähnt.

Mit dieser Arbeit möchte ich den einstigen blühenden deutschen reformierten Gemeinden ein würdiges Denkmal setzen.

1. Bevezető gondolatok

A gyöngi német reformátusok Magyarországon csaknem egyedülállóak abban, hogy még a kitelepítés után is igényelnék, hogy anyanyelvükön szólítsa meg őket a Mindenség Ura az ő Igéje által.¹

A német reformátusság helyzete Gyöngön kissé más, mint a két másik tolnai gyülekezeté, Nagyszékelyé és Mórágé,² ahol a történelem során a német reformátusság képezte a lakosság többségét.³ Gyöngön jelen volt egy másik erős német felekezet, az evangélikus. A családi és ökumenikus kapcsolatok révén előfordulhat, hogy a szokások az együttélés során átalakulnak és nem jelennek meg oly tisztán, mint a két másik német református faluban.

A nagyszékelyi és gyöngi német ajkú betelepítettek származási helyeként a legtöbb szakirodalom Hessent jelöli meg.⁴ Mórág esetében két betelepítési hullámról esik szó, amelyek közül az első Hessenhez kapcsolódik, a második Pfalzhoz.⁵ Ezért logikusnak tartom, hogy Hessen egyháztörténeti eseményeiről áttekintést adjak, hiszen ezt a fajta „lelkiséget” hozta magával a német ajkú reformátusság a 18. század elején. A reformáció lutheri ága terjedt el először, és ezt követte a szakirodalomban „második reformáció” –nak nevezett egyháztörténeti folyamat, amikor a hangsúly áttevődött a reformáció református irányára. Mindkét evangéliumi színezetű mozga-

lomban jelentős szerephez jutottak a fejedelmek. Mivel a dolgozatban szereplő református atyafiság túnyomó részben a Hessenből érkezett, ezért ennek a területnek a hitéletével foglalkozik. Egészen a reformáció elterjedéséről kezdve Hessen vonatkozásában vázolja fel a legfontosabb eseményeket, majd a református konfesszióra való áttérést fejt ki. Szó esik Pfalz vezető szerepéről is, amely egyrészt a folyamat figyelemmel kísérése okán, másrészt a mórágiak szempontjából jelentős. Igyekszik átfogó képet adni a német református teológia sajátosságairól és képzéshelyeiről. A leírtak fényében a lelki háttér megrajzolásával érthetőbbé válnak a tolna megyei, közelebről a gyöngi, nagyszékelyi és mórági német reformátusok egyházas szokásai, gyakorlata, egész hitélete.

2. A Tolna megyei német reformátusok teológiai öröksége – lelki útravaló

2.1. A reformáció elterjedése Hessenben

Nagylelkű (Kegyess) Fülöp tartománygrófot alig 14 évesen V. Károly császár teljes jogúnak nyilvánította. Zsenijét mutatja, hogy a protestantizmuson belül korának legjelentősebb államférfiává vált. Kezdetben az evangélikus mozgalmat visszautasította és a régi hitűek

oldalán állt. Miután Philipp Melanchton egy iratában, 1524-ben számára világossá tette a különbséget a tradíció és az evangélium között, átállt az evangélikus oldalra. Azonnal meghívta udvari papjának Adam Krafft lelkipásztort. A Speyeri Birodalmi Gyűlésen a szállása fölé helyeztette a következő betűket: VDMIE (Verbum domini manet in aeternam - Isten Igéje örökké megmarad.)

Nyitottszívűségét mutatja, hogy a vitás kérdéseket beszélgetésekben világította meg. 1526. október 20-ára összehívta a tartományi gyűlésre a lelkészeket, a kolostorok képviselőit, a lovagrendeket és a városokat Hombergbe (Hombergi Zsinat). Meghívta Franz Lambertet (1487-1530), akit Speyerben ismert meg a birodalmi gyűlésen. Előterjesztett egy 158 pontból álló és a Biblián alapuló tézist az egyház alapvető reformjáról, az ösgyülekezet mintájára. Nikolaus Ferber (1485-1535), a marburgi ferencesek vezetője kétségbe vonta a fejedelemnek azt a jogát, hogy a lutheri „eretnkséget” bevezethesse. A pápa kiközösítő bullája által a wormsi birodalmi gyűlésen és a teológiai fakultáson is elvetették. Johann Feige (1482-1543) kancellár azt válaszolta, hogy a tartományúrnak joga és kötelessége a hamis istentiszteletet megszüntetni. Végül a hombergi egyházi rend szabályzatát megszavazták, jöllehet Luther óvott attól, hogy „törvények halmazával” kezdjenek. Így keletkezett a hesszeni egyház, több alkotórésznek a keverékéből, a szász, felső-német és hesszeni elemekből.

1527-ben és 1528-ban vizitátorokat rendeltek ki, hogy tanácsolják a reformáció bevezetésénél a gyülekezeteket. A kolostorok és alapítványok figyelmébe is ajánlották, amelyek eközben kiürültek.⁶ Az apácakolostorokban a folyamat azonban óvatosan ment végbe. Itt többnyire a nemesek és a felemelkedett polgárok nem házas lányai tartózkodtak és számukra ez az életforma az ellátást biztosította. A kolostorok javait nem államosították, hanem a lelkész fenntartására, az iskolák berendezésére, betegek ápolására és szegények támogatására fordították.

Az egykori dominikánus és ferences kolostorban Marburgban 1527-ben az első evangélikus egyetemet ünnepélyesen megalapították. Minden fakultást a reformatori szellemiség jegyében formáltak és alakítottak, ezért az evangélikus tanítás az egész tartománygrófságban kiszárgzott. Adam Krafft, aki eközben professzorrá vált és mintegy tartományi püspök funkcióját gyakorolta, támogatottságot élvezett. A felsőgrófságban Nikolaus Maurus (1483-1539), az alsógrófságban Eugenius Ungefug (+1542) jutottak vezető szerephez.

A nehézségek abban jelentkeztek, hogy a Giessen környékén fekvő helyek egyszerre tartoztak a tartománygrófsághoz és a nassau grófsághoz.

A tartománygróf III. Fülöp Nassau-Weilburgban kedvelője volt a reformációnak, de nem akarta azt olyan lendületesen véghezvinni, mint Nagylelkű Fülöp. Az önálló hesszeni grófságban csak egy évvel később ment végbe a reformáció. 1526-ban a gróf meghívta Waldeckből a Fritzlarból elűzött Johann Hefentragert vizitátornak, aki 13 artikulussal összefoglalt hitvallását és a Wildungi fiókrendet 1532-től a lutheránus egyházba konszolidálta.

Nassau-Weilburgban 1526 óta Erhard Schnepf (1495-1558) munkálkodott, III. Fülöp 1533-ban fogadta el a lutheránus egyházi rendet.

Königstein és Isenburg-Büdingen grófságban 1535-ben, Offenburgban 1542-ben vezették be a reformációt.

Reinhard gróf Solms-Lich ura eltúrte a tartományában, hogy lutheránus istentiszteletet tartsanak, az úrvacsorát két szín alatt szolgáltassák ki, és a lelkészek házassodjanak. Ő maga azonban csak a halálos ágyán (1562) vette két szín alatt a sákramentumot, fia Ernst beteljesítette apja végakarátát.

A 2. Speyeri birodalmi gyűlés (1529) súlyos csapás volt az evangélikus rendek számára. Hat fejedelem és tizennégy rend aláírta az ünnepélyes protestálást. A császár a wormsi végzéseket akarta keresztülvinni.

Fülöp világosabban látta a veszélyt, amely az evangélikus rendekre nehezedett. Az volt az elképzelése, hogy az evangélikus rendek kössenek szövetséget a svájci városokkal és kantonokkal. Ezzel egy védőfal víziója rajzolódott ki előtte az Északi-tengertől egészen a Földközi-tengerig. Ugyanakkor felismerte a dogmatikai különbségeket a közép-német, felső-német és a svájci teológia között.

Hessen nemcsak földrajzilag, hanem egyházilag is híd volt a wittenbergi és a felső-német egyháziasság között, mely a reformátorok személyes közeledését remélte, és lehetőleg a szövetség helyeslését. Diplomáciai ügyességgel kérdezte a teológusokat, hogy beszélgetésre készek legyenek. Ulrich Zwingli egyetértett Fülöp véleményével a szövetséget illetően.

Nagylelkű Fülöp halála után (1567) birodalmát 4 fia között osztották fel, akik számára testamentumban rögzítette, ki melyik részt kapja.

IV. Vilmosnak (†1592) jutott Hessen-Kassel, aki apja egyházpolitikáját követte.

Az országért azt a vonalat támogatta, amelyik az Augsburgi Hitvalláshoz kötődött. Vilmos a birodalom felét örökölte Kassel fővárossal.

IV. Lajos (†1604) neveltetése és képzése szempontjából fontos évet töltött a württembergi udvarban. A hitvalláshoz és a császárhoz való lojalitás és feltétlen birodalmi hűség jellemezte. Arra is figyelnie kellett, hogy ne veszélyeztesse testvéreivel a konszenzst, valamint a belpolitikai egyensúlyt ne törje meg. Apja birodalmának egy negyed részét kapta meg, Marburg fővárossal.

II. Fülöp (†1583) Katzenelnbogen alsógrófságot örökölte meg Coar fővárossal. Osztályrésze atyja területének egy nyolcad része lett.

I. György (Hessen-Darmstadt) (†1596) Katzenelnbogen felsőgrófságot kapta meg atyja halála után. Ő is egy nyolcad részt tudhatott magáénak a birodalomból. Teológiai-politikai irányultságát tekintve közel állt Lajoshoz. Arra kellett tekintettel lennie, hogy az évenként tartott Hesseni Generális Zsinat aktuális teológiai-politikai nézeteiben a kényes kérdéseket kikapcsolja.

A törekvésük az volt, hogy mind a négy territóriumban legyen egyesített szövetség vallási vonalon a Confessio Augustana és a Wittenbergi Concordia értelmében. Ennek az egységnek a kifejezői és kiábrázolóai a Marburgi Tartományi Egyetem és a Zsinat voltak.⁷

2.2. A „második reformáció”

Református gyülekezetek viszonylag későn jöttek létre német földön. Amíg Kálvin élt, addig egyetlen német

református gyülekezet sem alakult. „A kálvinizmus átvétele bonyolultan folyt le német területen.”⁸ A lutheri reformátói mozgalom már megelőzte.⁹ A reformáció szász-lutheri gyökerei mellett azonos mértékben a felső-német-buceri és a református befolyás is érezte hatását. Luther és Melancthon tekintélye mellett éppúgy ott állt Bucer Mártoné és Kálvin Jánosé is. Az országban versengtek egymással a különféle evangéliumi irányzatú teológusok az intellektuális befolyásért és a szellemi irányításért.¹⁰

„A XVI. század végén és a XVII. század első évtizedeiben főként a kálvinizmus jelentősége nőtt meg. Ez a folyamat Pfalz átérésével kezdődött és később csatlakoztak hozzá Brandenburg és Hessen-Kassel fejedelméi.”¹¹

Egy 1549-ben végbement megállapodás nyilvánosságra hozása az egyház lelkészei és szolgái között a genfi és zürichi egyházban az úrvacsoratan kérdésében, 1551-ben kiinuló pontja volt egy elkeseredett vitának. A hamburgi Joachim Wesphal és Kálvin között elhúzódó vita nyilvánvalóvá tette, hogy a törés a genfi és wittenbergi reformáció között végleges.

Eddig a birodalom területén a zürichi és genfi reformáció értelmében szervezett egyház csak a menekültcsoportok alakjában volt meg, amely 1553/54 tele óta, Tudor Máriának Angliában kitört üldözése elől menekülve el kellett hagyniuk Angliát. A városok vezetőségét, amelyekben menedéket kerestek a hitükért üldözöttek, nagy feladat elé állította. Az őshonos városi lelkészség és polgárság a kálvinizmus tartós fellépése ellen úgy védekezett, hogy az istentiszteleti szabadságot nem akarta biztosítani.

Kurpfalz-cal kezdődően 1563 és 1619 között 33 területre, rezidenciára és városba vezették be a református hitvallást. Rendszerint a felsőbbség által motivált esemény volt a wittenbergi reformációról a genfi illetve zürichi reformációra való áttérés. Ebben a folyamatban családi kapcsolatok, gyámsági kötelékek és házasságok is jelentős szerephez jutottak.

A 17. század kezdetén sok fejedelem és főrangú úr a lutheránizmusból áttért a kálvinizmusba, jóllehet ez birodalomjogi szempontból még nem volt elismert.

A kálvinizmus *vonzereje külsőleg* a hollandoknak a spanyolok felett aratott győzelmén alapult, valamint a hugenották franciaországi kezdeti sikerein, amely a nantesi ediktum (1598) által nyert elismerést.

A kálvinizmusnak *belsőleg* az erkölcsi szigorúság és az egyházi rend vált előnyére, valamint az aktivitásra való bátorítása. A 17. század kálvinizmusa jó példát adott. Egyszerű kultuszával úgy tűnt fel, mint a protestantizmus „okos” formája.¹²

A rokoni kapcsolatok a holland, hesszeni és nasszauai uralkodók között szintén segítették a kálvinizmus megerősödését.

2.3. Pfalz szerepe

A német református egyház története Heidelberghez kötődik. A pfalzi fejedelemség fővárosát Luther már 1518-ban meglátogatta, ahol az Ágoston-rendi kolostorban előterjesztette reformátói tanításait. A látogatás eredményeként a fiatal Bucer Márton is azonosult Luther

tanításával. A város csak később, 1538-ban fogadta el a lutheránus igehirdetést és úrvacsorát.

Amikor Franciaországban és Hollandiában heves üldözések törtek ki, sok kálvinista menekült érkezett Pfalzba. Mialatt sok német lutheránus város nem akarta befogadni a vallásuk miatt üldözötteket, mivel az augsburgi vallásbéke rájuk nem terjedt ki, Pfalz viszont megnyílt előttük.¹³

1559. február 28-án a régensséget III. Frigyes vette át, akit később „nagylelkű”-nek vagy „kegyes”-nek neveztek. A tartomány geográfiai helyzete nagy gondosságot követelt a szomszédokkal való érintkezésben. Az új választófejedelem családi és dinasztikus kapcsolata az idő folyamán Hollandiával és Angliával együttműködést hoztak. „Politikai döntéseiben prioritást élveztek a vallási szempontok, olykor tekintet nélkül a politikai értelemlre, elveszítve ezzel belpolitikai erejét.”¹⁴

1560 és 1592 között háromszor történt a tartományban konfesszió váltás: III. Frigyes bevezette a református irányzatot, VI. Lajos 1576-tól a lutheri reformációra tért vissza és Johann Casimir, mint V. Frigyes gyámja 1583 és 1592 között újra a református irányultság mellett döntött.

III. Frigyes úgy értelmezte magát, mint keresztyén uralkodó, aki döntéseinek mértékét a Szentírásból mérítette. Ez vezetett ahhoz, hogy az úrvacsoráról szóló vitában, mely 1559 nyarán kitört és elhúzódott 1560-ig, maga kereste Philipp Melanctonnál a konszenzust.

1560 szeptemberében III. Frigyes Melanctonnak az úrvacsorakérdésében kifejtett véleményét (amelyet 1559 november 1-jén alkotott meg) kinyomtatta, Melanctonnak Johannes Crato-hoz írott levelével együtt latin és német nyelven. Egy olyan szövegről van szó, amely az úrvacsoratan értelmezését az 1Kor 10,16¹⁵-ra és nem Jézus szavaira vezeti vissza.

1561 végén a kenyér megtörése bevezetésének kérdése szorongatta a választófejedelemet.

Már 1562 júliusa óta gondoskodott rendőri felügyeletről a prédikáció látogatása és a vasárnapi nyugalom védelme számára, leállította a mértéktelen evést és ivást, a varázslás megszüntetését szorgalmazta.

1563. január 19-én új egyházi rendet léptetett életbe, amelynek magját a Heidelbergi Katekizmus képezte, amely az eddig érvényben lévő, Johannes Brenz féle katechizmus helyébe lépett.

Ezt követte egy egyháztanácsai rend 1564. július 21-i megjelenése, mely egy hét főből álló gremium személyes politikája. Ez felügyelt az egyházra és képzésre, feladata áterjedt az egyházi fegyelemre is.

1566-tól egy ülnököt ellenőrző szereppel ruházott fel a nyomda felett. A házassági jog mértékeit szabályozta és feloldotta a középkori fellebbviteli fokok kompetenciáit. A szegények ellátására a keresztyén gyülekezetekben könyöradomány rendeletet hozott 1564-ben. Csak 1570-ben került sor a presbiterek választására és rájuk az egyházfegyelem gyakorlásának átruházására.

A református felekezetté válási folyamatban a kurpfalzi terület mértékadó és döntő szerepet ez játszott. Az elért állapot visszafordíthatatlannak bizonyult, amit az is mutat, hogy a vallási témájú beszélgetések eredménye-

lennek bizonyultak. Christoph herceg (Württemberg) Wolfgang választófejedelem (Zweibrücken) és Karl örgróf (Baden) Maulbronnban 1564. áprilisában tartott megbeszélései az egyesítésre vonatkozóan nem hoztak egyetértést krisztológiai és sákramentumteológiai kérdésekben.

Pfalznak a teológiai folyamatban betöltött aktivitásával a hitvallások szétválása mindinkább felgyorsult.

A felekezetek kikristályosodása az új Biblia fordítások és Biblia kiadások¹⁶ vonalán is megjelenik. 1588-ban Neustadt an der Hardtban új Biblia jelenik meg, amely David Pareus (1548-1622) átdolgozása volt, aki 1584 óta Heidelbergben tevékenykedett. Címében úgy mutatkozott be, mint a Luther-Biblia, de versbeosztást és összszegést is tartalmazott.

Ezt megelőzően két kurpfalzi Bibliakiadás már volt: 1568/69-ből és 1579-ből, melyeknek szövegét versekre osztották, hogy könnyebben és pontosabban idézhető legyen. A margóra írt jegyzeteken keresztül fel lehetett ismerni, hogy református teológiai tradíción állt. A Luther Biblia képei helyett térképek és régészeti leletek kaptak benne helyet. A neustadti, 1588-ban kiadott Biblia, Luthernek az 1545-ös Bibliája előszavát többnyire neustadti illetve heidelbergi teológusok szövegével helyettesítette. Az előszó a Szentírás céljáról és tartalmáról szólt és bemutatta a latin Bibliához írt előszó fordításának parafrázisát, amelyet 1557-ben Genfben Robert Stephanus nyomtatott.

A Neustadti Bibliát a szomszédos Württembergben figyelemmel kísérték, a lutheránus teológusok polemizálva magyarázták és egy újabb, 1590/91-es thübingeni Luther Biblia utánnomással válaszolták meg. Az előszó a fent említett 1545-ös megfogalmazású szöveggel került a Biblia elejére.

Kurpfalzban a neustadti Bibliát ettől független Biblia kiadás követte, Paul Tossanus (1572-1634) neve által jelzett, 1617-ben.¹⁷

2.4. A menekültekből álló gyülekezetek jelentősége

A menekült gyülekezetek szerepe a felekezetté válás folyamatában döntő fontosságú. Az első hullám a Németalföldről 1567-1590 között érte el tetőpontját. A spanyol csapatok bevonulása alatt Brüsszel, Gent és Antwerpen meghódítása után (1585) csatlakoztak a kivándorlási mozgalomhoz növekedett számban nagykereskedők, vállalkozók és pénzügyi foglalkozásúak. Az emigránsok a bevándorlási országokból nyelvcsoportok szerint szerveződtek és az egyházi életet vallon és alsó-német, azaz flandriai vagy hollandul beszélő gyülekezetekben folytatták. Így keletkeztek egészen Kelet-Poroszorszáig, mindenek előtt pedig a német északi tengerpartig, az északi Rajna vidékén Frankfurtban, Neu-Hanauban és Pfalzban bevándorlókból álló kolóniák, amelyek pl. Emdenben és Weselben a lakosság 40%-át is elérték. Neu-Hanauban és Frankenthal bei Mannheimban zárt településeket alkottak. Emden például amikor elérte 1595-ben a politikai autonómiát, hosszú ideig teljesen a bevándorlók és kultúrájuk hatása alatt állott. Hamburgban és Frankfurtban a bevándorlók külön joggal végül elérték egy státuszt, de Kölnben és Achenben az integráció teljesen megghiúsult. Weselben sikerült a

holland menekülteknek a várost hitvallás dolgában a lutheranizmusból a kálvinizmusba átvezetnie.

Két területen tudtak a menekült gyülekezetek a református egyháziasság profiljához hozzájárulni:

- a) Nagy súlyt helyeztek a zsinat-presbiteri egyházalkotmányra. A Weseli konvent (1569) végzései fontos lépcsők voltak az Emdeni Zsinathoz vezető úton. Ellentétben az episzkopális és felsőbbbségi egyházi alkotmánnyal kifejlesztettek egy holland ágat és Emden, Frankfurt am Main és Hamburg számára kötelezővé tették.
- b) Nagy tapasztalatot hoztak magukkal politikai alkalmazásban és ezt közvetlenül vallási céljaik megvalósítására is felhasználták. Befolyásolták, alakították a területi egyházi reformátusság politikai etikáját.

Az Emdeni Zsinaton (1571) a 29 képviselőből 16 francia és holland nyelvű gyülekezetekből érkezett. A meghívó Heidelbergből jött és a felügyeletet Alba herceg gyakorolta. A zsinat határozatot hozott és aláírta az egyházalkotmányra vonatkozóan instrukciók egész sorát, amelyek református területeken helyesnek bizonyultak: a gyülekezetek pásztoraiból, véneiből és diakónusaiból álló konzisztóriumok képzése, a pásztorok választása a konzisztóriumok által, a konzisztóriumok regionális gyűlései (egy classis=részleg), a provinciális zsinat, mint a classis képviselőgyűlése és az egyetem vagy generális zsinat, mint a lelkészek és vének delegációjának gyűlése a tartományokban. A konzisztórium hetente egyszer, a classis gyűlései 3-6 havonta, a tartományi zsinat évente, a generális zsinat két évente ült össze. Minden évben a vének és a diakónusok felének ki kellett válnia. Részletes rendelkezéseket tartalmazott az egyházfegyelemre vonatkozóan, melynek a lelkészeket is alávetette. Ez volt **az első generális zsinat**. A zsinat ajánlotta a francia gyülekezeteknek a Genfi Kátét, a német gyülekezeteknek pedig a Heidelbergi Kátét.

2.5. A kálvinizmus elterjedése

Mindenütt, ahol német földön a református irányzat kezdett tért hódítani, a háttérben az állt, hogy meg voltak győződve a további reformáció szükségességéről, mert úgy gondolták, hogy Luthernek és barátainak munkája befejezetlen maradt.¹⁸

Gróf VI. Johann, Nassau-Dillenburg tartományát 1578-82 között „utóreformáción”¹⁹ vezette keresztül.

Az új század kezdetén Solms, Ysenburg-Büdingen, Wied, Hanau és Sayn grófjai is átléptek a kálvinizmusba. Miközben Brandenburg választófejedelemei, akik 1613-ban a református hitvallást átvették, nem kívánták meg a felekezetváltást alattvalóiktól, addig a hesszeni grófok minden lakóstól az új hitvallás átvételét megkövetelték.

IV. Lajos Hessen-Marburg tartomány grófja 1604-ben gyermektelenül távozott el az élők sorából. Végrendeletében meghagyta, hogy területét azonos részben Hessen-Darmstadt és Hessen-Kassel kapja meg.

Így kapta Móric (1572-1632) Marburg fővárossal a felső-hesszeni területet. Felső-Hesszen déli része Darmstadthoz került. Móric, akit „tudós” névvel illették, bevezette, hogy az újonnan hozzá került területeken éppúgy,

mint a korábbiakon Alsó-Hessenben vigyék keresztül a „jobbító pontokat”. Ezek a következők voltak:

- A nem építő disputációk Krisztus mindenütt jelenvalóságáról (Ubiqvitás tana) maradjanak el.
- A Tízparancsolatot úgy tanítsák, ahogyan azt Isten maga mondta. Azaz úgy, mint Zwingli, Kálvin és a Heidelbergi Katekizmus tanítja, az első parancsolat szerint, a képtilalom a második parancsolathoz tartozzék.²⁰
- Az úrvacsora nem ostyával, hanem sült kenyérral legyen kiszolgáltva.²¹

A magas képzettségű fejedelem 1599-ben egy sor teológust és jogászt kért Genfből, Bernből és Zürichből az úrvacsoratan tisztázására. A fejedelem joggal nevezetett „tudós”-nak. Amatőr teológus, hymnológus, aki 1612-ben kiadott egy saját énekeskönyvet. A korai barokk zseniális zeneszerzőjét, Heinrich Schützöt (1585-1672), Bach (1685-1750) előfutárát nagylelkűen támogatta.

A marburgi teológia professzorait felszólította a „jobbító pontok” szemléletére.

1605. augusztus 12-én Móric kijelentette a marburgi Mária-templomban tartott istentisztelet után, hogy minden baj és kellemetlenség a „néma *bálványokból*” származik és tör elő, amelyek a „pápaságból *maradtak*”. Az egyházat Izrael királyainak mintája szerint akarta megtisztítani. Parancsára a katonák előre mentek, hogy a gyülekezet szeme láttára a középkori győzelmi keresztet levegyék, a képeket az oltárról eltávolítsák és azokat a templom épülete előtt elégessék.

A professzorok közül Balthasar Mentzer I. (1565-1626) és Johan Wickelmann elhagyták a várost és Giessenbe költöztek, ahol még 1605-ben gimnáziumot alapítottak, amely intézmény később, 1607-ben egyetemi rangra emelkedett.

Kasselben 1605 márciusában rendelték el a kenyér megtörését és a Heidelbergi Katekizmus bevezetését. Az első istentiszteletet az új rítus szerint ez év május 19-én ünnepelték, az ostya használatát 1607-ben törölték el.

Már 1601-ben a genfi zsoltárokat felvették az énekeskönyvbe Ambrosius Lobwasser fordításában.

2.6 A német református teológia és képzéshelyei

A református teológia képzéshelyei a birodalmon belül a református felekezetté válás 1560 körül kezdődő folyamata következtében keletkeztek. Ez azt jelenti, hogy a református teológusok a Melanchton tanítványok későbbi nemzedékéhez tartoztak és életútjukat *nem a kálvinista Nyugat-Európa vezette*. Ez a körülmény és a tradíció, amely a birodalom területén összességében kiformalódott, valamint a ramizmus²² erős filozófiai hatása vezetett ahhoz, hogy kialakult a teológiának egy sajátos típusa, amelyet német református teológiának nevezünk. Különbözik a genfi és zürichi teológiától és alkalomadtán vitába is kerül vele, de a svájci központtal való állandó kapcsolatot és eszmecserét nem szakítja meg. A német református teológia hatása kisugárzott Hollandiára, Angliára és Franciaországra is.

A **Heidelbergi Egyetem** az első, amely III. Frigyes választófejedelemnek a kálvinizmusba való átlépésével a református teológia számára megnyílt. Ursinus Zakariás, Melanchton tanítványa, aki Breslauból való elmene-

tele után Zürichben tartózkodott és erős késő zwingliánus meghatározottságú teológiát talált, a Heidelbergbe való meghívásával (1561-ben) generációjának befolyásban gazdag teológusává vált az egyetemen.

VI. Lajos választófejedelem uralkodása alatt, 1576 és 1583 között, aki a területtel együtt az egyetemet is átmenetileg lutheránusnak vezette, sok professzor és diák a Casimirianum Gimnáziumába ment át, amely Casimir Johann (1543-1592) uralkodásához tartozott.

Heidelberg vonzó volt a növekvő számú magyarországi, lengyel és svájci hallgatók körében.

A német református teológia másik legjelentősebb centruma a **Herborni Hohe Schule**²³ volt. (Ennek az intézménynek volt tanára Johan Jakob Keck, aki 1764-ben érkezett Nagyszékelybe, hogy anyanyelvű pásztor legyen hazájától elszakadt népének.)²⁴

A református felekezetté válás folyamatának jelentős tényezője volt a Főiskola. VI. Johann gróf, Nassau-Dillenburg grófja alapította elitnevelés céljából 1584-ben a Strassburgi Akadémia mintájára.

A főiskola pártfogásba vette a teológiában és az egyházalkotmányban fennálló problémák reflexióját, de a társadalomtan és a pedagógiát is, úgy, hogy kisugárzása messze túllépett a teológia mezején. A ramizmus filozófiai alapja kezeskedett arról, hogy az oktatás enciklopédikus ismereteket nyújtson valamint a tudás előmenetelének megfelelő gyakorlásról. Herborn a ramizmus legsikeresebb hasznélvezőjévé vált. A professzorok a hitvallásra tett szigorú kötelezettség nélkül dolgoztak, a diákok is csak a Szentírás és az Apostoli Hitvallás szerinti trinitástanhoz kötődtek, és csak az istentiszteletek látogatására és az erkölcsileg kifogástalan életre kötelezték őket.

A főiskola meghatározó tanáregyenységei között megemlíthendők a következők:

Olevian Gáspár, akin keresztül Herborn a szövetségi teológiának a központjává vált. 1609-1629 között volt **Johan Heinrich Alsted** Herbornban tanár. Enciklopédikus horizontban filozófiával, teológiával, pedagógiával, politikával és etikával foglalkozott. 1630-ban kiadott egy kompendiumot, amely először az „Encyklopédia” címet viselte. Alsted a ramizmus kritikusai közé tartozott.

A „Politica ecclesiastica” **Wilhelm Zepper-től** (1550-1607) kifejlesztése a kísérletet arra nézve, hogy egy jogi formájú gyülekezeti szabályzatot átvigyen egy kora abszolutisztikusan kormányzott állami létre.

Johannes Althusius (1597-1638), aki először Herbornban, Siegenben és Steinfurtban jogtudományt tanított, előterjesztett egy társadalomtan „Politica methodice digesta” címmel, amely a politikát, mint közvetlenül teológiai megalapozottságú feladatot érti.

A fennállása első évtizedeitől kezdve egészen a harmincéves háború kezdetéig a Herborni Hohe Schule messze Nyugat-Európába kisugárzó hatással bírt.

Herborn jelentősége abban is megmutatkozott, hogy egy saját német nyelvű Biblia kiadásával büszkélkedhetett, amelyet **Johan Piscator** (1546-1625) szerkesztett. A Bibliakiadást maga VI. Johann gróf indítványozta és szorgalmazta. Teológusok, jogászok és pedagógusok csoportjának munkájaként született meg, köztük Wil-

helm Zepper és Johannes Althusius tevékenysége folytán. A Biblia fejezetverseihez fűzött tanításokat kevésbé épülésre, mint inkább a mindennapi feladatokban történő eligazodásra és orientálódásra tekintettel és a birodalom lakosságának üdvösségére szánták, gondolták és írták. A „kormányváltás” után, mely az adott korban gyakran felekezésváltást is jelentett, 1606-ban ennek a Bibliának a használatát megtiltották a nassau területen, hogy az összekuszáltságnak gátat vessenek, mely a Luther Bibliák azonos idejű, párhuzamos használatából adódott. Bernben a Piscator nevével fémjelzett Bibliát egészen a 19. század kezdetéig megtartották, természetesen magyarázat nélkül.

A református teológia kibontakozása és kiszélesedése szempontjából fontos még két városi tudós iskola, amelyekben a felnövekvő elit nevelődött. **Brémában** 1581 óta Christoph Pezel (1539-1604) tevékenykedett, aki Melancton tanítványa volt és 1576-ban hagyta el Wittenberget. A következő brémai generáció Matthias Martini (1572-1630) és Ludwig Crocius (1586-1637) voltak.

A másik tudósképző iskola **Danzigban** volt, amely ebben az időben a református irányú városi tanács befolyása alatt állt. Itt dolgozott 1601-től Bartholomäus Keckermann, mint tanár.

Református tudós és főiskola volt még Brémán kívül (1812-ig): Neustadt an der Hardt-ban (1586-ig), Zerbstben (1582-1798), Herborn in Burgsteinfurt (Grafschaft Bentheim-Steinfurt 1591-1810), Duisburg (1655-1818), Hamm (1657-1779), Hanau (1665-1812), Lingen (1697-1820). Zerbstben a gimnázium az ottani tanár, Markus Friedrich Wendelin (184-1652) által lett jelentős, aki „christianae theologiae libri” címmel tankönyvet írt, amely hosszú időre meghatározta a református képzési iskolai oktatást. Hanauban adták ki 1634-ben.²⁵

2.7 A német református teológia sajátosságai

2.7.1 Sákramentumtan és krisztológia

Az 1525-ös úrvacsorai kérdésekben kirobbant vita Wittenberg és Zürich között maradó nyomokat hagyott és a diszkusszióba bevonta a keresztségről szóló tanítást és a krisztológiát is.

A zürichi teológia az augusztinizmusban talált értelmet, melynek axiómája a jel és a jelzett dolog szigorú különbsége volt. A zürichi és genfi tradíció sákramentumteológiája számára megmutatkozott, hogy a keresztség és úrvacsora bemutatása hasonló, mint a sákramentum fogalmának általános definíciója egy késő-melanctoni teológiában, mely a jel és a jelzett dolog megkülönböztetésével a keresztség és úrvacsoratan kibontásának kereteit kitűzte.

2.7.2 Predestináció.

A német református teológián ebben a kérdésben erősen érződik Philipp Melancton hatása. A kettős predestinációt illentően egy, a kálvini tannál sokkal mérsékeltbb tartalommal jelenik meg.

2.7.3 Szövetségi teológia

A Herborni Hohe Schule által megalapozott és kidolgozott tanítás volt, mely Olevian Gaspar nevéhez fűződik.

A hitvallás magyarázatának Olevian szövetségi teológiai struktúrát adott: Isten a forrása, Krisztus a summája, a Szentlélek az ajánlása, elsajátítása a szövetségnek, a szövetséges népek, az egyháznak.

A kegyelmi szövetség teológiai kifejtésében, mint aminek tartalma a bűnbocsánat Krisztusban történt kiegészülése és a hívők megújítása a Szentlélek által.

A szövetség az Ótestamentumban ígéretként van jelen, az Újtestamentumban pedig megvalósított voltában, és dupla célt szolgált, Isten dicsőségére és a kiválasztottság bizonyosságára történt.

Herborn fontos közlő helyévé vált a szövetségi teológiának Hollandiában, Angliában és Skóciában.

Wolfgang Musculus Bernben egy dupla szövetségről beszél, ti. egy általánosról a teremtéssel, a Nóéval kötött szövetségről és egy speciálisról és örökről, az Ábrahámmal kötött szövetségről. **Ursinus Zakariás** Heidelbergben az isteni szövetség tanát a melanctoni különbségtétel köré sorolja a törvény és az evangélium között: a szövetség, amely a teremtésben minden emberrel kötött természeti szövetség, a törvénynek felel meg, (foedus naturale) a kegyelmi szövetség viszont, amelyet Isten a hívőkkel köt, az evangéliumnak felel meg (foedus gratie).

A református teológia ezen kérdésköre tükröződik vissza a kegyességi életben, például az énekek szövegében.²⁶

2.7.4 Politikai etika

A 16. század utolsó évtizedében támadt a kérdés a református teológusok és a jogászok között, megfelelő-e a politikai etikát a római jog előírása szerint (és ezzel a császári jog szerint is) megalkotni, vagy az ószövetségi-mózesi jog tekinthető a keresztyén állami lét alapjának. A teológusok és jogászok között alapvető egyetértés volt. A politikai etika számára a Szentírás, speciál az Ótestamentum mózesi törvényei tekintéllyel bírnak.

Ebből kifolyólag Althusiusnak az állampolitikai alapműve bibliai idézetekkel és utalásokkal volt átszőve, legtöbbször Mózes 5. könyve, Sámuel 2. könyve és a Királyok 1. könyve ígéire hivatkozott. Megfigyelhető, hogy Isten szövetsége az emberrel alapstruktúráját képezte Althusius művének, így teológiai következtetései áttekinthetőek.

2.7.5 Hitvallások

– *Heidelbergi Káté*: választófejedelmi dekrétumra 1563. január 19-én Pfalzban új katekizmust vezettek be, mely a magját képezte a pfalzi egyházi rendnek. Ursinus Zakariás, (aki Melancton tanítványa) volt és Olevianus Gáspár (aki Kálvin tanítványa volt) munkájaként született meg, de rajtuk kívül más professzorok és lelkészek is részt vállaltak az elkészítésében.

– *Confessio fidei*: Johann Sigismund választófejedelem hitvallása. A brandenburgi választófejedelem 1614 májusában az ő neve alatt hitvallást adott ki. Ez a megjelenés mutatja, hogy a hitvallás a jövőben teológiai keretet tűzött ki területén a tanítás számára. Hivatkozással az Ézs 30,8-ra és a 49,23-ra hangsúlyozta a felsőbbség kötelességét az éberségre Is-

ten szavának tanítása felett. A hitvallás a református konfesszió terminológiájával kezdődik és hivatkozik az ógyházi hitvallásokra úgymint a 431-es efézusi zsinatra és az Augsburgi Hitvallásra. Az osztya használatát, mint „látszat kenyeret” elutasítja és ezzel a kenyér megtörésének rítusát lehetővé teszi. A predestináció tant tagadja az isteni akaratban megalapozott dekrétum értelmében az örök elvetést illetően és összeköti a kiválasztást és elvetést a hitel és hitetlenséggel.

2.7.6 A német reformátusság sajátossága, hogy a menekült gyülekezeteknek jelentős szerep jutott a felekezeti válás folyamatában, melynek jelentőségét fennebb már vizsgáltuk.

3. Befejezés

A magyarországi német református gyülekezetek lelki, teológiai és egyházszervezeti örökségének figyelemmel kísérése segít minket a hazánkban élt és szórva nyosan ma is élő németajkú hittestvéreink egyházi életének közelebbi és mélyebb megértésében és feldolgozásában. Ebből a szellemi háttérből érkeztek hozzánk a 18. század elején és gyakorolták hitüket közöttünk.

Keresztes Hajnalka

FELHASZNÁLT IRODALOM

- COLIJN, 2001 – Jos Colijn: Egyetemes egyháztörténet, Iránytű Kiadó Alapítvány, 2001. 232-236. p.
- FULBROOK, 1997 – Mary Fulbrook: Németország története, Maecenas, Budapest, 1997. 38-97. p.
- GESANGBUCH, 1906 – Gesangbuch zum Gebrauche der evangelisch-reformierten deutschen Gemeinde in Ungarn, Paks, 1906.
- HAUSSCHILD, 2000 – Wolf-Dieter Hausschild: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte II. Reformation und Neuzeit, Gütersloh 2000. 163-166. p.
- KERESZTES, 2009 – Keresztes Hajnalka: Fejezetek a nagyszékelyi német reformátusság történetéből, in. Tolna Megyei Levéltári Füzetek 12. Szekszárd, 2009. 274. p.
- KERESZTES, 2009 – Keresztes Hajnalka: Mórág, egy református német falu IN. Tanulmányok Prof. Dr. Dr. Csohány János tiszteletére Sárospatak – Debrecen, 2009
- KOCH, É. N. – Ernst Koch: Das konfessionelle Zeitalter – Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563-1675) Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen II/8.) 259-288. p.
- RANKE, É. N. – Leopold von Ranke: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Wien, é. n.
- RÉVAI, 1912 – Révai Nagy Lexikona (hasonmás kiadás 1990), Bp.1912. XVI. 67. p.
- RUDERSDORF, É. N. HESSEN – Manfred Rudersdorf: Hessen (Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung 4.) Aschendorf Münster, 254-270. p.
- SCHMIDT, 1939 – Schmidt János: Német telepések bevándorlása Hesszenből Tolna-Baranya-Somogyba a XVIII. Század első felében Győr, 1939.
- SCHERING, 1989 – Ernst Schering Hessische Kirchengeschichte in Grundzügen, Schönberger Hefte – Sonderheft 1989. Folge 9. 28-30. 38. 42-44. p.
- SCHEUCH, ATLAS 1997 – Mansfred Scheuch: Historisches Atlas Deutschland vom Frankenreich bis zur Wiedervereinigung, Wien, 1997. 172-174. p. 195-199. p.
- SZILÁGYI, É. N. - Szilágyi Mihály: Gyönek (Száz magyar falu könyvesháza), Bp. é. n. 98-112. p.

- SZILÁGYI, 1992 – Szilágyi Mihály: Mórág Mórág, 1992.
- TÓTH – KÁSA, 1997 – Egyháztörténet I. Szerk.: Tóth-Kása István – Tőkéczi László, RPI Budapest, 1997.
- WÖRTERBUCH, É. N. – Wörterbuch des Christentums, Benzinger Verlag, 189. p.
- ZEEDEN, 1985 – Ernst Walter Zeeden: Konfessionsbildung (Studien zur Reformation, Gegenreformation und Katholischen Reform) Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, Stuttgart, 1985.
- DIE ZEIT, 1992 – Die Zeit der Konfessionen (1530-1620/30) Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1992. 47-61. p. (Die Geschichte des Christentums 8.)

LEVÉLTÁRI FORRÁSOK, KÉZIRATOK

- RL Bp. IV/2. 701. p. A nagyszékelyi ev. Ref. német ajkú egyház története 1722-1886. Szász Károly püspök idején 1887. május 18. Keck Endre lelkész idején
- Sík Endre: Mórág község és a Mórág Református Egyház története 1724-1961. Kézirat, Mórág Ref. Egyházközség, Mórág

JEGYZETEK

- ¹ Budapest a Németajkú Ref. Egyházközségben vannak rendszereséggel német nyelvű istentiszteletek, valamint üdülőhelyeken a német turistáknak. – ² Ld. Keresztes Hajnalka: Mórág, egy református német falu IN. Tanulmányok Prof. Dr. Dr. Csohány János tiszteletére, Sárospatak- Debrecen 2009. 105-119. p. – ³ Sík Endre: Mórág község és a Mórág Református Egyház története 1724-1961. Kézirat. Mórág Református Egyházközség irattára, Mórág – ⁴ Ld. pl. Schmidt János: Német telepések bevándorlása Hesszenből Tolna-Baranya-Somogyba a XVIII. század első felében Győr, 1939. vagy Szilágyi Mihály: Gyönek c. könyve – ⁵ Szilágyi Mihály: Mórág. Mórág, 1992. 47-50. p. – ⁶ Ernst Schering: Hessische Kirchengeschichte in Grundzügen – Schönberger Hefte, Sonderheft 1989, Folge 9 28. p. – ⁷ Ernst Koch: Das konfessionelle Zeitalter – Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563-1675) Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig é.n. 263. p. – ⁸ Wörterbuch des Christentums, Benzinger Verlag, Címszó: Calvinismus 189p. – ⁹ A német nyelvű szakirodalom a kálvini irányt „második reformációnak” nevezi, de találkozhatunk olyan szóhasználatlaltal is, hogy „utóreformáció”, vagy a reformáció „befejezése” – ¹⁰ Manfred Rudersdorf: Hessen – ¹¹ Mary Fulbrook: Németország története, Maecenas Kiadó 1997. 53p. – ¹² Ernst Schering: Hessische Kirchengeschichte in Grundzügen, Schönberger Hefte – Sonderheft 1989. 42p. – ¹³ Jos Colijn: Egyetemes egyháztörténet kiadja: Iránytű Alapítvány, h.n. 2001. 233. p. – ¹⁴ Ernst Koch: i.m. 261. p. – ¹⁵ „Az áldás pohara, amelyet megáldunk, nem a Krisztus vérével való közösségünk-e? A kenyér, amelyet megtörünk, nem a Krisztus testével való közösségünk-e?” Biblia A Magyar Bibliatanács megbízásából kiadja a Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1991 – ¹⁶ Ezen a helyen is meg kell emlékeznünk arról, hogy 2008. a Biblia éve volt. – ¹⁷ Ernst Koch: i. m. 263. p. – ¹⁸ Emmerich Werner Teschenmacher (1589-1638) református lelkész „teljes reformációról” beszél. – ¹⁹ Ernst Schering: i. m. 42 p. – ²⁰ Utalás a Tízparancsolatnak az evangélikus és református eltérő számozására. – ²¹ Ezek a pontok a lutheri iránytól való elkülönülést célozták. A lutheri úrvacsoratan szerint pl. Krisztus valóságosan jelen van a jegyekben. Az úrvacsorát Zwingli emlékvacsorának tekinti, melyben a kenyér és a bor csupán jelei Krisztus testének és vérének. Kálvin a hangsúlyt a Szentlélek munkájára teszi az úrvacsora kérdésében. (Egyháztörténet I. szerk: Tóth-Kása István, Tőkéczi László Bp. 1997. 135. p.) – ²² Ramus Péter, francia filozófus hívei. Született 1515. Meghalt a Bertalan-éj áldozataként 1572. augusztus 24-én. Európa szerte nagy hatást tett. Az újkori filozófia előfutára, új logika megalapozásán fáradozott. A módszer fontosságát felismerve Arisztotelész ellen küzdött. Nálunk Apáczai Csere János vallotta magát tanítványának. Protestáns kollégiumokban voltak hívei, halála előtt meghívták Erdélybe. Révai Nagy Lexikona XVI. Kötet 67. p. – ²³ Keresztes Hajnalka: Fejezetek a nagyszékelyi német reformátusság történetéből, in. Tolna Megyei Levéltári Füzetek, 12. Szekszárd, 2009. 274. p. – ²⁴ RL Bp. IV/2. 701.p. – ²⁵ Ernst Koch: Das konfessionelle Zeitalter – Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563-1675) 289p. – ²⁶ A”Gesangbuch” 240. énekének 3. és 4. versét énekelték konfirmációkor, és itt is megjelenik a „szövetség” fogalma. Tehát a református sajátosságok áthatották a német reformátusok énekeinek szövegét.

A dunántúli protestantizmus politikai védelme Bethlen Miklós röpiratainak tükrében (1671–1681)

Bevezetés.

A török seregek felett Szentgotthárdnál aratott győzelem után I. Lipót magyar király (1640-1705) megkötötte a vasvári békét.¹ A Habsburg udvar szeptember 27-én tett bejelentését óriási megdöbbenés és felháborodás fogadta. A magyarországi vármegyei nemések erélyesen tiltakoztak. A békekötést elfogadhatatlannak tartották. Az Erdélyi Fejedelemség tragédiaként értékelte és élte meg a bejelentést.

A vasvári békekötéssel elégedetlenkedő magyarországi államférfiak szervezkedni kezdtek. Murányban találkoztak. 1666. október 23-án ahol azt felvetették annak lehetőségét, hogy Magyarországot a szultán protektorátusa alá helyezték. A politikai tervszerűen a Porta alkotmányt, szabad királyválasztást és szabad bel-és külpolitikát biztosítana. A Bécsi Udvar jól működő kém hálózata útján az összeesküvésről tudomást szereztek, de még évekig figyelték és várták a fejleményeket. 1671-ben I. Lipót magyar király meglepetésszerűen csapott le az összeesküvőkre. Az összeesküvők csoportjának szellemi vezetőit: Zrínyi Pétert, Frangepán Ferencet és Nádasdy Ferencet kivégezték.² A magyarországi bujdosók Erdélyben kerestek menedéket. Az üldözés bár kezdetben politikai indíttatású volt, az összeesküvők megbüntetése ürügyén keletkezett állapotot különösen alkalmasnak találták arra, hogy a magyarországi protestánsokkal végleg leszámoljanak. A politikai üldöztetés, vallásos színezetet kapott.³ A protestánsoknak jogait és szabad vallásgyakorlatát biztosító országos törvények közé iktatott 1606-os bécsi, 1621-es nikolsburgi és 1626-os linzi békekötéseket semmisnek tekintették.⁴

A Habsburg udvar elérkezettnek látta a pillanatot a protestáns egyházak elleni támadásra. A protestáns egyházak elleni támadások legfőbb indoka az volt, hogy a Wesselényi-féle összeesküvés kezdeményezői a protestáns egyházak lelkészei és tanítói voltak. Az 1670-ben ismételt megfogalmazott politikai elmélet szerint a protestánsok a politikai mozgalmak alapján a számukra biztosított vallásszabadság jogát „eljárították”. A protestáns egyházak ezért jogtalanul működnek és be kell tiltani azokat.⁵ A protestáns történetírás az 1671-1681 közötti időszakot gyászévtizednek⁶ vagy „véres ellenreformációnak” nevezte el. Az egyházak elleni agresszív fellépés és az ebből származó üldöztetés miatt kapta ezt az elnevezést.⁷

A magyarországi (dunántúli, felső-magyarországi) protestánsok elleni támadások szorgalmazója Bársony György váradi püspök volt.⁸ Az 1671-ben Kassán és Bécsben megjelent könyveiben meghirdette a magyarországi protestantizmus megsemmisítését. Bársony püspök 1671-ben kiadott *Veritas toti mundo declarata*⁹ című művében meghirdetett program alapján: a királynak nem kötelessége a protestánsokat (reformátusokat, evangélikus lutheránusokat, unitáriusokat) megtűrnie az országban és a magyar királyt semmi sem kötelezi arra, hogy a magyarországi protestánsoknak biztosítsa a szabad vallásgyakorlatot.¹⁰

A karhatalom mellé csatlakozott jezsuiták megkezdtek a „protestáns lelkészek és tanítók elleni hadjáratu-

kat.” A magyarországi protestáns üldözés másik zászlótartója Szelepcsényi György prímás, 1673. szeptember 25-én az alsó- és felső-magyarországi bányavárosokból harminckét lutheránus és egy református lelkésznek küldött idézést a **Judicium Delegatum** (vértörvényszék) elé Pozsonyba.¹¹ A lelkészek és tanítók elleni vád felség- és hazaárulás és a katolikus egyház elleni szervezkedés volt. A lelképásztorok ellen felhozott vádak kapcsán, bizonyítékkul hamisított leveleket olvastak fel. Ezek alapján mindannyian részt vettek a Wesselényi-féle összeesküvésben. A Judicium Delegatum elé idézettek nem kaptak lehetőséget arra, hogy védekezzenek. Három lehetőségük volt elkerülni a kínvallatást és a halálbüntetést: 1. amennyiben beismerik bűnösségüket, kegyelmet kérnek és áttérnek a katolikus hitre 2. lemondanak protestáns lelkészi hivatásukról vagy 3. száműzetésbe mennek.

Benczédi László történész megfogalmazásában így hangzik: „az ellenreformáció nagy támadásának igazolására elsősorban a protestáns papokat okolta a kuruc támadásért... akár így vagy akár úgy a katolikus egyház vezérkara kétségtelenül most látta igazában elérkezettnek az időt nagy álma az ősi katolikus hitéhez visszatalált, egy vallású ország megvalósítására...”¹²

Gróf Bethlen Miklós és a dunántúli protestáns lelkészek, tanítók ügye

Az üldözött magyarországi protestánsok ügye visszhangra talált I. Apafi Mihály erdélyi fejedelem udvarában. Az üldöztetések idején (1671. április 6-án) levelet írt Rottal katonai kormányzóhoz, amelyben az ő támogatását kérte a meghurcolt lelkészek ügyében. I. Apafi Mihály (1661-1690) és a fejedelmi tanács határozatot hozott annak érdekében, hogy a külföldi protestáns uralkodók, fejedelmek és politikai elit körök tudomására hozzák a magyarországi eseményeket és azoknak vallási hátterét.¹³

Bethlen Miklós erdélyi politikus és a személye körül kialakult értelmiségi kör oroszánrészt vállalt ebben. A nyugati protestáns nagyhatalmak királyaihoz, fejedelméhez intézett röpiratokban azon fáradoztak e kör tagjai, hogy az európai közvélemény tudomást szerezzen a Magyarországon történő vallásos üldözésről.¹⁴ A röpiratokban a szerzők leleplezik a magyar ellenreformációt, I. Lipót császárkirály merényleteit és felmutatják a nagy református fejedelmek védekező harcát ezekkel szemben. A szakirodalom sokáig tévesen Bethlen Miklóstól eredeztette e politikai röpiratokat. Jankovics József irodalomtörténész – Bethlen Miklós életének és munkásságának kiváló ismerője –, kutatásaiban erre rácsáfolt.¹⁵ Annyi azonban bizonyos, hogy Bethlen Miklós hatása érezhető a röpiratok keletkezésének hátterében. A röpiratok keletkezése körül egy kisebb értelmiségi kört kell látunk. Bethlen Miklós gyámkodásával működhetett ez az irodalmi, értelmiségi kör. Tagjai között ott találjuk

Pósházi Jánost, Szatmárnémeti Mihályt, Fajgel Pétert és Eszéki Istvánt.¹⁶

Az üldözött protestáns lelkészek és tanítók ügyén Bethlen Miklós erdélyi politikus diplomáciai úton próbált segíteni. I. Apafi Mihály erdélyi fejedelem és tanácsosai megbízásából leveleken keresztül megkereste a nyugati protestáns országok uralkodóit és egyetemek professzorait. Azoknak támogatását kérte az üldözött magyar protestáns lelképásztorok és tanítók érdekében. Segítségére volt Kovásznai Péter református püspök, Patoki István kolozsvári református professzor és Adami István erdélyi szász lutheránus püspök.¹⁷

A jól megfogalmazott és szerkesztett leveleket Bethlen Miklós 1672-ben egy német lutheránus tiszttel Kővárba küldte, hogy onnan Lengyelországot érintve Berlinbe és Heidelbergbe juttassák el. A levelek egy részének kiküldését azonban Teleki Mihály tanácsos megakadályozta. Valószínűsíthető az a feltevés, hogy Telekit politikai megfontolás vezette a levelek elkobzásában. A levelek egy része Szelepcsényi György érsek kezébe jutott és a Pozsonyba idézett lelkészek elleni vád fontos anyagát képezték.¹⁸

Az 1674-ben felállított pozsonyi vértörvényszék királyi ügyésze koholt vádak alapján próbált érvényt szerezni a protestáns lelkészek és tanítók elleni pernek.¹⁹ A vád alapján Vitnyédi István, Bethlen Miklós és Ketzler Ambros leveleket váltottak egymással és a protestáns dunántúli lelkészekkel.²⁰ A jegyzőkönyvben a perről fennmaradt adatok alapján, megállapítható az a tény, hogy a vádlottak levelei nagyon erős politikai színezetet kaptak.²¹ Ezek a levelek a megelőző év őszén tartott tárgyalás alkalmával szerepeltek. Burius János korponai lelképásztor már visszautasította azt a vádat, amely szerint a lelkészeknek és az említett személyeknek ahhoz közük lenne. A pozsonyi vértörvényszék által kinevezett ügyvéd, Heussler Ferdinánd is a lelkészek és tanítók mellett foglalt állást. Határozottan állította és bizonyította, hogy a vád bizonyítékaként felmutatott levelek állevelek és a vádlottaknak azokhoz semmilyen közük nincs.

Az elítélt lelkészek elleni „bizonyíték” – a „Vitnyédi levelek”²² egyike –, állítólag Vitnyédi István Eperjesről Bethlen Miklóshoz címzett 1669. május 10-én kelt levele.²³ A levél hitelessége ellen szólt számos ellenérv: 1. Bethlen Miklós nem a hajdúknak és a hódoltságnak, hanem a székelyeknek volt a főkapitánya, amit Vitnyédi István jól tudott. 2. Bethlennek általában az erdélyieknek Rákóczi Ferencsel semmi kapcsolata nem volt. 3. Vitnyédi 1668. június 19-én Bethlenhez küldött levele²⁴ miatt keletkezett nézeteltérés után a két fél egymással soha többé nem váltott levelet. Ezt maga Bethlen Miklós erősíti meg. 4. Vitnyédi a levél keletkezésének idejében nem tartózkodott Eperjesen.²⁵ 5. A Bethlenhez intézett levél eredetiségével kapcsolatosan feltehető a következő kérdés: A levél eredeti formája vagy annak másolata került napvilágra és a levél melyik változatát vette kézbe Bethlen? Erre a kérdésre Bethlennek a rabprédikátorokhoz intézett levelében válaszolt: „De én soha ne lássam meg az Isten kegyelmes orcáját, ha ilyesmit valamit látam! ...”²⁶ 6. Bethlen állítása szerint 1669-ben Witnyédi már nem élt.²⁷ A napvilágra került állevelek ügyének volt egy másik fontos üzenete Bethlen Miklós személyével kapcsolatosan. Bethlen Miklós politikusi személyének ismertsége és kiterjedt politikai kapcsolatokkal ren-

delkező tevékenységére vetít fényt az a tény, hogy Bécsben és Pozsonyban egyaránt számon tartották és felhasználták személyét a vádak kapcsán.

A gályarabságra ítélt protestáns lelkészek ügye egész Európában nagy felháborodást keltett. Sokan siettek a segítségükre. Politikusok, diplomaták, professzorok, tehető polgárok mindent elkövettek a magyarországi protestáns hitsorsosaik kiszabadításáért.²⁸ Őt évek kellett eltelnie azonban, hogy a protestáns nagyhatalmak diplomáciai úton tegyenek valamit az érdekükben. Bethlen Miklós az *Epistola Nicolai Bethlen ad Ministros Exules...*²⁹ 1675. január 4-én keletkezett levelében önmagát tisztázta a vádak alól, a meghurcolt és elítélt protestáns lelkészek és tanítók ártatlanságát és az ellenük emelt vádak alaptalanságát bizonyította. A nyugati protestáns államok uralkodóinak politikai támogatását kérte a válásüldöztetés megakadályozása érdekében, amit a későbbiekben el is ért. A levél végén a gályarabságra hurcolt lelkészeket kitartásra és a hitük melletti helytállásra buzdította.³⁰ Az *Apologia Ministrorum Evangelicorum Hungaricae* (Magyarországi evangélikus lelképásztorok védelme) című röpirata két évvel később a jelent meg.³¹ A röpiratban védelmébe vette a hitükért üldözött hitsorsosait és az országban keletkezett elégedetlenség okaira mutatott rá. Vitatkozott Lapsánszky Jánossal, a pozsonyi véstörvényszék titkárával megcáfolván a felkelésnek és a protestáns lelkészeknek és tanítóknak állítólagos kapcsolatát. Bethlen Miklós határozottan állította azt, hogy a protestánsok üldözése vallási okok miatt történt.³² Ennek a röpiratnak a függelékeként jelent meg nyomtatásban Kolozsvárott az *Epistola ad Ministros Exules* terjedelmes levele. Bethlen Miklós e kettős munkájával az erdélyi és a külföldi közvélemény tájékoztatását kívánta megszólítani. Ez sikerült is elérnie a későbbiekben. A száműzött prédikátorokhoz intézett levele nyomtatásban is megjelent Hollandiában.³³ Bethlen Miklós diplomáciai sikereként könyvelhető el az a tény, hogy Hamel Gerard van Brunigh (Bruininx) holland követtel egy időben nyújtotta be Bergt Gabrielson Oxenstierna svéd követ is kormánya nevében azt a felterjesztést, amelyben szót emelt a magyarországi protestantizmus védelmében.³⁴ A Belga és Holland állam Bécsben székelő diplomatája hitelt érdemlően gyakorolt nyomást a bécsi udvarra. Hamel Gerard van Brunigh (Bruininx) a császárkirálynak benyújtott „*Onschuld der Vereenigde Nederlander, ver-toont aan den Roomsden Keiser Leopoldus de I. Door der selver Resident de Hr. Hamel Bruininx. In den Jaare 1675. Tot Weene*” című emlékirata négy tételben tárgyalja a belga és holland szövetséges rendek állásfoglalását és kéréseit a vallásukért üldözött magyar protestáns lelkészek és tanítók ügyében.³⁵ A rendek ártatlanoknak nevezik a lelkészeket és tanítókat. Hangsúlyozzák, hogy Magyarországon nem lázadás elleni per folyik, hanem vallásüldözés, amely káros az egész keresztény világra.³⁶ A bécsi udvarra történő nemzetközi diplomáciai beavatkozás és politikai nyomás gyakorlás értékes dokumentumai a Hamel Gerard van Brunigh (Bruininx) bécsi holland követtől származó latin és francia nyelvű levelek.³⁷ Ezek a levelek a holland diplomáciai erőfeszítésekre vonatkoznak, amelyeket a magyarországi protestánsok érdekében tettek.³⁸ A protestáns és más külföldi diplomaták levelein keresztül Bethlen Miklós elérte eredeti célját: a magyarországi gályarabok kiszabadítását és nem-

zetközi politikai nyomás gyakorlását a Habsburg udvarra, amelynek eredménye az 1681-es soproni országgyűlésben csúcspontot ért el, a protestánsüldözés leállításával.

Befejezés

Bethlen Miklós szellemi kiválósága vezérszerepet jutott számára az erdélyi és a nemzetközi politikai életben, az erdélyi protestantizmusban, az oktatás, a művelődés terén valamint a külföldi szellemi tőke beáramlása érdekében kifejtett munkában. Életének hívatását és küldetését az erdélyi és királysági politikai, társadalmi, kulturális és vallási problémák megoldásában látta. Egy ilyen probléma megoldására vállalkozott Bethlen Miklós a 18. század második felében, a királyságban zajló protestáns lelkészek és tanítók üldöztetése idején.

Az elüldözött sárospataki kollégium gyulafehérvári letelepítésének az előmozdítója, az üldözött dunántúli protestánsok védelmezője, a földönfutóvá tett magyarországi lelkészek befogadója, pártfogója volt Bethlen Miklós. Államférfiúi tevékenysége alapján méltó helyet foglal el a 17-18. századi erdélyi és magyarországi politika-, művelődés- és egyháztörténetben.

Életművének üzenete az, hogy nehéz, viharos időkben is kell építeni, gátat vetni a romlásnak és reménységet ébreszteni a kilátástalan helyzetben élőknek. Rendületlen hűséggel kell szolgálni Istent, az egyházat és a magyar államát.

Rezümé

Bethlen Miklós szellemi kiválósága vezérszerepet jutott számára az erdélyi és a nemzetközi politikai életben, az erdélyi protestantizmusban, az oktatás, a művelődés terén valamint a külföldi szellemi tőke beáramlása érdekében kifejtett munkában. Életének hívatását és küldetését az erdélyi és királysági politikai, társadalmi, kulturális és vallási problémák megoldásában látta. Egy ilyen probléma megoldására vállalkozott Bethlen Miklós a 18. század második felében, a királyságban zajló protestáns lelkészek és tanítók üldöztetése idején. Munkásságának és kitartásának üzenete szerint: viharos időkben is kell építeni, reménységet ébreszteni és megharcolni a hit szépharcát.

Albert András

JEGYZETEK

- ¹ A békeszerződést Vasváron 1664. augusztus 10-én kötötték meg és az 1663-64-es török elleni háborúk sorozatát zárta le.
- ² Pauler Gyula: Wesselényi Ferenc nádor és társainak összeesküvése. 1664-1671. 2. köt. Budapest, 1876. 48-51.o.
- ³ I. Lipót császár és udvara előtt Csehország és Morvaország mellett Richelieu és Mazarin bíboros Franciaországa lebegett. Az abszolút hatalom kiépítésére törekedtek. Az országos alkotmányos intézmények, az országgyűlés, a nádori méltóság, a vármegyei önkormányzat megszüntetését akarták elérni. Az összeesküvés jogalappal szolgált a koronázási eskü ellen. A császár-király a jogeljátszás elméletével próbálta felmenteni magát az alkotmány betartására tett királyi eskü alól.
- ⁴ Bucsay Mihály: A protestantizmus története Magyarországon. 1521-1945. Budapest, 1985. 116. p.
- ⁵ A **Pozsonyi Vértörvényszék**re beidézett 736 protestáns lelkész és tanító közül 250-nél valamivel több lutheránus lelkész és tanító és

- 80 református lelkész és tanító jelent meg. A pozsonyi törvényszéken Szelepcsényi György érsek elnökölt. A bíraskodásban egy katolikus püspök és öt katolikus főúr segítette. A vádat Majláth Miklós koronaügyész képviselte. A megfélemlítés és a lelki terror hatásos volt. Sokan megtörték és aláírták a kötelezvényt. Mások áttértek a katolikus vallásra. Az elítélt protestáns lelkészek és tanítók egy része azonban kitartott. Ezeket Kollonich Lipót várbörtönökbe küldte. A várbörtönökben uralkodó embertelen körülmények és a jezsuita páterek állandó zaklatása megtörte a foglyok egy részének ellenállását. Azokat, akik továbbra is kitartottak a berencsi, a komáromi és a lipótvári börtönből 1675 tavaszán Nápolyba szállították. A 42 fogolyból csak 32 jutott el Nápolyba és Buccariba. Ott gályarabnak adták el őket. Michiel Adriaeszoon de Ruyter (1607-1677) a Holland Köztársaság admirálisa szabadította ki Nápoly kikötőjében raboskodó és sínylődő magyar protestáns gályarabokat. V.ö. Némethy Sándor: *Delegatum Judicium Extraordinarium Poseniensis anno 1674 története és jogászai kritikája*. In: *Theologiai Szemle*, 1980. 6. sz. 331-334. p. 1981. 3. sz. 162-163. 1981. 4. sz. 219-224. p. 1981. 5. sz. 295-300. p. 1982. 2. sz., 99-105. p. 1983. 1. sz., 234-244. p., 1983. 5. sz., 276-286. p. 1984. 2. sz., 97-102. p. V.ö. Péter Katalin: A magyarországi protestáns prédikátorok és tanítók ellen indított per 1674-ben. Budapest, 1983. In: *A Ráday Gyűjtemény Évkönyvei*. 35. p. Wien, Staatsarchiv, Hungarica Specialia, Fasc. 325/C, Folio 3-4.
- ⁶ A gyászévtized szóhasználat a protestáns értelmezésben a magyar korai történelem legerőszakosabb időszakára volt. Az 1674-es gályarabper és a későbbi gályarabság fogalmak hatására keletkezett. A Magyar Nagylexikon megfogalmazása szerint: *„A magyar jogtörténetben a pozsonyi rendkívüli delegált bíróság 1673-ban és 1674-ben hazadarulás és felség sértés címén elítélt és gályára küldött protestáns lelkészek sorsával összefüggésben bukkant fel a 17. század végén.”* - Ld. Magyar Nagylexikon, VIII. Bp., Magyar Nagylexikon, 1999.
- ⁷ V.ö. Péter Katalin: A magyarországi protestáns prédikátorok és tanítók ellen indított per 1674-ben. Budapest, 1983. In: *A Ráday Gyűjtemény Évkönyvei*. 35. p. -Bitskey István: De Ruyter admirális és a magyar irodalom: négyszáz éve született a magyar gályarabok szabadítója. *Debreceni Szemle*, 15. évf. 2007. 2. sz., 164. - 173. p. - Bitskey István: Szellemi élet a korai újkorban. In: *Magyar művelődéstörténet*. Szerk. Kósa László. 2. jav. Kiad. Budapest, 2001. 242. p. - Benczédi László. A prédikátor perek történeti háttere. *Theologiai Szemle*, 1975. 7-8. sz. 199-205. 264-267. o.
- ⁸ Bársony György (1626- 1678) váradi, majd később egri püspök, az 1671-1681 közötti magyarországi ellenreformáció egyik jeles képviselője.
- ⁹ Veritas toti mundo declarata. U. ott, 1671. (G. B. E. V. P. S. S. C. R. M. C. C. jegyek alatt, azaz Georgius Bársony, Episcopus Variensis, Praepositus Scepusiensis, Sacrae Caesareae Regiaeque Majestatis Consiliarius Cameralis. 2. kiadása Bécs, 1672. 3. kiadása Nagy-Szombat, 1706. neve alatt. V.ö. http://hu.wikipedia.org/wiki/Bársony_György
- ¹⁰ Debreceni Ember Pál szerint e munka a magyar ellenreformációs törekvések legfontosabb irodalmi példánya: „Universali Evangelicorum in Hungaria persecutioni praeludens Classicum cecinit Georgius Barsony” -V.ö. Debreceni Ember Pál: *Historia Ecclesiae Reformatae in Hungaria et Transylvania...Trajectum ad Rhenum 1728.443-444.o.*
- ¹¹ Zsilinszky Mihály: A magyar országgyűlések vallásügyi tárgyalásai a reformációtól kezdve. III. köt. 1647-1687. Budapest, 1893. 351-357. o.
- ¹² Benczédi László. A prédikátor perek történeti háttere. *Theologiai Szemle*, 1975. 9-10. sz. 266. o.
- ¹³ Pokoly József: Az erdélyi református egyház története. II. kötet, (1605-1690) Budapest, 1904. 266. o. -
- ¹⁴ Bethlen Miklós Bársony György váradi püspök művének cáfolatát készítette el a „Falsitas toti mundo detecta. Antverpiae, amelyet Kolozsvárott jelentetett meg, 1672. -ben. V.ö. hu.wikipedia.org/wiki/Bethlen_Miklós
- ¹⁵ Az első röpirat az Austriaca Austeritas (1671), a második az Austriaca Austeritas continuatio, a harmadik röpirat az Austriaca Austeritatis, eiusdemque Continuationis Confirmatio volt. A művek kettőjén jelentették meg. A művek szerzőjének kilétéről Jankovics József irodalomtörténész írt részletesen a kimutatott, hogy nem Bethlen Miklós a szerző. Maga Bethlen sem ismerte a szerzőt. V. ö. Jankovics József: Bethlen Miklós levelei. Budapest, 1987. I. köt. 38-43. o. - R. Várkonyi Ágnes: Erdélyi változások. Budapest, 1984. 143. o.
- ¹⁶ *Diarium theologicum...* Kolozsvár, 1675. RMK I. 1359. o.

- 17 Pokoly József: Az erdélyi református egyház története. II. Kötet (1605-1690) Budapest, 1904. 269. o.
- 18 Nagy Géza: A református egyház története (1608-1715). Mária-besnyő-Gödöllő, 2008. 508. o.
- 19 Az 1674-es gályarabper jegyzőkönyve az Esztergomi Prímási Levéltárban található. Archivum Ecclesiasticum Vetus, Acta Religionaria, 1790/4-es jelzet alatt. Nyomtatásban megjelent a Vitetek ítélezésekre... Az 1674-es gályarabper jegyzőkönyve, kiad. S. Varga Katalin, Pozsony, 2002. 344. p.
- 20 V.ö. S. Varga Katalin: Az 1674-es gályarabper jegyzőkönyve. Textus és értelmezése. /Értekezés/. Kézirat. Budaörs-Budapest, 2004. 30. o.
- 21 I. m. 30. o.
- 22 Két levelet mutattak fel a Pozsonyi vértörvényszék bírói. Az egyiket Bethlen Miklóshoz, a másikat Ketzer Ambrusoz intézték. Vö. Rácz Károly: A pozsonyi vértörvényszék áldozatai 1674-ben. Sárospatak, 1874. 239. o.
- 23 Vitnyédi Istvánnak tulajdonított és a Pozsonyi Vésztörvényszék elé idézett protestáns lelkészek és tanítók ellen felhasznált és Bethlen Miklóshoz címzett hamisított levél szövege: "Generoso Domino Domino Nicolao Bethlen, Domino et fratri mihi confidentissimo. Ma majusnak 10-én Kelmed levelét, Eperjest vettem. El vagyon szentül végezve, hogy szabadságunkat vérünkkel oltalmazzuk. Török császárnak adózunk. Erdélyországgal egy szívek leszünk. Francia király megadgya az adót. Francia követ által offerálta. Hogyha nem adná magunk is megh adgyuk csak készen legyen minden. Lobkovich bolond szavaitul nem kell tartani, se hamis Montekukkulit, hanem igen jó volna, hogyha erdélyországi szent Corona titkos levelet írna a prédikátoroknak minden felé. Jól disponálnák az községet az adóra, hogy fegyvert fogjon, mikor jel adatik. Evangelicus status jól elrendelte. Dunántúl való földet soproni és kőszegi főpredikátorokra bízuk, Bányavárosokat, Pozsonyt, Kassát, Eperjest, Lőcsét, Trencsint, Árvát, Liptót, Túrócot és a többit oda való püspökök és széniorok készentartják. Mi mindnyájan pro Deo, ecclesia et libertate pugnatuiri et morituri és az pápista ebeket meghtanítjuk, csak kegyelmeitek ne mulasson a hajdu városokkal és hódoltsággal. Rákóczi Ferencet megh kell () de biztami is kell. Isten velünk ki ellenünk. Stephanus Witnyedi de Musaly m. pr. Kelt: Eperjesen, május 10-én 1669. „Vö. Rácz Károly: A pozsonyi vértörvényszék áldozatai 1674-ben. Sárospatak, 1874. 235. o. – Sárospataki Füzetek 1863. évf. 557. o. – Egyháztörténeti Emlékek. Forrásgyűjtemény a Dunántúli Ágostai Hitvallású Evangélikus Egyházkerület történetéhez. I. kötet. Összegyűjtötte Payr Sándor. Sopron, 1910. 236-237. o.
- 24 Vitnyédi István Bethlen Miklóshoz írt utolsó levele, mely után a két fél között megromlott a jó viszony: „Jó Bethlen uram. Csúfos eleit kegyelmed levelének olvastam, ahol engem kedves régi elvesztett barátjának nevez, ha disputálni és választ adni akarnék, sok szókkal lehetne a válasz, mert kegyelmed engem el nem vett, hanem elvetett, és amiről magát menti, azzal nem csak engemet, de másokat is és mindnyájunkat is illetett, amint híre vala, akár mint lett, nekem mint öreg embernek nehezen esett, hogy olyan becstelenségen, aki fi-am lehetne akit szerettem, és érette fáradtam, gyűlölségbe jutottam, és attól még így megmocskoltattam, ha nem úgy volt, én könnyen megnyugszom a kegyelmed mentségével. Én nem ránkorizálok, mert hozzám nem illik, de ha az engemet magától elvetőnek érdeme szerint fizettem, nem lett annak tőlem rövidsége. Ha Bethlen Miklós volnék, ránkorizálnék, de mivel az nem vagyok, nem bolondoskodom. Kegyelmed örvendetes házasságát áldom azzal, hogy szent Isten csendes békeségessé és szerencsésé tegye és engedje, hogy valahány nemzetségig örülhess maradékidon! Én pedig annyit földre, hogy mehessek, ez előtted mentségem. Ezek után maradok én is egy hitvány Soproni! Eperjesen, Junius 19-én 1668. évben. Vitnyédi István. N. B. A kegyelmed atyjának, nekem igen jó akaró uramnak, ajánlom köteles szolgálatomat. –Sárospataki Füzetek 1868. évf. 921. o.
- 25 Vö. Bethlen Miklós levele az elítélt prédikátorokhoz. Jan. 4. 1675. MOL.
- 26 Vö. Bethlen Miklós levele az elítélt prédikátorokhoz. Jan. 4. 1675. MOL.
- 27 V.ö. Geschichte der evangelischen Kirche in Ungarn von Ungarn von Anfang der Reformation bis 1850. Berlin. 1854. 225. o. – Bethlen Miklós levele az elítélt prédikátorokhoz. Jan. 4. 1675. MOL.: „De amint a kohlónak tetszik te énnékem jóllehet halott létedre, mint egy második Théseus, a pokolból felidézettve, felelsz és írsz. Stb...”
- 28 A gályarab prédikátorok ügyét külföldön Hamel Bruyninx bécsi holland követ karolja fel. Diplomáciai úton minden elkövet a protestáns nagyhatalmakat értesíteni a magyarországi protestáns lelkészek és tanítók nyomorúságos sorsáról. Egy másik személy, Zaffius Miklós velencei orvos-lelkész svájci professzorokhoz intézett segítségkérő levelet. Gyűjtést szervezett a gályarabok kiváltása érdekében. Mind anyagilag mind lelkileg támogatta a nápolyi és buccari kikötőben sýnlődő lelkészeket és tanítókat. Vö. Payr Sándor: A magyar protestáns gályarabok. Budapest, 1928. 75. o.- Révész Imre: A gályarabok lelke. Debrecen, 1936. 85. o. – Thury Etele: Gályarabjaink megszabadítása, Protestáns Szemle, 1909.-Thury Etele: A Dunántúli Református Egyházkerület története. Pozsony, 1998. II. köt. 72-98. o.
- 29 Bethlen Miklós e levele *Epistola ad ministros exules* (1675) cím alatt jelent meg. Nyomtatásban először 1677-ben az *Apologia ministrorum evangelicorum Hungariae* etc. Című munka mellé csatolva, hely nélkül jelent meg. Megjelent Utrechtben 1678-ban valamint Poot Abraham 1684 – ben Amsterdamban megjelent „Naawkeurig Verhaal van de Verfolginge aangerecht tegens de Euangelise Leeraaren in Hungarien etc.” Című munkájában. Jelzet: RMK. I. 1313b. Országos Szécsényi Könyvtár, Budapest.
- 30 Bethlen Miklós levele a száműzött protestáns prédikátorokhoz In: Bethlen Miklós levelei (1699-1716) Összegyűjtötte, sajtó alá rendezte, bevezető tanulmányt és a tárgyi jegyzeteket írta Jankovics József. (Régi Magyar Próza Emlékek, Szerk. Tolnai Gábor) Budapest, 1987. 6/II. 1159-1180. o.
- 31 V.ö. *Apologia Ministrorum Evangelicorum Hungaricae ad innocentiam suam Orbi Christiano declarandam, opposita Judicio Tribunalis Poseniensis, a quo Perduellionis crimine contra Regiam Majestatem iniquissime accusati et condemnati, non modo toto Regno proscripti sunt, sed exemplo a Pietate et Mansuetudine Christiana prorsus alieno, magnam partem ad Trirames Hispanicis damnati. Anno Patientiae Sanctorum. MDC. LXXVII. Ultrajecti, Ex Officina Guilielmi ...* Typograph. Ao: 1678. Leírása Szabó Károly R: M: K: II. 384. o.-
- 32 Lukinich Imre: A bethleni Gróf Bethlen-család története, Budapest 1927. 389. o.
- 33 RMK II. 1400, Bethlen Miklós levelei (Jankovics József kiad.) Bp. 1987. I. 89. II. 1159-1180. o.
- 34 Bevezető tanulmányt írta Makkai László. In: A magyarországi gályarab prédikátorok emlékezete. Szerk. Makkai László. Magyar Helikon, 1976. 20-23. o.
- 35 Az 1670-es években elkezdődött magyarországi protestáns üldözések egyik szenvedő alanya a Sárospataki Református Kollégium volt. A római katolikus hitre visszatért Báthory Zsófia fejedelemasszony a Habsburgok iránti lojalitását igyekezett maximálisan kifejezni és azt érvényre juttatni. Ennek egyik megnyilvánulási formája volt a Sárospataki Református Kollégium 1671-es megszűntetése. Az elűlőzött Sárospataki Református Kollégium egyetlen mentésére az akkor még független Erdély nyújtott menedéket és anyagi támogatást az intézet tanárainak és diákjainak. Az elűlőzött sárospataki kollégium a hajdani Bethlen Gábor erdélyi fejedelem által 1622-ben alapított *Collegium Academicum* épületében folytatta működését. Az 1671-ben elűlőzött sárospataki kollégium csak 1672-ben érkezett Erdélybe. I. Apafi Mihály erdélyi fejedelem és udvara valamint a többi református főúr határozatot hozott a menekültek megsegítése ügyében. Adományokat gyűjtöttek Bethlen János és Bethlen Miklós szervezésében. A Sárospataki Református Kollégium Gyulafehérváron történő letelepítésében és anyagi támogatásában vezető szerepet játszott Bethlen Miklós. A sárospataki kollégium mellett számos lelkész, tanító és értelmiség menekült akkor Erdélybe. Fellendült az irodalmi és vallási élet. Az erdélyi művelődés virágkorát élte. A gyászévtized végén, 1681-ben a kuruc sikerek hatására Bécs változtatott magyarországi politikáján és I. Lipót hajlandónak mutatkozott bizonyos engedményekre is. 1681. április 28-ra országgyűlést hívott össze Sopronba, ahová meghívták Thököly Imre követeit is, de azok visszautasították azt., Az országgyűlés három lényeges engedményt ígért: 1. eltörölte a kormányzóságot, kimondta a magyar kamara egyenrangúságát az udvari kamarával; 2. az 1671-es magas adókat eltörölte; 3. kimondta a protestánsok szabad vallásgyakorlatát és az elvett protestáns templomok helyett vármegyénként két-két kijelölt helyen új templomok építését engedélyezte.
- 36 Rácz Károly: A pozsonyi vértörvényszék áldozatai 1674-ben. Sárospatak, 1874. 28-249. o.
- 37 Tóth Endre: Hamel Bruyninx a soproni országgyűlésen. ThSz. 1926. 678-707. o.
- 38 HHStA. Ungarische Akten, Miscellanea, Fasc. 427. 6566. 6768.

Az Európai Unió és az arab világ párbeszéd lehetőségei

Fischl Vilmos evangélikus lelkész, külügyi szakértő, a hadtudomány (PhD) doktora, a Magyarországi Evangélikus Egyház alkalmazottja. Publikációjának címe: „Az Európai Unió és az arab világ párbeszéd lehetőségei” A szerző azt vizsgálja, hogy az Európai Unió, aminek természetesen része Magyarország is, milyen módon tudna kapcsolópontokat keresni és kiépíteni az arab világgal, a felmerülő arab országokon belüli konfliktusokat is szem előtt tartva. A párbeszéd lehetőségére helyezi a hangsúlyt, különös tekintettel a diplomáciai tárgyalásokra. Vizsgálja azt is, hogy Magyarországnak ebben a folyamatban van-e, vagy lehet-e speciális szerepe, hogy az EU és az arab világgal a kapcsolatot stabilizálódjon, illetve ezekben az országokban a megbékélés irányába lépések történjenek.

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 dialogue possibilities of the European Union and the Arabic World” The article, an in-depth study, examines the European Union and Arabic World’s connection points in view of conflicts in arabic countries. The publication puts the accent on the diplomatic negotiations. The author tries to unfold the point, on what kind of special roll can Hungary have in this process, to stabilize the connection between the European Union and the Arabic World and to shift in the direction of reconciliation.

Kiindulópont

Rövid elemzésemben szeretnék rávilágítani arra, hogy az Európai Unió, aminek természetesen része Magyarország is, milyen módon tudna kapcsolópontokat keresni és kiépíteni az észak-afrikai, a közel-keleti és ázsiai arab országokkal. A párbeszéd lehetőségére szeretném fektetni a hangsúlyt, különös tekintettel a diplomáciai tárgyalásokra. Vizsgálom azt is, hogy Magyarországnak ebben a folyamatban van-e, vagy lehet-e speciális szerepe, hogy az EU és az észak-afrikai, közel-keleti, valamint ázsiai arab országokkal, hogy a kapcsolat stabilizálódjon ezekben az országokban és a megbékélés irányába lépések történjenek.

Islám modernizmus – nyugati mintára

Észak-Afrika (és a tágabb értelemben vett Közel-Kelet) elmaradottságára a történelemben először a 18. század végi napóleoni terjeszkedés irányította rá a figyelmet. Ennek hatására szinte azonnal reformok indultak meg a térségben az Oszmán Birodalom égisze alatt, sőt ezzel egy időben a korabeli teoretikusok is elkezdték a választéskeresést a problémákra.

A 19. században tevékenykedő *Dzsamál ad-Dín al-Afgháni* (1839–1897) és *Muhammad Abduh* (1845–1905) a helyi reformmozgalmak, azaz mind a 19. században és a 20. század első felében meghatározó iszlám modernizmus, mind pedig a 20. század második felében induló iszlám fundamentalizmus atyja. Afgháni és Abduh tanításai szerint az európai modell helyi viszonyokra való átültetése – kellő kritikával – hozhatja meg a várt áttörést. Úgy tűnt, hogy követőkre talált ez a fajta „modern” gondolkodás.

A reformmozgalmak első generációja, vagyis az iszlám modernizmus számára a Nyugat jelentette az abszolút példát. Ez a korszak egyúttal az arab nacionalizmusok virágzásának, az arab egységtörekvéseknek is az időszaka.¹ Ezzel persze párhuzamosan a Nyugat iránti ellenállás is megvolt az arab világban. Egyiptomban *Szayyid Qutb*

és *Ahmad Haszan al-Banná* 1928-ban alakította meg az iszlám fundamentalizmus talaján álló talán leghíresebb csoportosulást, a *Muszlim Testvérek* mozgalmát. Vezető teoretikusaiként nagy hatással voltak Észak-Afrika jelenkori történelmére is. Mindketten bírálták a Nyugatot, és célul tűzték ki a politikai rendszer és a társadalom iszlamizációját.² A Nyugathoz való viszonyulásban a páfordulást azonban mégis csak az 1967-es hatnapos háború hozta el, amely azáltal, hogy Izrael totális vereséget mért három muszlim országra – Egyiptomra, Szíriára és Jordániára –, rámutatott a nyugati minták kritikátlan másolásában rejlő ellentmondásokra. A nacionalizmus, a kapitalizmus, a szocializmus és egyéb nyugati vívmányok átültetésének kísérlete kudarccal végződött tehát.

Az 1960-as évek végétől egy máig ható, második generációs reformmozgalom indult útjára, az iszlám fundamentalizmus, amelynek legfontosabb célkitűzése a vallás visszaintegrálása a politikába; az irányzat alappillére ugyanis, hogy a problémákra megoldást csakis az iszlám jelenthet. Mára már bebizonyosodott, hogy ez az irány sem hozta meg a kívánt hatást a régióban.

Helyzetismertetés

Észak-Afrikának Európa – és Magyarország – számára mind biztonságpolitikai, mind gazdasági (mint felvevőpiac és mint nyersanyagexportőr), mind pedig turisztikai szempontból megkérdőjelezhetetlen jelentősége van. Ma, a globalizáció időszakában a korábban távolinak számító konfliktusok is közelivé váltak, hatással lehetnek a mi régióinkra is. Biztonságpolitikai szempontból aggodalomra adhat okot az a tény is, hogy a 2004. március 11-i madridi merényletek elkövetői között maghrebiek is azonosítottak.

Vajon tényleg a terrorizmus melegágya lenne ez a térség? Valóban igaz lenne, hogy a helyi diktátorok mindegyik sárba tiporják az emberi jogokat? Tényleg nincs remény a demokratikus intézmények meghonosítására? Ezekre a kérdésekre keresem a választ az alábbiakban.

A Közel-Kelet is hasonlóan fontos partnere az EU-nak és Magyarországnak is gazdasági és turisztikai szempontból egyaránt. Izrael geopolitikailag itt kiemelkedik, hiszen egyáltalán nem mindegy, hogy milyen a vezetés a környező arab országokban.

Az ázsiai arab országok tekintetében azonban inkább csak gazdasági kapcsolatokról beszélhetünk, mint turisztikairól az Egyesült Arab Emírátsok kivételével.

A gazdasági kapcsolatokat a turisztikától biztonságpolitikai szempontok miatt választom el, mivel a gazdasági kapcsolatokban főként „csak” üzletemberekről van szó, akik jó esetben családjukkal élnek néhány évig az adott országban. Azokban az országokban azonban, ahol turisztikai kapcsolatok is vannak, ott egy polgárháború kitörésekor sokkal nagyobb kockázatnak van kitéve az EU, hiszen állampolgárai viszonylag nagyobb létszámmal tartózkodnak ott. Nem szabad elfeledkeznünk a kulturális kapcsolatokról sem. Az EU több országa is bilaterális egyezményekkel rendelkezik az arab világ több országával oktatási és kulturális területen. Magyarországnak Kairóban pl. a Magyar Kulturális Tanácsosi Hivatalon³ keresztül is hagyományosan jó kapcsolatai vannak Egyiptommal. Át kell értékelni a lehetőségeinket a kialakult válsághelyzetre való tekintettel. Mostantól már Líbia nem ugyanaz az ország lesz, mint ami eddig volt, ahogyan Tunézia sem lesz a régi, de Egyiptom sem. Az Öböl-háború is megváltoztatta Kuvaitot 1991-ben. Az kuvaiti emíráts átértékelte önmagát és a veszteségek elgondolkodtatták a vezetést.

Tüntetések – és mi lesz utánuk?

A tüntetések 2010 decemberében Tunéziában kezdődtek, onnan terjedtek át Egyiptomra. Hasonló megmozdulásokról érkeztek már hírek Jordániából, Jemenből és Szudánból is. Sőt ezek az események Algériára is áterjedhetnek. Mindenki Egyiptomra figyel, hiszen ez a legnagyobb népességű és kulturális kisugárzású arab ország. Geostratégiai helyzete rendkívül fontos, ráadásul az Egyesült Államok legfontosabb arab katonai partnere.

Felvetődik a kérdés, hogy mi volt a fő oka ennek a folyamatnak. Erre a fentebb írtakból részben megkaphatuk a választ, azonban van még más is a háttérben. Általában említeni lehet az érintett országokra jellemző szociális viszonyokat és a gazdasági állapotokat. Tunéziában és Egyiptomban is nagyon magas a munkanélküliek száma. Az előbbiben hivatalosan 14,1 százalékos a munkanélküliek aránya, a nem hivatalos adatok szerint viszont 24-25 százalék. Egyiptomban hivatalosan az aktív népesség tíz százaléka munkanélküli, valójában azonban ennél jóval többen nem tudnak elhelyezkedni. Különösen fontos megemlíteni, hogy a nyolcvanmillió egyiptomi népesség fele a szegénységi küszöb alatt vagy annak közelében él, és gyakoriak a korrupcióval kapcsolatos hírek. Nagyon súlyos gondot jelent az, hogy sok egyetemest végzett fiatal nem tud elhelyezkedni. A tunéziai események láncolatát is egy diplomás fiatalember végső elkeseredésében elkövetett öngyilkossága indította el tavaly december 17-én, s a történetek ez év január 14-én az addigi elnök, Ben Ali bukásához vezettek.

Ezekben a társadalmakban a politikai rendszernek nagyon szűk a játéktere, ezért is szükség van a változások-

ra. A két országban lezajlott (illetve jelenleg is zajló) események és előzményeik között azonban jelentős különbségek fedezhetők fel. Amíg Tunéziában „lefejezték” az iszlamista erőket, addig Egyiptomban a legbefolyásosabb iszlamista csoportosulás féllégális státust és a lakosság jelentős részének támogatását élvezte.

Emellett az országok hadseregei között is alapvető különbségek vannak. Tunézia 36 ezres haderőt tart fenn, amelyből a szárazföldi erők létszáma nem haladja meg a 30 ezer főt. A biztonsági erők létszáma sokszorosa a hadseregének, amelyet az elmúlt években nem is nagyon fejlesztettek. Ezzel szemben Egyiptomé a térség legerősebb hadserege (legalábbis arab viszonylatban), amely 468 ezer emberből áll, s a szárazföldi erők létszáma meghaladja a 340 ezret. Mindezek mellett a belbiztonsági erők létszáma is jelentős.

Mubárák február 11-én távozott az elnöki posztról, a hatalmat ideiglenesen, az elnökválasztás lebonyolításáig (fél évre) a hadsereg vette át. *Muhammad Musztafá al-Barádeinek* (1942–), a Nemzetközi Atomenergia-ügynökség volt főigazgatójának a személye – aki mint lehetséges ellenzéki vezető tért haza – megosztja az ellenzéket, Egyiptomban sokan nem szeretnék őt vezető tisztségben látni.

Líbiában több ellenzéki csoportosulás működik. 1993 októberében katonák egy csoportja merényletet követett el Kadhafi ellen, 1996 júliusában egy futballmeccs után pedig véres összecsapásba torkolló tiltakozások kezdődtek a vezető ellen.

Kísért a múlt, hiszen Kadhafi is az egyiptomi határtól nem messze fekvő Bengáziból indult 1959-ben, és most ugyanitt kezdődtek a tüntetések. A megmozdulások már olyan intenzitásúak, hogy megbontották a líbiai vezetők egységét is: egy miniszter és egy nagykövét lemondott, és több katona is a felkelők oldalára állt.

A párbeszéd lehetőségei az arab országokkal

Felvetődik a kérdés, hogy vajon az arab országokhoz hogyan viszonyuljon az EU és Magyarország? Az EU, azon belül is Olaszország Líbiától különösen sok olajat kap, ez annyit jelent, hogy a líbiai olajkitermelés 32%-ka Olaszországba áramlik. A líbiai olaj igen jó minőségű, ezért vásárolja az EU. Az olaj világpiaci ára egyre nő a líbiai konfliktusok óta. A függőséget Oroszországtól energiapolitikai szempontból az EU szeretné csökkenteni, ezért keres más forrásokat is. A magyar érdek is az, hogy több lábón álljunk energiaforrások tekintetében. Magyarország hagyományosan jó kapcsolatokat ápol Líbiával. Sok magyar orvos dolgozott évtizedek óta Líbiában és Kuvaitban is. Meg kell vizsgálni, hogy milyen kapcsolópontokon keresztül tudunk majd az arab országokkal új kapcsolatokat kiépíteni, különös tekintettel Tunéziára, Egyiptomra és Líbiára. Tunéziában és Egyiptomban már nem a régi elnök regnál. Kadhafi az úgynevezett *Zöld könyvben* fejtette ki elméletét a politikai intézmények szerepéről. Leszögezi például, hogy a modern politikai pártok nem alkalmasak a nép érdekeinek érvényesítésére. Az ország hivatalos elnevezésében is a „közvetlen néphatalom” (*dzsamahíríya*) szerepel, valójában azonban az ország sajátos diktatórikus köztársaság.⁴ Annyiban rokon vonásokat mutat a korábbi

arab szocializmusokkal is, hogy retorikájában baloldali, illetve hogy épít a nép közvetlen részvételére.

Az 1990-es évek második felét megelőzően nem volt felhőtlen a viszony Líbia és a Nyugat között, az olajárak csökkenése viszont azt eredményezte, hogy mára egyfajta konszolidálódás, hídépítés figyelhető meg Kadhafi részéről, melynek eredményeképp tavaly májusban Líbia lekerült a terrorizmust támogató országok listájáról. Líbiában Kadhafi még kitart, de ha esetleg marad is még egy darabig, akkor is tudomásul kell venni, hogy Líbia már nem lesz olyan, mint amilyen 41 éven keresztül volt.

Az olajra szüksége van az EU-nak, ezért kérdés, hogy mit tegyünk, ha kialakul az új líbiai vezetés, amely esetleg a fundamentalista gondolkodást jobban előtérbe helyezi, mint eddig? Meglátásom szerint Európának stabil képet kell mutatni. Amikor Európáról beszélünk, akkor a Nyugat kifejezést is használjuk az iszlámmal való összehasonlítás során. Ilyenkor a Nyugat alatt, nem csak Európát és az Egyesült Államokat értjük, hanem a kereszténységet is. Az iszlám arab világ elsősorban muszlimokból áll. Persze vannak olyan országok is, ahol szép számban élnek keresztények, mint pl. Egyiptomban, Jordániában, Szíriában vagy Algériában. Amikor új párbeszédéről beszélünk, akkor a vallást nem hagyhatjuk ki. Az iszlám gondolkodásban a keresztények a „Könyv népéhez” tartoznak. Ez egyfajta tiszteletet jelent a részükről. Azt gondolják sokan, hogy az arab világhoz úgy kell közeledni, hogy semleges vagyok világnézetileg. Ez nagy tévedés!!! Ha keresztény emberként és a keresztény értékrend alapján közelítünk egy tárgyaláson az arab (muszlim) tárgyalópartnerhez, akkor ő ezt – ahogy mi őt –, tiszteletben tartja. Nem szabad úgy gondolkodni meg látásom szerint, hogy mivel szükségünk van olajra, ezért amit kér majd pl. az új líbiai vezetés azt meg kell tenni az olajért. Ez a gondolkodás nem vezet előre, hanem kifejezetten kudarcra van ítélve. Az olajban gazdag országok, mint pl Líbia is, nem szeretetből adják az olajat, hanem pénzért, nem is kevés pénzért. Ha nekik kell a pénz, és az EU-nak szüksége van az olajra, akkor ez egy kiegyensúlyozott és korrekt munkakapcsolathoz és gazdasági kapcsolathoz vezethet. Magyarország bár nem nagy ország, mégis hagyományosan jó kapcsolatai voltak és vannak is az arab országokkal. Miért? Ennek okát én a magyar emberek gondolkodásában, jó és szakszerű szakmaiságában látom elsősorban, a magyar virtusban van egy különleges empatikuság, ami más nemzetben nem található meg. Ezt az arab mentalitású emberek észreveszik és tetszik nekik. Közép-Európa egykori kommunista országai modellként szolgálhatnak Észak-Afrika és a Közel-Kelet nemzetei számára a demokráciáért és vélemény szabadságért vívott harcukban – mondta a NATO főtitkára egy varsói konferencián.⁵ Meglátásom alapján kapcsoló pontok az arab világgal a politikán, a gazdaságon, a kultúrán (oktatáson), az egészségügyön, a sporton és a vallási értékek kölcsönös tiszteletben tartásán keresztül lehetőségek. Jövőbeni kapcsolatunk az új kormányzást és demokráciát akaró arab országokkal ezeken az új alapokon kell, hogy álljanak és kapcsolódjanak egymáshoz. Nem szabad félni a vallástól, hiszen az iszlámban a vallás és politikai funkciók egybeolvadnak, ez az organikus vallás lényege. Ez már nincs így Európában, ami az arab világ számára furcsa, de ilyen furcsa ne-

künk is az, hogy síta és szunnita vezetőkre maga nép is igényt tart a parlamentben és a kormányzásban.

Sok kérdés van még amit nem tudott a Nyugat sem tisztázni, mint pl, hogy beavatkozzanak-e vagy ne Líbiába a NATO vagy az EU-s erővel? A NATO főtitkár megerősítette, hogy a NATO katonailag csakis ENSZ-felhatalmazás és erős helyi támogatás alapján avatkozik be Líbiában.⁶ Egyenlőre úgy tűnik, hogy a líbiaiak maguk akarják rendezni a sorsukat, mind kormány oldalról, mind a fellázadt nép oldaláról tekintve. Azt gondolom a népakarat fontos, és meg kell adni az esélyt nekik, hogy maguk próbálják meg rendezni az életüket. Láttuk az eredményét az afganisztáni és iraki katonai beavatkozásoknak, ami sajnos azt jelentette, hogy a háború „vége” óta több ember halt meg, mint a háború előtti diktatórikus kormányzásban és a háború alatt összesen. Pontosan ezért kell az ilyen külső katonai beavatkozásokkal óvatosan bánni. Ne felejtjük el, hogy a háború negatív tétele az – a pontos fegyverek ellenére is –, hogy az ártatlan civil lakosság körében nagy áldozatokkal jár.⁷

Az érintett arab országok lakossága és a külföld egyaránt kíváncsian várja, mit hoz a jövő a polgárháborúk után.

Fischl Vilmos

FELHASZNÁLT IRODALOM

- ARMSTRONG Karen: Az iszlám világ nyugati szemmel. Európa, Budapest, 1998.
- ANWAR Musztafa: Az iszlám. In: Kultúra és közösség – Vallás és közösség. Szerk.: S. Szabó Péter. 2001/4 – 2002/1. sz. 89-97. o.
- BRETT Michael – Forman, Werner: A mórok – Az iszlám kultúra Nyugaton. Gondolat, Budapest, 1985.
- BENKE József: Az arabok története. Alexandra. 533.p. ISBN 963 367 302 X
- CAHEN Claude: Az iszlám a kezdetektől az oszmán birodalom létrejöttéig. Budapest, 1989.
- DETLEF Pollack: Vallás és modernitás: vallásszociológiai modellek. Lelkipásztor. Evangélikus lelkészi szakfolyóirat. Luther Kiadó. 83. évf. 2008/1. 40.p. ISSN 0133-2821
- GOLZICHER Ignác: Az iszlám kultúrája I-II. Gondolat, Budapest, 1981.
- GOLDZICHER Ignác: Az iszlám. Magvető, Budapest, 1980.
- HARAI Dénes: Az erőszak kultusza és a civilizáció védelme. (A terrorizmus elleni küzdelem társadalmi, tudományi kérdései) Kézirat. ZMNE, 2008.1-9.p.
- M. AMIR Ali: Islam, Jihad and Terrorism./Jihad: one of the most misunderstood concepts in Islam <http://iiie.net/index.php?q=node/43>
- M. Fethullah Gülen: Az igazi iszlámban nem létezik terrorizmus, 2007. szeptember 25. <http://hu.fgulen.com/content/view/48/45/>
- Kis-Benedek József: Az iszlám terrorizmus napjainkban, 2006. március 23. http://www.hm.gov.hu/hirek/kiadvanyok/uj_honvedsegesi_szemle/az_iszlam_terrorizmus_napjainkban
- Korán magyar fordítása. <http://www.egyistenhit.com/Quran/default.php>
- Qutb Szayyid: A társadalmi igazságosság az iszlámban. 1983. <http://index.hu/kulfold/oszama>
- ROGERS Michael: A hódító iszlám. Helikon, Budapest, 1987.
- ROSTOVÁNYI Zsolt: Mit kell tudni az iszlámról? Kossuth, Budapest, 1983.
- ROSTOVÁNYI Zsolt: Az iszlám a 21. század küszöbén. Aula. Budapest, 1998. 498.p. ISBN 963 9078 58 1
- SIMON Róbert: Korán – A Korán világa. Helikon, Budapest, 1994.
- Shmuel Bar: Az iszlám terrorizmus vallási gyökerei. 2004. <http://cikkek.soti.ca/religious-sources-of-islamic-terrorism.html>
- http://biztpol.corvinueambassy.com/?module=corvinak&module_id=4&cid=100
- http://mti.hu/cikk/2011/03/17/nato-fotitkar-_kozep-europa_modelkent_szolgalhat_eszak-afrika_samara-536004
- <http://www.magyarintezet.hu>

¹ http://biztpol.corvinueembassy.com/?module=corvinak&module_id=4&cid=100 l.p. – ² BENKE József: Az arabok története. Alexandra, 381.p. – ³ <http://www.magyarintezet.hu/index2.jsp?HomeID=7> – ⁴ ROSTOVÁNYI Zsolt: Az iszlám a 21. század küszöbén. Aula, Buda-

pest, 1998. 186.p. – ⁵ http://mti.hu/cikk/2011/03/17/nato-fotitkar_kozep-europa_modelkent_szolgalhat_eszak-afrika_szamara-536004 – ⁶ U.o. – ⁷ HARAI Dénes: Az erőszak kultusza és a civilizáció védelme. (A terrorizmus elleni küzdelem társadalmi, társadalomtudományi kérdései) Kézirat. ZMNE, 2008. 7.p.

KITEKINTÉS

Állam és egyház kapcsolata: modellek, alternatívák dióhéjban

Az Európai Unión belül állam és egyház kapcsolatát illetően nincs egységes modell. Természetesen főbb modellek megkülönböztethetők (államegyházi modell, radikális elválasztás, kapcsolódó modell, együttműködő elválasztás), mindazonáltal a konkrét esetek többet mondanak, a valóságban ugyanis nemzeti sajátosságokkal, egyedi esetekkel találkozhatunk. Rövid elemzésemben kilenc tagállamot mutatok be (összesen 9 tagállam sajátosságait ismertetem, elsősorban az egyházi közösségek jogállására, illetve az egyházalapítás feltételeire fókuszálva).

Írország

Bár az ország a common law precedenseken alapuló hagyományához tartozik, Írország rendelkezik írott alkotmánnyal, mely alkotmány garantálja a vallásfelekezetek önrendelkezési jogát.

A vallási közösségek önkéntes egyesületként működnek. Az egyházi vagyon fölött alapok rendelkeznek, a katolikus egyház tulajdonáról azonban külön jogszabályok szólnak.

Az alkotmány – a görögökéhez hasonlóan – a Szentháromságra való utalással kezdődik, államegyház azonban nincs. „A mindenható Szentháromság nevében, amelytől minden hatalom származik és amely minden emberi cselekedet végső célja, mi, az ír nép alázatosan elismerjük a mi Urunk, Jézus Krisztus iránti kötelezettségeinket, aki őseinket a megpróbáltatások idején évszázadokon át gyámoltotta.”

Az alkotmány bűncselekménnyé minősíti az istenkáromlást (40. cikkely), azonban soha nem indult még ilyen ügyben eljárás. A személyiségi jogokról szóló törvény módosításának eredményeként 2011. január 1-jétől az „istenkáromlást” elkövetőket akár 25 ezer eurós pénzbírsággal is sújthatják.

Portugália

Bár az elmúlt másfél évszázadban az alkotmányjogi szabályozás a római-katolicizmust többször is a nemzet vallásává tette (1971 óta a „portugál nép hagyományos

vallásának” a státuszát élvez), valójában ennek mégsem volt meghatározó jelentősége: az állam és a katolikus egyház közötti kapcsolatokat konkordátum szabályozza (a legutolsó 2004-ben kötött).

A vallásszabadságról szóló 2001-es törvény számos olyan jogot biztosít a nem katolikus közösségeknek, amelyek korábban csak a katolikus egyházat illették.

Portugáliában az önmagát egyházként elismertetni akaró közösségnek legalább 30 éve kell jelen lennie az országban! Nemzetközileg „jegyzett” (ismert és elismert) közösség is működhet egyházként, ha a közösség legalább 60 éves múltat tudhat maga mögött.

Olaszország

Olaszországban nincs államvallás. Mindazonáltal a Római Katolikus Egyház a többi egyházhoz képest speciális és kitüntetett helyzetben van (a lakosság 86 százaléka katolikus, maga a Szentszék is Olaszországban székel, amely nagy befolyást biztosít a katolikus egyháznak az ország politikai és társadalmi történéseire.)

A jogi szabályozás alapja az alkotmány, amely biztosítja a vallási egyenjogúságot (a 3. és a 19. cikkely).

Az állam a Szentszéket önálló autoritásként ismeri el. Az 1984-es konkordátum szerint az állam szekularizált és fenntartja a jogot az új egyházak elismerésére (a katolikusokkal kötött konkordátumokhoz hasonló szerződésekben ismerik el a többi egyházat).

Az 1984-es Villa Madama megállapodást követő egyezmények alapján megegyezések (intese) jöttek létre az olasz állam és a valdensok zsinata (1984), a hetednap Adventista Egyház (1986), a pünkösdisták (1986), a zsidó hitközségek uniója (1987), a keresztyén evangéliumi baptista unió (1993) és az evangélikus-lutheránus egyház (1993) között. Több más közösséggel megkötött megállapodás parlamenti ratifikációra vár.

A valóságban az olasz állami egyházjog háromszintű rendszer: a csúcán a katolikus egyház áll. A középső pozíciót azok az egyházak foglalják el, amelyek az állammal megállapodásokat kötöttek, az alsó szinten találhatók azok a felekezetek, amelyek viszonylag újak Olaszországban. Ez utóbbiak az egyesületi jog alá tartoznak.

Csehország

Csehország 10,3 millió lakosának közel 60%-a „felekezetenkívüli”. Ez a felekezetenkívüiség azonban gyakorlatilag ateizmust jelent. Csehország nagyvalószínűséggel az EU „legateistább” országa. A lakosságnak egy jelentős része azonban katolikus (kb. 2,7 millió fő), és él az országban egy kb. 110-120 ezres evangélikus/protestáns közösség is („cseh testvérek”).

A Vallásszabadságról, illetve az Egyházakról és a vallási közösségekről szóló 2002-es törvény egy kétszintű rendszert hozott létre. Az első csoportba azok a közösségek tartoznak, amelyeknek legalább 300 felnőtt tagjuk van. Ezeknek a közösségeknek évente jelentési kötelezettségük van az állam felé, illetve e közösségek csupán részleges kedvezményekben részesülhetnek. A „második szintre” azok a közösségek pályázhatnak, amelyek legalább 10 éve regisztrált tagjai az „első szintnek”, és amelyek a „második szintre” való regisztráláskor legalább a teljes lakosság 0,1%-val rendelkeznek (kb. 10.000 fő). Azok a közösségek, amelyek 1991 előtt már bejegyzett közösségként léteztek – ilyen például a zsidó közösség is – nem kell, hogy az új feltételeknek megfeleljenek. Az olyan kisebb közösségek, amelyek nem teljesítik a regisztrációs feltételeket – mint például a csehországi muzulmánok közössége –, egyesületet alapíthatnak, és mint ilyen közösség válnak alkalmassá arra, hogy ingatlanuk legyen stb.

Franciaország

A Szentszékkal 1904-ben megszakadtak a diplomáciai kapcsolatok. Ezt követően a Nemzetgyűlés megalkotta azt a törvényt, amely az országban bevezette az állam és egyház elválasztását (az 1905. december 9-én elfogadott szeparációs törvény kimondja, hogy az állam nem ismer el, és nem finanszíroz felekezetet). Ennek eredményeként a köztársaság garantálja a szabad vallásgyakorlás lehetőségét, de az elismert egyházak kategóriáját megszünteti.

Az 1958-as alkotmány 2. cikkelye ekként fogalmaz: „Minden polgár törvény előtti egyenlőségét biztosítja származás, faj vagy vallás alapján tett különbségtétel nélkül. Ez minden hitbeli meggyőződésre vonatkozik.”

A lelkiismereti szabadság kibővítéséként értelmezhető vallásgyakorlás szabadságának alapelve az államra pozitív kötelezettségeket ró, mégpedig az elválasztáson alapuló berendezkedés megteremtését, azaz az állam mindenki számára köteles biztosítani annak a lehetőségét, hogy saját egyházának szertartásán részt vehessen, és hogy saját vallásának hittételeit megismerje.

Egyik egyház sem élvez különleges közjogi státuszt Franciaországban (kivéve Elzász, ahol a katolikus, evangélikus, református és zsidó felekezetek közjogi jogállással rendelkeznek). A vallási egyesületek a magánjog talaján állnak. Az 1905-ös törvény hozza létre a vallási társulások (egyesületek) kategóriáját. A 19. cikkely meghatározza, hogy „kizárólagos célként csak a vallásgyakorlás” szerepelhet, és „semmilyen természetű támogatást nem kaphatnak az államtól, a megyéktől vagy a településektől”. Ekkor a katolikus egyház nem alapított vallási társulásokat (későbbi – kedvezőbb helyzetben – egyházmegyei társulások

(egyesületek) jöhettek létre, a Szentszék és Franciaország közötti megállapodásoknak köszönhetően (a rendszer érdekessége, hogy a Szentszékkal kötött megállapodás alapján a katolikus egyház úgynevezett egyházmegyei egyesületek formájában nyerte el a jogi személyiséget). A szerzetesrendek jogállása a közhasznú egyesületekéhez hasonló).

Az egyházak önfenntartóak, az állam közvetve ad csak némi támogatást. A vallási, illetve egyházmegyei egyesületek adókedvezményekben részesülnek.

Franciaországban minisztériumközi szektafigyelő szolgálat is működik. A MIVILUDES – Mission Interministérielle de Vigilance et de Lutte Contre les Dévires Sectaires – szektafigyelő szolgálat szerint az utóbbi években a szekták elsőrendű célcsoportja a gyermekek lettek.

Szlovákia

A Szlovák Köztársaság vallási és ideológiai kérdésekben semleges. Ami az egyházakat illeti, egyik egyház sem bír a „hivatalos” állami vallás státusával, a vallási csoportok az államtól elválasztva működnek.

A vallási közösségek regisztrációja a Kulturális Minisztériumhoz tartozik, igaz, a vallási közösségeknek nem kötelező önmagukat regisztráltatniuk. Mindazonáltal a regisztráció sok esetben szükséges lehet: csak a regisztrált közösségek kaphatnak adókedvezményeket, részesülhetnek állami támogatásban, vagy éppen tarthatnak nyilvános istentiszteletet.

Az 1991-ben, illetve 1992-ben a vallásokkal, illetve a felekezetek jogállásával kapcsolatban elfogadott jogszabályok meglehetősen nehéz akadályokat gördítenek a vallási csoportok egyházként való elismertetése elé: adott közösség egyházként történő regisztrációjához 20.000 Szlovákiában élő tag szükséges, továbbá a bejegyzés feltétele a törvényesség, a többi felekezet, illetve a felekezeteken kívüliek tiszteletben tartása.

Litvánia

Az Alkotmány egyértelműen megkülönböztet „hagyományos” és „nem hagyományos” vallásokat („más vallások”).

A mindennapi gyakorlatban tulajdonképpen egy „négyes rendszer” érvényesül. Az első kategóriába a már korábban említett hagyományos vallások, a másodikba az állam által elismert közösségek, a harmadikba a „csak regisztráltak”, a negyedikbe pedig a nem regisztrált vallási csoportosulások tartoznak.

A tradicionális vallási közösségek azok, amelyek Litvánia történelmi és szellemi örökségének a részei. Az államilag elismert vallási közösségek esetében az elismerés feltétele, hogy adott közösség tartozzon a társadalom történelmi, szellemi és társadalmi örökségéhez, és legalább 25 éves múlttal rendelkezzen Litvániában. Elutasítás esetén – az elismerést a Parlament adhatja meg – legkorábban 10 éve elteltével lehet újabb kérelmet benyújtani.

Az 1995-ös Vallási közösségekről szóló törvény 5. cikkelye 9 tradicionális közösséget ismer el (római katolikusok, görög katolikusok, evangélikusok, reformátusok,

sok, ortodoxok, „óhitű ortodoxok”, zsidók, muzulmánok és az ún. karaiták). A többi vallási közösségnek regisztrálniuk kell magukat (szabályzattal, legalább 15 felnőtt taggal). A regisztráltak egy része – a nagyobb, komolyabb közösségek – elismert közösséggé válnak, a többiek csak regisztrálták.

Ciprus

Hivatalosan nincs se államvallás, se „privilegizált” vallás a Ciprusi Köztársaságban, igaz, az Alkotmány 110. cikkelye különleges fontosságot biztosít az ortodox hitnek, illetve a török ciprusi muzulmán közösségnek (Vakf). Az alkotmány nevesíti továbbá az örmény ortodox, a maronita és a római katolikus közösséget is. Ez az öt vallási csoport speciális autonómiával rendelkezik, adókedvezményekben és állami támogatásokban részeseül, jogállásuk közjogi jellegű. Az Alkotmány 18. cikkelye mindenki számára biztosítja a vallásszabadságot. A vallásszabadságot egyébként a török oldal Alkotmánya is elismeri. Az Alkotmány biztosítja a vallási közösségek jelenlétét is a törvényhozásban.

A vallási csoport megnevezés megszerzését a jog más közösségek számára nem teszi lehetővé. Utóbbiak civil szervezetként vetetik magukat nyilvántartásba.

Románia

Romániában 18 bejegyzett egyházat tartanak számon (a 489/2006 számú jogszabály határozza meg az egyház-

alapítás feltételeit).¹ A 2006-os szabály elismeri a vallási felekezetek egyenlőségét egymás között és a törvény előtt.

A 2006-ban elfogadott törvény három csoportot különböztet meg: 1. jogi személyiséggel nem rendelkező vallási csoport, 2. jogi személyiséggel bíró elismert vallási kultusz, 3. jogi személyiséggel bíró vallási egyesület. A román ortodox egyház a 2. csoportba tartozó vallások egyike. A bíróságokon bejegyzett 3. csoportba tartozó közösségek esetében a minimális alapítói létszám 300 fő. Hitvallásukat – a 2. csoportba tartozó kultuszokhoz hasonlóan – ezeknek az egyesületeknek is be kell mutatniuk.

A kultuszok elismerése kormányzati hatáskörben van. A bejegyzett egyházak elismerését a kormány rendeletben határozza meg. Feltételek: a szervezet legalisan, legalább 12 éve működik Romániában, tagjainak száma eléri az utolsó népszámlálási adatok szerinti 0,1 %-ot (kb. 22.000 fő), továbbá saját szabályzat, mely tartalmazza az egyház nevét, céljait, szervezeti felépítését, továbbá a vezetését ellátó személy(ek) adatait.

Miként az a fenti példából is jól látszik, nincs egységes szabályozás az Európai Unióban. A most megszülető magyar szabályozás is a fentiek sorába illeszkedik: az figyelembe veszi az ország sajátosságait, történelmét, a társadalom sokszínűségét.

Birkási Antal

¹ Romániában – az ortodox közösség dominanciája ellenére – nincs államvallás.

Szendrey László Hernádszentandrás szülőtte

A Kárpát-medence Abauj-Torna megyei kicsiny, de szép nevű településének Hernádszentandrásnak több nevezetes szülőtte ismert nemcsak helyben, nemcsak a magyar hazában, hanem a nagyvilágban is. Ezek közül most Szendrey László (+1959) református lelképásztor, költő – író és közéleti személyiségre emlékezünk és avatjuk fel síremlékét és 50 éves jubileuma alkalmából készült mellszobrát szülőfalujában. Legyen áldott Isten, hogy van kire emlékezni, és van kiknek emlékezniük: „Mert nemzedékről nemzedékre való az Ő hűsége” (Zsolt. 100,5), és igaz: „Uram, te voltál hajlékunk nemzedékről nemzedékre!” (Zsolt. 90,1).

Szendrey László mellett, több nevezetes személy neve kapcsolódik ehhez a településhez. Itt született Dr. Zsíros Sándor professzor, aztán Dr. Béky Zoltán amerikai református püspök, a Benke református lelkészcsalád több tagja: úgymint József, Kálmán, Imre lelképásztorok. Szabó István, Dr. Szabó Zoltán professzor atyja itt volt református kántor-tanító, valamint Szendrey László nagyatyja, János, szintén Hernádszentandrás kántortanítójaként szolgált az itteni egyházban.

A település szülőtteit továbbtanulásra részben a miskolci Református Lávay József Gimnázium, de főleg és különösen a két világháború között a Sárospataki Református Kollégium vette szárnyai alá. Ezek az iskolák különösképpen a kisdíjakok Istentől kapott tehetségeinek kibontakoztatását segítették elő. Kit-kit milyen képességgel áldott meg a mennyei Atya, abban képezhette magát tovább, alkothatott hasznosat és maradandót Isten dicsőségére.

Így lett egyre láthatóbbá a kis Szendrey László Istentől kapott tehetségének széles skálája. A jó felfogó képességhez Isten szolgálatának készsége mellé megnyerte a magyar nyelv művelésében a költészet iránti érzéket, ehhez a prózai irodalom felé való hajlandóságot, amelyhez kapcsolódhatott a humoros előadásmód képessége. Ugyanakkor kialakult benne a közélet iránt való érdeklődés talentuma. Vele született, és iskolai nevelés folyamán egyre növekedett benne az, ami napjaink magyarságának nagy hiányossága: a hazaszeretet Szendrey László igazában Sárospatakon talált önmagára, és kapott olyan széles látókörű szellemű képzést, amely kibontakoztatva

Isten dicsőségét, a magyar református egyház javát, és a mi drága magyar hazánk épülését szolgálta.

1. Elhivatottságát, képességeinek kibontakoztatására történő hajlandóságát a szülői házból hozta magával. Ott nyerte el azokat a képességeket. Vallásos nevelésének helyszíne a családi otthon volt, amelynek két szerető szívé egyénisége a gyülekezet irányításában is részt vevő Édesapa, és a lelkipásztorcsaládból származó Édesanya formálta és nevelte azon képességeinek kibontakoztatását.

Ebben az otthonban, amikor eljött az idő, és kérdésessé vált, hogy mi lesz a „fiúból”, és már a varjak a Hernád nyárfásaiban összegyülekezve károgtak, a fecskék pedig csapatosan kezdtek szállni, a szentandrászi kisdíák akkor elindult a Kollégiumba. Így írt erről később:

„Szeptember eleje kezdete a télnek,
Diák vándormadár akkor ered szélnek!...”

Magasabb képésítést nyújtó iskola végzésére, tovább tanulás végett, valamelyik városban működő oktatási intézményt kellett elvégezni. Hivatásának végleges kiválasztását, továbbá költőiséghez való hajlandóságát, irodalomhoz való készségét a „Múzsák Iskolájában” vagyis Sárospatakon szerezte meg. Ott, ahol a magyar irodalomnak mindenkor jelentős nép-nemzeti irányzata élt és virult. Ott, ahol a nagy elődökre – többek között Tompára – emlékezve nagy tetszésnyilvánítás közepette, önmagára érve is szavalt a lelkész-költő versét, melyből idézzük:

„Hogy pap vagyok, mindenki tudja,
Alázatosság jelszavam:
És erre a mestergerenda
Emlékeztet derekasan,
Mert a világ ha néha elkap,
S kissé föllebb emelkedem:
Megrendül még az agyvelőm is,
Úgy bevágom a fejem.
Egyébiránt amilyen, olyan
Költő is volnék talán?
(Így szokta most ezt odavetni
Sok siheder nagy pongyolán)”

Patakon érték a költői ihletések, amelyek végleg elkötelezték Szendrey Lászlót, az ígéhirdetés szolgálata mellett, a magyar nyelv és irodalom iránt. Ez oly mértékű volt, hogy abból még a Petőfi érintettség sem hiányzott. Szendrey László Patakon került kapcsolatba a hagyomány szerint ott őrzött Petőfi ereklyével, azaz szarkúrttel, amelyből a neves költő ott jártában, kórus találkozózn, ivott, ajkával érintve azt egy korabeli introituson (kórus belépő ünnepély). Ezáltal Szendrey László egész életére szóló ihletést merített. Vallásos áhítattal tisztelte az ereklyét. Sőt, neki jutott az a kiváltságos feladat, hogy az első világháború viharában, a kidobni szánt szeméttörmelékéből kiemelve megmentse, és visszajuttassa a Főiskolának.

Szendrey László egyénisége és kiváló személyiségének egyes értékes karaktere Patakon bontakoztak ki. Próféta küldetéséhez szükséges lelki erőt, amely az Isten egyháza felé irányult, ott nyerte el. Felkészülése ott kapott erőteljes töltést a költői, a prózai irodalmi tevékenységéhez, a magyar nemzet egésze felé. Továbbá itt kapott készséget a pataki diákélet könnyedségéből arra, hogy életében később előjövő próbákat is mosolygó arcra s humorosan tudja elhordozni.

2. Mikor az 1920-as évek elején a gimnáziumot befejezte, a Főiskolát is elvégezve, kilépett – mint ahogy ő nevezte – a nagybetűs ÉLET-be, amely a Kollégiumnak nagy ellensége, ijedten volt kénytelen megküzdeni vele, mint az álomnak harcolni kell a valósággal.

A nagybetűs életbe kilépve szülőföldjére, Hernád-szentandrásra vezetett az útja. Volt miért odaindulni, volt oka hazasietni. Egyrészt háládatos, szülőföldszerető szíve köszönte meg az otthon nyert ajándékokat, az elnyert megsokasított talentumot. Másrészt a szülőföldjén felállított hősi emlékkő leleplezése alkalmával emlékezni érkezett. Ekkor szavalt saját IMA c. szép, hazafias eposz-szerű hősköltemény hangvételű versét. Ebben hálát ad Istennek a hazájukért és szülőföldjükért életüket kockára tevő hősök hazafiúi áldozathozataláért. Idézzünk néhány sort belőle:

„Atyánk! Ki vagy a tündöklő egekben
És országolsz e nagy világ felett!
Kinek szavára rendülnek a trónok
És porba hullnak erős nemzetek!
.....
S a nagy viharban – Istenünk – Te látod,
Hogy elveszett az ország, a haza.
S a nagy viharban – Istenünk – Te látod,
Hogy hányan soha nem jöttek haza.”

.....
Isten! Ki védtél át egy ezredéven,
Ha támadt ránk a sujtoló vihar!
Ím özvegyek és árvák jajszavában
Így könyörög most néped a magyar!
Áldd, óh áldd meg és hozz ránk víg esztendő
Hisz megbűnhődünk már a múltakat
Elapadt már könnyeink kútja,
Óh hozz ránk Isten vídám napokat!¹

Ez lehet az imádsága ma is a szülőföldnek és a szülőltnek egyaránt. Amire együtt mondhatjuk rá az Áment!

Szendrey Lászlót a nagybetűs életbe lépve akkor már sokan várták, úgy a gyülekezetek szószékein, mint a társadalomban Ő pedig nagy szeretettel ment az Ő népéhez. Akkor pedig, amikor az örök hazába szólította az Úr, az övéi közelében akart maradni: haza vágyott! Lelke itt van most is köztetek!

Életművében különösen két fontos tevékenységben valósította meg Isten terveit. Egyik a magyar föld védelme – másik a magyar szívek hívogatása.

A hazai föld védelmére gátat épített. Nem csak a magyar rónákat és lakóházakat, ringó kalászkokat elsöpítő tiszai árhullámok ellen Tiszadorogmán, de gátat épített a lelkeket elsöpörni akaró istentelenség árhullámai ellen is. Írásaival, költeményeivel és prózai alkotásaival a magyar szívekbe, lelkekbe kívánta felépíteni a gátat az istentelenség, a hitetlenség, a szeretetlenség ellen. Napjainkban is erre lenne legnagyobb szükség.

A másik feladatvégzése a hívogató hangadás volt. Nehezen halló füleken át bele harangozott a szívekbe. Ennek megvalósulása az erőteljes hívogató szónak lelkek belsejébe juttatása volt. Annakidején maga is hallotta a szentandrászi torony kisebb harangjától, amely azt taní-

¹ 123. o.

totta neki: a „hitkincs”...”hitkincs”, a nagytól meg azt: „baj van”...”baj van”! Szendrey László érces hangja hívogatva azt hirdette Hejőbábán, mit annakidején otthonában is meghallott hogyha baj volt: a hit a legnagyobb kincs!

3. Mi lett a jutalom?

1945 előtt áldozatos közéleti tevékenységéért a Kormányzó Magyar Királyi Kormánytanácsosi kintüntetésben részesítette. Tagja lett a Megyei Törvényhatósági Bizottságnak, és a Közjóléti Szövetkezeti Igazgatóságnak.

1945 után sem gyülekezeti, sem gazdag irodalmi, sem termékeny közéleti, néprajzi tevékenysége még napjainkban sem jött szóba. Sőt, vádat, rágalmazást és börtönt viselt érte. Így olvashatjuk egyik költeményében a megállapítását: (Falevél voltam, mostan rab vagyok! 200. o.)

Falevél voltam virágzó faágon,
De vihar támadt, megrendült a föld is...
Kidőlt a fa letörött az ága:
Lehulltam én is.
Mélységbe hulltam!
Börtönrács vigyázza lépésem, álmom
Lelkem szárnyalását!

Vajon igaz-e, hogy a szenvedők
Krisztus útját járják?

Az Úristen azonban – nem úgy, mint a Golgotán – itt nem hagyja el szolgáját! Elküldte angyalát és megrendültek a börtön alapjai, hogy lehulljanak a bilincsek, és szólt az angyal: Kelj fel! És a változó korok profétája megéli a nehéz időkben is Isten szabadítását:

„A börtön felett él az Isten,
És meghallja, ha sír a lélek!
S mivel az Isten úgy akarta:
Szabad vagy! Itt vagyok! Élek!”

A Szendrey László lelkipásztor, irodalmárt, közéleti embert ért börtön megpróbáltatások véget értek. Istentől kapta a szabadítást és Tőle is fogadta el. Előzőleg annak elhordozásához is Istentől nyert erőt. Halálának félszázados évfordulóján szülőföldjének temetőjében várja az igazságot szolgáltató Örökkévaló Isten angyalainak föltámadásra hívó trombitaszavának a megzendülését a fel-támadásra, az ítéletre és az igazság szolgáltatóására!!

Budapest – Hernádszentandrás 2009.

Ágoston István György

ÖKUMENIKUS SZEMLE

A világ, ahol szolgálunk

A globalizáció hatása a Bibliatársulatok missziós törekvéseire

A Theologiai Szemle előző számában már közreadtunk magyar fordításban egy tanulmányt Philip Jenkins professzortól, aki a Bibliatársulatok Világszövetsége (United Bible Societies) szülői világgyűlésének (2010. szeptember 20-24.) főelőadója volt az „egyház” témakörben, és igen érdekes előadást tartott a keresztyénség globális állapotáról, valamint a Biblia szerepéről ebben a globális keresztyénségben. Mintegy folytatásként, ezúttal a másik főelőadó, a Fülöp-szigeteki Melba Padilla Maggay professzor asszony (Ázsiai Egyház és Kultúra Kutatóintézet, Pasig City, Fülöp-Szigetek) előadását szeretnénk közre bocsátani. Dr. Maggay a maga sajátos ázsiai nézőpontjából szól hozzá a globalizációval kapcsolatos teológiai és vallásszociológiai diskurzushoz, s meggyőződésünk, hogy ez a nézőpont különösen érdekessé és tanulságossá teszi megállapításait a magyar olvasók számára. (Dr. Pecsuk Ottó)

Bevezetés

A 60-as években írói munkásságot is kifejtő média-profétától, Marshall McLuhantól, hangzott el egyszer a a titokzatos mondat, hogy „Ami működik, az már elavult.” Azt értette ez alatt, hogy, amikor valami annyira jól működik, hogy már nem is lehet javítani rajta, az jó úton halad afelé, hogy elavulttá váljon. Itt is érvényes a termodinamika második törvénye: minden gyorsan hanyatlik, és végül darabjaira hullik, még nagy becsben tartott hagyományaink és intézményeink is.

Akik átéltek az elmúlt fél évszázadot, jogosan érezzük úgy, hogy egy szép új világban élünk, ahol a régi dolgok többé már nem működnek. Abban az ellentmondásos helyzetben vagyunk, hogy tudjuk, a hitünk újborként mindig felülemelkedik a tér és idő múló divatirányzatain, mindeközben mégis szüntelen régi tömlőkben marad, amelyek kopottak és már majdnem szétrepednek. Az evangélium mindig újbor, de a tömlői mindig előre-gednek.

Hogyan újítsuk meg azokat a hanyatló rendszereket és struktúrákat, amelyek olyan jól működtek az előző gene-

rációk alatt? Hogyan frissítsük fel beszédmodunkat egy új médiumoktól hemzseggő piactéren úgy, hogy az felkeltse egy olyan generáció figyelmét, amelynek érzékei túl vannak terhelve? Hogyan írhatnánk meg a „jövő történelmét” úgy, hogy a „nagy fordulatról”, „a feje tetejére állított királyságról” – ahol a szegények és nyomorultak felemeltetnek és a hatalmasok ereje megdől – szóló bibliai váradalmak újra és újra kiábrázolódhassanak körünk fontosabb eseményeiben?

Ebben az előadásban azt próbálom bemutatni, hogyan igazodhatunk el korunk társadalmának gyors változásai között. Az előadás során szeretnénk megnevezni néhány kihívást, amellyel fontos volna foglalkoznunk.

Hogyan élünk ma? – „történelem alulnézetből”

A harmadik világ tudatos tagjaként, a globalizáció témáját én abból a szemszögből nézem, amit a latin-amerikaiak a „*történelem alulnézetének*” neveznek. Én egy olyan világban élek, amely nem írható le azokkal a kategóriákkal, amelyek alapján az északi félteke értelmisége értekezik a globalizációról.

„Posztsekuláris”? Nem igazán. Az én szemszögből például a társadalom, amelyben élünk sem nem „posztkeresztény”, sem nem „posztsekuláris”. Az atyáinktól örökölt ősi vallásnak továbbra is erős tudatalatti befolyása van népünk életére. A kereszténység, ami a spanyol *conquistadorok* megérkezésével jutott el hozzánk, nálunk nem ment keresztül a reformáció nyomában járó felforduláson – a szekularizáción és az egyre nagyobb teret nyerő kételkedésen, ami a felvilágosodás racionalista eszméiben kapott filozófiai keretet. Azon a társadalmi individualizáción sem mentünk keresztül, amit a tudomány felemelkedése, az ipari forradalom és az ezek talaján felnövő modern társadalmak hoztak magukkal. Legtöbbünk még most is az „intézményes kereszténység” régi befolyása alatt él – keresztény püspökeink továbbra is akkora hatalmat gyakorolnak, hogy az a középkori papságot juttathatja eszünkbe. A választások idején politikusok udvarolnak népszerű vallási mozgalmak vezetőinek, és a kutatások szerint az emberek következetesen nagy bizalmat szavaznak az egyháznak politikai vagy más jellegű intézményekkel szemben.

Peter Berger szociológus és kollégái a '90-es évek végén a „*világ deszekularizációját*” hirdették, felhívva a figyelmet a világvallások „újjaéledésére”.¹ Megfigyelésük azonban nem teljesen helyénvaló. A régi Európára nézve ez igaz lehet ugyan, hiszen az az elmúlt 200 évben szekularizálódott, és kisebb mértékben igaz az Egyesült Államokra is, a világ többi része azonban még nem szekularizálódott. Sok társadalomban, főleg az ázsiai kultúrákban, az emberek továbbra is a vallásból merítik életük értelmét, és a vallás jelenti számukra a társadalomba való beilleszkedés alapját is. Ez a tény egészen addig észrevétlen maradt, míg az USA vallásos jobboldala „kulturális háborúba” nem lépett a liberálisokkal, és szeptember 11-e árnyékából elő nem bukkant az iszlám *ummah*.

Most, hogy már szemtől szemben látjuk a globalizáció hatásait, úgy tűnik, mintha az megerősítene minket ősi

identitásunkban, mely valójában vallásos eredetű. Szemben azzal a marxista tétellel, miszerint a civilizáció alapját a gazdaság alkotja, igazából a vallás határozza meg a népek kultúrájának formáját és irányvonalait. **Stephen Neill**, missziológus, már réges rég megfogalmazta ezt az igazságot: „*A nagy vallások mind valamilyen magas szintű kultúrában fejeződnek ki. A magas szintű kultúrák pedig egytől-egyig nagy vallásokban gyökereznek.*”²

Ezen a megállapításon nyugszik Samuel Huntington megfigyelése is, miszerint napjainkban „*civilizációk összeütközésének*” lehetünk tanúi. Talán a legjobban úgy értelmezhető a „fundamentalista vallások” újjaéledése, mint a nyugati szekuláris liberalizmus globális média által elterjesztett túlkapasáira és érzékelhető dekadenciájára adott reakció. A modernizáció kínjai közt sok nem iparosodott kultúra tart attól, hogy bekebelezi egy olyan gazdag megátársadalom, amely határain túl is jelentősen kiterjesztette gazdasági és kulturális hatalmát. A harmadik világban sok társadalom úgy védekezik, hogy ősi vallásaihoz fordul, mint egyfajta megújult értelemforráshoz, amely pajzsként szolgál a modernizáló erők támadásaival szemben.

Az igazság az, hogy egy szűk modernizált elitet leszámítva, a világ kétharmad részén az emberek gondolkodása, még ha öntudatlanul is, de mélyen hagyományos kultúrájukban gyökerezik. Ezt nem csak az őslakó népek újonnan felfedezett asszertivitásában láthatjuk megvalósulni, hanem azokban a transzlokális bevándorló kultúrákban is, amelyek napjaink globális központjaiban települtek le. Szembesülve „a másik” idegenségével, a bevándorlók egyrészt tudatára ébredtek annak, hogy mennyire különböző rendszerekre épül fel az életük, másrészt tudatosult bennük történelmük, áthozott hagyományaik és népszokásaik etiológiája, melyeknek gyökerei kibogozhatatlanul kötődnek vallásos hagyományaikhoz. A harcias fundamentalisták politikai szerepvállalása is részben ennek az újraéledt vallási gyökerű öntudat védelmi funkciójának a megnyilvánulása.

„Posztmodern” vagy pluralizált világ? A gondolat, hogy „posztmodern” világban élünk, szintén annak a szörnyű tendenciának a tartozéka, hogy egyesek a Nyugat modernizációs tapasztalatát egyetemes metanarratívaként értelmezik. Ez a gondolat is azon a feltételezésen nyugszik, hogy a nemzetek fejlődése azonos mintát követ, tudniillik azt a mintát, amit az északi országok már bejártak.

Nekem azonban úgy tűnik, hogy míg a modernizáció „hardware”-ének óriási része valóban elterjed, a „software” kevésbé átültethető. Sok országban a premodern, a modern és a posztmodern mind egyfajta kulturális összeférhetlenségek montázsává olvad össze egyazon időn és téren belül.³ Ferrari és háromkerékű bicikli, számítógép és abakusz, Jet Li és Mátrix videófilmek, csillagzó plázák és csúf nyomornegyedek, mobiltelefon és pletyka a falu kútja körül – ezek a nagy kulturális különbségek mind életünk szerves részét alkotják. Félrevezető lenne ezt a „kulturák hibridizációjának” nevezni, hiszen az őslakos struktúrák sértetlenek maradnak a modernizáció vékony máza alatt. Erre nemrégiben döbbentem csak rá. Épp hazafelé tartottam, amikor egy fiatalok ezreiből álló irdatlan hosszú felvonulás keresztelte utat

mat, feltartva a forgalmat Ortigasban, Manila városának legnagyobb kereszteződésénél. Meglepett, amikor megtudtam, hogy ez a farmeros, mobiltelefonos, iPod-os fiatal sereg, némelyikük mezítláb, épp az antipolói Szűz kegyhelyéhez zárandokol.

A 60-as évek nemzedékéhez tartozóként azt gondoltam, hogy ez a gyakorlat kihalt szüleim régi vágású, egyes generációjával. Letekertem a kocsiblakot és megkérdeztem pár boldogan ballagó sportos megjelenésű fiút, miért tesznek meg ekkora utat, csupán hogy tiszteletüket tegyék a Békesség és a Jó Utak Asszonyának, akinek az ereklyéje állítólag csodatevő erővel bír. „*Panata po*” – válaszolták, mint azok a vezeklők, akik korbáccsal ütök, vagy keresztre feszítetik magukat: ezek a fiatalok is ígéretet tettek, már életüknek ebben a korai szakaszában.

Meglepő volt látni, hogy egy látszatra sokkal modernebb új generáció is megőrkölheti ezt az ősi vallásos igényt. Olyan ez, mint a DNS.

Ez számomra arra világít rá, hogy egy bizonyos kultúra úgynevezett „felszíni struktúrái” könnyen változnak az idő múlásával és más dominánsabb kultúrákkal való kölcsönhatásban. A „mély struktúrák” azonban, amelyek az értékrendet, a világnézetet, és a vallásos irányultságot érintik, nagyon ritkán változnak. Ha egyáltalán változnak, akkor is csak nagyon hosszú idő alatt.

Van például egy globális ifjúsági kultúra, melynek a jellemzői mindenütt ugyanazok – farmer, zselézett haj, popzene és fekete bőrdzseki. De ha egy kicsit megkapargatjuk a felszínt, egyértelművé válik, hogy hatalmas különbség van a kollektív öngyilkosságot elkövető japán tinédzserek és az osztálytársaikat fegyverrel megölő elidegenedett amerikai tinédzserek között.

Lehet, hogy Ázsiában létezik egy „globális középsztyá”, ami ugyanolyan fogyasztói mintázatot követ, mint a világ bármely más részén található értelmiségi elit. De a hasonlóság ebben ki is merül. A modernitás ragyogása alatt ugyanis még mindig sokakban él az ősök szellemét hűségesen tisztelő lelkület, és sokakat tart hatalmában a kasztrendszer, a klán és család felé érzett kötelességtudat, a patriarchális viszonyok, a feng shui, vagy más olyan szokások és rituálék, melyekkel a természettől segítséget, az ősoktól az egészség, boldogság, és bajoktól való védelem áldását kérjük.

A globalizáció nem hasonlítható az egyirányú utcához sem. Nyilvánvaló, például, hogy megváltoztak az étkezési szokásaink. De a McDonalds megjelenése nemcsak a gyorséttermi életstílust hozta magával, hanem ennek következtében olyan ősi hagyományos ételeket is újra felfedeztek és divatba hoztak, mint a *dimsum*, a *sushi*, vagy mint a mi régi gyorskajánk, a *turo-turo*. Most már olyan modern elvek szerint történik ezen ételek gyártása és eladása, mint a tömeggyártás, a standardizálás, a marketing és a méretgazdaságosság, ahogy a Meiji korszak Japánja is a német technológiát felhasználva, ősi kohászati és kulturális hagyományai alapján létrehozta az iparosodásnak egy sajátos verzióját.

Volt idő, amikor azt gondolták, hogy az iparosodás logikája azt diktálja, hogy minden kultúra ugyanarra a szintre emelkedik majd. Eleinte Japán, majd Kína és a frissen iparosodott ázsiai országok mind meghazudolták ezt a fajta technológiai determinizmust. Válaszként erre

a jelenségre, Tu Wei-Ming, harvardi sinológus, megalakította a „sokféle modernitás” árnyaltabb fogalmát.⁴

Egykor attól is tartottak, hogy egyre nagyobb fokú homogenizáció következik be, mivel mind a technológia, mind a piac az egységes fogyasztói kultúra kialakulását táplálja. Mostanság, a sokféleség világában és az olyan elmentmondásos jelenségek sodrásában, mint Bollywood, a koreai telenovellák és a régi selyemút virtuális térben való megjelenése, „többféle globalizációról”⁵ beszélnek. A „folyékony modernitás”⁶ korában, azok a képlékenyebb kultúrák, melyek rugalmasabbak, adaptálhatóbbak és innovatívabbak, a folyamatos sodrásban valószínűleg alkalmasabbnak bizonyulnak arra, hogy a virtuális világban szerepet játsszanak, így érthető India és a Fülöp-szigetek kiemelkedő jelenléte az információ- és tudásiparban.

A világ valóban pluralizálódott globális szinten, és kihívás számunkra, hogy ezt azokon az intellektuális skatulyákon és kereskedelmi szabályokon kívülről szemléljük, melyekbe a globális színtér legerősebb játékosai szívesen beszorítanának.

A világ a szomszédunk. A mai világ különböző részeinek egymásrautaltsága és szoros összefonódása több dolgot is eredményezett. Egyfelől azt, hogy egy karnyújtásnyira van tőlünk a nagyvilág, s ez ráébresztett minket a másik létezésére, másrészt a faji ellenségeskedés és sztereotipizálás felerősödött, főleg az alsóbb társadalmi osztályok között.⁷

A világpiacon követelményei és az elesettebb államok instabilitása tömeges bevándorlást hozott magával, amelynek következtében sokféle etnikum tömörült és zsúfolódott össze egyes államokban. Ennek fejleményeként egyre nagyobb lett a konfliktus az állampolgári jogok és az emberi jogok között, ami különösen a menekülteket és a szintén kiszolgáltatott helyzetben lévő vendégmunkásokat érintette rosszul. Én világviszonylatban a legnagyobb munkaerő-exportáló országból származom. Vendégmunkás diaszpóránk 200 országban van jelen és sokakat közülük nem illetnek meg a dolgozókat védő általános jogok. Eddig még egyik nagyobb befogadó ország sem írta alá az ENSZ vendégmunkások jogaira vonatkozó nyilatkozatát.

Vinoth Ramachandra a globális mítoszokról szóló írásában jegyezte meg, hogy „az az irónikus a jelen technológiai és gazdasági változásokkal kapcsolatban, hogy bár folyton a globalizációt és egy globális falu létrejöttét emlegetik, a gazdag nemzetek nemzethatárait mégis újryomatékosítják és megerősítik annak érdekében, hogy kinn tartsák a menekülteket és a nemkívánatos bevándorlókat.”⁸

A globalizáció ígérete a sokféleséget illetően teljesen átváltott a kulturális konformitás törvényesítésének kényszerébe és a nemzetbiztonsággal kapcsolatos aggodalmakba. A 90-es évek óta az ENSZ a „társadalmi beilleszkedést” halasztást nem tűrő kérdésként kezeli.

Itt az ideje teológiai választ adni a jövénység és a migráció problémájára, arra, hogyan lehetünk együtt „zsidók és pogányok”, illetve arra, hogy a bevándorlás-hoz kapcsolódó krízis hogyan oldható fel a vendégszerepet, a biztonság és a gazdasági igazságosság irányába elmozdulva mind az idegenek, mind az őket befogadó országok számára.

A globalizáció gazdasági folyamatát annak idején úgy harangozták be, hogy olyan lesz, mint az emelkedő dagály, ami „minden hajót magával emel majd.” Eddig azonban inkább úgy tűnik, hogy egy olyan időszakot vezetett elő, amelyben példátlanul nagy az egyenlőtlenség mind a gazdagság, mind pedig az esélyegyenlőség tekintetében a nemzetek között és azokon belül is.⁹ Egy rádiós műsorvezető ezt azzal magyarázta, „hogy az emelkedő dagály minden hajót magával emel, de ha te egy jachton vagy, én meg egy gumicsónakban, akkor mégiscsak megmarad az alapvető probléma. És akkor még nem is említettük azokat, akik a vízben úsznak, mert se jachtra, se gumicsónakra nem telik nekik.”¹⁰

Mit jelent mindez a Bibliatársulatok munkájára nézve?

Az előttünk álló út a világot megváltoztató Ige felé visz

Mibe kerülne struktúránkat és intézményeinket úgy megváltoztatni, hogy az Ige azokból elindulva a következő generációknak életet hozhasson?

A gyülekezetnövekedési iskola képviselője, **Eddie Gibbs** szerint a Lélek tüzetől felhevült férfiak és nők mozgalmakat generálnak, amelyek előbb hatékony gépezetként alakulnak át, később azonban öncélú, megkövesedett intézményekké fejlődnek vissza, és így végül műemlékeké válnak. A szervezetfejlesztési szakértők szerint ez a folyamat elkerülhetetlen, és az egyházi mozgalmak sem lehetnek kivételek ez alól.

Hogyan tudnak ebben a helyzetben megújulni olyan több évszázados múlttal bíró intézmények, mint a bibliatársulatok? Hadd vázoljak fel néhány szerény javaslatot a jövőre nézve.

Fordítás a változásért. Érdekes dologra derített fényt egy kilenc, többnyire régi keresztény hagyományokkal bíró európai országban végzett bibliaolvasást vizsgáló katolikus felmérés, miszerint a válaszadóknak gondot jelentett a Biblia olvasása. A válaszadóknak több mint fele – az USA-ban 56%, Németországban pedig a válaszadók döntő többsége (70%) tartja a Bibliát nehezen olvasható könyvnek.¹¹

A legtöbb válaszadó otthonában van Biblia: 93%-nak az USA-ban, 85%-nak Lengyelországban, 75%-nak Olaszországban, 74%-nak Németországban, 67%-nak az Egyesült Királyságban és Hollandiában, 65%-nak Oroszországban, 61%-nak Spanyolországban, és 48%-nak Franciaországban. De az USA kivételével, ahol a válaszadók 75%-a olvasta a Bibliát az utóbbi 1 évben, az európaiak alig nyitják ki a Bibliájukat, kivéve Lengyelországban, ahol 38%-uk és Spanyolországban, ahol 20%-uk olvasta a Bibliát. Több protestáns olvas Bibliát, de a felmérés szerint egészében véve statisztikailag nem jelentős a különbség. Ezek szerint a **hozzáférhetőség** a vizsgált országokban nem jelent problémát, nem úgy, mint a szegényebb országokban, például a Fülöp-szigeteken, ahol a lakosság 60%-ának nincs saját Bibliája és nem is olvas Bibliát. A probléma a Biblia **megértésével** van.

Valami azt súgja nekem, hogy a tény, hogy az emberek nem értik a Bibliát, kevésbé van összefüggésben a régies nyelvezettel, mint a kulturális távolsággal; hatalmas szakadék van a Biblia világa és a válaszadók erősen sze-

kularizálódott környezete között. Ez a távolság, úgy tűnik, nem hidalható át csupán újabb fordítások kiadásával. Valami több kell annál, hogy a Szent Szöveget lefordítsuk – ha úgy tetszik, egy második fordításra van szükség, ami a nagyon tudatos „inkulturációja” vagy „kontextualizációja” annak, hogy mit üzen a Biblia az élet egészére és azokra a problémákra vonatkozóan, amelyekkel ezekben a szekularizált kultúrákban találkozunk az emberek.

Ezzel szemben, a világ többi része bármennyire vallásos is, azokon a területeken, ahol ez igazán megmutatható, még nem történt változás. Egy nemrégiben végzett közvélemény-kutatás szerint az ázsiaiaknak és az afrikaiaknak jelent a legtöbbet a vallás az életükben. Bangladeshből az emberek 99%-a látja a vallást a mindennapi életük szerves részének, ezt követi Pakisztán, Afganisztán, Dzsibuti, Sierra Leone és Szenegál. Korábbi felmérések alapján, a Fülöp-szigetek és Latin Amerika országai, mint például Argentína, is a legvallásosabb országok közé tartoznak.¹²

Ezekben az országokban azonban a „keresztény nyugat” évszázados evangelizációja még nem termette meg az igazság és igazságosság vágyott gyümölcsseit, amelyek a prófétai hagyomány alapján a megtérés következményeként várhatók lennének. A Fülöp-szigeteken már majdnem öt évszázada él a keresztény hagyomány a spanyol és az amerikai gyarmatosítás következtében. Bár az ország az orientalizmus elavult nyelvén „a Távolság-Kelet egyetlen keresztény országaként” híresült el, óriási mértékű korrupciójával szégyent hoz Krisztus nevére. Igazságszolgáltatás és társadalmi egyenlőség tekintetében jóval alulmarad a környező buddhista országokhoz képest. Az ország alkalmazkodó képessége révén készségesen fogadta és magáévá tette gyarmatosítói hitét, de mélyebb alrendszerei változatlanok maradtak.

Sok szó esik arról, hogy a kereszténység központja az úgynevezett „Nyugatról” a perifériák felé tolódik. A jelek szerint azonban a kereszténység különböző kulturális kontextusokban terjed és nem az északi kultúrák feltételei szerint. Mégis, amíg ezekben az országokban a mélystruktúrák nem változnak meg – kifejezetten azok az aspektusok, amelyek összeütközésbe kerülnek az egyetemes emberi értékekkel, amelyek nem csupán társadalmi építmények, hanem a teremtési rend építőkövei is –, addig ezen társadalmak továbbra sem fogják tudni felmutatni azokat a járulékos társadalmi következményeket, melyeket történelmileg a keresztény hittel asszociálnak, mint például a „jogállamiság”, vagy a szociáldemokrácia.

Az autentikus megújulási mozgalmak egyik jellemzője, hogy temérdek módon jeleskednek a szociális helyzet javításában, mint ahogy az a metodista ébredés nyomában is történt a 18. századi Angliában. De némely spirituális ébredésen keresztülment országban, mint például Afrika sok részén, a Fülöp-szigeteken, vagy Brazíliában, a társadalmi következmények még nem mutatkoztak meg számottevően.

Az ősi kultúrák, valamint azok, melyeknek vallásos hagyománya a kereszténység riválisának tekinthető filozófiai mélység tekintetében, különösen ellenállók és szívósak. Nem csoda, hogy a kereszténység terjesztése többnyire sikertelen Ázsiában, annak ellenére, hogy már

az első századtól kezdődően jelen van ezen a területen. A mélystruktúrákat – azokat a szocializáció által világnézetté alakított tudati elemeket és értékeket, melyeket a környezet, a vallás és a faji emlékezet formált – még nem sikerült elérni.

Milyen gyakorlati lépésekkel lehetne a mélystruktúrákra is hatást gyakorolni?

A folyamat első lépése a **kulturális motívumok feltérképezése**. Ehhez a társadalomtudományoknak és a hit elemeinek – a Léleknek és az Igének – nagyon tudatos alkalmazására van szükség, hogy segítségükkel kiszűrjük a kultúra világnézetének azon alapelemeit, melyek változtatásra szorulnak és megkérdőjelezhetők.

A második lépés a **megfelelő szövegváltozat kiválasztása**. Ez tulajdonképpen a helyi közösség feladata, melynek olyan „hermeneutikai közösséggé” kell válnia, ami képes nemcsak az Írást olvasni, hanem a kontextust is, és amely képes meghallani a Lélek hangját, valahányszor az leszáll és meglátogatja az ő népét.

Ehhez szükség van ugyan bibliai tudásra, de a feladat elsődlegesen pneumatikus jellegű. A Lélek az, aki arra indít egy közösséget, hogy észrevegye azokat az elemeket, melyekkel foglalkozni kell a saját kontextusában, a Lélek vezetni őket az Igében, és ő ad bölcsességet arra nézve, hogyan alkalmazzák az Írást egy adott világnézettel, vagy helyzettel kapcsolatban.

Eugene Nida könyveiből kiindulva az a benyomásom, hogy egy adott kultúrának csak egy töredékét kell megkérdőjelezni vagy elvetni. Habár gyakran pont ezek az elemek azok, melyek az egész kultúrára befolyással vannak, és így megmutatkoznak annak központi struktúráiban, mint például a kasztrendszer Indiában, az egész Ázsiában jelenlevő nepotizmus, vagy az áldozat és a rituális tisztaság azon ideáljai, amelyek következtében nőket taszítanak prostitúcióba vagy csonkítanak meg nemi szervükön.

A világnézetek lehetnek **formálisak**, vagy **informálisak**. Filozófiailag minél kidolgozottabb egy világnézet, annál inkább áthatja az egész kultúrát és annál inkább testet ölt abban, amit Pierre Bordieu szociológus „habitus”-nak nevez: ilyenek a különböző rendszerek és szokások. A formális világnézetek kódoltak és rendszerezettek, mint az olyan nagy vallások, mint az iszlám, a hinduizmus, vagy a buddhizmus és olyan modern ideológiák, mint a szekularizmus vagy a materializmus. Az informális világnézetek nincsenek rendszerbe foglalva, mégis belőlük épülnek fel a kultúrák alrendszerai, mint amilyen például az animizmus, vagy azok a hagyományos hiedelmek, melyek elég elterjedtek ahhoz, hogy egy nép viselkedését alapvetően meghatározzák. Ezek megtalálhatók a közmondásokban, történetekben, találós kérdésekben, népies szólásokban, vagy azokban a mítoszokban és szokásokban, melyek koherenssé teszik és rendet visznek az egyébként értelmetlen és szabályozatlan életbe.

Van például egy olyan mondásunk a Fülöp-szigeteken, ami a nélkülözéshez és a kényszerűséghez alkalmazkodó gondolkodást tükrözi: „*kung maikli ang kumot, matutong mamaluktot*” [„Ha a takaród túl rövid, tanulj meg összekuporodni”]. Ez arra világít rá, hogy egy olyan néppel van dolgunk, amely hajlandó beérni kevéssel, ha szükséges össze is húzza magát annak érdekében, hogy szorult helyzetekben vagy szűkös körülmények kö-

zött is kibírja. Ez az alkalmazkodó képesség rugalmassá tesz, de csendes belenyugvára és a szegénységbe való beletörődésre is indít. Annak a gondolata, hogy a takaró nagyobbra is szabható, nagyon ritkán fut át egy olyan filippínó agyán, akinek túl sok mindent kell elviselnie, és még azokhoz a nehézségekhez is alkalmazkodnia kell, melyek egy olyan elnyomó társadalomgazdasági rend következményei, ami megkérdőjelezhető, és amit meg kellene változtatni.

A szofisztikált filozófiai kontextusból ír ó **Jayakumar Christian** is a *karma* központi gondolatából származó „hazugsághálóról” beszél, amely azt tanítja, hogy az ember sorsa valójában előző életének igazságos következménye. A hindu hitrendszerben olyan elnyomást kifejező motívumokat azonosított, amelyek az istenfogalomban intézményesedtek, megtépázva a szegények identitását.¹³

Ez azt jelenti, hogy nekünk, akik alulról építkező közösségekben élünk, oda kell figyelniünk a **kognitív térképezésre** és a **világnézetváltásra**. Mindig könnyebb olyan problémákra választ keresni, mint az élelmiszerhiány, az írástudatlanság vagy a vízkészletek hiánya. Ezek könnyen megoldhatók. De azoknak a lerombolása, amiket Pál, „szellemi hatalmasságoknak” nevez – azok a tudatalatti világképek, melyek a világ elemei által tartanak minket szolgátságban, beágyazva magukat társadalmi struktúrákba – sokkal nehezebb feladatot jelent. Ez arra is késztet, hogy változtassunk mentális modelljeinken. Olyan szellemi harcra van szó, amely egész közösségek és kultúrák életét vagy halálát eredményezheti. Úgyel-nünk kell arra, hogy életadó világnézetek hiteles képviselői legyünk és ne csupán a modernitás evangéliumának hordozói.

Képként megjeleníteni az Igét. Tudjuk, hogy Jézusban az **Ige képpé** is lett (Kol 1,15). A láthatatlan láthatóvá vált – „amit szemünkkel láttunk, amit megfigyeltünk, amit kezünkkel is megtapintottunk” – mondja János. Napjaink gazdagon színezett, vizuálisan túlterhelt világában vissza kell térnünk a héber gondolkodás vizuális és szimbolikus megfoghatóságához.

Nem szerencsés, hogy a Reformáció óta elvált egymástól az **Ige** és a **Kép**, az **oltár** és a **szószék**. Itt az ideje, hogy újra összekössük őket. Az embereknek hallaniuk és látniuk is kell ahhoz, hogy higgyenek. Az evangélium egyszerre Ige és Jel: igazságot szól nekünk és megmutatja, milyen is az új világ.

Az új média megjelenése nem szükségszerűen jelenti egyszersmind a hagyományos média elavulását. Érdemes megjegyezni azt is, hogy hispán őseink tudtak ugyan írni és olvasni, az írást azonban csak udvarlásra és udvariaskodásra használták. A vallás, a törvény és a kormányzat mind szájról szájra hagyományozódott és megőrződött azokban a dalokban és szólásokban, amiket gyerekkorukban tanultak, ahogyan hallották őket a felnőttektől hajózás, földművelés, lakomák, temetések, vagy az istenek és ősök tetteinek dicsérete során. Mi tudunk írni-olvasni, mégsem alakítottunk ki egy nyomtatott kultúrát annak absztrakt linearitásával együtt.

A kultúrák nem csupán passzív befogadói az új technológiáknak. Arra használjuk ma a mobiltelefont, amire annak idején az írást: kb. 200 millió sms-t küldünk el na-

ponta, nem annyira az információ átadása céljából, hanem azért, hogy kapcsolatainkat ápoljuk. A perszonalizmus kultúrája azt követeli, hogy a média elsődleges funkciója kapcsolataink fenntartása és a kapcsolatokra irányuló vágyunk kielégítése legyen.

Fontos megértenünk, hogy minden új médium olyan feladatot lát el, amire egy adott időben szükség van, de nem feltétlenül veszi át a helyét a régebbieknek. Az e-mail jó a gyors üzenetküldésre, de nem képes hordozni a hivatalos levél komolyságát. Legtöbbször a televízió keresztlátásán tájékozódunk a hírekről, de akiket a részletek is érdekelnek, azok továbbra is újságot olvasnak.¹⁴ A rádió páratlanul könnyen elérhető és szinte azonnal értesít a hírekről, a könyvre ennek épp az ellenkezője jellemző: tartósítja a tudást, vagy megállít egy adott pillanatot az időben és segít minket emlékezni. Az összes médium közül ez a legmaradandóbb forma. Érdekes, hogy a Fülöp-szigeteken, míg drámaian nőtt az internethasználat – 2009-től az egész helyi lakosság 25%-a, ami magasabb a fejlődő országok 17%-ánál és a globális szint 22%-ánál –, mégsem csökkent a könyvolvasási kedv a 18-24 évesek körében, még ha a többi korcsoportban meg is csappant a könyvolvasók száma.

Nem kell attól tartanunk, hogy az új médiumok robbanásszerű betörésével a könyvolvasás kimenne a divatból. Sőt, egy olyan időben, amikor az emberek mélységet keresnek, még mindig a nyomtatott média képes a legjobban megragadni az emberek lelkét és gondolatait. Nem véletlen, hogy a keresztény hit a Könyv vallása. Ennek a jelentőségét akkor értettem meg először, amikor azt a történetet olvastam, amelyben Jósias király uralkodása idején megtalálják a törvénykönyvet. A könyv megtalálása, amely Manassé hosszú uralma alatt a porban hevert, ösztönözte Jósias reformjait (2Kir 22-23). Amikor egy generáció elfelejt valamit, a Könyv az, ami megőrzi és visszahozza az emberek kollektív emlékezetét, a Könyv visz vissza a gyökereinkhez, emlékeztetve arra, kik is vagyunk és kihez tartozunk.

Ami engem illet, nagyon hálás vagyok a fordítók hátszobán végzett csendes munkájáért. Ők azok, akik miközben Isten Igéjét saját nyelvünkre fordítják, ősi mítoszaink és történeteink tárházát is átírják és írásba foglalják, amely különben örökre elveszne a következő nemzedékek számára. Nyelvek és kultúrák, melyek egyébként már kihaltak volna, új életre támadnak az Ige által, ami mostanra saját világaikba lett kódolva és beágyazva.

Úgy tűnik, hogy nem annyira a könyv, mint médium avult el, hanem sokkal inkább az az absztrakt, bal agyféltekés linearitás, ami köréje épült. Az új média nyelvén beszélő fiatalok mégis Harry Potter könyveket olvasnak. Az irodai dolgozók is ősi nyelvünkön íródott regényeket olvasnak munkába menet, amelyek sok pénzt hoznak a kiadóknak.

Vissza kell térnünk a Történethez, a képzelet alkotásához, azokhoz a vizuálisan gazdag, szimbólikus elbeszélési formákhoz, amiket Jézus példabeszédeiben vagy János Jelenéseiben találunk, amelyeket a bal agyféltekés emberek a legjobban furcsállnak.

Az Egyház, mint Jel. Az egyház az elsődleges közösség, amelyben egy új „társadalmi képzetvilág” konkrét

formát kaphat az Ige képi megjelenítése során. Isten megtartó ereje csak a társadalmi kontextusban tud megmutatkozni. Abban a világban, amely küzd a multikulturálissal, az Egyház elhívása az, hogy Jelként mutasson rá, mit jelent igazán globális közösségnek lenni.

A Biblia legalább két paradigmát is elénk tár azzal kapcsolatban, hogyan lehet egységesíteni egy társadalmat. Az egyik a bábéli torony története, ahol az **egységet** az **egyformaság** hozza létre. Ez egy olyan monokulturális világról szól, ahol mindenki ugyanazt a nyelvet beszélte, amire sok szervezet és társadalom is törekszik, a vállalati kultúra és közös identitás elérése érdekében. Az isteni utalás, hogy „most semmi sem gátolja őket, hogy véghezvigyék mindazt, amit elterveznek” a homogenizált kultúra erejének bizonyosságául szolgál (1Móz 11,1-9).

A másik paradigma a Pütkösöd, amikor az **egység** csodálatos módon a **sokféleségben** született meg: Isten sokféle néphez beszél azok saját nyelvén (ApCsel 2,1-13). Később Pál továbbviszi ezt abban a víziójában, amely egy olyan társadalomról szól, ahol Jézus lerombolja a faj-, osztály- vagy nembeli különbségek emelte válaszfalakat (Gal 3,28).

A birodalmak idejében, de még most is, a társadalmi beilleszkedés problémájára adott válasz az alkalmazkodás kikényszerítése, egy domináns nyelv vagy valami más egységesítő kulturális elem segítségével, mint amilyen például a császárkultusz volt. Abban az új közösségben, amit Jézus alapított, minden nyelv, minden törzs, minden nép és nemzet egy közös alapon áll, akiket az egész földön uralkodó egyetlen Úrban való közös hit tesz eggyé. Annyira tud majd az Egyház az új korszak Jelévé válni, amennyire ezt a sokféleségben megjelenő egységet vizualizálni tudja, azt a nagy sokaságot minden törzsből és népből, nyelvből és nemzetből, akiknek az emberisége a megszokott komfortzónákon kívül is újjászületik. Ahogy a mondás tartja: „madarat tolláról, embert barátjáról”. Szeretünk a hasonszőrűekkel barátkozni. A világon az egyház az egyetlen olyan szociális csoportosulás, amely arra indít, hogy olyan emberekkel legyünk együtt, akik mások, mint mi. A közöttünk munkálkodó Lélek ereje által, koreaiak és japánok, szerbek és horvátok, hutuk és tuzsik, tamilok és szingalézek, zsidók és arabok, amerikaiak és a harmadik világ kizsákmányolt népei képesessé válnak áttörni az ellenségeskedés választófalait és Krisztusban eggyé válni.

A kommunikációs szakemberek szerint nem tudunk **nem** kommunikálni. Egyfolytában mondunk valamit, szavakkal, vagy azok hiányával. A becslések szerint az egy kultúrához tartozó emberek társalgása csak 30%-ban verbális, a maradék 70% nonverbális. Gyanítom, hogy az ázsiai kultúrákban, ahol a kommunikáció mintázata sokkal indirektebb, az ilyen „metaüzenetek” százalékos aránya még magasabb, talán 90% is lehet. Az is tudvalevő, hogy amikor egy helyzetben a verbális és a nonverbális jelek ellentmondanak egymásnak, az emberek a nonverbális jeleknek hisznek.

Ez azt jelenti, hogy nincs olyan pillanat, amikor nem teszünk bizonyosságot valamiről. Vagy Isten és az ő országa jelenlétéről, gyógyító és megbékítő erejéről tanúskodunk, vagy pedig tagadjuk őt azzal, akik vagyunk, és ahogy közösségként élünk.

Olyan időket élünk, amikor az emberek a személyeségre vágnak, kimenekülni abból a steril, hangtalan gépezetből, melyben a modern ember kénytelen élni. Azokban a társadalmakban, ahol a kapcsolatok csupán funkcionálisak, és ahol a hitet is eszközzé degradálták – terápiák segédeszközévé, vagy, hogy segítségével a gondterhelt és stresszes embereket egészségessé és boldoggá tegyék – mély vágyakozás él az emberekben a maradandó kapcsolatokra és a meghitt közösségre. Láthatjuk ezt a bandákba verődött utcagyerekeknél, vagy azoknál az internet felhasználóknál, akik elsődlegesen szociális célokra használják ezt a médiumot. Úgy érzem, hogy egy olyan világban, ahol az emberek végképp belefáradtak abba, hogy elszigetelt, bezárkózott individuumok legyenek, a Facebook és más hasonló közösségi médiahálózatok megpróbálják újraépíteni a régi szemtől-szembeni közösséget, amit a modernizáció óta egyre inkább elvesztettünk.

Persze vannak előnyei annak, ha az ember párbeszédet folytathat a világ különböző részein élő társaival. Feltételezem, hogy ezért van 200 millió blogíró világszerte. Valaha azt mondták **Soren Kierkegaardról**, hogy azért volt belső monológja ítéve, mert egész Dániában nem volt senki, akivel beszélgetni tudott volna.

Azonban, mindez mégiscsak virtuális, és a technológiának is határai vannak. Ahogy mondják, egy kézfogást nem tudsz elfaxolni, vagy, ahogy egy tévéreklám félrevezetően ígéri külföldön dolgozó vendégmunkások családtagjainak a telefon nem tudja „hazahozni őket”. Semmivel nem tudsz helyettesíteni egy ölelést, vagy egy távol levő anya érintését, aki az arab-sivatagban robotol, vagy Hong Kongban és Szingapúrban vezető karrierista nők háztartását, saját gyermekeit felügyelet nélkül hagyva. A gyökérvesztett emberek gyakran válnak erőszakosak vagy betegednek meg, csak mert elszakadnak lényük legbensőbb részétől. Nem igaz az, hogy ide-oda sodródó világpolgárok lehetünk állandó lakóhely nélkül. Arra vagyunk teremtve, hogy gyökeret eresszünk azon a helyen, amit Isten kijelölt nekünk (ApCsel 17,26). Saját magunk vesztére sértjük csak meg ezeket a határokat.

Ma, sokkal inkább, mint valaha, a gyülekezeteknek meg kell találnia azt a hitelesen személyes hangot, amely az emberek identitásának a mélységeit szólítja meg azzal, hogy elmondja, kiknek álmolta meg őket Teremtő Istenük. Kísérnünk kell az embereket abban a küzdelemben, ahogy transzlokális közösségekként definiálják újra önmagukat, és megoldást kell találnunk azon gazdaságok hosszútávú fenntartására, melyek kényszerítve érzik magukat arra, hogy szétszórják az embereket a túlélés érdekében.

Befejezésképpen, soha nem szűnök meg csodálkozni azon, hogy a világegyetem Istene zsidóként jelent meg. Volt történelme, kultúrája, és nemzetisége, az a földrajzi hely és az az időszak határozta meg, amiben élt. El tudjuk helyezni őt az időszámításban. Egyetlen másik vallás sem beszél így Istenről, legfeljebb isteni „avatárokról” hallunk, akik leszállnak a földre és gyors látogatásokat tesznek.

Ugyanígy, nekünk is ügyelnünk kell rá, hogy minden, amit teszünk, az emberek önazonosságában gyökerезzen, és így újra felfedezhessék elvesztett identitásukat és közösségüket, és megtalálják helyüket Isten világában.

Mindennek a kiindulópontja pedig a Biblia, ami a kultúrákat megérintve átformálja a nemzetek szociális szerkezetét. Andrew Walls, missziológus-történész így írja le ezt a folyamatot:

„Az Igének át kell járnia azokat a sajátos gondolkodási sémákat, rokoni hálózatokat, speciális cselekvési módokat, amelyek egy nemzetet egységessé, koherenssé és önazonossá tesznek. Át kell járnia a közösség mentális és erkölcsi folyamatait, a közösség döntéshozatalának módjait.”¹⁵

Nekünk pedig, akik multikulturális világban élünk, azt kell megtanulnunk, hogyan lehetünk igazán sokszínű globális közösséggé. Nemcsak hogy szép és gyönyörűséges, ha a testvérek egyetértésben élnek, ahogy a zsolttáríró írja, de az Úr is akkor küld ránk áldást, ha különbözőségeinkben is együtt vagyunk és egymás mellett állunk (Zsolt 133).

Fordította: Kiss Eneh

JEGYZETEK

- ¹ Peter L. Berger, és mások, **The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics**, Ethics and Public Policy Center and Wm. B. Eerdmans Publishing Company: Washington D.C. and Grand Rapids, Michigan, 1999.
- ² Stephen Neill, **Religion and Culture: A Historical Introduction, The Gospel and Culture**, John RW Stott and Robert T. Coote, eds., William Carey Library, Pasadena, CA, copyright by Lausanne Committee for World Evangelization, 1. o.
- ³ Majid Tehranian és Katharine Kia megjegyzése: „Egy afrikai faluban párhuzamosan lehetnek jelen a premodern, a modern és a posztmodern élet jelei ugyanazon térben, magukba foglalva az ekét, az automobilt, a Coca Colát, Madonna slágereit és félmegtelen képeit.” Lásd: **That Recurrent Suspicion: Democratization in a Global Perspective, The Democratization of Communication**, Philip Lee, szerk., University of Wales Press: Cardiff, 1995.
- ⁴ Tu Wei-Ming, **Multiple Modernities: A Preliminary Inquiry into the Implications of East Asian Modernity, Culture Matters, How Values Shape Human Progress**, Lawrence E. Harrison and Samuel P. Huntington, szerk., Basic Books: New York, 2000.
- ⁵ Peter L. Berger and Samuel P. Huntington, szerk., **Many Globalizations, Cultural Diversity in the Contemporary World**, Oxford University Press: New York, 2002.
- ⁶ A folyékony modernitást Zygmunt Bauman úgy definiálja, hogy „folyamatos bizonytalanságban élt élet.” Bauman a 'posztmodern' jelző helyett jobban szereti ezt a kifejezést használni. **Liquid Life**, Polity Press: Cambridge, 2005, p.2.
- ⁷ Daniel Katz, **Psychological Barriers to Communication** című cikkében éleslátóan jegyezte meg: „Míg a kommunikáció fizikai határai rohamosan megszűnnek, a pszichológiai akadályok megmaradnak.” Lásd: **Annals of the American Academy of Political and Social Science**, 1947.
- ⁸ Vinoth Ramachandra, **Subverting Global Myths, Theology and the Public Issues Shaping our World**, IVP Academic: Downers Grove Illinois, 2008, p.113.
- ⁹ A UNDP Human Development Report utána járt ennek az egyre növekvő egyenlőtlenségnek. 1992-ben a társadalmak leggazdagabb és legszegényebb 20%-ának jövedelme közötti különbség 60-szor nagyobb volt, mint a 60-as években, amikor ez a szám 30-szoros volt. A 90-es évek végére ez a szám a 89-szeresre ugrott.
- ¹⁰ Idézet Travis Smiley **On The Future of Capitalism** c. cikkéből, **Time Magazine**, 2009. május 25.
- ¹¹ Cindy Wooden, **Not an Easy Read: Survey Indicates Bible Hard to Read, Vatican Letter**, 2008. május 2, **Catholic News Service**.
- ¹² Míg Norvégiában mindössze 20%, Franciaországban 25%, Nagy-Britanniában 29%, Hollandiában 33%, Kanadában 45%, és az USA-ban 67% a vallásosság aránya. Az is említésre méltó, hogy a főbb európai országokban (Nagy-Britanniában, Franciaországban, Németországban) élő muszlimok jobban azonosulnak tartózkodási helyükkel, mint az átlag népesség, az új hazájukhoz való feltételezett hűtlenségük ellenére. A brit muszlimok 77%-a azonosul lakóhelyükkel.

vel, míg az átlag népesség 50%-a, a német muszlimok 40%-a, míg az átlag népesség 32%-a, a francia muszlimok 52%-a, míg a népesség kicsit kevesebb, mint 55%-a. (Gallup Poll és Coexist Foundation szerint, **Agence France Press**, 2009, május 8.)

¹³ Jayakumar Christian, **Powerlessness of the Poor, Toward an Alternative Kingdom and God-Based Paradigm of Response**, Ph.D. Thesis, Fuller Theological Seminary, Pasadena, CA. 1994, pp.199, 262, 334.

¹⁴ Egyetemesen a televízió marad az elsődleges hírforrás, bár a fiatalok körében ezt kezdi felváltani az internet. A National Statistics Office 2006-os felmérése alapján a filippínó népesség 61,8%-a tévézik, a 2009-es Nielsen Media Index alapján az emberek 60,1%-a azonban továbbra újságot is olvas.

¹⁵ Andrew F. Walls **The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of the Faith**, Mayknoll, Orbis Books: NY, p.50.

Az osztrák reformátusok Kálvin ünneplése

Johannes Calvin zum 500. Geburtstag (Festgottesdienst, Festakt und Wissenschaftliches Symposium). Universität Wien, Evangelisch-theologische Fakultät, Wien, 2009.

Kálvin személyével kapcsolatban egész Európát átfogó megmozdulások sora zajlott születésének 500. évfordulóján, 2009-ben. Így történt ez Ausztriában is, ahol az osztrák reformátusok június 14-16. között ünnepi istentisztelettel, ünnepi előadással és tudományos konferenciával emlékeztek a reformátorra. Az eseményekről beszámoló kötetet a Bécsi Teológiai Fakultás adta ki.

Az ünnepi előadást a Nemzetközi Kálvin Kongresszus is előadó zürichi professzor Emidio Campi tartotta. Előadásában rövid áttekintést ad Kálvin életéről és teológiájáról, végül Kálvin János időszerűségének kérdését tárgyalja. A reformátor életének összefoglalását egy Barth Károly idézet adja: „Kálvin nem volt hős és nem is alkalmas arra, hogy hősként tiszteljük. Ő csupán az isteni ige első szolgája akart lenni. Nem kívánta, hogy tiszteljék vagy ünnepeljék, vagy akár csak szeressék, hanem csak annak az ügynek a tanúja akart lenni, amelyhez elkötelezte magát.” (15.) Az Isten ügyéhez való ragaszkodásában formálta teológiai gondolkodását. Ennek megfelelően mondja ki a reformátor, hogy az egyház ott van jelen, ahol Isten ígéjét hirdetik és meghallják és a sákramentumokat Krisztus rendelése szerint szolgáltatják ki. Az ígét nem elég tehát hirdetni az egyházban, hanem követni is kell! Vagyis a keresztyén ember tiszte nem fejeződik be a prédikáció meghallgatásával. Tovább zajlik a hétköznapi életben, a felebaráti szeretet gyakorlásában. Kálvin gondolkodásának időszerűségét pedig abban mutatta meg Campi professzor, hogy nem az aktuális pénzügyi, természeti kérdésekben ad választ a reformátor, hanem az emberi lét alapvető kérdéseinek felvetésében időszerű: „Micsoda az ember”? (21.)

A tudományos konferencia keretében 5 előadás hangzott el. Karl Schwarz bécsi professzor egy 20. századi osztrák Kálvin kutató, Josef Bohatec életébe és munkásságába ad belepillantást. Megrázó élményt jelentett olvasni Bohatecnek Herman Bavinck amszterdami professzorhoz 1912-ben írt levelét, amelyben a kutatásaihoz szükséges könyveket kéri kölcsön, tekintve, hogy saját eszközeiből nem tudja az összes művet beszerezni, hiszen ahogyan a levélben írja: „szegény vagyok”. (35.) Mindezek ellenére törekszik Kálvin életművének és gondolkodásának feltérképezésére, amelyet életének további 42 esztendejében meg is tett.

A Pápai Református Teológián jól ismert erlangeni professzor, Alasdair Heron arról tartott előadást, hogy

miként jelent meg az európai dimenzió Kálvin levelezésében. A professzor felvázolja, hogy mely személyekkel folytatott rendszeres levelezést a genfi reformátor: Heinrich Bullinger zürichi, Guillaume Farel neuchâtel, Pierre Viret lausanne-i és Philipp Melancthon wittenbergi reformátorokkal viszonylag intenzív kapcsolatban állt. Már ezek a levelek is jelzik azt, hogy Kálvin területileg nem zárta le működését Genf kantonra nézve. Ugyanezt a kitekintést jelzik az 1547 és 1555 között megjelent újszövetségi kommentárjai is, amelyek közül nyolcat württembergi, angol, lengyel és dán uralkodóknak vagy előkelőknek ajánlott. A szülőföld iránti ragaszkodásának köszönhetőek a Franciaországba irányuló levelek, ám a többi, fent felsorolt ország közül Lengyelország felé irányult leginkább Kálvin János figyelme.

A keleti országok közül Lengyelország mellett Magyarország emelkedik ki, amely befogadta Kálvin tanait és egyházkormányzati elképzeléseit. Kálvin magyarországi fogadtatásáról Vladár Gábor pápai rektor számolt be előadásában. Tekintettel arra, hogy tőlünk nyugatabbra nem sokat tudnak a magyarországi reformáció helyzetéről és annak kezdeti sikereiről, éppen ezért fontos volt az előadásban tisztázni az alapfogalmakat. A kálvini tanok befogadása nem szolgai vagy szóserinti átvételt jelent, hanem egy hatástörténeti folyamatot, amely formálta a magyar egyházak életét. A magyar területek nem csupán a mai Magyarországra terjednek ki, hanem a korábbi, első világháború előtt ismert országokra. Végül pedig a reformáció kezdeteinek és formálódásának bemutatása is a fontos alapvetések közé tartozott. Kálvinnak magyar tanítványai alig lehettek és levelezésében sem nagyon említ Magyarországon működő reformátorokat. Éppen ezért hatását közvetett hatásként kell megragadnunk. Ezek közül az első Méliusz Juhász Péter munkája, aki 1563-64-ben, tehát még Kálvin életében, kiadta az 1542-es genfi káté magyar fordítását. A latin nyelvű káté hitvallási iratként való említése történik meg az 1562-es tarcali zsinaton, míg 1566-ban a gönci zsinat Kálvin kátéjának tanulmányozását írja elő. Az Institutio magyar fordítására azonban még hat évtizedet várni kell. Csak 1624-ben jelenik meg Szenci Molnár Albert fordításában. Vladár Gábor, Kálvin közvetett hatásaként kiemeli Méliusz Juhász Péter úrvacsoratanát, Károlyi Gáspár bibliafordításának széljegyzeteit, amelyek Kálvin kommentárjaira nyúlnak

vissza, valamint Szenci Molnár Albert 150 zsolttár-fordítását. Kálvin tanainak és gondolatainak megjelenését láthatjuk Magyarországon a presbitériumok 17. századi fellállításában, az ellenállási jognak az erdélyi fejedelmek általi alkalmazásában. A 17. században aztán az ellenreformáció szorításában egyre inkább elvesznek a teológiai gondolatok. Kálvin újrafelfedezése a 20. század elejére tehető, amikor 1909-ben, Kálvin születésének 400. évfordulóján megjelent Kálvin több művének fordítása, valamint egy nagy ívű Kálvin életrajz.

A konferencia negyedik előadását James-Alfred Loader bécsi professzor tartotta, Kálvin és az Énekek-éneke címmel. A reformátor erről a könyvről nem írt kommentárt és prédikációt sem tartott. Mégis megjelenik az Institutióban és az egyik levelében is ez a bibliai könyv. A bécsi professzor Kálvin János viszonyát az Énekek-énekéhez két fontos pontban vázolta fel: Kálvin elutasítja ennek a könyvnek az allegorikus magyarázatát, ugyanakkor elutasítja az értelem szerinti, tehát erotikus magyarázatát is. Ez utóbbi jól érzékelhető a Sebastian Castellioval való együttműködésében. Kálvin így ír erről: „Ő (t. i. Castellio) ugyanis úgy értékeli az Énekek-énekét, mint pajkos és obszcén dalt, amelyben Salamon az ő szemérmetlen szerelmi ügyeit írja le.” (78.) Kálvin számára ennek a bibliai könyvnek az értékelését a 45. zsolttár adja meg, ahol a király Krisztus alakját formázza, a király menyasszonya pedig az egyházat mutatja. Ezt a rövid bemutatást fejt ki bővebben az Énekek-éneke. Vagyis ez a bibliai könyv nem erotikus ének, hanem a 45. zsolttár bővebb kifejtése.

A konferencia ötödik, egyben utolsó előadását Martin Friedrich bochumi professzor tartotta, aki Kálvin és az

egyház egységéről, valamint a református reformáció ökumenikus jelentőségéről beszélt. Kálvin gondolatai ugyanis erőteljes hatással lehetnek a katolikus-protestáns közeledésre, vagyis az ökumenikus mozgalom megelevenedésére. Kálvin egyházzal alkotott felfogását nagyon jól megmutatja az Institutio 1559-es kiadásának IV. része. Kálvin számára az egyház nem csupán Krisztus teste, hanem „mindannyiunk édesanyja” (102.) Kálvin számára éppen ezért az egyháznak és az egyház egységének mindig láthatónak kell lennie. Ökumenikus szemszögből fontos a reformátornak a különböző tisztségekről alkotott felfogása. Az egyház ugyanis a kegyelem kincseit a tisztségeken keresztül osztja szét. Ezekre a tisztségekre pedig Isten hív el és tesz alkalmassá a szolgálatra. Kálvin alapvetően „egyházi teológus” (111.) volt. Luther az egyetemi teológiából indult ki, az egyházzal pedig úgy gondolkodott, hogy majd magától fejlődik. Kálvin azonban hangsúlyozta, hogy az egyház egységét őrizni kell, miközben a szétszórt gyülekezetek erejét ki kell használni.

A reformátor, Kálvin János élete és teológiája újabb ismeret-szeletekkel bővíthet, ha elővesszük és forgatjuk az osztrák reformátusok által kiadott könyvet, ugyanakkor ismereteket szerezhetünk a szomszédunkban, szinte elenyésző kisebbségben élő reformátusok életéről is. Ezen ismeretek megszerzése azért is fontos, mert a magyar és osztrák protestánsok élete, mind a reformáció elterjedésében, mind elnyomásában, mind pedig megmaradásában, az eltelt évszázadok során teljesen összefonódott!

Szabó Előd

KÖNYVSZEMLE

Örömhír cigányoknak is

Ökumenikus tanulmányi füzetek, 22. szám

Kiadja az Ökumenikus Tanulmányi Központ (1114 Budapest, Bocskai út 15.) 2010.

Szerkesztette D. Dr. Tóth Károly ny. református püspök, az ÖTK elnöke.

A kiadvány a Magyarországi Református Egyház, a Magyarországi Evangélikus Egyház és a Szövetség a Polgári Magyarorszáért Alapítvány támogatásával jelent meg.

Az Ökumenikus Tanulmányi Központ húsz éve ad ki tanulmányi füzeteket az egyház és a társadalom aktuális kérdéseiről. Mostani, 22. számú füzete határainkon is túlmutató kérdéssről, a cigányság felzárkóztatásáról szól, keresztyén szerzők olvasatában. A 140 oldal terjedelmű kiadványban 9 szerző szólal meg, az evangélikus, református, baptista, metodista és pünkösdi egyház tagjaként vagy tanárként, és adja közre gondolatait. A szerkesztő Tóth Károly ny. református püspök az előszóban fölített

kérdésre: „*Miért ez a téma?*” – válaszában legalább három okot említ, amiért ez a kötet napvilágot látott. Mindenek előtt a *hit parancsát*, amellyel az egyház megszólíthatja Európa legnagyobb és legmélyebb szegénységben élő kisebbségét. A határok megnyílásával az Európai Unió földrajzi térségébe helyezve ennek a megszólításnak *térbeli* jelentősége is óriásira nőtt, és az *idő* dimenzióját is mélyebben kell megérteni, hiszen ma már a keresztyén egyházak együtt, ökumenikus távlatban gondol-

kozhatnak és szolgálhatnak a hozzávetőlegesen 12-15 milliós európai cigányság fölemeléséért, és immár együtt hirdethetik „az Úr kedves esztendejét” (Lk 4,18-19).

Az első tanulmány szerzője a kötet szerkesztője **Tóth Károly Ph.D., Bibliai antropológia** című munkája – ahogyan a cím is kifejezi – igei alapon álló „embertan”, amely a teremtés, a bűnbeesés és a megváltás nagy ívébe helyezi el a teljes emberré válás lehetőségét. Isten, az özönvíz után – bár az ember esendő és bűnös – mégis szövetséget köt vele: „Íme, szövetségre lépek veletek és utódaitokkal” (1Móz 9,9) „Ez az első evangélium. A nagy örömhír kezdete.” Isten, egyszülött Fiában, Jézus Krisztusban pedig az egész emberiséget megáldotta... „a teljes emberré válás lehetősége nyílt meg előttünk. Születésünknel fogva hajlamosak vagyunk a bűnre de mégsem a bűn az ember rendeltetése. Ezért minden emberelenes tett bűn. A krisztusi hit senkiről sem mondhat le”. A szerző bibliai alapvetése a jövő nemzedékekhez is szól, mert a modern embernek, a technika és a tudomány vívmányaitól megittasodott nemzedékeknek is önvizsgálatot kell tartania: kihez is hasonlít? Kihez is tartozik? Meglátja-e a legkisebb ember arcán is Isten vonásait? Hiszen minden embernek, legyen bár szegény, vagy gazdag, egészséges, vagy beteg, idős, vagy fiatal, bőre színére tekintet nélkül Istenhez tartozónak kell éreznie magát. Ezt nem csupán a teremtettsége folytán, hanem a Krisztusban való méltóságra emeltetése miatt érezheti. Jézus Krisztus a második Ádám, akiben az új ember-létre, méltóságra teremtettünk. A hitnek ez a fölismerése és elfogadása határozhatja meg a másik emberhez való viszonyunkat.

Csuhai József, a Magyar Baptista Egyház cigánymissziójának koordinátora. „**Az evangélium erejével a cigányokért**” című tanulmánya szintén igei alapvetés. Az egész társadalom keresi ugyan a problémák megoldását, a hívő ember azonban meggyőződéssel vallja, hogy Istennel együtt könnyebb megtalálni. Nem csak a cigányság életében, hanem a magyarság Istentől eltávolodott életvitelében is mélyek a problémák. „Amennyiben az egyház visszanyeri ízét, mennyei ragyogását, akkor a társadalom is elindulhat a gyógyulás útján.” – írja. Vallja, hogy akkor fog ismét emelkedni az egyházba lépők száma, ha az egyház hitelen tudja éreztetni az emberekkel, hogy egyáltalán nem a belépés a fontos, hanem maga az ember. Több, Szentírásból vett igével támasztja alá a gondolatot, hogy „nem személyválogató az Isten, hanem minden nép között kedves előtte, aki féli őt és igazságosan cselekszik” (ApCsel 10,35). Nem elég cigány testvéreinket tagként integrálni az egyházakba, hanem tanítani is kell őket. Olyan emberekké segíteni, akik maguk is tovább tudják majd adni az evangéliumot. Gyakran az írni-olvasni is nehezen tudók éppen a Szentírás olvasása, tanulmányozása során lesznek kiváló misszionáriusok, szolgálattevők. Az egyház szerepe a társadalomban továbbra is a só és kovász szerep, miközben azt is tudja, hogy Isten adhat egyedül ébredést, megterést. Éppen ezért, az értük való szüntelen imádkozás is az egyház feladata.

Csuhai József tanulmánya további részében ismerteti, hogy a baptista egyház hogyan tudja valóra váltani a fenti teológiai szempontokat. Azzal, hogy kész az evange-

lizációra, hogy szociálisan érzékeny, az egészségügyben különösen tevékeny és foglalkoztatja az oktatásügy, a tanulás, továbbtanulás kérdése. A szerző hisz abban, hogy a társadalom befogadó készségét Isten igéjével fokozni lehet.

Landauer Attila, a Magyarországi Református Egyház Zsinatának cigányügyi megbízottja „**A magyarországi cigányok – népcsoportok és nyelvek**” című tanulmányát azzal indítja, hogy a téma feldolgozásához a legkézenfekvőbb támpontot a különböző cigány közösségek anyanyelvei nyújtják. A hazai cigányság három nagyobb csoportja: a magyar anyanyelvű magyarcigányok, a magyar és cigány anyanyelvű oláh-cigányok és a magyar és román anyanyelvű beás cigányok. Részletesen és pontosan ír mindhárom csoport betelepülési idejéről, az országon belüli elhelyezkedéséről, ősi foglalkozásaikról, nyelveik használatáról, változásairól, jellegzetes vezetőikneveik kialakulásáról, kultúrájukról és felsorolja a három cigány népesség alcsoportjait is. A szerző, tanulmányát nem csupán leíró munkának szánja, hanem mindenképpel továbbgondolásra ajánlja azoknak, akik a cigányság témakörében behatóbban kívánnak elmélyedni. Értékes kiegészítésként részletes forrásmunka felsorolással zárja tanulmányát, általános, bevezető munkák, cigány nyelvek, nyelvváltozatok, nyelvi helyzet, szociológia, statisztika, néprajz, kulturális antropológia, történelem, kutatástörténet felosztásban. Az ajánlott forrásmunkák mutatják azt, hogy nyelvi, kulturális, néprajzi, történelmi, szociológiai vonatkozásban Magyarországon az elmúlt évtizedekben milyen mélyreható és alapos kutatások történtek.

Surman László író, költő, az Evangéliumi Pünkösdi Közösség Országos Cigánymissziójának gyülekezet-plántálás- és munkacsoport vezetője, „**A roma vallásosság sajátosságai**” című tanulmánya bevezetőjében hangsúlyozza, hogy „a cigányság vándorló életmódja folyamán állandó társadalmi hatások, ok és okozati összefüggések viszontagságainak »köszönhetően«, folyamatosan változó sajátossági formát mutat”. Ír a romák kultúrájáról, név szerint is megemlíti írókat, költőket, méltatja muzikalitásukat és képzőművészetüket. Nagyobb terjedelmű és néprajzi értékű a második fejezet, amely a „Babonák és hiedelmek” címet kapta. A születés, a keresztelés, a házasság, a halál, a temetés szokásait írja le, külön ír az u.n. „Romani Krisz”-ről, a cigány törvényről. Mindezek után tér rá a tanulmány címadó témájára, a cigány vallásosságra, ahol a bevezetőben említett többségi társadalmi hatásokat hangsúlyozza. A cigányság általában ahhoz az egyházhoz kötődik, amely lakóhelyén domináns, sok, korábban felvett vallási szokást, esetenként babonát is megtartva. Öröndetes, hogy egyre több cigány származású lelkész van, mind a történelmi, mind a kisegyházakban. A karizmatikus irányzatok követőinél a vallásosság életforma, és rendszeres a részvétel a gyülekezet életében. Zárógondolatként ő is hangsúlyozza azt, hogy a cigányság, amelyet „etnikum”-ként tart számon a többségi nemzet, egyúttal megfosztva a „nemzetiség” fogalmától – „Isten előtt olyan kegyelemre talált, amely egyenlővé teszi a világ minden egyes nemzetével.”

Csonka József Ph.D. református missziós lelkész, a Reménység Háza Cigánymissziós Alapítvány kuratóriumának elnöke „**A cigány holokauszt**” című hiánypótló tanulmányában rávilágít az előítéletek és üldöztetés okaira, a fajelmélet és a nacionalista ideológiák kialakulása után, taglalja a Harmadik Birodalom irányelveit és intézkedéseit a cigányok deportálására. A megszállt területek országait, és Németország szövetségeseit egyenként felsorolva adatokat is közöl a cigány holokausztról, bár a cigány áldozatok számát illetően még mindig csak becsült adatokra támaszkodhatunk. Külön fejezetet szentel a kor magyarországi állapotainak ismertetésére. Összefoglalójában, említi, hogy még ma is – hatvan év után – alig beszélnek a cigányság tragédiájáról – mint *népirtásról*. A szerző gazdag forrásjegyzéket is közöl, a téma további kutatói számára, köztük több külföldi szerző művét is megemlítve.

Derdák Tibor, a Dr. Ambedkar Gimnázium igazgatója, (Dzsaj Bhim Közösség) tanulmányának címe: „**Együtt? Külön? – A cigányok gondjainak megoldásáért**”. A szerző a cigány fiatalok tanítása, és a velük való foglalkozás révén, sok cigány család „*sokféle gondját ismeri, az írástudatlanságtól az eladósodottságig, az áldozattá válástól a bűnözésig.*” Tapasztalata szerint, az egyik gond mögött mindig ott a másik. Úgy látja, hogy a hazai cigányság legproblémásabb rétege még mindig kívül esik az egyházi közösségek látókörén. Mivel a mélyszegénységben élőkkel többnyire nem lehet az istentiszteleti alkalmon, a templomban találkozni, ezért a gyülekezeti élet sokszínűsége lehet a befogadás terepe. Fölsorolja a különböző felekezetek szeretetszolgálati lehetőségeit és azokat a pozitív diszkriminatív eszközöket, amelyekkel a cigány családok még mélyebbre süllyedését meg lehetne akadályozni (szociális munkások alkalmazása, kamatmentes karitatív hitel folyósítása, előfizetéses mérőóra fölszerelése, második esély típusú középiskolai lehetőség, felzárkóztató oktatás, felnőtt általános iskolás képzés, speciális készségfejlesztés). Az egyház és a társadalom közös dolga, hogy a külvilág felől a zárt cigány közösségekhez érkező ingereket „*élvezhetővé*” tegye. Erre is mutat példákat, utakat. Úgy tapasztalja, hogy „*az egyházak jelenlétére, tevékenységére a romák körében nagyobb szükség van mint valaha. Fontos jelzés az állam részéről, hogy ezen a területen a legmagasabb rangú állami vezető posztjára gyakorlott lelképásztor kapott kinevezést 2010 nyarán.*” A cigányok gondjainak megoldásában szükség van egyrészt széles látókörű országos koncepcióra, de ugyanolyan fontossággal bír a helyi, mindennapos aprómunka, és mindezeknek a felebaráti szeretet jegyében kell működni.

Hadházy Antal Ph.D. református lelképásztor, főiskolai tanár, két tanulmánnyal szerepel a kötetben. Első tanulmánya az „**Előítéletek ellen**” címet viseli. Miközben pontosan definiálja az előítélet fogalmát, úgy véli, hogy az **eredményes cigánymisszió legfőbb akadály a az előítélet**. Ennek lebontásához segítségül hívja a Szentírást, illetve az lenne az optimális, ha az egyháztagok össze tudnák egyeztetni Isten mindenek fölött való tiszteletét, szeretetét, az embertárs feltétel nélküli szeretetét-

vel. A keresztyén családokban tisztességes, becsületes, közösségi áldozatokra is képes, tisztán látó gyermekek nevelődjenek, olyanok, akik nem félnek és nem zárkóznak el a cigányoktól, hanem megismerésükre törekednek. Ez önmagában is hathat az előítéletek ellen. A cigányokhoz való viszonyunk hit kérdése és az egyházaknak a jövőben többet kell tenni értük.

Másik tanulmánya „**Cigányok és a bűnözés**” című, „**Ahogy egy börtönben is szolgáló református lelkész látja**” alcímmel. Börtönlelkészi tapasztalatai alapján tárja föl a bűnözés okait, a cigányoktól elkövetett bűntetteket, a bűnözés következményeit és fölteszi a kérdést is: ki a felelős? Miközben a társadalom nagy szervezetei – és az egyházak is – tehetnek arról, hogy ma hazánkban ilyenek a viszonyok, „*Az egyes emberek egyenként is felelősek az ország erkölcsi állapotáért...Ahhoz, hogy élhetőbb legyen ez az ország, hogy az emberek jobban érezzék magukat...hogy a felnövekvő nemzedéknek jobb lehessen a jövőképe, javítani kell a közérkölcöket*”.

Ahogy a bibliai József és Pál apostol is – igaz, ártatlanul – börtönben volt, kisebbségként a többségi nemzet felügyelete alatt és Istennek gondja volt rájuk, éppen úgy látja Isten a börtönökbe került cigányembereket, akik büntetésüket töltik. De a keresztyénségnek arra is gondolnia kell, hogy Istennek ezekkel az emberekkel is terve van, és látja helyzetüket. A szerző szívesen végez börtön-lelkészi szolgálatot. Nem csupán azért, mert a raboknak az evangéliumot hirdetheti, hanem érzi, hogy neki, személy szerint is építő ez a szolgálat, hiszen Krisztus követése igazán ebben mutatkozik meg.

Tóth Károly Ph.D. ny. református püspök, az Ökumenikus Tanulmányi Központ elnöke, „**Az Európai Unió a romákért**” című tanulmánya fontos és aktuális tájékoztatást nyújt azokról az erőfeszítésekről, amelyeket az EU a romák ügyében folytat. Az EU területén élő roma nemzetiségű kisebbséget ma 10-12 millióra becsülik. (más becsült adatok közelítik a 15 milliót). Az EU, fennállása óta, fokozatosan fordít figyelmet a kisebbségek – köztük a romák – gondjaira, de ez a figyelem a 2004-es és 2007-es bővítéssel még erőteljesebbé vált, hiszen ekkorra „*az európai roma kisebbség zömét magában foglaló területek kerültek az Európai Unió szervezeti keretei közé.*” Hazánk 2004-ben csatlakozott további 9 országgal, a 2007-es bővítéssel pedig, Románia és Bulgária is EU tagállam lett. A tanulmány felsorolja és részletezi az EU, a különféle alapok létrehozására tett erőfeszítéseit, és roma-ügyekben összehívott konferenciáit. Az első roma-értekezletet 2008-ban szervezték Brüsszelben, amelyen elhangzott, hogy az EU stratégiaileg koordinálja és pénzügyileg segíti őket, a „*strukturális alap*” révén, valamint további alapokból nyújtott támogatásokkal. Itt fogalmazták meg, hogy a felzárkóztatásra már korábban létrehozott és működő intézmények aktivitását fokozni kell. A második romacsúcs viszonylag rövid időn belül (2010-ben Corcobában) követte az elsőt. Itt határoztak arról, hogy a nemzeti programokba beépítik az EU-Bizottság új, integrációs tervét. Alapjogokról: az oktatás, a munka, a lakhatási lehetőség és az egészségügy témájáról születnek határozatok. 2011 első félévében Magyarország az

EU soros elnöke és itt is kiemelt feladatként szerepel a romák integrációja az Európai Unió országaiban.

Szuhánszky István metodista lelkész „**Mit tehetnek a keresztyén egyházak?**” című tanulmányában, először is bemutatja a keresztyén sokszínűséget, de rámutat arra, hogy emellett közös felelősségérzetünk és küldetésstudatunk van, melynek alapja a Szentírás. Jézus Krisztus mindig velünk van, Ő küld el és Ő segít meg a misszió és a szolgálat nehéz munkájában. A keresztyén egyházak tehát felelősek a mélyszegénységben élő családok helyzetének jobbításáért. Hazánkban több mint 3 millió ember él a létminimum alatt, ebbe pedig, a 700 ezer fős cigányság is beletartozik. Történelmi példákon át ad betekintést az egyháztól végzett szolgálatba, és kendőzetlenül tár föl konfliktus forrásokat, helyzeteket is. A cigánymisszió kulcsának azt tartja, hogy „*aki foglalkozni akar velük, annak külön meg kell »tanulnia őket«*”. „*Meg kell tanulni kezelni, érteni, elfogadni, de legfőképpen szeretni őket.*” Állami vezetők és EU-s képviselők is kiemelik az egyházi szerepvállalás fontosságát. Idézi a köztársasági elnököt, aki felszólalt Brüsszelben az EU Parlamentben nemrégiben rendezett konferencián, amelyet az egyházak szerepéről tartottak a romák társadalmi befogadásáról, *Járóka Livia* EU-képviselő felszólalását ugyanezen konferencián és *Balog Zoltán*, társadalmi felzárkóztatásért felelős államtitkár nyilatkozatát e kérdésben. A szerző idéz még *Dúl Géza*, a Magyar Katolikus Püspöki Kar cigánypasztorációs referensének Brüsszelben tartott előadásából is, majd összefoglalva alapos föl-sorolást ad arról, hogy mit is tehetnek az egyházak a cigányság szociális felemelésére. A cigány emberek körében bizalom él az egyházak iránt, és ez jó alap a közös munkálkodásra.

Bakay Péter a Magyarországi Evangélikus Egyház cigánymissziói referensének tollából olvasható a kötet utolsó tanulmánya: „**Ne féljete!**” címmel. A cigány-magyar egymás mellett élésben, vagy inkább együtt-élésben, a cigányság felzárkóztatásában, az elmúlt évszázadok nem hozták meg a kívánt eredményt. Európai viszonylatban is ez a helyzet. A szerző fölteszi a kérdést: mi hiányzott? Válaszát igei alapra helyezi. Jézus, a názáreti zsinagógában elhangzott szavait idézi: „*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*” (Lk 4,18). Erre a szolgálatra küldi el az egyházakat az Úr és nekünk is a názáreti zsinagógában elhangzott beszéd határozza meg küldetésünket. Embermentés tehát az egyház feladata, és ha félne az elindulástól, Jézus parancsára figyelmezhethet, hogy akik elindulnak Jézus küldő szavára, ne vigyenek magukkal két felsőruhát, tarisznyát, botot, mert mindig és mindenhez elegendő a velük lévő Jézus. Nincs ennél bátorítóbb örömhír! A „hogyan”-ra az a válasza, hogy nincsenek sablonok a cigánymisszióban. Ezer ága és lehetősége van a jézusi szeretetnek. A cigánysághoz való fordulás keresztyén-ségünk mércéje, és ha ebben a szolgálatban az elmúlt évszázadokban gyengén teljesítettünk, annak oka az, hogy Jézushoz sem fordultunk oda úgy, ahogyan ő tanította és elvárta tőlünk. Minden szolgálat, a legkisebb is, számít.

A kötet megvásárolható az Ökumenikus Tanulmányi Központban és egyházi könyvesboltokban. (második kiadása folyamatban)

Gimesi Zsuzsa

Vezetés egykor és most

Tomka János–Bögel György: Vezetés egykor és most

A Biblia és a menedzsment, Nemzeti Tankönyvkiadó Zrt, 2010. – 336 oldal

Különleges kezdeményezés a szerzőpáros, Tomka János és Bögel György közgazdász szép külsejű könyve. A 336 oldalas mű, amelynek külső borítóján az isztambuli Hagia Szophia templom Krisztus Pantokrátor festménye látható, ugyanakkor modern számítógépek egy szemüveg társaságában. A könyv a Nemzeti Tankönyvkiadó Zrt. vállalkozása.

Együttlátásra készítet a könyv. Világos elhatárolással tárgyalja a mindennapi életben a vezetés sajátos feladatkörét, különböző stílusait. Bibliái példákat vesz alapul, hogy személyükön keresztül bemutassa pl. Mózes vezetési módszerét, aki apósa Jetró tanácsára a zsidó nép szellemi-lelki terelgetéséhez nem kevesebb, mint ezer munkatársat választ ki, ezzel minden idők vezetőinek példát adva arra, hogy jó vezető csak az lehet, aki a munkát megosztja, delegálja és a felelősséget is párosítja hozzá.

A bibliai alakok sorában megtaláljuk Nehémiás prófétát, a templomépítőt; a kapernaumi századost; a talentumokról szóló példázatot; Pilátust, a felelősséget vállalni nem merő, sodródó vezető típusát; Józsefet, az idegen országból érkező különleges tehetséget és békességet teremtő személyiséget; Naamánt, a csúcsmenedzsert; Elizeust, prófétát a szakértőt; Barnabást és Saulst együtt, folytathatnánk a sort. A könyvet azonban kézbe kell venni és el kell olvasni.

A bibliai személyek szinte vezetői archetípusokként lehetőséget kínálnak, adnak arra, hogy a jó és jól képzett vezető tulajdonságait, egy-egy helyzethez alkalmazkodni tudó, változni képes és különféle szituációk megítélésében szakértelmet és emberismeretet egyszerre figyelembe vevő módszereit az író páros bemutassa.

A különleges könyv megjelenésének kettős célja lehet.

Az egyik az, hogy a vezetői munkakör végzésére megválasztott, kinevezett személyek – vállalt feladatukra történő szakmai felkészülés közben – akarva-akaratlanul közelebb kerülhetnek a Bibliához. Jóllehet a Szentírás szerzői nyilván nem vezető típusok bemutatása érdekében írtak Mózesről vagy Jézusról, de személyükön keresztül az olvasó arról is információt kap, mit akart rajtuk keresztül maga Isten elvégezni, megvalósítani.

A könyv megírásának másik célja a mai kor vezetői elvárásainak korszerű megfogalmazása, a zsákutcák vázolója. A felmerülő gondok humánus kezelésére, személyiségjegyek és gazdasági törvényszerűségek együttes alkalmazásának felismerésére pedig sikeres kísérlet.

A könyvhöz dr. Böleskey Gusztáv református püspök írt előszót. Így vélekedik: „Az olvasónak örömteli cso-

dálkozással kell és lehet újra felfedezni azt az igazságot, hogy a Biblia tényleg a meglepetések könyve. Nem idegenek tőle azok a helyzetek, amelyek vezetői felelősségről, irányításról, feladatmegosztásról vagy éppen válságkezelésről szólnak.”

E sorok írójának az a megbízatás adatott, hogy a könyv bibliaismereti leírásait lektori szempontok alapján átnézhesse. A kiadványt jó szívvel ajánlom minden egyházi és világi vezetői felelősséget betöltő személynek, lelkészeknek és felügyelőknek, iskolaigazgatóknak és vállalkozás vezetőknak.

Egyszóval, szinte mindenkinek. A könyv megvásárolható a Nemzeti Tankönyvkiadó Zrt könyv üzleteiben.

Szebik Imre

Handbuch interreligiöse Seelsorge

A „Vallások közötti lelkigondozás kézikönyve”

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2010, (Hg.: H. Weiß et al.)

428 S. ISBN 978-3-7887-2448-1, 30 €

Feltehetően nem először találkozik az olvasó olyan könyv bemutatásával, amelyről első olvasatra eszébe juthat az is, hogy ne keresse, vagy ne olvassa a bemutatott könyvet. Általában azért nem kíváncsi az ember, mert: nem olvasható a bemutatott könyv magyarul, illetve olyan sajátos területtel foglalkozik, ami a mi hazai valóságunk számára egyelőre még nem aktuális.¹

Azért tartom fontosnak, hogy írjak pár sort erről a könyvről, mert véleményem szerint e könyv olyan területtel foglalkozik, aminek aktualitása Magyarországon sem tűnik számomra távolinak, illetve ez a könyv olyan sajátos értékkel rendelkezik, ami egyedivé teszi Európában – de talán a világ más részein is – a gyakorlati teológiát művelők között. Ugyanis ezzel a lelkigondozói területtel, ilyen összefüggésben – ismereteim és a könyv szerzői szerint – nem nagyon foglalkozott ez ideig ilyen behatóan senki. Írtak már korábban is az interkulturális lelkigondozásról², ami közelebb áll hozzánk is, és sajátos aktualitása egyre jobban teret kérhet magának hazánkban is. Viszont, a vallásközi/vallások közötti lelkigondozás fontosságának megértése, az abban való jártasság elsajátítása egyelőre csak ott számíthat nagyobb érdeklődésre, ahol a különböző világvallások érintkezési felülete jelentősebb. A szerzők az interkulturális lelkigondozás alapjaiból kiindulva, a korábban még fel nem dolgozott területeket veszik nagytű alá. Az interkulturális lelkigondozás területét kibővítve, e könyv szerzői a vallások közötti lelkigondozásról szóló kézikönyvben, jobban belátva és értelmezve a jelen gyors társadalmi folyamatainak változásait – melyeknek részei lehetünk –, a témát a valóságra és a jelen kihívásaira kihegyezve adják előnk. Azaz, bemutatják azt, hogyan történhet a lelkigondozás olyan közegben, ahol az érintett fél/felek más-más világvallás követői – akár egy családon belül is.

Nem mintha a világ más tájain ez a kérdés nem lenne jelen, de az a társadalmi háttér, amelyre irányul és amelyből e könyv táplálkozik – nyugat-európai. Sarrazin,³ a német jegybank elnökségének volt tagja 2010 nyarán megjelent könyvével a vallások közötti különbségből fakadó emberi, társadalmi problémára, mint akkut jelenségre, mint megoldandó kérdésre hívta fel a figyelmet. Minden heves tiltakozás ellenére, maga a kérdés jelen van Európa mindennapi életében, még akkor is, ha az sokféle módon értelmezhető.

A vallások közötti lelkigondozói munka segíthet abban, hogy a fenti sarrazini témafelvetésre – vagy annak tágabb hullámverésére – olyan válasz szülessen, amely javára lehet a multikulturális és religiózus társadalomnak. Azt gondolom, hogy erre részben garancia az a szakértelem és tapasztalat, elméleti és gyakorlati tudás, illetve az adott szociológiai-társadalmi helyzetből fakadó sürgető késztetés, ami a *Vallások közötti lelkigondozás* kézikönyvében jelen van. Az nem vezet messzire, ha csak a keresztyének számára kérdés és téma a könyv által sugallt üzenet. Ezért, ez a könyv nemcsak a keresztyén értelemben vett lelkigondozók, hanem a más világvallást követő vallásos emberek iránt elkötelezett (szak)emberek számára is biztos alapot, támpontot ad.

Így válhat ez a kézikönyv a különböző világvallások hívei között szükséges lelkigondozás, valamint a kérdést rendezni kívánó dialógus fontos motorjává, segítve a hétköznapok emberi kapcsolataiban, hogy a világ ne sodródjon a feszültségek irányába, melyek háttérben a világvallások követői sajnos nem egyszer a politikai és gazdasági célok játékszerévé vál/hat/nak.

E könyv központi kérdése valahogy így foglalható össze: a társadalom egésze, ezen belül a vallási közösségek, így az egyház számára is kihívás a mai Európában a

multikulturális és reliózus társadalom. Hiszen a vallási közösségek is egyre inkább heterogén közösségek. Ilyen közösségekkel kerül kapcsolatba a lelkipozó, mert ez a heterogenitás nem maradhat csupán egy meghatározó és adott tény, mert korunkban egyre fontosabbá válik a másik ember megértésére való törekvés. Hogyan lehetséges ez és milyen követelményeket von maga után ez a feladat a lelkipozás területén? Ehhez kínál elméleti és gyakorlati útmutatást e könyv a maga egyediségével és újszerűségével, mind az európai vallási- és kultúrkörbe születettek, mind az Európában új világra és otthonra találó más vallási kultúrkörben szocializálódtak számára. Tudjuk, hogy a vallások a maguk saját módján keresnek követőik számára válaszokat a mindennapi élet kihívásaira, a krízisekkel való megküzdésre.

Kétségtelen, hogy ezen a területen tanulhatunk egymástól, így a lelkipozás területén is.

A könyv részletes tartalmi ismertetésétől eltekintek annak tudatában, hogy a kíváncsi olvasó erre valamelyik weboldalon rátalálhat. Inkább csak a fő tematikát említem, mintegy kedvcsinálóként, miszerint az öt fő tématerületen belül olvashatunk: a többféle vallás – ezen belül a vallások lelkipozás-értelmezési témaköréről; a vallások közötti lelkipozás alapjairól; az e területre vonatkozó lelkipozói témákról; azoknak a mindennapi élet különböző területein való megvalósíthatóságáról; valamint a vallások közötti lelkipozás perspektíváiról – európai kitekintésben.

A gyakorlati teológia egyik fontos feladata, hogy érzékeny legyen arra a valóságra, amelyben az emberi élet zajlik. Erre figyelve próbáljon válaszokat keresni, elméletet alkotni a hogyan tovább kérdéséről. Azaz, legyen benne mindig egy egészséges összhang a tapasztala-

lat és teória, a tradíció és szituáció között. Ebben a két-pólusú szerkezetben tud igazán azzá lenni, amivé lennie kell. E gyakorlati teológiai kritériumoknak – látásom szerint – a *Handbuch interreligiöse Seelsorge* messze-
menően megfelel.

Örömmel ajánlom e könyvet mindazoknak, akik saját munkájuk számára – így annak gyakorlati, akár elméleti elmélyítésére is – használni tudják. De fontos alaplúnek tartom abban a tekintetben is, hogy ez a könyv számunkra előremutató. Segít abban, hogy mint keresztyén egyház ne az események mögött ballagjunk, hanem ha van rá lehetőségünk, akkor azokhoz elő/hozzá készülhessünk, a hiányosságokat észrevegyük, a folyamatokat értelmezzük és a válaszokkal lehetőség szerint készüljünk. Ami a jelenben sokszor oly távolinak látszik, az holnap esetleg már kopogtat a mindennapok valóságának ajtaján.

Hogy ne kelljen félünk ajtót nyitni az eddig „idegen történések és életértelmezések” megérkezésekor, hogy tudjuk mivel és hogyan fogadni a furcsa „idegent”, ehhez a fogadás-előkészítéshez – a lelkipozás területén – egy alaplúvet vehetünk kézbe.

Kocsev Miklós

JEGYZETEK

¹ Tény persze, hogy ha hazánk ebben a félévben az EU soros elnöke, akkor a hazai egyházak számára, amelyek ebben a félévben – elmondásuk szerint – nagyobb aktivitással kívánnak jelen lenni az Európai Egyházzal való kapcsolattartásban, nem lehet érdektelen az a munkaterület, amelyben jelen könyv szerkesztői és szerzői úttörő munkát végeznek.

² Interkulturelle Seelsorge, Vandenhoeck & Ruprecht 2002.

³ Sarrazin, Th: Deutschland schafft sich ab. Wie wir unsere Land auf Spiel setzen, DVA 2010.

Cigány festészet – Gypsy painting – egy páratlan könyv ismertetése háttérrel –

Cigány festészet – Magyarország 1696–2009

Gypsy painting – Hungary 1969–2009

Megjelenés: 2009

Főszerkesztő/Chief editor: Zsigó Jenő

A könyvet tervezte/Graphic designer: Kerényi János, Ferenczy Noémi-díjas grafikusművész

Szerkesztő/Editor: Fris E. Kata

Nyomdai munkák/Printed by: Pauker Nyomdaipari Kft.

A könyvről általában

Az íróasztalom melletti kis asztalon van az olvasásra váró könyvek sora. Állandóan cserélődnek. Amit már elolvastam vagy recenzáltam elkerül onnan, változik a sor, de csaknem egy éve tartósan az olvasandó várólistán áll a Cigányfestészet – Gypsy painting című, hatalmas, kétnyelvű (magyar-angol) könyv. Várja, hogy sorra kerüljön:

550 oldalas „könyv-csoda” ez. (Magyarország 1969–2009). Válogatás a Cigányház közgyűjteményéből, 2009. Zsigó Jenő igényes szerkesztői munkája.

Hetvennégy cigány festő hív bennünket látogatásra, elmélyülésre, meglepetések sorára... A színek orgiája ez a könyv. Túl a megszokott térbeli és időbeli kötöttségeken, itt egy valódi új, ismeretlen világba kerülünk. Egyik meglepetés a másik után ér, mert valami olyasminnek vagyunk tanúi, amiről eddig nem is tudtunk.

Az első benyomás a színek kavalkádja

Sárga, zöld, mélykék, lila, barna és ezek együtthatása. Csaknem mindennap lapozgatok e különös értékű könyvben állandóan használatos albumként, csakúgy, mint több szobrászatot, festői alkotásokat, grafikai-, építészeti alkotásokat megjelenítő könyveimben, de ehhez hasonló album még nem került kezembe! Az egyik művész ezt írja: „a könyvek szemléltője egy napsütötte országba kerül.” A színek élénkek, erőteljesek. A barna sötétbarna, a fekete ijesztően sötét, a sárga citrom és narancs színű váltakozva. A piros kiáltóan vérvörös, a zöld tavaszi, májusi friss szín. A kék tengerkék vagy páratlanul kék és lila keveréke. A fehér patyolatfehér vagy átlátszóan fátyol-fehér. A gyümölcsök színe harapnivaló, még a csendéletek is szokatlanul színesek, szinte érezzük az illatukat is.

Meglep a cigányfestészet

Indiai hatásokra, egyiptomi kopt emlékekre, más életérzésre épít. Sőt olyan rokonságokat mutat, különösen a legmodernebb része, ami már Chagall-ra emlékeztet és élete abszurditására, orosz, francia idő és térfeletti művészetre, Aragonra. Néha arcunkra fagy a mosoly, hogy ilyen is van, de eddig nem tudtunk róla. Gauguin élet-szemlélete, képeinek sugárzása, árnyak játéka, nem várt cigány rokonság. Van Gogh és Caravaggio, ősi ikonképek levegője érint meg. Sőt a képek néha Picasso-szerűek és a 20-21. század fordulója életérzése kerít hatalmába.

Elsősorban a színek varázslatos hatása, illetve ezek teletettsége, kavalkádja, az ókeresztény és a mai harmadik világnak nevezett, európaiak számára alig ismert szellemi klímát varázsolja elénk. Kopt, perui, indiai művészeti éghajlatba kerülünk. E művészeti irány egy új kontinenset ismerjük meg.

A teológus nézőpontja

Sokáig haboztam, hogy egy teológus hozzájárulhat-e jogosan mindehhez, hiszen nem egyszerűen az esztétikum teológiája ez, amiről már többször írtam (pl. Miért szép a szép? Dr. Szabó Lajos szerk.), hanem egy érdeklődő ember új területre tévedése, tudván azonban azt is, hogy mi sem mondhatjuk, bármi legyen is - ami emberi -, nem lehet idegen tőlünk. Hiszen a keresztény ember is ember. Így ez a terület sem maradhat csak a humanizmus világában, a mi számunkra sem idegen tőlünk ami emberi, ahogy Jézustól sem volt idegen és tanítványaitól sem soha. Ezért megpróbáltam tájékozódni e tájakon is, nem szakértőként, hanem alázatosan tanulóként, „vénember” koromban is. A jó pap holtig tanulásra kötelezett, nyitott ember minden irányban. Ez a tudat bátorított. Nem beszélve arról, hogy a kisebbségi kérdéseken belül Magyarországon és Európában az ún. cigány probléma kulcské-

désnek számít. Ezért nem járok idegen területen, mert ez is hozzátartozik mai életünkhöz, nemcsak etnikai feszültségekről, megoldhatatlannak látszó kérdésekről van szó, hanem egy reményteljes kulturális értékről, amihez van mondanivalója a keresztény etikának, hiszen a kulturális területek minden szakasza a keresztény szociáletika tárgykörébe is tartozik. Úgy tekintem tehát, hogy ez a táj sem „terra incognita” a jövőben. Ezzel a könyvvel meghívást kaptam, a cigányfestők meghívását, akik arra várnak, hogy őszintén bemutathassák magukat. Azt kívánják, hogy megértsük őket, és ezzel talán sok régi rossz tapasztalat, lenézés, gúnyolódás helyett a következő generáció fiataljai közelebb kerülhetnek ehhez a „csoda-birodalomhoz”. Ma már nemcsak cigányzenével, annak népies formájával, cigányszobrászattal, hanem cigány irodalommal, festészettel is foglalkoznunk kell. Így hát a baráti meghívást, amely e könyvből árad, elfogadom, és megpróbálok élni vele, mert akarva-akaratlanul is egymásra vagyunk utalva. Ez nem etnikai árulás, hanem öntudatos egymás mellett és egymásért élés jele lehet.

Mit tanulhatunk a cigány festésztől

A család szeretete: a közösség megbecsült a cigányság minden rétegében. Az öreg cigány férfi vagy cigány nő részese és szerves tagja családjának. Az öreg cigány arca vagy keze meditációs anyag. Az ifjú cigány férfi délceg, mindig táncra kész, a fiatal cigánylány férjére és anyaságára vár szüntelenül. A meglett asszony sokszoros édesanyja. A cigány család életében az állatok, növények nem szobacikák, szalonkutyák, dísnövények, hanem az élet teljességéhez tartozó festészeti objektumok is. Lovak is vannak, szilajok. A ház élete inkább az udvaron játszódik, mint az épületen belül. A melléképületek valószínűek. Az utcák, terek emberektől nyüzsögnek, itt élnek az életüket, az olaszországi Nápolyra emlékeztetve. Felnőttek és gyerekek egyszerű ruhában, néha rongyosan, máskor díszesen öltözve mutatkoznak be. Bizony gyakran rendetlenek, nincs parádés rend az épületek között, mint német udvarokban, kertekben vagy angol díszkertekben. Erdőszélen vagy erdő közelében laknak, és lefestik mindazt, amit tapasztalnak, és a szerszámokat, amiket használnak. Sok a hangszer, elsősorban a hegedű, de az egyszerű gitár is, ami hozzátartozik a nép életéhez, dalolásukhoz, táncolásukhoz, különös életvitelükhöz. Fantáziájuk csapongó! A börtönlakóktól a Madonnáig mindenféle emberrel találkozunk képeiken. Még a keresztre feszített Jézussal is. Néha meglepően démonizáló hatalom birtokában látják a Krisztus-arcot. A démoni jelenségek arra mutatnak, hogy teológiailag kifejezve dualistáknak számítanak, akik tulajdonképpen két istenben hisznek, a jó és megértő, irgalmas Istenben és az átkot adó rossz istenben, „aki” őket is a teremtett emberek között az utolsó sorba állította, sőt önmagukat gyakran elátkozott vándor népnek tekintik.

Különös, hogy toprongyosságuk mellett, amit reálsan ábrázolnak, arany díszítést, a csillogó dekorációt nagyon szeretik. A szentek feje köré mindig glóriát fon-

nak, és Mária tisztelete, sőt imádata különböző formában kerül ábrázolásra. Néha saját női arcképek is megjelennek.

Érdekesség a cigány csendéletek festményeinek sora. Csupa zöldség, paradicsom és az elmaradhatatlan borosüveg poharakkal, hozzátartozik a cigány csendéletek tárgyaihoz. De gyümölcs is mindig szerepel, sőt mai képeiken a feketekávés csésze is ott látható. Meggondolkoztató álmaik tartalmának lefestése. Az álmovilág és az ébrenlét egymásba torkollik. Álmódásukhoz tartozik, hogy képeiken nemcsak barnahajú, barnaszemű cigánylányokkal találkozunk, hanem világos szőke és kékszemű tündérekkel, mintha azt mondanák, ilyenek szeretnénk lenni, de a Teremtő nem volt ilyen kegyes hozzánk. Az absztrakt irányzatok a jelen korban náluk is megtalálhatóak, ahogy egy trombitás, egy kártyavető, egy kutyafej - néhány grafika vagy metszet - erről is beszélnek.

Pipázó vajda, a dohányzó, szivarozó öregasszony, meg a cigarettás serdülő fiú egymás mellett ülnek. A cigánylányok testszíne szinte kivétel nélkül citrom- vagy narancssárga. Ugyanakkor sötét-lilás habselyembe öltöznek. Láthatunk a képeken jósnőt, aki tenyérből mondja meg a jövőndőt, akinek hisznek, s akinek egyre többet fizetnek, hogy szerencsésebbnek mutassa a holnapot.

A nálunk található három különböző csoport közül, az oláh cigányok specialitása Jézus-ábrázolásuk, ti. hogy a Megváltót nagy szakállal és tarka ruhába öltözve mutatják. Ugyancsak különlegesség, hogy a férfiakat nem csupán szomorúnak, kilátástalan jövőjűnek, hanem mulatás közben ábrázolják, táncoló lányok, fiúk csupa tűz mozgása közepette. A leghétköznapiabb élet eseményei és szereplői is láthatók a cigány festők képein. Kosárfonók és kovácsok, lókupecok és zenészek, kenyeret majszoló lurkók és szabad tűzhelyen főző asszonyok állnak, ülnek, sürognek-forognak előttünk.

A változó évszakok is markánsan jelentkeznek képeiken. A tavaszi táj mindig pompában virágzó, hiszen ismerik a természetet. A téli táj nagy havat és sok nehézséget jelent. Látjuk a nagy hóban bandukoló, tüzelőnek valót gyűjtő öreg cigányasszonyt, és a silány ruhában öltözött, fázó gyermekeket.

Jelentős téma a halál

A halál, a haldoklás ábrázolása és a temetés megjelenítése visszatérő téma. Temetéskor halotti tort, lakodalomhoz hasonló vendégséget is rendeznek. A halott közelebbe megrendülést, gyászt, félelmet jelent.

A csillagos ég mutatja a természet közelségét és szeretetét. Titokzatosnak, jövőndőt jósolónak vélik a csillagos égboltot, a holdfényt és a sötétséget. A város peremén vagy a falu szélén lakók mostoha körülményei természetesen módon kerülnek a művészi alkotásokra. Realitásokat ábrázolnak, nem csupán álmaikat vetítik ki. Fel-tűnő a félelem különböző megjelenítése. Félnak életük sorsától, barátban is gyakran ellenséget látnak. Félnak a villámcsapástól, az elhagyott házaktól, a víz alatti élőlé-

nyektől, kígyóktól, madaraktól. Ábrázolnak táltosokat, mesemondókat, ördögűzőket is. Néha a nők portréjához madarat vagy lepkét használnak díszítésül.

A cigány holocaustról

Auschwitz emlékére évenként küldöttséget menesztenek. Együtt gyászolnak a zsidó holocaust megemlékezéssel. Új jelenség ez a második világháború után. A szenvedőkhez akarnak tartozni. Róluk gyakran megfedkezett a társadalom nálunk és a környező országokban egyaránt.

Végül írunk a könyv kiállításáról is valamit. Magas szintű, nagyigényű irodalmi alkotás ez, ennek megfelelő formában. A bevezetésben nemcsak festőművészekről, de Bari Károly költőjükről méltó megemlékezés történik. Kimondottan igénylik a jelen és jövő cigány művészeinek elismerését, európai szintre felzárkózását.

Megkérdezzük őszintén, kinek van ideje e két nyelvű könyvet olvasni, értékelni és új meg új ismereteket szerezni? Talán egyértelmű a válasz: a nyugdíjasoknak, ha szeretnek még olvasni és tudnak tanulni is: új tantárgy ez. Befejezéséért hadd adjam át a szót Zsigó Jenő igazgatónak, hiszen ő mesterien foglalja össze, mit akart, miért dolgozott, mi volt a célja e publikációnak. Néhány mondatát idézem: „Szemünk előtt született meg a cigány festőművészet. Csaknem negyed évszázadon keresztül gyűjtöttük a gazdag anyagot. Sok volt a bizonytalanság bennünk és körülöttünk. A Képzőművészeti Közgűjteményt 1984-ben alapítottuk. Többször rendeztünk kiállításokat. A 20. század hatvanas éveitől kezdve reprezentáltuk a cigány vásznak, művészeti alkotásokat és észrevettük, hogy egyre inkább gazdagodás jelentkezik, művészeink egymás felfogását tisztelik. Kivételes tehetségeink jelentkeztek. Köztük átütő tehetségűek, páratlan egyéniségűek cáfolták meg a megszokott ellenszenvet, a faji lenézést, megkülönböztetést, a kisebbségi érzés táplálását, és elismerést nyertünk a cigány kultúrára, a képzőművészet területén. Még mindig átsüt a bizonytalanság érzése, a kitesztottság, a hazátlan nép szomorúsága, sőtét jövőnk jóslása, de hiszem, hogy a nap cigányokra is egyformán süt, jókra és gonoszokra egyaránt. Az ember ember tud maradni még vészorszakokban is. Tartsák bemutatkozásnak ezt a könyvet, őszinte, könyörtelenül hiteles bemutatkozásnak! Ez a kötet a cigánykultúra hiteles tőkéje, szellemi, lelki, társadalmi helykeresése. A cigányok is hazájuknak tartják Magyarországot és most a magyar népet szólítják meg: nézzétek és lássátok meg, itt vagyunk! Fejtsétek meg művészetünket, álmainkat és vágyainkat, örömeinket és bánatunkat, sajátos ízlésünket, múltbeli és mai törekvéseinket, ahogy próbáljuk követni Európa szellemi világát. Mi is láttuk a másik embert, hol szépnek, hol rútának. Veletek együtt akarunk élni! De még mindig félünk, szorongunk, alig merjük visszafogni érzéseinket, amikor színre lépünk. Jó barátok lehetünk, szegényebbek vagyunk, mint ti, de egyetemes értékeink szintjén mi is gazdagok lehetünk közöttetek. Fogadjatok hát már be minket is tiszta szívvel. A cigány

művészek és a cigányház munkatársai megtalálták az élet értelmére adott egyik fontos választ: »Tedd szebbé az életedet, hogy másoké is azzá váljon.«»

Hafenschér Károly (id.)

P.s. A cigányságról néhány mai kiadványt figyelembe ajánlok:

Mai szótárakat:

Herbert Vorgrimler: Új teológiai szótár,
Göncöl Kiadó, 2006

Magyar Szinonima Szótár, 2. kiadás, Budapest, 1980

Magyar Értelmező Kiszótár 1-2. kötet. –sub verbo:
cigány, cigányság, vándorlás

MTA Nyelvtudományi Intézet,

O. Nagy Gábor–Ruzsiczky Éva műve.

Romológiai alapismeretek.

Sorozatszerk.: Dr. Bencze Lóránt.

Zsámbéki Katolikus Tanítóképző Főiskola sorozata.
Corvinus Kiadó, 1999

Örömhír a cigányoknak is.

Ökumenikus tanulmányi füzetek 22.

Szerk.: Dr. Tóth Károly. ÖTK. 2010

Bari Károly költeményei: A némaság könyve,
Szépirodalmi Könyvkiadó, 1983

Holtak arca fölé, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1975

H. Barta Lajos: Kiáltás. Magvető, 1967

Herbert E. Hoefler (Ed.): Christian Art in India.

Madras, 1982

Robert Payne: Caravaggio élete. Corvina Kiadó, 1976

Henri Peruchot: Gauguin-élete. Corvina Kiadó, 1969

Hét Hárs. A csillaghegy-békásmegyeri

ev. gyülekezet lapja. 2010. karácsony.

Vatikáni dokumentumok a II. Vatikáni Zsinat után:

Nostra Aetate témakörben (holland, francia,
angol nyelven)

Arno Lehmann: Die Kunst der Junge Kirchen.

Evangelische verlagsanstalt Berlin, 1955

Redl Károly (közread.): Az égi és a földi széptől.
Gondolat, 1988

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

DR. BÓNA ZOLTÁN:

A fenntarthatóság 66

SZÓLJ, URAM!

HÁLÓ GYULA:

Isteni szeretet

Az Isten-szülte egyház kétféle szeretetgyakor-
latáról 67

TANÍTS MINKET, URUNK!

(Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg!)

DR. GALLUSZ LÁSZLÓ:

A trón motívuma Énok 14-ben 68

CZÖVEK TAMÁS:

Kegység és teológia 74

KIRÁLY LEVENTE:

Struktúrák a Rohonci-kódex szövegében

Helyzetjelentés egy amatőr kutatásról 82

KERESZTES HAJNALKA:

A Tolna megyei német reformátusok
„lelki öröksége” 94

ALBERT ANDRÁS:

A dunántúli protestantizmus politikai védelme

Bethlen Miklós röpiratainak tükrében
(1671–1681) 101

DR. FISCHL VILMOS:

Az Európai Unió
és az arab világ párbeszéd lehetősége 105

KITEKINTÉS

DR. BIRKÁSI ANTAL:

Állam és egyház kapcsolata:
modellek, alternatívák dióhéjban 108

DR. ÁGOSTON ISTVÁN GYÖRGY:

Szendrey László Hernádszentandrás szülőtte ... 110

ÖKUMENIKUS SZEMLE

DR. PROF. MELBA PADILLA MAGGAY:

A világ, ahol szolgálunk

*A globalizáció hatása a Bibliatársulatok
missziós törekvéseire*

(Fordította: Kiss Eneh) 112

DR. SZABÓ ELŐD:

Az osztrák reformátusok Kálvin ünneplése 119

KÖNYVSZEMLE

GIMESI ZSUZSA:

Örömhír cigányoknak is

Ökumenikus tanulmányi füzetek, 22. szám ... 120

D. SZEBIK IMRE:

Vezetés egykor és most 123

DR. KOCSEV MIKLÓS:

Handbuch interreligiöse Seelsorge

A „Vallások közötti lelkigondozás kézikönyve” 124

DR. HAFENSCHER KÁROLY (ID.):

Cigány festészet – Gipsy painting

– egy páratlan könyv ismertetése háttérrel – . 125

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

Az új protestáns bibliafordítás
revíziója

* * *

Egy ősi nép sanyarú sorsa

* * *

Az állam semlegességének
tévtanítása

* * *

Veszélyben a könyvolvasásunk?

ÚJ FOLYAM (LIV)

2011
3

THEOLOGIAI SZEMLE

2011. 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: 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: 6300,- Ft

Egyes szám ára: 1575,- Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

A népszámlálás

nem csak adatszolgáltatás a statisztika számára, amelyből a társadalomtudósok ilyen-olyan következtetésekre juthatnak egy nemzet, ország, régió vagy település életét, jövőjét illetően, hanem az önvizsgálatnak, önmagam azonosságával valós szembesülésnek is fontos eseménye.

A rutinosan, kegyetlenül egyhangúan vagy éppen viharosan és embert próbáló kihívások között zajló életünkben könnyen azon kapjuk magunkat, hogy mintha mások lennénk, mint amit gondolunk magunkról vagy, hogy egyszerűen nem is tudjuk, mit gondoljunk magunkról, mert elvesztettük identitásunk tudatát. S egyszer csak jön egy papír, ami „ránk kérdez”. Mi pedig csodálkozunk. Tényleg ennyi éves vagyok? De sokszor viselkedem úgy, mint ha ennél sokkal fiatalabb, máskor pedig úgy, mint ha ennél sokkal öregebb lennék. Miért is nem élek úgy, gondolkodom úgy, ahogy koromhoz illenék?! S tényleg ha ez az iskolai végzettségem, ha ez a szakmám, akkor miért teszek olyat, ami ellentmond ennek? S jaj, de régen lakom már itt és még mindig nem csináltam meg ezt vagy azt, amit már beköltözésemmel terveztem. És a gyerekeimmel, szüleimmel, testvéreimmel, unokáimmal tényleg olyan vagyok, amilyenek helyzetemben lennem kellene?

S a kérdések elvezetnek a nemzetiségi hovatartozásom ismérvein át, a hazaszeretet elvárásain keresztül a hitemhez, s a hitem bizonytalanságaihoz. Már írom is könnyedén, hogy „református” vagy „katolikus” vagy „más” ami vagyok. De tényleg az vagyok? – állítja meg a belső kérdés a tollamat. Miben jelenik meg a hitem? Szabad nekem még ebben az állapotomban reformátusnak, katolikusnak vagy bármelyik felekezethez tartozónak neveznem magam? Mikor imádkoztam, mikor úrvacsoráztam? Mikor tettem Isten iránti hálából jót? Mikor fáj a bűn utoljára? És már hagyám is üresen a rubrikát. De valami akkor is megszólal belülről – vagy kívülről? – s a hitelenség, közösségtelenség megvallásában nem hagy. Én nem vagyok lelketlen, én nem vagyok hitetlen. Az nem lehet, hogy én az legyek. És előbukkannak az elfelejtett ígék. Mintha most lett volna, hogy ott álltam az Úr asztalánál vagy az oltárnál és teljesen otthon voltam ott. Az nem lehet, hogy ezt teljesen elvesztettem... Az a közösség még mindig az enyém, még akkor is, ha elhanyagoltam...

A népszámláláskor számot adunk magunknak is. S ha elég őszinték és elég engedelmesekek vagyunk, akkor azt is megértjük, hogy – akár-hogy is alakult az életünk, akár-hogy is formálódott, deformálódott az azonosságunk az évek során – a kegyelmes Isten számon tart bennünket, számol velünk és mi számíthatunk Rá.

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 LEADÁSÁNAK IDEJE:

2011. 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 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. 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."

„... hogy semmi ne menjen kárba”

Jn 6,12 és 1Móz 1,26-31

E szép őszi napokban könnyű elképzelni a következő képet. Hazai folyóink, tavaink egyikének partján ücsörög egy derűs arcú nyugalmat és méltóságot sugárzó férfi. Jóízűen eszegeti azt a halat, amit néhány órával ezelőtt kifogott és parázson megsütött. Nézegeti a naplementét, a természet szépségét. Odacsikordul egy modern terepjáró, kipattan belőle egy fiatalember a legdrágább ruhákban aranyláncsal s idegesen rágya rágógumiját néz körül a tájon. Vibráló feszültséggel, számonkérően fordul oda a számára provokatív nyugalmat sugárzó emberhez: „Maga mit csinál itt?” „Látja” – válaszolja rendületlen derűvel a férfi – eszegetem azt a keszeget, amit az imént fogtam, megsütöttem s közben élvezem a természet idilljét. A fiatalember méltatlanul válaszolja: „Magának erre van ideje?”. Miért nem csinálja azt amit én! Én is így kezdtem. Pecáztam, sok halat fogtam, eladtam, vettem még botokat, aztán üzletet nyitottam, alkalmazottakat vettem fel, koncessziós szerződéseket kötöttem, s ma már hozzám tartozik a fél ország halászható vize. Itt is azért vagyok, hogy hátha ide is betehetjük a lábunkat, fokozhatjuk a termelést és a profitot. Merthogy erősen fogynak a halak a többi területen”. „S mindezt miért csinálja?” – kérdezi még mindig derűs nyugalommal az idősebb férfi. „Azért, hogy szabad legyenek, hogy a magam ura legyek, hogy biztonságban érezzem magamat”. Erre a derűs férfi – arcizmának rándulása nélkül – egyszerűen csak ezt mondja: „Én már régen szabad vagyok, a magam ura vagyok, és nem érzem veszélyben magam.”

Mindkét férfi élt azzal a lehetőséggel, amelyet a teremtéstörténetben olvastunk. Ura volt a teremtett világnak, meg kívánta hódítani azt, élni akart azzal és élni akart abból. Az egyik azonban úgy, ahogy azt Isten rendelte, tiszteletben tartva a teremtés egyes elemeit, élve velük, belőlük, de nem kipszítva azokat. A másik visszaélve a megbízatásával nagy-nagy sebeket ütve a teremtésen, mintegy a Teremtő helyére lépve, csak a maga hasznát tekintve, kizsákmányolta azt. Az ember uralkodhat a teremtésen nyilvánvalóan, gazdálkodhat, sáfárkodhat a vadakkal, a halakkal, a növényekkel, a földdel, a levegővel, az ásványokkal, de nem pusztíthatja ki azokat, nem okozhat kárt. Az embernek tudomásul kell venni, hogy ő maga is teremtés és mindaz, ami létezik, az neki társa még akkor is, ha hatalma van fölöttük. Nekünk adta a Teremtő a teremtést azért, hogy éljünk, sokasodjunk és boldoguljunk. Mindezt azonban nem tehetjük a teremtés kárára, mert ha úgy tesszük, akkor mi magunk testünkben és lelkünkben egyaránt kárt vallunk. Ez a testi és lelki károsodás nyilvánvalóan látszott a bevezetőben elmondott történetbeli „vérbeli vállalkozón” és ez a testi/lelki károsodás látszik az modern világ sok-sok úgynevezett „siker emberén”.

Tudomásul kell vennünk, hogy a körülöttünk lévő élő és élettelen világnak önmagában is van értelme. A Teremtő külön-külön minden nap után látta, hogy amit teremtett az jó. Még nem volt ember, de a teremtés jó volt. A teremtés egészében és részleteiben nem attól jó, vagy nem jó, hogy az ember milyennek minősíti, vagy hogyan használja/hasznosítja. A teremtés elemei önmagukban is megállnak. Az ember nélkül is van értelmük és méltóságuk.

S ha most körülnéznünk, nem mondhatjuk, hogy azt látjuk, hogy minden jó. Sokkal inkább környezetkárosodást látunk, amely társadalomkárosodásban, humán károsodásban és érték-károsodásban is megjelenik. Tudósok és teológusok évtizedek óta látják és mondják, hogy ez károsító életforma. Elfogy az energia, megszegényedik a biológiai fajok sokfélesége, megváltozik a klíma, elszennyeződik a világ. Egyszerűen élehetlenné válik. Ez a felismerés és az ez ellen való felszólalás hozta a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának az Új Magyar-

ország Fejlesztési Terv által támogatott KEOP programját, amelynek címe: „**Tradicionalis és innovatív értékek tudatosítása és érvényre juttatása a fenntartható közösségi életmód szolgálatában – MEÖT kampány**”, rövidebben: *Tradicionalis és Innovatív Értékek Dialógusban*. Mozaikszóval: TIÉD. Ez azt jelenti, hogy e témát, problémát és feladatkört nem bízhatjuk a globális iparra és kereskedelemre, a nemzeti, regionális és globális folyamatokat meghatározó politikai hatalmasságokra, hanem magunkkal kell kezdeni, mert mindannyiunknak van valamije, amit a teremtés javára vagy kárára tud használni.

S ebben erősít meg a három esztendővel ezelőtt bevezetett Teremtés Hetének ez évi igei üzenete is, „... hogy semmi nem menjen kárba”. Október első vasárnapja a Teremtés Hetének teljes napja, amelyen az ötezer ember megvendéglése történetének egy fontos mondata hangzik felénk. A tanítványok számukra megoldhatatlan problémával találkoznak. Ám Jézus meghívja tanítványait a probléma megoldására, bár ismeri képességeik határát. Fülöp megerősíti, hogy a feladat megoldhatatlan. Rengeteg kenyér kell. Nem tudják beszerezni. András egy fokkal már kreatívabb és pozitívabb. Hoz egy gyereket, akinek van öt kenyere és két hala. Jézus ebből kiindulva az embert, a tanítványt, a probléma megoldásába beemelve ad táplálékot az éhezőknek. Az ember nem vett részt a teremtésben, de a fenntartásban, a termelésben, az elosztásban helyet kap. Még a csodálatos, ha úgy tetszik irracionális termelésben és elosztásban is. Jézus meghív bennünket, hogy részt vegyünk a világ szükségéinek megoldásában, legszélesebb értelemben a társadalmi és gazdasági igazságosság munkálásában. S tegyük ezt úgy, hogy a „felesleg” se „menjen kárba”. Az ember azt hinné, hogy a felesleg az nem kell. A feleslegnek a sorsa a kuka, a szemétdomb. A felesleg azt jelenti, hogy itt és most nekünk nem kell. De máskor, máshol, másnak nagyon is kell. A felesleg az érték, amit össze kell gyűjteni és hasznosítani kell. A történetből nem derül ki, hogy Jézus és tanítványai a tizenkét kosár maradékot hogyan hasznosították. De az kiderül, hogy nem engedték kárba veszni.

A tradíciót, a régi működő értékeket újra kell gondolni, a teremtett és megváltott felelősségünk újragondolása pedig új életstílus és életminőség igényére hív bennünket. Az ember mindentől hasznot akart és igyekezett a mindenség kárára lett. A körülöttünk lévő riasztó jelek tudomásul vételére, a teremtésben kapott felelős szerepünk megfontolására, s Jézus parancsának komolyan vételére rezonálnak Wass Albertnek hatvan esztendővel ezelőtt leírt gondolatai: „*Mert tudod, valahogy így van ez: az ember jár-kei a világban, mint valami nyugtalan vadállat, és valamit keres. De alig hogy megtalálja, már hasznot akar belőle, és ezzel el is rontja a dolgokat. Mert a világ nem arra való, hogy hasznot hozzon valakinek. A világ arra való, hogy szép legyen, békés legyen, jó legyen. Hogy élni lehessen benne fáradsággal, de haszon nélkül. Mert az élet értelme a szép. És a haszon a leghasznontalanabb szó, amit az ember valaha is kitalált. Pedig ma már annyira van vele, hogy ha valami szépet meglát, nyomban arra gondol: mi hasznom lehetne ebből? S ezért van az, hogy amit ilyen cállal fölépít, az hamarosan le is dől. Legtöbbször egy másik ember dönti le, aki iriglyi a hasznot és a helyen nem marad más, csak egy folt csalán: az ember örök nyoma.*” (A funtineli boszorkány II. kötet 6.o.)

Jézus szava, „... hogy semmi ne menjen kárba” arra hív, hogy lábunk nyomába ne egy folt csalán, ne is szeméthegek, igazságtalanságok és szükségek bogáncsai, hanem a felelős hitnek, reménynek és szeretetnek szép virágai és édes gyümölcsjei teremjenek.

Bóna Zoltán

TANÍTS MINKET, URUNK!

Şalm-nevek az Ószövetségben

Jelen tanulmányban kísérletet teszek arra, hogy bemutassam az Ószövetségben található azon nevek hátterét, melyek a şalm tagot tartalmazzák. Feltételezem, hogy a mezopotámiai és arabiai szövegekből ismert Şalmu isten neve kapcsolatban állhat az ószövetségbeli tulajdonnevekkel. Így bemutatom röviden, hogy ki ez az isten illetve milyen biblián kívüli forrásban található meg. Ezután az Ószövetségben található két földrajzi nevet (Şalmôn és Şalmônah) illetve két személynevet (Şalmunnā és Şalmôn) vizsgálom.

Feltételezem, hogy ezek a tulajdonnevek nem genuin héber kifejezések, hanem kívülről kerültek a héber nyelvű szövegbe. Annak a kérdése, hogy, bár nagy a valószínűsége, a mezopotámiai / arabiai isten nevét fe-dezzük fel e nevekben, nem egyértelműen eldönthető, ám kizárni sem lehet.

In this recent paper, I try to present the background of the şalm-names from the Old Testament. I presume that the name of the god Şalmu, which is known from Mesopotamian and Arabian texts, could be in connection with those proper names from the Old Testament. Therefore, I demonstrate shortly who this god is, and in which sources his name can be found. Thus, two geographical names (Şalmôn and Şalmônah) and two personal names (Şalmunnā and Şalmôn) will be analyzed.

As a matter of fact, I suppose, these proper names are not genuine Hebrew phrases, but "loan-names" in the Hebrew language texts. However, might it be possible, the question whether the name of that Mesopotamian / Arabian god could be found in those names, is not yet unambiguously decided, but we cannot be refuted either.

1. Bevezető

Számos alkalommal találkozunk olyan tulajdonnevekkel az Ószövetség lapjain, melyek a régi korok isteneinek neveit tartalmazzák. Azonban sokszor nem egy ismert isten nevét találjuk (pl. Ba'al vagy Él), hanem kevésbé ismert, illetve a kutatás által hipotetikusnak vagy kérdésesnek tartott isten nevét (pl. Šalim, Šedeq). Szó lehet településnevekről, földrajzi nevekről vagy személyek neveiről egyaránt. Külön érdekesség lehet például az, hogy egy-egy település vagy földrajzi hely mikor kapta a nevét és melyik népcsoport nevezte el.

Jelen munkában azokat a tulajdonneveket vizsgálom, melyek a mezopotámiai és/vagy az arabiai Şalmu istennek a nevét tartalmazzák, tartalmazhatják az Ószövetség szövegében. Véleményem szerint, ezen tulajdonnevek egyike sem eredeti héber név, valamennyi „jövénynév”¹ az Ószövetségben.² Az következő oldalakon először röviden bemutatom Şalmu istent az írásos forrásanyag figyelembevételével, majd megvizsgálom az Ószövetségben található konkrétumokat. A kutatás során felmerült a kérdés, hogy vajon mennyiben tekinthetőek valamilyen ősi vallási képzet (például egy isten név) megőrzőinek ezek a tulajdonnevek.

1.1. Ki Şalm isten?

Şalmu isten neve először mezopotámiai isten-listákon fordul elő a Kr.e. II. évezredben, majd a Közép- és Új-asszír korszakban Şalmu és Şalmu-šarri formában szerepel.³ Feltételezhető, hogy Şalmu isten bizonyos összefüggésekben az uralkodói jelenlétet személyesítette meg,

vagy inkább a napisten Šamaš egyik megistenült aspektusa, illetve maga a szárnyas napkorong lenne.⁴ Az ugariti Királyi Temetési Liturgia⁵ címsorában⁶ található *šlm*⁷ kifejezés egyik jelentésében valamilyen túlvilági erőt, lényt, (fél)istenséget jelölhet.⁸

Istenként ezen kívül pedig az északnyugat-arabiai Taymában jelenik meg két arámi nyelvű sztélén⁹ és számos taymai dialektusú és írású feliraton¹⁰. A kutatás során felmerült, hogy talán a babiloni uralkodó Nabû-nâ 'id lenne a taymai Şalm. Ugyanis uralkodása közepén tíz évet töltött (Kr.e. 553/2-543/2) Arábiában a babiloni király, a Kr.e. 6. században pedig egy vallási reform (talán szkizma is) lezajlott Taymában.¹¹ Észak-nyugat arabiai feliratokon az isten neve, illetve a teofórikus személynevek egészen a nabateusok uralmának koráig fennmaradtak.

Az isten eredetét illetően felmerült, hogy Szíria térségéhez, majd az arámiakhoz,¹² vagy Mezopotámiához kössük. Véleményem szerint lehetséges az, hogy egy közös sémi istenfogalomra vezessük vissza, mely legerősebben Mezopotámiában, de a Levante térségében is felbukkant valamilyen formában.

1.2. Şalm-nevek Ószövetségen kívüli forrásokban

A şalmu kifejezés megtalálható Mezopotámiában, mint nevek tagja. Bár nem állíthatjuk biztosan, hogy ebben az esetben valamennyi ilyen név teofór név, érdemes arra felhívni a figyelmet, hogy évszázadokon át folyamatosan jelen vannak olyan nevek, melyek tartalmazzák a *şalmu* kifejezést. Legelőször Kr.e. 1400 körüli időkből, Nuziból.¹³ Később, az új-asszír korszakban számos eset-

ben a *šalmu* az isten determinatívummal (^{DINGIR}) áll, ám van, amikor ez hiányzik, s az is előfordulhat, hogy az akkád *šalmunak* megfelelő logogrammával (nevek esetében NU) írják a nevet.¹⁴ A kassú-korszakból egy név maradt fenn¹⁵. Az új-babiloni időszakból is ismerünk neveket.¹⁶ Az Amarna-levelekből pedig a babiloni király követének nevét, aki ilyen nevet visel.¹⁷ A későbbi évszázadokból Arábia területén kerültek elő teofórikus nevek, melyekben a Šalm szerepelt.¹⁸ Emellett egy földrajzi hely is ismert az Amarna-levelekből, mely tartalmazza Šalmu nevét.¹⁹

Az Ószövetségben kívüli forrásaink időre (Kr.e. 15.–Kr.u. 1. század) és térre (Mezopotámiától a Földközi-tenger partvidékéig és délen Arábiával bezárólag) való tekintettel elég erős elterjedtséget mutatnak. Ez arra indít bennünket, hogy azt feltételezzük: párhuzamosan az Ószövetség szövegével, más helyeken is találunk olyan tulajdonneveket, melyek tartalmazzák ennek az istenségnek a nevét.

2. Šalm-nevek az Ószövetségben

2.1. A köznév jelentése az Ószövetségben

Először tehát a *šlm-t*, mint köznevet mutatom be röviden.²⁰ Az Ószövetségben a *šlm* névszó jelentése kép(más). A Gen 1,26-27-ben a *šlm* 'Élőhím képmását' jelenti. A LXX fordításban a *šelem* szónak a görög εἰκον felel meg. Ezek teológiai elemzése azonban a munka terjedelmi korlátai miatt most kimaradnak. Emiatt itt listaszerűen mutatom be a különféle jelentéseket. A *šelem* lehet Isten(ek) képmása, egyrészt abban az értelemben, hogy az ember(iség) ez a képmás²¹, másrészt pedig valamilyen istenkép, -szobor, relief, bálvány vagy fétis az. De lehet a király vagy valamilyen emberi személy reprezentánsa.²²

A következő kifejezés a héber Bibliában a *šalmāwet*, melynek jelentései: „áthatolhatatlan homály”, „sötétség”,²³ ez kapcsolatban lehet a *šelemmel*. A népi etimológia alapján ez a szó a *šēl* (árny[ék]) és a *māwet* (halál) összetétele. Magam elfogadom ezt az etimológiát, és kétkedem abban, hogy a *šalmāwet* a *šlm* gyökből eredne. Továbbá vitatom azt is, hogy a *šalmāwet* a *šalm* nőnemű alakja lenne – ennek okát a vokalizációban látom: a *wāw* betű itt ugyanis nem *mater lectionis*ként áll.

2.2. Földrajzi nevek

a) Šalmônah

Ez a földrajzi név a pusztai vándorlás történetében szerepel, a zsidó nép vándorlásának egyik állomása volt. Egyedül a Num 33,41-42-ben találjuk meg ezt a helységnevet. Ez a térség a Hor hegy és Punon között található.

Punon megfelel Faynânnak,²⁴ ami a Wādî Faynânnál található. Ez a terület Edóm fennhatósága alá tartozhatott a Gen 36,41 (és 1Krn 1,52) alapján. Az edomiták genealógiájában szereplő Pinont ugyanis könnyen azonosíthatjuk Punonnal.²⁵ A Wādî Faynân (egyiptomi forrásokban *pwnw*) lakói a *šasû* nomádok voltak II. Ramszesz korában, Se'irhez hasonlóan. Feltehetően ez a lakosság lehetett az, amelyik Šalmônah nevét is adta. Sajnos a

konkrét helyet nem sikerült azonosítani, de erősen feltételezhető, hogy a Holt-tenger vidékétől délre, lényegében Edóm területén található.

b) Šalmôn

Az Ószövetségben két helyen említenek egy ilyen nevű helyet, a Zsolt 68,15-ben és a Bír 9,48-ban. A két helyszín azonosságának kérdésében biztosan nem állíthatunk, azonban erőteljesen feltételeznünk kell, hogy különbözőek.

A 68. zsoltár Yahweh teofániájáról szól. Ebben az énekben három hegyet említ a szöveg: a Sínay-t, a Šalmôn-t és a Bāšān-t. Az első az Exodus-tradícióból jól ismert, mely számos klasszikus teofánia-leírásban szerepel. Az utóbbi is kapcsolatba hozható az Exodus-tradícióval, 'Őg király legyőzése kapcsán; Kánaán elfoglalása apropójából és prófétai könyvekben is szerepel, ahol többnyire erdejével kapcsolatban említik. A Šalmôn az a hegy, a 68. zsoltár kontextusában, ahol hóviharak tombolnak – mely Yahweh idegen királyokon aratott győzelmének metaforája. E zsoltár segítségével azonban nem tudjuk lokalizálni. Ha a másik két helyszín nem lenne biztosan különböző, akkor lehetséges lenne, hogy a Šalmôn csupán egy másik elnevezése ugyanannak a hegynek, de ebben az esetben ezt kizárhatjuk.

Mégis figyelemreméltó, hogy egy jellegzetes természeti jelenségről emlékezik meg a szerző. A jellegzetes viharok ugyanis teofórikus események is lehetnek. Vagy régi, teofórikusnak tartott események halvány emlékképei.

Talán ugyanez a hegy szerepel a Bírák 9,48-ban. 'Abímelek király és Šakem városának történetében Šalmôn a város melletti hegy. További információk azonban nincs a hegy különlegességét illetően. Az egyetlen használható információ az az, hogy Sikem városa mellett fekszik.

A városhoz két ismert hegy van közel, a Gərizzím és az 'Ébāl. Arra a kérdésre, hogy a Šalmôn esetleg ezek közül valamelyikkel egyezne, nem tudunk választ adni, sem arra, hogy a zsoltárban szereplő Šalmôn azonos-e ezzel/ezekkel.

2.3. Személynevek

a) Šalmunnā

Šalmunnā tizenkétszer szerepel az Ószövetségben. Minden alkalommal egy másik midianita királlyal, Zebaḥ személyével együtt. Šalmunnā és Zebaḥ története a Bírák könyve 8. fejezetében szerepel.²⁶ Ők mindketten Midián királyának (héb. *melek midyān*) vannak címezve, ellentétben 'Őrəbbel és Zə'əbbel, akik mindössze hercegek, kapitányok (héb. *šar*).²⁷

Šalmunnā neve²⁸ két részre oszlik: az első a Šalm istennév; a másik pedig a *mn'* ige, mely azt jelenti, hogy visszahúzódni, elrejtteni. A népszerű etimológia szerint a név jelentése az, hogy „a sötétség vissza lett tartva”; habár a görög és a latin változatok megtartották az eredeti vokalizációt, s így a jelentése: „Šalm védelmezett”.²⁹ Knauf kétségek nélkül írja, hogy a midianita király neve tartalmazza a Šalm teofór elemet,³⁰ és úgy véli, hogy egyértelműen arab névről van szó,³¹ és én ezt teljes mértékben elfogadom.

Ugyanakkor ez a tény két kérdést vet föl: miért és hogyan lett a midáni király Šalm isten nevééről elnevezve? Az arabiai oázisban, Taymában, e kultusz első írásos nyomát a Kr.e. 6.-5. századra lehet datálni – figyelemre méltó ugyanakkor, hogy a Bírák könyvében található történet jóval ez előtti időre nyúlik vissza. Ha elfogadjuk, hogy Šalmu egy Mezopotámia térségében imádott istenség volt, továbbra sem tudjuk tisztán látni, hogy a király hogyan és miért lett elnevezve egy távoli istenről. Sőt, mikor élt egyáltalán Šalmunná, ha egyáltalán történelmi személynél van szó?

A válasz nem könnyű, úgyhogy megpróbálok egy „minimális konszenzust” létrehozni a különböző tézisek között. Semmilyen Biblián kívüli forrásunk nincsen e király életéről³². Az Ószövetségben két tradíció őrizte meg Šalmunná nevét. Az egyik a Bírák könyvében Gedeon ősi története; a másik pedig a 83. zsoltár. Az én véleményem, hogy ezek függnek egymástól; habár a *nagy hősről szóló történet, aki két ellenséges vezért megölt*, igaz és ősi lehet. A Bírák könyvének utolsó redakciója azonban épp a babiloni Fogság idején (vagy azután) történt. Olyan személynevek, melyek tartalmazzák a Šalm nevet előkerültek Mezopotámiából, Arábiából és feltehetően a Levante-térségből,³³ így a név Bírák könyvébe való bekerülésére az ősi eredettől a fogság utáni korig mindenhol volt esély.

b) Šalmôn

A következő tulajdonnév Šalmôn neve a 2Sám 23,28-ból. Az egyetlen forrás csupán ez az ószövetségi vers.³⁴ A Šalmôn a *šlm* gyök kicsinyítő képzős változata. Én elfogadom azt a nézetet, miszerint Šalmôn az azonos nevű hegy után kaphatta a nevét, mely Efraim területén feküdt.³⁵ Ebben az esetben a személynév ugyan megmarad teofór névnek, ám nem közvetlenül, hanem „mintegy akaratlanul” hordozza az istenség nevét.³⁶ A történet, melyben található ez a név, a Kr.e. 10. századra megy vissza, s figyelembe véve a fentebb jegyzetben tárgyalt szövegromlás tényét a 2Sám és az 1Krón utolsó redakciója után, a név maga még lehet igen régi, mert a későbbi korokban a hegy pontos helyét elfelejtették.

Ugyanakkor az sem jelentéktelen tény, hogy az EA 7-es amarnai levélben szerepel egy ugyanilyen nevű babiloni követ,³⁷ így ez a név nem lehetett teljesen ismeretlen Kánaán térségében.

2.4. A datálás kérdése

Úgy gondolom, hogy ezek közül a tulajdonnevek közül egy sem héber nyelvű, hanem valamennyi „jövénynév” az Ószövetség szövegében.³⁸ A midánita király neve kétségtelenül idegen eredetű, hiszen ő egy idegen nép vezetője volt. Véleményem szerint a pusztai vándorlásnak ez az állomása a régió őslakossága által lett elnevezve (például a Wādī Faynān nomádjai által). A hegy(ek) szintén az őslakos kánaániak által lett(ek) elnevezve. Šalmôn pedig, aki egy volt Dávid híres hadvezérei közül, benjáminita volt, talán a Šalmôn hegy után kapta a nevét, mely hegy az efraimi térségben fekszik.³⁹

Maguk a nevek tehát könnyen lehetnek akár vaskor előttiak is, de mire írásba foglalásuk megtörtént, az akár

a babiloni fogság ideje is lehet. Ha párhuzamokat és analógiákat keresünk, akkor is szóba jöhet bármilyen korszak.

3. Mennyiben lehet ezen neveket ősi vallási képzet (isten név) megőrzőjének tekinteni?

Véleményem szerint, mivel nagyon sok esetben úgy maradnak fenn istenek nevei, hogy már az eredeti jelentés sem világos a nevet használók között, könnyen előfordulhat, hogy az itt felsorolt ószövetségi tulajdonnevek ilyen módon emlékeznek meg Šalmról.

Az azonban már más kérdés, hogy ennek az istennek melyik aspektusa jelenhetett meg Palesztina térségében. Isteni tekintélyű képmás, elvont fogalom perszónifikációja, vagy esetleg holtak, illetve ősök isteni rangú szelleme lenne?

Ha valamilyen isteni tekintélyre emelkedett képmás vagy bálvány, ahogyan az a név gyökének egyik jelentéséből ered, illetve a kifejezés mezopotámiai használatából következik, akkor sem áll párhuzam nélkül. A Kuntillet 'Ağrúdban és Ĥirbet el-Qomban talált feliratok elemzése során máig eldöntetlen tulajdonképpen, hogy Ašêrâ a júdai nem-hivatalos (vagy monoteizmus előtti) vallásosságban egy kultuszi tárgy neve volt, aki isteni tekintéllyel bírt vagy pedig egy ősi istennő megjelenési formája és Yahweh párja volt.⁴⁰ Ezzel párhuzamba állítva Šalm, mint valamilyen isteni képmás isteni rangban létezhetett, akit a kultuszát gyakorlók az istenek sorában vélték létezni.⁴¹

Ha valamilyen elvont fogalom, például az eskü vagy az államhoz való lojalitás isteni perszónifikációjának tekintjük, amelyre szintén következtethetünk mezopotámiai és arabiai feliratokból, akkor ez esetben sem áll teljesen párhuzam nélkül, hiszen a ^(DINGIR)Šalmu-šarri és az *adê ša šarri* (és az ebből képzett ^(DINGIR)Adêšu) az állam illetve az uralkodó iránti lojalitást hivatott kifejezni.⁴² Ugyanakkor pedig az a tény, hogy vannak olyan istennév felsorolások, ahol az isteni determinatívummal (^(DINGIR)) állnak, arra enged következtetni, hogy isteni tekintélyűnek is tekinthették őket.

Ha pedig a harmadik lehetőséget tekintjük, tehát Šalm valamiféle túlvilági árny vagy szellem, akkor sem áll a képzet mindenféle párhuzam nélkül. Különösen pedig éppen Kánaánban nem. Az AT 366-ban található ^(DINGIR)ALAM⁴³ az ugariti KTU 1.161-es szövegben található *šlm* párhuzama lehet.⁴⁴ Ugaritban a *rpum* (= héb. *rəpā'im*) is egy ilyen csoportra vonatkozik, akik túlvilági holt lelkek, de képesek az evilági embereknek segítséget nyújtani.⁴⁵ Lehetséges, hogy Šalm is egy ilyen istenség lehetett, aki egy egykor élt király vagy hős megistenült „túlvilági lelke”, akinek kultusza alakult ki.

Ezen megoldások közül bármelyik is legyen Šalm, bizonyíthatóan van a bronzkori Palesztina térségéből olyan transzcendens alak, amelyikhez hasonló lehetett. A névanyagban is előkerült a térségből a vizsgált időszak előtről és utánról is. Ebből azt a következtetést tudom levonni, hogy nem bizonyítható az, hogy az általam Šalm-neveknek tekintett ószövetségi nevek ne lennének Šalm

teofórikus nevek. Lehetséges, hogy a vallási gyakorlat vagy a kultusz területén ez az isten elvesztette minden jelentőségét Levantében az Ószövetség megszövegezésének évszázadaira; de nevek formájában mégis fennmaradt. A terület eredeti lakosságára, akik talán a földrajzi nevek adói lehettek, újabb lakosság és kultúra települt, de a lokális kulturális emlékezet megőrizte az ősi információkat.

Gér András László

RÖVIDÍTÉSEK:

- ABD: Anchor Bible Dictionary (Freedman, D. N. ed.)
 AI: Aramaic Inscriptions (Hardy, H. H. II; Otte, Ch. III. ed.)
 AIE: Aramaic Inscriptions in English Translation (Hardy, H. H. II; Otte, Ch. III. ed.)
 ANET: The Ancient Near East: an anthology of Texts and Pictures (Pritchard, J. B. ed.)
 ARNA: Ancient Records from North Arabia (Winnett, F. V.; Reed, W. L.)
 ARNA: Ancient Records from North Arabia (Winnett, F. V.; Reed, W. L.)
 AW: Assyrisches Handwörterbuch (Delitzsch, Friedrich)
 BDB: Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon (Brown, F., Driver, S. R., Briggs, C. A. ed.)
 CAD: The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago (Oppenheim, A. L. & al. eds.)
 CDA²: A Concise Dictionary of Akkadian² (Black, J., George, A., Postage, N. ed.)
 COS: The Context of Scripture (Hallo, W. W., Younger, K. L. ed.)
 DNSI: Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions (Hoftijzer, J., Jongeling, K.)
 DOSA: Dictionary of Old South Arabic, Sabaean dialect (Biella, J. C.)
 ISBE: The International Standard Bible Encyclopedia, Revised (Bromiley, G. W. ed.)
 KAI: Kanaanäische und Aramäische Inschriften⁵ (Donner, H., Röllig, W. ed.)
 KAT²: Die Keilinschriften und das Alte Testament² (Schrader, E.)
 KAT³: Die Keilinschriften und das Alte Testament³ (Schrader, E.)
 RSP II: Ras Shamra parallels. The texts from Ugarit and the Hebrew Bible, Vol II. (Fisher, L. R., Smith D. E., Rummel S. ed.)
 RTU: Religious Texts from Ugarit (Wyatt, N.)
 TNSI: A Text-book of North-Semitic Inscriptions (Cooke, G. A.)
 TUAT: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (Dietrich, M. & al. ed.)
 TWOT: Theological Wordbook of the Old Testament (Harris, R. L., Harris, R. L., Archer, G. L., Waltke, B. K. ed.)
 UDB: The Texts of the Ugaritic Data Bank (Cunchillos, J.)

BIBLIOGRÁFIA:

- Aggoula, B. 1985: *Studia aramaica II* in: *Syria*, 62,1/2: 61-76
 Al-Ansāri, A. R. – Abū al-Ḥasan, H. 2005 (AH 1426): *Taymā' – Crossroads of Civilizations*, Dar al-Qawafil, Riyāḍ.
 Beaulieu, P.-A. 1989: *The Reign of Nabonidus – King of Babylon 556-539 B.C.*; Yale University Press, New Haven and London.
 Becking, B. – Dijkstra, M. – Korpel, M. C. A. – Vriezen, K. J. H. 2001: *Only One God? – Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, Sheffield Academic Press, London, New York.
 Biella, J. C. 1982: *Dictionary of Old South Arabic, Sabaean dialect*, Harvard University.
 Black, J. – George, A. – Postage, N. (eds.) 2000: *A Concise Dictionary of Akkadian²*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
 Breton, J.-F. 1999: *Arabia Felix. From the Time of the Queen of Sheba. Eighth Century B.C. to First Century A.D.*, University of Notre Dame Press; Notre Dame, Indiana.
 Bromiley, G. W. (ed.) 2002: *The International Standard Bible Encyclopedia, Revised*. Wm. B. Eerdmans
 Brown, F. – Driver, S. R. – Briggs, C. A. 2000: *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Logos Research Sys-

- tems, Inc. (electronic ed.). Oak Harbor, WA: Logos Research Systems
 Clay, A. T. 1912: *Personal Names from Cuneiform Inscriptions of the Cassite Period* (Yale Oriental Series vol.1), New Haven, Yale University Press.
 Cooke, G. A. 1903: *A Text-book of North-Semitic Inscriptions*, Oxford, Calderon Press
 Cross, F. M. 2003: A New Aramaic Stele from Taymā' in: Cross, F. M.: *Leaves from an Epigrapher's Notebook – Collected Papers in Hebrew and West Semitic Papyrography and Epigraphy*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 184-187.
 Cunchillos, J. 2007: *The Texts of the Ugaritic Data Bank*, Logos Research Systems, Inc.
 Dahood, M. J. 1989: *Ugaritic-Hebrew philology*, (Biblica et orientalia 17) Rome; Biblical Institute Press
 Dalley, S. 1985: Stelae from Teima and the god ṢLM (Ṣalmu) in: *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 15: 27-33.
 Dalley, S. 1986: The God Ṣalmu and the Winged Disk in *Iraq* 48: 85-101.
 Delitzsch, Friedrich 1896: *Assyrisches Handwörterbuch*, Leipzig, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung.
 Dietrich, M. (& al. ed) 2001: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Güterloher Verlagshaus
 Donner, H. – Röllig, W. (eds.) 2002: *Kanaanäische und Aramäische Inschriften⁵ Band 1-2.*, Wiesbaden, Harrassowitz
 Doughty, Ch. M. 1908: *Wanderings in Arabia, vol. II*. London, Duckworth and Co.
 Euting, J. 1914: *Tagbuch einer Reise in Inner-Arabia vol. 2.*, Leiden, E. J. Brill.
 Fisher, L. R. – Smith D. E. – Rummel S. (eds.) 1975: *Ras Shamra parallels. The texts from Ugarit and the Hebrew Bible, Vol II.* (Analecta orientalia, 50) Roma, Pontificium Institutum Biblicum
 Freedman, D. N. (ed.) 1992: *The Anchor Bible Dictionary vols I-VI.*, New York: Doubleday
 Glueck, N. 1934 – 1935: Explorations in Eastern Palestine II. in: *The Annual of the American Schools of Oriental Research* 15: 1-200.
 Gordon, C. H. 1998: *Ugaritic Textbook. Grammar, Texts in Transliteration, Cuneiform Selections, Glossary, Indices* (Analecta orientalia 38) Roma, Pontifical Biblical Institute
 Grimme, H. 1926: *Die Lösung des Sinaischriftproblems – die althamudische Schrift*, Münster, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung
 Halayqa, I. K. H. 2008: *A Comparative Lexicon of Ugaritic and Canaanite*, Ugarit Verlag, Münster.
 Hallo, W. W. – Younger, K. L. (eds.) 1997: *The Context of Scripture Vol I. – Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden; New York, Brill
 Hardy, H. H. II – Otte, Ch. III. (eds.) 2008: *Aramaic Inscriptions in English Translation*. Logos Research Systems, Inc.
 Hardy, H. H. II – Otte, Ch. III. (eds.) 2008: *Aramaic Inscriptions*. Logos Research Systems, Inc.
 Harris, R. L. – Harris, R. L. – Archer, G. L. – Waltke, B. K. (eds) 1999: *Theological Wordbook of the Old Testament* (electronic ed.) Chicago, Moody Press
 Hayajneh, H. 2009: Die frühnordarabischen taymānischen Inschriften und die Frage der Antipathie gegen den Gott ?Im in der Region von Taymā' in: Arnold, W. – Jursa, M. – Müller, W. W. – Procházka, St. (hrsg): *Philologisches und Historisches zwischen Anatolien und Sokotra*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 74-104.
 Hoftijzer, J. – Jongeling, K. 1995: *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, vol 1-2, Leiden, New York, Köln, E. J. Brill.
 Hoyland, R. G. 2001: *Arabia and the Arabs from the Bronze Age to the Coming of Islam*, Routledge, London
 Jastrow, M. 1903: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babil and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, vol. II.*, London; Luzac & Co.; New York; G. P. Putnam's sons
 Jenni, E. – Westermann, C. 1984: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, München, Chr. Kaiser Verlag
 Karasszon I. 2010: *Az Ószövetség másik fele*, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, Budapest.
 Keel, O. – Uehlinger, Ch. 1998: *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, (Trapp, T. H. ford.) T&T. Clark, Edinburgh.
 Knauf, E. A. 1988: *Midian*, Harrassowitz, Wiesbaden.
 Knauf, E. A. 1989: *Ismael*, Harrassowitz, Wiesbaden.
 Knauf, E. A. 1992a: Feinan, Wadi in: *ABD II*: 780-782.

- Knauf, E. A. 1992b: Punon (Place) in: *ABD V*: 556-557.
- Knudtson, J. A. 1915: *Die El-Amarna Tafeln*, Leipzig; J. C. Hinrich'sche Buchhandlung
- Kőszeghy M. 2003: Cseréplevelek – Héber feliratok a fogság előtti Palesztinából (Kréne 2.), Új Mandátum Kiadó, Budapest
- Lane, E. W. 1968: An Arabic – English Lexicon in eight parts, vol. I-VIII. Librairie du Liban, Beirut.
- Lidzbarski, M. 1898: *Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik nebst Ausgewählten Inschriften*, Weimar, Verlag von Emil Felber.
- Livingstone, A. 1992: Image in *DDD*²: 448-450.
- Luckenbill, D. D. 1911: Benhadad and Hadadezer in: *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 27,3: 267-284.
- Maraqten, M. 1996: The Aramaic pantheon of Taymā in: *Arabian Archaeology and Epigraphy* 7: 17-31.
- Mendelhall, G. E. 1992: Zebah and Zalmunna in: *ABD IV*: 1055
- Moran, W. L. 1992: *The Amarna letters. Translation of Tell el-Amarna tablets*, Baltimore, John Hopkins University Press
- Na'aman, N. 2005: *Canaan in the Second Millennium B.C.E. Collected Essays vol. 2.*, Eisenbrauns
- Niehr, H. 1997: In search of YHWH's Cult Statue in the First Temple in: Toorn, K. van der (eds.): *The Image and the Book*, Leuven, Uitgeverij Peeters, 73-93.
- Olmo Lette, G. del. – Sanmartín, J. 2003: *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetical Tradition part I-II*. (Watson, W. G. E. ford.), Brill, Leiden.
- Oppenheim, A. L. (& al. eds.) 1956-: *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* in 21 vols., Chicago, The Oriental Institute
- Pritchard, J. B. (ed.) 1958: *The Ancient Near East: an anthology of Texts and Pictures*, University Press, Princeton
- Schley, D. G. 1992a: Ahohi in: *ABD I*: 124
- Schley, D. G. 1992b: Ilaï (person) in: *ABD III*: 338
- Schley, D. G. 1992c: Zalmon (person) in: *ABD VI*: 1039
- Schrader, E. 1883: *Die Keilinschriften und das Alte Testament*², Giessen, J. Riecker'sche Buchhandlung
- Schrader, E. 1902-1903: *Die Keilinschriften und das Alte Testament*³, Berlin, Verlag von Reuther & Reichard
- Spronk, K. 1999: Dedan in *DDD*²: 232-233.
- Tallqvist, K. L. 1914: *Assyrian Personal Names* (Acta Societatis Scientiarum Fennicae XLIII:1), Helsingfors.
- van der Toorn, K. – Becking, B. – van der Horst, P. W. (eds.) 1999: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*², Leiden; Boston; Grand Rapids, Mich.: Brill; Eerdmans
- Wehr, H. 1976: *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Spoken Language Services Inc.
- Winnett, F. V. – Reed, W. L. 1970: *Ancient Records from North Arabia*, Toronto, Toronto University Press
- Winnett, F. V. 1937: *A Study of the Lihyanite and Thamudic Inscriptions*, Toronto, Toronto University Press
- Wood, C. 1916: The Religion of Canaan: From the Earliest Times to the Hebrew Conquest in: *Journal of Biblical Literature* 35,1/2: 1-113
- Wyatt, N. 2002: *Religious Texts from Ugarit*, (Biblical seminar 53) London; New York: Sheffield Academic Press

JEGYZETEK

¹ loan-word → „loan-name”

² Az Ószövetségben vagy Izrael népének vallástörténetében nem találkozunk ezzel az istennel.

³ Kr.e. II. évezredből: ^{DINGIR}ALAM (= ^{DINGIR}Šalmu) az alalaki AT 366-os szövegben és ^{DINGIR}Ša-la-mu a boğazköyi KUB 37-es szövegben szerepel.

A közép- és újjászír forrásokkal kapcsolatban az továbbra is kérdéses, hogy Šalmu isten egyik változata lenne a Šalmu-šarri (^{DINGIR}NU.MAN) istennév, vagy tőle független isten? Ez utóbbi ugyanis megtalálható volt Anu, Gula és Adad templomában. Id.: Dalley 1985: 29, Dalley 1986: 90, Maraqtén: 19 és CAD 16: 80-81.

Ugyanis az akkád Šalmu szónak a sumér ALAM és NU logogram-mák feleltek meg, a korai időkben a DÜL is (ld. Livingstone 1999: 448, Dalley 1986: 89, v.ö. AW: 569-570 és KAT²: 476)

⁴ Dalley 1985: 29-31, Dalley 1986: 91-96.

⁵ KTU 1.161 (= RS 34.126) jetzetű szöveget ld. átirásban: UDB: 1.161; német fordításban: TUAT II,3: 332; angol fordításokban: COS I: 356; Wyatt 2002: 430.

⁶ *Spr . dbh . žlm* = a „žlm szertartásának írása” (ld. RSP II:2 §31, Wyatt 2002: 430, 6. lábjegyzet, COS I:356, 1. lábjegyzet)

⁷ A sémi nyelvészet szerint megfeleltethető a *šlm*-nek.

⁸ A címsor után a következő szakasz kezdetén invokáció található: „[te] idézted meg az [al]világi Rephaim-ot / [te] hívtad össze a Didanu[a]k gyűlését” (saját fordítás). Itt a *rpi arš* kifejezés az „(al)világi Refaim” csoportot jelöli, akik az ősi királyok és hősök lelkei lehettek az alvilágban, A *qbs ddn* kifejezés a Didanu/Didániták gyűlését/tanácsát jelöli, akiket az ugaritaiak az őseiknek tekintenek – ez lehetett egy törzs vagy népcsoport (COS I:356, 5. lábjegyzet, v.ö. Spronk 232-233). Ez annak megítélése szempontjából fontos, hogy kiket is jelöl ez a címben szereplő *žlm*. A TUAT fordításának fényében („Schatten” = „árny”) a *žlm* a korabeli emberek gondolkodásában azt jelenti, hogy, miszerint a meghalt emberek árnyakként vagy vándorló lelkeként „élnek” tovább a félhomályos túlvilágban. A COS fordításának a fényében („patron” = „patronus”) a *žlm* jelentése az ősök tisztelését és kultuszát idézi emlékeztetünkbe. Az RTU fordításban Wyatt „szárnyas [nap]korong” kifejezést preferálja Dalley kutatásaira alapozva, s kijelenti, „a szárnyas korong képének a kapcsolata Šalmuval a királyhoz társul az ugariti ikonográfiában.” E látásmód a királyi reprezentáció ókori közel-keleti gondolkodásában gyökerezik. Hittita és egyiptomi hatáson nyugszik, miszerint a király maga a Nap, vagy Napnak címzik. Továbbá a *žlm* itt a király(ság) végtelen hatalmának reprezentációját jelenti, beleértve a halott királyok erejét is.

v.ö. Dalley 1986: 89, ahol az AT 366-ban található ^{DINGIR}ALAM és az ugariti szövegben található *žlm* közötti párhuzamra mutat rá.

⁹ Az egyik az un. Tayma-sztélé, melyet ma a Louvre-ban lehet megtekinteni (szövegét ld. AI: 31; AIE: 31; TNSI: 69; KAI: 228; Lidzbarski: 447; Euting: 160; Al-Anšārī – Abū al-Hasan: 77-79; TUAT II:4 580; Aggoula: 61-63), a másik az un. Lihyanita-sztélé (ld. Cross 184-187 és Al-Anšārī – Abū al-Hasan: 80, 84-86). Ezekben a sztéléken Šalm több jelzővel együtt szerepel: *žī maḥram*, *žī haḡam* és *žī rabb*.

A *maḥram* jelentése: az arab *ḡarama* gyökből ered, és azt jelenti, hogy „tiltott”, „tilos”, „tabu”, „szent” (=különített) valamint „szent és sérthetetlen” (ld. Wehr: 171-172, Lane: 553-554). A Maḥram egyben szentély is (Hoyland: 158); az Iszlám két legszentebb helyét (Mekka és Medina) *al-maḥrännak* nevezik (Wehr: 171, Doughty: 294). Az arámi szó jelentése elsődlegesen is „szentély” (DNSI: 615). A *ḡm*-gyök sábai feliratokon több jelentés körül csoportosul. Igeként jelentheti: „szentnek lenni”, illetve „tabu alatt lenni”, „megakadályozni”; főnévként: „tiltott”, „szentély”, „templom”, „erődített tábor” és „tabu” (DNSI: 198-190). Dél-Arábiában a *ḡaram* egy elkerített terület, mely úgy tűnik, hogy nyitott látogatók számára; habár ez a terület sérthetetlen és (meg)szent(elt). Ilyen helyeken épülnek például szentélyek (Breton: 94). Cooke megjegyzi, hogy Maḥramā egy konkrét helység neve, mely a ḡabal Salmah mellett található, Ḥā'il szomszédságában, nem messze Taymától (TNSI: 198).

A *haḡam* jelentése: a *haḡama* arabul a „támadni”, „rohamozni”, „ostromolni” kifejezéseknek felel meg (Wehr: 1020). Al-Ḥaḡm egy helynév Jemenben, Cooke szerint eredetileg itt imádták Šalmot (TNSI: 197, jegyzet a 10. sorhoz; Aggoula: 63). Emellett a jelentése kapcsolatban lehet a „forrás” jelentéssel, mely lehetett az a hely, ahol Šalm kultusza zajlott (DNSI: 270). Figyelemre méltó, hogy a 137. számú Amarna-levélben Buru-šilim nevű helyre van utalás, mely azt jelenti, hogy Šalmu forrása (ld. később!). Az arab *haḡama* szó jelentése a „rom” szóval is kapcsolatban van (Aggoula: 63). Aggoula elemzésében bemutatja, hogy a *haḡama* szó a kelet-sémi-ben *'aḡammu*, melynek a jelentése *mocsár* (v.ö. AW: 17; KAT²: 524), ami a héberben azt *'aḡammak* felel meg, de az arab formája az *'aḡima* (BDB: 8), nem pedig a *haḡama*. Így ezt a megoldást kizárhatjuk. Az én véleményem, hogy Šalm žī Haḡam lehetett a háborúk istene, a harcoló seregek ura. Ugyanis az arab *haḡama* jelentése kapcsolatban áll a „támadni”, „ostromolni” jelentéssel. A sábai *ḡm* (hyg-gyökből) pedig azt jelenti, hogy háború (DOSA: 108). Valamint számos felirat harcokról, háborús konfliktusokról szól, és e tények alapján kijelenthetjük, hogy ez az isten kapcsolatba hozható a háborúkkal.

A *rabb* szó jelentése: az arabban „mester”, „úr” (Wehr: 320, Lane 1863: 1003). A Koránban ez Isten egyik jelzője. Az asszír *rabbu* jelentése „nagy”, „hatalmas” (AW: 608; KAT²: 585; CDA²: 293-294). Az ugaritiban a *rb* jelent „nagy”-ot és „fő”-t (=vezetőt) is (Gordon:

- 482, Dahood: 71). Az arámiban a *rb* gyök jelentése „nagy”, „jelentős”, valamint „mester” és „fő” (HALOT: 1975-1976; BDB: 1112; Jastrow II: 1438). A héberben „sok”-at, „nagy”-ot és „fő”-t jelent szintén (BDB: 912-913; HALOT: 1170-1172). A sábaiban a *rb(m)* egyik jelentése egy isteni jelző, azt jelenti, hogy „úr” (DOSA: 475). Következésképpen az istenre vonatkoztatva *Šalm*, a hatalmas vagy *Šalm*, az *úr* értelemben adhatjuk vissza a kifejezést. Az én véleményem, hogy *Šalmot* imádták, mint a templom istenét (*Šalm zī maḥram*), aki szent; mint a csataterék (vagy forrás?) istenét (*Šalm zī haḡam*), aki harcoss; mint az *úr*(alkodó) istent (*Šalm zī rabb*), aki hatalmas.
- 10 Ld. ARNA: 88-112, Al-Anšārī – Abū al-Ḥasan: 68-75 és Hayajneh 2009: 73-92.
- 11 Nabū-nā'id és *Šalm* azonosítását több kutató azonban elveti. Ezen véleményekhez ld.: Winnett – Reed: 92-93, Knauf 1989: 78-79, Beaulieu 177, Hayajneh 2009: 90-92.
- 12 Maraqtén: 19.
- 13 ^{DINGIR}Šalmu-eki (Dalley 1986: 97.)
- 14 Ld.: ^{DINGIR}Šalmu-ahu(ti) (Dalley 1986: 97), ^{DINGIR}Šalmu-malik (Tallqvist: 205 ^{DINGIR}NU-ma-lik formában; Dalley 1986: 97; Maraqtén: 20), ^{DINGIR}Šalmu-hini (Tallqvist: 205 ^{DINGIR}NU-mu-ḡi-ni formában; Dalley 1986: 97; Maraqtén: 20 *Šalmu^{im}-ḡe-ni* formában), ^{DINGIR}Šalmu-šar-iqbi (CAD 16: 82 N.U.MAN.E = *Šalmu-šarri-iqbe*, N.U.MAN-iq-bi, ^{DINGIR}NU.MAN.E, *Šalmu-MAN-iq-bi* formákban; Tallqvist: 205 ^{DINGIR}NU-LUGAL-iqbi, N.U.MAN-E, ^{DINGIR}NU-MAN-E, N.U.MAN-iqbi, ^{DINGIR}NU-MAN-iqbi, ^{DINGIR}NU-MAN-KA-E, *Šalmu-LUGAL-iq-bi*, *Šalmu-MAN-iq-bi*, ^{DINGIR}Šalmu[...] formákban; KAT³: 476; Dalley 1896: 97; Wood: 80; Maraqtén: 19 ^{DINGIR}Šalmu-šarri-iqbi formában), ^{DINGIR}Šalmu-im-me (Maraqtén: 20; Dalley 1986: 97), *Šalmute* (Tallqvist: 205; Dalley 1986: 97), *Šalmu-ahē* (Tallqvist: 205 NUPAP^{MES}, ^{DINGIR}NU-PAP^{MES}, *Šal-mu-PAP^{MES}* formákban; KAT³: 476; Wood: 80; Maraqtén: 19 *Šal-mu-PAP^{MES}* formában). Maraqtén ezen nevek közül némelyről azt írja, hogy arámi nevek: *Šalmu-im-me*, *Šalmu-ḡe-ni*, *Ša-lam-il* és *Šalmu-ma-lik*, ld.: Maraqtén: 20.
- 15 *Ša-li-mu-ti-mu-še-zib-tum* (Clay: 194).
- 16 ^{DINGIR}Šalmu-il (Dalley 1986: 97; Maraqtén: 20), *Ea-Šalmu-ilāni* (Dalley 1986: 97; Maraqtén: 19 ^{DINGIR}BE-šal-mu-DINGIR.MEŠ formában).
- 17 *Šalmu* az EA 7-es szövegből, ld.: KAT³: 476, Knudtzon: 84, Wood: 80.
- 18 A legismertebb a *Taymā*-szteléről *Šalm-šazib* neve. További ilyen nevek: *šlm*, *šlm'*, *šlmgd*, *šlmm*, *šlmmdd*, *šlmt*, *šlmy*, *šlmyhb*, *šm'*, *šmd'*, *šmkfr*, *šmn'm*, *šmr'*, *šmrf'*, *šmy*, *šmššlm*; ld.: Dalley: 97, Knauf 1989: 80, 429. lábjegyzet; Winnett – Reed: 192-193; Winnett 22-25; Grimme: 39-43; Maraqtén: 21-22. A *šm* névalak Winnett szerint az arámi *šlm* arab megfelelője. Grimme felveti, hogy esetleg a feliratokon *l-m* ligatúrában szerepelne, de ezt Winnett cáfolja. Ld. Winnett: 23.)
- 19 EA 137:64-65, 80.
- A különböző szöveggyűjtemények, kiadások és cikkek más és más módon írják át ezt az adott szót: Burušilim (A Moran-féle angol kiadásban szerepel. Luckenbill azt írja, hogy Winckler az Amarna-levelek kiadásában átfőrmálta a Bu-ru-zi-lim szót Burušilimmé, azért, hogy ezt *Šelem* isten létére való bizonyítékként használja fel; ld.: Luckenbill: 270); Burušilim (Wood: 20, 80); Burušilim (ANET: 484); és *puruzi* (Na'aman: 281). A KAT³: 477 szerint mindegyik olvasat elfogadható. Ugyanis ebben a korban a *s*, *š*, *z* és *z* hangzók jelölése még nem tisztult le. Na'aman az eredeti szöveget az alábbi módon írja át: *bu-ru-zi-ši*, és ennek egy új olvasatot ajánl: *pu-ru-zi-ši* (mely nem akkád szó, hanem egy hipotetikus proto-kánaáni, melyet a bibliai héberből következtetett vissza), ld.: Na'aman: 281. Ebben a tekintetben ez a szó nem tulajdonnév, hanem köznévi, azzal a jelentéssel, hogy „letelepedés, táborhely”. Noha, egy ilyen új hipotetikus proto-kánaáni szónak a létezése eléggé homályos, s én magam egyelőre kételkedek abban, hogy ez megállja a helyét; s elfogadom a Burušilim olvasatot. Ugyanakkor mégis hipotetikusnak tekintem ezt a forrást.
- A kifejezés jelentése lehet „*Šelem* forrása” (Wood: 20), bár a lokalizációja ismeretlen (v.ö. HALOT: 106, BDB: 91, héb. *ba'er*; Wehr: 39, Lane: 145, arab *bi'r*, Gordon: 370, Halayqa: 102, Olmo Lete – Sanmartín: 203 ugariti *bir*, DNSI: 141-142, *b'r*, AW: 164, *bāru*). A *buru* másik jelentése „társág, terület” (V.ö. arab *barr* = föld, terület) és ebben a tekintetben azt jelentené, hogy „*a šalim [törzs] területe*”. Én személy szerint a „forrás” kifejezést tartom a legvalószínűbbnek.
- 20 V.ö. részletesebben: HALOT: 1028-1029; BDB: 853-854; TWOT: 767; ISBE II: 803-805.
- 21 Niehr: 93.
- 22 További információért ld. Jenni – Westermann: 556-563.
- 23 HALOT: 1029.
- 24 Glueck 1934/35: 32. Knauf 1992b: 556
- Ez a név arabul azt jelenti, hogy „hosszú, gyönyörű hajúnak lenni”, ld.: Lane: 2475, Wehr: 736, Knauf 1992a: 780, Knauf szerint a térség elnevezése a Kr.e. IV. / III. évezredig nyúlhat vissza.
- 25 Knauf 1992a: 780-782; Knauf 1992b: 556.
- 26 E két név emlékeztet minket az ugariti KTU 1.161-es szövegre, melynek első sorában ezt olvassuk: „*dbhēš zlm sēfer-je*”. A mássalhangzók azonossága e két pár esetén nagy valószínűséggel a véletlen műve.
- 27 A LXX fordítás követi ezt a különbségtételt. *Šalmunnā* és *Zebaḡ* βασιλευων Μαδιαμu címet viselnek, míg 'Örēb és *Za'ēb* címe αρχονταc Μαδιαμu. 'Örēb neve azt jelenti, hogy holló, és számos sáfaita feliraton szerepel (*ḡrb* formában), *Za'ēb* neve azt jelenti, hogy farkas, szintén számos iszlám előtti arab dialektus feliratain fennmaradt, mint személynév (*ḡb* formában), *Zebaḡ* is létező személynév dél-arábiai feliratokon (*ḡbh^m* formában). Ld. Knauf 1988: 90.
- 28 A LXX fordításban Σαλμουνα, a Vulgataban *Salmana*, a Targumban pedig maradt a MT forma.
- 29 Ld. Knauf 1988: 91; Mendelhall: 1055.
- 30 Mely számos más mezopotámiai és észak-arábiai személynévben felbukkan: Dalley: 97, Knauf 1989: 80, 429. lábjegyzet; Winnett – Reed: 192-193; Winnett 22-25; Grimme: 39-43.
- 31 Knauf 1988: 91.
- 32 Bár fontos itt megjegyezni, hogy III. Tukulti-apil-ēšarra palotai feliratán található a hasonlónevű *Salamanu*, aki azonban Moáb királya volt – ld. ANET: 282. Továbbá az ókori görög hagyományban is van egy hasonló nevű alak, Σαλμουνευc, aki egy mitikus uralkodó volt, bár a görög abc nem tud különbséget tenni a *šade* és a *šim/sameh* között. Sajnos egyik – rendkívül problémás – Biblián kívüli forrás sem a midánita *Šalmunnā*-ról szól
- 33 Ld. fentebb!
- 34 Ebből a forrásból tudjuk meg, hogy *Šalmōn* 'Aḡōhā klánjából és Benjámín törzséből származik. E leszámazás párhuzamos említése az 1Krn 11,29-ben van, ahol *Šalmōn* helyett 'Īlay nevet találjuk. Ennek az oka szövegműködés lehet, hogy ti. az első betű, a *šade* 'ayin-ra változott, melyet a két betű hasonlósága lehetővé tesz (š → ṣ); habár fontos megjegyezni, hogy erre a quadrát betűk használatára való áttérés után kerülhetett sor, ugyanis a régebbi héber írásban ez a hasonlóság nem létezett (š – ṣ; ṣ – o v u)! Az eredeti név Schley szerint 'Šilay lehetett (ld. Schley 1992a: 124), melyet nem feltétlenül kell elfogadnunk.
- 35 Ld. fentebb!
- 36 V.ö. Schley 1992a: 124; 1992b: 338; 1992c.
- 37 Ld. fentebb!
- 38 Ha ezt elfogadjuk, akkor felmerül a datálás kérdése: ezen nevek eredetének a datálása a Kr.e. 10. század elé megy vissza az egyik megoldás szerint. Ekkor azonban feltételeztük azt, hogy ezen tulajdonnevek a fogság előtti zsidóság szájhagyományában éltek tovább egészen a lejegyzés idejéig, mely sokszor a „legjobb” esetben is a Kr.e. 8./7. századig nyúlik csak vissza. Másik lehetőség, hogy e nevek eredetét nem tudjuk a „zsidóság kora” elé datálni, s így az, hogy mikor lettek elnevezve, teljesen homályba vész. Egyedüli fogódzó pont lehet talán kiindulni abból az elvből, hogy a megtelepedő új lakosság (ha jelen esetben elfogadjuk, hogy az Öszövetségben jelzett korban történt valamiféle nagyobb népmozgás Kánaán térségében) a korábbi lakosság elnevezéseit veszi át, melyre számtalan példa van Mezopotámiától Európáig.
- 39 Schley 1992c: 1039.
- 40 A kérdés rendkívül összetett, ezekhez ld.: Becking – Dijkstra – Korpel – Vriezen: Only One God? – Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah c. könyvét, valamint Keel – Uehlinger: 177-77, Karasszon: 192-195, Kőszeghy: 120-138, Wyatt 1999: 99-105, Day: 483-486.
- 41 Pl. NU Tukulti-apil-Ešarra az asszír istenek felsorolásában található egy feliraton, ld. CAD 16: 81.
- 42 Dalley 1986: 90-92.
- 43 Megj.: Sum. ALAM = Akk. *Šalmu*
- 44 Dalley 1986: 89.
- 45 Smith: 675-676, Rouillard: 692-700.

Az új protestáns bibliafordítás (1975) folyamatban lévő revíziója és annak ószövetségi vonatkozásai

A Magyar Bibliatársulat Alapítvány 2009-ben kezdte meg az új protestáns bibliafordítás (1975, 1990) második revízióját. E nagyszabású projekt célja az, hogy nyelvezetében, stílusában szebb és modernebb, ahol pedig feltétlenül indokolt, exegetikai döntéseiben is naprakészebb formában tárhassa Isten üzenetét a magyar bibliaolvasók elé. A tanulmány e revíziós munka előkészületeit (1.), a revíziós munka célját és menetét (2.), valamint annak ószövetségi vonatkozásait ismerteti (3.). Ez utóbbi fejezet mutatja be a revízió mértékét, értékeli a beérkezett módosító javaslatokat, majd ismerteti számos példán keresztül a végrehajtott módosítások fontosabb típusait. A szerző a revíziós munkabizottságban az Ószövetség elsődleges szerkesztője.

Die Stiftung Ungarische Bibelgesellschaft hat eine zweite Revision der ungarischen Neuen Protestantischen Bibelübersetzung (1975, 1990) in 2009 gestartet. Dieser Projekt möchte das Wort Gottes sprachlich und stilistisch in einer schöneren, inhaltlich in einer noch treueren Form den Bibellesern anbieten. Der Aufsatz berichtet über die Vorarbeiten dieser Revision (1.), über das Ziel und Ablauf der Arbeit (2.), sowie über ihre bisherigen Ergebnisse innerhalb des Alten Testaments (3.). Dieses letztgenannte Kapitel zeigt das Ausmaß der Revision, bewertet die eingesammelten Verbesserungsvorschläge, um dann die wichtigsten Typen der Korrekturen vorzuführen. Der Verfasser ist der primäre Redaktor des Alten Testaments.

1. Az előkészületek

A Magyar Bibliatársulat Alapítvány 2005. december 6-ai közgyűlésén határozta el, hogy megkezdje az 1990-ben revideált új protestáns bibliafordítás (1975) átdolgozásának előmunkálatait.*

Az elhatározást részben az indokolta, hogy a Nemzetközi Bibliatársulat nagyjából 25-30 évente ajánlja egy bibliafordítás áttekintését¹: ennyi idő alatt már jelentős nyelvi változások történhetnek, illetve módosulhatnak a bibliai szöveggel szemben támasztott olvasói elvárások is. Az új protestáns bibliafordítás esetében egy ismételt, ennél korábbi revízió annál is indokoltabb, mivel a történelmi jelentőségű Károli-Bibliával szemben a protestáns egyházak körében ez az első komoly, alternatív bibliafordítás, amelyet a Károli-Biblia (1908) önkéntelenül is befolyásolhatott: vagy a kedvelt és jól ismert igehelyek konzerválásának irányába, vagy a „csak azért is” új megoldások keresésére való ösztönzés formájában. Az 1975 óta eltelt 30 év megadja a kellő rálátást e kettős befolyásra, és lehetővé teszi az új fordítás sajátos jellegének elfogulatlan megerősítését. Komoly bírálatok érték az új fordítást az „eufónia”, azaz a jó hangzás, a felolvashatóság területén – főleg ismét a Károli-Bibliával való összehasonlítás jegyében. Napjaink számítógépes könyvészeti megoldásai egy modern könyvformátum kialakítását is egyre elodázhatatlanabbá tették, mint ahogy az új bibliafordítás szövegének szerzői jogi kérdései is egy revízió kapcsán tűntek a legegyszerűbben megoldhatónak.²

Az érdemi munka megkezdése után vált aztán nyilvánvalóvá, hogy 1975-ben elmaradt, vagy nem kellő mélységben történt meg az egyes bibliai könyvek és

iratscsoportok fordításának összesítmása, ami a stílusban, illetve a konzisztenciában komoly egyenetlenségeket eredményezett; ezeket a gondokat az 1990-es revízió sem tudta érdemben orvosolni.³ A mostani revízió már csak ezeknek az utómunkáknak a pótlása szempontjából is helyes döntésnek bizonyult – mint ahogy a revízió nem várt mélységének okai is elsősorban itt keresendők.

A Bibliatársulat ugyanezen a közgyűlésén döntötte el, hogy a nyilvánossághoz fordul, és a biblikus szakembereket, a tagegyházak szélesebb bibliaolvasó rétegeit, valamint „a társadalom valamennyi Bibliát szerető tagját” arra biztatja, hogy tegyenek javaslatokat a fordítás szövegének javítására.⁴ Az észrevételeket 2007 végéig kívánták fogadni – levélben, e-mailben, de mindnek előtt az online ÚJ FORDÍTÁSÚ BIBLIA felületéhez illesztett szerkesztőrendszeren keresztül, amelyen a módosító javaslatokat az adott versekhez közvetlenül is regisztrálni lehetett. 2007-ben a United Bible Societies tudomást szerzett a revízió előkészületeiről, és elvi támogatásáról biztosította a Bibliatársulatot – és kíséri máig is segítő módon a munkálatokat.

A Bibliatársulat a Biblia évére való tekintettel meghosszabbította a határidőt, és végül 2008. december 31-éig fogadta az észrevételeket,⁵ s úgy határozott, hogy azok értékelése után, a Szöveggondozó Bizottság állásfoglalását figyelembe véve dönt majd a revízió szükségességéről.⁶ 2008. december 4-én aztán a Bibliatársulat közgyűlése – elsősorban az anyagi megfontolások miatt – a revízió megindításával kapcsolatos döntést a Szöveggondozó Bizottság hatáskörébe utalta, azzal a fenntartással, hogy a revíziós munka fázisát szükség esetén el lehet választani a nagyobb költségigényű kiadási fázistól. Miután a Szöveggondozó Bizottság értesült arról, hogy az Amerikai Bibliatársulat a revízió költségeinek egy jelentős részét magára vállalta, 2009. február 18-ai ülésén döntést hozott a revízió megkezdéséről.⁷

2009. augusztus 1-jétől munkába állt a revíziós munkabizottság, és a javaslatok érdemi feldolgozásával meg-

* Jelen tanulmány a MRE Doktorok Kollégiumának 2011. évi konferenciáján, az Ószövetségi és az Újszövetségi Szekció ülésén elhangzott előadás bővített és szerkesztett változata. Köszönöm dr. Pecsuk Ottónak, a Magyar Bibliatársulati Alapítvány főtűkárának, hogy az I. fejezet megírásához szükséges dokumentumokat a rendelkezésemre bocsátotta.

kezdődött a munka. A revízió lezárásának tervezett határideje 2011 vége volt. Ez a határidő menet közben 2012. december 31-ére módosult, a nyomtatott változat elkészülte pedig 2013 őszére várható.

2. A revíziós munka célja és menete

A revíziós munka elvi alapjait, szabályait és gyakorlati lépéseit a Szöveggondozó Bizottság által elfogadott (és azóta többször módosított) Elvi dokumentum határozza meg. E dokumentum a revízió céljait az alábbiakban rögzíti:

- „3.1. *Meg kívánjuk őrizni az 1990-es új fordítás alapvető szövegkritikai és fordítási döntéseit, a bibliai szöveg tagolását és az emelkedett, mai beszélt köznyelvi szintre való törekvését.*
- 3.2. *A tervezett változtatások érintik:*
 - 3.2.1. *az 1990 és 2008. december 31. között a MBTA-hoz beérkezett észrevételeket,*
 - 3.2.2. *az időközben felismert nyomdahibákat,*
 - 3.2.3. *az egyértelműen téves fordításokat,*
 - 3.2.4. *az értelemzavaróan archaikus/régies kifejezéseket,*
 - 3.2.5. *a szöveg megértését zavaró inkonzisztenciákat (nem egységes kifejezések, tulajdonnevek, megfogalmazások, Biblián belüli idézetek, hivatkozások, reminiscenciák),*
 - 3.2.6. *az értelemzavaró hebraizmusokat/grécizmusokat/latinizmusokat vagy más, nem a magyar nyelvből eredő hatásokat. Ez utóbbiak esetében különösen, de minden bizonytalan esetben elsőbbséget kell hogy kapjanak a »jó magyarságú« nyelvi megoldások.*
 - 3.2.7. *Nehezen eldönthető esetekben törekszünk a felolvasva is jól hangzó megoldások alkalmazására.»⁸*

A munka elvégzésére a Szöveggondozó Bizottság az Elvi dokumentumnak megfelelően revíziós munkacsoportot alapított. A munkacsoportban 4 biblikus szakember vesz részt, 1-1 mint „elsődleges”, és 1-1 mint „másodlagos” szerkesztő. Az Őszövetség esetében az elsődleges szerkesztő dr. Kustár Zoltán (DRHE), a másodlagos szerkesztő pedig dr. Tokics Imre (ATF). Az Újszövetség esetében az „elsődleges” szerkesztő dr. Vladár Gábor, aki dr. Hanula Gergely bevonásával végzi ezt a munkát (mindketten: PRTA), a másodlagos szerkesztő pedig dr. Bácskai Károly (EHE). Tagja a munkacsoportnak szupervizor minőségben dr. Pecsuk Ottó, az MBTA projektet koordináló főtítkára, dr. Galsi Árpád, a Kálvin Kiadó könyvészeti szempontokat képviselő vezetője, aki egyben mint olvasószervező is tevékenykedik, valamint adminisztrátorként Göndöcz Miklós, az MBTA egyik munkatársa. A munkacsoport tágabb köréhez tartozik dr. Marijke de Lang, a United Bible Societies fordítói konzultánusa, elsődleges nyelvi lektorként Szikszainé dr. Nagy Irma professzorasszony (DE), valamint a még felkérés alatt álló nyelvi lektorok egy tágabb csoportja, akik észrevételeikkel hozzájárulhatnak majd a szöveg nyelvi, stilisztikai minőségének a javításához. A

munkacsoport ó- és újszövetségi bontásban, elektronikus levelezés (Őszövetség) és szűkebb munkabizottság (Újszövetség) formájában végzi a munkáját.

Maga a Szöveggondozó Bizottság a revízió legfőbb döntéshozói testületeként működik, és dönt többek között a revízió munkamenetéről, ütemezéséről, a próbakiadásokról, illetve a munkacsoport vagy a főtítkár által előterjesztett minden olyan kérdésben, amely a revízió egésze szempontjából elvi jelentőségű, vagy amelyben a munkacsoport tagjai megerősítést, állásfoglalást vagy döntést kérnek tőle. A Szöveggondozó Bizottság 3-4 havonta ülésezik, és a jelenlévők egyszerű szótöbbségével hozza döntéseit.

A revíziós munka folyamatát szintén az Elvi dokumentum szabályozza. Az ott rögzített kereteken belül a gyakorlat az Őszövetség esetében a következő munkamenetet alakította ki:

Az elsődleges szerkesztő mérlegeli a 2008 végéig beérkezett és elektronikusan regisztrált módosító indítványokat, majd a saját ellenőrző munkája révén elvégzi az adott könyv revízióját, javaslatait pedig versről versre haladva szövegszerűen rögzíti az online ÚJ FORDÍTÁSÚ BIBLIA felületéhez illesztett számítógépes programban. Elviekben ő dönt minden beérkezett javaslat sorsáról: amit elutasított, az lényegében „kihullott a rostán”, azaz kikerült a revíziós anyagból; a munka az általa támogatott, illetve általa hozott javaslatokkal folyik tovább. Tartalmi jellegű változtatásait egy külön munkadokumentumban köteles a másodlagos szerkesztő és a főtítkár számára megindokolni.

A másodlagos szerkesztő véleményezi az elsődleges szerkesztő módosításait, nevesítve minden olyan változtatást, amellyel nem ért egyet. Elviekben neki új javaslatok megtételére már nem lenne lehetősége, a gyakorlatban azonban az elsődleges szerkesztő általa nem módosított pontokon is gyakran tesz a szöveghez hasznos és jó indítványokat. Írásbeli jelentését az elsődleges szerkesztő és a főtítkár is megkapja.

A másodlagos szerkesztő észrevételeit első körben az elsődleges szerkesztő kommentálja, és így továbbítja azt a főtítkárnak. Hármójuk közül kettejük egybehangzó véleménye dönt a másodlagos szerkesztő javaslatairól, de bármelyik, leszavazott fél a Szöveggondozó Bizottsághoz fordulhat, ha a döntést nem tudja elfogadni, vagy ha azt elvi jelentőségűnek, esetleg teológiai szempontból kiemelkedő jelentőségűnek ítéli. A Szöveggondozó Bizottság az Őszövetség kapcsán ülésenként 4-5 ilyen problémás esetet szokott napirendre tűzni.

Az így elfogadott szöveget egy harmadik körben a főtítkár egészében is átolvassa, és az elsődleges szerkesztő számára véleményezi – illetve megteszi a maga, a legtöbb esetben stiláris jellegű észrevételeit. Itt kettejüknek kell közös nevezőre jutniuk – amennyiben ez nem sikerülne, a minimális változtatás elve alapján marad az új fordítás jelenlegi szövege, illetve a döntésbe ismét csak bevonhatják a Szöveggondozó Bizottságot.

Végül az olvasószervező is átolvassa és véleményezi a szöveget. Észrevételeit a főtítkár szűri meg, majd az elsődleges szerkesztő is véleményezi, szótöbbséggel kialakítva a közös álláspontot. Vitatott stiláris vagy helyesírási kérdésekben a nyelvi lektor véleménye dönt,

aki a hozzá továbbított kérdéseket a főtítkárnak címzett levelében válaszolja meg.

Ebben a négy lépésben áll elő a próbakiadás szövege. Anyagi okokból arra nincs lehetőség, hogy előzetesen valamennyi bibliai könyv próbakiadása nyomtatott formában is megjelenhessen, ám mindegyik elérhető az Interneten, az MBTA honlapján. Nyomtatásban eddig Mózes első könyve (és a Római levél) jelent meg a Reformátusok Lapja, valamint az Evangélikus Élet mellékleteiként; a Szöveggondozó Bizottság a közeljövőben Eszter és Ruth (valamint Márk evangéliuma) megjelenését tervezi.

Az Elvi dokumentum szerint a próbakiadások szövege átkerül majd a nyelvi lektorhoz és a külső lektorokhoz, akik a főtítkárhoz címezve kommentálhatják azt; természetesen a próbakiadások szövegét más is véleményezheti, és élhet észrevételekkel vele kapcsolatban – a próbakiadásoknak éppen ez a célja. A beküldött, illetve a lektorok által felvetett javaslatokat a főtítkár szűri majd meg, és fogja az elsődleges szerkesztőnek továbbítani azokat, akivel aztán együtt dönt majd a javaslatok sorsáról.

3. A revízió ószövetségi vonatkozásai

3.1. A revízió mértéke néhány számadat tükrében

A projekt általános bemutatása után térjünk át a következő kérdésre: milyen jellegű és mélységű változtatást hoz az új fordítás szövegében a folyamatban lévő revízió?

Az 1990-es átdolgozás során az új fordításhoz valamivel több, mint 1300 hozzászólás és kritikai megjegyzés érkezett,⁹ az Ószövetségben pedig végül mintegy 1090 versben történt kisebb-nagyobb változtatás.¹⁰ Az Ószövetség összesen 23.028 versből áll: ez azt jelenti, hogy az 1990-es revízió az Ószövetség verseinek csupán 4,7%-át érintette. A jelenlegi revízió során azonban csak az Ószövetséghez több mint 10x ennyi észrevételt regisztráltak, és az eddig elkészült bibliai könyvek alapján elmondhatjuk, hogy a módosított versek száma is nagyságrendekkel magasabb lesz, mint az 1990-es revízió esetén. Nézzük ezeket az adatokat kicsit részletesebben:

Az Ószövetség 23.028 verséből 2008. december 31-ig 13.325 vershez érkezett egy vagy több módosító indítvány – ez az ószövetségi versek 58%-a. A Történeti könyvek (Józs–Eszter) és a Tóra esetében ez a szám arány jóval magasabb (Történeti könyvek: 77%, Tóra: 71%), a Prófétaíratokban (Ézs–Mal) ezzel nagyjából azonos (60%), a Tanítói könyvek esetében (Jób–Énekek) pedig ennél jelentősen kisebb (13%).

Fontos hangsúlyozni, hogy ezek a számadatok nem a beérkezett javaslatokra, hanem a javaslatokban érintett versekre vonatkoznak. Természetesen megtörténhetett, hogy ugyanahhoz a vershez 2-3 módosító indítványt is regisztráltak – ám az esetek zömében egy vershez csak egyetlen javaslat kapcsolódik. A tényleges javaslatok száma tehát a 13.325-nél némileg magasabb lehet, de óvatos becsléseim szerint maximum 4-5%-kal.

A következő táblázat bibliai iratcsoportokra lebontva hozza ezeket az adatokat, kiegészítve a végrehajtott revízióra vonatkozó további információkkal is:

Iratcsoport	Versek száma	Versek beérkezett javaslattal a revízió előtt	Versek módosító javaslattal a revízió végén	Módosított versek száma
Tóra	5.845	4.127 (71%)	4.985 (85%)	4.036 (69%)
Történeti könyvek*	5.251	4.046: 77%	4.588: 87%	3.409 (65%)
Tanítói könyvek	4.851	620 (13%)	1.113 (23%)	687 (14%)
Nagypróféták	3.928	2.241 (57%)	3.465 (88%)	2.386 (61%)
Kispróféták**	1.295	912 (70%)	1.136 (88%)	677 (52%)

* a még le nem zárt 1-2Krón nélkül ** a még le nem zárt Zak–Mal nélkül

A ténylegesen, eddig végrehajtott változtatások számáról nehéz pontos adatokkal szolgálni. Sajnos abban a számítógépes programban, amelyben a változtatások gépi regisztrálása történik, nem lehet módosító javaslatot visszavonni, illetve törölni: a program az elsődleges szerkesztő valamennyi módosító indítványát új javaslatként kezeli. Számos helyen megtörtént, hogy egy korábbi javaslatot a szerkesztők valamelyik munkafázisban visszavontak, és az adott versnél visszatértek az új fordítás eredeti szövegéhez – ám a gép ezt a döntést is a vers szövegének módosításaként értelmezi.

A valóságban tehát a módosított versek száma némileg kevesebb, mint amit a táblázat adott rovata megad – ám az eltérés, ismét csak óvatos becsléseim szerint, nem lehet nagyobb 2-3%-nál. Mára Mózes első könyvétől Nehémiás könyvéig készültek el a próbakiadások, így végleges adatokkal az Ószövetség egészére nézve még nem rendelke-

zünk. Mivel azonban az elsődleges szerkesztői munka az 1-2Krón, Zak és Mal kivételével lényegében lezárult, a táblázatban szereplő adatok – az eddigi tapasztalatok szerint – lényegesen már nem fognak módosulni.

Lássuk tehát a számadatokat! A Tóra 5.845 verséből 4.127 vershez érkezett be módosító indítvány, ami az összes vers 71%-a. A revízió végére ez a szám, a munkabizottság saját javaslataival kibővülve, 4.985-re (85%-ra) emelkedett, míg a ténylegesen megváltoztatott versek száma végül 4.036 lett – ami a Tóra összes versének 69%-a. A ténylegesen módosított versek számaránya a Történeti könyvek esetében nagyjából hasonlóan fog majd alakulni (az 1-2Krónikákat egyelőre nem számítva a lezárt próbakiadásokban ez: 65%), ám a Tanítói könyveknél várhatóan ennél lényegesen kisebb arányszámot kapunk majd (az elsődleges és másodlagos szerkesztői munka alapján: 14%). A Nagypróféták esetében ez a

számarány némileg kisebb lesz (az elsődleges szerkesztői munka alapján: 61%), a Kispróféták esetében pedig 50% körüli eredmény várható (az elsődleges szerkesztői munka alapján, a Zak–Mal nélkül: 52%).

3.2. A beérkező javaslatok értékelése

A revíziós munka megkezdése után hamar nyilvánvalóvá vált, hogy a beérkező javaslatok zömét nem lehet és nem is szabad az új fordítás szövegében megjeleníteni.

A javaslatok kb. 70%-a ugyan egy szintén lehetséges, de tartalmilag nem pontosabb, stílusosan pedig semmivel sem szebb alternatívát kínál, amit emiatt, a minimális változtatás elvét követve, nem lehet figyelembe venni. Különösen igaz ez akkor, ha a javaslat egy gyakori kifejezés, szófordulat, vagy egy adott héber szó bevett fordítása kapcsán nem következetes, és így az elfogadása a fordítás konzisztenciájának gyengítését eredményezné. E kategórián belül a megjegyzések 5-10%-a kifejezetten archaizáló jellegű, és a Károli-Biblia régies kifejezéseit szeretné belecsempészni a szövegbe (ilyen pl. az „ivadék” és az „atyafi” szó, a „mondotta” igealak vagy a passzív igeformák), ami alapvetően nem egyeztethető össze az új fordítás fordítói elveivel.

A javaslatok 20%-a lehet az, ahol a magyar szöveg valóban stílusosan jobb, gördülékenyebb, mint az új fordítás jelenlegi szövege. Viszont ezeknek az eseteknek a zöme nem csak a magyar szöveget, hanem magát az eredeti hébert is javítaná. A bibliai héber például hajlik arra, hogy az igéket a rövid tömondatok elején többször megismételje. „És lett este és lett reggel” – olvassuk például többször is a papi tereméstörténetben. Természetesen magyarosabb és stílusos elvárásainknak megfelelőbb lenne azt mondani, hogy „és lett este és reggel”, ahogy ezt egy hozzászóló konkrétan javasolta is, de itt ezzel a héber szöveg javítása, „megrövidítése” következne be. Ugyancsak hajlik a héber arra, hogy az igék alanyát egymás után minden mondatban megismételje, ami a mi stílusérzékünknek gyakran, főleg egyetlen versen belül, fölösleges szóismétlésnek tűnik. Am az ide vonatkozó javaslatok elfogadása szintén a héber szöveg megrövidítését, illetve a modern ízlésünk szerinti átszerkesztését jelentené. Gyakran vonatkoznak javaslatok arra is, hogy a szövegben szereplő egyéb szóismétléseket szinonimák segítségével iktassuk ki – ám ha a szóismétlést maga a héber szöveg hozza, ez az eljárás szintén nem lenne elfogadható. Vannak bibliafordítások, amelyekben elfogadott az eredeti héber szöveg ilyen jellegű egyszerűsítése, kivonatosítása, stílusos simítgatása (pl. a Luther-Biblia is ilyen), ám az új fordítástól ez az eljárás alapvetően idegen.¹¹ A fordításnak ezen a jellegén nem szabad, és nem is kívánatos módosítani.

A javaslatoknak kb. 10%-a lehet az, amelyik az új fordítás jelenlegi szövegénél valóban szebb vagy tartalmában pontosabb fordítást kínál, vagy esetleg olyan exegetikai problémára hívja fel a figyelmet, ami miatt az adott bibliai vershez valóban hozzá kell nyúlni. Am ez utóbbi esetek zömében is legfeljebb figyelemfelkeltő értéke van a javaslatoknak, a felkínált megoldást csak elvéve lehet közvetlenül a bibliai szövegbe áttemelni. A változtatás nélkül elfogadott módosító indítványok számaránya óvatos becsléseim szerint kb. 5%-ra tehető.

3.3. Az Ószövetségben végrehajtott változtatások legfontosabb típusai

A módosítások jellege és foka természetesen erősen eltérő. A skála a tényleges, exegetikai alapú változtatástól az azonos szövegek fordításának harmonizálásán és a stílusos jellegű javításokon át a központozás megváltoztatásáig, a nyomdahibák kiszűréséig vagy egy új referencia-hivatkozás beiktatásáig meglehetősen széles palettán mozog.

A módosításokat elviekben a számítógépes rendszer bizonyos szempontok alapján csoportosítani tudja, amennyiben az elsődleges szerkesztőt javaslatának regisztrálása során az alábbi kategóriák közötti választásra kényszeríti: 1) nyomdahiba, 2) helyesírás, 3) nyelvtani szerkezet, stílus, 4) exegetikai probléma, 5) rossz fordítás, 6) szöveghiány, 7) referencia módosítása.

E kategóriák szerint a számítógép osztályozni is tudja a beérkező javaslatokat, tehát itt újabb statisztikai adatokat is ismertethetnénk. Ám valós, értékelhető adatokat a rendszer csak egy-két kategória kapcsán tudna szolgáltatni.¹² Egyrészt ugyanis a gép nem képes a beérkező javaslatok halmazából a legutolsó, elfogadott javaslatokat kiszűrni, tehát a számadatok nem a véglegesnek szánt szövegre, hanem valamennyi, beérkező és regisztrált javaslatra vonatkoznának. Másrészt egy vershez akár több kategória is meg lett jelölve, ha a módosítás több típusba is besorolható volt. Harmadrészt a rendszer nem tudja rögzíteni a módosítások mellé szánt indoklást. Márpedig az exegetikai jellegű módosítások esetében a szerkesztőknek a javaslataikat írásban indokolni kell, ugyanígy az inkonzisztencia felszámolására vonatkozó javaslatok esetében is. Emiatt aztán az Ószövetség esetében a megállapodás született, hogy minden olyan esetben, ahol az adott vershez írásos indoklást fűztünk, a „rossz fordítás” rubrikát jelöltük meg. Emiatt például rossz fordításnak minősült egy névátírás megváltoztatása is. Ugyanakkor ugyanazt a javítást gyakran más-más kategóriába kellett besorolni. Egy a stílusos simítás első esetben például, mint „stílusos javítás” került a számítógépben rögzítésre, ám ha ugyanaz a héber formula többször is előjön az Ószövetségben, ugyanez a módosítás a parallel helyeken, már mint „rossz fordítás” van elkönyvelve, hiszen az eredeti forma megőrzése a javított formához képest már inkonzisztenciának, azaz fordítási hibának minősül. Tekintsünk most el ezért a számítógépes rendszer kategóriáitól, és tekintsük át a végrehajtott módosítások legfontosabb típusait az alábbi csoportosításban!

3.3.1. Személy- és földrajzi nevek átírása:

Az új fordítás alapvetően kiejtés szerint, pontosan írja át a meghonosodott formával nem rendelkező ószövetségi neveket – természetesen egy egyszerűsített, a magyar ábécé betűkészletével gazdálkodó átírást alkalmazva.

Ez alól kivételt képez például a hosszú í, amit az új fordítás a szó belsejében és a szó végén is igyekszik elkerülni, ám ezt meglehetősen következtelenül teszi. Ugyanabban a helyzetben, illetve összetett nevek azonos szóeleménél is hol hosszú í-t, hol rövid i-t kínál, de még ugyanannak a névnek az átírásában is (néha bibliai könyvenként) ingadozik, hol a hosszú í-s, hol a rövid i-s átírást választva. Így például az Ammihúd és az Ammisadaj nevekben rövid az i, ezzel szemben helyesen, hosszú

í-vel írja az új fordítás az Amminádáb nevet. Hol hosszú, hol rövid i-vel írja át az új fordítás például az Abírám / Abirám, Amminádáb / Amminádáb vagy az Élim / Élím neveket.

A szóvégi *qámeç* átírásában az új fordítás szintén következetlenül jár el: számos, főleg ritkább nevek esetében maga az új fordítás is á-t kínál,¹³ számos egyéb név esetében azonban az á-t mint a hangot írja át,¹⁴ mint ahogy arra itt is van példa, hogy ugyanazt a nevet hol így, hol úgy találjuk átírva.¹⁵ Az új fordítás a *jódot* időnként szintén nem hozza, ahol pedig a héber olvasás szabályai szerint azt ki kellene ejteni.¹⁶ Ez különösen gyakran megtörténik a héber *-ím* végződés előtt, illetve a dualisz *-ajim* végződés belsejében,¹⁷ holott ugyanezekben a helyzetekben, más, ritkább nevek esetében, maga az új fordítás is átírja j-nek a *jód* betűt.¹⁸

Ugyancsak következetlen az új fordítás az összetett nevek átírásában. Így a *bét-* és az *én-* előtagú településneveket az esetek zömében – a nemzetközi gyakorlatnak megfelelően – két szóban, kötőjellel írja át, lásd pl. a „Bét-Jeárím” és a „Bét-Leóbót”, valamint az „Én-Hácór”, „Én-Mispát” vagy az „Én-Rimmón” településneveket.¹⁹ Ám az új fordítás pl. „Bétseán”, „Éngedi” vagy „Endór” esetében nem ezt az eljárást követi, hanem a két szót egybeírja egymással. Hogy az új fordítás ebben mennyire nem következetes, azt világosan mutatja, hogy a „Bétseán” és az „Éngedi” neveket egy-egy helyen maga is kötőjellel írja át (Bír 1,27 és Józ 15,62).

Szintén ingadozik az új fordítás eljárása a tájegységek nevének írásmódjában. Itt a kissé régies „Nebó hegye”, „Párán hegye”, „Móáb síksága” stb. genitivusos formák mellett a magyar helyesírásban preferált kötőjeles „Abárim-hegy”, „Baalá-hegy”, „Básán-hegy”, „Calmón-hegy” formák is szerepelnek, mint ahogy a kötőjel számos esetben ilyenkor elmarad, lásd pl. „Abárim hegység”, „Hermón hegység”, „Ébál hegy”, „Garizim hegy”, „Széír hegy” stb. – adott esetben még ugyanannak a tájegységnek a neve is hol az egyik, hol a másik helyesírást követi.

A revízió során mindezeket a következetlenségeket igyekszünk kiküszöbölni.

3.3.2. Helyesírás / névátírás egységesítése:

Alkalmanként az új fordítás ugyanannak a szónak eltérő helyesírását követi. Így például a *bíborzinór* szó 1x egybe van írva, 4x külön, 1x pedig kötőjellel – a helyes forma itt az egybeírt változat lenne, lásd maga az új fordítás a „bíborfonál”, „bíborruha” szóösszetételekben. A *zebach* szó fordításaként a „véres áldozat” szavakat az új fordítás 4x külön írja, holott az „égőáldozat, ételáldozat, véteáldozat” szavak analógiájára itt természetesen az egybeírt forma a helyes, lásd maga az új fordítás is az esetek zömében, összesen 50 helyen.

E kategórián belül a legtöbb eset azonban a földrajzi helyek átírásával kapcsolatos. Így például a *hajjám haggádól* kifejezést az új fordítás 4x mint „a nagy tenger” írja át (Num 34,6.7; Józ 1,4; 23,4), miközben 8x maga is a magyar helyesírást követve nagybetűvel és kötőjellel mint „Nagy-tenger” hozza – a bibliai „Sós-tenger”, „Sás-tenger”, „Vörös-tenger” helyesírásának az analógiájára (Józ 9,1; 15,12.47; Ez 47,10.15.19.20; 48,28). A „ruhafestők mezeje” kisbetűvel szerepel a 2Kir 18,17-ben, viszont nagybetűvel az Ézs 7,3-ban; „Sion-hegy” szerepel

az Ézs 8,18-ban, miközben az Ószövetségben mindenütt máshol a „Sion hegye” genitivusos forma áll; a „Refáim völgye” forma fordul elő az Ézs 17,5-ben, miközben 6 másik helyen a kötőjeles „Refáim-völgy” forma jön elő.²⁰ Jeruzsálem egyik kapujának a nevét az új fordítás a Jer 20,2-ben kisbetűvel, mint „benjámini kapu” írja, miközben a könyv másik két helyén (Jer 37,13; 38,7) a nagybetűs és kötőjeles „Benjámin-kapu” szerepel, mint ahogy a Jeremiás könyvében 2x előforduló „Szöglet-kapu” és a Zak 14,10-ben említett „Szeglet-kapu” is nyilván egy és ugyanaz.

A revízió során természetesen itt is igyekszünk egységesíteni az eltérő formákat.

3.3.3. Régies szavak és szófordulatok kiiktatása

Ma már régiesnek, vagy éppen népiesnek hangzik az új fordítás számos kifejezése. Ilyen például a „mondta” szó helyett a „mondotta” forma,²¹ a „néne” szó „nővér, lánytestvér” értelemben, emberekre használva az „ivadék” szó pedig ma már kimondottan sértő is lehet. Ugyancsak régies az „atyafi, atyámfia, atyádfia” stb. forma, ami a kontextustól függően egyszerűen testvért, embertársat, illetve rokont vagy honfitársat jelöl. A „barom” szó „nagytestű háziállat” értelemben ma már nem használatos, a szót a köznyelv inkább csak a szidalmak összefüggésében ismeri. A zavaró archaizmus kategóriájába tartozik pl. a „megcsal” ige használata „rászed”, illetve „csalás által megkárosít” értelemben.

Értelmező szótár nélkül a bibliaolvasók többsége ma már aligha érti, hogy mit akar a „szellér” szó jelenteni, vagy az sem feltétlenül világos a számára, hogy a „rabnő” nem egy börtönben ülő női elítélt, hanem a „rabszolga” szó női megfelelője. Azt, hogy a „szolgáló” a „szolga” nőnemű párja, a többség ma már szintén aligha sejtje: a „szolgálóleány” forma itt kellő eligazítást jelentene. Az „orca” szó hangzása a fiatalabb korosztályok számára szintén régiesen, illetve kissé népiesen cseng. A „haragra gerjed” kifejezést sem nagyon használjuk ma már, mint ahogy a „ráveti a tekintetét valamire” kifejezést is egyébként csak a reformkor nagy költőinek műveiből ismerjük.²²

Érdekes eljárást alkalmazott az új fordítás a *nórá* particípium fordítása kapcsán: ha ugyanis emberi félelemről van szó, akkor a fordítás a ma is használatos „félelmetes” formát hozza, ha viszont Istenre vagy az ő tetteire vonatkozik a jelző, akkor ennek a régisebb, „félelmes” változatát kínálja. Ez a kettősség egy „szent kánaáni nyelv” megteremtése felé mutat – ami semmiképpen sem támogatható.

Nem csak ez utóbbi, hanem a legtöbb, itt idézett példáról elmondható, hogy az adott héber szót vagy kifejezést az új fordítás koránt sem következetesen adja egy régies vagy népies kifejezésekkel vissza, hanem számos helyen talált a fordítására másikat, nem kifogásolható megoldást. Ezek az esetek ezért a legtöbbször magából az új fordításból vett megoldásokkal javíthatunk ki, a fordítás belső konzisztenciáját is megerősítve ezzel.

3.3.4. Stílári javítások

A javítások többsége ebbe a kategóriába tartozik, ám ezeket meglehetősen nehéz lenne csoportosítani. A skála itt a központozás vagy a mondatzáró írásjel megváltozta-

tásától egy névelő kitételén vagy törlésén át a szórend átrendezéseig, egy találékos szinonima becseréléseig, költői szövegek esetében pedig ritmikái alapú változtatásokig terjedhet.

A „nőtestvér” (az új fordításban összesen csak 3x) szó például ma már meglehetősen ritka, helyette maga az új fordítás is a legtöbb helyen a „nővér” szót kínálja, számos esetben pedig, ahol a kontextus alapján világos, hogy nőről van szó, a „testvér” szó ugyanolyan elfogadható. A királyok nem „egyesülnek”, legfeljebb a királyságok vagy a seregeik: a királyok inkább „összefognak” egymással a közös ellenséggel szemben (Józs 11,5), egy országot pedig nem „elosztanak” maguk között, hanem inkább „felosztanak” (Józs 13,7, így maga az új fordítás is a Józs 13,8-ban). „Üres hengegés” van, de azt, hogy valaki „üres hengegő” (Ézs 16,6), nem szoktuk mondani. Stílárius hiba a bajban levő ember kapcsán a „nyögéscsel” szót használni (Ézs 59,11), hiszen ezt az igét inkább egy boldog szerelmespár vagy a jóllakott csecsemő kapcsán szoktuk emlegetni: a szenvedő ember inkább „nyög/nyöszörög”.²³ Egyenesen félrevezető a „víztartó” szó használata a Jer 2,13-ban, ami alatt az „olajtartó, szappantartó, szenteltvíz-tartó stb.” szavak alapján automatikusan egy edényre asszociálunk. Az adott helyen azonban egy „ciszterna”-ról van szó – ez a szó ugyan idegen eredetű, de a Magyar Értelmező Kéziszótár is ismeri, és a Neovulgata alapján készült magyar katolikus bibliafordítás (2003) nem is fél azt használni.

A stílárius hibák egy része valójában hebraizmus, és abból adódik, hogy az új fordítás a kontextustól függetlenül ragaszkodik egy adott szó egyazon fordításához, vagy veszi át szó szerinti fordításban a héber szóösszetételeket. Magyarul meglepő például a „lázás félelem” szóösszetétel a Jer 15,8-ban, hiszen egyrészt mi nem kapcsoljuk a „lázás” jelzőt a félelemhez, másrészt ez utóbbi inkább pozitív töltetű, lásd pl. a „lázás készülődés, lázas izgalom, lázas kapkodás” összetételekben. A stílárius hiba itt az *ír úbehálót* „izzás és rettegés” szavak szó szerinti fordításaként állt elő. A két főnév összekapcsolását valójában fokozásnak kellene tekinteni, és mondjuk a „rettegetes félelem” fordítással kellene visszaadni. Ugyancsak zavaró „az írás beszéde” kifejezés az Ézs 29,18-ban: a 11. versben ugyanezt a *dibré széfer* szóösszetételt maga az új fordítás is helyesen, hebraizmus nélkül, így adja vissza: az „irat szavai”.

3.3.5. Hebraizmusok kiiktatása

Összességében az új fordítás szabad és jó fordításnak tekinthető, amiben jóval kevesebb hebraizmus érhető tetten, mint a Károli-Bibliában; ám azért még ezen a téren is van mit javítani a szövegen.

Klasszikus, sokféle variációban visszatérő hebraizmus például a *figura etimologica* egyik válfaja: amikor a héber egy igéhez tárgyként egy ugyanabból az igetövből képzett főnevet kapcsol. Így mondja a héber például azt, hogy *chálam chalóm* – ám ennek az „álmot álmodni” fordítása természetesen hebraizmus, mert a megfelelő magyar kifejezés itt ez lenne: „álmot látni / álmodni valamit / valakinek volt egy álma”. Ugyanez a hebraizmus rejlik az alábbi fordítások mögött is: „áldozatot áldozni” (Lev 17,5), „parancsot parancsolni” (Bír 3,4), „könyörgést könyörögni” (1Kir 9,3), „imádságot imádkozni” (1Kir

8,28k.); „tanácsot tanácsolni” (1Kir 12,8), „bosszantással bosszantani” (1Kir 15,30), „gondolatot gondolni” (Jer 49,20), „hallomást hallani” (Jer 49,23), „félelemmel félni” (Jón 1,16), „ismeretet ismerni” (Num 24,15). Írjuk azonban az új fordítás javára, hogy például az „esküt esküdni” vagy a „fogadalmat fogadni”, „vétket vétkezni”, „hűtlenséget hűtlenkedni” formulákat a legtöbb esetben helyesen, magyarosan adja vissza, és kínálja az „esküt/fogadalmat tenni”, illetve a „vétket/hűtlenséget elkövetni” fordításokat,²⁴ illetve azt is, hogy a fent említett hebraizmusokat gyakran csak egy-egy könyvben vagy iratcsoportban alkalmazza, míg más könyvekben vagy iratcsoportokban azt helyesen, magyarosan adja vissza.²⁵

Ugyancsak hebraizmusokhoz vezet, ahogy az új fordítás a több birtokossal megképzett birtokos szerkezetek fordítását végzi. A héber ugyanis alapvetően képtelen egy birtokhoz egyszerre több birtokot is hozzárendelni, s ezért valamennyi birtokos előtt kénytelen a birtokot újra és újra megismételni. A helyes eljárás itt az, ha ezeket a szerkezeteket egyetlen birtokos szerkezetként fordítjuk – ahogy ezt számtalan helyen maga az új fordítás is megteszi.²⁶ Tehát például az 1Kir 2,33-ban a „Jóáb fejére és utódainak a fejére” fordítás helytelen, magyarosan ennek így kellene hangoznia: „Jóáb és utódai fejére”. Ugyanehhez a típusú hebraizmushoz vezet a bibliai héber nyelvnek az a jellegzetessége, hogy a felsorolások tagjai, illetve azonos mondatrészek előtt ugyanazt a prepozíciót vagy jelzőt is kénytelen mindig megismételni: itt a magyar nyelv szabályai szerint szintén elég lenne ezeket egyszer lefordítani, lásd pl. Ez 42,13; Zof 1,16. Pedig van egy eset, amikor ezt a típusú hebraizmust a magyar fordítások nem veszik át: amikor a mennyiségjelző (számnév) összetett tagjai mögött a jelzett szót a héber többször is megismétli, lásd pl. „kilencszáz év és harminc év volt”, helyesen természetesen: „kilencszáz-harminc év volt” (Gen 5,5; így nem csak az új fordítás, hanem a Károli-Biblia is).²⁷

Szintén viszonylag gyakran megtörténik, hogy a héberben egy ige jelentését egy mellérendelt névszó színezi. Ilyen például a *jáqac* „felébredni” ige. Ez a szó a Gen 9,24-ben a *mijjajin* „a borból/mámorból” névszói szerkezettel bővült, s a két szó együtt azt jelenti: „felébred a mámból” (így még a Károli), azaz magyarul „kijőzanodik”. Azzal, hogy az új fordítás a *jáqac* igét a „kijőzanodik” igével adja vissza, de mellette a *mijjánó* „mámorból” szót is lefordítja, valójában szükségtelenül ragaszkodik a formális megfeleltetés elvéhez, és ezzel megszüli egy új hebraizmust.

Ugyanígy hebraizmus az új fordításban a *qará’ bösém* kifejezés „nevéről nevezni” tautologikus fordítása (pl. az Ézs 43,7-ben), hiszen a *qará’* „hív, kiált” ige csak a *sémlbösém* névszói taggal kiegészülve veszi fel az „elnevez” jelentést. A kifejezés helyes fordítása tehát egyszerűen csak ennyi: „róla elnevez” (lásd helyesen maga az új fordítás is az Ézs 43,7 mellett parallelként megadott // Jer 14,9; 15,16-ban).

Az új fordítás szó szerint fordítja a hébert, s ezzel hebraizmusokat hoz létre pl. az alábbi esetekben is. A *szé’ár* jelentése „szőr(zet)”. A haj úgy van héberül, hogy *sző’ar rós*, azaz „a fej szőre”. Tehát ezt a kifejezést a Bír 16,22-ben nem úgy kell fordítani, hogy „fején a haj”, hanem egyszerűen úgy, hogy „a haja”. A Bír 1,6–7-ben a

héber szó szerint ezt mondja: „a kéz és a láb nagyujjai”, amit az új fordítás így ad vissza: „keze hüvelykujjait meg a lába nagyujjait”. Az új fordítás itt a „kéz”, de valójában a „láb” lefordításával is hebraizmust hordoz, hiszen a magyarban a „hüvelykujj” szó önmagában mindig a kéz, de soha nem a láb egyik ujját jelöli – elég lenne tehát itt annyit mondanunk: „a hüvelykujjait és a nagylábujjait”. A „fazekasok korszója” kifejezés is szó szerint jött át a héberből (pl. Ézs 30,14), ami persze nem azt jelenti, hogy a „fazekas birtokában lévő korszó”, hanem azt, hogy „fazekas által készített korszó”, magyarul tehát „agyagkorszó/cserépkorszó” lenne a megfelelő fordítás.

3.3.6. Zavaró inkonzisztenciák kiiktatása

Nyilvánvaló, hogy ugyanazt a szót vagy kifejezést egy bibliafordítás sem adhatja vissza a kontextustól függetlenül mindig ugyanúgy, ám az indokolatlan variációkat, amennyire csak lehet, fontos lenne elkerülni. Ezt a fajta belső konzisztenciát nem csak a filológiai pontosság követeli meg. A bibliai szöveg esetében legalább ilyen lényeges szempont a keresztyén hermeneutikának az az elve is, hogy Szentírást a Szentírással kell magyarázni. Ez azt jelenti, hogy az olvasónak a nemzeti fordításokban is észre kell vennie az egyes igehelyek közötti összefüggéseket. Látnia kell, hol idézi szó szerint az egyik bibliai szakasz a másikat, vagy hol használja egy szerző ugyanazt a szót, kifejezést, szófordulatot, mint más szövegek – azért, hogy a párhuzamos igehelyeket az adott bibliai hely megértéséhez figyelembe lehessen venni.

Indokolatlan inkonzisztenciának minősül tehát például az, hogy a héber *sō'ól* szót az új fordítás 6x úgy fordítja, hogy a „halottak hazája”, 39x úgy, hogy a „holtak hazája”, egyetlen helyen pedig fordítatlanul hagyja a szót, és nagybetűvel átírva, „Seol”-ként hozza. A bibliaolvasónak világosan látnia kellene, hogy a vonatkozó igehelyeken az alvilágnak nem két, illetve három külön szférájáról van szó, hanem egy és ugyanazon dologról: a „holtak hazájáról”.

Teológiaiilag nagy jelentőségű a héber *mispát* szó fordításának a következetlensége. A szót az új fordítás a Tóránban csak elvétve fordítja „törvény”-nek (Lev 24,22), ehelyett szinte következetesen a „döntés” szóval adja vissza, lásd például a Deuteronomium felsorolásaiban a „rendelkezések és döntések” (pl. Deut 4,1), illetve az „intelmek, rendelkezések és döntések” (Deut 4,45) kifejezéseket. Ezzel szemben a Tórán kívül a szónak teljesen bevett fordítása az, hogy „törvény”.²⁸ Különösen szembeötlő, hogy Ezékiel könyvében a szó szinte mindig „törvény”-nek van fordítva, ráadásul ebben a könyvben – a Deuteronomiumhoz hasonlóan – rendre a *chuoqqá* főnévvel áll párban. Így míg a Deuteronomiumban a *chuoqqót umispát* szóösszetétel fordítása következetesen így hangzik: „rendelkezések és döntések”, Ezékiel könyvében ugyanez a szóösszetétel, ismét csak önmagában következetesen, a „rendelkezések és törvények” fordításban szerepel.

Máskor is előfordul, hogy ugyanazt a héber kifejezést az új fordítás könyvenként vagy iratcsoportonként eltérően fordítja. Így például a héber *törúmá* kultikus szak kifejezést az Ex-ban és a Deut-ban végig, és máshol is gyakran így adja vissza: „felajánlás/fölajánlás, felajánlott/fölajánlott (dolog)” – összesen 44x. Ám a Lev-ban ugyanez a szó, ugyanebben a kultikus értelemben már

„szent ajándék” (7x), a Num-ben pedig egyszerűen „ajándék” (14x).²⁹ Nyilvánvaló, hogy ugyanannak a kultikus dolognak a neve nem változhat a magyar fordításban a Tórán belül bibliai könyvenként, és hogy ezeket az eltérő fordításokat egységesíteni kell.

Ugyanez a helyzet a héber *éfa* szóval is. Az új fordítás ezt az úrmértéket az Ószövetségben a legtöbb esetben következetesen lefordítja, és a magyar „véka” szóval adja vissza. Ez alól csak Ezékiel könyve jelent kivételt: itt, és csakis itt, az új fordítás következetesen fordítatlanul hagyja a szót, és az *éfa* átírásban hozza azt (pl. Ez 46,5).³⁰

Tucatjával lehetne sorolni az egyéb eseteket. Nem világos például, hogy a *jam-kinneret* egyszer miért „Kinneret-tenger” (Józs 12,3), máskor miért „Kinneret-tó” (Num 34,11), hogy a *jóséb hakkörúbím* epitheton fordítása egyszer miért „a kerúbokon ülő” (1Sám 4,4), ha másik két helyen „kerúbokon trónoló” áll (Zsolt 80,2, 99,1), vagy hogy a *masszá'* szó fordítása egy helyen miért „fenyegető kijelentés” (Ézs 13,1), ha prófécia feliratában egyébként mindenütt máshol a „fenyegető jövendölés” formula szerepel (13x). Ugyancsak kérdés, hogy a Királyok könyvének állandóan visszatérő formuláiban az eredeti hébertől függetlenül miért szerepel hol az „őse, Dávid” (1Kir 15,3), hol az „ősatya, Dávid” fordítás (1Kir 15,24; 2Kir 14,3; 16,2; 22,2), a *hára' böéné jhwh* magyar megfelelőjeként miért áll esetenként az „amit rossznak tart az ÚR” (2Kir 8,27), miközben a Királyok könyvén belül és azon kívül is csaknem mindeütt az „amit rossznak lát az ÚR” formula szerepel,³¹ vagy hogy miért lesz a bevett „...történetéről szóló könyv” formula két helyen „...történetéről írott könyv” (2Kir 13,8 és 15,21), ha az adott helyeken a héber szöveg szó szerint megegyezik.

Fontos hangsúlyozni: ezekben az esetekben mindkét fordítás jó, tartalmilag és stílusilag legalábbis elfogadható lenne, s a problémát az átlagos bibliaolvasó nyilván észre sem veszi, különösen, ha rövidebb szakaszokban vagy kiragadott igék formájában olvassa a Szentírást, és ha nem lapozza fel a parallelként megadott igehelyeket. Ám egy bibliafordítás nem csak az ilyen bibliaolvasási szokások kielégítésére kell, hogy alkalmas legyen, hanem, mint említettük, az önmagát magyarázó Szentírás hermeneutikai elvének is a lehető legnagyobb mértékben eleget kell tennie.

3.3.7. Parallel igehelyek fordításának egymáshoz igazítása, illetve széttartása:

Ez a kategória valójában az előző kategória egyik alcsoportja is lehetne: az új fordítás a parallel igeszakaszok, versek vagy versrészletek fordításában indokolatlan eltéréseket mutat ott, ahol pedig az eredeti héber szöveg szó szerint megegyezik, illetve esetenként fordítva is: szó szerint egyezik a magyar fordítás ott, ahol az eredeti héberben különbségek is vannak.

Itt is igaz, amit a fentiekben mondtunk: legtöbb esetben önmagában mind a két fordítás megállná a helyét mind tartalmi, mind stílusilag szempontból – ám az eltérő megfogalmazás, gyakran a meglévő keresztthivatkozások ellenére is, elfedi azt a tényt, hogy a két bibliai szakasz az adott helyeken (csaknem) szó szerint megegyezik, vagy éppen különbözik. Így jelenleg az új fordítás olvasója nem veheti észre, ha egy prófécia szó szerint idéz egy má-

sikat, hogy Jeremiás könyve hol idézi a Deuteronomium rendelkezéseit vagy frázisait, hogy Ezékiel szóhasználata hol követi csaknem szó szerint a Leviticus előírásait, és hol tér el valóban attól, vagy, hogy a Királyok és a Krónikák párhuzamos elbeszélései között hol van az eredetiben, és hol nincs szó szerinti egyezés.

Az érintett versek száma itt százas nagyságrendű – ám most is kénytelen vagyok csupán néhány példára szorítkozni. Az Ézs 60,13-ban a pusztai növényeknek a héberben ugyanaz a listája szerepel, mint az Ézs 41,19-ben, ám ez az új fordításból nem lesz nyilvánvaló; az Ézs 62,11-ben a vers második fele szó szerint idézi az Ézs 40,10b-t, ám az új fordításból ez ismét csak nem világos; a Jer 6,22 és a parallel 50,41 között jelenleg nem látszik az egyezés, ahogy a Jer 7,30 és 32,34, vagy a Jer 6,14 és 8,11, a Jer 5,9.29 és 9,8, valamint a Jer 30,10 és 46,27 között sem. A Jer 7,33 pár szó híján szó szerint idézi a Deut 28,26-ot, a Jer 28,16 pedig a Deut 13,6 rendelkezését, ezt azonban az új fordítás olvasója képtelen megfigyelni. Az Ez 6,5 a Lev 26,30-at idézi, az Ez 20,11b.13 szintén szó szerint veszi át a Lev 18,5-öt, a Dán 9,4 pedig részben szó szerint egyezik a Deut 7,9-cel – ám ezeket az egyezéseket az új fordítás jelenlegi szövege sajnos elfedi.

3.3.8. A héber szöveg stiláris alapú lerövidítése

Az új fordítás a funkcionális ekvivalencia elve mellett is alapvetően úgy fordítja a héber szöveget, hogy annak lehetőleg valamennyi lexemáját a magyarban is megjelenítse, a stiláris alapú egyszerűsítések pedig alapvetően idegenek tőle.³²

Számos esetben azonban az új fordítás mégis él a héber szöveg stiláris alapú egyszerűsítésének eszközével: A fordítók gyakran döntöttek úgy, hogy egy-egy szót, például ismétlődő személynevet, igei vonzatot (legtöbbször ragozott prepozíciót), kötő- és határozószót, illetve például az igei tárgyragot vagy a birtokos szuffixumot nem fordítják le, ha az általuk kifejezett információt a kontextus alapján evidensnek vagy mellőzhetőnek érezték, illetve ha ez egy gördülékenyebb, jobban olvasható szöveget eredményezett.

Az eljárás önmagában nem kifogásolható, a revízió pedig ennek megfelelően számtalan esetben hagyta változtatás nélkül az így előállt szöveget. Ám számos helyen ezek az apró rövidítések stilárisan fölöslegesek, hiszen nem eredményeznek sebb vagy gördülékenyebb szöveget, tartalmilag pedig gyakran zavarónak tűnnek, mert igenis elveszhetnek így a szövegből fontos információk. A pontosság itt lényegesebb szempont, mint a szépség. Ezeket az eseteket a revízió során fordítási hibának tekintettük, és kijavítottuk, mindenek előtt akkor, ha a héber szöveg lerövidítését a referencia-fordítások többsége (vagy egyike sem) nem támogatja, és a többi magyar bibliafordítással való összehasonlítás az új fordítás megbízhatóságával kapcsolatban indokolatlan kételyeket támaszthat.

Így például a Gen 7,16-ban az új fordítás az „ahogyan Isten parancsolta” fordításában nem hozza a héber *'óto* prepozíció megfelelőjét – helyesen a mellékmondat így hangzik: „ahogyan Isten megparancsolta neki”. A Gen 7,19-ben a *kol* szó maradt fordítatlanul a „mindenütt az ég alatt” szerkezetben – az új fordítás készítői nyilván úgy gondolták, hogy „az ég alatt” önmagában is a föld teljességét fejezi ki.

A Num 22,14-ben az új fordítás nem fordította le a *má'an* „nem akar, vonakodik” igét, és Bálák küldöncének a szavait így adta vissza: „Nem jött el velünk Bálám.” Itt azonban lényeges információ az, amit a *má'an* ige kifejez: „Nem akart Bálám eljönni velünk.” – a sikerelenség tehát nem a küldöncökön, hanem a vonakodó prófétán múlott. A Num 23,18-ban a *qúm* igét hagyja az új fordítás fordítatlanul, nyilván azért, hogy a költői szöveget egyszerűsítse: „Hallgass csak rám, Bálák, figyelj ide, Cippór fia!” Ám a *qúm* ige lefordítása sem stiláris, sem költői szempontból nem jelentene problémát: „Kelj fel, Bálák és hallgass rám, figyelj ide, Cippór fia!” Ahogy például a Bír 3,20 is mutatja, a prófétai kijelentést a címzettnek állva kellett végighallgatnia – ez itt is lényeges információ, amit nem szabad a magyar fordításból kiiktatni.

A Num 27,21-ben egyenesen félrevezető, amikor az új fordítás a *ló* „neki” prepozíciót nem fordítja le. Az adott szakasz jelenleg így hangzik: „Józsue álljon Eleázár pap elé, és kérjen döntést az Úrtól sorsvetés útján.” E fordítás szerint a második ige alanya is Józsue: Ő áll Eleázár mellé, és ő kér döntést az Úrtól. Ám a *ló* prepozíció a héberben világosan mutatja, hogy alanyváltás történt: Józsue odaáll Eleázár mellé, *aki* döntést kér *neki*, azaz Józsue-nak az Úrtól! Az úrim és a tummím kezelése egyértelműen papi hatáskör (lásd Ex 28,30; Deut 33,8), s így a honfoglaló harcok kapcsán az Úr megkérdezése természetesen Eleázár főpap, nem pedig a hadvezér Józsue feladata lesz.

Stiláris okokból nem fordítja le az új fordítás az Ex 6,3-ban és a 6,6-ban vagy a 23,18-ban a főnevek mögötti birtokos szuffixumot³³, a Num 31,6-ban megismétlődő *laccábá* „a csatába” szót, a *kol* szót a Num 18,29-ben és a Bír 3,1-ben, a *láhem* ragozott prepozíciót a Num 19,21-ben, a *kí* kötőszót a Num 22,34-ben, a *hazze* mutató névmást a Num 32,15-ben vagy a *mippönéhem* szót a Deut 2,12-ben. Nem fordítja az igei tárgyragot a Deut 16,10-ben, ami pedig ott eléggé nyomatékosnak tűnik. A Deut 21,19 esetében kétszer is elhagyja az igei tárgyragot, holott lényeges, hogy az engedetlen fiúnak szülővárosának bírái kell, hogy bíraskodjanak.³⁴ Semmi sem indokolja a *löká* prepozíció mellőzését a Deut 28,12 „Megnyitja az Úr gazdag kincsesházát” mondatában: a teljes fordítás itt ez lenne: „Megnyitja az Úr előttd gazdag kincsesházát”. Szintén gyakran elmarad a *ló* prepozíció egyéb formája is³⁵, de mellőzi az új fordítás a *gam* (Ex 10,25), az *'ó* (Ex 30,20), az *'ód* (Ex 36,6) szavakat, vagy a *mimmenú* (Lev 7,14), *'áláw* (Lev 1,4) stb. ragozott prepozíciót. A példákat tetszőleges számban sorolhatnánk tovább.

3.3.9. A fordítás tartalmi pontosítása, fordítási hibák kiiktatása

Végül egy utolsó csoportba a revízióhoz azokat a változtatásait lehetne összegyűjteni, amelyek exegetikai alapon javítják az új fordítás szövegét.

Ezen a téren az Elvi dokumentum visszafogottságra inti a szerkesztőket, hiszen a revízió során alapvetően tiszteletben kell tartani az új fordítás szövegkritikai, illetve exegetikai jellegű döntéseit. Ám az 1975 óta eltelt esztendőkhöz számos helyen tették szükségessé a szöveg tartalmi pontosítását, korrigálását. Alapszabály azonban,

hogy ezt csak akkor lehet megtenni, ha az új fordítással szemben javasolt megoldás széles konszenzuson alapszik, azaz a legfontosabb referencia-fordításokban, illetve a kommentár-irodalomban jelentős támogatottsággal rendelkezik. Lássunk ezen a kategórián belül is néhány jellegzetes példát!

A Ruth 2,8 szerint Boáz megengedi Ruthnak, hogy a földjén szedegetve „szolgái nyomában” járjon. Az olvasó a „szolga” alatt minden bizonnyal férfiakra gondol, főleg mivel az új fordítás a női munkásokat a legtöbbször „szolgáló”-nak vagy „szolgálóleánynak” nevezi. Ám a héberben itt a nőnemű *na'arót* forma szerepel, ahogy a következő versben az *'aharéhen* „utánuk” szó is egyértelműen nőnemű. Azaz az aratás úgy zajlott, ahogy a magyar vidékeken is: a férfiak vágják a gabonát, utána mennek a nők, és azt összeszedték, Ruth pedig a menet legvégén, a nők (!) mögött szedegetett. A szövegűség itt azért is fontos, nehogy az a téves képzet alakuljon ki az olvasókban, hogy Ruth volt az egyetlen nő az aratók táborában.³⁶

Az 1Sám 19,13 szerint amikor Míkal segít Dávidnak megszökni a király elől, álcaként befekteti Dávid ágyába a házi bálványt, majd pedig egy kecskeszőr-párnát tesz – az új fordítás szerint – a bálvány „feje alá”. Ám a héber *mōra'asótáv* valójában azt jelenti, hogy „(oda) a fejéhez”, a „feje mellé”, lásd magát az új fordítás is helyesen az 1Sám 26,7.11.16-ban, ahol az alvó Saul feje mellett lévő korsórol és lándzsáról van szó, vagy az 1Kir 19,6-ban, ahol az Illés feje mellé tett lángosról és vízről olvasunk. Míkal tehát valójában a kecskeszőrrel borított párnát nem a szobor feje „alá” tette, hanem a szobor elé, illetve annak a végébe illesztette, hogy a szobába bepillantó katonák azt az alvó Dávid fejének, illetve hajának nézzék.³⁷

A Jer 14,3 jelenlegi fordítása szerint az eljövendő nagy szárazság idején az előkelők szolgái még „a tócsákhoz is elmennek” vizet keresni, ám nem fognak találni. Az itt szereplő héber *gēb* szó jelentése azonban nem „pocsolya”, hanem „gödör”, ami itt nyilván ciszternát, illetve a hegyek között meghúzódó, természetes sziklahasadékot jelent.³⁸ A „pocsolya” fordítás már csak azért is kizárható, mivel szárazság idején legelőször a felszíni tócsák száradnak ki, és csak utána apadnak el a kutak és a hatalmas ciszternák.

A Jer 34,16 szerint Jeruzsálem ostromának ideje alatt a júdai előkelők felszabadították rabszolgáikat, az új fordítás szerint mindenkit „kívánsága szerint”. Az itt szereplő *lōnaśám* valóban jelentheti azt is, hogy „az ő kívánságára/saját kérésére”. Ám itt nyilvánvalóan nem arról van szó, hogy a rabszolgák maguk dönthették el, menni akarna-e, vagy maradni: A gazdagok az ostrom idején elküldték a rabszolgákat, hogy ne nekik kelljen gondoskodni róluk, mikor az ostromállapot miatt amúgy is szűkössé váltak a készletek, viszont a rabszolgák kézzel fogható hasznot nem tudtak termelni. A döntés nyilván az urak döntése volt, nem pedig a rabszolgáké. Amikor aztán enyhülni látszott a baj (lásd Jer 34,21), ismét szolgálatba kényszerítették őket. A *lōnaśám* tehát ebben az összefüggésben inkább a szélnek bocsátás értelmében áll, ahogy a magyar is azt tudja mondani: „Eredj, ahová akarsz!” – értsd: „Mindegy, hová mész, csak itt ne maradj!” Így fordítja a szöveget a Luther-Bibel (2001) és

Rudolph is³⁹: „mehettek, ahová akartak” – ez, kissé szabadabban visszaadva, így hangozhatna: „hogya menjen, amerre lát...”. Ugyanebbe az irányba mutat a Zürcher-Bibel (2007) is, ami itt az „önmagukra maradtak” kifejezés német megfelelőjét hozza.

Teológiaiailag jóval relevánsabb az eddigi példánál az Ézs 2,4 esete. Itt az új fordítás szövegében ez áll: „Ítéletet tart a nemzetek fölött, megfenyíti a sok népet”. Ám ez a fordítás teljesen elhibázott. A *sáfat* ige ugyanis azt is jelenti, hogy „ítélkezni / bírói döntést hozni két vitázó fél között”, lásd maga az új fordítás is helyesen például Sámuel kapcsán az 1Sám 7,6.15.17-ben. Ez a jelentés az Ézs 2,4-ben is teljesen nyilvánvaló – már a *bén* „között” prepozíció miatt is. A *jákach* ige a *lō* prepozíciós szerkezettel itt ugyanezt kell, hogy jelentse. De ezt a fordítást követeli a kontextus is: e csodálatos eszkatológikus prófécia ugyanis az előző versekben már arról beszélt, hogy az utolsó időkben a népek mind megtérnek, és békés zarándokokként özönlenek a Sionhoz, hogy ott fogadják Isten tanítását és útmutatását. Nyilván nem azt akarja mondani a prófécia, hogy Isten az így Jeruzsálemben csalogatott pogányokat majd jól megbünteti, megtartva felettük az (utolsó) ítéletet – hanem azt, hogy a már megtért népek nem csak vallási kérdésekben kérnek Istentől útmutatást, hanem vitás ügyekben is hozzá fordulnak ítéletért, azaz a nemzetközi konfliktusokban is ő lesz a döntőbíró. Ezért nem lesz majd szükség többé fegyverekre: ezeket, mint fölösleges és haszontalan dolgokat maguk a népek törlik össze, és alakítják át a békés termelés eszközeivé. Így értelmezi és fordítja a verset a kommentárírók közül pl. Wildberger, Kilian, Kaiser, a Jensen-Irwin szerzőpáros vagy a Jubileumi kommentárban Karasszon Dezső,⁴⁰ de ugyanígy a Jerusalemer Biblia (1969), a Today's English Version (1976), az Einheitsübersetzung (1980), a Luther-Bibel (2001), a Zürcher-Bibel (2007), de félig-meddig az 1908-as Károli-Biblia, a Gute Nachricht (1986) és a Neovulgata alapján készült magyar katolikus bibliafordítás (2003) is.

4. Összefoglalás

Ahogy a fenti adatok és példák is mutatják, a jelenlegi revízió méretében és mélységében összehasonlíthatatlanul nagyobb léptékű lesz, mint amilyen az 1990-es revízió volt – és talán még annál is nagyobb, amilyenek azt maga a revíziós munkabizottság a tervezés fázisában szánta, illetve remélte. Hogy ez a nagy mennyiségű változtatás hasznára válik-e az új protestáns bibliafordításnak, azt e rövid ismertetés, de még inkább a próbakiadások átolvasása alapján ki-ki maga is megítélheti.

Vállalva az elfogultság vádját, jómagam azon a véleményen vagyok, hogy az Ószövetség fordításában végrehajtott változtatások nyelvben egy modernebb, tartalmában pontosabb és koherensebb, a választott fordítói elvhez hűségesebb bibliai szöveget eredményeznek, miközben az új protestáns bibliafordítás stílárius jellegzetességei, de zömében exegetikai döntései is változatlanok maradnak. A revidált szöveg az új fordítás szövege marad, ahol csak lehet, megőrizve annak értékét és szépségeit.

Kustár Zoltán

JEGYZETEK:

- ¹ Lásd Pecsuk, O.: *Az 1990-es protestáns új fordítású Biblia revíziójának elmélete és gyakorlata*, in: Magyar terminológia 4 (2011), 72–81, ebben: 77.
- ² Lásd Pecsuk: *Az 1990-es protestáns új fordítású Biblia*, 77k.
- ³ Szembetűnő sajátossága például az új fordításnak, hogy az ószövetségi rész erősen ö-zik (fölemel, föltámad, födém stb.), míg az újszövetségi rész következetesen e-zik, kerülve az ö-zős formákat (fel-emel, feltámad, fedél stb.). Az egyes bibliai könyvek vagy iratcsoportok eltérő fordítási megoldásaihoz lásd a folytatást, mindenek előtt a 3.3.6. és a 3.3.7. fejezeteket.
- ⁴ Pecsuk, O.: Főtitkári jelentés a MBA 2005. december 6-ai közgyűlése számára (publikálatlan kézirat), 6. oldal.
- ⁵ A 2006. évi főtitkári jelentés szerint 2006 végéig „körülbelül 150-200 módosítás érkezett be [...], amit semmiképpen sem tekinthetünk soknak, még akkor sem, ha egy jelentős méretű revíziós anyag Kövendi Dénestől feldolgozás alatt van.”, lásd Pecsuk, O.: Főtitkári jelentés a MBTA 2006. december 12-ei közgyűlése számára (publikálatlan kézirat), 4. oldal.
- ⁶ Pecsuk, O.: Főtitkári jelentés a Magyar Bibliatársulat Alapítvány 2008. december 4-ei közgyűlése számára (publikálatlan kézirat), 4. oldal.
- ⁷ Pecsuk, O.: Főtitkári jelentés a Magyar Bibliatársulat Alapítvány 2009. december 2-ai közgyűlése számára (publikálatlan kézirat), 4. oldal.
- ⁸ Az 1990-es revideált új fordítású Biblia „Új kiadásának” revíziós elvei és gyakorlata (javított munka-dokumentum, 2011.06.17-ei állapot) (publikálatlan kézirat), 1. oldal.
- ⁹ Lásd [név n.]: *Az újfordítású Biblia (1975) revíziójának eredményei (1990)*, Bp., 1995, Bevezetés (számozatlan oldal).
- ¹⁰ Kustár, Z.: *Az újfordítású Biblia (1975) revíziója (1990) ószövetségi részének eredményei*, in: Theologiai Szemle 2001/4, 235–241.
- ¹¹ Az új fordítás alapvetően kerül a héber szöveg stiláris alapú egyszerűsítését (illetve pl. a tagmondatok sorrendjének átrendezését); ez alól prepozíciók, nevek, igei tárgyrágok és birtokos szuffixumok mellőzése jelent gyakori kivételt; a kérdéshez lásd még lentebb, a 3.3.8. fejezetben.
- ¹² Így pl. a nyomdahiba, helyesírás vagy a referencia-módosítás kapcsán. A magam részéről a régies kifejezések esetében is igyekeztem a vonatkozó rubrikát bejelölni, de ez és a stiláris javítások kategóriája között a határ nagyon képlékeny, s így a számadatok meglehetősen pontatlanok.
- ¹³ Lásd pl. „Adádá”, „Dúmá”, „Elísá”, „Gérá, Havilá, Hácór-Hadattá, Hormá, Jimná, Jisvá, Kíná, Libná, Madmanná, Masszá, Mismá, Móládá, Orpá, Puvvá, Ramá, Sélá, Szabtá, Szaktebá, Szanszanná, Szebá, Tarsfá, Tógarmá, Tóla.
- ¹⁴ Lásd pl. Bocra (helyesen maga az új fordítás is: Jer 49,13), Elisáma, Elkána, Hakila, Makkéda, Médeba, Piszga, Púva, Tirca.
- ¹⁵ Lásd Médebát a-val az Ézs 15,2-ben, de helyesen, á-val az 1Krn 19,7-ben.
- ¹⁶ A héber végződéseket és szavakat itt, és a folytatásban – a könyvnyebbség kedvéért – egy egyszerűsített, kiejtés szerinti átirásban közöljük.
- ¹⁷ Így „Ain” helyesen „Ajim”, „Almób-Diblátáim” helyesen „Almób-Diblátajim”, „Cebóim” helyesen „Cebójim”, „Góim” helyesen „Gójim” (így maga az új fordítás is: Józ 12,23), „Kirjátáim” helyesen „Kirjátajim”, „Micraim” helyesen „Micrajim” lenne.
- ¹⁸ Lásd pl. „Miszrefót-Májim”, „Haróset-Gójim”, „Parvajim”.
- ¹⁹ Ugyanígy még pl. „Bét-Markábót” és „Bét-Paccél”, valamint pl. „En-Eglaim”, „En-Haddá”, „En-Ganním”.
- ²⁰ Hasonló példák: Hós 1,5: „a jezreéli völgy”: az új fordításban mindenütt máshol „Jezreél síksága”; Hós 2,17: „az Ákór völgye”, miközben az új fordítás a Józ 15,7-ben maga is helyesen így hozza: „Ákór-völgy”.
- ²¹ Hasonlóan a „szólíni” helyett a „szólani”, vagy az „állnak” helyett az „állanak” forma is előfordul az új fordításban.
- ²² Lásd még az alábbi archaikus, vagy ma már népiesnek tűnő szavakat és kifejezéseket: „áthágni a szövetséget”, „boglár” (= „kitűző, díszcsat”), „drágaság” (= „kinccs, érték”), „ezeríz, negyedig” stb. (= „x nemzedéken át”), „függő” (= „fűlbevaló”), „keresmény” (= „kereset”), „kisdéd”, „magtalan” (= „meddő, gyermektelen”), „mar-talóc”, „plántál”, „tór” (= „csapda”), „tulok”, „vallást tenni”.
- ²³ Lásd maga az új fordítás a paralellként megadott Ézs 38,14-ben és a Náh 2,8-ban, illetve a galamb hasonlat nélkül még annyi más helyen.
- ²⁴ Természetesen ellenpéldák ezekben az esetekben is bő számmal akadnak, lásd pl. Gen 26,3; Num 24,15; Deut 12,11.17; Józ 9,20; Bír 3,4; Neh 1,6.
- ²⁵ Így a fenti példák egy része szinte csak a Tórában fordul elő, azon kívül pedig csak elvétve, vagy éppen fordítva.
- ²⁶ Lásd pl. Jer 5,11; 7,34; 13,11; 16,9; 19,1.9; 21,7; 22,25; 31,31; 32,30; 32,44; 33,7.20; 34,19; 35,11; Abd 19.
- ²⁷ Viszonylag gyakran okoz hebraizmust a *káláh* „befejez” + infinitivus szerkezet fordítása is, amit az új fordítás pl. a Józ 8,24-ben így ad vissza: „miután teljesen lemészárolta”, a Jer 51,63-ban így: „befejezi a könyv felolvasását”, az Ez 42,15-ben pedig így: „befejezte a ... megmérését”. Ám valójában a héber csak körülírással tudja kifejezni a perfectumi, befejezett cselekvést (mint tudjuk, a „perfectum”-nak nevezett igealakok funkciója a héberben valójában teljesen más), és ehhez esetenként „segédigeként” használja az itt is szereplő *káláh* igt. A szerkezetet tehát helyesen – a fent említett példákban – így kellene visszaadni: „miután lemészárolta”, „miután fölolvasta”, „miután megmérte”, lásd helyesen maga az új fordítás is pl. a Józ 10,20-ban vagy a Bír 15,17-ben ugyanehhez a szerkezethez.
- ²⁸ Méghozzá az egyes rendelkezések, de a Tóra utasításainak összessége értelmében is, lásd pl. Józ 24,25; 2Sám 22,23; Ézs 9,6; 32,1; Jer 4,2; Hós 2,21; Zsolt 81,5; 89,31; 106,3; Jób 34,17; Péld 2,8.20; 1Krn 22,13; Neh 1,7.
- ²⁹ A Num-ben ezen kívül az „adomány” (3x), „felmutatott” (1x), és az „áldozathozatal” (1x) fordításban is előfordul a szó. Ezekiel könyvében bevett fordítás a „(szent) terület” (6x), ám itt, az új templom számára felajánlott területek összefüggésében ez az eltérés indokolt.
- ³⁰ Ráadásul itt azt sem mondhatjuk, hogy ez a hiba elkerülte a fordítók vagy az 1990-es revízió munkatársainak figyelmét, hiszen az új fordítás függelékében szereplő táblázat világosan utal e kettős fordításra.
- ³¹ Lásd pl. Deut 4,25; 17,2; 32,29, a Bírakban végig, majd 1Kir 11,6; 14,22; 15,26.34; 16,7 stb.
- ³² Ugyanígy alapvetően idegen az új fordítástól a mondatrészek vagy a szavak sorrendjének átrendezése, illetve az értelmező parafrázisok alkalmazása is. Ellenpéldák azért itt is szép számmal akadnak – ám ezek mennyisége százalékosan nézve elhanyagolható (pl. szokatlan egyszerűsítések: Ex 28,21.34; Lev 16,29; Num 4,31; 10,15–27; 16,16–17; 18,17; 21,24; Deut 1,33; 15,2; Józ 8,25; Bír 6,22; Jer 25,30, parafrázáló kiszínezés/kommentálás: Ex 30,34; Zsolt 2,7; Jer 34,17; 38,17, mondatok vagy mondatrészek fölcserélése egy versen belül: Num 16,3.22; 32,5; Ézs 46,2). Viszonylag gyakori, de csak elvétve indokolható eljárása az új fordításnak, hogy az eredeti héber egyenes idézeteit – legtöbbször a kettőspont többszöri alkalmazásának kerülése érdekében – függő idézettel alakítja át, pl. Ex 7,9.19; 8,1.12; 9,1; 13,17; 16,15.19.32; 21,5; 32,5; Lev 4,2, 7,33 stb.
- ³³ Így még pl. Ex 7,28; 23,18; 29,17; 32,11; 40,18; Lev 1,11; 7,32; 25,37; Num 10,10; 15,25; 21,24; 23,6; 27,8–11; Deut 2,25; 16,14; 32,17 stb.
- ³⁴ Szintén fordítatlan marad az igei tárgyrág pl. az alábbi esetekben: Ex 13,9; 20,2; Deut 5,6; 6,17; 8,1; 9,26; 16,10; 26,14.
- ³⁵ Így pl. Ex 2,7.9; 12,2.48; Lev 11,5–10; 21,13 stb.
- ³⁶ Így ehhez a vershez a Luther-Bibel (2001), a Zürcher-Bibel (2007) és kommentárjában pl. Hertzberg is, lásd Hertzberg, H. W.: *Die Bücher Josua, Richter, Ruth* (ATD 9), 2. durchgesehene Auflage, Göttingen, 1959, 266.
- ³⁷ Így a Luther-Bibel (2001), a Zürcher-Bibel (2007) és kommentárjában pl. Hertzberg is, lásd Hertzberg, H. W.: *Die Samuelbücher* (ATD 10), 2. neudurchgesehene Auflage, Göttingen, 1960, 134.
- ³⁸ Így az Einheitsübersetzung (1980), a Luther-Bibel (2001), a Zürcher-Bibel (2007) és kommentárjában Rudolph is, lásd Rudolph, W.: *Jeremia* (HAT 12), Tübingen, 1968, 98.
- ³⁹ Rudolph, W.: *Jeremia* (HAT 12), Tübingen, 1968, 222.
- ⁴⁰ Wildberger, H., *Jesaja, I. Teilband, Jesaja 1–12* (BKAT X/1), Neukirchen-Vluyn, 1972, 76; Kilian, R., *Jesaja 1–12* (NEB. AT 18), Stuttgart, 1980, 29; Kaiser, O., *Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1–12* (ATD 17), Göttingen, 1981, 60; Jensen, J. – Irwin, W. H.: *Izajás 1–39. könyve*, in: Jeromos Bibliakommentár I. Az Ószövetség könyveinek magyarázata, Budapest, 2002, 365–393, ebben: 369; Karasszon, D.: *Ézsaiás könyvének magyarázata*, in: Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata II, Bp., 1998, 691–748, ebben: 697.

Messiási királypróféciaik és a keresztyén krisztológia

Értelmezéstörténeti áttekintés

A messiási királypróféciaik a Krisztusról szóló keresztyén tanításnak egyik fontos bibliai forrását jelentik. Az alábbi tanulmányban e prófétai szövegcsoporthat definiálása után a messiási királypróféciaik értelmezésének történetét mutatjuk be vázlatosan, vizsgálva ezeknek a szövegeknek ószövetségi értelmezését (1.), az intertestamentális kor értelmezéseit (2.), valamint az Újszövetség sajátos adaptációját (3.). A messiási királypróféciaikat, különösen azok ószövetségi értelmezését aztán a keresztyén hittételekben fedezhetjük fel újra, ahol a Krisztusról szóló keresztyén tanítás fontos hivatkozási pontjaiként jelennek meg mind a középkor mértékadó református hitvallásaiban, mind az újabb kori keresztyén dogmatikában (4.).

Eine der wichtigsten biblischen Quelle der christlichen Lehre über Jesus Christus ist die Textgruppe der messianischen Königsprophetien. Nach einer Definition dieser Textgruppe wird in dem folgenden Aufsatz die Auslegungsgeschichte der messianischen Königsprophetien kurz vorgestellt, wie diese prophetischen Texte in dem Alten Testament (1.), im Schrifttum der zwischentestamentlichen Epoche (2.) und in dem Neuen Testament (3.) interpretiert wurden. Die messianischen Weissagungen, besonders ihre neutestamentliche Adaptation wird zu einem wichtigen Bezugspunkt der späteren Christologie, sowohl in den maßgebenden reformierten Glaubensbekenntnissen des Mittelalters, als auch in der neuzeitlichen christlichen Theologie (4.).

Bár az Ószövetség nagy teológiai toposzai között közel sem legnagyobb jelentőségű a messiásváradalom, keresztyén gondolkodásunknak mégis központi kérdései közé tartozik. A Messiás várásának jelentősége a Kr. e 1. századra fokozatosan nőtt a zsidóság körében, melynek irodalmi lecsapódása az intertestamentális kor vallásos szövegeiben tárul elénk, majd az első keresztyének számára egyértelműen központi gondolatává válik, ahogyan azt az Újszövetség teológiája közvetíti felénk.

A kései fogság utáni kortól kibontakozó messianizmus ószövetségi gyökereit leginkább a 2Sám 7 dinasztiaígéretében, a királyzsoltároknakban (Zsolt 2; 18; 20; 21; 45; 72; 101; 110; 132; 144), és a királyság helyreállításáról szóló prófétai jóvendölésekben találhatjuk meg.¹

Jelen tanulmány ez utóbbi, prófétai szövegcsoporthat foglalkozik, és azt igyekszik vázlatosan bemutatni, hogy miként értelmezhetjük ezeket a szövegeket saját kontextusukban (1.), hogyan értette és használta őket az intertestamentális kor (2.), majd pedig az Újszövetség (3.), és miként találták meg helyüket a messiási királypróféciaik a középkor mértékadó református hitvallásaiban, valamint az újabb kori keresztyén teológiában (4.).

1. Ószövetség

1.1. Messiási szövegek definiálási problémája

Az Ószövetség messiási szövegeinek behatárolása nem problémamentes. Eltérő definíciókat találunk ugyanis arra nézve, hogy mit nevezhetünk messiási szövegnek? Ahol szerepel a משיח „Messiás” elnevezés? Amelyeket az Újszövetség messiásinak ért? Amelyeket az ógyházi vagy a középkori keresztyén teológia messiásinak értelmez? Amelyeket a zsidó exegézis messiásinak értelmez? Amelyek eszkatológikus megváltóalokról szólnak?²

A משיח „felkenni” igéből származó משיח „felkent” kifejezés összesen 39-szer jelenik meg az Ószövetségben,³ legmeghatározóbb a kifejezés előfordulása Deuteronomista Történeti Műben és a Zsoltárok könyvében.⁴ A prófétai iratokból, ahol talán leginkább számítanánk a kifejezésre, majdnem teljesen hiányzik (kivéve Ézs 45,1; Hab 3,13).⁵ A királypróféciaik is jól mutatják tehát, hogy a משיח szó megjelenése és egy szöveg messiási természete nem feltétlenül jár együtt.⁶

A משיח kifejezés az Ószövetségben legtöbbször a királyra vonatkozik,⁷ de vonatkozhat papra (Lev 4,3.5.16; 6,15)⁸ is, illetve egy esetben az ősatyákra (Zsolt 105,15 par. 1Krn 16,22). Igei formája megjelenik a prófétai tisztbe való beiktatás leírásában (pl. 1Kir 19,16).⁹ Az Ószövetségben a Messiásról mint eszkatológiai személyről még nem beszélhetünk, a Messiás mindig egy valós, emberi(!) személy, aki a felkenés aktusában nyeri el tisztét.¹⁰ A királyság megszűnésével megjelenő királyváradalmak aztán egyre inkább jövő időben gondolkodnak a Messiás személyéről és Dávid házának restaurációjáról. Ilyen, a jeruzsálemi királyság megújításáról szóló ígéretek a prófétai irodalomban az: Ézs 16,4b–5; 32,1–8; 55,3; Jer 23,5–6; 30,8–9; 33,14–16; Ez 17,22–24; 34,23–24; 37,21–25; Hós 2,1–3; 3,5; Ám 9,11–12; Hag 2,20–23; Zak 3,8; 4,1–14; 6,9–14.¹¹ Ezek mellett jelennek meg az úgynevezett messiási királypróféciaik, melyek egy jövőbeli uralkodóra vonatkoz(hat)nak: Ézs 7,14–16;¹² 9,1–6; 11,1–9; Jer 23,5–6; Mik 5,1–5; Zak 9,9–10.¹³ Ezeket a próféciaikat a kétértelműség jellemzi. Egyrészt utalhatnak egy kegyes jeruzsálemi királyra (pl. Ezékiás, Jósias) mint *vaticinia ex eventu*, másrészt a konkrétumok hiánya miatt teljesen nyitottak.¹⁴

Bár az Ószövetségben még nincs koncepcionálisan kialakult messianológia, a dávidi dinasztianak adott isteni ígélet, a királyság elvesztésének történelmi ténye, és az ószövetségi királyteológiában rejlő teológiai feszültsé-

gek alkalmas talajt kínálnak a későbbi messianizmus kialakulására.

1.2. Teológiai feszültségek a messiási királyprófeciákban

Restauráció és utópia feszültsége

Az ókori királyideológiák természetéhez hozzátartozik, hogy abban egymásnak feszül a reális és az ideális. Az ókori keleti királyszövegek, köztük a monarchia korára datálható bibliai királyszövegek is tartalmazzák ezt a tudatos feszültséget, mely szerint a reális soha nem ideális. A királysággal kapcsolatos mindenkorai váradalmak egy ideális uralkodóra irányultak, aki igazságos, irgalmas, akinek országa hatalmas. Az ideálisnak nem megfelelni tudó aktuális uralkodók a múlt nagy (és idealizált) uralkodóiban, illetve a jövőben trónralépő, még nem konkretizálható ideál-királyokban találhatnak példaképre.

Izráel esetében a királyság elvesztése értelemszerűen kihatott a királyteológiára is. Ahogyan azt a messiási prófeciák is jól láttatják, a fogság utáni korban mivel már nincs reális uralkodó, csak egy ideális uralkodóról lehet már beszélni. Ezekben a királysággal kapcsolatos váradalmakban egyszerre jelenik meg egy restaurációs szándék és egy utópikus¹⁵ tendencia.

Ez a két jelenség, annak ellenére, hogy természetük szerint ellentétben állnak, szorosan összefonódnak: a restauratív elképzelések kicsit utópikusak, az utópia restauratív igényű. A restauráció a múlt ideálkirályát, az utópia pedig a jövő ideálkirályát akarja realizálni. A prófeciák egyszerre nyúlnak vissza a múltba és egyszerre projektálnak a jövőbe. Az egészen új hordozza a nagyon régi elemeket, a régi pedig nem egészen a múlt realitása, hanem egy idealizált valóság.¹⁶

A váradalmak egyrészt egy valós dávidi uralkodóra irányulnak, aki igazságosan ítélkezik (Ézs 9,6; 11,3–5; Zak 9,9), akiben helyreállhat (vö. Ám 9,11–12) és megszilárdulhat Dávid trónja (Ézs 9,6). Másrészt azonban utópikus király-kép tárul eléink, hiszen a várt ideál-király uralkodási területe irreálisan nagy (Mik 5,3; Zak 9,10) és rendkívül túlzó a király által megteremtett békeállapot (Ézs 9,6; 11,6–9) is. A restauráció és utópia dialektikus feszültségében születik meg a későbbi messianizmus.

Földi királyság és teokrácia feszültsége

A messiási szövegek által felvetett egyik fontos kérdés, hogy miként viszonyul egymáshoz a Messiás-király uralma és JHVH uralma. Az ószövetségi királyteológia szerint a földi király, mint Isten reprezentánsa gyakorolja a hatalmat. A messiási prófeciákból is kitűnik, hogy a dávidi-messiási királyság mindig JHVH királyságának alárendelt.¹⁷ Az Ézs 9 szerint például a Dávid trónján ülő földi király uralkodik, de mégis mindent a „Seregek Urának féltő szeretete” visz véghez. Az Ézs 11-ben Isai sarja JHVH Lelkének erejével képes csak igazságosan uralkodni. A Mik 5 betlehemi származású uralkodója JHVH hatalmával és fenséges nevével legelteti Izráelt. Ugyanezt igazolja a terminológia is. Bár a משיח kifejezés messiási prófeciákban nem jelenik meg, a szó többi előfordulásából tudjuk, hogy nem *absolutusként* használatos, hanem mindig birtokos szerkezetben („JHVH felkentje”),

vagy JHVH-ra vonatkozó birtokos szuffixummal áll (pl. „az én felkentem”).¹⁸

Joachim Becker szerint a fogság után kétféle teokratikus irányzat jelenik meg. Az egyik teokratikus elgondolás összekapcsolódik a földi (dávidi) királyság restaurációjával, a másik egy olyan abszolút teokráciát vár, mely kizárja a királyságot, illetve JHVH-t tartja az egyedüli királynak.¹⁹ Az eszkatológikus üdvösségvárás végcélja tehát mindenképpen JHVH királyi uralmának eljövetele; a feszültség abban jelentkezik, hogy JHVH maga uralkodik királyként, vagy egy választott (üdv)közvetítő révén uralkodik (Messiás-király, Ebed-JHVH, Emberfia).²⁰ Jan Assmann a teokráciának ezt a két típusát úgy különbözteti meg, mint reprezentatív teokrácia és jelenléti teokrácia (identitäre *Theokratie*). A reprezentatív teokráciában a földi királyság nem jelent konkurenciát az Isten királyságának, a jelenléti teokráciában viszont JHVH nem tűr meg maga mellett más uralkodót.²¹ JHVH Felkentjének uralkodása mellett tehát folyamatosan jelen van Izráelben az az ősi tradíció is, mely JHVH-t tartja egyedüli uralkodónak. E tradíciók együttesen válnak később a messianizmus kialakulásának hajtóerejévé.²²

Werner H. Schmidt érdekes megállapítást tesz a Messiás királysága és JHVH királysága között fennálló teológiai feszültséggel kapcsolatban. Szerinte a kronológiai rendbe állított messiási prófeciákban két tendencia rajzolódik ki.²³ Megfigyelhető egyrészt a messiási király hatalmának és erejének fokozatos csökkenése, aki bár JHVH hatalmával bír, nem használja azt. Az Ézs 9-ben így még isteni titulusokkal és hatalmat sugárzó trónnevekkel felruházott királyról van szó, a Mik 5-ben a főváros, Jeruzsálem helyett már csak egy kis település, Betlehem szerepel a király származási helyeként, a Zak 9-ben pedig már egy „szegény király” jelenik meg, akinek segítségre van szüksége.²⁴ A katonai hatalomról teljesen lemondva a Messiás-király a szó eszközét választja, így a *munus regium* helyét átveszi a *munus propheticum*.²⁵ A másik, az előzővel párhuzamos tendencia, hogy a Messiás-király „elgyengülése” ellenére uralmi területe univerzálissá nő. Ez azzal magyarázható, hogy a tényleges királyi hatalmat egyre inkább JHVH gyakorolja. Ahogyan idővel egyre hangsúlyosabb JHVH transzcendenciája, úgy csökken földi reprezentánsának hatalma.²⁶ Az uralmi terület mégis univerzálissá és kozmikusá tágu. A Zak 9,10-ben már ezt olvassuk: „Uralma tengertől tengerig ér, és a folyamtól a föld végéig.” Ezzel a reprezentatív teokrácia folyamatosan átadja helyét JHVH kizárólagos uralmának, a jelenléti teokráciának.²⁷

2. Intertestamentális kor

A Messiás várása nem központi eleme a zsidó eszkatológikus gondolkodásnak,²⁸ de bizonyos korszakokban fokozottabban jut szóhoz ez a gondolat.²⁹ Az ószövetségi messiási szövegekből látjuk, hogy az eszkatológiai értelemben vett messianizmus gyökerei a dávidi királyság megszűnése és a babiloni fogság okozta krízisben keresendő.³⁰ Hasonlóan a Kr. e. 2. sz. – Kr. u. 1 sz. politikailag bizonytalan időszakát is felfokozott Messiás-várás jellemezte.³¹ A messianizmus tényleges megjelenése valószínűleg erre a korszakra esik.³² Az ideális Messiás-király

tulajdonképpen a csalódást okozó földi királyok kritikustópius ellenképe.³³ Ezt az ideálképet kezdik megformálni többek között az ószövetségi királyprófeciák.

Az ebből a korszakból fennmaradt biblián kívüli szövegek azt mutatják, hogy az intertestamentális kor a megváltozott történelmi és politikai helyzet hatására többféle irányban továbbgondolja az ószövetségi Messiás-hagyományt. A korszakot a hagyományok keveredése valamint a messiási figurák és koncepciók sokfélesége jellemzi.³⁴

Már Dániel könyvében megjelenik a később is bizonyos körök által markánsan képviselt apokaliptika, mely az Emberfia (בן־אדם) alakját állítja a váradalmak középpontjába. Ez a tradíció egészen más gyökerekből táplálkozik, mint a Messiás-hagyomány,³⁵ a későbbi apokaliptikus irodalom mégis üdvközvetítő szereppel ruházta fel az Emberfia alakját és összekapcsolja a Messiással.³⁶ Ezt látjuk például az etióp Énók 48-ban (Kr.e. 3–1. sz.), ahol a két eszkatológiai alak egymással identikus:³⁷ „Abban az órában az az Emberfia a Szellemek Uránál volt...” (1Énók 48,2), „...a Szellemek Urát és Felkentjét tagadták meg” (1Énók 48,10).³⁸

Kifejezett messiási váradalmakat csak a Kr. e. 1. század irataiban találunk, mindenekelőtt Salamon Zsoltáiraiban és a qumráni közösség szövegeiben.³⁹ A Kr.e. 1. századból származik a Salamon Zsoltárai nevű pseudepigráf gyűjtemény, melynek 17. és 18. része a Messiástematikát állítja középpontba.⁴⁰ A gyűjtemény háttérben az éppen hatalmon lévő Hasmóneus-dinasztiával szemben megjelenő ellenséges hangulat áll.⁴¹ Az uralkodó papi család tagjai a főpapi cím mellett a királyi címet is felvették.⁴² A főpap-királyok hatalmának Pompeius vetett véget, amikor Kr.e. 63-ban elfoglalta Jeruzsálemet, és Róma által kinevezett királyt ültetett trónra. A gyűjtemény Messiás-képét a Nátán-jövendölés (2Sám 7,8–17) és a királyzsoltárok (Zsolt 2; 72) mellett alapvetően meghatározzák a messiási prófeciák, leginkább az Ézs 11.⁴³ A SalZsolt 17 és 18 váradalmi egy új dávidita királyra irányulnak, aki helyreállítja a politikai helyzetet. A SalZsolt 17-ben feltűnő, ahogyan a világi és isteni királyság, a restauratív és teokratikus tendencia egymás mellett áll.⁴⁴ Többször megismétlődik a gondolat, hogy „maga JHVH a mi királyunk” (17,1.34.46), holott a zsoltár központi kérése éppen az, hogy: „támaszd nekik királyul Dávid fiát” (17,21), és legyen a királyuk a χριστός κύριος a „felkent Úr” (17,32; 18,7).⁴⁵

A qumráni közösség Messiás-várása nem teljesen homogén, mivel a szintén heterogén ószövetségi váradalmakat gondolja tovább.⁴⁶ Az ismert qumráni iratokban a משיח kifejezés 25x fordul elő 14 különböző műben, eszkatológiai és nem eszkatológiai értelemben egyaránt.⁴⁷ A messiási váradalmakban megjelenik a papi, prófétai és királyi funkciók ötvözet.⁴⁸ A qumráni tekercsekben szó esik „Áron és Izráel Felkentjé”-ről, más szövegekben azonban egymás mellett jelenik meg egy áronita (papi) Messiás és egy dávidita (királyi) Messiás,⁴⁹ de a végidők bírójának és egy eszkatológiai prófétának (Mózes *redivivus*, Illés *redivivus*) az érkezését is várták.⁵⁰ A qumráni szövegekből úgy tűnik, hogy a papi szerep fontosabb,⁵¹ sőt a dávidi Messiást sem nevezik a szövegek soha „király”-nak.⁵² A holt-tengeri tekercsekben megjelenő „dávidi messianizmus”-nak a Num

24,15–19, Gen 49,10 és a Zsolt 2 mellett leginkább a Jer 23,5–6 prófeciájában találjuk ószövetségi gyökereit, de fontos utalásokat találunk az Ézs 10,33–11,5; Ám 9,11 prófeciáira is.⁵³ A qumráni szövegekben a משיח mellett szintén egy jövőbeli királyi figurára utal a צמח „sarj, hajtás” főnév. Ennek ószövetségi gyökereit ugyancsak a prófétai irodalomban találjuk (vö. Jer 23,5; 33,15; Zak 3,8; 6,12).⁵⁴

Szintén egy differenciált Messiás-képet mutat a Tizenkét patriarcha testamentuma (Kr.u. 2. sz.). Júda Testamentuma (24,25) és Naftali Testamentuma (5,35) például szétválasztják a pap-királyok személyében összeolvadt funkciókat. Ezekben az iratokban is fontosabbnak tűnik a papi funkció.⁵⁵

3. Újszövetség

Az Újszövetség teológiája jelentős fordulatot jelent a messianizmus történetében. Az Újszövetség válaszokat ad az Ószövetségben és az intertestamentális korban megjelenő teológiai feszültségekre. A heterogén Messiás-kép teljesen letisztul azáltal, hogy az Újszövetség a Názáreti Jézust azonosítja az eszkatológiai Messiással. Ezáltal Krisztus személyében egyesül a Messiás, az Emberfia és az Úr Szolgája eszkatológiai alakja.⁵⁶ Ugyanígy egyesíti az Újszövetség Krisztus személyében a királyi, prófétai és papi tiszteket, mint messiási tiszteket. Választ kapunk arra is, hogy hogyan viszonyul egymáshoz a Messiás emberi és JHVH isteni királysága, hiszen az Újszövetség emberré lett Istennek nevezi a Messiást. Az Ószövetségben még a משיח יהוה birtokviszonyban definiált felkent helyett Jézust már ó Χριστός-nak nevezi az Újszövetség, sőt névelő nélküli formájában mint tulajdonnév kezd működni a titulus.⁵⁷ Bár Jézus magát nem nevezte Messiásnak halála után egyértelműen, mint Messiást kezdik hirdetni.⁵⁸ Az Újszövetség szerint az eljövendő messiási királyról szóló ígéretek és prófeciák Jézus Krisztusban maradéktalanul beteljesedtek. Az Újszövetség ezért többször hivatkozik a messiási királyprófeciákra, igazolva ezzel Jézus Messiás voltát.⁵⁹

Fontos azonban megemlíteni azt is, hogy az eszkatológiai figurák és váradalmak, valamint a különböző messiási tiszteket integrálása Krisztus személyében azzal is együtt járt, hogy a királyprófeciák ígéretei időben polarizálódtak. Egy személyben, de nem egy időben teljesednek be az ígéretek, ezért is hangsúlyozza az Újszövetség Krisztus második eljövételét. Ugyanez a polarizáció figyelhető meg Krisztus kettős természetében, és működésének kettős színterében. Míg a zsidó hagyományban a Messiás-király emberi személy és földi uralkodóként gyakorolja hatalmát, addig az Újszövetség Krisztusról nemcsak, mint emberről beszél, és működése nemcsak a földre korlátozódik, hanem mennybemenetele után az Isten jobbán ülve uralkodik.

A születéstörténetekben különféle visszaulásokat találunk. Lukács evangéliumának születéstörténetében felfedezhető az Ézs 7 és 9 jövendölése a Messiás-király fogantatásáról, dávidi származásáról, és vég nélküli uralmáról.⁶⁰ Az Ézs 7 Immánuel-jövendölését a Mt 1,23 szó szerint idézi, mint beteljesedett prófeciát, és mint a szűztől való születés ószövetségi igazolását.

<p>Ézs 7,14 „Íme egy fiatal nő teherben van, és fiút fog szülni, és Immánuélnak nevezik el.”</p>	<p>„Mindez pedig azért történt, hogy beteljesedjék, amit az Úr mondott a próféta által: »Íme, a szűz⁶¹ fogan méhében, fiút szül, akit Immánuélnak neveznek« – ami azt jelenti: Velünk az Isten.” (Mt 1,22–23)</p> <p>„Íme, fogansz méhedben, és fiút szülsz, akit nevezz Jézusnak...” (Lk 1,31)</p>
---	--

<p>Ézs 9,1 „A nép, amely sötétségben jár, nagy világosságot lát. A halál árnyékának földjén lakókra világosság ragyog.”⁶²</p>	<p>„...hogy világítson azoknak, akik sötétségben s a halál árnyékában lakoznak, hogy ráigazítsa lábunkat a békeség útjára.” (Lk 1,79)</p>
---	---

<p>Ézs 9,6 „Uralma növekedésének és a békének nem lesz vége a Dávid trónján és országában, mert megerősíti és megszilárdítja törvénnyel és igazsággal mostantól fogva mindörökké.”</p>	<p>„Nagy lesz ő, és a Magasságos Fiának mondják majd; az Úr Isten neki adja atyjának, Dávidnak a trónját, ő pedig uralkodik a Jákób házán örökké, és uralkodásának nem lesz vége.” (Lk 1,32–33)</p>
---	---

Szintén Jézus születésének történetében látjuk beteljesedni a Mik 5 jövendölését. Máté nemcsak visszautal a próféciára, hanem szó szerint idézi is azt: „mert így írta meg a próféta: »Te pedig Betlehem, Júda földje, semmiképpen sem vagy a legjelentéktelenebb Júda fejedelmi városai között, mert fejedelem származik belőled, aki legeltetni fogja népemet, Izraélt«” (Mt 2,5–6, vö. Mik 5,1.3).⁶³ János evangélista egy Jézus személye és Messiás volta körül kialakult vitában utal vissza a mikeási próféciára: „Nem az Írás mondta-e, hogy Dávid magvából és Betlehemből, abból a faluból, ahol Dávid élt, jön el a Krisztus?” (Jn 7,42).

A Messiás-király személyének ószövetségi leírásában fontos szerepet játszik dávidi származása. Az Újszövetség ezt elsősorban a születéstörténetben hangsúlyozza és a Dávid Fia titulusból vonatköztatja Jézusra. A messiási próféciák jellegzetesen a „sarj” kifejezést és képet

használik:⁶⁴ „Vesszőszál hajt ki Isai törzsökéről, hajtás sarjad gyökereiről [...] Azon a napon Isai gyökeréhez fognak járulni a nemzetek, mert zászlóként magaslik ki a népek közül, és székhelye dicsőséges lesz” (Ézs 11,1.10); „Eljön majd az idő – így szól az ÚR –, amikor igaz sarjait támasztok Dávidnak...” (Jer 23,5–6; Jer 33,15–17); „...elhozom szolgálmat, a Sarjadékot” (Zak 3,8; vö. Zak 6,12). Ez a terminológia szintén megjelenik az Újszövetségben, a Jel 5,5-ben és 22,16-ban így találkozzunk a ἡ ῥίζα Δαυὶδ és ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυὶδ kifejezésekkel. A Róm 15,12 pedig idézetként utal vissza a próféciára: „Ézsaiás pedig így szól: Hajtás sarjad Isai gyökeréből...”.

Az Ézs 11 meghatározó gondolata, hogy a Dávid házából való ideál-király JHVH lelkét kapja. Jézus megkeresztelésének leírásában (Mt 3,16; Jn 1,32) ugyanez a mozzanat válik hangsúlyossá.

<p>Ézs 11,2 „Az ÚR lelke nyugszik rajta, a bölcsesség és értelem lelke, a tanács és erő lelke, az ÚR ismeretének és félelmének lelke.”</p>	<p>„Amikor pedig Jézus megkeresztelkedett, azonnal kijött a vízből, és íme, megnyílt a menny, és látta, hogy Isten Lelke galamb formájában aláereszkedik, és őreá száll.” (Mt 3,16)</p> <p>„Így tett erről bizonyosságot János: »Láttam, hogy a Lélek leszállt az égből, mint egy galamb, és megnyugodott rajta.«” (Jn 1,32)</p>
---	--

Horst Seebass szerint az ószövetségi uralkodóigéretben a שָׂרֵיף kifejezés mint a „legkisebb közös nevező” jelenik meg.⁶⁵ A békesség gondolata az újszövetségi messiás-képhez is kapcsolódik, amikor az Ef 2,14 Jézust így nevezi meg: „ő a mi békességünk” (vö. Ézs 9,5; Mik 5,1).

A megígért dávidi uralkodó fontos ismérve a királypróféciákban az igazságosság. A Jer 23,5–6-ban (par. Jer 33,15–17) a hűtlen pásztorokkal szemben jelenik meg az „igaz sarj”, a király, aki „jog és igazság” szerint jár el. Különösen is hangsúlyos az igazságos uralkodás gondolata az Ézs 11-ben. Az Újszövetségben egyértelmű utalásokat találunk erre a próféciára.

<p>Ézs 11,4 „...hanem igazságosan ítél a nincstelének ügyében, és méltányosan dönt az ország szegényeinek dolgában. Megveri a földet szájának botjával, ajka leheletével megöli a bűnöst.”</p>	<p>„És akkor jelenik meg nyíltan a törvénytíró, akit az Úr Jézus meg fog ölni szájának leheletével, és meg fog semmisíteni eljövételének fenségével.” (2Thessz 2,8)</p> <p>„Szájából éles kard jött ki, hogy megverje vele a népet: [...] A többiek pedig megölettek a lovon ülő kardjával, amely a szájából jött ki, ...” (Jel 19,15.21)</p>
--	---

<p>Ézs 11,5 „Igazság lesz derekának öve, csípőjének öve pedig a hűség.”</p>	<p>„Álljatok meg tehát, felővezve derekatokat igazságszeretettel, és magatokra öltve a megigazulás páncélját...” (Ef 6,14)</p> <p>„És láttam a megnyílt eget: íme egy fehér ló, és aki rajta ül, annak neve Hű és Igaz, mert igazságosan ítél és harcol...” (Jel 19,11)</p>
---	---

A Zak 9-ből való szó szerinti idézetek Jézus jeruzsálemi bevonulásának történetéhez kapcsolódnak az evangéliumokban. Az Újszövetség tehát Jézusban ismeri fel a

zakariási próféciaiban egyedi módon megjelenő **עֲנִי הָרָא מִלְכֵךְ**... azaz a szegény és alázatos király alakját, aki lemondva a lóról számárháton vonul be.⁶⁶

<p>Zak 9,9 „Örvendj nagyon, Sion leánya, ujjongj, Jeruzsálem leánya! Királyod érkezik hozzád, aki igaz és diadalmas, alázatos, és számáron ül, számárcsikó hátán.”</p>	<p>„Mondjátok meg Sion leányának: Íme, királyod jön hozzád, szelíden és számáron ülve, igavonó állat csikóján.” (Mt 21,5)</p> <p>„Jézus pedig egy számárcsikóra találva, felült rá, ahogyan meg van írva: »Ne félj, Sion leánya, íme, királyod jön, számárcsikón ülve.«” (Jn 12,14–15)</p>
--	--

4. Theologia messianica

4.1. A Messiás és messiási prófécia a református hitvallásokban

Heidelbergi Káté

„Az ember megváltásáról” szóló fejezetben több kérdés-feleletben is fellelhető az ószövetségi messiási jövendölések hatása. A 15. kf.; 18. kf.; 19. kf. Krisztus tetős természetére vonatkozik, melynek alátámasztásaként a Káté olyan messiási jövendölésekre is hivatkozik, ahol az eljövendő Messiás emberi volta és Istenhez való rendkívüli közelsége egyaránt kifejezésre jut.⁶⁷ A hivatkozott királyprófécia: Ézs 9,5; Ézs 7,14; Jer 23,5.6 és Jer 33,15.16.

A 31. kf. foglalkozik Krisztus hármastisztevel, ahol utalás történik az Ézs 11,1–2-re, mint Krisztus Lélekkel való felkenetésének bibliai igazolására.

A Heidelbergi Káté az Újszövetség bizonyágtétele alapján az Apostoli Hitvallás magyarázatában utal vissza az Ézs 7,14 Immánuel-jövendölésére. „A Fiú Istenről és a mi megváltásunkról” szóló fejezet 35. kérdésben: Mit tesz az, hogy „fogantaték Szentlélektől, születék szűz Máriától”? A felelet szerint: „Azt, hogy Istennek örök Fia, aki valóságos és örök Isten és az is marad: a Szent lélek munkája által szűz Mária testéből

és véréből valóságos emberi természetet öltött magára, hogy így Dávidnak valóságos magva legyen, s mindenben hasonlatos atyafiaihoz, kivéve a bűnt.” A héber szövegben szereplő **עַלְמָה** (ה) „(még gyermektelen) fiatal nő” a Septuaginta fordításában mint (ἡ) παρθένος „szűz” jelenik meg.⁶⁸ A héberben a **בְּתוּלָה** főnév írja le azt a nőt, aki még nem volt férfival (**זָכָר אִשָּׁר לֹא־יָדְעָה אִישׁ**)⁶⁹. A Septuaginta fordítása és értelmezése alapján az Újszövetség, utalva Ézsaiás prófécijára (Lk 1,31), kifejezetten hangsúlyozza Mária szűz voltát (Mt 1,22–23; Lk 1,27.34–35). A szűztől való fogantatás így már nagyon korán részét képezte a keresztyén tanításnak, és a későbbi református hitvallások is tartalmazzák ezt a doktrínát.

II. Helvét Hitvallás

A II. Helvét Hitvallás (továbbiakban: II. HH.) a Heidelbergi Kátéhoz hasonlóan többször hivatkozik messiási próféciaikra. Ezentúl érdekessége a hitvallásnak, hogy szövegében a görög „Krisztus” megnevezés mellett *többször is használja a héber „Messiás” kifejezést. Jézus Messiásként való megnevezése összesen 5x fordul elő ebben a hitvallásban.*

A krisztológiai tanítást tartalmazó XI. rész 1. pontja így kezdődik: „Hisszük és tanítjuk, hogy Istennek Fiát a mi Urunk Jézus Krisztust, az Atya öröktől fogva eleve

kijelölte vagyis eleverendelte a világ Megváltójául és hisszük, hogy Ő született, nemcsak akkor, midőn szűz Máriából testet öltött magára és nemcsak a világ alapjának letétele előtt, hanem a teljes örökkévalóság előtt, még pedig az Atyától, kibeszélhetetlen módon. Mert Ésaia ezt mondta: *Az Ő nemzetségét kicsoda beszélhetné meg?* (Ésa. 53,8) Mikeás pedig ezt: *Az Ő származása eleitől fogva öröktől fogva van.* (Mik. 5,2).” A Mikeástól idézett messiási prófécia ezúttal Krisztus preegzisztenciájának alátámasztásául szolgál. Ezt az igazságot az ókori és középkori zsidó exegézis is úgy magyarázza, mint a Messiás preegzisztenciáját igazoló kijelentést.⁷⁰

Ugyanennek a fejezetnek a 15. pontjában ezt olvasuk: „Határozottan valljuk és hirdetjük tehát, hogy Jézus Krisztus a világ egyedüli Megváltója és Idvezítője, Királya és Főpapja, amaz igaz és várva várt Messiás, ama szent és áldott, akit a törvény minden példázolata és a próféták jóvendölései eleve kiabrázoltak és megígértek, Isten pedig nekünk ajándékozott és elbocsátott, hogy többé immár senki másra ne várjunk.” A tétel tehát Messiásként nevezi meg Jézust, utalva főpapi és királyi tisztére.⁷¹ A hitvallási tétel utal az ószövetségi gyökerekre, megvallva, hogy a messiási királypróféciaik maradéktalanul beteljesedtek a Názáreti Jézusban. A megfogalmazásból kiérződik a zsidóság elleni polémia, mely szerint ők nem ismerték fel Jézusban a Krisztust, ezért még mindig várnak a Messiásra.

A XVII. rész egyházzól szóló tanítása tartalmazza legtöbbször a Messiás titulust (az 5 előfordulásból 3x). A rész 2. pontja leszögezi, hogy az egyház egy és egyetemes. Az előbbi megállapítás igazolására hozza fel a tétel azt a tényt, hogy „egyedül csak egy az Isten, egy a közbenjáró Isten és emberek között, Jézus a Messiás”. Ugyanennek a résznek 4. pontja fejt ki, hogy az egyetemes egyházban korszakoktól és kultúráktól függoen több rész-egyház alakult ki, „Mindezen népekre nézve azonban csakis egy közösség volt és van, egy idvesség az egy Messiásban, akiben – mint egy testnek a tagjai – egy Fő alatt egyesülnek mindnyájan, ugyanazon hitben, ugyanazon lelki eledelben és italban részesülvén [...] Mindamelltt itt elismerjük, hogy különbözők voltak az idők, különbözők a hitvallások, a megígért és az elküldött Messiásra vonatkozólag, és hogy a szertartáskodások eltörölteste után tisztább világosság fénylik előttünk és dúsabb lelki ajándékokat és teljesebb szabadságot nyertünk.”

A XVIII. rész 10. pontja tér ki az egyházi szolgák hatalmának és kötelességeinek kérdésére, ahol a hangsúlyt arra helyezi, hogy a tényleges hatalom Krisztusé. A hitvallás felhasználja érvelésében az Ézs 9 messiási próféciaját is: „Ezt a hatalmat az Úr magának tartja fenn és nem ruházza át senki másra, hogy aztán Ő maga, folytonosan, a tevékeny szolgálóinak szemlélője gyanánt álldogáljon ott tétlenül. Mert Ésaia ekként szól: *Az Ő vállára adom a Dávid házának kulcsát;* (Ésa. 22,22)⁷² aztán így: *Kinek vállán leszen fejedelemség.* (Ésa. 9,6). Mert a kormányzást nem teszi másoknak a vállaira, hanem megtartja és gyakorolja hatalmát ma is, mindeneket igazgatván.”

A XIX. rész a sákramentumokról tanít, melynek 7. pontja arra mutat rá, hogy az Ószövetség népének sákra-

mentumai „megsemmisültek és megszűntek”, és helyükbe léptek az új szövetség jegyei, „úgy mint a körülmetélkedés helyébe a keresztség és a hűsvéti bárány és áldozatok helyébe az úrvacsora.” A hitvallás szerint ez a „csere” azért vált lehetségessé, „mivel Krisztust igaz Messiásként adta nekünk az Isten és a kegyelem bőségesen kiáradott az újszövetségi népre”. Azaz a Krisztusban beteljesült messiási jóvendölések tették lehetővé az új szövetség létrejöttét.

4.2. *Messiási próféciaakra való hivatkozások Kálvin Institutiojában*

Kálvin az Institutio (1559) több fejezetében is felhasználja a messiási királypróféciaikat bibliai hivatkozásai között. Az Institutio (továbbiakban: Inst.) II.15. Krisztus hármas tisztét tárgyalja, ahol két esetben utal konkrét messiási jóvendölésre.⁷³ Először Krisztus prófétai tisztét említi, ami Kálvinnál elsősorban tanítói feladatot jelent. A messiási ígéretek közül itt az Ézs 9,6-ra hivatkozik, mely szerint a Messiás „Isten nagy tanácsa magyarázója” (Inst. II.15.1.). Az Inst. II.15.3–5-ben Kálvin rátér a királyi tisztre. Ebben a szakaszban főleg királyszoltárookra hivatkozik (Zsolt 2; 45; 89; 110), de megemlíti az Ézs 11,2-t is, utalva arra, hogy a Messiás-király felkenetése nem olajjal történik, hanem „bölcesség, tudás, tanács, erő és Isten félelmének lelke” nyugszik a Felkenten (Inst. II.15.5).

Az Inst. II.6-ban Kálvin arról ír, hogy az elveszett embernek Krisztusban kell keresnie a megváltást, hiszen már az Ószövetség kegyesei is Krisztusban keresték a reménységüket. Az Inst. II.6.3-ban Kálvin megállapítja, hogy amikor az Ószövetség a nép szabadulásáról és megújulásáról ír, ahhoz a prófétai ígértetésben legtöbbször a jeruzsálemi királyság megújításának ígérte is társul. Kálvin királypróféciaik egész sorát idézi a fejezetnek ebben a szakaszában: Ézs 7,14; Jer 23,5; Ez 34,23; Hós 3,5; Ám 9,11; Zak 9,9. A reformátor ezeket a jóvendöléseket Krisztusra vonatkoztatja.

Az Inst. II.17.6-ban Kálvin Lombardusszal és a skolasztikusokkal vitatkozik, akik arra kérdeznak rá, hogy Krisztus magának szerzett-e érdemet. Kálvin szerint ez „balga kíváncsiság” és „vakmerő meghatározás”, hiszen szükségtelen, hogy a Fiú magának is érdemet szerezzen. Az érdemszerzés a világra irányul, ahogyan ezt prófétai kijelentések is igazolják: „Gyermek születik nekünk” (Ézs 9,6), „örvendj Sionnak leánya, íme a te királyod eljő néked” (Zak 9,9). [Kiemelés NÁ]

Kálvin az Inst. I.13.-ban a Szentháromság bibliai bizonyítékaira mutat rá. Az Inst. I.13.9–13-ban Krisztus istenségének bibliai bizonyítékai között szerepelteti a messiási próféciaik közül az Ézs 7,14; Ézs 9,6 és a Jer 23,6 (par. Jer 33,16) verseket (Inst. I.13.9).⁷⁴ Ebben a fejezetben más összefüggésben még két további hivatkozással találkozunk az Ézs 11,10 (Inst. I.13.13) és Ézs 11,4 (Inst. I.13.15) versekre.

Elszörtan még néhány helyen hivatkozik Kálvin messiási királypróféciaikra. Az Inst. II.3.4-ben például leszögezi, hogy Krisztus elfogadása nélkül nincs istenfélelem sem, hiszen Ézsaiás azt tanítja, hogy Krisztuson nyugszik meg az istenfélelem lelke (Ézs 11,3). A tétel, mely szerint Krisztusnak emberré kellett lennie, hogy közbenjárói tisztét elvégezze, az Ézs 7,14 Immá-

nuel-jövendöléséből nyer alátámasztást (Inst. II.12.1). Krisztus preegzisztenciáját a Mik 5,2-vel igazolja Kálvin (Inst. II.14.7).⁷⁵ Az Inst. III.13.4-ben Kálvin arra jut, hogy a Krisztusban nyert bűnbocsánat következménye a békeesség, „ezért neveztetik Krisztus a békeesség királyának” (Ézs 9,6). A sákramentumokról szóló fejezetben az Ézs 11,2 téves magyarázatára hívja fel a figyelmet a sákramentumok száma tekintetében: „Már maga a hetes szám, a Szentírás helytelen magyarázata folytán lett szentté téve, amennyiben úgy tetszik nekik, hogy Ézsaiásnál azt olvasták, hogy a Szentléleknek hét-féle ereje van, holott egyfelől Ézsaiás valósággal nem többet, mint hatot említ, s másfelől nem is akarta a próféta itt mindeniket felszámolni” (Inst. IV.19.22). A polgári kormányzatról szóló fejezetben Kálvin az Ézs 11,9 alapján azt fejtegeti, hogy az Isten szent hegyén, azaz az anyaszentegyházban nem nyomorgathat és nem árthat senki, nem számít azonban ilyenek, amikor az istenfélők a nyomorgatásért bosszút állnak (Inst. IV.20.10).

Munus triplex Christi

A klasszikus dogmatika Jézus messianitását abban látja, hogy Lélek által felkenve egyesíti magában a királyi, papi és prófétai tisztet (*munus triplex Christi* vagy *officio Christi triplici*).⁷⁶ A három messiási hivatal összekapcsolását láttuk már a qumráni szövegekben, de később Josephusnál is megjelenik (Ant. XIII.10.7), majd pedig Eusebiosnál, Hieronymusnál, Augustinusnál, Aquinóinál és Luthernél is találkozunk vele,⁷⁷ de részletes és mély kidolgozását Kálvinnak tulajdonítja a teológiatörténet.⁷⁸ Kálvint közvetlen megelőzően Andreas Osiander (1498–1552) említi meg mindhárom tisztet.⁷⁹ A tant a Heidelbergi Káté (31–32. kf.) is tartalmazza,⁸⁰ de a római katolikus teológiában is helyett kapott ez a mára már klasszikusnak mondható felosztás. A három tiszt közül leginkább Krisztus királyi tiszte az, amelyik az ószövetségi királyígéretben gyökerezik.⁸¹

Kálvin nyomán Victor János,⁸² Török István⁸³ és Sebestyén Jenő⁸⁴ dogmatikájában is nagy hangsúlyt kap Krisztus hármastiszteinek tanítása. Krisztus királyi tiszte kapcsán a messiási királypróféciaik közül Victor a Jer 23,5-re hivatkozik⁸⁵ Sebestyén az Ézs 9,6–7 mellett ugyancsak Jer 23,5–6 verseket említi.⁸⁶ Török direkt módon nem hivatkozik az Ószövetség messiási próféciaira. Kocsis Elemér csak egy rövid fejezetben említi ezt a tételt, szerinte, mint a legtöbb tan, Krisztus hármastiszteinek tanítása is vitatható és helyesbíthető, de tagadhatatlanul bibliai alapokon áll. A sok bibliai hivatkozás között azonban egyet sem sorol fel a prófétai Messiás-ígéretből.⁸⁷

A Kocsis által említett ellenvetések igazságtartalmát nem hallgathatjuk el, de jobb rendszert nem kínálnak a kritikusok sem. A tan első nagy kritikusa Johann August Ernesti, aki a *De officio Christi triplici* (1773) című művében támadja meg Krisztus hármastiszteinek tanítását.⁸⁸ A 19–20. században is megjelenik a tan kritikája. Karl Barth nem mond explicit kritikát a tanról, de mellőzi, illetve átalakítja azt (KD IV,3). Otto Weber azt hangsúlyozza, hogy ez a tan nem exegézis, hanem egyházi interpretáció.⁸⁹ Hasonlóan vélekedik Wolfhart Pan-

enberg és Friedrich-Wilhelm Marquardt is, akik több ponton is megkérdőjelezzik Krisztus hármastiszteinek teológiáját.⁹⁰

A „messiási” mint kategória a 20. századi dogmatikában

Ulrich Körtner írja: „A keresztyénség, nevénél fogva, egy messiási mozgalom.”⁹¹ Azaz a zsidó eszkatológia egyik kategóriája „a messiási”, keresztyének önmeghatározásának és hitvallásának lényegi elemévé vált. Mivel a messiási mint kategória egy teljességgel zsidó kategória, ezért annak keresztyén értelmezése csak a zsidósággal való párbeszédben születhet meg.⁹² Igaza van azonban Gerhard Scholemnek is, aki szerint a Messiás-téma a zsidó-keresztyén párbeszéd egyik legkényesebb pontja, és a zsidóság és a keresztyénség konfliktusának lényege.⁹³ A keresztyén messianizmus nemcsak történeti és vallástörténeti gyökereit találhatja meg a zsidóságban, hanem állandó és ma is létező „Kontrapunkt”-ját.⁹⁴ A 20. századi keresztyén dogmatika egyik nagy kihívása tehát egy nem antijúdaista krisztológiát megfogalmazni, melyben kardinális kérdés az Ószövetség messiási szövegeinek értelmezése.⁹⁵ A problémát jól érzékelteti, hogy a zsidó-keresztyén teológiai párbeszédéből fakadó konfliktusok elkerülésére megfogalmazódott már olyan szélsőséges javaslat is, hogy a keresztyénség mondjon le önként a Messiás-titulus használatáról (így pl. Leonard Swindler).⁹⁶

A 20. század rendszeres teológusai között nem egy olyan találkozzunk, akiknek teológiájuk meghatározó része lett ennek a problematikának a körüljárása. Hans-Joachim Kraus, aki a bibliai teológia és a rendszeres teológia határterületén működött, komolyan részt vett a 20. század zsidó-keresztyén teológiai párbeszédében. Nem véletlen, hogy rendszeres teológiai művében fontos szerepet játszik a „messiási” mint kategória.⁹⁷

A 20. században Jürgen Moltmann teológiáját határozza meg leginkább a „messiási” mint rendszeres teológiai kategória. Moltmann saját ekléziológiáját és krisztológiáját is mint „messiási teológia” határozza meg.⁹⁸ A messiási Moltmannnál utópikust jelent. A zsidó-keresztyén dialógusban megszülető krisztológia fő kérdése nála: „Kann nicht Israel bei aller Selbstachtung des jüdischen Nein das Christentum als die *praeparatio messianica* der Völker ansehen und damit das Christentum als den Weg seiner eigenen Messiashoffnungen zu den Völkern wiedererkennen?”⁹⁹

Friedrich-Wilhelm Marquardt célja megegyezik Moltmannéval, de módszere lényegesen eltér.¹⁰⁰ Nem „messiási teológiát” fogalmaz meg, hanem az ortodox zsidóságon és a rabbinikus tóraértelmezésen tájékozódó „evangelische *Halacha*” körvonalait vázolja fel. Krisztológiájának mottója a Jn 4,22: „mert az üdvösség a zsidók közül támad”, tanításának középpontjában pedig a „zsidó Jézus” áll.¹⁰¹ Marquardt életműve és teológiai gondolkodása az Auschwitz utáni zsidó-keresztyén párbeszéd szolgálatában állt, a keresztyén antijúdaizmussal szemben. Szerinte a keresztyén teológiának pozitív módon kell reagálnia a zsidók által Jézusra kimondott „nem”-re.¹⁰²

Paul M. van Buren hasonlóan Marquardthoz szintén a zsidó-keresztyén dialógus kontextusában fogalmazza meg teológiáját.¹⁰³ Hangsúlyozza, hogy zsidók és ke-

resztyének reménysége nem tér el egymástól, mindkettő „messiási reménység.”¹⁰⁴

5. Konklúzió

A messiási királyprófécia bibliai és rendszeres teológiai értelmezéseinek rövid áttekintése után összefoglalásul megállapíthatjuk, hogy ezek az ószövetségi profécia és újszövetségi alkalmazásuk fontos hivatkozási pontjai a keresztyén krisztológiának, különös tekintettel Krisztus hármastiszteletének reformátori tanítására.

Fontos továbbá, hogy a keresztyénségnek úgy kell megtalálnia a *theologia messianica* helyét a dogmatikában, hogy az a keresztyén identitás feladása nélkül is jól szolgálhassa korunk zsidó–keresztyén teológiai dialógusát.

Németh Áron

IRODALOMJEGYZÉK:

- ASSMANN, J.: *Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában*, Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2008.
- BECKER, J.: *Messiaserwartung im Alten Testament* (SBS 83), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1977.
- BLIDSTEIN, G. J.: Messiah in Rabbinic Thought, *Encyclopedia Judaica* 14 (2007), 112–113.
- BORNKANN, K.: Amt Christi, in: *“RGG 1* (1998), 439–440.
- BODA, M. J.: Figuring the Future. The Prophets and Messiah, in: Porter, S. E. (ed.): *The Messiah in the Old and New Testaments*, Grand Rapids, Eerdmans, 2007, 35–74.
- BROOKE, G. J.: Kingship and Messianism in the Dead Sea Scrolls, in: Day, J. (ed.): *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, (JSOT.SS 270), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, 434–455.
- CHARLESWORTH, J. H.: The Interpretation of the Tana kin the Jewish Apocrypha and Pseudepigrapha, in: Hauser, A. J. – Watson, D. F. (ed.): *A History of Biblical Interpretation*, Vol 1.: *The Ancient Period*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003, 253–282.
- CHARLESWORTH, J. H.: Messianology in the Biblical Pseudepigrapha, in: uő – Lichtenberger, H. – Oegema, G. S. (ed.): *Qumran – Messianism*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998, 21–52.
- COLLINS, J. J.: Jesus, Messianism and the Dead Sea Scrolls, in: Charlesworth, J. H. – Lichtenberger, H. – Oegema, G. S. (ed.): *Qumran – Messianism*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998, 100–119.
- COLLINS, J. J.: The Scepter and the Star. Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans Publishing Company, 2010.
- FLUSSER, D.: Messiah. Second Temple Period, in: *Encyclopedia Judaica* 14 (2007), 111–112.
- HAHN, F.: *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- KÁKOSY, L.: *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*, Budapest, Osiris Kiadó, 2005.
- KÁLVIN, J.: *A genfi egyház kátéja, azaz a gyermekeknek Krisztus tudományában való oktatására szolgáló formula*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1998.
- KÁLVIN, J.: *A keresztyén vallás rendszere (1559)*, Pápa, MRE kiadása, 1909.
- KARRER, M.: *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels* (FRLANT 151), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- KARRER, M.: Messias/Messianismus, IV.: Christentum, in: *“RGG 5* (2002), 1150–1153.
- KOCSIS, E.: *Református dogmatika*, Debrecen, Kölcsey Ferenc Református Tanítóképző Főiskola, 1998.
- KÖRTNER, U. H. J.: Theologia messianica, in: Baldermann, I. – Dassmann, E. – Fuchs, O. et. al. (Hg.): *Der Messias* (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1993, 347–369.
- KRAUS, H.-J.: *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1983.
- KUSTÁR, Z.: Az Ószövetség király-szövegeinek messianisztikus értelmezése a 72. zsoltár alapján, in: *Református Tiszántúl*, 11/5–6 (2003), 7–10.
- KÜSTER, V.: Messias/Messianismus, V.: Dogmatisch. Mission, in: *“RGG 5* (2002), 1159–1161.
- LICHTENBERGER, H.: Messianic Expectations and Messianic Figures, in: uő – Charlesworth, J. H. – Oegema, G. S. (ed.): *Qumran – Messianism*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998, 9–20.
- LINK, CH.: Messias/Messianismus, V.: Dogmatisch, in: *“RGG 5* (2002), 1156–1159.
- MARTÍNEZ, F. G.: Messianische Erwartungen in den Qumranschriften, in: Baldermann, I. – Dassmann, E. – Fuchs, O. et. al. (Hg.): *Der Messias* (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1993, 171–208.
- PANNENBERG, W.: *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1969.
- PATAI, R.: *The Messiah Texts. Jewish Legends of Three Thousand Years*, Detroit, Wayne State University Press, 1988.
- ROSE, W. H.: Messiási váradalmak a korai fogság utáni korban (ford.: Xeravits, G.), in: *Studia Biblica Athanasiana* 4 (2001), 39–56.
- RÓZSA, H.: *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, Budapest, Szent István Társulat, 2001.
- SÆBØ, M.: Zum Verhältnis von „Messianismus“ und „Eschatologie“ im Alten Testament. Ein Versuch terminologischer und sachlicher Klärung, in: Baldermann, I. – Dassmann, E. – Fuchs, O. et. al. (Hg.): *Der Messias* (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1993, 25–55.
- SCHIMANOWSKI, G.: *Weisheit und Messias. Die jüdische Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie* (WUNT 17), Tübingen, Mohr Siebeck, 1985.
- SCHMIDT, W. H.: Die Ohnmacht der Messias. Zur Überlieferungsgeschichte der messianischen Weissagungen im Alten Testament [eredeti megjelenés: 1969], in: Struppe, U. (Hg.): *Studien zum Messiasbild im Alten Testament* (SBAB 6), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1989, 67–88.
- SCHMIDT, W. H.: *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, Neukirchen – Vluyn, Neukirchener Verlag, 1990.
- SCHOLEM, G.: Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum [eredeti megjelenés: 1963], in: Koch, K. – Schmidt J. M. (Hg.): *Apokalyptik* (WdF 365), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, 237–369.
- SCHREIBER, S.: *Gesalbter und König. Titel und Konzeption der königlichen Gesalbtenwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften* (BZNW 105), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2000.
- SEBESTYÉN, J.: *Református dogmatika, 2. kötet.: Christologia*, Budapest, Református Teológiai Akadémia Kurzustára, 1940 [reprint: Budapest–Gödöllő, Iránytű, 1994.]
- SEEBASS, H.: *Herrscherverheißungen im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1992.
- SEYBOLD, K.: מָשִׁיחַ, in: ThWAT 5 (1986), 46–59.
- STEMBERGER, G.: Messias/Messianische Bewegungen, II.: Judentum, in: TRE 22 (1992), 622–630.
- STRAUB, H.: Messias/Messianische Bewegungen, I.: Altes Testament, in: TRE 22 (1992), 617–621.
- TÖRÖK, I.: *Dogmatika*, Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet, 2006. [eredeti megjelenés: Amsterdam, Free University Press, 1985.]
- ULLRICH, L.: Ämter Christi, in: *3LThK* 1 (2006), 561–563.
- VANYÓ, L. (szerk.): *Apokrifek* (Ókeresztény írók 2), Budapest, Szent István Társulat, 1988.
- WOLTERS, A.: The Messiah in the Qumran Documents, in: Porter, S. E. (ed.): *The Messiah in the Old and New Testaments*, Grand Rapids, Eerdmans, 2007, 75–89.
- WANDREY, I.: Messias/Messianismus, III.: Judentum, in: *“RGG 5* (2002), 1146–1148.
- WASCHKE, E.- J.: Messias/Messianismus, II.: Altes Testament, in: *“RGG 5* (2002), 1144–1146.
- WASCHKE, E.- J.: Die Frage nach dem Messias im Alten Testament als Problem alttestamentlicher Theologie und biblischer Hermeneutik, in: *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie* (BZAW 306), Berlin – New York, 2001, 157–169.
- WASCHKE, E.- J.: „Richte ihnen auf ihren König, den Sohn Davids“ – Psalmen Salomos 17 und die Frage nach dem Messianischen Traditionen, in: *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie* (BZAW 306), Berlin – New York, 2001, 127–140.

- WASCHKE, E.-J.: Wurzeln und Ausprägung messianischer Vorstellungen im Alten Testament. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung, in: *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie* (BZAW 306), Berlin – New York, 2001, 3–104.
- XERAVITS, G.: *King, Priest, Prophet. Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library*, Groningen, Rijkuniversiteit Groningen, 2002.
- ZENGER, E.: *Psalmen Auslegungen*, Band 3.: Dein Angesicht suche ich, Freiburg – Basel – Wien, Verlag Herder, 2003.
- ZENGER, E.: „Es sollen sich niederwerfen vor ihm alle Könige.” Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zu Psalm 72 und zum Programm des messianischen Psalters Ps 2–89, in: Otto, E. – Zenger, E. (Hg.): „*Mein Sohn bist du*“ (Ps 2,7). *Studien zu den Königspsalmen* (SBS 192), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2002, 66–94.
- ZENGER, E.: Jesus von Nazaret und die messianische Hoffnungen des alttestamentlichen Israel, in: Kasper, W. (Hg.): *Christologische Schwerpunkte*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1980, 37–78.
- ZIMMERMANN, J.: *Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* (WUNT 104), Tübingen, Mohr Siebeck 1998.

JEGYZETEK

- ¹ vö. WASCHKE: Wurzeln (2001), 7–9.
- ² RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 46; WASCHKE: Frage nach dem Messias, (2001), 157; KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 7.
- ³ LISOWSKY: Konkordanz (1993), 871–872.
- ⁴ Az 1–2Sám könyvekben 18x, a Zsoltárok könyvében 10x.
- ⁵ SÆBØ: Verháltnis (1993), 44; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 42.43; WASCHKE: Psalmen Salomos 17 (2001), 128; uö: Messias/Messianismus II. (2002), 1144.
- ⁶ A kérdéshez lásd például WASCHKE: Frage nach dem Messias, (2001), 158–159; SAUR: Königspsalmen (2004), 15–17.
- ⁷ ZENGER: Jesus von Nazaret (1980), 39; WASCHKE: Frage nach dem Messias, (2001), 158;
- ⁸ A főpapokra alkalmazott Messiás cím a király nélküli fogság utáni korban terjedt el, lásd WASCHKE: Messias/Messianismus II. (2002), 1144.
- ⁹ WASCHKE: Messias/Messianismus II. (2002), 1144; BODA: Messiah (2007), 39.
- ¹⁰ FLUSSER: Messiah (2007), 111.
- ¹¹ RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 46; WASCHKE: Messias/Messianismus II. (2002), 1145.
- ¹² Az Ézs 7,14–16 jelenlegi formájában eszkatológiai-messiasí profécia, kérdéses azonban a profécia eredeti formája, lásd RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 47. Az Ézs 7. recepciótörténetéhez lásd pl. IRSIGLER, H.: Beobachtungen zur Rezeptionsgeschichte des »Immanuel« in Jes 7–11, in: Busse, U. – Hoppe, R. (Hg.): *Von Jesus zum Christus. Christologische Studien. Festschrift für Paul Hoffmann* (BZNW 93), Berlin, Walter de Gruyter, 1998, 3–24; KUSTÁR, Z.: „Durch seine Wunden sind wir geheilt”. *Eine Untersuchung zur Metaphorik von Israels Krankheit und Heilung im Jesajabuch* (BWANT 154), Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2002, 149–157.
- ¹³ Vö. SEEBASS: Herrscherverheißungen (1992), 1–3; SCHMIDT: Alttestamentlicher Glaube (1990), 231–246; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 93–184; WASCHKE: Messias/Messianismus II. (2002), 1145.
- ¹⁴ WASCHKE: Messias/Messianismus II. (2002), 1145–1146.
- ¹⁵ Utópikus tendencia alatt a reális alapokat nélkülöző elképzeléseket értjük. Vö. BAKOS: Idegen szavak és kifejezések szótára (1973), 882.
- ¹⁶ ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 83.90–91, vö. SÆBØ: Verháltnis (1993), 82.
- ¹⁷ SÆBØ: Verháltnis (1993), 54; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 45.48
- ¹⁸ SEYBOLD: מָשִׁיחַ (1986), 52–53; STRAUB: Messias/Messianische Bewegungen I. (1992), 617; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 41–42.43; WASCHKE: Messias/Messianismus II. (2002), 1145. Az egyetlen kivételt a Dán 9,35 meglehetősen kései szövegében találjuk.
- ¹⁹ BECKER: *Messiaserwartung im Alten Testament* (SBS 83), Stuttgart, 1977, idézi RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 47.
- ²⁰ RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 27–28.
- ²¹ ASSMANN: Uralom és üdvösség (2008), 62.
- ²² WASCHKE: Frage nach dem Messias, (2001), 161–162.
- ²³ A Schmidt által vizsgált szövegek kronológiája: Ézs 9,1–6; Ézs 11,1–5(+6–8); Mik 5,1–5; Jer 23,5–6; Ez 17,22–24; Hag 2,20–23; Zak 9,9–10, lásd SCHMIDT: Ohnmacht (1989), 68–85.
- ²⁴ SCHMIDT: Ohnmacht (1989), 96.81.86.
- ²⁵ SCHMIDT: Ohnmacht (1989), 87.
- ²⁶ SCHMIDT: Ohnmacht (1989), 87.
- ²⁷ Hasonló vallástörténeti folyamat megy végbe Egyiptomban is a XXI. dinasztia idején a Kr. e. 11. században, lásd ASSMANN: Uralom és üdvösség (2008), 62, vö. KÁKOSY: Egyiptom (2005), 200.
- ²⁸ SCHMIDT: Ohnmacht (1989), 88; STRAUB: Messias/Messianische Bewegungen I. (1992), 618; HOFIUS: Thesen (1993), 109; WASCHKE: Frage nach dem Messias, (2001), 157.
- ²⁹ VERMES: A zsidó Jézus (1995), 175–176.
- ³⁰ ZENGER: Jesus von Nazaret (1980), 39.
- ³¹ Otfried Hofius szerint a hamóneus-korszak előtt nem is beszélhetünk messiási váradalomról, lásd HOFIUS: Thesen (1993), 110.
- ³² Vö. CHARLESWORTH: Messianology (1998), 21–22.
- ³³ ZENGER: Jesus von Nazaret (1980), 39; WASCHKE: Wurzeln (2001), 7.
- ³⁴ WASCHKE: Frage nach dem Messias, (2001), 168; WANDREY: Messias/Messianismus III. (2002), 1146; SZABÓ: Salamon zsolttárai (2009), 46.
- ³⁵ HAHN: Hoheitstitel (1966), 157.
- ³⁶ RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 290. Az alapvetően földi változásokban reménykedő messiási váradalmak és a mennyei eseményekről szóló apokaliptika ilyen összeolvadása egy mindent megváltoztató reménységet eredményezett, lásd LINK: Messias/Messianismus V. (2002), 1156.
- ³⁷ RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 321; WANDREY: Messias/Messianismus III. (2002), 1146.
- ³⁸ lásd Hénokh könyve (ford.: Baán, I.), in: VANYÓ (szerk.): Apokrifek (1988), 68.69.
- ³⁹ STEMBERGER: Messias/Messianische Bewegungen II. (1992), 622. Ezeket túl az Ószövetség egyértelműen messiási interpretációját mutatja annak arám fordítása is, lásd CHARLESWORTH: Messianology (1998), 23.
- ⁴⁰ XERAVITS: King, Priest, Prophet (2002), 140.
- ⁴¹ VERMES: A zsidó Jézus (1995), 170; SCHREIBER: Gesalbter und König (2000), 99; SZABÓ: Salamon zsolttárai (2009), 19.
- ⁴² Mindkét cím legitimitása kérdéses, hiszen a család nem cádókita, és nem is dávidita. VERMES: A zsidó Jézus (1995), 176; SZABÓ: Salamon zsolttárai (2009), 21–22.
- ⁴³ HAHN: Hoheitstitel (1966), 149; CHARLESWORTH: Messianology (1998), 30; COLLINS: Messianism (1998), 104; SCHREIBER: Gesalbter und König (2000), 165.170.172–173; WASCHKE: Psalmen Salomos 17 (2001), 134; CHARLESWORTH: Interpretation (2003), 266; SZABÓ: Salamon zsolttárai (2009), 48.115.
- ⁴⁴ SCHÜPPHAUS: Psalmen Salomos (1977), 65; SCHREIBER: Gesalbter und König (2000), 98–99; WASCHKE: Psalmen Salomos 17 (2001), 137.
- ⁴⁵ SZABÓ: Salamon zsolttárai (2009), 116–120.
- ⁴⁶ HAHN: Hoheitstitel (1966), 145; STEMBERGER: Messias/Messianische Bewegungen II. (1992), 622; MARTÍNEZ: Messianische Erwartungen (1993), 173–174.
- ⁴⁷ XERAVITS: King, Priest, Prophet (2002), 130–135.205.
- ⁴⁸ VERMES: A zsidó Jézus (1995), 176; XERAVITS: King, Priest, Prophet (2002), 130–132.
- ⁴⁹ Az egymás mellett megjelenő papi és királyi Messiás gondolatának háttérben nyilvánvalóan Zakariás könyve áll, ahol a Dávid házából való Zerubbábel és Jósua főpap, mint messiási alakok jelennek meg. Vö. Zak 4,13: „Ezek ketten a felkentek, akik az egész föld Urának a szolgálatára állnak”; Zak 6,12–13 „...Van egy férfi, akitnek Sarjadék a neve, [...] trónra lép, és uralkodik. Egy pap is lesz mellette a trónon, békés egyetértés lesz kettőjük között.” Lásd még HAHN: Hoheitstitel (1966), 146; MARTÍNEZ: Messianische Erwartungen (1993), 177; LICHTENBERGER: Messianic Expectations (1998), 10; SCHREIBER: Gesalbter und König (2000), 199–245. Vö. ROSE: Messiási váradalmak (2001), 35–56.
- ⁵⁰ A kép tehát összetettebb annál, semmint hogy egyszerűen „messiási dualizmusról” beszélhessünk. A király–pap dualizmus mellett,

- megjelenik egy angyal-próféta dualizmus is, sőt két szöveg (IQS IX 11; 4Q175) konkrétan említi a „hármás messianizmust”, melyekben a király, a pap és a próféta egyszerre jelenik meg pozitív eszkatológiai figura. BROOKE: *Kingship and Messianism* (1998), 443–444; LICHTENBERGER: *Messianic Expectations* (1998), 9–10; XERAVITS: *King, Priest, Prophet* (2002), 221–225.228. John J. Collins szerint négy „messiási paradigma” él Qumránban: király, pap, próféta, mennyei Messiás, lásd COLLINS.: *Scepter* (2010), 18; ugyanígy WOLTERS: *Messiah* (2007), 76.
- 51 HAHN: *Hoheitstitel* (1966), 146; LICHTENBERGER: *Messianic Expectations* (1998), 13; XERAVITS: *King, Priest, Prophet* (2002), 131; WANDREY: *Messias/Messianismus III.* (2002), 1147.
- 52 Az egyetlen kivétel a 4Q458 rejtélyes megfogalmazása: „Felkent a királyság olajával”. Úgy tűnik, hogy a pozitív értelmű királytitulust Istennek tartották fent, lásd ZIMMERMANN: *Messianische Texte* (1998), 48.
- 53 Lásd például MARTÍNEZ: *Messianische Erwartungen* (1993), 174; COLLINS: *Messianism* (1998), 103; LICHTENBERGER: *Messianic Expectations* (1998), 13; ZIMMERMANN: *Messianische Texte* (1998), 59–71.104–137; XERAVITS: *King, Priest, Prophet* (2002), 206–207.211–121.
- 54 XERAVITS: *King, Priest, Prophet* (2002), 154–159.
- 55 HAHN: *Hoheitstitel* (1966), 149; VERMES: *A zsidó Jézus* (1995), 178; LICHTENBERGER: *Messianic Expectations* (1998), 11.
- 56 RÓZSA: *Üdvösségközvetítők* (2001), 24.
- 57 HAHN: *Hoheitstitel* (1966), 218–225; lásd bővebben KARRER: *Gesalbte* (1991), 48–80.
- 58 ZENGER: *Jesus von Nazaret* (1980), 38; KARRER: *Messias/Messianismus IV.* (2002), 1150.
- 59 A hivatkozás olykor szözszerinti Septuaginta-idézetekkel történik, máskor csak a motívumok szintjén, de mégis egyértelműen utalva egy adott próféciára.
- 60 Krisztus királyi tisztje már a születéstörténetben is hangsúlyossá válik, nem véletlen, hogy Heródes szemében Jézus, mint ellenkirály jelenik meg, lásd LINK: *Messias/Messianismus V.* (2002), 1157.
- 61 Máté a Septuaginta szövegét idézi, melynek fordítása némileg eltér az eredeti szövegtől. Az עֲלֵמָה „(még gyermektelen) fiatal nő” jelentésű főnév παρθένος „szűz” kifejezéssel való visszaadásának dogmatikai következményeit lásd lentebb.
- 62 A sötétség-világosság tematika a Jn 1,5-ben is megjelenik, ahol a szinoptikusokkal ellentétben nem klasszikus születéstörténetet találunk: „A világosság a sötétségben fénylik, de a sötétség nem fogadta be.”
- 63 Bővebben lásd JENSON, PH. P.: *Models of Prophetic Prediction and Matthew's Quotation of Micah 5:2*, in: Satterthwaite, Ph. E. – Hess, R. S. – Wenham, G. J. (ed.): *The Lord's Anointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, Grand Rapids – Carlisle, Baker Book House – The Paternoster Press, 1995, 204–211.
- 64 A próféta motívumhoz többféle héber kifejezés is tartozik, mint a צַרְחָה „sarj”, הַגְּזֵר „hajtás”, valamint hasonlóan értelemben és kontextusban szerepel a מַגֵּד „mag, utód” kifejezés a 2Sám 7,12-ben.
- 65 SEEBASS: *Herrscherverheißungen* (1992), 79–80.
- 66 ZENGER: *Auslegungen* (2003), 162.
- 67 Az ószövetségi Messiás-képből következően ezek az igehelyek csupán JHVH és a király speciális kapcsolatát írják le. Arról nincs szó, hogy a Messiás-király és JHVH azonos, hiszen a Felkent egyértelműen emberi személy. Krisztus Isten voltát csak az Újszövetség fogalmazza meg.
- 68 Károli fordításában: „Ezért ád jelt néktek az űr maga: ímé, a szűz fogan méhében, és szül fiat, s nevezi azt Imánuelnek.” (Ézs 7,14)
- 69 lásd Bír 21,12.
- 70 A Messiás preegzisztenciájának zsidó és korakeresztény értelmezéséhez lásd SCHIMANOWSKI: *Weisheit und Messias* (1985), 107–304; PATAI: *Messiah texts* (1988), 16–20; BLIDSTEIN: *Messiah* (2007), 112. Bővebben lásd LEE, A. H. I.: *From Messiah to preexistent son. Jesus' self-consciousness and early Christian exegesis of Messianic psalms* (WUNT 192), Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.
- 71 A próféta tisztról érdekes módon nem tesz említést ez a tétel. A *munus duplex* tanhoz lásd lentebb.
- 72 Az Ézs 22,22 nem klasszikus messiási prófécia, mivel a 20. versben név szerint szerepel Eljákim király, akire az ígélet vonatkozik. A II. HH. ennek ellenére az Ézs 9,6-tal együtt Krisztusra alkalmazza a próféciát.
- 73 A *munus triplex Christi* tana már a Genfi Kátéban (1536) is megfogalmazódik. A hitről szóló első fejezetben tárgyalja Kálvin a Krisztus név jelentését, és a hozzá kapcsolódó három tisztet, lásd KÁLVIN: *A genfi egyház kátéja* (1998) 16–17.
- 74 Ugyanezeket az ígéket sorolja fel Krisztus istenségének igazolására a Heidelbergi Káté is. (15. kf.; 18.kf.; 19.kf.), lásd fentebb.
- 75 Ugyanígy II. HH. XI.1., lásd fentebb.
- 76 LINK: *Messias/Messianismus V.* (2002), 1156–1157.
- 77 Helyenként csak a *munus duplex*, Krisztus királyi-papi tisztje jelenik meg. E tan teljes kidolgozását Luther végzi el (WA 7,27–28.56–58.), lásd BORNKAMM: *Amt Christi* (1998), 439. Részletesen lásd uő: *Christus – König und Priester: das Amt Christi bei Luther im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte* (BHTh 106), Tübingen, Mohr Siebeck, 1998.
- 78 VICTOR: *Dogmatika* (1953), 64; SEBESTYÉN: *Dogmatika II.* (1994), 92; KOCSIS: *Dogmatika* (1998), 168.169–170; BORNKAMM: *Amt Christi* (1998), 439; TÖRÖK: *Dogmatika* (2006), 181; ULLRICH: *Ämter Christi* (2006), 562. Kálvinhoz lásd lentebb.
- 79 PANNENBERG: *Grundzüge* (1969), 218–219.
- 80 Lásd fentebb.
- 81 VICTOR: *Dogmatika* (1953), 75.
- 82 VICTOR: *Dogmatika* (1953), 142–176.
- 83 TÖRÖK: *Dogmatika* (2006), 180–201.
- 84 SEBESTYÉN: *Dogmatika II.* (1994), 92–130.
- 85 VICTOR: *Dogmatika* (1953), 75. Messiási királypróféciára hivatkozik Victor Isten tulajdonságainak felsorolásakor. Isten igazságát többek között a Zak 9,9-cel támasztja alá: „Királyod érkezik hozzád, aki igaz...”, lásd VICTOR: *Dogmatika* (1953), 29.
- 86 SEBESTYÉN: *Dogmatika II.* (1994), 128. Sebestyén Krisztus főprófétái tisztének bibliai alátámasztáskor utal a Zak 9,9 messiási jövendülésére is. Nem egészen világos azonban, hogy hogyan igazolja ez az íge Krisztus próféta tisztét (a felsorolásban több textusnál is felmerül ez a probléma), lásd SEBESTYÉN: *Dogmatika II.* (1994), 94.
- 87 KOCSIS: *Dogmatika* (1998), 165–171.
- 88 Lásd BORNKAMM: *Amt Christi* (1998), 439.
- 89 Lásd LINK: *Messias/Messianismus V.* (2002), 1157.
- 90 PANNENBERG: *Grundzüge* (1969), 218–232; MARQUARDT, F.-W.: *Das christliche Bekenntnis zu Jesu, dem Juden. Eine Christologie 2.*, 215–216, utóbbit idézi KÖRTNER: *Theologia messianica* (1993), 357–358.
- 91 KÖRTNER: *Theologia messianica* (1993), 347.
- 92 KÖRTNER: *Theologia messianica* (1993), 347.
- 93 SCHOLEM: *Verständnis* (1982), 327, vö. SEEBASS: *Herrscherverheißungen* (1992), 1.
- 94 KÖRTNER: *Theologia messianica* (1993), 347.
- 95 A témához lásd még BREUNING, W.: *Grundzüge einer nicht anti-jüdischen Christologie*, in: Baldermann, I. – Dassmann, E. – Fuchs, O. et. al. (Hg.): *Der Messias* (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1993, 293–311. Az ókori és középkori zsidó-keresztény párbeszédhez lásd például JUSTIN: *Párbeszéd a zsidó Trifónnal* (ford.: Ladocsi Gáspár), in: Vanyó, L. (szerk.): *A II. századi görög apologeták* (Ókeresztény írók 8), Budapest, Szent István Társulat, 1984, 133–311; STEMBERGER, G.: *Die Messiasfrage in den christlich-jüdischen Disputationen des Mittelalters*, in: Baldermann, I. – Dassmann, E. – Fuchs, O. et. al. (Hg.): *Der Messias* (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1993, 239–250.
- 96 Lásd KÜSTER: *Messias/Messianismus* (2002), 1160. Körtner szerint a Jézus messianitására kimondott „jüdisches Nein” nem ok arra, hogy a kereszténység lemondjon a messiási gondolkodásról, mert így a „kereszt botrányához” is hűtlen maradna, lásd KÖRTNER: *Theologia messianica* (1993), 369.
- 97 KRAUS: *Systematische Theologie* (1983), 16.139.329–333.333–336.339–341.386–388.495.558–559.
- 98 MOLTSMANN, J.: *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München, 1975; uő: *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München, 1989.
- 99 MOLTSMANN: *Der Weg Jesu Christi* (1989), 55.
- 100 MARQUARDT, F.-W.: *Das christliche Bekenntnis zu Jesu, dem Juden. Eine Christologie*, Band 1–2, München, 1990–1991.
- 101 Lásd KÖRTNER: *Theologia messianica* (1993), 358.
- 102 A témához lásd KÖRTNER: *Theologia messianica* (1993), 355–362.
- 103 BUHNER, P. M. VAN: *A Theology of the Jewish-Christian Reality*, Part I–III., New York – San Francisco, 1980–1987.
- 104 lásd KÖRTNER: *Theologia messianica* (1993), 364.

Megáll az Istennek igéje

Elterjedt a 19. század óta istentiszteleti gyakorlatunkban az igen rövid közének. Mintája ennek a fenti kezdetű kivágat Luther 46. zsoltárából, a negyedik strófa első fele. Dallama pedig az unitárius változatból való.

Érintetlen volt a zsoltár 1560-tól 1800-ig, nem ismerjük a fordítóját. Aztán ismételtén átdolgozták. A 20. század óta az erdélyi unitáriusoknál csak két strófa maradt meg, református használatban 1948-ig pedig a négystrófás változat átdolgozva; azóta az evangélikusokkal közös új átdolgozást énekeljük.

Since the 19th century a widespread custom in the Sunday morning service of the Reformed Church in Hungary to sing a very short hymn between the prayer, lesson and sermon. One of these is nothing but the first half of stanza four of the famous *Ein feste Burg*, Psalm 46 by Luther. The melody became modified in the daily practice of the Unitarian Church in Transylvania.

The Hungarian version was first published in 1560, retained unchanged up to 1800. The author of its early wording is not known. Later the text was revised several times. Since the 20th century consists of only two stanzas in unitarian use, but the reformed kept all the four up to 1948; since then a new wording of the Hungarian Lutherans was accepted.

Gyülekezeti énekeskönyvünk 171. sorszámú igehirdetés előtti éneke nem más, mint félstrófa Luther híres 46. zsoltárából (*Deus noster refugium et virtus – Ein feste Burg ist unser Gott*). Dallama módosult, nem református, hanem unitárius eredetű.

Lássuk fő vonalakban az ének hazai történetét. Az *Erős várunk nékiünk az Isten* megvolt a 16–17. századi református és evangélikus énekeskönyvekben,¹ de a *Cantionale catholicum* (1676)² és az Illyés-féle *Soltari enekék* (1693)³ szintén átvette. Négy érintetlen strófája megvolt a 17. századi unitárius énekeskönyvben, később az *Új zengedező mennyei kar* (1734) kiadásaiban, az 1760 táján készült soproni énekeskönyvekben (ezek 18. század eleji debreceni kiadást másoltak, címlapjukon eltitkolásul Frankfurt 1730 vagy későbbi évszám olvasható),⁴ megvolt az 1744-es kolozsvári református és az 1777-es unitárius énekeskönyvben, az öreg debreceni énekeskönyvben is egészen 1817-ig. Elhagyta a reformáció jelképes zsoltárát például az 1777-es kolozsvári református énekeskönyv, majd a Benedek-féle 1806-os és az 1837-es kolozsvári.

A 16. századi zsoltárének változatlan maradt egy sor énekeskönyvben 1800 utánig. Ekkor átírták. Az unitáriusok ismételtén meg is nyirbálták. Először az 1837-es unitárius énekeskönyvben jelent meg jócskán módosult dallama (a reformátusban nem volt meg); nem eléggé zeneértő kántorok (úgynevezett népi) változatot foglaltak hangjegyekbe; nem pedig az 1744-es református énekeskönyv dallamformáját. Négynegyedes ütemekbe erőltették a dallamsorokat, melyek egy vagy két hosszú értékkel (félhanggal) záródnak, illetve a 2. 4. és 10. sor is félhanggal kezdődik. Pontozott ritmus van a 3. és 8. sor kezdetén.⁵ Azaz ekkor még nem a későbbi kiegyenlített (és eszményített) alakban találjuk a megváltozott dallamot. Három strófa maradt a négyből Aranyosrákosi Székely Sándor átdolgozásában. A következő, a máig használt Pálffy Márton (1873–1936) szerkesztette unitárius énekeskönyv (1924) csak első meg utolsó strófáját hagyta meg, újból átdolgozva. Mai napig így énekelik unitárius atyánkfiai.⁶

Mi lett az ének további sorsa 1900 után a református énekeskönyvekben, amikor visszakerült? Ez érinti a ko-

rábban nem is feltételezett szerzőséget. Kinek tulajdonítják akkortájt a szerzőséget vagy a fordítást?

* * *

Tízévesen országos elismert költő lett volna Skaricza Máté (1544–1591), ha valóban ő Luther híres 46. zsoltárának (*Ein feste Burg*) magyarítója. Nem tudhatjuk, mi volt az indítéka Bod Péternek (nincs adata);⁷ véleménye vagy gyanítása nem igazolódott. A 19. század vége óta nem számít hiteles és tudományos feltételezésnek, hogy a zsoltárt Skaricza Máté fordította. Tudniillik akkor Németországban megtalálták mind a váradi énekeskönyvet (1566)⁸ mind a Szegedi Gergely-féle debreceni énekeskönyvet (1569),⁹ mindkettőben megvan az *Erős várunk*. Bod Péternek sem erről, sem más korai énekeskönyvekről (1560, 1562) nem voltak (nem is lehetek) pontos és részletes ismeretei.

Megkérdőjelezte Csomasz Tóth Kálmán is 1970-ben a nyilvánvalóan téves adatot, de azért meghagyta.¹⁰ 171. énekünk szerzősége már 1948-ban kérdőjeles az énekeskönyv mutatójában. 1950-ben a dallamot himnológiai kézikönyvében még ismeretlen eredetűnek vélte.¹¹ Hiába. Bizonytalanság ezután is, akik vakmerően erősöknek és a 20. századi dallamkivágat is ősrégi kurucmagyarként méltatják. Felróják, hogy az 1948-as énekeskönyv ritmizálta a kései romlás során kiegyenlített dallamrészletet.

Megítélésünkben (és így a készülő református énekeskönyvben) igazolható valósághoz ragaszkodunk, nem a valós adatokat kiszorító képzelődéshez és téveszmékhez. Ismereteinket ezért kell ismételtén összegeznünk. Lássuk, mi is történt az énekkel, illetve ennek 4. strófájával a 19–20. században.

* * *

Átdolgozta az *Erős várunkat*, 4. strófáját is a Baltazár-féle 1921-es énekeskönyv. *Reformáció emlékünnepe*n felirattal 236. sorszámú az ének. Eleinte Skaricza Máté nevének feltüntetése nélkül jelent meg. A mutatóban a szöveg és dallam szerzője Luther. Ez az átírt református záró strófa (nem egyezik az unitárius átírással):

Eredeti 4. strófa (1560) ¹²	Református átdolgozás (1921)
<p>Megáll az Istennek igéje És nem állhat senki ellene Az nagy Isten vagyoni mi velünk És Szent Lelke lakozik bennünk. Ha testünk nekünk elvész Ha marhánk elvész, Hírünk-nevünk, Feleségünk, gyermekünk Az mennysország megmarad nekünk.</p>	<p>Isten szava megáll mindenha, Nem dönti meg senki hatalma! :/ Az Ige és Szentlélek bennünk Nekünk mindig erős védelmünk: Gyermeket, nőt, testi éltet Hírt és jólétet Elvihet, benyelhet A föld gonoszsága : De megmarad Isten országa!</p>

1560 március havában Óvárrott (Magyaróvár) elkezdett énekeskönyvébe illesztette a zsolnárt Huszár Gál; egy év múlva meg is jelent Debrecenben.¹³

Fonoljuk meg, hogy Huszár Gálnál a kelezett énekek az 1540-es évekből valók. Azaz Skaricza csecsemő vagy kisfiú korából. Ezeket gyűjtötte össze az ország nyugati részén Huszár Gál, amikor gyülekezeti énekeskönyv szerkesztéséhez és kiadásához fogott. Egy vagy két évvel korábban ismertnek, énekeltek kellett lennie Magyarországon a 46. zsolnártnak, az *Erős várunknak*. Azért vetették el végleg a hozzáértők a fordítás Skariczára fogását, mert nem csak a váradi énekeskönyvben van meg. Ha frissiben fordította volna az énekeskönyvbe, 22 éves lett volna Skaricza; éppen hogy befejezve felsőbb tanulmányait atyai mestere, Szegedi Kis István keze alatt. Nem így volt, mert 1566-ban elment Kolozsvárra, hogy folytassa tanulmányait. Megszakította korábban diákságát, köztanítóságot vállalt 1563-ban, 19 évesen.

Nem is 22 éves volt, legalább hat esztendővel fiatalabb, mikor először megjelent a zsolnárt. Csak 1975-ben, Csomasz Tóth Kálmán ismertető könyvének első kiadása után öt esztendővel került elő Huszár Gál első énekeskönyve; így az ének legkorábbi kiadásáról még nem tudhatott (később könyve változatlan 1995. évi második kiadásában a Kálvin Kiadó nem gondoskodott az avult adatok igazításáról). 1560-ban felsőbb tanulmányai kezdetén 16 esztendősen lehetett Skaricza. Tizenöt esztendősen fordított énekének kellett volna hamar elterjednie országszerte, úgy kerülhetett volna Huszár Gál elé, majd énekeskönyvébe. Lássuk be, Luther magyarított éneke akkor keletkezhetett magyarul és terjedt el bizonytal, amikor Skaricza járt és beszélni tanult, legfeljebb kiskolás volt, vagy talán még meg sem született.

Foglalkozunk ezután a zsolnártének kései kivágatával.

Milyen szellemi és kegyességi folyamat zajlott egyházunkban, amely egy négystrófás éneket négysorosra zsugorított? Dallamostól ez a sorsa Luther énekének a *Megáll az Istennek igéje* kezdetű közénekben. Van-e igaz oka, hogy dallamát 1907-re kelezik? Miként lehet mégis ősi református némelyek szerint? Erre találjunk választ.

Hítvalló reformátusságukat eleink a 18. század szellemi-erkölcsi viszontagságai között megható ragaszkodással őrizték. Sem a vértelen ellenreformáció, sem a felvilágosodás vallást károsító hatásai nem tudták végleg visszaszorítani a protestantizmust hazánkban. De aztán a Türelmi Rendelet (1781) után föllélegezve, majd a reformkor nemzeti lelkesedéséhez idomulva sokat veszített lelki tartásából reformátusságunk. Önként mondott le az

örökségről. Hanyagolta és tilalmazta a 16. századi szerzetást, kezdve a Passió éneklésén. Néhány puritán prédikátor csak genfi zsolnárt akart énekelteni a 17. században, és két századdal később egyes reformátusok már az összes zsolnárt törölték volna. Ilyen légkörben született 1837-ben két énekeskönyv. Egyazon református sajtón nyomták Kolozsvárott. Egyiket az *Erdélyi Nagy Fejedelemségbeli Evangelico-Reformata Anyaszentegyház' használatára* adta ki a kerület, másikat az unitárius atyafiaknak Aranyosrákosi Székely Sándor (1797–1852) szerkesztette.

Harmadát sem hagyták meg a zsolnártkönyvnek. 40-nél is kevesebb zsolnárt, egyiket-másikat később még jobban kurtítva énekeltek. Ebben református atyáink jártak élen, Szenci Molnártnak náluk kettővel kevesebb zsolnárt maradt, mint unitárius atyáinkfiainál. Hosszabb énekeink egy-két strófává zsugorítása ellen unitárius atyáinkfiak között kisebb lehetett a gyülekezetek ellenállása, énekeskönyvük máig ilyen maradt, 1924-ben is ez jutott diadalra, jelentős arányban vannak néhány soros énekeik. Ezeket énekelik a 21. században is. 1924-ben kezdték – követve a reformátusokat – Skaricza Máté nevét a *Megáll az Isten igéje* alá írni, addig ezt nem tették.

Láttuk, mit műveltek a zsolnárttal, amelyet dallamostól hűségesen lejegyzett Huszár Gál 1560-ban. Látjuk azt is, hogyan módosult dallama a 19. századtól. A négysoros ének négysoros dallama is torzó. Mégis máig kedvelt közének határon innen és túl.

Az a felfogás társult a 19. századi néhány soros énekek divatjához a 18. század óta (Zoványi Pipiske György püspök énekeskönyvi reformtervében is),¹⁴ hogy a sokkal kevesebb éneket jól tudja és jól éneklő a gyülekezet. – Majd. Bizonytal. Majd egyszer. Éppen ellenkező a folyamat eredménye. Egyre kevesebbet énekeltek egyre rosszabban. Ezzel párhuzamosan a vallásosság és a prédikálás szintje is egyre süllyedt. A papi beszédek háttat fordítottak a hitvallásnak, nem kegyeskedtek, azaz nem a Bibliát magyarázták, hanem a koreszméket. Elégnek tartották, ha egy ének helyett egy strófát énekel a gyülekezet. Így aszott össze Luther híres énekének négy strófája négy sorra.

Mintha Kolozsvárott a Mátyás szobor levágott fejét tennék a teljes szobor helyére, azzal, hogy nekünk ennyi tökéletesen elég.

* * *

1921-től találjuk meg a Baltazár-féle énekeskönyv kezdő és záró énekei sorában 32. számmal a 4. strófa első felét, az eredeti alakjában meghagyott 1–4. sort: *Meg-*

áll az Istennek igéje, szerzői adat nélkül, de feltüntetve, hogy az átvétel az Erdélyi énekeskönyvből való. Ez az erdélyi az 1837-es kolozsvári református énekeskönyv utódaként készült volna, áthidalónak szánták a Magyarországon 1903-ban megjelent próbakiadás elutasítása miatt. Seprődi János (1874–1923) szerkesztette és adta ki 1907-ben, másodszer 1909-ben. Ő volt az 1921-es énekeskönyv egyik szerkesztője is.¹⁵ Nem tudjuk, volt-e korábbi hagyománya Erdélyben a négysoros dallamkivágnak, íratlan hagyomány szerint énekelhették így már azelőtt. Erre helyi kutatók adhatnak választ, ha maradtak följegyzések és iratok. A dallam eme részletét Seprődi ritmizálatlanul, de két sor elején pontozott ritmussal jelentette meg - 1. ábra.

Egyezik az *Erős várunk* 19. század eleji unitárius dallamváltozatával hangról hangra, amelyből kimetszették. Láthatjuk a 3. ábrán. A dallam elterjedt, átvették az amerikai magyar reformátusok is 1947-ben szerkesztett, azóta is használt énekeskönyvükben.¹⁶ Az idejét múlt elképzelések máig ehhez a dallamhoz tapadnak. A Délvidéki énekeskönyvben (Szabadka, 1939) a kivágnak is megvan; de az *Erős várunk* átdolgozatlan maradt, nem vették át a 4. strófa 1921-ben megjelent református átírását. Föltüntetik Skaricza Máté nevét és az 1569-es énekeskönyvre hivatkoznak (ez Szegedi Gergely halála után jelent meg három évvel);¹⁷ akkor ez már idejét múlt adat volt, közismert, hogy nem itt jelent meg legkorábban az ének.



1. ábra:

Kolozsvár, 1907, Seprődi János átmeneti énekeskönyve; 2. kiadása 1909



2. ábra:

a dallam a Királyhágómellék kiadta énekeskönyvben (1992, 1996, 2001)

A rövid közének megmaradt 1948-ban és 1996-ban. Régeinek gondolt hagyomány jegyében maradt meg; elfogultság is tapad hozzá a korások méltóságos és lassú énekléséről meg kiegyenlített ritmusáról. Az elmúlt évezred végén és az új elején változatlanul közölte, ismétlőjellel, a Királyhágómellék református énekeskönyve (2. ábra). Oly rövid az ének, alig van mit énekelni rajta, tényleg jobb megismételni 3–4. sorát.

A dallam a mai unitárius énekeskönyvben ugyanúgy található, mint 1924-ben. Sztárai Mihály nevét találjuk a végén (újabbban), ez hiányos tájékozottságból ered, sem nem fordítása, sem nem szerzeménye.

Különség, hogy az unitáriusok hagyományosan C-dúrban jegyzik a dallamot. Ez túl magas a mai református gyülekezetnek, B-dúrban találjuk 1948 óta, kivéve a Délvidék énekeskönyvét (ennek átdolgozott 2. kiadása 1971-ben, változatlan utánnomása 2001-ben jelent meg). Ezekben maradt a C-dúr hangnem.



3. ábra:

a dallam unitárius formája 1924 óta

Eszmélhető, hogy unitárius atyámfiai a 19. században, sőt még a 20. század elején sem az ősiként eszményített kiegyenlített ritmussal adták közre a dallamot. Seprődi kiadása után, 1913-ban jelent meg a Székely Sándor-féle énekeskönyv utolsó lenyomata, abból való a dallam első fele, ezt látjuk a 4. ábrán.

Seprődi János megfogalmazta az okot, mintegy a gyakorlat igazolását, ez általában jellemezte a korabeli református éneklésmódot. Azért választotta a ritmizálatlan formát, mert „a mi régi énekes könyvünk dallamai ritmizáltak ugyan, de éneklésünk a valóságban chorál-szerű, lassú, egyenletes beosztású”.¹⁸

1. E-rős vá-runk ne-künk az Is-ten
 És pa-i-zsunk el-len-ség el-len,
 Meg-sza-ba-dít ve-sze-de-lem-től,
 Me-lyek ránk jön-nek min-den-fe-lől:

4. ábra:

a dallam eleje a 19. századi és a 20. század eleji
 unitárius énekeskönyvekben

* * *

Összegezzünk.

A dallamnak és az ének záró strófájának mottószerű kivágata leépülő folyamat terméke. Az unitárius énekeskönyv közölte elváltozott, az eredetitől ritmusban és egyes sorokban eltérő dallammal a 19. század eleje óta. Ebből kiemelte a négy első sort Seprődi János és kora.

Négy évtizede folytak akkor már Magyarországon az 1806-os (Benedek-féle) énekeskönyvet felváltó új szerkesztmény kudarcok kísérte munkálatai. A hét füzet¹⁹ után 1903-ban megjelent első próbakiadást azonnal elvetették; zsinatunk visszaadta és újra kezdte a munkálatokat.²⁰ Ezért adtak ki Erdélyben átmeneti énekeskönyvet. Ebben van legelőször a dallam kivágata. Átvette az 1921-es énekeskönyv. 1948-ban (nem ismervén a dallam eredetét) javítani próbált rajta, némileg önkényesen, Csomasz Tóth Kálmán. Nem hibáztathatjuk érte; csakhogy ettől a dallam jobb nem lett, közelebb sem került Luther eredeti dallamához, és valóban nem volt soha azelőtt ilyen alakú.

Lelkészeink szertartási gondolkodása, meg a 19. századra kialakult és máig megőrzött szokásaink követelik az *egyverses* énekeket²¹ istentiszteletünk súlypontján, igehirdetés előtt, ezek keletkezésének szemléletes példája az *Erős várunk* zsurgorítása és kivágata.

Fekete Csaba

JEGYZETEK

¹ Vö. részleteket *RPHA* 392

² *RMK* I. 1188

³ *RMK* I. 1446

⁴ V. Ecsedy Judit: *Titkos nyomdahelyű régi magyar könyvek 1539–1800*. Borda Antikvárium, Budapest, 1996. 97, 100, 108, 125 (1783??), 129 (1784??). tétel.

⁵ *RMDT* I. 125; a készülő új kiadás ideiglenes száma, a kolozsvári és az Illyés-féle dallamot kiegészítve Huszár Gál korábban ismeretlen dallamával: *RMDT* I. 94. Ferenczi Ilona szíves tájékoztatását itt is megköszönöm. A 19. század elején közölt unitárius dallamváltozat első felét lásd a 4. ábrán.

⁶ Vö. a részletekre Fekete Csaba: Református-unitárius énekeskönyvi párhuzamok a 19–20. században. *Collegium Doctorum. Magyar református teológia*. VI (2010). 167–192.

⁷ Vö. Bod Péter: *Magyar Athenas*, [Nagyszeben], 1766. 242.

⁸ Hellebrandt Árpád találta meg Wolfenbüttelben; lásd a hasonmás kiadást (Budapest, 1975, BHA IX.) Schulek Tibor tanulmányával, amelynek egyes következtetéseit és feltételezéseit szintén helyesbíteniünk kell, mert még ő is Huszár Gál első énekeskönyvének (1560) megtalálása előtt összegezte az akkori ismereteket és elképzeléseket.

⁹ *RMNy* 264; kiadására lásd még a 17. lábjegyzetet.

¹⁰ *Dicsérvjétek az Urat. Tudnivalók énekeinkről*. A 2. változatlan kiadás alcíme: *A Református Egyház iskolái és a hittanoktatás számára*.

¹¹ „Ismeretlen eredetű [dallamát] megpróbáltuk mozgékonyabb ritmikus köntösbe öltöztetni”. *A református gyülekezeti éneklés*, Budapest, 1950, 351. (Református Egyházi Könyvtár XXV.) Kiegészítette az adatot az előző jegyzetben hivatkozott könyvében.

¹² S6a–b levél

¹³ Lásd a részleteket Borsa Gedeonnak a hasonmás kiadáshoz írt kísérő tanulmányában, (Budapest 1983, BHA XII.), ő már végleg törölte Skaricza szerzőségét.

¹⁴ Vö. Csáji Pál: Énekeskönyv-revizíó kísérlet 1729-ben. *Egyháztörténet* IV (1958) 166–173.

¹⁵ Az elnöklő Baltazár Dezső (1871–1936) tiszántúli püspök mellett Szügyi József (1857–1928) békési kántor volt a szerkesztőbizottság harmadik tagja.

¹⁶ 2. kiadása 1951, 3. kiadása 1960; 4. kiadása 1971; ma használt 5. kiadása 2004-ben jelent meg; 135. számú benne a prédikáció előtti ének, *Megáll az Istennek ígéje*, az 1921-es szerint B-dúrban; reformációi énekek között 316. számú az *Erős várunk*.

¹⁷ *RMNy* 264 – álhasonmás (betű szerint újrasedett) kiadását (Budapest, 1893) Szilády Áron szerkesztette és írt hozzá a korabeli ismereteket összegző tanulmányt, amelyben szintén vannak idejémtúlta megállapítások és elhibázott feltételezések.

¹⁸ V. lap. – Az ének besorolása: *Könyörgés és prédikáció között* (129. lap). A X. csoportban van, az *Új énekek* sorában. Hátrább következik az *Erős várunk* eredeti, de kiegyenlített dallamával és átdolgozott szövegével (47. szám). Funkciója: *Reformáció emlékünnepe*. Utána – igen jellemzően – a *Térj magadhoz drága Sion* következik; több református énekeskönyvben ugyanígy, legutóbb a Királyhágómellék kiadásában (2001).

¹⁹ Fejes István (1838–1913) bizottsági elnök szerkesztette, *Előmunkálatok a Magyarországi Református Egyház megújítandó énekeskönyvéhez* címmel jelentek meg 1890-től, majd összevont kiadásban.

²⁰ Az esperesi kar úgy döntött, hogy az 1903-as „próba-énekeskönyv nem lehet elfogadni kötelező használatra. Sem a berendezése, sem az új énekek nem olyanok, hogy azok elfogadásával egy újabb századra bezárjuk az útját annak, hogy jó énekes könyv legyen. A zsol-tárok könyvét megcsonkították, az átdolgozások a költészet szabályainak nem felelnek meg, dogmatikai tekintetben is kifogásolhatók, a kátémagyarázathoz való énekek nagy része kimaradt. Tehát a konventnek nem ajánlja az egyházkerület elfogadásra. Több egyházmegye a konventnek azon intézkedését, hogy az énekeskönyv ügyét bizonytalan időre elhalasztotta, nem helyeselte. Az egyházkerületi gyűlés azonban azt felelte, hogy megnyugszik a konvent intézkedésében [...]. Az 1905–07. évi zsinat azonban újra felszínre vetette az énekeskönyv ügyét, amennyiben az új énekeskönyv szerkesztésére 16 tagból álló egyetemes énekügyi bizottságot alkotott, melybe mindenik egyházkerület küld 2–2 bizottsági tagot”. Egyházkerületi iratok alapján így summázta a történeteket Barcsa János: *A Tiszántúli Református Egyházkerület történelme. 1822–1908*. Debreczen, 1938. III. 187.

²¹ Kiterjedtebb a jelenség. Igen gyakran éneklünk egy énekből (illetve egy ének helyén) csupán egyetlen strófát. Legendásként emlegetett 90. zsol-tárunknak is mindig csupán az első verse hangzott el több világygyűlésen vagy más rendkívüli alkalmon. Sok lelkészünk rövid énekeket is énekelten rendszeresen három vagy négy részre metélve – egy vagy két versenként. Túlzás nélkül elmondhatjuk, hogy hajdan sokszor annyi éneket énekeltek végig egy istentiszteleten, ahány verset sok mai istentiszteleten éneklünk (tehát négyet vagy ötöt).

A dogmatikus Krisztuskép meghaladására tett kísérletek a 19. századi történeti Jézus-kutatásban

Albert Schweitzer: „The Historical Jesus Quest” című műve alapján¹

A teológiai reflexió mindenkor feladata, hogy tudatában legyen annak a veszélynek, amit a teológiai és filozófiai vagy teoretikus magyarázatok felcserélése okozhat. Schweitzer alapvető műve segítségével ki tudtuk mutatni azt, hogy a 19. századi történeti Jézus-kutatás jól látható jeleit mutatja annak a végül sikertelen kísérletnek, amely a trinitárius szimbólumokat és Jézus kettős természetének tanát nem egy sokszor homályos ideológiai kerettel helyettesítette. A sikertelenség azokon a pontokon válik láthatóvá, ahol a történészekre nehezedő, Jézus mindmáig tartó hatásának megkerülhetetlenségéből fakadó nyomás magyarázatot szül. Ezek a teóriák Jézus isteni természetének jegyeit visszacsempészték a valódi Jézus életébe, a korszak esztétikai, filozófiai, pszichológiai vagy történeti kategóriáin keresztül.

Theological reflection should always be aware of the danger that theological issues are not interchangeable with philosophical or theoretical explanations. With the assistance of Schweitzer's groundbreaking study we were able to show, that the Quest for the historical Jesus in the 19th century shows the explicit signs of an unsuccessful attempt to overwrite the Trinitarian symbol and the "double nature" Christ with obscure ideological agendas. This failure becomes visible when the historian's struggle with the still lasting influence of Jesus results in an explanation. These theories smuggle back the divine nature of Christ through aesthetic, philosophical, psychological or historical concepts into the real Jesus.

1. Tézis

A történeti Jézus-kutatás a felvilágosodás ráció-centrikus gondolkodásában fogant. A dogmatikussal szembeni ellenérzéséből következően megpróbálta felülírni a már meglévőt, azzal a heroikus céllal, hogy a hagyomány korrekciójául „új dogmatikát” nyújtson az egyház számára. (1.o.) Ezt a kritikát a görög metafizikai hagyomány keresztyén teológiára gyakorolt hatása felkutatásával egyidőben, annak felszámolása érdekében végezte. A történeti Jézus-kutatás ezért premisszaként elfogadta, hogy a hit Krisztusa helyett a történetivel foglalkozik, és a hagyomány által eltakart és eltorzított eredeti Jézust igyekszik megtalálni.

Bár SCHWEITZER az eszkatológia nézőpontjából közelíti meg a vizsgált korszakot, az általa nyújtott történeti Jézus-kutatás kritika arra mutat rá, hogy a kutatás megőrzi a metafizikai és fizikai kettősségének ontológiai különbségét, sőt, Jézus megértésében egészen JOHANNES WEISS munkásságáig megpróbálja fenntartani a hagyományos krisztológiában jelen lévő, a spirituális-reális, vagy szellemi-anyagi valóság egybeilleszkedésének értelmezői keretét. Ez az értelmezői keret teljességgel meghatározza a kutatás eredményeit, mivel valamilyen oppozícióban, általában mégis: Jézus és a kortárs eszmevilág ellentétében gondolkodott. Ebben az összefüggésben, ha nem is Jézus istenségét, de legalábbis „isteniségét” igyekezett igazolni. Ennek felismerése azért jelentős, mivel felszínre hozza azt az egyébként rejtőzködő tényt, hogy a dogmatikus Jézus, és az azt kiérlelő metafizikai hagyomány, kizárva, és az előfeltevésekbe visszahúzódva ugyan, de megmarad. Ezáltal a Jézus alakjában keresett „valódiság” megértését a tudat irányítása alatt tartotta, más szóval, a rekonstruált életrajzok a megtagadott dogmatikus kép rejtett befolyá-

sa alatt formálódtak. A SCHWEITZER által felszínre hozott előfeltevések nem válnak meghaladottá az ő munkásságában sem, pusztán radikalizálódnak: spirituális és eszkatológiátlanított Krisztusa és az eszkatológiát beteljesítő és megsemmisítő történeti Jézusa ugyanennek a hagyománynak radikális újraértelmezése marad. A megtagadott egyházi hagyomány továbbélésének kimutatására tesz kísérletet az alábbi írás néhány fontos Jézus-életrajz tanulsága alapján.

2. Hermann Samuel Reimarus (1694–1768)

REIMARUS az első, aki valóban történeti igénnyel vizsgálja meg Jézus életrajzát. Titokban írt és töredékeiben LESSING által közreadott hatalmas, 4000 oldal körüli munkája a keresztyénség elleni pusztító kritika. Az 1774 és 1778 között kiadott hét fragmentum közül az utolsó a „Jézus és az ő tanítványainak célja” címet viseli. Alapfeltevése, hogy a történeti Jézus és a róla alkotott kép radikálisan különbözik egymástól. Szerinte Jézus alapvetően zsidó eszméket vallott, és az Isten Országának meghirdetésekor nem szellemi természetű, hanem politikai természetű királyságra gondol. A tanítványok kiküldetése tulajdonképpen propaganda, melynek könnyű hinni, hiszen Jézus csak annyiban hirdet más a már ismert messiási váradalmakhoz képest, hogy a régóta várt Messiás – az ő személyében – megérkezett. Jézus megértéséhez elengedhetetlen tehát korának ismerete. Ez alapján válik felismerhetővé, hogy Jézus nem szakít a törvény-nyel, sőt, arra építi munkásságát. (18.o.) Jézus emellett fenntartja a zsidó exkluzivitást (a tanítványokat csak saját népéhez küldi). Arra pedig, hogy Jézus más lett volna

(Isten Fia, a Szentháromság második személye), még nem bizonyíték a két sákramentum bevezetése. A keresztelés ugyanis nem Jézusi eredetű – maga Jézus sosem keresztelt. Az utolsó vacsora pedig nem egy új vallás alapító eseménye, hanem a páskavacsora része, és Jézus az általa küszöbön állónak tartott Isten Országá elővételezett ünneplése volt. Jézus üzenetének átformálódása akkor következik be, amikor Jézus álma összeomlik a kereszten, és halála után a tanítványok hite is megsemmisül. Valahogyan mégis meg akarták menteni hitüket, ezért a kor Emberfiával kapcsolatos apokaliptikus spekulációkhoz folyamodtak, elspiritualizálták a halál botrányát, ellopták a Mesterük holttestét, majd 40 napra rá kihirdették feltámadását, megváltó halálának tanát, és közeli visszatértét. Ennek az egész hazugságnak a legékezebb bizonyítéka, hogy a megígért parúszia nem következik be. Az újszövetségi iratok (pl. 2Péter) igyekeznek ellepleszteni ezt a csalást: a második eljövételt kitolják a távoli jövőbe, ezzel elveszik az élet, a keresztyénség pedig Jézus saját tanításával szöges ellentétben berendezkedik egy „spirituális” tanítás kódébe.

Érdekes megfigyelni, hogy a keresztyén egyház dogmája, mely szerint a földre jött Jézus Krisztusban elválaszthatatlanul és elegyíthetetlenül jelen van az isteni és emberi, itt történeti formát ölt, és szembekerül egymással. A felvilágosodást követően már nem tartható össze az isteni és emberi kettőssége a hagyományos dogmatikai keretek között. Emiatt újabb lehetőséget kell keresni a paradoxon fenntartására, vagy megsemmisítésére. A történeti Jézus pusztán történetivé válik, korának függvényévé, vallásalapító helyett prédikátorrá, Isten Fia helyett Messiás-jelöltté, aki nem különbözik radikálisan korának emberétől, és akinek reménysége ezen felül még kudarcba is fullad. A tanítványok Jézusa pedig már egy átalakult, sőt, tudatosan átformált Krisztus lesz, aki nemhogy megőrzött, hanem éppen meghamisított képe a „valódi” Jézusnak. A preexistencia és feltámadás tanítása, mely a folytonosságot teremtette meg a történeti és nem történeti között, és az egymásba átjárhatóságot biztosította, kérdésessé válik, és utólagos képződményekként látszik kitüremkedni a szövegtestből. A teológiai paradoxon, vagyis az absztrakt és fogalmi jellegű „emberségről” és „istenségről”, valamint kettőjük viszonyáról folyó vita, most történeti paradoxonná válik, és az előbbi Jézus önértelmezésének, az utóbbi pedig a tanítványok koholmányának felel meg. A „realitás” és „tanítás” antagonisztikus egymásnak feszülése REIMARUS-nál már nem maradhat meg a maga feszültségében, hanem most először a történeti előtt meg kell hajolnia a hit Krisztusának. A dialektikus Isten-ember viszony látszólag ugyan igen, gyakorlatilag azonban nem válik meghaladottá, csak a megtagadottságban fennmaradtta: Jézus és Krisztus között megszűnik a természetes kapcsolat, természetfeletti léte többé nem vezethető vissza a történeti Jézus életébe, a történeti Jézus mégis a Krisztus ellentéte marad, mint annak negatív lenyomata, „anti-tüposza”.

Figyelemreméltó az a hermeneutika, amely itt működik. A visszafelé olvasás (REIMARUS nyelvezetén a „katechézis” nyelve) indoktrináló módszerével szemben itt egy fordított, előre-vetítő olvasásmóddal találkozunk. Ez

az olvasásmód az egész XIX. sz-i kutatást jellemzi. Lényege, hogy a dogmatikus olvasás univerzális igényét a történeti olvasás univerzális igénye veszi át. A bibliai szöveget az ész elvei alapján feltárva kell olvasni, megkerülve a dogmatikus olvasatokat, melyek rátelepednek a szövegekre, le kell fejteni őket, és a történeti magot kell feltárni, azt a Jézust, melyet még nem érintett a hit torzító hatása. Furcsa, hogy a teológiai horizontról a paradoxon a szövegbe tevődik át. Arra kell választ találni, és ez határozza meg a teljes kutatást, hogy a természetes, földi Jézus köré hogyan épült a szövegekbe a természetfeletti. A dogmatikai kérdésből szövegkritikai kérdés lett, anélkül, hogy az alapprobléma megváltozott volna. A szöveg vizsgálatához REIMARUS esetében az az önkényes és radikális értékítélet társul, hogy a dogmatikus tudás hamis, a történeti pedig helyes. SCHWEITZER mutatja ki meggyőzően, hogy bár ez az olvasásmód kritikainak mondja magát, előfeltevései reflektálatlansága miatt azonban legalább annyira naiv, mint az a módszer, amit kritizál. Ez az optimizmus annak a magabiztos racionalizmusnak a jele, amely HEINRICH EBERHARD GOTTLÖB PAULUS munkásságában tetőzik majd.

2. A korai racionalizmus Jézus-életrajzai

ALBERT SCHWEITZER szerint a korai racionalizmus még megőrzi a szupranaturalista jegyeket, mivel nem célja a hagyományos keresztyén Jézus-kép átrfása, pusztán történeti kiegészítést szeretne hozzá nyújtani. (28.o.) A korszak emiatt alapvetően ahistorikus, mivel a Jézus életrajzokban nem a múltat kutatja, hanem őt magát a múltban. Az az alapvető szándék vezérli, hogy Jézust közel hozza a korához. Jézust tehát olyan nagy erénytanítóként mutatja be, akinek tanítása az intellektuális igazsággal egyezik. Ekkor ugyanis még lehetséges volt azon az alapon teológiát művelni, hogy a tudomány igazsága megdönthetetlen ugyan, a metafizikai igazság azonban átfogja a tudományost, és meg is haladja azt.² Jézus csodáinak kezelése már racionalista alapon történik, vagyis megkísérlik a minimumra szorítani őket – ugyanakkor nem tulajdonítanak neki nagy jelentőséget, mivel a korszak szerzői szerint a vallást belülről kell megalapozni, önmaga racionalitásából, és nem külső bizonyítékok segítségével, mint amilyenek a csodák.

JOHANN JAKOB HESS (1741-1828) munkája azért jelentős számunkra, mert Jézus életének két legnagyobb csodáját érintetlenül hagyja, ezzel pedig megőrzi a dogmatikus Krisztus tanításának alapvonásait. Az egyik csoda a szűztől születés, ezzel Jézus büntelenségének tanítását nem kérdőjelezi meg, a másik pedig a testi feltámadás tanítása: emiatt például Lázár történetét hitelesnek tartja. Jézus HESS számára még Isten Fia, akinek csodái ugyan nem bizonyítják kiletét, mégis annak nyilvánvaló jelei. Nála a feszültség még abban rejlik, hogy Jézus *több* mint egyszerű erkölcsstanító. A gadarai megszállott történetének értelmezése azonban már egyértelműen racionalista. A következő hatvan év Jézus-életrajzainak visszatérő eleme lesz ez a magyarázat, mely szerint nem a „Légió” nevű démon, hanem maga a meg-

szállott rohan a disznók közé, a megzavarodott állatok pedig emiatt vetik bele magukat a vízbe. Jézus „csodájának” célja valójában pedagógiai jellegű, hogy kiderüljön, mit választanak a gadaraiak: a megszállottat, vagy a disznónyáját.

FRANZ VOLKMAR REINHARD (1753-1812) számára Jézus Istensége feltételezett, ugyanakkor már nem bizonyítandó igazság. (32.o.) Érvelése a következő: Jézus „isteni” tanító, mivel tanítása különleges. Különlegessége abban rejlik, hogy a világ bármely nagy bölcsénél nagyobb jót akart az embernek. Ez a jó nem partikuláris, hanem univerzális természetű, minden ember lehetősége. Jézus egyetemes változást akart, de nem politikai, hanem szellemi módon. Emiatt a korban ismert Isten Országá és Mennyek országa képzetet radikálisan átalakítja. Jézus halálának éppen az a célja, hogy a politikai Messiás-értelmezésről elterelje a tanítványok figyelmét, ahogy ő fogalmaz: „kilépjén a világ színpadáról, hogy a tanítványok gondolatait más irányba terelje.” (33.o.) Jézus az, aki összeköti a szeretetet és a törvényt – elválaszthatatlanul. Megszünteti a babonákat, vagyis a papok tekintélyét, bevezeti a szociális fejlődést, és ennek a fejlődésnek a vége az egyetemes béke lesz. Jézus tehát az emberi értelem keretein belül képzelte el a vallást. Jézus nem birtokolni akarta az értelmet, hanem vezetni a belátás útján.

A két szerző esetében nyilvánvaló, hogy az üzenet tartalma lassan megváltozik. A hagyományos protestáns tanítás helyett már egy korának előfeltevéseivel küszködő teologizálás jelei látszanak. Bár a dogmatikai előfeltevések megmaradnak, Jézus Krisztus alakja egyre kevésbé hasonlít a keresztyén Megváltóéra, és egyre inkább a kor racionalizmusának arculatára formálódik. Jézus „isteni”, „büntelen” természete továbbra is a hitvallás része. Jézus életét azonban a kor fogalmain áterőltetett képzetek töltik ki: Jézus tanítása ésszerű; Jézus természetes úton gyógyítja a kora szerint csodának gondolt betegségeket; Jézus elsősorban etikai jellegű tanításokat ad át. Az átértelmezés egészen a kor nyelvezetének szinte nevetséges átvételéig megy: REINHARD kezében a magvető példázata földművelési szakmunkává válik, Keresztelő János kérdése pedig tudományoskodó-teologizáló hangnemben fogalmazódik meg. SCHWEITZER szerint pedig mindezt áthatja egy erőteljes szentimentalizmus – a rosszabb fajtából. Ez a megjegyzés azért érdekes, mert úgy tűnik, Jézus alakjának „történetfelettségét” egyfelől egy spiritualizált észvallás, másfelől egy kétséges értékű esztétikum próbálja helyettesíteni. Irodalmi módon igyekeznek megtámogatni azt a nagyságot, melyet a racionalizmus ruház Jézusra. A természetfeletti lassan történeti vagy irodalomkritikai problémává válik, és különböző módon kiküszöbölhetővé alakul. Ennek az átmenetnek határszövegei ezek a művek. Mégis ott marad egy készlet, hogy Jézus földi életébe visszavezessék a transzcendenst, még ha az a modern premisszák és értékek legmagasabb rendű szublimációja is. Emiatt a klasszikus teológiai vonalvezetés egy idegen felépítmény terhe alatt kezd roskadozni: a görög filozófiai hagyomány erőszaktevése után, melyet a XIX. századi kutatás alapvető kritikával illet, a modern koncepciók erőszaktevése következik, anélkül, hogy SCHWEITZER-ig ez felszínre bukkanna. Az

idegen, és modern szemléletben azonban ott kísért a „szellemi” és „testi”, anyagi és spirituális közötti kapcsolat kérdése, és az az előfeltevés, hogy a kettő valamilyen módon összekapcsolódik Jézus személyében, úgy, hogy Jézus a testit szellemivé szublimálja. Az alábbi állítások a kutatás ismételtetett kliséi lesznek: Jézus szembemegy korának elvárásaival; tanításai szellemivé alakítják korának anyagias, testies elképzeléseit; Messiási képzetét nem érinti a politika; ő a spirituális fejlődést meghirdető apostol. Így lesz a földi Jézus az átszellemiesített és modernizált Krisztus-maradvány földi megtestesítője.

3. Az első Jézus-életrajz „koholmányok”

Két szerző kapcsolható ide: KARL FRIEDRICH BAHRDT (1768-1849) és KARL HEINRICH VENTURINI (1741-1792). Az övéik az első ténylegesen racionalista kísérletek. SCHWEITZER szerint jelentőségük éppen az, hogy az evangéliumokból hiányzó összefüggéseket észlelik, és kényszerítve érzik magukat, hogy kipótolják azokat. (38.o.) A végeredmény egy fantasztikus összeesküvés-elmélet, melynek főszereplői az esszénusok, akik Jézust a saját spirituális tanításaik és céljaik érdekében bábként használják. Szempontunkból annyi érdekes, hogy BAHRDT az esszénusok szájába adja a keresztyén dogmatika elképzeléseit: ők azok, akik egy egyetemes megváltásban gondolkodnak a zsidó partikularizmussal szemben, akik elsősorban lelki és nem testi megváltásban hisznek; ennek elterjesztéséhez szükséges számukra egy olyan Messiás, aki felvállalja korának messiási szerepét, majd az általuk hirdetett új üzenet fényében tudatosan lerombolja azt. A cél elérése érdekében az *accomodatio* elvét használják: csodáknak tűnő illúziókon keresztül vezetnek közelebb az embereket, hogy aztán felnyissák a szemüket. Jézus kettős tanítást nyújt: ezoterikus beszédei csak a választottaknak szólnak, de a tömeghez kizárólag az exoterikus tanokat hirdeti. A hagyományos Messiás-képzet lerombolása az esszénusok szerint akkor lesz igazán eredményes, ha Jézus látszólag meghal: eltemetik mint hagyományos messiást, és feltámad mint az új tanok követé. Ehhez tudatosan megrendezik a halálát: Jézust Jeruzsálembé küldik, ahol provokációja kikényszeríti elfogatását, túléli a keresztre feszítést, és néhány megjelenés után a testvériség központjában hal meg.

A könyv érdekessége, hogy a szellemi és korabeli messiási váradalmak feszültségét Jézuson belül zajló konfliktusként értelmezi: Jézusnak problémát okoz, hogy a kor elvárásainak hazug köntösébe kell rejtőznie. Ezzel előrevetíti a korszak pszichologizáló Jézus értelmezését.

KARL HEINRICH VENTURINI *A Názáreti nagy próféta nem természetfeletti története* c. művében BAHRDT munkáját teljesíti ki. VENTURINI alaptézise már magában rejti a paradoxont, és annak feloldási kísérletét is: senki sem értetheti meg magát (még Jézus sem), ha nem alkalmazkodik kora képzeiteihez. Alá kell vetnünk magunkat ezeknek, még ha látszólag is, annak érzékiségéhez idomulva, hogy fel tudjuk emelni a hallgatóságot a testitől a

lelki magasságokig. (44.o.) Szerinte Jézust az esszénusok tartják szemmel, és tanítják a szellemi igazságokra, miután meggyőződtek, hogy Jézus a céljaiknak megfelelő ember. Jézus feladata Messiásnak kikiáltani magát, majd lerombolni a hagyományos képzeteket. A feladat első része sikeresen zajlik, az utóbbi nem: amikor le akarja rombolni a hagyományos képzeteket, Jézus zavart és értetlenséget okoz. Rövid időn belül elfogják és megölik. Az esszénusok kénytelenek megmenteni, ami szerencsére sikerül is. Jézus újrakezdése után azonban már nem épül fel teljesen. Tanítványaival találkozik, de 40 nap után kimerül. Jeruzsálembé hívja őket, ahol búcsút int nekik és visszavonultan hal meg.

A Jézus-életrajz központi elméletének kiötlése kétirányú logikát követ: először is bizonyítani kell, hogy Jézus életének természetfeletti részei nem természetfeletti, ugyanakkor meg kell magyarázni, miért része mégis a természetfeletti a történeti Jézus életének. Ezt a kettős célt elégti ki az összeesküvés-elmélet, és a paradoxon feloldását kínálja. Mint az látható, a kettős természet paradoxona mindkét életrajzban eltávolodik Jézus személyétől – és az esszénusok és hagyományos zsidók köze élkedik: az egyetemes tanítás és a természetfeletti titok birtokosaiként ők érzik hivatottnak magukat a testies képzetbe ragadt világ megmentésére – egy csalás következetes végrehajtása révén. SCHWEITZER hívja fel arra a figyelmet, hogy Jézus mindkét életrajzban passzív: a történeti szereplő mit sem tud a nagyarányú tervről, csak végzi, amit előírnak számára. A magányos imádkozásoknak hitt alkalmak a tulajdonképpen titkos találkák, amelyeken Jézus a következő lépésekre kapja az eligazítást. (42. o.) Így válik az „isten terv” emberi megvalósítójává a Názáreti Jézus, anélkül, hogy a kettős természet hagyományos dogmáját neki kellene tulajdonítani. Ezek az életrajzok szerintünk azért jelentősek, mert világosan látszik az arra vonatkozó kísérlet, hogyan lehet a dogmatikusát úgy megszüntetni, hogy mégis fennmaradjon. Jézus kettős természetének tanítása egy ál-történelmi konstrukcióban megőrződik, de úgy, ahogy REIMARUS-nál: egymás ellen kijátszva. Jézus éli a számára előírt életet, vagyis a terv nem az övé, és természetfeletti léte is álca. Életéből minden csodás elem eltűnik, és egy szekta ideológiájának eszközévé válik: minden az általuk mozgatott „nagy tervbe” olvad bele. Jézus látszólagos élete egy tudatos pedagógiai folyamat és megtévesztés része, melynek a mélyén rejlő valódi motívumokat csak a beavatottak, és természetesen a racionalizmuson iskolázott elmék értik. Jézus megmenthetővé válik a kor számára, mint „báb”, melyet mozgatnak: a hagyományosan „Isten terv”-ként és „gondviselés”-ként értett folyamatok pedig a történelemben vetítve egy esszénus közösség üdvözítő céljává válnak. A hagyományos teológiai képzeteket így történeti jelenséggé téve és egy közösséghez csatolva ki lehet iktatni, mint a múlt részét – és meg lehet menteni a jelen számára.

BAHRDT és VENTURINI a nap hősei, akik ezt az árulás részeként keletkezett paradoxont leleplezik, és Jézust kiszabadítják az esszénusok „rabságából”, ezzel pedig rehabilitálják a történeti Jézust a hozzá tapadt természetfeletti cícomák miatti félreértésekből. Az egész kísérlet abszurditása akkor válik érhetővé, amikor világossá válik,

hogy a paradox inkább BARDTH, VENTURINI és az evangéliumok jelenlegi formája közt húzódik, hiszen a szerzők racionalista álláspontja „leplezi le” Jézus természetfelettségét, mint csalást, és rántja vissza a valóságba, úgy, hogy a dogmatikusát a fikció szintjén fenntartja. Állításuk szerint Jézus tanítványai ugyanis a tapasztalatuk naiv szintjén állva foglalják írásba az eseményeket: ők mit sem tudnak a háttéreseményekről, hiszen nem voltak avatottak. A feszültség tehát a „Jézus-fikció” és a valódi Jézus között feszül, vagyis az Újszövetségből ismert „koholt”, és BAHRDT illetve VENTURINI „ezoterikus tudása” révén feltárt hiteles Jézus-arc között. A feszültséget összetartani hivatott összeesküvés-elmélet viszont éppen ott robban szét, ahol a szálakat összefűzi: a szerzőktől olyan „isten” tudást követel, melyet ők maguk tagadnak. Vajon honnan szerezték információikat a „nagy tervről”? És honnan tudják, hogy a paradoxont hogyan kell feloldani? Nem lepleződik le számukra, mennyire a saját koruk racionális, ugyanakkor mélyen ezoterikus előfeltevésének rabjai. Így titkos tudásuk őket is becsapja: előlük is elrejtí a saját előfeltevéseit.

4. A kiteljesedett racionalizmus (Paulus), és utolsó időszak (Hase és Schleiermacher)

HEINRICH EBERHARD GOTTLÖB PAULUS (1761-1851) esetében a racionalizmus áthatja az egész vizsgálódást. Alapelve, hogy az evangéliumok beszámolóit Jézus korának ismeretei alapján vannak rögzítve. Ráadásul a kor emberei túlságosan készségesen tulajdonítottak isteni csodának olyan eseteket is, melyek valójában nem szükségszerűen természetfeletti. Jelenlegi tudásunk azonban már ismeri a valódi okokat, emiatt a csodák ténye megmarad ugyan, a csoda jelleg azonban szükségszerűen túlhaladottá vált: a természetfeletti okok helyett megtalálhatjuk a természetieket. Itt, szemben VENTURINI-VEL és BARDTH-TAL, már a látszatja sincs a történeti paradoxonnak, hanem az ellentmondás nyíltan két világszemlélet közötti feszültségként realizálódik, mely feszültség feloldását maga a jelen tudományos ismerete biztosítja. A feltámadás-esetek a korai temetés borzalmától megmentett tetszhalottak újjáélesztését jelentik, Jézus halála csak szintén ilyen látszat-halál. A kenyérszaporítás valójában Jézus jó példájának a tömegben kialakuló követése következménye: mindenki megosztja, amije van, így lesz bőven mindenkinek. A természetfeletti nem csalás, csupán félreértés, melyet ki lehet küszöbölni. A kettős természet dogmáját, a természetes és természetfeletti feszültséggel teli együtt-létezését a természet folyamatainak megismerése felülírja, és beilleszthetővé teszi PAULUS korának képzetbe. A történeti gondolkodás alapfeltevései itt rejtőznek a legmélyebbre, de ugyanakkor a legmeghatározóbbak, mivel észrevétlenül irányítják a megértést: a racionalizmus belső törvényei felszínpantják az evangéliumok és a modern kor közti szakadékot, mintha az csak egy félreértés következménye lenne. PAULUS azonban csak eltakarja ezt a problémát, amit az is mutat, hogy egyfelől a tanítványokat naivnak tartja, feltételezve, hogy nem tudnak különbséget tenni a termé-

szeti okok és a csoda között, Jézust – SCHWEITZER ítélete alapján – pedig egyszerűen csalónak nézi, aki ugyan ismeri a csodák mögött álló valódi okokat, ezekre nem hívja fel a figyelmét még a tanítványainak sem. (56k o.) Ez a kulcsmozzanat a műben, hiszen Paulus Jézusnak tulajdonítja saját felvilágosult kora ismereteit, melyek Jézus kortársai számára még a természetfeletti tudás kategóriájába tartoztak. Végeredményben ez a „felvilágosult” világszemlélet lesz Jézus embersége mellett „természetfeletti természete”, vagy ha úgy tetszik, „isten-sége”.

PAULUS után azonban egy olyan generáció következik, mely már másként gondolkodik. HASE és SCHLEIERMACHER a csodák magyarázatában nem olyan magabiztos: már a természetes és természetfeletti okok feltételezésére egyaránt nyitottak. KARL AUGUST HASE (1800-1890) számára például a feltámadás valódi megtörténte is megengedhető, annak ellenére – és ezt fenn is tartja –, hogy a halál tényének bizonyossága csak az oszlás elkezdődésekor állapítható meg. Sőt, szerinte a kánai csoda és a kenyérszaporítás esetében egyedül a természetfeletti magyarázat elfogadható. Érdekes, hogy HASE a jánosi csodákat tartja egyedül autentikusnak, a szinoptikusokat hajlamos racionalista alapon értelmezni. A kulcsfontosságú mégis az a paradigmává váló minta, amit HASE alkot a történeti-Jézus kutatás számára. Ő az első, aki Jézus életében két korszakot különböztet meg. Az első korszakban Jézus teljes mértékben azonosul korának messiási képzetével. Amikor rádöbben ezeknek hibáira és csalódik bennük, akkor kezdődik második korszaka, melyben megtagadja őket, és saját nézeteit fejti ki. A fordulópont Caesarea Filippi: innen kezdődik Jézus Messiási önértelmezésének nyílt felvállalása. Az első korszak a korabeli eszkatológia fogságában zajlik, a második megtagadja azt. Míg a szinoptikusok nem törődnek a két korszak elkülönítésével, addig a második időszaknak a nyomait a János evangéliuma szinte teljes mértékben megőrizte.

HASE megoldása típus-teremtő, ezért érdemel figyelmet. A rendszeres teológia oldaláról megoldása azért érdekes, mert Jézus kettős természetének dogmatikus képzetét pszichológiai és történeti képzeté alakítja át. Két korszakot különböztet meg Jézus életében, azért, hogy érthetővé váljon az a folyamat, melyben Jézus a „testies” megváltó képzetekből a „lelki” megváltás fogalmáig eljut. A paradoxon feloldását az biztosítja, hogy a két korszakban csak egy-egy képzet jelenik meg: konfliktusuk pedig egy belső pszichológiai folyamattá, az egyikről a másikba való átmenet megküzdésévé válnak, mely jelenség ugyan nem kikutatható, de legalább tudományos igénnyel leírható. SCHWEITZER kritikája azonban éppen arra mutat rá, hogy ezek a pszichológiai előfeltevések nem igazolhatók a szövegből (332kk o.), hallgatóság egyezményen alapulnak, anélkül, hogy problémává válnának. Ez azt mutatja, hogy a krisztológiai hagyomány egy megváltozott formája alakítja a szövegek érveit saját érdekeinek megfelelően, és önmagát igyekszik fenntartani, most már tudományos jelleggel felruházva: a természeti és természetfeletti – a kettős természet maradványa – Jézus tudatában csap össze, hogy végül az utóbbi győzedelmeskedjen.

FRIEDRICH ERNST DANIEL SCHLEIERMACHER-NEK (1768-1834) SCHWEITZER még azt veti a szemére, hogy a történeti problémákkal nem a történeti kérdés horizontján foglalkozik, hanem Jézus Krisztust a maga teológiai rendszerén belül, vagyis öntudatának helyes megértése felől közelíti meg. (62. o.) HEIDEGGER után azonban már nem tartható ez az értékrend: SCHLEIERMACHER-RE mint egy új korszak nyitányára tekintünk. Mielőtt kifejtenénk jelentőségét, röviden ismerjük meg nézetit a schweitzeri mű lencséjén keresztül.

SCHLEIERMACHER számára Jézus nem fejlődik, mivel ő Isten Fia, és folyamatosan ekként jelenti ki magát. Jézus öntudata változatlan, isteni. SCHWEITZER sommás összefoglalója szerint SCHLEIERMACHER módszerével és előfeltevéseivel Krisztus életét igen, de Jézus életét nem lehet megírni. (67. o.) És éppen ebben a kritikai megjegyzésben bukkan elő az, amiben korszakalkotó. HANS GEORG GADAMER szerint vele kezdődik a tulajdonképpeni hermeneutikai kérdés. Számára a megértés ugyanis már nem technikai, hanem egzisztenciális kérdés: a tárgyra vetett pillantás függvénye. Ahogyan a tárgyat látom, olyanként értem meg.³ Ezzel a felismeréssel megteremtődik a történeti és teológiai kérdés közti megkülönböztetés. Lényege szerint a kérdés módja határozza meg a vizsgált tárgy megértését. Ha a szöveg szándékának megfelelően kérdezek, a megfelelő választ fogom kapni. Hogy Schweitzer ezt nem érti, mutatja az a kérdés, mely a feltámadás körüli fogalomhasználatot feszegeti: ha a feltámadás egyszerű feléledés, SCHLEIERMACHER miért használja rendszeresen a feltámadás kifejezést? (65. o.) Ez számára következtelenség, holott csak annak jele, hogy a hit számára a feltámadás csoda, míg a hit nélküli látás számára a feltámadás feléledés. Mindkettő érvényes válasz lehet, de a bibliai szövegek esetében a hit szempontjai érvényesek. A felmerülő problémákat a hit szabta keretek közt kell vizsgálni, a hit szabályainak megfelelően: és SCHLEIERMACHER saját elveihez híven ezt is teszi. Számára a történeti Jézus-kérdés ezáltal megoldható: a kétféle olvasat közti részesíti át az isteni és emberi természet közötti megkülönböztetés szerepét, s mivel egy egyetemes szemlélet már nem tudja egybetartani a paradoxont, ezért SCHLEIERMACHER a János evangéliuma „spirituális” Krisztusa mellett dönt, vagyis szentesíti a hit és a történeti látás közti szakadékot.

SCHWEITZER fenntartásokkal ugyan, de a korai racionalistákhoz sorolja JOHANN GOTTFRIED HERDER-t (1744-1803). Véleményem szerint azonban HERDER korát megelőzve már SCHLEIERMACHER nézetének párhuzama, azaz a különbséggel, hogy HERDER szerint az Újszövetség helyes megértése akkor következik be, ha a dogmatikus olvasatot egy új olvasat váltja le: a művészi. Másképp megfogalmazva: HERDER számára az evangéliumok helyes olvasása nem a „tanulások elsajátításán” keresztül, hanem „ízléssel” lehetséges. (36. o.) Jézus története tulajdonképpen eposz, vagyis egy szimbolikus jelentőségű történet, mely hősét az ószövetségi próféciák fényében formálja meg. Ezzel ugyan Herder elkerüli a történeti kérdést, a paradoxont mégis fenntartja, csak másik szintre tolja: Jézus természete az olvasásmódon múlik: ha eposzként olvasom a történetét, megszűnik a kora számára botrányos metafizikai vagy szupranaturalista fel-

hang, ha nem, Jézus csodái, a rá vonatkozó próféciák egy idegen szemléletmód nyomaivá, botránnyá válnak. A paradoxon – Schleiermacher olvasásmódjához hasonlóan – immár az olvasásmódok között feszül.

5. David Friedrich Strauss (1808–1873)

STRAUSS mérföldkő a történeti Jézus-kutatásban. A racionalizmus és szupranaturalizmus ízekre szedésével egy új módszer előtt nyitja meg az utat, a mitológikus interpretáció előtt. A racionalizmussal és a szupranaturalizmussal vitázva végzi az evangéliumi szövegek megelőző történeti kritikai vizsgálatát. Számára azonban ez csak az első lépés, mégpedig azt a célt szolgálja, hogy kimutassa a mitológikus képzetek külső váza és a belső tartalom közötti viszonyt. (73. o.) Saját definíciója szerint a mítosz: vallásos képzetek történeti köntösbe öltöztetve. (79. o.) Ebben a meghatározásban ott cseng Hegel különbségtétele bármilyen kijelentés *Begriff-je* és *Vorstellung-ja*, azaz egy képzet belső tartalma és külső formája között. Mivel az evangéliumok valódi üzenete elválk a külső, történetiként megmutatkozó vázuktól, tehát nem függ a történeti vizsgálat eredményeitől, STRAUSS képes radikálisan kezelni a szövegkritikai módszereket. Körülbelül 1400 oldalas fejtegetésének eredménye annak kimutatása, hogy az újszövetségi történetek jobbra mitikus karakterűek, egy személy körül, az ószövetségi váradalmak fényében költött legendák. Ez a felismerés mégsem veszteség a kutatás számára, sőt, előny: a fogalmak eredeti tartalmának megértését segíti elő, azáltal, hogy a külső héj eltávolítása után a valódi tartalom megmutatkozhat.

Mi ez a valódi jelentés? STRAUSS itt HEGELT hívja segítségül. Az egyetemes szellem HEGEL szerint un. „pillanatokban” manifesztálódik: ezek a pillanatok az örök és az idői érintkezési pontjai, a szellem önmegjelenítésének és önkiteljesedésének mozzanatai. A történeti folyamatok pillanataiban a szellem egyre inkább önmagához tér vissza, egyfelől a történelemből hozott, másfelől a történelemből szublimált által. STRAUSS a filozófus alapján úgy látja, hogy a szellem legmagasabbrendű önkiteljesedése az Isten-emberség, az emberi elme által felfogható legmagasabb idea megjelenése Jézusban.⁴ Ez a megjelenés egy újfajta tudat megjelenése is.⁵ A hagyományos dogmatikához képest ebben a tanításban az a különbség, hogy az Isten-emberség „megtestesülése” nem lehet tökéletes, hiszen egyetlen eszme sem valósulhat meg tökéletesen a történelem folyamatában. Az eszme igazsága ugyanakkor nem külső megjelenésének teljességén múlik, hanem tökéletesedése azon keresztül zajlik, amit a történelemből hoz, vagy amit a történelemből szublimál. „Emiatt végső soron közömbös, hogy Jézusban az Isten-ember eszme mennyiben valósult meg. Ami lényeges, hogy az eszme élő azoknak a közös tudatában, akik fel vannak készítve az eszme megtestesülése látható formájának felfogására, illetve, hogy azokban, akiknek tudatát teljességgel birtokolja ez a történeti személy, a benne feltételezett Isten-ember egység eszméje a közös tudatba jutva, Jézus életének külső mozzanataiként szellemi mó-

don reprodukálják magukat.” (79-80. o. fordítás tőlem – K. GY.) STRAUSS kritikájának eredménye egyfelől negatív, mivel az eddigi történetikét értett mitikus köpeny levétele miatt hagyományos értelemben vett⁶ Jézus életrajz nem lehetséges. Másfelől ugyanakkor éppen ez a felismerés nyitja meg az utat egy újfajta dogmatika felé – egy hegeli alapokon álló teológia felépítésére. A tény ugyanis, hogy Jézus egy eszmét közvetít, és ezt az eszmét mindmáig élő hatással életre hívta az emberek között, vitán felül áll. Két faktum tehát megdönthetetlen: a szellem önkiteljesedésének aktusa és Jézus léte, mint ennek az önkiteljesedésnek a csúcsa. Jézus személye ebben a megismerhetetlenségben kerül védelem alá. Történetiségéből kiszakítva kritikán felül állóvá magasztosul.

STRAUSS a történeti vitát kívánja meghaladni, azáltal, hogy az evangéliumi tények megelőző történeti kritikáját nyújtja. Ezzel STRAUSS túllép a keresztyén kettős-természet dogmán, és a paradoxon történeti kutatás révén történelemből vetített változatán is, úgy, hogy a szellem belső történetébe helyezi át a bennük rejlő paradoxont. Ettől kezdve a teológiai tan helyett a hegeli filozófiai rendszer szellem-tana jelenti az Isten-ember kettős természet közötti kötőszövetet. A negatívumot magában hordozó, és azt meghaladva önmagára találó szellem belső mozgásának folyamata válik a testet öltött idea belső lényegévé. Ez a filozófiai konstrukció a hegeli rendszer bukásáig menedéket nyújt a történeti kérdéssel szemben, de kizárólag csak addig. Élete végén, saját rendszerének összeomlását látva, STRAUSS önmaga meghaladására tett kísérletet. SCHWEITZER meglátása szerint ez a hegeli rendszer nélkül pusztán egy egységesítő elv nélküli tapogatózás maradt.

STRAUSS HEGEL rendszerének vonzáskörében marad akkor is, amikor vallja: Jézus életében a szellem önkinyilvánítása egy új valóságot hoz létre, a szellem valóságát. „Ezáltal Krisztus, akit eleinte az igazság tanítójának, barátjának, mártírjának tekintettek, egészen más összefüggésben jelenik meg. Krisztus halála egyfelől egy embernek, egy barátjának a halála, akit megölték, erőszakos halállal elpusztítottak; szellemi értelemben viszont ez a halál az üdvösség, a megbékélés középpontjává lesz.”⁷ SCHWEITZER STRAUSS Jézus életrajzának negyedik, német kiadása kapcsán éppen ennek a spirituális-anyagi megkülönböztetésnek a kritikáját adja, amikor önkényesnek, és az evangéliumi szövegekből nem igazolhatónak látja. Jézus ugyanis STRAUSS szerint olyan öntudattal rendelkezik, mely felülírja korának minden képzetét. Jézusra viszont ezek a képek nincsenek hatással, mivel színre lépésekor már kiforrott önértelmezéssel érkezik: Isten Országának szellemi és apolitikus képzetével. Ez a magasabb rendű idea győz. A paradoxon ismét a történelemből vetül, anélkül, hogy érintkezne vele: Jézus független marad korától, és a testies elképzeléseket a szellemi erejével utasítja el. (198-199. o.) Jézusnak azonban el kell tűnnie, hogy jelentőségének tudata megszülethessen. (114. o.) A Jézus távollétében, az ő hiányának negatívumát felölölő, és annak révén megvalósuló egyesülő megtapasztalás, a „feltámadás” az a felismerés, mely a szellemet önmagába hozza vissza. A szellemnek ez a munkája a valódi csoda. A testi és szellemi egyesülése viszont csak a testit megszüntetve és felemelve lehetséges,

úgy, hogy az megszüntetve megmarad, miközben a szellem önmagára találásának lépéseként realizálódik.

6. A Márk-hipotézis

A Márk hipotézis megalapozó kidolgozása CHRISTIAN HERMANN WEISSE (1801-1866) érdeme. A kutatás eddigi történetében – HERDERT leszámítva, aki jóval megelőzte korát – a második evangéliumot kivonatként kezelték: Máté és Lukács rövidített változatának. WEISSE megfordítja a kérdést, és rádöbben, hogy Márk tömörsége, beszélt nyelvhez közeli stílusa, töredezettsége valójában korábbi keletkezésének jele. Fő érve, hogy Máté és Lukács evangéliumának közös anyaga csak akkor egyezik, ha az Márkkal is egyezést mutat. Vagyis közös forrásanyagukat Márk közvetítésének köszönhetik (123-124.o.). Ezen felül WEISSE János evangéliumát gyakorlatilag kikapcsolja a kutatásból azért, hogy kimutassa: az evangélium nem Jézusról, hanem egy Jézus szájába adott Krisztus-tanról szól. A negyedik evangélium esetében a tanítvány-szerző teológiája áll a középpontban, szemben a szinoptikusokkal, amelyek még Jézus történetét mutatják be, és a szerzők teológiai látása nem nyomul előtérbe. (125-127.o.)

Ennek a lépésnek a történeti Jézus-kutatásra nézve messzemenő következményei lesznek, főként a liberális Jézus-életrajzok esetében, melyet a 8. pontban vizsgálunk meg. Egyelőre azt nézzük meg, milyen hatással van WEISSE tézisének saját Jézus-élete rekonstrukciójára.

WEISSE STRAUSS munkáját folytatja. Mindegyik evangéliumban feltételezi a mito-poetikai folyamatok előrehaladott voltát. Ez óvja meg attól, hogy a későbbi, HOLTZMANN félreértése következtében kidolgozott „liberális” Márk-hipotézis hibájába essen, mely a legkorábbi evangélium Jézus életrajzának alapvonásait már kritikátlanul kezeli. Számára éppen az a kérdés, hogyan magyarázható meg a mitikus elemek jelenléte egy Jézushoz ilyen közel álló tanítvány művében. Ennek a kérdésnek a fényében veszi szemügyre a csodaelbeszéléseket, és arra a belátásra jut, hogy minden csodának egy tanítás az alapja. (128kk o.) Például az ötezer megvendégelésének története a Mk 8, 14-15-ban elhangzott farizeusok kovászáról szóló tanítás történeti applikációja. Az üzenet egy ponton eseménynyé vált. Hasonló történt Jézus megkeresztelkedésének elbeszélésével: Jézus egy elmondott belső élményének történetesített változataként maradt fenn. A feltámadás is egy belső élmény, melyek csak utólagos bizonyítéka lett a történelemmé tétel során az üres sír ténye. (129k o.)

Jézus élete rekonstrukcióját nem végzi el, kizárólag egy általános séma felállítása a célja. Szerinte ugyanis Márk nem hiteles a részletekben, egyedül az átfogó kép vázának tekintetében. A hitelesnek tekinthető adatok alapján úgy látszik, Jézus nem volt kiszolgáltatva a körülményeknek. Nem megdöbbenése és sorsának elfogadása vezeti Jeruzsálembe. Csodatévő erejének megszűnése jelzi, hogy eljött Isten órája. Jézus önértelmezésében Ézs 53-nak annyiban van szerepe, hogy Jézus kivételes belátása és érzékenysége miatt rádöbben: ez az ő útja. Jeruzsálembe meghalni utazik, és nem azért, mert lemondott volna a galileaiakról, vagy a kudarc miatt más

utat nem látott már maga előtt. Jézus nem maradt tanítványok nélkül, egyszerre kettőt küldött ki, azzal a céllal, hogy halála utáni munkára felkészítse őket. Jézus messiási öntudatának alakulásában a keresztelés sorsdöntő, de meg kellett előznie egy időszak, amikor leszámol korának messiási képzetével, és mire színpadra lép, már kiforrott öntudattal prédikál. Jézus nem engedi magát Messiásként láttatni, csak a bevonulás után. Önértelmezésének kulcsa az Emberfia képzet, melynek kétfajta értelme lehet: jelenthet pusztán embert, de jelentheti a daniel-i vízióban szereplő túlvilági alakot. Jézus korában ez utóbbit ismerték. A probléma az, hogyha Jézus egy nyilvánvalóan messiási címet használ, hogy akarta elleplezni magát? SCHWEITZER szerint itt WEISSE kiváló kérdésre rossz választ ad. Azt ugyanis, hogy egyfelől Jézus nem számol a cím általános ismeretével. Másrészt a cím misztikus: Jézus ennek használatával saját magasabbrendű természetére akarja irányítani a figyelmet. WEISSE hevesen tiltakozik az ellen a feltevés ellen, hogy Jézus elfogadta volna korának apokaliptikus képzetét, mivel ezek a váradalmak fantasztikus képzetek, és hamis reménységek: ha Jézusnak tulajdonítanánk őket, azt kellene mondanunk, hogy Jézus hibázott. Majd csak a tanítványok azok, akik Jézus feltámadása után megváltó halálát csak részleges beteljesedésnek fogták fel, és emiatt alávetik magukat az apokaliptikus képzeteknek, visszavetítve azokat Jézusra. SCHWEITZER szerint ez az eszkatológia elleni küzdelem alapkonceptiója, mely egészen JOHANNES WEISS-IG meghatározza a kutatást.

Az eszkatológia elleni harcban nyilvánvalóan az attól való félelem is munkál, hogy Jézusnak túlságosan testes képzeteket kellene tulajdonítani, olyan értékeket, melyek nem spiritualizálhatóak, és nem emelhetőek szellemi magaslathoz. A szándék apologetikus: meg kell védeni Jézust a hibázás lehetőségétől. Ez vagy azért lehetséges, hogy a korabeli képzetek spirituális értelmezését adjuk, vagy ahogyan WEISSE tette, úgy, hogy a tanítványoknak tulajdonítjuk a félreértést. Továbbá meg kell védeni Jézust azzal a váddal szemben, hogy rajongó vagy képzelgő lenne. Jézus tökéletes emelkedettséggel kellett szemlélje korának anyagias jellegű megváltás-tanát, és sajátját ezzel szemben kellett megvalósítania. Ez az igyekezet annak bizonyítéka, hogy a kritikai szemlélet alapvetően még mindig Jézus kettős természetének történelembe vetített dogmatikus előfeltevése mozgatja: Jézus szemben áll korával, magasabbrendű természete pedig legyőzi a testit, és felemeli a szellemibe. Ezzel pedig a történeti kritika saját vádját alá kerül: Jézust akarja kiszabadítani az ortodoxia rabságából, miközben éppen az ortodoxia történeti Jézust bekebelező spiritualizálás érteti tovább: a történeti Jézus úgy történeti, hogy belekerülve legyőzi azt, életének végső tanulsága pedig az, hogy a történelemben ugyan, de abból kivonulva él.

7. Bruno Bauer (1809–1882)

BRUNO BAUER MÁR fiatalkorában kegyvesztetté és „kényszernyugdíjazottá” válik. A János evangéliumról írt 1840-es és a szinoptikus evangéliumokról írt 1841-es szkeptikus munkája miatt végérvényesen el kellett bú-

csúzzon tanári állásától. Úgy hal meg, hogy késői művei tökéletesen visszhang nélkül maradnak.

Mi a félretettség oka? Röviden: BAUER radikális szkepticizmusa. Első vizsgálata során – melyben irodalmi szempontból veszi a János evangéliumot görcső alá – arra jut, hogy a szöveg teljes egészében irodalmi konstrukció, „művészi” munka, mivel minden ízében tetten érhető a szerző kreatív reflexiója. (139. o.) Kezdetben a szinoptikusok kontrasztként állnak a jánosi szöveg mellett, azonban az alaposabb vizsgálat során – melyet az 1841-es munka végez el – arra a következtetésre jut, hogy csak fokozatbeli különbségeket jelentenek a negyedik evangéliumhoz képest. (140. o.) BAUER tisztán látja az ebből fakadó problémát, mely azon alapszik, hogy a történeti kutatás egyetlen pillére terheli a történeti kérdés súlyát, Márk evangéliumára. De vajon a Márk evangélium tényleg megbízható-e? Vajon csak a történetek kapcsolódási pontjaiért felelős az evangélium szerzője? Vagy maguk a történetek is az ő tollából származnak? Máté és Lukács esetében valószínű az irodalmi eredet: a születéstörténetek például ugyan, mégis alapvető dolgokban eltérnek. Emiatt nem lehetnek önálló és két irányban továbbfejlesztett hagyomány, hanem irodalmi invenciók kell legyenek. Az egyéb bővítések, önálló anyagok helyzete is hasonló. Nem források, hanem a Márkban már jelenlévő tendencia irodalmi kiteljesedésének fokozatait tükröző fikciók. A teória tehát dióhéjban az, hogy Máté és Lukács irodalmi forrásként használja Márk-ot. (141. o.) Viszont úgy tűnik, Márk mögött sincs konkrét történeti hagyomány. A legősibb evangélium történetiségét akkor lehetne bizonyítani, ha sikerülne igazolni: Jézus korában már létezik egy megszilárdult messiási váradalom. Márk azonban ilyen váradalomról nem tud, evangéliumon kívüli forrásokból pedig nem lehet ilyenre következtetni. (142. o.) Végül soron annak megállapítása marad: a szinoptikusok saját Messiás-képzetük alapján ábrázolják Jézust, és a jánosi szövegtől csak abban különböznek, hogy a bennük található reflexió egyszerűbb és praktikusabb mint az utóbbi, amely filozófikus és dogmatikus jellegű. Amikor tehát Jézusról mint messiásról beszélnek, az evangéliumok történetietlenek, mert az ősegyház hitét tükrözik.

Az evangéliumi események rendkívül életszerűnek tűnnek. Számára éppen ezért nem kielégítő STRAUSS „mítosz” kategóriája, hanem bevezeti helyette a „reflexió” fogalmát. Ezzel visszaadja a történetek tapasztalati háttérét, de megszünteti közvetlen vonatkozásukat, azt állítva, hogy az evangéliumok eseményei az ősegyház tapasztalatainak tükröződései. Ezzel sikerül sok érthetetlen dolgot tisztázni: például Jézus legendás megkísértéstörténete az ősegyház belső harcainak lenyomatává válik; a keresztség története azután keletkezett, hogy Jézust Messiássá tették – emiatt szükséges volt Keresztelő Jánossal is kapcsolatba hozni. A hegyi beszéd botrányos szavait Jézus szájába az ősegyház adja. Például Jézusnak az a mondása: „hagyd, hogy a holtak eltemessék halottaikat...” nem lehet eredeti, mivel ez a családi etikettel szembe megy: az ősegyház világgal szembefordulásának irodalmi kifejeződéséről van itt szó. (145k o.)

BAUER szándéka idővel egyre radikalizálódik. Kezdetben csak annyi a célja, hogy amint ő hívja: az „apologé-

ták” szorításából kiszabadítsa Jézust, és helyreállítsa élő viszonyát a történelemmel. Végül célja viszont már ennek éppen ellenkezője: megszabadítani a világot a judeorómai bálványtól, „Jézustól a Messiástól”. Lassan a kép, mely kutatásait mániákusan kísértette, végül 1950-1951-es művében, a *Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprung*-ban eluralkodik gondolkodásán, és győz: a történeti Jézus sosem létezett. (157. o.) Ezzel az állításával azonban elveszti a történeti alapot, amire építeni lehet. A keresztyénség eredetének rekonstrukciója már nem követ semmiféle történeti vonalat: Seneca és Josephus Flavius lesz a keresztyénség két forrása: a görög filozófia sztoikus tartalmának és a zsidó történetírás formájának újszerű keveréke. „Jézustalanított” keresztyénség-koncepcióját arra a filozófiai alaptézisére építi újra, hogy a római korban az önmagától elidegenedett szellem eljut önmaga zavarodottságának és elidegenedtségének tudatára, és arra a pontra, hogy felismeri: természetfeletti és természeti antitézise szintézisre vár. (154. o.) Összekapcsolódás egy történeti alakot kíván, akiben egyesülhetnek és kibontakozhatnak. (143. o.) A keresztyénség tulajdonképpen a Római Birodalom egyénének magára maradottságára és vesztélyeztetére adott válasz: ekkor ismeri fel az önmagára maradt én, hogy ki kell menekülnie a világból ahhoz, hogy legyőzhesse. A keresztyénség, és Jézus alakja ezt a győzelmet ígéri, mivel Jézus, aki először nem önmagára mutat, hanem az elméjébe érkező ismeretet közvetíti, a követői hitében feltámadva Isten Fiává válva az antitézis feloldójává válik, akiben megnyugvást talál a vallási öntudat, és megoldást az elidegenedett ember. A keresztyénség mégis megragad félúton, és belekövesedik a világgal szembeni ellenállásba. A csodák ennek félúton megragadt torzképnek a legkifejezőbb jelei: a csoda „prűsköl” a természet törvényei ellen, tagadja és a természetfelettivel egyszerűen felülírja azokat, míg a valódi szellem aláveti az antitézisenek magát, hogy keresztyülküzdve legyőzze azt. Ha Jézus létezett, akkor semmiképpen sem lehetett az evangéliumok Krisztusa, hanem az, aki az Isten-ember távolságot megbékítette magában, tehát olyasvalaki, aki nem exkluzív hitet kínál, és nem veti el a törvényt csak azért, hogy újat adjon. (155.o.) A vallás Krisztusa, ahogyan most ismerjük, már egy torzalak, egy égbe emelt, önmagától elidegenedett kép, egy istenné lett ego, mely ahelyett, hogy eljuttatta volna az emberi szellemet önmaga kiteljesítéséig, és megmutatta volna az utat a zavar közepette az önmagára ismerés felé, felszipantotta és megsemmisítette azt. A keresztyénségnek azóta mindent be kell kebeleznie, hogy ne érezze saját ürességét. Így válik ez az ego mindenné, és marad mégis űr. Az önmagától elidegenedett ego hatalma akkor török meg, ha bebizonyosodik: az evangéliumok az ő szülöttei. Ezzel nyílik meg az út egy egyetemes vallás felé, mely nem tagadja a világot, hanem átfőrnéje azt.

Azért ismertettük BRUNO BAUER nézeteit ilyen hosszasan, hogy láthatóvá legyen az a modern, az emberi ego elidegenedtségéből kiinduló filozófiai háttér, amelyből kritikája kibontakozik. BAUER számára az evangéliumok Krisztusa nem vállalható amiatt a világot elutasító botrány miatt, amit képvisel. A Krisztus-kép felszámolása tulajdonképpen az ősegyház hazugságának leleplezése,

és a szellem felszabadítása. Szkepticizmusa odáig juttatja, hogy azt állítja: Jézus alakja filozófiailag érthető, de történetileg nem valószínűsíthető. Tanulságos, hogy míg az evangéliumok alapján kinyerhető Krisztust, és vele együtt természetesen az egyházi kettős-természet dogmát is elutasítja, a filozófia oldaláról ugyanazt a paradoxont állítja helyre – HEGELRE rendkívül emlékeztető módon. A paradoxon feloldására tett kísérlete legalább két dolog miatt is kudarcra ítélt. Schweitzer kimutatja, hogy BAUER elmélete módszertanilag hibás. Nem tudja ugyanis következetesen bizonyítani, hogy a Márk evangélium fikció. Az „egy szerzős irodalmi mű” tézissel nem tudja ugyanis sem a duplumokat, sem a példázatok rejtjelezett voltát kielégítően megmagyarázni. (147k o.) Miért jelennek meg példázatok, melyeknek a jelentését sem a tömeg, sem a tanítványok nem értik? Mit akarhat a szerző? BAUER erre a kérdésre nem találja a választ. De arra sem, hogy miért szerepel két szinte szó szerint egyező történet egy evangéliumon belül. A több-forrás elmélet ezt könnyen megmagyarázza, és ő is arra kényszerül, hogy WILKÉ-hez forduljon segítségért: egy ős-Márk evangéliumot feltételez, melyből a szerző átemelte a duplumot. Ezzel az ősforrás-hipotézissel viszont csak saját elméletét gyengíti, anélkül, hogy a végső kompozíció következtetlenségét megmagyarázná. Másfelől, véleményünk szerint filozófiailag is hajótörést szenved: számára az antitézist realizáló és a szellemet kibékítő személy elveszíti történetiségét, és egy absztrakt fenomén marad, melyet az ősegyház torzít felismerhetetlenné. Ha pedig az ősegyház hazudik a valódi Jézussal kapcsolatban, akkor sem az egyház hagyománya, sem az evangéliumok tudósítása nem lehet informatív. Ebben az esetben teljesen új alapokra kellene állni. A görög filozófia és az ismert zsidó párhuzamok azonban semmi egyesítő princípiummal nem tudnak szolgálni. Nem is csoda, hiszen a természeti és természetfeletti ellentétét kibékítő szintézis mélyen krisztológiai kategória, mely viszont nem tartható fenn, ha az egyház Jézusát torzképként kezeljük. Ennek a heroikus harcnak BAUER maga válik áldozatává: az a hagyomány bukattja el, mely ellen foggal-körömmel küzd: úgy, hogy a dogmákkal szemben létrehozott igazibb „filozófiába” visszalopódzik az Isten Fia krisztológia itt „szellemivé” érlelt premisszája: a kettős természet tana.

8. Ernst Renan (1823–1892)

SCHWEITZER megfogalmazása szerint RENAN nem kívánt a történeti és természetfeletti egységében gondolkodni: ő pusztán történelmi értelmezést szándékozott nyújtani. (180.) „Egy ötödik evangélium lebegett a szemeim előtt” – írja maga RENAN – „részeiben megcsonkítva, mégis kibetűzhetően, és ezt, amit Máté és Márk evangéliuma mögött láttam, tettem irányítómá: a dicsőséges emberi állapotot, telve élettel és mozgással; egy ideális létező helyett – akiről egyébként azt kellene tartanom, hogy sosem létezett.” (183. – saját fordítás K.GY.) SCHWEITZER, bár elismeri, hogy RENAN célja Jézus élettelivé varázslása volt, a kísérletet önkényesnek és sikertelennek tartja. (191-192.o.) Ami azonban bennünket érdekel, az, amit Schweitzer a következőképpen fogalmaz

meg: „Van egyfajta színlelés ebben a könyvben az elejétől a végéig. RENAN a *negyedik evangélium Krisztusát* próbálja felvázolni, miközben ő nem hisz ennek az evangéliumnak a csodáiban.” (kiemelés tőlem – K.Gy) Ennek a gondolatnak a feszültségét úgy tűnik, Schweitzer nem érezte igazán. RENAN ugyanis bár látszólag pusztán történeti könyvet akar írni, lépten nyomon dogmát ír: nemcsak akkor, amikor a szentimentális és örvendező Jézust ábrázolja, hanem akkor is, amikor a fordulat utáni sötét és apokaliptikus Jézust festi. Valójában ezt nem azzal teszi, amit mond, hanem azáltal, *ahogyan* Jézust ábrázolja. Számára Jézus a „legnagyobb ember”, Jézus a „nemes úttörő”, a „magasztos természet” (187.o.) Az elborult elméjű Mária Magdolnát Jézus „tisza és elbájoló szépsége” térítette észhez. (185.o.) Jézus szépsége mellett a személyiségéből áradó kedvességével nyert meg sokakat: végtelen gyengédsége, nemessége, egyszerű öröme vonzotta köré a nőket és a követőket. A „szeretet édes teológiája”, valamint „édesbús” és „nyájas” igehirdetése, mely tele volt élettel és a „vidék illatával”, pedig nagy népszerűséget kovácsolt az ifjú rabbinak (185.o.). Ennek az érzelgős és izléstelen képekkel⁸ jellemzett korszaknak az ellenpontjaként jelenik meg Jézus életének második szakasza, melyet a jeruzsálemi farizeus körökkel folytatott eredménytelen vitája nyit meg. Ez utóbbi korszakához kapcsolt természetfeletti események értelmezése azonban szinte teljes mértékben racionalista: Jézus családok sorozatát viszi véghez, miután útja félresiklik (186.o.) Elfogadja az emberek hozzá fűződő váradalmait, a csodákról szóló legendákat, a neki adatott isteni kijelentésekről szóló pletykákat, és imitálni kezdi azokat. Tanítványai és lelkes követői megrendezik számára a csodákat, többek között Lázár feltámadását is. Jézuson lassan erőt vesz a mártíromság iránti vágyódás: ezt azonban nem a népéért érzett szeretet, hanem a saját kétségbeesése vezérli. Jézus a Jeruzsálemi úton kívülről ugyan hősként, belül azonban összetörve vonul abban a tudatban, hogy meg kell halnia, mivel hazug szerepe nem tartható fenn tovább. Tettének motivációja a leplezéstől való félelem, és az amiatt érzett lemondás, hogy el kellett hagynia az útját.

Az egész Jézus-életében azonban nem annyira maguk az események az érdekesek, mert azok a BAHRDT, HASE és HOLTZMANN-FÉLE Jézus életsémák variációinak tekinthetők, hanem az a szerep, amit RENAN az esztétikumnak tulajdonít Jézus életében, és amelyet művének stílusában is meg kíván jeleníteni. Érzésünk szerint itt nem kevesebbről van szó, mint arról, hogy RENAN esztétikai módon teremtsen újra Jézus természetfölöttiségét, miközben történészként nem mond róla többet, mint amit megtehet. Jézus embersége és „isteni” természete tehát a szöveg történeti és esztétikai karakterének találkozási pontján feszül egymásnak, amikor a szövegből világossá válik: az „esztéta” Jézus a valódi Jézus, és nem az, akivé második korszakában lennie kellett. Nem véletlen a sok maró kritika, mely a munka egészének színvonalát ellenkérdésként ki. RENAN szerint ugyanis az esztétikum Jézus egész életét átjárja: szépsége, igehirdetésének hatása, személyisége maga a „fenséges”, az esztétikai kategóriák csúcsa, mely maga körül egy szintén esztétikai valóságot, idillt teremt. Jézus bukását az okozza, hogy ami-

kor felfedezi hatásának korlátait, megtagadja ezt az erőt, és rúttá válik. Tehát szó sincs arról, hogy RENAN pusztán történelmet kívánt írni. Művének SCHWEITZER által alaposan félreértett tézisért így fogalmazhatnánk meg: a jézusi megváltás útja nem a kényszerű halál, hanem a Jézusban és Jézus által megtapasztalt szépség átélése. Ebben RENAN HERDER nyomán jár, hiszen, ha jól értjük a szerzőt, Jézus istenisége és természetfelettsége végső soron abból fakad, hogy alakját, és a róla szóló történeteket az ízlés kategóriáin belül értelmezzük.

8. A „liberális” Jézus-életrajzok

Bár nem ez SCHWEITZER vizsgálódásainak csúcspontja, számunkra helyszűke miatt mégis elegendő utójára ebbe az irányba is elindulni, hogy a „liberális” Márk-hipotézis körül kibomló Jézus életrajzok kapcsán világossá váljon a hagyományos teológiai krisztológia elemeinek visszaszüremkedése. A hipotézis megszilárdítója HEINRICH JULIUS HOLTZMANN (1832-1910). Figyelemre méltó, hogy a történeti Jézus-kutatásban a tézis nem önmagának, hanem az ennek alapján felállított mindösszesen húszoldalnyi Jézus-életrajz vázlatnak köszönheti sikerét, melyet HOLTZMANN saját művének végére függelékként illesztett. Ez az áttekintés lett az elkövetkezendő évtizedek krédója és mintája. A váz a következő eseményeket tartja hitelesnek: Jézus Galileai működése során megtalálja az Isten Országának ideális jelentését, de mindvégig, egészen Caesarea Filippi-ig elrejtí messiási öntudatát. Galileai szolgálata végén kijelenti titkát, melyhez szenvedései során a szenvedő messiás képzet kapcsolódik. Végül Jézus Jeruzsálemba megy, hogy próbára tegye öntudata hatását. Tanítványai vele tartanak, hogy tanúi legyenek annak, hogyan teljesíti be Jézus a végzetét. (203. o.)

A liberális kutatás a hipotézisből messzemenő következtetéseket vont le. A kifinomult irodalmi kritika során HOLTZMANN azzal a felvetéssel élt, hogy a szinoptikusok és János Jézus-képét úgy lehetne igazán instruktív módon összehasonlítani, hogy külön-külön rekonstruáljuk, majd ütköztetjük őket. A kutatás ebből a források kritikátlan keverésére olvasott ki engedményt. Így az elkövetkezendő Jézus-életrajzok a négy evangélium kompilációi, általában a jánosi keretbeszélés vázába próbálják a szinoptikus anyagot beilleszteni. Ezen felül az új érdeklődés HOLTZMANN Jézus-képét pszichológiai motívációkkal tölti fel: munkásságában legalább két korszakot különböztet meg, egy kezdeti sikerekkel teli, majd egy kudarcokkal tarkított részt. Determinisztikus elemet vél felfedezni akkor, amikor azt állítja: Jézus az elutasítás során odáig jut, hogy nem lát maga előtt más utat, mint a halált. Jézust s lehetőségek radikális beszűkülésének kényszere viszi Jeruzsálemba. A liberális életrajzok ezen felül a kutatás hagyományához ragaszkodva elutasítják az eszkatológiát: Jézus célja ugyanis „a megbánás belső birodalmának” létrehozása, és nem egy külső rendé. Izrael hitéből Jézus meggyőződése felé való átlépést Simon Péter vallomása tanúsítja: a „test és vér” kijelentette hitből való kilépés, és a Lélek által kijelentett hit elnyerésének pillanata ez. A eszkatológia evangéliumok-

ban rögzített formájának komolyan vétele lehetetlen, mivel elképzelhetetlen, hogy egy élő személy saját testi visszatérését ígérje. A „liberális” kutatás Jánossal egybehangzóan inkább a Szentlélekben való visszatérés ígéretét fogadja el hitelesnek.

Nem szükséges hosszan kommentálni a fentieket. Az állandóan visszatérő séma szerint Jézus elleplezi azt, amit hisz, mivel nem egyezik korának látásmódjával. Jézus eszkatológiátlanított szellemi vezető, egy új vallás alapítója. Nem Isten, mégis: Jézus ember-voltában is egyedülálló, „isteni”.

A pszichológiai séma SCHWEITZER szerint kisebb módosításokkal unalomig ismétlődik a korszakban, anélkül, hogy konstruktív továbblépésre lenne képes. (220. o.) Értékítélete szerint JOHANNES WEISS (1863-1914) szabadítja fel az eszkatológiai kérdést, és WILHELM WREDE (1859-1907) illetve ő maga a továbblépés lehetősége, a székszis, és az eszkatológiai értelmezés radikalizálása révén. Mindketten alapvető kritikával illetik a kor előfeltevéseit. Felismerik, hogy a kutatás természetesnek tekintett bizonyos pszichológiai és történeti magyarázó sémákat, melyek a szövegek vizsgálata fényében nem tarthatók fenn. Ilyenek például a tanítványok pszichológiai fejlődésének feltételezése, a lelki és politikai messiás-szerep Jézus lelkében zajló konfliktusa, a sikeres és sikertelen korszak teóriája. Ezen felül nyilvánvalóvá válik az is, hogy a kutatás történetének minden egyes Jézus-képe a kutatók saját elképzeléseinek megvalósítói. A források közti válogatás az alapján történik, hogy mi illik a szerzők koncepciójába. (332k o.) Emiatt az eddig természetesnek gondolt egységesítő elméleteket újra kell gondolni, és minden egyes szövegrészt és hagyománydarabot egyenként kell megvizsgálni, és a bennük rejlő kapcsolódási pontokat megtalálni.

Ennek a vizsgálatnak a során SCHWEITZER és WREDE ugyanarra a felismerésre jutnak: felfedezik a Márk evangéliumban végighúzó kettős történetet (!), a történeti Jézus és a dogma történetét. A két elbeszélés egymásba fonódik, úgy, hogy a dogmatikai adja az elbeszélés kötőanyagát és dinamikáját, sőt tematikus egységét is. (336. o.) Innen tovább elválnak az utak. Két lehetőség felé nyílt meg az út: vagy a radikális székszis, vagy a radikális eszkatológia felé. WREDE az előbbi megoldás követője: a Márk evangélium dogmatikus kötőszövege nem történeti: a „Messiási-titok” dogmatikus koncepciója húzódik végig az evangéliumon, melynek lényege, hogy Jézus csak halála és feltámadása után válik Messiásként felismerhetővé. Márk célja, hogy Jézus életébe visszacsempéssze ezt a címet, mint ami rejtve ugyan, de jelen volt. A valóság azonban az, hogy Jézus sosem volt Messias: ez a cím az ősegyház találmánya, és Jézus feltámadásának tapasztalatában születik meg. Jézus valójában tanítóként tevékenykedik, és Jeruzsálemba sem meghalni, pusztán tanítani megy. Halálának oka, hogy szembe kerül a hatóságokkal és a farizeusokkal, akik csapdát állítanak neki. Jézus passzív marad elítélésekor, és ki is végzik. WREDE megoldásában a testi és isteni Jézus radikálisan kettészakad – Krisztus az ősegyház találmányaként Jézus halála utánra száműzött történetietlen konstrukciónak minősül. (338k o.)

SCHWEITZER a kérdést másik oldalról közelíti meg: Jézus korának eszkatológiai lángolásában él, élete és tanítása ezt tükrözi: Isten a beavatottaknak megmutatja terveit, és országának titkát. Jézus Isten Országá követe, annak eljövételét hirdeti meg. Jézus ennek a dogmának a varázsában él (350. o.), azonban csalódik, amikor a Királyság azonnali eljövelele hitében kiküldött tanítványai visszatérnek, anélkül, hogy a várt eljött volna. A valósággal való keserű találkozás zárja munkásságának első korszakát. Ezután úgy határoz, hogy saját kezébe veszi a dolgokat: elhatározza, hogy önkéntes áldozatával Istent közbeavatkozásra kényszeríti. Felutazik Jeruzsálembe, kiprovokálja elfogatását, és keresztre feszítik. Ott a kereszten azonban csalódott kiáltással adja ki a lelkét; összetörik az álma, mivel Isten nem avatkozik közbe. Ezzel a csúcspontjára juttatja az eszkatológiát, és vele együtt össze is roskasztja. Jézus egy dogma szerint élt, melyet a valóság összeroppantott. Nekünk az eszkatológia nélküli „spirituális” hit jut, melynek alapjait élete során ő maga teszi le.

WREDE és SCHWEITZER ellentétes megoldást javasolnak: WREDE a dogmatikus anyagot megtagadja a szövegtől, SCHWEITZER pedig Jézusnak tulajdonítja. A feszültség az első esetben azáltal oldódik fel, hogy Jézus nem volt Messiás, csak az ősegyház hittapasztalatában vált azzá, SCHWEITZER esetében pedig azzal, hogy Jézus megpróbált egy dogma szerint élni, de a valóság szétzúzta ezt az álmat. Mindkét megoldás radikális kielezése a dogma és történelem kérdésének, az egyik radikális szétválasztásukat, a másik egybeforrasztásukat kísérel meg, de mindkettő ugyanarra az eredményre jut: a kettő közti viszony kibékíthetetlen. A kutatás kérdése kielezve a történeti és történetfeletti paradoxonjának kötőanyagára vonatkozik: vajon Jézus maga tartotta egyben a kettőt, vagy az ősegyház teremtette meg a kettősséget?

9. Összegzés

A 19. századi kutatás egy szeletének vizsgálata a jelen dolgozatban SCHWEITZER felismeréseit használva arra a következtetésre jutott, hogy a történeti kutatásban mindvégig jelen volt a szellemi és anyagi természet összekapcsolódásának krisztológiai dilemmája, még ha a kor előfeltevéseinek megfelelően elspiritualizált módon, a történelemben vezetve, vagy attól elszakítva is. REIMARUS, STRAUSS, BAUER és a fejlődés végén SCHWEITZER a történelemből kiszakított Krisztus, míg BAHRDT, VENTURINI, a „liberális” Jézus-élete korszak szerzői, és ennek végpontjaként WREDE a történelemben vetített krisztológia képviselői. Mindkét út ugyanabból a szükségből, a hagyományos krisztológiai dogma elutasítása után talaját vesztett Jézus-megértésnek az újragondolásából származott. A dogmatikus Isten-tant elvető radikális szkepticizmusnak arra kellett választ találni, hogyan alakult ki az evangéliumok Krisztus-képe, és ebben az alakulásban hogyan torzult el az eredeti Jézus-kép. De ezekben, csakúgy, mint a kevésbé radikális életrajzokban a megtalált Jézus minden ellenkező kísérlet ellenére mégis krisztológus jellegű maradt. A kutatás schweitzeri áttekintése arra mutat rá, hogy a természeti-természetfeletti, és

emberi-isteni együtt-létének paradoxonát különböző szinteken (szövegkritikai, ideológiai, pszichológiai, esztétikai és történeti szinten) még azok az életrajzok is újratermelték, amelyek határozottan megtagadták egy természetfeletti Jézus, vagy történeti Krisztus létezését. Az így megmaradt paradoxon kiaknázására ugyan történet kísérlet különböző filozófiai, pszichológiai és történeti eleméletek segítségével, ezek alkalmazása már nem volt képes teológiailag termékeny feszültség létrehozására. Az eszkatológia körüli vita, az Emberfia cím jelentése körüli egyet nem értés, a Messiás szerep értelmezésének elmentmondásos megközelítése, Jézus halálának értelmezése körüli bonyodalom annak az állandóan egyoldalúságba csúszó kísérletnek a tanúbizonyosságai, melyben vagy a természetfeletti nyelte el az anyagi, vagy pedig az anyagit szippantotta fel a természetfeletti. A kutatás kiábrándító tanulsága szerint a 19. századi kritika heroikus küzdelmének kérdésére, hogy vajon van-e a krisztológiai dogmát helyettesítő igazibb, vagy ahhoz méltó elmélet, a válasz egyértelmű nem.

Kustár György

JEGYZETEK

- 1 A dolgozat tanulságai a Schweitzer kritika alapján fogalmazódtak meg. Igazságai az ő állításainak igazságán múlnak, mivel érveit a schweitzeri műből nyeri. Kizárólag annyit tesz hozzá, hogy azokat új szempont alapján vizsgálja. A használt angol nyelvű fordítás az első német nyelvű kiadás alapján készült. Schweitzer, Albert: *The Historical Jesus Quest*, Collier Books, Macmillan Publishing Company, New York, 1968. A hivatkozások oldalszámát az egyszerűség kedvéért a szövegtörzsbe illetve közöljük.
- 2 Ezt Schweitzer mellett Charles H. Talbert is megfogalmazza a Reimarus Fragmentumai elé írt bevezetőjében (Reimarus: *Fragments*, Ed. Charles H. Talbert, Fortress Press, Philadelphia, 1970), 5kk.
- 3 Gadamer, Hans Georg: *Igazság és módszer*, Osiris, Bp., 220k .o. – „Schleiermacher a „művészi gondolkodásban” kitüntetett mozzanatok lát, amelyekben annyi tetszés rejlik, hogy megnyilvánulásban törnek ki, de – bármennyi tetszést idéznek is elő a „művészeti alkotás ősképeiben” – akkor is megmaradnak individuális gondolkodásnak, szabad, a lét által nem kötött kombinációknak. Épp ez különbözteti meg a költői szövegeket a tudományos szövegektől. Schleiermacher ezzel nyilván azt akarja mondani, hogy a költői beszéd nincs alávetve a dolgról való egyetértés mércéjének, mert amit mondanak benne, az nem választható el attól, ahogyan mondják. Például a trójai háború Homérosz művében van – aki a történeti tárgyi valóságra irányul, az már nem költői beszédként olvassa Homéroszt.”
- 4 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vallásfilozófiai előadások*, Atlantisz, 2000, 289. o. – „Ez az Istenben rejlő emberség, mégpedig a legabsztraktabb jellegű emberség, a legnagyobb fokú függőség, a végső gyengeség, a legnagyobb fokú törekenység – ez a természeti halál. „Isten halott”, szól az egyik lutheránus ének, kifejezve azt a tudatot, hogy az emberi, véges, a törekeny, a gyenge, a negatív – isteni mozzanat, Istenben létezik; hogy a végesség, a negativitás, a másság nem Istenen kívüli, s mint másság nem akadályozza az Istennel való egyiséget. A másság, a negatív mint az isteni természet mozzanata tudatosul. Ebben rejlik a szellem legmagasabb rendű eszméje.”
- 5 Hegel, *im.*, 294. o. – „Miután az abszolút kibékülés tudatáról van szó, itt új emberi tudat, új vallás jelenik meg. Ez új világot, új valóságot, új világhállapotot jelent.”
- 6 Schweitzer éppen arra hívja fel a figyelmet, hogy Strauss igenis meghagyja a lehetőségét egy Jézus-életrajz kimunkálásának, de úgy, hogy maga csak elszórt utalásokból enged erre következtetni. Mihelyt a német kiadásban megpróbálja Jézus életét ábrázolni, elveszíti az első „Jézus élete” dinamikáját és életszerűségét. (90-95. o., 195-199. o.)
- 7 Hegel, *im.*, 288. o.
- 8 Gyakorlatilag az egész Renan-fejezetet végighúzódik a francia szerző ízléstelen és szentimentális-érzelgős stílusával szembeni gúnyos kritika. (180-192.)

Az állam semlegességének „tévtanítása”

A főcímben jelzettekkel ellentétben szeretném rögtön leszögezni, hogy az állam semlegességének elve lehet fontos elv. Itt és most nem ezt kérdőjelezem meg. Célom sokkal inkább az, hogy az ezen elv kapcsán megfogalmazódó – véleményem szerint – hibás következtetéseket, ill. „szokásdiskurzusokat” szemügyre vegyem, illetve, hogy az állam és egyház viszonyának egy sajátos modellje mellett érveljek, lutheri és praktikus, a való élet viszonyait szem előtt tartó „józan” érvek alapján.

A szekularizáció eredményeként az államot és a szolgáltató intézményeket „köti” a világnézeti semlegesség elve. Sokan azonban – erről a médiában szinte nap mint nap lehet hallani – ezt az elvet félreértelmezik. Rövid elemzésem első felében jelzem, hogy mi az, amit ez az elv biztosan nem jelent, és mi az, amit demokratikus viszonyok között – egy plurális világban – jelenthet.

Az első „félreértés”: az állam semlegessége világnézeti semlegességet jelent.

Az első „téveszme” annak elfogadása, hogy az állam, ill. az állami intézmények világnézeti semlegessége valamifajta semleges világnézetet, ill. annak követését jelent. Semleges világnézet amúgy sem létezik. Vagy ha létezne, akkor az államnak azzal szemben is semlegességet kellene tanúsítania. A semleges világnézet – ez egy másik téves felfogás – pedig végképp nem jelent valamiféle vallásellenességet.

A második „félreértés”: az állam semlegességének az elve közömbösséget jelent.

Fontos látnunk, hogy a semlegesség nem jelenthet közömbösséget sem. Nem attól lesz egy állam „semleges”, hogy közömbös a vallás iránt, vagy, hogy nem foglalkozik vallási jelenségekkel, vagy éppen a jogi szabályozás szükségszerűségével, az állami egyházjog megalkotásával. AB határozatok sora – és a józan ész maga – bizonyítja, hogy az állam semlegességének az elve nem jelenthet közömbös állami szerepfelfogást.

A harmadik „téveszme”: a semleges állam értéksemleges.

A semleges állam nem jelent értéksemlegességet sem! Az állam nem „légüres térben” létezik: van történelme, múltja, ebből következően az adott államnak ill. társadalmának van valamiféle értékorientáltsága is. Sőt, az egyes államok „anyajogának” tekinthető alkotmányai is megfogalmazzak bizonyos értékeket, azaz, az állam bizonyos értékek iránt is elköteleződhet! Éppen ez az, ami miatt – más egyéb tényezők mellett – állam és egyház(ak) partneri együttműködése kívánatos lehet.

Ezek után azonban jogosan merül fel a kérdés, hogy mit jelent az állam semlegességének az elve? Mit jelent az állam semlegessége? Leginkább azt, hogy az állam

nem fonódhat össze egyetlen vallási szervezettel (egyházzal) sem. Emellett – más tényezőkön túl – a semlegesség (az én meglátásom szerint) – sokkal inkább egyfajta technikát jelent: annak technikáját, hogy a különböző világnézetű emberek miként és hogyan élhetnek együtt békében úgy, hogy közülük egyik se érezze magát másodrangú állampolgárnak saját hazájában: azaz, annak technikáját, hogy az állam minden polgárához ugyanúgy viszonyul, függetlenül vallási-világnézeti hovatartozásától.

Állam és egyház együttműködő modellje³ – teoretikus és praktikus érvek –

Fontos látnunk, hogy az állam semlegességének elve – ide értve e helyen az ezzel szoros összefüggésben lévő állam és egyház elválasztásának az elvét is – nem lehet akadálya állam és egyház együttműködésének. Állam és egyház együttműködése mellett teoretikus és praktikus érvek egyaránt felsorakoztathatóak.

Teoretikus érvek – a lutheri szempont

Luther egyértelműen beszél: az emberiség kormányzásában két elv érvényesül. Az egyik az evangélium hirdetése és tanítása, a másik a jog és a kényszer eszköze. Azaz – ahogy azt a régiek is vallották – Isten alapvetően kétféle módon kormányozza a világot: az evangélium és a törvény, ill. a kényszer erejével. Bár a kettő különbözik egymástól, mégis, mindkét uralmi dimenzió Isten „domíniuma” alá tartozik. E lutheri felfogásban – amelyet Isten kettős uralmának, vagy kétféle birodalmának is neveznek – Isten kétféle módon siet a bűnbe esett emberiség megsegítésére: az evangélium és a jog, ill. a kényszer eszközei által.

A fentebb röviden bemutatott felfogásban szereplő két eszköz – ha nem is teljes egészében –, de mégiscsak vonatkoztatható az egyházra és az államra.⁴ Mindkettőre szükség van az emberek kormányzása érdekében: az evangélium embert megváltoztatni képes erejére, mely „belsőleg hat”, és a jog erejére is, amely „külsőleg hat”, és képes vagy az önkéntes jogkövetés, vagy pedig a kényszer ereje által a kívánt és elvárható magatartást biztosítani.

Egyik sem mellőzhető, a sikeres kormányzás érdekében mindkettőre szükség van – méghozzá mindegyikre a saját maga területén, az emberek érdekében.⁵ A kettő egymással nem összekeverhető, de mindkettő munkájára és küldetésére szükség van. Ráadásul az élet egy sor területén lehetséges és szükséges e két „kormányzási mód” közös együttműködése.

Az együttműködés szükségszerűsége – praktikus érvek

Bár az egyház elsődleges feladata⁶ az evangélium hirdetése, Krisztus kegyelmének a tanítása, mégis, egy sor olyan területe van és lehet az életnek, amelyek részben

teológiai, részben pedig praktikus érvek alapján az együttműködés mellett szólnak. A legkülönbébb területeket lehetne e helyen felsorolni, ill. elemezni, kezdve az oktatástól az egészségügyön át a szociális együttműködésen keresztül a vallás identitásmegőrző és erősítő funkciójáig. Én itt és most – terjedelmi korlátok miatt – csak egyetlen egyre kívánok fókuszálni, méghozzá egy olyan területre, amely mellett teológiai és praktikus érvekkel egyaránt jól lehet érvelni. Ez a terület a környezettudatosság erősítésének az ügye.

Be Eco!

Ki ne tartaná fontosnak a környezetvédelmet, vagy éppen a környezeti nevelést. Hívők és nem hívők egyaránt szenvednek a környezet tönkretétele miatt. Első hallásra talán furcsán hangozhat, de ez egy olyan terület, ahol az egyháznak is lehet – sőt kell, hogy legyen – mondanivalója, akár az emberek, akár a politika felé.⁷ Milyen alapon? A teremtett világ megóvásának a teológiai alapján. A teremtett világ megóvása ebben az összefüggésben teológiai kötelezettség, a hívő ember kötelezettsége! Nem véletlen, hogy számos gyülekezet – különösen Angliában, de itthon is – nagy hangsúlyt helyez erre a területre.

Zárszó

A „semlegesség elve” – és az elválasztás – az állam részéről „világnézeti semlegességet” követel.⁸ Ez azonban nem jelent/jelenthet közömbösséget, hisz az életnek számos területe van, ahol az állam másokkal együtt – az egyházi közösségeket is ideértve – jobban és hatékonyabban működhet az állampolgárok, hívők és nem hívők javára egyaránt.

Birkás Antal

IRODALOM:

- BIRKÁS, Antal: Állam – egyház – rendszerváltás. In: Politika.hu – A fiatal politológusok lapja. 2009/2-4. Budapest. 2010. 75-80 oldalak.
 PACZOLAY, Péter: A semleges állam és kritikája. In.: Az állam és egyház elválasztása, FORRAI, Tamás. Faludi Ferenc Akadémia – Távlatok, Budapest, 1995.
 SCHANDA, Balázs: Az állam és az egyház elválasztásának gyakorlata a mai magyar jogban. In.: Az állam és egyház elválasztása, FORRAI, Tamás. Faludi Ferenc Akadémia – Távlatok, Budapest, 1995.
 SCHANDA, Balázs: Magyar állami egyházjog. Szent István Társulat. Budapest. 2000.

SCHANDA, Balázs: Vallásszabadság és egyenlő bánásmód a magyar jogrendszerben. Kézirat. Budapest. 2005.

SCHWEITZER, Gábor: Az állam és az egyház elválasztásának magyarországi szabályozása és gyakorlata. In: KÖBEL, Szilvia (szerk.): A vallási diszkrimináció ellen – az esélyegyenlőség megteremtéséért. Közigazgatási és Igazságügyi Minisztérium. Budapest. 2010. 105-112 oldalak.

JEGYZETEK

- ¹ A címben – a szakirodalomhoz hasonlóan – egyház szerepel. Természetesen itt nem egy egyházzól van szó, hanem egyházzakról! Ugyanakkor fontos azt is megemlíteni, hogy szerencsétlen dolog egy kimondottan keresztyén, teológiai kifejezést használnia a jogalkotónak (amely értelemben csak egy egyház létezik, a Krisztusban hívők közössége). Ezt mind a keresztyén, mind pedig a nem keresztyén vallások követői sérelmezik. Talán célszerűbb lett volna, illetve lenne egy semlegesebb kifejezést használni helyette, pl. vallási csoportok, vagy felekezetek. Itt és most – az előbbieken túl – a magyar helyzetet ismerve elsősorban a keresztyén/keresztyén felekezeteket szem előtt tartva írok, hangsúlyozva azonban, hogy a partneri viszony, az együttgondolkodás és együttműködés a nem keresztyén/keresztyén „egyházakkal” is kívánatos, ill. megkerülhetetlen.
- ² A címben szereplő kifejezés az együttműködést hangsúlyozza. A fenti kifejezést használó tipológiák – négy főbb modellt különböztethetünk meg állam és egyház viszonyában: államegyház, radikális elválasztás, kapcsolódó modell és az együttműködő elválasztás modellje – „együttműködő” modelljei természetesen – különösen tartalmi szempontból – jóval összetettebbek a kifejezésnek az általam itt és most csak az együttműködést, a „partneri viszonyt” hangsúlyozó használatánál.
- ³ Ezen a helyen – miként azt már korábban is jeleztem – nem a megszokott tipológia alapján használom a kifejezést, csupán állam és egyház együttműködésének a fontosságára utalok a jelzővel. Csak, mint kitéintés jelzem, hogy a magyar modell – véleményem szerint – talán a német modellhez állhatna a legközelebb, bár nálunk az Alkotmány határozottan kimondja az elválasztást Németország „alapszövegével” ellentétben, illetve az egyházügyi szabályrendszerünk messze más. Komoly „rokonság” figyelhető meg azonban az együttműködő elválasztás modelljével is több téren (pl. az oktatás terén).
- ⁴ A protestáns felfogás szerint – némileg leegyszerűsítve – az egyház az, ahol az evangélium tisztán hirdetik és a szentségeket kiszolgálják, az államnak pedig az egyik legfőbb sajátja az erőszak monopóliuma (a „kard hatalma” és a jogrend).
- ⁵ A fenti értelemben van szükség egyház és állam „elválasztására”, megkülönböztetésére.
- ⁶ Jelen tanulmányomban itt és most elsősorban az egyházak oldaláról közelíték a kérdéshez.
- ⁷ Az egyháznak lehet mondanivalója a politika számára. Ebben az értelemben – miként azt a fenti példa is mutatja – az egyház „politizálhat”.
- ⁸ Ami azonban nem ideológiai semlegességet jelent – hiszen ha létezne ilyen, akkor attól is el kellene határolódnia az államnak – hanem sokkal inkább egyfajta technikát, méghozzá annak technikáját, hogy az állam minden polgárhoz egyformán viszonyul, függetlenül attól, hogy annak mi a vallása.

Egy ősi nép mai sanyarú sorsa

I.

Egyszer Bagdadban, az akkor mintegy ötmillió lakost számláló nagy mohamedán városban, bementem vasárnap este egy éppen nyitva tartott keresztyén templomba. Akkor már néhány hónapja itt éltem, s igen vegyes benyomásaim voltak a mekkai próféta követőiről. Már a pusztaság tények is, hogy keresztyén templomot találtam,

és nem a lépten-nyomon meglévő mecsetek egyikébe botlottam, rendkívül megörültem. Bent pedig még kellemesebb, mondhatnám megható élményben volt részem: éppen ünnepi istentisztelet volt, amit a keresztyének vasárnap a mohamedán világban rendszerint csak este tarthatnak meg, mert ott az ünnepnap a péntek, így a vasárnap munkanapnak számít. A kellemes és megható meglepetés az volt, hogy itt a templomban az emberek egé-

szen másak voltak, mint azok, akik az utcát megtöltötték. Nem tudom miért, de akkor nékem úgy tűnt, mintha az istentisztelet mindegyik látogatója arcára rá lett volna írva, hogy ő Krisztus követője! Talán még sosem voltam olyan boldog amiatt, hogy én is keresztény vagyok.

A liturgia szövegét és az emberek sugdolódzó beszédét egyáltalán nem értettem, mert egy nagyon különös, számomra érthetetlen nyelvet beszéltek. Később, amikor már kijöttünk a templomból, arabul szóba elegyedtem velük, s megtudtam, hogy ők az ősi arám nyelv egyik új, az asszírnak nevezett nyelvjárását beszélő nesztoriánus keresztények. Tehát annak a nyelvnek keleti és újkori dialektusát beszélik, amit Krisztus Urunk is beszélt. Nagyon kedvesek voltak, készségesen, szeretettel beszélgettek, s engem, a jövevényt előzékeny vendégszeretettel fogadtak. Bevallom, addig igen keveset tudtam róluk. Jószerivel csak annyit, hogy tudtam, valamikor a negyedik században volt egy Nesztor, aki tagadta, hogy Mária, Krisztus Urunk anyja istenszülő lett volna, mert szerinte Mária csak embert szülhetett. Múlóan talán még arra is emlékeztem, hogy ezért Nesztort, aki talán Konstantinápoly patriarchája volt, valamelyik zsinat elítélte és száműzte. Még arra is emlékeztem, hogy Nesztor tanának követői valahol Palesztinától keletre letek menedéket, ott telepedtek le és talán még mindig élnek.

Rövid idő alatt azonban, mindjárt ott a helyszínen sok mindent megtudtam róluk. Hamarjában rengeteg érdekes, és – sajnos – hátborzongatóan rettenetes dolgot mondtak el magukról. Szinte áradtak belőlük a szörnyűbbnél szörnyűbb történetek. Annyira fantasztikusaknak, valószínűtlennek tűntek, hogy első hallásra el sem akartam hinni. Addig úgy tartottam, hogy én sem vagyok valami szerencsés és üldözéstől mentes nép fia, nékem és nekünk is már volt részünk szenvedésben, nyomorúságban, üldöztetésben, megaláztatásban. Ráadásul, a legjobban magam előtt azt szégyelltem, hogy róluk jószerivel semmit sem tudok. Ez volt az indítéka annak, hogy közelebbről megismerkedjem velük, történelmükkel, sorsukkal. Megtudjam, kik is azok az asszír nesztoriánusok?

II.

Irodalmi kutatásaim és szóbeli érdeklődéseim nyomán fokozatosan oldódott a rejtély, sok minden kiderült. Az arám nyelvet beszélő nesztoriánusok a legősibb keresztények soraiba tartoznak. Ismert tény, hogy a kereszténység Jeruzsálemből a legrégebb időktől fogva keleti irányban is terjedt, hiszen az ApCsel 2,9-ben arról olvasunk, hogy Péter beszédét az első pünkösdi alkalmával hallották *pártusok, médek, elámiták, és azok, akik Mezopotámiában laknak*, és az örömezenetet minden biztonnal el is vitték magukkal otthonaikba. A hagyomány szerint, amit Órigenész és Eusebiosz egyházatyák le is írtak, a kereszténységet ebben a térségben Tamás apostol terjesztette¹. A kiküldött hetven apostol közül pedig minden valószínűséggel Addai és Mar ebben a régióban hirdette az evangéliumot². Már a 2. és a 3. századi forrásokból értesülünk arról, hogy az Antiochiától keletre elterülő térségben is vannak keresztény gyülekezetek – bár akkor itt még semmilyen egyházi szervezet nem működött.

Több egyháztörténész gondolja úgy, hogy ebben a Rómától távoli régióban, a kereszténység kezdetben sokkal szabadabban terjedhetett, mint a Földközi tenger térségében, mert ide már nem jutottak el az üldözések. Róma keze messze volt. A kereszténység terjedéséhez szükséges légkör még Parthia bukása (226) után, a Szászánida Birodalom első éveiben is megvolt. Kezdetben egyházjogilag az egész Kelet az Antiochiai Patriarchátus fennhatósága alá tartozott, mégpedig földrajzi fekvése, és rítusa miatt is.

A keleti egyház megszervezése Mar Papa nevéhez fűződik, aki a Kr.u. 3. és 4. század fordulóján a szétszórta gyülekezeteket és misszionárius állomásokat megpróbálta szervezett egyháztestté alakítani. Ebben nagyon fontos szerepet játszott Agai, Kteszifom és Szeleukia püspöke is, aki alá tulajdonképpen Mezopotámia és Perzsia keresztényjei tartoztak.³

Tudni kell még azt is, hogy ebbe a térségbe nemcsak maga a kereszténység jutott el igen korán, hanem a keresztény műveltség is. Edesszában és Niszibiszben (hívták *Niszbenának* is, arab nevén *Rahhá*, vagy *Niszíbín*) már a 4.-5. századtól kezdve színvonalas keresztény teológiákat találunk, amin nem is nagyon kell csodálkozni, hiszen ezek a híres antiochiai teológia amolyan testvérintézményei voltak. A perzsa uralkodók u.i. nagyon jól ismerhették azt a mondást, mely szerint „*ellenségem ellensége a barátom*”, mert a Bizánci Birodalomból elűzött keresztény tudósokat rendre befogadták, sőt, számukra még iskolákat is biztosítottak, hogy azok működni tudjanak. Bizonyára azt gondolták, hogy Bizáncnak így tudnak leginkább ártani és bosszúságot szerezni.

Sajnos, a rivalizálás mellett az itteni keresztények az üldözéseket is elég korán megismerték: II. Sáhpukr (309-379) uralkodása alatt 340 és 379 között a keresztényeknek kegyetlenül üldöztettek, aminek következtében számuk erősen megcsappant. Még a pogromokat túlélők is tömegesen hagyták el otthonaikat, útjukat kelet felé vették, hogy ott keressenek maguknak nyugalmasabb hazát – hiszen ott még addig keresztényüldözés nem volt. A keresztények üldözése itt csak az 5. század elejére hagyott alább, s ekkor nyílt alkalom arra, hogy hivatalosan is megszervezzék az egyházat.

Antiochia fennhatósága alól elsőként a nesztoriánusok szakadtak ki, akik magukat Kelet Apostoli Egyházának nevezték. Ez az a keresztény egyház csak két ökumenikus zsinatot ismer el; mivel. Nesztor tanait a III. ökumenikus zsinat (431, Efézus) ítélte el és magát Nesztort kizárta az egyházból és száműzte. Emiatt a nesztoriánusok megszakították együttműködésüket az összes többi egyházzal.

Maga **Nesztor** 380 körül született a Szászánida Perzsa Birodalom területén, majd Antiochiában, a kor egyik legkiválóbb keresztény iskolájában tanult. Ott abban az időben a teológiai gondolkodókat középpontjában leginkább Krisztus istenségének a megítélése állt. Főleg – mégpedig az arianizmus friss voltára való tekintettel – az Atyával egylényű voltak az annak megvédése és annak igazolása. A laodiceai **Apollinarisz** pl. platonista módon magyarázta a kérdést azt állítván, hogy az Ige (*nűsz* = *logosz*) Krisztusban a szellemi értelem helyét foglalja el, és megtartja a másik két teremtett képességet, az értelmet (pszüché logiké) és a testi élet princípiumát (pszüché szarkiké). Ezek Jézusban a Máriától kapott testtel együtt

a testté lett Isten-ember, a Megváltó személyének az összetevője⁴. Az ilyen és az ehhez hasonló elméletek megosztották Jézus személyét, s nem tudott megszületni hosszú időn át az egységesítő elmélet. Nesztor is ebben akart segédkezni.

Szerinte Mária semmiképpen sem nevezhető Istenszülőnek (teotokosznak), hanem csak az ember-Krisztus természetes anyjának, vagyis *antropotokosznak*! Különben a Megváltó nem születhetett volna emberré. Ezért logikátlan és elfogadhatatlan, hogy Mária istenszülő lett volna. Krisztus ugyan egy, de isteni természete külön személy is, mert – legalább is a bölcsészet szerint – *ahány természet, annyi személyiség is!* Nesztor szerint a **Logosz**, vagyis Isten teremtetlen Igéjének jóindulata szerint (kat'eudokian) erkölcsi egységre vonta (*henozisz szchétiké*) az emberi természetet. Ennek az egységre vonásnak az eredménye a megtestesült Isten, Jézus Krisztus, a Megváltó. Hogy Isten az embert megválthassa, összekapcsolta azokat, amik lényegüknél fogva egymástól különböznek. Mindez Isten jóindulatának (eudokia) az eredménye az ember felé, hogy azt megválthassa.

Nesztor, amikor ez elméletét megalkotta, már Konstantinápoly érseke volt, amely tisztségbe őt II. Teodosius császár helyezte – mégpedig rendkívüli szónoki tehetsége miatt. Nesztor teológiai eszmefuttatását I. Celestin pápának is elküldte Rómába, talán éppen azért, hogy elismerést vívjon ki magának. A pápa azonban az elméletet helytelennek találta, s meggyőződésének helyességét kikérendő, elküldte azt az akkor nagy tekintélynek örvendő **Kirillosznak** Alexandriába. Abban az időben Alexandria és Antiochia között nagy rivalizálás, sőt, ellenségeskedés folyt, így nem csoda, hogy Kirillosz Nesztor tanítását 12 pontban megcáfolta. Erre Nesztor a császár közbenjárásával összehívatta Efézusba (431) a III. ökumenikus zsinatot. Ez a zsinat viszont – nem kis meglepetésre – Kirillosz cáfolatát fogadta el, aminek következtében Nesztor megfosztották konstantinápolyi érseki székétől és száműzték.

A zsinat verdiktumához azonban hozzá kell tenni, hogy annak végkicsengése egy fatális tévedés eredménye volt! Ugyanis, amikor Alexandria tudós teológusai a *phüszis*, vagy a *prozópon* kifejezést használták, alatta *személyt* (personát) értettek. Ugyanazon terminus alatt azonban az antiochiaiak – mint ami Nesztor is volt – *lényeket*, substantiát értettek. Ez vezetett ahhoz, hogy Nesztor és hívei kiélezték Mária emberszülőségét, miközben tagadták istenszülői mivoltát.

Nesztor az ítélet után előbb a mai Jordánia területén található Petrába, majd később az egyiptomi Oázis-ba megy, ahol a chalcedoni zsinat évében, 451-ben meghalt. Hívei, mint később megannyi másként gondolkodó keresztényen, a Perzsa Birodalomban találnak menedéket – a már említett okból – noha a birodalom vallása a mazdaizmus volt.

A nesztorianusokat már keleten egy a Bizánc fennhatóságától független egyház várta. Hiszen **Mar Papa** szervezésében megalakult Szeleukia-Kteszifon szék-hellyel – kezdetben még Antiochia főhatósága alatt – a mezopotámiai egyház. Ez 410-ben, az úgynevezett „40 püspök zsinatán” történt meg, amikor elfogadták a niceai és a konstantinápolyi hitvallást, s a város püspökét érseki rangra emelték. Már maga ez a tény is sejtetni engedte, hogy a Szeleukiai Érsekség távlati célja az Antiochiai

Patriarchátustól való teljes elszakadás volt. Ez meg is történt, mégpedig a Markabtaba 424-ben összehívott zsinaton, amelyen az összesereglett püspökök kihírdették az Antiochiától való elszakadást és a teljes önállóságot. Ekkor alakult meg az önálló Perzsa Egyház⁵.

A külön perzsa egyház megalakulása az akkori gondolkodás szerint teljesen indokolt volt, hiszen a keresztények a perzsa Szászánida Birodalomban, tehát egy más országban éltek, mint ahová Antiochia tartozott. A keresztények egyházak pedig akkor, mint ahogyan most is, országhatárokon belül szerveződtek egyháztestekké⁶. Később, több mint fél évszázad eltelte után pedig 486-ban a perzsa egyház feje felvette „*az egész Kelet katolikosza és patriarchája*” címet, s magát keleti szokás szerint „*nemes egyszerűséggel*” csak *katholikosznak*, általános püspöknek nevezte. Ezt a méltóságát természetesen a perzsa uralkodók is elismerték. Az egyház magát *Kelet Apostoli Egyházának* nevezi.

Nesztor híveinek ideköltözte után – az említett 486-ban megrendezett zsinaton – ez a keleti egyház teljes egészében elfogadta Nesztor tanítását. Ahogyan azt már említettük, ez az egyház csak az első két ökumenikus zsinat tanítását ismeri el. Az egyház dogmatikai rendszere elég laza. Nesztor tanítása mellett még főleg *Mopszvesztai Tódor* tanait veszik figyelembe. Ezen felül, a nesztorianusok tagadják az *eredendő bűnről* szóló tanítást, mert szerintük egyrészt minden bűnért személyes felelősséget kell vállalnia minden embernek, másrészt pedig az első emberpár bűnesete nem érintette magát az emberi természetet. Meg kell még említeni, hogy a nesztorianus egyházban Mária különös tiszteletnek örvend – mégpedig annak ellenére, hogy nem *theotokosznak*, istenszülőnek, hanem csak *chriztotokosznak*, krisztusszülőnek tartják.

A nesztorianus egyház *hét szentséget* ismer, bár ezek közül egyöntetűen mindenütt csak a *kereszttséget*, az *eucharisziát* (úrvacsorát) és a *papszentelést* ismerik el mindenhol. Ezekhez járul az egyik verzió szerint a *bűnbocsánat*, a *kovásszentelés* (az úrvacsorai kenyérbe), a *keresztsszentelés*, és az *olajszentelés*. A másik verzió szerint pedig a *szertetesszentelés*, az *oltárszentelés*, a *házasságkötés* és a *temetés*.

Az istentisztelet nyelve az óarámi, vagy keleti szír. Régebben több liturgiai formulát (anafórát) is használtak, mára azonban már csak hármat, mégpedig Addai és Mári apostolok, valamint Mopszvesztai Tódor és Nesztor anafóráját. Az istentisztelet alkalmával *csak hangszer kísérete nélküli vokális éneket hallunk*. Szakrális építményeik feltűnésmentesek. Az oltárt a templom hajójától fal választja el, amit egy függöny szimbolizál, amely az istentisztelet alatt szét van húzva. Valamikor a nesztorianusoknál is dívott a képek használata, manapság azonban már templomaikban képek nincsenek, egyetlen dísz a kereszt.

A mezopotámiai egyház, tehát a *Kelet patriarchája és katolikosza* alatt működő egyháztest az ókorban és a középkorban hatalmas missziót fejtett ki Kelet felé. Még az után is, hogy 637-ben **Isojah** (=Jézus ajándéka) katolikosz (628-644) alatt az egyházat hatalmas csapás, a mohamedánok inváziója érte. Az addig nagy elismerésnek örvendő egyház egy csapásra *megúrt* egyházzá, másodrendű vallássá lett. A győztes sereg feldúlta templomaikat, kolostoraikat, apácáikat háremekbe hurcolták. A

helyzet csak akkor normalizálódik, amikor a sereg tovább vonul és más országokat célzott meg. Néhány évtized leforgása alatt azonban a keleti egyház újfent, a mohamedán világban is megbecsült tényező lesz: az Omajjádák Kalifátus idején és az Abbaszidák Kalifátus kezdetén a mohamedán társadalom műveltségének fellendítésében jelentős szerepet játszanak a nesztóriánus papok és értelmiségiek. Ők azok, akik jól tudnak görögül és arabul is (bár anyanyelvük az arámi szír), s akik a görög bölcsélet műveit ültetik át arabra. A fordítók talán kivétel nélkül mind nesztóriánusok⁷. Ezek működése később azért is bizonyult olyannyira áldásosnak, mert több görög munka csak arab fordításaiknak köszönhetően maradt meg az utókor számára, érte meg a középkor végét, amikor azokat újra fordították, de ekkor már latinra ültetik át a 14.-15. században a tudásszomjával Andalúziába érkező kegyes szerzetesek⁸.

Az iszlám első századaiban a keresztyén egyház helyzete konszolidálódik, még missziós tevékenységét is folytatni tudja. Igaz, nem a mohamedánok között – hisz az a keresztyén hitre térőt fejvesztéssel fenyegette volna – hanem a kalifátus félreeső tartományaiban, a Kaukázus hegyei között, Közép-Ázsiában, Transoxániában térítettek keresztyén hitre türök törzseket. Még a kínai misszió is folyik, bár ott az éppen előretörő buddhizmus jelent komoly konkurenciát a nesztóriánus misszionáriusoknak. A szeleukiai patriarchátusnak a 13. század elején még 25 metropolitája és több száz püspöke volt⁹.

A nagy mohamedán tengerben azonban a keresztyének száma – hol lassabban, hol gyorsabban – de mind e mai napig állandóan fogy. A keleti keresztyén ember egy szűnni nem akaró, hosszú temetés részese és szenvedő alanya. Naponta saját bőrén tapasztalhatja a Jeremiási Igét, „*az Úr kegyelmessége, hogy még mindig élünk*”. Népe nemzedékről nemzedékre mindig kiszorul egy-egy új területről. A termőföld, az élettér, a kereskedelmi- és kultúrközpontok fokozatosan a mohamedánok kezére kerülnek. Onnan a keresztyének vagy teljesen kiszorulnak, vagy jelentéktelen kisebbséget képeznek. A keresztyén közösség a muszlim világban mindjobban az elhagyott peremterületekre, elhagyatott, nehezen megközelíthető, silány hegyi területekre szorul vissza¹⁰.

Ez a rendkívül gazdag Mezopotámiában az északkeleti, többnyire kopár hegyvidéket jelenti. Oda, ahová az életadó Tigris és Eufrátesz vize nem jut el. Itt csak a Tigris mellékfolyói zúdulnak le nagy sebességgel a magas hegyekből, s vizük csak nagyritkán használható fel öntözésre, mert arra csak kivételes esetekben van alkalmas sík terep. Itt nedvet a szomszjas föld csak esőből kaphat, abból pedig igencsak kevés van – májustól szeptemberig úgymond semmi. A néhai Híra, Szeleukija-Kteszifon (a mostani Bagdad közelében), Kirkúk, Tíkrít, Erbil (az egykori Arbela), meg főleg Ninive (a mostani Moszul) neve régi szép emlékeket kavart fel a mai keleti keresztyén ember történelmi tudatában; fájó sebeket, soha be nem gyógyuló hegeket szakaszt fel, s ilyenkor ajkát mindig keserű, fájdalmas sóhaj hagyja el, miközben azt mondja: „*Igen, egykor ez is a miénk volt!*”. Mégis, amikor emlékezik, amikor gondolatban már a dicső múlt mezején jár, a máskor oly gondterhelt, az öröm hiányát nélkülöző, fájdalmas arca felvidul, mintha nem is ő lenne, elfeledi a jelent, lelkesedve beszél a múltról.

A néhai Ninive (a mostani Moszul) máig örök szimbóluma maradt az asszír nesztóriánusoknak. Sosem felejttem el, amikor egyik, magát asszírnak valló nesztóriánus ismerősömet vittem kocsival Bagdadból Moszulba. A városhoz este előtt érkeztünk, s amikor az utolsó magaslat lejtőjéről ereszkedtünk a város felé, mintha kicserélték volna, különös boldogsággal nézte az eléje táruló látványt. Majd amikor a városban átmentünk a Tigris-folyó egyik hídján, mellettünk jobbra a Jónásdomb volt, majd később az ősi Ninive falai következtek, akkor ismerősöm csillogó szemekkel mondta: „*wászálnál!*” = *megérkeztünk!* Ő nem úti célunk elérésére gondolt, nem is odavalósi volt (talán már a szülei is Bagdadban születtek) – de ő mégis *haza* érkezett! Ninive volt birodalmuk egyik fővárosa, dicső történelmük fényes korszaka. Ő Ninivében van otthon. Amikor ott van, számára megszűnik a jelen, csak a múlt emlékei között él.

Szőrnyű sorsa volt a keresztyéneknek a mohamedánok alatt. Hiába hirdette és hirdeti az iszlám nagy fennszóval azt, hogy a keresztyénséget megtűri, tolerálja – mint ahogyan a más szent könyvekkel rendelkező vallásokat is. Az iszlám máig is agresszív vallás, amely magát egyedüli igaz hitnek tartja, így eleve minden más vallást ellenségének tekint. Igaz, hogy Jézus is prófétaként említeti a Korán, ám a próféták pecsétje mégiscsak Mohamed. Ezért a többi, lett légyen az tolerált vallás is, mind a tévelygők hite. A keresztyének a mohamedánok alatt állandó, újra és újra megismétlődő zaklatásoknak voltak kitéve. Minden enyhülést újra meg újra megszorítások követték, s minden üldöztetés a keresztyén közösség sorvadását, vagy egy-egy térségből való kiszorítását jelentette. Sok-sok megaláztatásban volt része a keresztyén egyházak vezetőinek: pl. **Jób** antiochiai patriarcha (813-tól) Mu'aszim kalifa arra kényszerítette, hogy részt vegyen a Bizánc elleni hadjáratokban, és hogy görög nyelven élőszóval hívja fel a bizánci katonákat arra, hogy ne harcoljanak a mohamedánok ellen.

Nagyon sokat ártottak a keresztyéneknek a **keresztes hadjáratok** is. Azok végül is – még ha lett is Jeruzsálemi Királyság, amely egy ideig létezett – sikertelenül végződtek, s a mohamedánok haragját még inkább a keresztyének ellen fordították. Később minden csapást, vagy sikertelenséget a keresztyének nyakába varrtak, még a mongol betörést is, amikor 1258-ban elpusztították Bagdadot a keresztyének bűnének tulajdonították, mondván, ők hívták be a mongolokat, hiszen nekik vannak Közép-Ázsiában püspökségeik! Minden különleges esemény, vagy csapás ok volt a keresztyének üldözésére.

A mohamedán hatalom, hogy a keresztyéneket kollektíve uralja, létrehozta az úgynevezett **millet** intézményét. Maga a szó *népet, nemzetet, vagy vallási közösséget* jelent. A mohamedán kalifátusban elsőként az **asszír nesztóriánus millet** alakult meg, mégpedig a mongolok, Timur Lenk csapatainak a távozása után 1296 és 1318 között. A millet vezetője, feje a nesztóriánusok patriarchája lett. Ez azt jelentette, hogy a közösséget kifelé mindig a patriarcha képviselte, s egyben az egész közösségért is ő volt a felelős a hatalom felé. Ez az intézkedés az egyházat etnikai csoporttá degradálta. Sőt, a megmaradás egyetlen eszköze és módja a nemzeti alapokra való építkezés volt. Végül ez lett az egyik oka az asszír nesztóriánusok végső romlásának.

A mongol betörés idején még 30 provinciája volt a keleti egyháznak. A mongolok távozása után, a keleti kereszténység horizontján megjelennek a **törökök**, és a **kurdok**. Ez utóbbiak később majd hathatósan hozzájárulnak a keleti egyház sorvasztásához. Már közvetlen a mongolok távozása után is, tehát az említett 1296 és 1308 között, rettenetes üldöztetések ment keresztül a keleti keresztények asszír és káldeus nesztorianus közössége. Az utolsó főpap neve **Ebed Jesu** volt, s 1308-ig élt. Utána 1553-ig egyetlen patriarcha nevét sem ismerjük.

A külső veszélyek mellett a keleti egyház létét a belviszályok is veszélyeztették. Érdekes – bár ez más közösségek életében is ugyanígy megtapasztalható – hogy a belső viszályok egyenes arányban növekednek a közösség gyöngülésével. A belviszályok többféle irányúak voltak, de legélesebb harc a patriarcha tiszttségéért folyt. Akkor pedig, amikor az egyház a nemzeti közösséggel lett a millet következtében egyenlő, e korszakban a patriarcha tisztsege is családi örökséggé degradálódott, mégpedig a **Simeon** család örökségévé.

Ez is a további osztódás, gyöngülés okozója lett: mivel az arám nyelvet beszélő mezopotámiai nesztorianusok két etnikumhoz tartoztak, úgymint a magukat asszíroknak és káldeusoknak nevező népcsoporthoz, amikor a patriarcha tisztsege az asszír Simeon család örökös dominiuma lett, a káldeusoknál szeparatista, elszakadási tendenciák törtek a felszínre. Ezeket minden bizonnyal külső erők is szorgalmazták, mégpedig nagyon valószínű, hogy keresztény oldalról is. Ennek eredménye az lett, hogy **Simeon bar Mama** patriarcha után nem a Simeon családból választották főpapot, hanem 1553-ban, a Rabban **Hormizd** kolostor (Moszultól mintegy 40 km-re Északkeletre van) szerzetesét, **Juhanná Szulazát** választották meg patriarchának. Az ő patriarchátusa alatt kettészakad az a keleti egyház. Megválasztása után Rómába utazott, ahol elfogadták hitvallását, és őt Róma az egyesült káldok patriarchájaként megerősítette tisztsegeiben. Ezzel – 1553. április 20-ával megalakult a **Katolikus Káld Patriarchátus**, amelynek székhelye Dijarbekir (cÁmida) lett, s amely Rómával egyesült, uniót kötött.

A nesztorianusoknak tehát a továbbiakban csak az asszírok népcsoportja maradt meg. A nesztorianus egyház tovább már csak velük élt. Ők is teljesen visszahúzódtak a mostani Irak északkeleti hegyeibe. A néhai Mezopotámia és a 2700 évvel ezelőtti művelt világ büszke urai hegylakók lettek, mert csak így tudtak megmaradni. A hegyek sokáig védték is az asszírokat, ám itt, ebben a nyomorúságos helyzetben is új ellenségre találtak: ezek a **nomád kurdok** voltak, akik keletről, északkeletről szivárogtak be az évszázadok során a térségbe. Igaz, a kurdok nem hatalomként jelentek meg – hiszen saját országuk, hivatalos hatalmuk máig sincs – de azért a fogyóban lévő asszírok számára halálos veszedelmet jelentettek. Hiszen ellenük igazából még csak harcolni sem lehetett, mert ha veszély fenyegette őket, akkor egyszerűen tovább álltak.

Az asszírok is – mint a térség többi népei – családi közösségekben, törzsekben éltek és élnek. A földdel, a szántókkal és legelőkkel a családok rendelkeznek. Így ha a kurdok családi háborúban kiirtottak egy családot, akkor annak földje az övék lett. A kurdok így tették fokozatosan magukévá a ma **Kurdisztánnak**, vagy **Kurd**

Hegyeknek elnevezett térséget. Sokszor az asszírok – esetleg más, ma már ismeretlen népek – rovására.

A nesztorianusok újabb katasztrófája a 19. század végén, és a 20. század elején kezdődött. Mezopotámia térségébe, az akkor Isztambul fennhatósága alá tartozó moszuli, bagdadi és baszrai vilájet térségébe megjelentek az angolok – jobban mondva, azok misszionáriusai, mégpedig térítői – de azért illik tudni, hogy kolonizátori minőségben is. Támaszul itt a keresztényeket használták, akiket látszólag segítettek, de a fő céljuk a saját terveik megvalósítása volt. Ezért azután nagyon sokat ártottak is a nesztorianusoknak. Igaz, alapítottak itt iskolákat, misszionárius-központokat is, de ezzel rögvést kivívták a mohamedánok ellenszenvét, akik a port nem az angolokon, hanem az asszírokon verték el. Ellenük éppen a kurdokat használták fel azzal, hogy felbújtatták az asszírok ellen. A kurdok ezt készségesen vállalták, hiszen számukra ez a kaland nem kisebb reménnyel, mint a föld, a terület, az élettér megszerzésének reményével kecsegtetett. Hogy a katasztrófa teljes legyen, az angolok ráadásul az asszírokat 1916-ban még arra is rávették, hogy nyilvános felkelést hirdessenek meg az oszmán hatalom ellen, mert számukra semmi sem volt elég drága!

Talán mondani sem kell, hogy az akkori török hatalom nem maga harcolt az asszírok ellen, hanem erre megint a kurdokat használta fel, szabadította rá némi támogatással az asszírokra. Akkor a törököknek az asszírok ellen jól jöttek a kurdok – most már nem annyira kedvelik őket... Egy végtelenbe nyúló, kegyetlen népirtó háború kezdődött el. A kurdok nagycsaládokat, törzseket irtottak ki mind egy szálíg. Az angolok védeneknek (az asszíroknak) semmilyen segítséget sem nyújtottak. Mindössze menekülttáborokat szerveztek. Viszont a menekülttábor igénybevétele a szülőföld feladását, sőt távlatokban a közösség halálát jelentette. Az, aki menekülttáborba húzódott meg, az elveszítette lába alól a talpalatnyi földet. Annak e kerek világon sehol sem jutott hely a létezésre. A menekülttáborokból csak külföldre, Amerikába, vagy Ausztráliába lehetett menekülni; vagy valahol valamelyik arab városban letelepedni, örökösen idegenek között élni. Ki ezt, ki azt választotta. Az asszírok tízezrei menekültek ekkor külföldre, s talán még többen telepedtek le az arab városokban.

Csak egy kevés, néhány tízezret számláló közösség tudta megtartani szülőföldjét Irak északkeleti hegyeiben a török- és az iráni határszélen. Elesett, nehezen hozzáférhető falucskák voltak ezek, szegény vidék, amely tulajdonképpen már senkinek sem kellett. Ezért is hagyták meg őket ott a kurdok. De itt legalább egyedül, maguk között, ellenség nélkül élhettek.

Sajnos azonban nem sokáig, mert az asszírok kálváriájának máig sincs vége. Bár most, az utóbbi két évtizedben, mintha a tragikus sors már valóban a végjátékhoz közeledne. Az 1980-ban kirobbant iráni-iraki háború első éveiben az iraki hatalom elhatározta, hogy az asszírok által lakott határ menti területeket katonai térségnek nyilvánítja, s a civil lakosságot onnan kilakoltatja! Micsoda hajsza ez Szargon és Tiglatpilesszár késői utódai ellen!! No, nem maguk a történelmi személyek ellen folyik a diszkrimináció – hiszen azokat, mint a térség történelmi alakjait nyakra-főre emlegeti a mostani iraki arab – csak azok ellen, akik ezeket igazi elődeiknek tekintik.

Tehát az asszírok falvait felszámolták. A lakosokat ugyan kártalanították, megfizették házaikat, ingó és ingatlan vagyonukat, kaptak pénzt, vehettek rajta házat, ott-hont. Anyagilag talán még jól is jártak – csak otthonuk, hazájuk nem lesz már talán soha többé. A világon egyetlen hely sincs, amit magukénak mondhatnak, ahol egymás között maguk élhetnének. Ahol csak az ő nyelvük hangzik, ahol csak az ő vallásukat gyakorolják, ahol otthon érezhetik magukat. A legtöbbször Dohukban, az észak-iraki városkában telepedett le, amely magát a kis faluból, városkából tekintélyes 300 ezres várossá nőtte ki. Sok benne az asszír, de még több a kurd és az arab.

Az iraki hatalom az asszírok falvait – amint kihurcoltatták őket – rögvést leromboltatta – házaikkal, templomaikkal együtt. Állítólag nem volt ritka az 1500 éves templom sem... Amikor összejöttek valamelyik háznál, a régi otthonra – még nem is olyan régen – voltak asszír falvak, ahol mindenki csak az ő nyelvüket beszélt, ahol csak az ő templomuk állt, s ahol a temetőben csak az ő őseik nyugodtak. Az idő mindent megszépített, még a viszontagságos, nehéz életet is – de csak azért, hogy a szívnek még jobban fájjon! Egyszer azután, kilakoltatásuk után vagy 6-7 évre – jól emlékszem rá – 1989-ben, a hosszú, nyolc évig tartó iraki-iráni háború befejezése után, Szaddám Huszein kormánya megengedte az asszíroknak, hogy személyenként majdnem 400 amerikai dollár fejében meglátogathatják néhai otthonaikat. A látogatás egy napig tarthatott, az érdeklődőket autóbusszokkal vitték a helyszínre. Sok jelentkező volt, több turnus is rendeztek. Az asszírok majdnem egy teljes napot sírhattak néhai otthonukban, őseik sírja, lerombolt templomaik és házaik felett... A lehetőséget öregek és fiatalok egyaránt kihasználta, hogy felidézzék a régi emlékeket, szívükbe véssék a fájdalmas múltat.

Az Amerikába kiköltözöttek 1940-ben megalakították a **chicagói patriarchátusukat**. Az őshaza, Mezopotámia területén csak két püspökük, metropolitájuk maradt, a **bagdadi** és az **amádijai**. Asszír nesztorianusok élnek még Perzsia (Irán) területén is, ahol Urmia a központjuk, távoli testvéreik Indiában a Malabár-parton élnek, akiknek ugyancsak van saját püspökük. Irakban még 70-100 ezer nesztorianus asszír élhet, Perzsiában kb. 7-10 ezren, s a malabárok is kb. ilyen számban vannak, Amerikában 20-30 ezerre tehető a számuk.

Hivatalos iskolarendszerük már régen nincs. Az asszír gyermekek Irakban csak arab, vagy legfeljebb kurd iskolákba járhatnak, de azért nyelvükhöz, történelmükhöz, kultúrájukhoz és vallásukhoz görcsösen ragaszkodnak. Elképzelhetetlen, hogy az asszír (de ugyanez mondható el a káldeusról és a kurdokról is!) az asszírhoz ne asszír nyelven szólna. Még akkor is, ha olyanok társaságában van, akik ezt a nyelvet nem értik! Hiába járnak a gyermekek arab iskolába. Arról is gondoskodnak, hogy gyermekeik ne csak a konyhanyelvet beszéljék, hanem elsajátítsák népük kultúráját, irodalmát, történelmét és vallását is. A nyári iskolai szünetben, ami a mai Irakban – tekintettel a nyári hőszégre – május végétől október elejéig tart, a gyermekek a templomok melletti iskolába járnak, és asszír nyelven tanulják népük történetét, irodalmát és vallásukat. Megtanulnak írni és olvasni, elsajátítják az

általuk asszírnek nevezett nyelv (amelyet a tudomány újkori keleti arám dialektusnak nevez) írását, művelt használatát, megerősítik identitásukat és megmaradnak őseik hitében, nyelvében és nemzettudatában. Híven megmaradnak asszír nesztorianusnak.

Az asszír nyelvben az arab nyelv beütései is minimálisak. Idegennel nem keverednek sem nyelvükben, sem házasságban. Számunkra talán elképzelhetetlen, de ők mohamedánnal nem kötnek házasságot. Ha ez kivételes esetben mégis megtörténik, akkor az ilyen házasságra lépőt a családja kiközösíti, szinte eltemeti. A moszlim törvények szerint ugyanis a mohamedán egész családjának moszlimnak kell lennie, ezért az a keresztyén, aki mohamedánnal házasságot köt, annak mohamedánná kell válnia, mert a mohamedán semmiképpen sem hagyhatja el vallását.

A nesztorianus asszírok így védekeznek beolvadásuk ellen megmaradásukért. Vállalják a megkülönböztetést, megkérdőjelezhetetlenül vállalják hovatartozásukat, őseik fájdalmas történelmét. Ez számunkra, magyarok számára is példaértékű lehetne – bárhol is éljünk ebben a világban.

Dr. Cs. Molnár János

IRODALOM:

- Assemani, J. De Syris nestorianis. Roma 1728. „*Bibliotheca Orientalis*”, III.- 2.
 Assemani, J.: De Catholicis seu Patriarchis Chaldeorum et Nestorianorum. Commentarius historico-chronologicus. Roma 1775.
 Dussand, R. Les Arabes en Syrie avant l'islam. Paris 1935.
 Gordillio, M. Compendium Theologiae Orientalis. Roma 1950. De Ecclesia Nestoriana.
 Qanawátí, Dzsordzs Saháta: al-Maszíhíja wa-l-hadhára al-arabbíja („A keresztyénség és az arab kultúra”). at-Taba ath-tháníja (2. kiad.). Baghdád, al-Maktaba al-Álamíja 1974.
 Labourt, J.: Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide. Paris 1994.
 Ladomerszky, N.: Theologia Orientalis. Roma 1950. De Ecclesia Nestoriana.
 Lassus, J.: Sanctuaires chrétiens de Syrie. Paris 1949.
 Nauf, F.: Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie. „*Cahiers de la Société Asiatique*”. 1933. Paris.
 Strothmann, R.: Heutiges Orientchristentum und Schicksal der Assyrer (ZKG 55, 1936, s. 17-82)
 Timkó, Imre: Keleti kereszténység, keleti egyházak. Budapest, Szt. István Társulat 1971.
 Tisserant, E.: Nestorienne (Église). In: *Dictionnaire de la Théologie Catholique*. XI., (1931). 157-323.

JEGYZETEK

- 1 V.ö. Timkó, Imre: Keleti kereszténység, keleti egyházak. Budapest, Szt. István Társulat 1971. 141.p.
- 2 U.o.
- 3 V.ö. Qanawátí, Dzsordzs Saháta: al-Maszíhíja wa-l-hadhára al-arabbíja („A keresztyénség és az arab kultúra”). Baghdád 1984. p. 12-15.
- 4 Bővebben l. Ladomerszky, N.: Theologia Orientalis. Roma 1950. De Ecclesia Nestoriana p. 274-296.; Gordillio, M. Compendium Theologiae Orientalis. Roma 1950. De Ecclesia Nestoriana. p. 205-225.; Qanawátí, i. m. Dzsordzs Saháta: al-Maszíhíja wa-l-hadhára al-arabbíja. at-Taba ath-tháníja. Baghdád, al-Maktaba al-Álamíja 1974. p. 26-38.; Labourt, J.: Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide. Paris 1994.
- 5 Talán inkább nevezhetnénk „perzsiainak”, hiszen hívei döntő többsége arám anyanyelvű volt.
- 6 Érdekes, és különös dolog megállapítani, hogy a keresztyénség folyamán a keresztyén ember mindig az emberi erő által alkotott országban, világi hatalomban, és nem Isten által teremtett népben, nemzetben gondolkozott!! Azon, hogy ez helyes-e, vagy sem, min-

denképpen el lehetne, és el kellene gondolkozni. Trianonnal, keserű történelmi tapasztalatunkkal a hátunk mögött mi ugyan joggal mondhatnánk azt, hogy nyelvi, vagy népi hovatarozás alapján kellene megalkotni az egyháztesteket, a mindenkor ügynevezett „*nemzeti egyházakat*”, de – sajnos – féltő, hogy a világ gondolkodása még nem jutott el ideig. Pedig a liturgia, és az érintkezés nyelve, a közös történelmi tudat keresztyén szempontból többet kellene nyomjon a latban, mint a világi hatalmak által meghúzott határok!

⁷ V.ö. Qanawái, Dzsordzs Saháta: *al-Maszfhíja wa l-hadhára al-arabíja*. Baghdád, al-Maktaba al-alamíja 1984, p. 66-112.

⁸ V.ö.: Forget, J.: *L'influence de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique*. In: „Revue Néoscholastique de Philosophie“ Vol. I (1894), pp. 385-410.; Pollack, J.: *Entwicklung der arabischen und der jüdischen Philosophie im Mittelalter*. In: „Archiv für Geschichte der Philosophie“, vol. I= (1904), pp. 196-236, pp. 433-459.; Rosenthal, Franz: *Das Fortleben der Antike im Islam*. Stuttgart 1963; Quadri, Goffredo: *La philosophie arabe dans l'Europe Médiévale*. Paris 1947.

⁹ Bővebben: Strothmann, R.: *Heutiges Orientchristentum und Schicksal der Assyrer* (ZKG 55, 1936, s. 17-82)

¹⁰ Többet erről, Strothmann, R. i. m.

Az 1536. évi Genfi Hitvallásról

Mindenki, aki hisz Istenben, előbb-utóbb szembesül azzal, hogy – akár rákérdeznek a hitére akár nem –, ha hűséges akar maradni meggyőződéséhez, akkor meg kell vallania hitét. Egy-egy ilyen hitvallási alkalom egyben számadás is hitbéli állapotunkról. Szembesít minket Isten iránti elkötelezettségünk mértékével. Az egyén szintjén egy hitvallás többnyire feltételezi a szív és a száj összhangját. A közösség tekintetében már bonyolultabb a helyzet. A népegyházi keretben előjönnek az automatizmusok, a megszokás – igaz nem csak a gyülekezetnél, hanem egyes keresztyén embereknél is. Klasszikus példa erre a kisgyermek, aki anélkül, hogy értené, mondja a hitvallást. A szolgáló egyház idejében felerősödött tendencia: a külső elvárásnak való megfelelés – ez szintén befolyásolja a hitvallástételt. Erre szembetűnő párhuzamot nyújt a konfirmáció, mint a gyülekezetből eltűnő fiatalok hitvallástétele. Viszont nem csak megszokásból, vagy megalkuvásból lehet a hitet megvallani – sőt így nem is érdemes; hanem meg lehet ezt tenni szívből is, egy hitvalló élet megnyilvánulásaként. Ezen érdemes is elgondolkoznunk most, mert a készülő liturgiai példatárban tervbe van véve, hogy minden istentiszteleten hangozzék el a hitvallás. Hogy ez ne csak a gyülekezeteink tagjainak a templomban eltöltendő idejét növelje, fel kell készülnünk nekünk is – és fel kell őket is készítenünk arra –, hogy őszinte hitvallókká váljunk.

Az 1536-os Genfi Hitvallás története

Kálvin 1536. július 13-án Genfben érkezve azt tapasztalta, hogy Farel igehirdetésének hatására már kidobálták a templomból a bálványszobrokat, képeket, elvetették az evangéliumot eltakaró emberi hagyományokat; már elűzték a püspököt, elfordultak a katolikus hierarchiától – tehát csatlakoztak a reformációhoz. Viszont a gyakorlatban nem tudták, mit kell tenniük. Azt hitték az élet ugyanúgy mehet tovább, mint eddig, csak a templomban másik „pap” vezeti a megváltozott szertartásokat. Farel nagy kérdése az volt, hogy hogyan lehet élővé és hatóvá tenni az evangéliumot a genfi polgárok hétköznapi életében is. Ehhez kért segítséget a városba egyetlen éjszakára érkező Kálvintól, akinek májusban jelent meg Baselen csodálatos kézikönyve a Biblia olvasásához, megértéséhez és útmutatásának megéléséhez. Hiszen az *Institutio* ezért született meg, nem pedig azért, hogy dogmatikai összefoglaló mű legyen. A gyakorlati kérdés tehát

hasonló volt Genfben 1536-ban, mint hazánkban 2011-ben: a lelki dolgok iránt érdeklődőket, hogyan lehet elkötelezni Krisztus ügyének?

A genfi lelkészek összeültek és kidolgoztak egy programot, amit jóváhagyás végett a Városi Tanács elé terjesztettek 1537 januárjában. Ez a tervezet a következőket tartalmazta: minden vasárnap legyen úrvacsoraosztás, énekeljenek zsoltárokat az istentiszteleten, a város polgárai tegyenek egységesen hitvallást és kötelezzék el magukat a Krisztus ügye mellett, az egyház ügyeinek intézésére állítsanak fel presbitériumot, az egyházfegyelmet a presbitérium gyakorolja ne a Városi Tanács, új házasságjog a családi élet megtisztításáért, a gyermekek oktatása és hitre nevelése érdekében iskolák létesítése. A kérések nagy részét a Tanács elutasította (évente négy úrvacsoraosztást engedélyeztek, presbitériumról szó sem lehetett...). De a Hitvallás letételét és az elkötelezést a reformok mellett megengedték, sőt törvénybe iktatták! Ehhez a hitvallástételhez készült az 1536. évi Genfi Hitvallás és annak kateketikai formája az első Genfi Káté. A hitvallásban az egyházzól azt olvassuk:

„Arról ismerszik meg Jézus Krisztus egyháza, hogy tisztán és hűségesen hirdetik, hallgatják és megtartják az ő Szent Evangéliumát; hogy helyesen szolgáltatják ki a szentségeket, még akkor is, ha vannak tökéletlenségek és hibák, hiszen emberek közt mindig lesznek ilyenek. Azt a helyet viszont nem tekintjük Egyháznak, ahol nem hirdetik, nem hallgatják, és nem tartják meg az Igét.” (18. Tétel Az egyház).

Nem elég tehát hűségesen hirdetni az evangéliumot, sőt még a hallgatás is kevés – meg is kell élni az evangéliumot! Ennek a hitvallásnak a legnagyobb visszhangot kiváltó tétele az egyházfegyelemről szól:

„19. Tétel: Az Exkommunikáció

Mivel mindig vannak olyanok, akik Istent és az ő szent beszédét ócsárolják, és nem használ nekik sem megrovás, sem intés, sem feddés, és mindent megtesznek a nagyobb büntetésért, szent és üdvös dolognak tartjuk a hívek között az exkommunikációt, mint fegyelmezési szabályt, melyet bölcsen rendelt el a mi Urunk. Azért, hogy a gonoszok ne rontsák meg kárhuzatos beszédükkel a jókat, és ne káromolják a mi Urunkat, és hogy szegényeinkben bánják meg bűneiket. Ezért úgy véljük, célszerű, hogy kellő figyelmeztetés után, ha nem tér jobb belátásra, minden közismert bálványimádót, káromkodót, gyilkost, útonállót, hamis tanút, lázítót, veszekedőt, becsmérlőt, verekedőt,

iszákost, pazarlót zárjanak ki a hívek közösségéből mindaddig, míg meg nem bánja bűnét.”

A középkor hagyományos népegyházi keretében csak az eretnekeket, boszorkányokat, varázslókat taszították ki az egyházból. A Szentírás alapján viszont a reformációnak ez a hitvallása előírja az erkölcstelen életet élők kizárását is. Ez óriási felháborodást keltett. Sokan nem tették le a hitvallást. A város kettészakadt: „esküt tettek”-re és „esküt nem tettek”-re. A helyzet a nyilvános magyarázatok, személyes beszélgetések, és intések után sem változott. Ebben a helyzetben a genfi lelkészek úgy döntöttek, hogy nem adnak úrvacsorát 1538 húsvétján azoknak, akik esküt nem tettek a hitvallásra. A helyzetet bonyolította a Városi Tanács döntése a berni minta, azaz lutheránus módon való úrvacsoraosztásról. A folytatást ismerjük: Kálvint 1538. április 23-án száműzték a városból. Amikor 1541. szeptember 13-án Kálvin visszatért Genfbe feltételül szabta az új Egyházalkotmány jóváhagyását, amely az egyházi ügyekben függetlenséget biztosított a gyülekezetnek. Kálvin a kátét is átdolgozta 1545-ben a gyermekek számára írt kiegészítésekkel és magyarázatokkal.

A nagy áttörést Kálvin genfi működésében mégis az jelentette, amikor 1555-ben miután megtagadta az úrvacsorát Ami Berthelier-től – a libertinusok vezetőjétől –, a megszegényült városvezető barátaival együtt elhagyta a várost. S ettől kezdve nem volt ellenfele Kálvinnak a Városi Tanácsban. Azok kerültek oda, akik elkötelezettek voltak a reformáció mellett. Hogy mennyit jelent az elkötelezettség azt jól mutatja az, hogy 1555 előtt egymást követték az egyházat lejárató viták és perek, ezek közül a két legnevezetesebb: Bolsec Jeromos pere 1551; Szervét Mihály pere 1553. Amikor elhallgattak ezek a hangok, és megszűntek a zaklatások, szárnyra kapott a reformáció ügye.

1556-ban a szegénység leküzdésére Kálvin kórházat, árvaházat, szegényházat alapít, mértékletes kamatgazdálkodást javasol. 1559-ben a közép- és főiskola megnyitása következik, ahol a legmagasabb szintű teológiai képzés folyt. Később megindult a jogi és az orvosi képzés is – így egyetemmé bővült az akadémia, aminek első rektora Théodore de Bèze volt (Kálvin utódja, és első életrajz írója). Kálvin halálakor 1500 diákja volt a teológiának.

1562-ben: elkészül a teljes Zsoltároskönyv.

Az 1536-os Genfi Hitvallás háttere

A nagy kérdés: ki írta az 1536. évi Genfi Hitvallást – szinte megválaszolhatatlan. A szakirodalomban többféle álláspontot találunk erről, mert megoszlik a vélemény Farel szerepéről. Részt vett a hitvallás megszövegezésében, vagy csak instrukciókat adott a szerzőnek, esetleg csak a szerkesztésben, a hitvallás tematikájába volt beleszólása? Nem tudjuk. Ami tény: Kálvin, amikor 1538-ban Baselben kiadta első Genfi Kátéját, s annak függelékében közli a Genfi Hitvallást, akkor szerzőként önmagát tünteti csak fel (CATECHISMUS, SEV CHRISTIANAE RELIGIONIS institutio Ecclesiae Genevensis, uulgari prius idiomate edita, nuncq; postremo latinitate etiam donata IOAN. CALVINO AVTORE). Ebből az is kiderül, hogy eredetileg a nép nyelvén, franciául íródott

a gyülekezet számára, s ekkor jelenik meg először latinul a tudományos nagyközönség számára is. Viszont Kálvin műveinek szerkezetével nem azonos a felépítése ennek a hitvallásnak. Hiszen mind az 1536-os¹, mind az 1559-es Institutioiban², mind az első Genfi Kátéban³, mind a későbbiben az egyházzal szülő tanítás megelőzi a sákramentumokról szóló tanítást – ezzel szemben az 1536. Genfi Hitvallásban ez fordítva van. Ebben vélik felfedezni Farel hatását. Adódik a kérdés: van-e mintája a korabeli Európában, Svájcban a Genfi Hitvallásnak? 1536-ra számos hitvallás keletkezett a reformáció vonalán. Írtak vezető személyek, fogadtak el városok – sőt több város, országrész, s még birodalom is hitvallást. De születtek hitviták is különféle tételsorok, állásfoglalások.

Vezető személyek hitvallásai: Zwingli Ulrik: 67 tétel (1523), Luther Márton: Kis Káté (1529), Luther Márton: Nagy Káté (1529), Melancthon Fülöp: Ágostai Hitvallás (1530), Melancthon Fülöp: Az Ágostai Hitvallás Apológiája (1531), Wittenbergi egységformula (Concordia 1536).

Városok hitvallása: Oecolampadius János (1531-ben írta, Myconius Oswald 1532-ben átnézte): Az I. Bázeli Hitvallás (1534-ben Bazel elfogadta).

Több város közös hitvallása: Keleti–Fríz Hitvallás (33 artikulus) (1528). Bucer – Capito: Strassburg – Konstanza – Lindau – Memmingen Hitvallása (*Confessio Tetrapolitana* 1530). A német nyelvű svájci kantonok hitvallása, melyet Bullinger Henrik – Grynaeus Simon – Myconius Oswald – Leo Jud állítottak össze, és II. Bázeli vagy I. Helvét Hitvallás (*Confessio Helvetica Priori sive Basileensis Posterior* 1536) néven ismert.

Birodalmi gyűlésen bemutatott hitvallás: Melancthon Fülöp: Ágostai Hitvallás (1530),

Egy hitvita, disputa eredményeként megfogalmazott hitvallás: Lausannei Tételek (1536), Haller Berthold – Kolb Ferenc: A 10 Berni Tézis (1528).

Látható, hogy neves svájci városok (Zürich, Bern, Bazel) már megfogalmazták hitüket summázó hitvallásukat – sőt a németajkú svájci területek közös hitvallásaként 1536-ban Bazelben kiadták az I. Helvét Hitvallást. S ebben az évben Genf reformációja is ahhoz a ponthoz érkezett, amikor színt kellett vallani, mások számára értelmezhető módon számot adni a hitről. A Genfi Hitvallás mégsem egy másik hitvallás szerkezetét követi, hanem Kálvin Institutio-jának vázlatát adja vissza.

Az 1536-os Genfi Hitvallás tartalma

Az 1536. évi Genfi Hitvallás tartalma nagyrészt megegyezik a kor hitvallásaival. A tanbeli kérdéseken⁴ túl tárgyal egyház igazgatási⁵ és társadalmi⁶ kérdéseket. Az új és hangsúlyos, ami végighúzódik az egész hitvalláson, de önálló kifejtést nem nyer, az a dolgokhoz való etikai hozzáállás. Nem csak arra ad választ ez a hitvallás, hogy mit hisz az evangélium alapján a keresztyén ember, hanem arra is, mit kíván tőle ez a hit. Kezdvé a Harmadik cikkelytől, amely Isten törvényéről szól:

„... Valljuk, hogy egész életünket szent törvényen parancsolatainak kell alávetniünk, mely törvényben benne van a tökéletes igazság, és a kegyes és a neki tetsző helyes élethez nincs is szükségünk más törvény-

re, sem arra, hogy más jó cselekedeteket találjunk ki, mint azok, amelyek törvényében benne foglaltatnak, ahogy írva van.”

a Nyolcadik és Kilencedik cikkelyen át, amelyek az újjá-születésről és a bűnbánatról szólnak:

„... akaratumk Isten akaratával fog egybeesni, hogy az ő útját kövessük és a neki tetszőt keressük – így általa kikerülünk a bűn (rab)szolgaságából, melynek hatalma természetünk miatt fogva tart minket, s ezzel a megszabadulással képessé válunk arra, hogy a jót cselekedjük és ne mást.”

„... Bármennyire is igyekszünk napról napra növekedni hitben és követni Isten igazságát, amíg itt vagyunk, soha nem érjük el a teljes tökéletességet. Ezért van mindig szükségünk Isten irgalmasságára, hogy megbocsáttassanak a mi bűneink és vétkeink...”

Egészen a már idézett egyházi szöveg 18 cikkelyig ível a keresztyén ember erkölcsi kiteljesedéséről szóló tanítás. Melyben különös hangsúlyt kap, hogy egyház ott van, ahol az Isten ígését nem csak hirdetik és hallgatják, hanem meg is tartják. Mindezt megkoronázza a már idézett 19. cikkely a megjavulni nem akaró bűnösök egyházból való kizárásáról, s a 21. cikkely a felsőbbbségnek való engedelmesség kötelezettségéről. A hit így Genfben nem csak tanbeli kérdés, hanem a hétköznapiakat meghatározó, motiváló erő is. A helyes hit (*orthopiszizis*) ugyanis mindig összetartozik a helyes cselekvéssel (*orthopraxisz*) – legyen az társadalmi, etikai, vagy liturgiai kérdés. Összességében tehát a Genfi Hitvallás a kor kérdéseit veszi sorra és a reformátoroktól már ismert evangéliumi választ adja, de mindvégig szem előtt tartva a keresztyén ember etikai kötelezettségét. Így alkalmas volt arra a feladatra, amire

szerzői szánták, hogy elkötelezze a reformáció ügye mellett a város polgárait, s ösztönözze őket arra, hogy a mindennapi életükben is megélezzék evangéliumi hitüket.

Az 1536-os Genfi Hitvallás szövege és aktualitása

Az 1536-os Genfi Hitvallás fordítását Csiszár Nóra készítette Karl Müller 1903-ban megjelent hitvallásgyűjteménye alapján,⁷ amit én egybevettem a Kálvin által közreadott latin szöveggel és a modern német és angol nyelvű fordításokkal.

Miért is készült ez a fordítás? Elsősorban azért, mert aktuális! Mi reformátusok a Kálvin években megerősödhetünk hitünkben. Akkor tudunk nyitottak lenni mások felé is, ha nem féltjük saját identitásunkat, ha biztosak vagyunk hitünkben. Minden más felekezet számára pedig frappáns összefoglalását adja ez a rövid hitvallás a kálvini irányzat ma is aktuális üzenetének. Időszerűségét csak fokozza a mai kor emberének etikai deficitje, ez a hitvallás félreérthetetlenül tanítja, hogy megélt hit nélkül még a helyes tanítás sem ér semmit. Ennek nyomatékot ad az egyházfegyelem gyakorlására vonatkozó 19. cikkely, amely nem csak szankciót jelent a megrögzött gonosztevőkkel szemben, hanem egyértelművé teszi mindenki számára, hogy „*aki tudna jót tenni, de nem teszi: bűne az annak*” (Jak 4,17). Ez alapján nekünk, ma élő keresztyéneknek is meg kell fontolnunk, hogy a lelkipadozás mellett szükség van egyházfegyelemre is gyülekezeteinkben!

Sándor Balázs

Fárel Vilmos–Kálvin János: Genfi Hitvallás (1536)

Minden genfi polgár és lakos, valamint az ország minden állampolgára esküdjön meg e hitvallás betartásáról és megtartásáról, részlet ezen város egyházának pásztori levéléből

„Egykori gyermekeként a tiszta és büntől mentes tejet kívánjátok.” (1Pt 2,2)

„Legyetek készek bárkinek számot adni a bennetek lakozó reménységről.” (1Pt 3,15)

„Ha szóltok, Isten szavával szóljatok.” (1Pt 4,11)

1. Isten ígéje

Először kijelentjük, hogy egyedül a Szentírást szeretnénk követni, mint hitünk és vallásunk előírását, nem keverve bele semmit abból, amit az emberek Isten ígéje nélkül találtak ki; és nem kívánunk lelki útmutatásként más tanítást követni, mint amit az Írásból tanulunk, ehhez semmit nem adunk hozzá és semmit nem veszünk el, ahogy ezt a mi Urunk parancsolja.

2. Az egyedüli Isten

A Szentírás tanítását követve valljuk, hogy egy Isten van, őt kell magasztalnunk, őt kell szolgálnunk, belé

kell helyeznünk minden bizodalunkat és reménységünket: bizonyosan tudjuk, hogy nála van minden bölcsesség, hatalom, igazság, kegyesség és kegyelem; és mivel ő Lélek, ezért lélekben és igazságban kell őt szolgálnunk. Egyszersmind irtózunk attól, hogy bizodalunkat és reménységünket bármilyen más teremtménybe vessük, rajta kívül mást, angyalt vagy egyéb teremtett lényt dicsőítsünk; és lelkünk Urának mást, szentet vagy földi halandót és ne csak egyedül őt tekintsük; továbbá, hogy a neki járó tiszteletet külsőséges szertartásokkal és testi szokásokkal adjuk meg, mintha az ilyesmi kedvére volna; vagy, hogy istenségét képen jelenítsük meg vagy magasztalás céljából készítsünk képet.

3. Isten törvénye, az egyetlen törvény

Mivel ő a mi egyetlen Urunk és parancsolónk, ő uralkodik lelkiismeretünkön, és az ő akarata minden igazságszolgáltatás egyetlen törvénye. Valljuk, hogy egész életünket szent törvénye parancsolatainak kell alávetnünk, mely törvényben benne van a tökéletes igazság, és a kegyes és a neki tetsző helyes élethez nincs is szükségünk más törvényre, sem arra, hogy más jó cselekedeteket ta-

láljunk ki, mint azok, amelyek törvényében benne foglaltatnak, ahogy írva van: 2Móz 20,2-17: „*Én az Úr vagyok, a te Istened ...*”

4. Az ember természetete

Valljuk, hogy az ember természeténél fogva vak, homályban jár és semmit nem képes felfogni, szíve tele van bűnnel és romlottsággal, olyannyira, hogy a maga erejéből nem képes igazán megismerni Istent és ezért a jót cselekedni sem. Ha Istentől elhagyatva, saját természete szerint él, tudatlanságban marad, és nem tud mást cselekedni, csak a bűnt. Ezért van szüksége Isten világosságára, hogy üdvözüléséről helyes ismeretet szerezzen, szeretetében felemelkedjen, és megigazulván engedelmeskedjen az isteni igazságnak.

5. Az ember önmagában kárhozatra van ítélve

Mivel az ember természetétől fogva meg van fosztva minden isteni világosságtól és igazságtól (amint azt fent írtuk), valljuk, hogy magára utalva nem várhat mást, mint Isten haragját és kárhozatát, ezért nem magában, hanem másban kell keresnie az üdvözülés lehetőségét.

6. Üdvösség Jézusban

Valljuk, hogy Jézus Krisztust azért adta nekünk a mi Atyánk, hogy benne megtaláljuk mindazt, ami belőlünk hiányzik. S mindazt, amit Jézus tett és elszenvedett a mi megváltásunkért, igaznak tartjuk, és nem kételkedünk benne, ahogy írva van az Apostoli Hitvallásban, melyet a templomban mondunk, nevezetesen: „*Hiszek egy Istenben, mindenható Atyában...*”

7. Megigazulás Jézusban

Elismerjük, hogy Isten Jézus Krisztusban adta nekünk az alábbiakat: először is, mivel természetünkél fogva Isten ellenségei vagyunk, és csak haragját és ítéletét érdemeljük, de Jézus Krisztus közbenjárásával kiengeszteli Istent és visszakerülünk az ő kegyelmébe, Jézus igazsága és ártatlansága miatt megbocsáttatnak a mi bűneink, kiontott vére minden bűntől megszabadít és megtisztít minket.

8. Újjászületés Jézusban

Másodszor, hogy az ő Lelke által lélekben újjászületünk – vagyis testünk gonosz vágyai az ő kegyelme által elfojtattak, és többé már nem uralkodnak bennünk. S éppen ellenkezőleg, akaratunk Isten akaratával fog egybeesni, hogy az ő útját kövessük és a neki tetszőt keressük – így általa kikerülünk a bűn (rab)szolgaságából, melynek hatalma természetünk miatt fogva tart minket, s ezzel a megszabadulással képessé válunk arra, hogy a jót cselekedjünk és ne mást.

9. A híveknek mindig szükségük van a bűnbánatra

Végezetül, hogy újjászületésünk olyan, hogy mindaddig, míg meg nem szabadulunk földi testünktől, sok tökéletlenség és gyöngeség marad bennünk, ezért Isten szemében továbbra is szegény és szerencsétlen bűnösök leszünk. Bármennyire is igyekszünk napról napra növekedni hitben és követni Isten igazságát, amíg itt vagyunk, soha nem érjük el a teljes tökéletességet. Ezért van mindig szükségünk Isten irgalmasságára, hogy meg-

bocsáttassanak a mi bűneink és vétkeink. Ennélfogva, mindig Jézus Krisztusban kell keresnünk a kegyelmet, és nem magunkban, benne kell bízunk, semmiben sem hagyatkozva saját cselekedeteinkre.

10. Minden jó Isten kegyelméből való

Azért tehát, hogy (kellőképpen) magasztaljuk és dicsőítsük Istent, és hogy lelkünk megbékélhessen és megnyugodhasson, hisszük és valljuk, hogy minden fent említett jót csakis Isten kegyelmének és irgalmasságának köszönhetünk, tekintet nélkül saját érdemünkre és cselekedeteinkre, melyekért nem jár semmiféle jutalom, csak örök kárhozat. A mi Urunk ennek ellenére olyan kegyes volt, hogy fiát, Jézust áldozta fel értünk, s neki tetszőnek és kedvesnek fogadja el azokat a cselekedeteinket, melyeket hittel teszünk; nem azért, mert érdemesek arra, hanem mert nem tulajdonítja nekünk azok tökéletlenségét, csak azt nézi, hogy az ő lelke járja át azokat.

11. Hit

Valljuk, hogy hit által jutunk Isten ránk kiáradó kegyelmének ily nagy kincseihez és gazdagságához, úgy, hogy feltétlen bizalommal és szívbeli bizonyossággal hisszük az Evangélium ígését és elfogadjuk Jézus Krisztust, amint megjeleníti az Atya és leírja Isten ígéje.

12. Egyedül Istenhez könyörgünk, és Jézus közbenjárását kérjük

Amint megvallottuk már, üdvözülésünket és minden jót egyedül Istentől várjuk és reméljük Jézus Krisztus közbenjárásával. Azt is valljuk, hogy minden szükségünkben könyörgünk kell Istenhez Jézus Krisztusért, mert ő a mi közbenjárónk, szószólónk, aki elvezet hozzát. Egyben el kell fogadnunk, hogy minden jó tőle származik, ezért hálával tartozunk neki. Ugyanakkor tartózkodunk attól, hogy a szentek közbenjárását kérjük, mert ez emberek által kitalált, a Szentírásnak ellentmondó babona, s abból a bizalmatlanságból fakad, hogy Jézus Krisztus közbenjárása nem lenne elegendő.

13. Érthető imádság

Azt is valljuk, hogy minden imádságunkat bizonyos fokig értenünk kell, mert ha az imádság nem szívünk mélyéből, szeretetből fakad, akkor csak képmutatás és színlelés. Ezért megtanuljuk a mi Urunk imádságát, hogy jól tudjuk, mit kell tőle kérnünk: „*Mi Atyánk, ki vagy a menyekben...*”.

14. Szentségek

Valljuk, hogy a szentségek, melyeket a mi Urunk rendelt egyházának, a hit gyakorlásának eszközei, és arra hivatottak, hogy egyrészt megerősítsék Isten ígérétebe vetett bizodalunkat, másrészt tanúságot tegyenek az emberek felé. S a keresztyén egyház csak két, Isten által elrendelt szentséget ismer: a keresztséget és az úrvacsorát; amit pedig a pápa uralma alatt hirdetnek a hét szentségről, azt mesebeszédnek és hazugságnak tartjuk.

15. Keresztség

A keresztség külső jel, mellyel a mi Urunk azt bizonyítja, hogy gyermekeivé és fiának, Jézusnak tagjaivá fogad minket. A keresztségben megjelenik a mi bűneink-

től való megtisztulás, amit Jézus Krisztus vére által nyerünk el; és a mi testünk megöleklése, amit az ő halálában nyerünk el, hogy benne élhessünk az ő Lelke által. S mivel gyermekeink is részesei Isten szövetségének, bizonyosak vagyunk afelől, hogy helyesen szolgálhatjuk ki nekik e külső jelet.

16. Az Úrvacsora

Az Úrvacsora külső jel, mely a kenyérral és a borral ábrázolja az ő testével és vérével való igazi lelki közösséget. És azt valljuk, hogy amint ő elrendelte, az úrvacsorát a hívek társaságában kell kiosztani, hogy mindaz részesülhessen belőle, aki Jézussal szeretne élni. Mivel pedig a pápai mise átkozott és ördögtől való, mert felforgatja a fenti úrvacsora misztériumát – valljuk, hogy gyűlöletes számunkra, mint Isten által kárhozott bálványimádás. Egyrészt mert úgy veszik, mint a lelkek megváltásáért való áldozatot, másrészt mert a kenyérré úgy tekintenek, mint Istenre és úgy magasztalják, mint őt; egyéb benne rejlő gyűlöletes istenkáromlások és babonák miatt is, s mert Isten ígését haszontalanul emlegetik, mert gyümölcsöt sem terem, és épülésükre sem szolgál.

17. Emberi hagyományok

Az egyház külső rendjéhez szükséges előírásokat, melyek célja, hogy béke, tisztesség és rend legyen a keresztyének közösségében, nem emberi hagyományoknak tartjuk. Benne foglaltatnak ugyanis Pál apostol általános rendelkezéseiben is, ahol azt kéri, hogy magunk között mindent ékesen és szép renddel intézzünk. Viszont elvetünk és a sátán gonosz tanításának tartunk minden más olyan törvényt és alkotmányt, mely célja, hogy megbéklyózza a hívek lelkiismeretét, hogy nem Isten által elrendelt dolgokra kötelezze őket, hogy más istentiszteletet tartsanak, mint amelyet Isten elrendelt, és amely igyekszik véget vetni a keresztyének szabadságnak, hiszen a mi Urunk azt mondja, hogy hiába dicsőítik őt emberek által parancsolt módon. Ilyennek tartjuk a zarándoklatot, a szerzetesi életet, a hússok megkülönböztetését, a házasság megtiltását, a gyónást és a hasonlót.

18. Egyház

Bár Jézus Krisztusnak csak egyetlen egyháza van, elismerjük, hogy a hívek gyülekezetei különböző helyeken vannak, minden ilyen gyülekezetet is egyháznak nevezünk. Mégis, mivel vannak olyan gyülekezetek, melyek nem a mi Urunk nevében gyűlnek össze, hanem éppen azért, hogy káromolják, és szentségtörésükkel bemocskolják őt, úgy véljük, hogy arról ismerszik meg Jézus Krisztus egyháza, hogy tisztán és hűségesen hirdetik, hallgatják és megtartják az ő szent evangéliumát; hogy helyesen szolgáltatják ki a szentségeket, még akkor is, ha vannak tökéletlenségek és hibák, hiszen emberek közt mindig lesznek ilyenek. Azt a helyet viszont nem tekintjük egyháznak, ahol nem hirdetik, nem hallgatják, és nem tartják meg az Igét. Márpedig a pápa előírásai szerint működő egyházak inkább az ördög imaházai, mint keresztyén egyházak.

19. Exkommunikáció

Mivel mindig vannak olyanok, akik Istent és az ő szent beszédét ócsárolják, és nem használ nekik sem

megrovás, sem intés, sem feddés, és mindent megtesznek a nagyobb büntetésért, szent és üdvös dolgokat tartjuk a hívek között az exkommunikációt, mint fegyelmezési szabályt, melyet bölcsen rendelt el a mi Urunk. Azért, hogy a gonoszok ne rontsák meg kárhozatos beszédükkel a jókat, és ne káromolják a mi Urunkat, és hogy szégyenükben bánják meg bűneiket. Ezért úgy véljük, célszerű, hogy kellő figyelmeztetés után, ha nem tér jobb belátásra, minden közismert bálványimádót, káromkodót, gyilkost, útonállót, hamis tanút, lázítót, veszekedőt, becsmérőt, verekedőt, iszákost, pazarlót zárjanak ki a hívek közösségéből mindaddig, míg meg nem bánja bűnét.

20. Az Ige hirdetői

Csak azokat tartjuk az egyház lelkészeinek, akik hűen hirdetik az Igét, és Jézus Krisztus bárányait eszerint táplálják tanítással, feddéssel, vigasztalással, intéssel, megrovással, ugyanakkor ellenállnak az ördög minden hamis tanításának és hazugságának nem keverve a Szentírás tiszta tanításába sem álmaikat, sem képzeletük vad szüleményeit. Nem tulajdonítunk nekik más hatalmat, mint azt, hogy az ige által vezessék, irányítsák és kormányozzák Isten rájuk bízott népét, az ige hatalmazza fel őket arra, hogy irányítsanak, védjenek, ígérekkel bíztassanak és fegyelmezzenek, az ige nélkül nem szabad és nem is kell semmit megkísérelniük. Isten ígésének igaz hirdetőit pedig Isten hírnökeiként és követeként fogadjuk, akiket úgy hallgatunk, mint magát Istent, szolgálatukat az egyház működéséhez szükséges isteni küldetésnek tekintjük, másrészt viszont valljuk, hogy nem szabad eltűnni, sem támogatni egyetlen olyan rosszra csábítót, hamis prófétát sem, aki eltér az evangélium tisztaságától és saját fantáziáit követi, bármilyen lelkészi címet is viseljen, sőt el kell utasítani, és el kell távolítani Isten népétől.

21. A felsőbbség

Szent célért és Isten helyes rendelése szerint éppúgy uralkodnak és vezetnek minket az előjárók és a feljebbvalók, mint a királyok és a hercegek. Az utóbbiakhoz hasonlóan kötelességüket teljesítve ők is Istent szolgálják, és keresztyén hivatást töltenek be, egyrészt védelmezik és elesetteket és ártatlanokat, másrészt jóváteszik és megbüntetik a romlott emberek gonoszságát, ezért megbecsülést, tiszteletet, engedelmességet és alázatot érdemelnek tőlünk, meg kell tartanunk parancsolataikat, viselnünk kell a tőlük kapott terheket úgy, hogy Isten előtt ne vétkezzünk. Tehát Isten helytartóinak kell őket tartanunk, akiknek nem szabad ellenszegülnünk, mert az Istennek való ellenszegülés lenne, szolgálatukra pedig úgy kell tekintenünk, mint Isten rájuk bízott szent küldetésére, hogy minket kormányozzanak és irányítsanak. Ezzel azt valljuk, hogy minden keresztyénnek kötelessége, hogy imádkozzon Istenhez hazája előjárói és uralkodói boldogulásáért, hogy betartsa mindazokat a törvényeket és szabályokat, melyek nem ellentétesek Isten parancsolataival, hogy tegyen a közösség javáért, nyugalmáért, hasznáért, hogy igyekezzen biztosítani az előjáróknak kijáró tiszteletet és a nép nyugalomát, hogy ne áskálódjon, ne szítson zavargást, viszályt. Sőt, kijelentjük, hogy mindazok, akik hűtlenek előjáróikhoz, és nem viselik

szívükön a közjót abban az országban, ahol élnek, ezzel Istenhez való hűtlenségüket mutatják.

JEGYZETEK

¹ A II. fejezetben, amely a hitről szól, a hitvallás magyarázata közben kitér az egyházzal szülő tanításra, s a IV. és az V. fejezetben szerepelnek a sákramentumok.

² A IV. könyvben megelőzi az egyházban a sákramentum-tant.

³ Amelynek a felépítése megegyezik az Institutio első kiadásának szerkezetével.

⁴ A 21 cikkelyből 17 a helyes tanítást fejt ki a következő kérdésekben:

1. Isten igéje; 2. Az egyedüli Isten; 3. Isten törvénye, az egyetlen törvény; 4. Az ember természete; 5. Az ember önmagában kárhozatra van ítélve; 6. Üdvösség Jézusban; 7. Megigazulás Jézusban; 8. Újjá születés Jézusban; 9. A híveknek mindig szükségük van a bűnbánatra; 10. Minden jó Isten kegyelméből való; 11. Hit; 12. Egyedül Istenhez könyörgünk, és Jézus közbenjárását kérjük; 13. Érthető imádság; 14. Szentségek; 15. Kereszttség; 16. Az Úrvacsora; 17. Emberi hagyományok.

⁵ A 21 cikkelyből 3 foglalkozik az egyház kérdésével: 18. Egyház; 19. Exkommunikáció; 20. Az Ige hirdetői.

⁶ Ez pedig a 21. cikkely A felsőbbbségről.

⁷ Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register herausgegeben von E. F. Karl Müller. Lipcse 1903.

ÖKUMENIKUS SZEMLE

Gyűlölet az európai keresztyénekkal szemben?

Mire jutott a római EBESZ-konferencia?

Az Európai Biztonsági és Együttműködési Szervezet (EBESZ, angol rövidítése OSCE) szeptember 12-én a római Centro Alcide de Gasperi konferenciaközpontban tartotta tanácskozását. Ennek témája az európai keresztyénekkal szemben megnyilvánuló diszkrimináció, s annak egyik mai formája, a „hate crime”, a gyűlöletbűnözés volt. Ezzel az egyre gyakoribb jelenséggel a szervezet eddig még nem foglalkozott. Hogyan is néz ki Európa ebben a tekintetben, s mit lehet tenni az intolerancia kordában tartásáért? (B. L.)

Az EBESZ-ODIHR szervezetről

Az EBESZ vagy OSCE a világ legnagyobb biztonsági szervezete. Európából, Észak-Amerikából és Közép-Ázsiából 56 ország az alkotó tagja, 11 ország partnerállamként működik együtt a szervezettel. A Helsinkii Záróokmány értelmében 1975-ben hozták létre, székhelye Bécs. Azzal a céllal alakult, hogy fórumot biztosítson a többoldalú párbeszédnek. Jelenlegi nevét 1994-ben, a budapesti konferencián kapta. Tevékenységének súlypontja: a válságok korai felismerése, figyelmeztetés a megelőzésre, a válságkezelés segítése, illetve a válságok lefutása után a rehabilitáció végzése. Itt természetesen elsősorban politikai, emberjogi krízisekről van szó.

A római ülés szervezője a litván EBESZ-elnökség és az EBESZ ODIHR Irodája volt, amit a demokratikus intézmények és az emberi jogok betartásának vizsgálatára hoztak létre. Az ODIHR-Irodának az első konferenciáját 2009-ben tartották, melynek témája ez volt: „Keresztyénekek szembeni intolerancia és diszkrimináció”. A szakértői tanácskozás egyértelműen megállapította: a nagy demokratikus hagyományú európai országokban egyre növekvő számban lelhetők fel a keresztyénekek szembeni türelmetlenség és diszkrimináció esetei.

Reakciók és megelőzés

A római tanácskozás napirendjén egészen pontosan ez a téma állt: a keresztyének elleni gyűlölet és bűnözés eseteire adott válasz és a megelőzés esélyei. Ezen a konferencián 150 delegátus vitatta meg a megelőzés és konfliktuskezelés lehetőségeit. Az 56 országból érkezett küldöttek és szakértők között római katolikus, ortodox püspökök mellett a protestáns egyházak, a zsidóság és az iszlám képviselői is jelen voltak. A Szentszék és az európai országok kormány szintű küldöttekkel voltak ott.

A találkozást az EBESZ litván elnöksége és azon keresztyén egyházak kezdeményezték, melyek jól ismerik az erőszakos konfliktusokat a muszlim többségű országokban, de az európai szekularizációs, elvilágiasodás folyamatait is. Olyan esetek ismeretében érveltek a türelmetlenség és a gyűlölet-bűnözés ellen, melyeket a keresztyénség-fóbia (azaz a keresztyénektől való félelem) és a keresztyénüldözés fogalmával határoznak meg. Kiváltképpen a CDU/CSU parlamentari frakciójának vezetője, Volker Kauder volt az, aki *keresztyén-üldözés témáját a politika és a tömegtájékoztatás napirendjére tűzte*. Sokak által vitatott, de nem alaptalan fogalmazása szerint „a keresztyének a leginkább üldözött vallási csoportosú-

lás. *Keresztyének a világon sehol sem üldöznek másokat, őket viszont nagyon sok helyen*”. Ezzel a megállapítással hazájában egyet ért *Angela Merkel* német kancellár, *Guido Westerwelle* külügyminiszter és *Dirk Niebel*, a fejlesztési segélyekért felelős miniszter is. Kauder véleményét az Amnesty International német szekciójának sajtószóvivője, *Ferdinand Muggenthaler* viszont nem osztja. Az nem kétséges, hogy az európai keresztyénellenes gyűlölet-bűnözés valós probléma, aminek akár hazánkban is megfigyelhetjük verbális szitokformuláit, vagy a gyűlöletkeltő falfirákat templomokon, meg keresztyén temetők sírjainak meggyalázását...

Éppen ideje...

Janez Lenarèè, az OSZE-Iroda igazgatója a résztvevők általános véleményét fogalmazta meg: éppen ideje, hogy az európai keresztyénekkal szembeni gyűlöletből elkövetett bűncselekményekre, támadásokra és türelmetlenségre, szitokbeszédre ráirányuljon a figyelem, aminek a célja nem a pánikkeltés, hanem a kérdés tudatosítása, és a jelenség megelőzése, illetve helyes kezelése. Beszédében rámutatott: ezeknek a jelenségeknek a háttérben túl az emberi tényezőkn az adott térség szociális bizonytalansága és az egyes államok közötti viszony minősége is meghúzódik. A római tanácskozás után kiadott sajtóközlemény is azt hangsúlyozza, hogy az ilyen jelenségeket idejében kell megakadályozni és leküzdeni. Ennek ígéretes módszere lehet az, hogy a problémáról nyíltan beszélünk, nem tussoljuk el, továbbá az oktatásban is idejében feldolgozásra kerülhet ez a felnövekvő nemzedékek helyes etnikai, vallási magatartásának kialakítása céljából. A közvélemény helyes tájékoztatása, formálása, s ebben a sajtószervek ugyanúgy fontos helyet kapnak, mint a törvényi szabályozás, amire hazánkban is sor került. (Ez a faji, etnikai, nemzetiségi és vallási gyűlöletkeltés, illetve gyűlöletbeszéd elleni Büntető Törvénykönyvi rendelkezésekben került szabályozásra.)

Együtt a „christianofóbia” ellen

A római katolikus és ortodox, valamint más felekezeti képviselők egymást segítve igyekeztek feltárni e súlyos kérdés európai összefüggéseit és a megoldási lehetőségeket. *Hilarion Alfejev* orosz ortodox metropolita óvott azoktól az európai csoportoktól, melyek a keresztyén civilizáció egyetemes jelképeit igyekeznek kizárni a nyilvános és politikai helységekből, intézményekből. Még a többségében katolikus Itáliában is, ahol sok keresztyén intézmény, iskola, gimnázium, egyetem működik, vihart kavart a kereszt kitételének vitatása a középületekre, osztálytermekbe, aminek kapcsán az orosz főpap megállapította: „A radikális szekularizmus, elvilágiasodás éppúgy veszélyezteti a vallásszabadságot, mint a vallási extrémizmus, szélsőségeség”. Idézte *XVI. Benedek* pápa újévi nyilatkozatát, aki új jelenségről szólt Európában, ez az ún. „christianofóbia”, azaz a keresztyénektől való ösztönös viszolygás vagy irracionális, értelmileg indokolhatatlan félelem. S ez már (tömeg)lélektani kategória is, aminek igen messze vezetnek a motívumai,

ezek között jelentős az agresszív szekularizmus, ami nem ritkán az agresszív vallási fanatizmusra adott válasz egyik formája. Vannak, akik viszont a vallási, keresztyén oldalon jelentkező „szekularizmus-fóbia”, elvilágiasodás-gyűlölet veszélyeire emlékeztetnek.

Keresztyén eszmék, személyek kiszorítása

A Szentszék képviselőjében *Dominique Mamberti* érsek emlékeztetett arra, hogy a morális relativizmus, az erkölcs normáinak kérdésessé tétele lett az egyik előidézője az emberi méltóság tagadásának, vagy legalább is vitatásának. Az érsek több példát is idézett a keresztyének elleni növekvő intoleranciára Európában és más kontinensen. Utalt az egyházközeli emberjogi szervezetre, az OSCE Observatory (ODIHR) bécsi irodájára által 2010 decemberében kiadott jelentésére, melyben számos példa lelhető fel olyan cselekményekre, melyek lelkészek, vallási rendezvények, templomok és keresztyén temetők ellen irányultak. Ebben jelenik meg egyre gyakrabban a „christianofóbia” kifejezés. A jelentés valójában öt évet tekint át, s vonja meg a legfőbb tanulságokat. Értekezik a keresztyénség marginalizálásáról, kiszorításáról a társadalmi életből, ami megmutatkozik a keresztyén gondolatok, eszmék, tanítások és személyek marginalizálásában is.

Madonna a gyerek Hitlerrel és más negatív „példák” – hazánkból is!

Hazánkat is említi a jelentés a verbális, szóbeli rágalmazás negatív példájáról. 2010 januárjában az egyik tv talkshowban ez hangzott el: „Egy gyermek életét két dolog rombolhatja. A keresztyénség és a pornográfia”. De a művészeti ábrázolásokat sem hagyja említés nélkül a jelentés. Például Ausztriában 2010 novemberében egy kiállításon Mária szobrát nagyméretű óvszergumival vonták be. Olaszországban egy festészeti kiállításon az egyik kép Madonnát ábrázolja, ölében a kis Jézus helyett a gyerek Hitlerrel. Mind zsidó, mind a keresztyén egyházi vezetők tiltakozása kísérte a kiállítást. Portugáliában egy playboy magazin Jézust meztelen csúcsmoделl „szépségek” között mutatja. A verbális, plakátokon megjelenő gyűlöletbeszéd megdöbbentő formáját adta az a német csoport, amelyik keresztyén fiatalok 15 ezer fős fesztiválját zavarta meg ilyen szövegű plakátokkal: „Maszturbáljatok evangélizálás helyett!” – „Soha többé Jézust!”. Számos vandál cselekményről és gyújtogatásról is hírt ad a jelentés. Albániában sírgyalázások történtek egy katolikus temetőben, Bécsben, Belgiumban felgyújtották egy-egy templom ajtaját. Gyűlöletbűnözés sértette lett 16 személy Bosznia-Hercegovinában 2009-ben, Párizsban megszentelték a Saint Denis bazilika szentélyét. Hamburgban felgyújtották egy 15. századi protestáns templomot. Litvánia, Oroszország, Anglia, Svédország, Törökország sem marad ki a szomorú sorból. Ez utóbbiban hite miatt megöltek egy német vállalkozót. Közel száz esetet hoz a tanulmány, ami Isztambultól Dublinig, Szicíliától Skóciáig, Moszkvától Londonig jelzi a keresztyén kultúra ősbolcsőjének, Európának

a lehangoló, válságos helyzetét a gyűlölet-bűnözés, a keresztyénekkal szembeni intolerancia és diszkrimináció tekintetében. Ki gondolta volna, hogy itt tartunk?!

Kampányok, közvélemény formálás – baltikumi vétó

A római konferencia utalt arra, hogy szükség lenne a keresztyének elleni gyűlölettel szemben kampányokra, illetve tiltakozó felvonulásokra, hiszen ellenkező előjellel főleg az utóbbiból adódik egyre több. Ateista és szabadgondolkodó egyesületek, kommunista és szocialista ifjúsági szervezetek Madridban és másutt nem fáradnak el ezek megtartásában.

Evaldas Ignatavičius litván külügyminiszter-helyettes felhívta a figyelmet arra, hogy a közvéleménybe, a közgondolkodásba épüljön bele a vallási türelem, tisztelet, és mérséklődjék a lejárató gyűlöletbeszéd, valamint a vallásos hit és szertartások gúnyolása, lejáratása. Igen fontos továbbá a baltikumi politikus szerint a nyilvános reagálás a keresztyénellenes esetekre, de más, vallási türelmetlenséget jelző esetekre is. Az iskolai oktatásban sokkal na-

gyobb hangsúlyt kell fektetni a vallások megismerésére, és az emberi jogok mélyebb megismerésére. Szükséges a (nem csak) felnövő nemzedéknek is pontos tájékoztatást kapnia a rasszizmusról (fajgyűlöletről), a xenofóbiáról (az ideggyűlöletről), a christianofóbiáról (a keresztyéngyűlöletről), a diszkriminációról, az intoleranciáról.

A bécsi Observatory-jelentés ajánlásainak szellemében dolgozott tovább a hate crime, a gyűlöletbűnözés témakörben a római tanácskozás is. Megerősítették a bécsi ajánlásokat, melyeket az európai kormányokhoz, az EU-hoz, nemzetközi emberjogi szervezetekhez intéztek a keresztyénség, és más vallások védelme, a tolerancia fenntartása érdekében. Talán egy szép napon majd arról is írhatunk, hogy Európában és hazánkban is érezhetően csökkent mind a gyűlölet, mind a bűnözés – ami nem csak keresztyéneket, hanem zsidókat és egyre inkább muszlimokat is érint, de minden embert – legyen roma, magyar vagy bárki. Addig pedig tegyünk meg a magunk helyén szóban, tettekben mindent azért, hogy a világ ne csak a konferenciák, Bécs, Róma szintjén, hanem a mindennapi emberi érintkezésben is elmozduljon, vagy éppen megmaradjon a türelem és tisztelet légkörében. A római EBESZ-konferencia erről is szólt.

Békefy Lajos

„Istenről beszélni”

A Hollandiai Protestáns Egyház a bizonyágtételről tanácskozik

Bevezetés

A *Protestantse Kerk in Nederland* (Hollandiai Protestáns Egyház) 2004-ben jött létre a két nagy református egyház, a *Nederlandse Hervormde Kerk* és a *Gereformeerde Kerken in Nederland*, valamint a kicsiny lutheránus egyház egyesülése nyomán. Az egyházban ugyan most is jelentős számban vannak hitvallásos elvek alapján álló keresztyének, de általában kijelenthetjük, hogy a *Protestantse Kerk in Nederland* plurális egyháznak tekinthető, amelyben minden hitvallási irányzat megtalálható.

Ennek jele, hogy a *Protestantse Kerk in Nederland* berkein belül nagy felzúdulást keltett dr. Klaas Hendrikse PKN-lelkész 2007-ben megjelent könyve „*Geloven in een God die niet bestaat*”, amelynek címét így lehetne fordítani: „Hinni egy olyan Istenben, aki nem létezik”. Ebben az egyik szabadelvű protestáns közösség lelkésze, az amúgy ateista családból származó, önmagát is annak valló Hendrikse tiszteletes arról ír, hogy lejárt a teista megközelítés ideje, és az egyházban is egyre többen vannak olyanok, akik nem tudnak hinni a személyes Isten létezésében. Isten ennek megfelelően egy fogalom, ha jót cselekszünk egymással, akkor beszélhetünk „Istenről”. A *Protestantse Kerk in Nederland* hitvalló körei ezt természetesen nem fogadhatták el, és eljárást követeltek ellene. Az illetékes egyházmegyei bizottság a vizsgálatot lefolytatta, majd megállapította, hogy a lelkész nem sértette meg az PKN egyházrendjét, és nem mozdították el állásából. Az egyház vezetője, Arjan Plasier is azt javasolta, hogy tegyenek bi-

zonyságot az elégedetlenek a renitens lelkésznek, hogy Isten személyes létező valóság. A vita mindenesetre arra jó volt, hogy a holland társadalomban ismét vita bontakozott ki Isten körül, és a magán-szférába szoruló Isten-kérdés ismét a nyilvánosság középpontjába került egy időre. A vita idején ígéretet tettek a *Protestantse Kerk in Nederland* vezetői, hogy 2010 őszére memorandumot készítenek a kérdésről az általános zsinat (*generale synode*) tanácskozására. Ez az anyag el is készült „*Spreken over God*”, azaz „Istenről beszélni” címmel.

A memorandum bevezetőjében leszögezik, hogy az írat megszületését az „utóbbi időben lezajlott különböző intenzív viták” indokolják, amelyek Isten létezéséről folytak, valamint az, hogy egyre több egyháztagnak az Apostoli Hitvallás első mondata („*Hiszek egy Istenben, mindenható Atyában, mennynek és földnek teremtőjében...*”) a „*legkevésbé sem magától értetődő*”. Emellett az Istenről szóló beszéd már nem kizárólag a keresztyén egyház monopóliuma, hiszen a holland is egy plurális társadalom. Az írás célja az, hogy hozzájáruljon az Istenről szóló hitvalló és „egyházi” (kerkelijk) beszédhez¹.

Istent szóba hozni

A zsinati vitáirat az első fejezetében leszögezi, hogy habár a szekularizáció miatt úgy tűnt, hogy az Istenről szóló beszéd el fog tűnni fokozatosan, és csak egy kisebb csoport beszél Istenről, a trend megfordulni látszik, és

egyre több ember keres spirituális élményeket. Ez azonban nem minden esetben azonos az Istenről szóló beszéddel. Az Istenről szóló beszéd egészen sosem tűnt el, hiszen keresztyén körökben újra és újra elhangzanak a bibliai történetek, sokan hisznek Istenben, hol erőteljesebben, hol gyengébben beszélnek erről a hitről². A hit, semmiképpen sem irracionális dolog, amikor az értelmet ki kell kapcsolni. A keresztyének fontos jellemzője, hogy közösségekben (gemeenschap) élnek meg a hitüket, és ott nem csak beszélnek Istenről, hanem ezt a hitet meg is élik. A keresztyén közösségek hite forrása a Biblia, amelyben számos történet, történet, költemény, látomás, prédikáció, törvény, evangéliumi történet és példabeszéd által ismerjük meg Istent. Sok módon magyarázzák ugyan, de a Biblia (és Isten megszólító hangja) sok ember életét megújította³. A Biblia különlegessége abban áll, hogy arról az Istenről beszél, aki közel jött az emberhez, kezdve Ábrahámmal és Izsákkal. Jézus Krisztusban Isten testté lett és velünk él. Ez nem jelenti azt, hogy Jézus beszédét mindenki értené, sőt Istennek ezek a szavai sokak számára kifejezetten idegenek. Mindenesetre az Istenről szóló beszédünkre csak egy válasz lehetséges, mert ennek előfeltétele, hogy Isten kinyilatkoztatta önmagát. A keresztyén közösség másik jellemzője, hogy nem csak Istenről beszélhetünk, hanem Istennel folytatunk párbeszédet imában és meditációban. Isten megszólítható⁴.

Hogyan beszélhetünk Istenről

Az Istenről való személyes beszédet kiegészíti a „személytelen beszéd”, tehát amikor Istenről nem csak úgy beszélünk, mint „egy felülről való személyről”, hanem olyan fogalmakkal is kapcsolatba hozzuk, mint „logosz”, „örökkévaló”, „mindenütt jelenlévő”. Isten nagyobb annál, hogy szavakba tudnánk önteni.

Istenről ugyan olyan képekben beszél a Biblia, amelyek személyes létezőre utalnak, de Istenről nem készül kép, ábrázolás. Isten arcát egy ember sem láthatja. A bibliai szóhasználat alapján mi is személyes módon beszélünk róla, aki ismer bennünket, cselekszik, szeret bennünket, bűnös embereket. Jézus is személyhez kötődő kifejezésekkel beszélt Istenről. Jó példa erre a tékozló fiú példázata, amelyben Isten megkeresi és hazahozza az elveszetteket⁵.

A keresztyén szóhasználatban Isten egyúttal Teremtő (Schepper), Megváltó (Verlosser) és Megújító (Vernieuwer) is, aki a Názáretiben emberi alakot öltött. Ezek a fogalmak az Atya, Fiú, Szentlélek, tehát a Szentháromság szinonimái. A személyes istenképhez kapcsolják a tanulmány szerzői az emberről szóló gondolataikat, akik „személyek, és nem számok”. Az ember egyedi és megismerhetetlen lény, mivel a Biblia szerint is Isten „képviselői” (beelddrager), azaz képének hordozói. Ebből következik, hogy a felebaráttal is szeretettel kell bánnunk, mert „Isten az, aki méltóságot ad az embernek.” Ennek a méltóságnak az alapja „Isten Lelke és az ő szeretete”⁶.

Isten és a tapasztalatok

A tanulmány harmadik és negyedik fejezetében a szerzők azzal foglalkoznak, hogy Istenről nem csak be-

szélni lehet, hanem meg is lehet tapasztalni. Különösen a Zsoltárok könyve van tele olyan költeményekkel, amelyek ezzel az emberi tapasztalattal vannak tele. Jézus Krisztusban pedig Isten „megérinthetővé” vált. „Az evangélium nem csak mint elmélet Istenről, hanem mint üdvőtörténet jött a világba. Ez a jó hír arról az élő Istenről szól, aki embereket megérint, meggyógyít és feltámaszt a halálból.” Mindenképpen fontos Isten megtapasztalása, de ez nem mindig kellemes, az emberek gyakran igen nagy mélységekben tapasztalják meg Isten közelségét, szeretetét. „Keresztyénnek lenni gyakran azt jelenti, hogy a kétségek között (amely nem kerül el senkit) hűségesek maradunk és a támadásokat kiálljuk”⁸.

Az is fontos dolog, hogy Istent miként tapasztaljuk meg. Tapasztalat nélkül nem lehet Istenről beszélni. Ezt egyesek a liturgiában, mások a prédikációban, szentségekben, természetben, másokkal való közösségekben élik meg⁹. Sokan viszont egyáltalán nem szereznek ilyen „istenta-pasztalatokat”, amelynek több oka is lehet. Jézus Krisztus, a Biblia, a gyülekezet közösségének mellőzése, az egyházi nyelv és a mindennapok valóságának távolsága, a „fej és a szív távolsága”, azaz a racionális gondolkodás, Isten kiszorítása a közéletből és gyakran a magánszférából is¹⁰.

Eppen ezek miatt van szükség a „keresztyén spiritualitás” ismételt felfedezésére. Sokak szerint a keresztyén hit nem rendelkezik ezzel a spiritualitással, de ez nem igaz. A keresztyénség része a modern kultúrának, így használnia kell a modern kor eszközeit, mint a film, zene, irodalom. A szerzők a keresztyén spiritualitás két formáját említik meg, amelyek igen közel tudják hozni Istent: az evangéliumi mozgalmakét (evangelische spiritualiteit) és a miszticizmust (mystieke spiritualiteit). Az előbbit az angolszász országok ébredési-pünkösdi mozgalmában kell keresni, az utóbbinak már az újkori holland keresztyénségben is van előzménye. Fontos azonban, hogy a meditációban és az imában az ember nem válik eggyé Istennel, és az ember lelke sem lesz isteni (godelijk)¹¹.

Mi van a tragédiákkal? Hogyan beszéljünk ilyenkor Istenről? – teszik fel a kérdést végül a szerzők. A gyász, fájdalom, trauma, Auschwitz, GULAG szavak hallatán „a beszéd legyen szótlansággá”, tehát először hallgassunk, aztán beszéljünk. Meg kell hallgatni a szenvedőt. „Az Istenről való elhagyatásban maga a Messiás is osztozott.” A meghallgatás után pedig arról lehet beszélni, hogy a Messiás él¹².

Hitvalló egyház

A tanulmány utolsó fejezete a „Hitvalló egyház” („Een belijdende kerk”) címet viseli. A szerzők leszögezik: az egyház szóhozza Istent, tanúskodik róla, hiszen Istenből, Isten Igéjéből és az Úr kegyelméből él. Az egyház misszionális¹³. Az egyház feladata az Ige hirdetése és a Szentháromságról való bizonyágtétel, ahogy az Egyházi Rendtartás is írja. Ezen áll vagy bukik az egyház, és ha ezt nem teszi meg, már többé nem egyház. Amikor összegyűlnek a keresztyének, Istent vallják meg, aki Atya, Fiú, Szentlélek és egyúttal személy (wezenlijk) is¹⁴. Itt a szerzők minden bizonnyal Hendrikse tiszteletes felvetéseire reagálnak. A Szentháromság megvallása összeköti őket a többi keresztyén egyházzal, az öku-

menével. A hitvallás aktusa azt jelenti, hogy igent mondanak Isten hozzá forduló szeretetére, de egyúttal nemet is jelent. Nemet mondunk mindarra, ami a Bibliában lefektetett istenképnek ellentmond. „Az olyan egyház, amelyben mindent el lehet mondani, tulajdonképpen egy semmitmondó egyház.” Az egyház védekezik az ellen, ami ellentmond a hitvallásának.

Érdekes fogalom a holland protestánsoknál a „geloofsgesprek” fogalma, amelyet úgy fordíthatnánk, hogy hitről folytatott beszélgetés. A tanulmány szerzői arra biztatnak, hogy folytassunk minél több ilyen beszélgetést, és tegyünk hitvallást Istenről¹⁵.

Összegzés

A nyugat-európai protestáns folyamatokat ismerve hálásak lehetünk Istennek azért, hogy magyarországi egyházainkban még Ige-központú, Krisztusra figyelő teológiát művelnek, miközben sok nyugati gyülekezetben régóta üres intellektuális fecsegéssé degradálták a prédikációt a vasárnapi istentiszteleteken. Tudomásul kell venni viszont azt is, hogy az Ige-teológia csak egy teológiai álláspont a sok közül, még akkor is, ha ez nekünk a legkedvesebb. Különösen fontos a teológusok hitben nevelése, megtérésre vezetése. A hollandiai református közösségeknek mindenestre sokat köszönhetünk anyagi és szellemi téren egyaránt. A fent idézett zsinati vitáit is hasznos gondolatokat adhat a szekuláris környezettel való párbeszédben, és megtanulhatjuk, hogy fontos az Istenről való beszéd a hétköznapi életben is.

Mucsi András

- ¹ Spreken over God, 4.p.
- ² „Mensen hebben over God gesproken en in Hem geloofd en zullen dat blijven doen. Soms aarzelend, tastend, zoekend. Sons met volle overtuiging, blijdschap en gedrevenheid.” Spreken over God, 6.p.
- ³ Spreken over God, 6-7.p.
- ⁴ Spreken over God, 8-9.p.
- ⁵ Spreken over God, 10.p.
- ⁶ Spreken over God, 12.p.
- ⁷ Spreken over God, 14.p.
- ⁸ Spreken over God, 16.p.
- ⁹ Érdemes ezt a szakaszt szó szerint idézni, mert véleményem szerint nagy jelentősége van a mai kereső keresztyének számára Isten megtapasztalása különböző formáinak: „*Na het voorgaande moet de vraag gesteld worden hoe God wordt ervaren. Immers, deze komt niet uit de lucht vallen. Zonder vormen van vertolking en bemiddeling is er geen ervaring. Er is daarbij niet één soort bemiddeling. Voor de een ligt deze in de liturgie. Voor de ander in de preek of in het sacrament. Of in de zondag die bijna als een sacrament wordt beleefd. Sommigen ervaren God in de stilte van de meditatie of het gebed. Of in het persoonlijk bijbellezen. Voor anderen is de ervaring van God nauwelijks los te maken van die van geloofsgemeenschap. Weer anderen kennen 'heilige plaatsen' in de natuue. Steeds weer opnieuw worden mensen aangesproken door God eb ervaren zij zijn heil.*” Spreken over God, 18.p.
- ¹⁰ Spreken over God, 18-19.p.
- ¹¹ Spreken over God, 20.p.
- ¹² Spreken over God, 20-21.p.
- ¹³ „*De kerk brengt God ter sprake. Zij getuigt van Hem. Hoe zou het ook anders kunnen? De kerk is de gemeenschap van mensen, die leeft van God en zijn Woord. Dat Woord is er niet voor bestemd om onder de kerkstoelen getopt te worden. De kerk is missionar.*” Spreken over God, 22.p.
- ¹⁴ Spreken over God, 22.p.
- ¹⁵ Spreken over God, 24.p.

Emberségünk összetartozásra kötelez

A soros magyar EU-elnökség megkezdése előtt 2010 decemberében a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Közgyűlésének tematikus részét az európai integráció elvi és gyakorlati kérdéseinek szentelte. Ugyanez a Közgyűlés közel húsz programot tervezett, amelyek tematikájukban kapcsolódtak a magyar EU-elnökség prioritásaihoz. Ilyenek voltak például a romakérdés, a családok helyzete, a regionális együttműködés, állam és egyház kapcsolata, és az önkéntesség. Ezek a programok ez év első felében meg is történtek, s a soros lengyel EU-elnökség ünnepélyes egyházi megnyitóján való részvétellel fejeződtek be. Az ünnepségen az Ökumenikus Tanács képviselőjében D. Szabik Imre nyugalmazott evangélikus püspök, szervezetünk elnöke, Dr. Bóna Zoltán református lelkipásztor, főtitkár, és Hámori Ádám, a református külügyi iroda európai referense vettek részt. A szolgálat stafétája átadásának szimbolikus cselekedeteit az elnök úr ünnepi beszéde előzte meg, amelyet az alábbiakban olvashatunk. (a szerkesztő)

Tisztelt Egybegyűltek!
Excellenciás Uraim!
Főtisztelendő Püspök Urak!
Szeretett Testvéreim az Úr Jézus Krisztusban!

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa nevében tisztelettel, szeretettel és megbecsüléssel köszöntöm kedves mindnyájukat.

Azért gyülekezetünk ma délután össze, hogy miután a Magyar EU-elnökség munkája véget ért, tisztelettel átadjuk azt az egyházi virtuális szolgálati stafétát, amellyel a magyar egyházak igyekeztek segíteni a magyar kormány felelős szolgálatát. Tegyük ezt lengyel testvéregyházaink is. Tudom, tennék ezt a mi biztatásunk nélkül is.

Polak venger dva bratanki, idos kabli, idos klanki. Lengyel–magyar két jó barát, együtt harcol, s issza borát.

Történelmi múltunkra jellemző a két nép őszinte barátsága. Géza fejedelem, első királyunk apja második feleségként a lengyel Adelheid Siemomyslt vezette oltár elé.

I. Géza és I. László királyunk magyar–lengyel házasságból született. A ma is működő visegrádi találkozót első alkalommal 1335-ben tartották. Az 1364-ben alapított krakkói egyetemen a 15. században a hallgatók 18 %-a magyar volt. A reformáció idején sok magyar protestáns lelkész tanult Krakkóban teológiát.

I. Lajos és I. Ulászló közös királyaink voltak. Az 1848-s szabadságharc legendás Bem apója lengyel ember volt.

Időben nagyot ugorva 1939-ben a lengyel nagykövet, Leo Orlovsky Budapestén így nyilatkozott:

„A magyar társadalomnak a lengyelekhez való viszonya tüntetően barátságos volt.” 5000 menekült érkezett hazánkba, lengyel iskolák sorát nyitották városainkban.

1956-ban a lengyelek véradással segítették a forradalom viharában megsérültek gyógyulását, s magyar zászló lengett a lengyel egyetemek bejárata fölött.

Ízelítőnek talán elég e néhány önkényesen kiragadott történelmi mozzanat a két nép egymás iránti, máig tartó szimpátiájának, szeretetének igazolására.

A keresztény egyház osztozik hívő népe sorsában mindenütt a világon. Magyar egyházakként örülünk, hogy éppen lengyel testvéreink veszik át tőlünk az európai uniós elnökséget, ezzel is szorosabbra fűzzük a két nép és a két országban élő protestánsok és ortodox egyházak kapcsolatát.

Összetartozunk közös múltunk, és az élő Krisztusban gyökerező hitünk alapján. Az egyház Ura azt várja tőlünk, hogy egyek legyünk, s így tegyük hitelessé az ő küldetését, amelyet az Atyától kapott. Egyek legyünk egy megosztott világban, a sokféle nézetkülönbségtől szenvedő Európában, jelezve hangsúlyossá tehetjük azt, ami közös ügyünk, s ami összekapcsol minket. Lehet közösen cselekednünk.

Emberségünk összetartozásra kötelez minden honfitársunkkal, Európa polgáraival, Isten minden teremtményével is. Egy Atyától származunk, teremtett világának őrzői s gondozói vagyunk. Ebben a felelős munkában osztozunk minden becsületes, lelkiismeretes emberrel.

Áldja meg Isten lengyel testvéreink EU-s elnökségi munkáját, benne az egyházak kormányukat segítő imádságát és valamennyi szolgálatát.

Mi magyarok és lengyelek pedig maradjunk továbbra is jó barátok, remélve jobb idők közeli érkezését.

Szebik Imre

KÖNYVSZEMLE

Veszélyben a könyvolvasásunk? – Veszélyben a kézírásunk?

Mi lesz velem, mi lesz velünk, kortársainkkal? „Vége a Gutenberg galaxisnak” című könyv – Halász László Gyűjteménye, megjelent: Budapest, 1985. Gondolat Kiadó – mondanivalója 1986 óta állandóan fenyeget. Számítalanszor rágtam magam át e kiadványon, amely ecseteli a „tipográfiai ember” kialakulásának végnapjait, jobban mondván, nem is a mainzi Johannes Gutenberg, a könyvnyomtatás 15. századi feltalálója a tárgya a könyvnek, hanem nagyrészt a ma divatos lett kanadai Marshall McLuhan, pontosabban a Gutenberg-galaxis világhírűvé lett, sok nyelvre lefordított publikációja. Olyan emberről szól, mint mi vagyunk, akik jellegzetesen a nyomtatás termékeiből gazdagodtunk, és akik eltértek a Gutenberg előtti és utáni ember-típustól. Hiszen a galaxisok sem időtlenek, úgy látszik a keletkezés éppen úgy hozzájuk tartozik, mint az elmúlás. A kötet tulajdonképpen *vitaforum*. Pro és contra vélemények jelennek meg a könyv oldalain McLuhan látomásában. Ilyen témákat olvasunk: „Gutenberg ólombetűi, a tipográfiai logika korszaka, a Gutenberg galaxis elmúlása, a falak nélküli tanterem, a közönség interaktív részvétele, a televízió és az elektronikus ember megjelenése és vele együtt a gondolkodásmód átalakulása. A kultúra sorsa, túl a Gutenberg-galaktikán, a kommunikációs ipar és termékei, a szellemi világ újra-felosztása...”

Most az Új Ember múlt heti magazinja a következő címen közöl tanulmányt: „Új korszak hajnalán: lassú búcsú a kézírástól”. Koncz Veronika számomra nem ismert nevű író nő leírja az USA-ban történeteket: „az Egyesült Államok 42. tagállamában a kisdíákok csak két évet bíbelődnek a kézírás tanításával és elsajátításával, később már nem érnek rá ezzel foglalkozni, és ez a jelenség azt mutatja, hogy gyermekeink egy egészen másfajta civilizáció küszöbén állnak.” Mi lesz velem, mi lesz velünk, kortársainkkal, akik csak kézírást tanultunk és ma is gondolatainkat rendszeresen így vetjük papírra. Mi lesz velünk, ha már 8-10 éves gyermekeinknek tízujjas gépelést tanítanak, s az iskolában megkövetelik, hogy később házi feladataikat is már csak gépelt formában adhatják le. Ugyanez érvényes a felsőfokú oktatás vizsgáira, kollokviumaira, sőt általában az elektronikus levelezésre, az internet világára, az ügyintézés mai formáira, ahol már nem használhatjuk a kézírást. Vajon Európában is felvetődik-e már a kérdés: miért gyötörjük gyermekeinket a teljesen hiábavaló kézírással?...

Legere necesse est, scribere necesse est. Ezt a két axiómát emlegettük Keken Andrással munkatársi kapcsolatunkban, hiszen állandóan olvastunk és minden előadásunkat, igehirdetésünket szorgalmasan „lértük az utolsó

napig”. Elmúlt a mi időnk? Sem könyvolvasás, sem kézírás nem szükséges, még akkor sem, ha mi még nem olvasunk képregényben Tolsztojt, Dosztojevszkijt vagy a kötelező olvasmányokat. Még akkor is, ha nem tudunk nem írni jegyzetpapírokra gondolatokat, karcolatokat, nemcsak összefüggő előadásokat. Navigare necesse est – mondták a mediterrán övezet hajós népei jelmondat-szerűen. A görögök, a rómaiak, az egyiptomiak olvastak és írtak. Nemcsak hajóztak. És amint a hajózás szükségessége sokat segített a valóság felfedezésében, az ismeretlen felkutatásán, gazdagodásukon, a cserekereskedelem fejlődésén, ugyanúgy az olvasás és írás, legalább is egy bizonyos réteg számára életszükséglet volt, a Földközi tenger emberei nem érezték magukat bezárva a Mediterrán tenger világába. Újítást jelentett Kolumbusz utazása, ha ő nem is sejtette, hogy nem Amerikát fedezi fel, csak egy rövidebb utat sejtetett India, az álom-földrész megközelítésére. A valóságban igazzá vált az 1492-es utazás után, hogy letörölték a gibraltári szikla híres feliratát, legalább is egy szót töröltek így: a Non plus ultra helyett = nincsen tovább. Ettől kezdve hiányzott a non, vagyis a híres mondat így hangzott: van tovább. Ez a mondat világtávlatot nyitott. Az addig bezárt mediterrán népek „evangéliuma” lett. Ehhez hasonló már csak akkor történt, amikor a Szuezi csatornát megnyitották, és a tengeri átkelés lehetővé vált India és a Távol-Kelet felé. A „Van tovább!!” – minden kutatásban, tudományágban benső bizonyossággá vált: Van tovább! Még a teológiában is új szelek kezdtek fújni. Nem igaz, hogy meg kell állnunk, meg kell torpannunk véglegesen Augustinus, Ambrosius, Krüszosztomosz, Franciscus, Szent Bernát vagy a Cluny Mozgalom korában, a Port Royal helyén vagy hatáskörén, Pascalnál vagy Hieronymusnál, Aquinói Tamásnál vagy a Trentoi Zsinat idején, ami az Ágostai Hitvallásra volt reagálás, és alkotói véglegesen tekintették évszázadokra, hanem lehet tovább is jutni, amint azt jól mutatta a 20. század nagy egyházi eseménye a II. Vatikáni Zsinat. Non plus ultra? Nem igaz! Plus ultra. És még a protestantizmusra is érvényes, hogy nem csupán a sötétség irányába lehet tájékozódni, vagy a mai Losung-ige alapján: Legyen világosság! – egy állandó belső körön mozogni, hanem van tovább. Lehet és szabad gondolkodni, és a jövő sok újat jelenthet. Nem lehet abszolút módon bezárni az ajtókat, a kapukat és az ablakokat, hanem kötelező ismerkedni a való világgal, sőt dialógusba kell kezdeni, esetleg múltbeli tévedéseket szabad korrigálni, bevallani és megvallani volt ellenfeleink előtt is, sőt mind a római katolikus, mind a protestantizmus világában a plus ultra, a „van tovább” a helyes. Hogy mennyire érvényes ez a bizánci vagy keleti kereszténységre, ahol lezárták az utakat az első évezred végén, az nyitott kérdés, és számomra egy bizonyos reménytelenséget jelent az a magabiztosság, ami a keleti kereszténységből árad és fékezi az ökumené természetes lendületét...

A reformáció óta tapasztalható sok-sok áldása a Gutenbergi kornak és a kézírás gyakorlásának. Remélhetőleg még sem ér véget.

Most azonban térjünk a másik jelenségre, ami ijeszt, sőt rettegéssel tölt el, hogy lassan búcsút kell vennünk a kézírástól, és mi lesz velünk ebben a helyzetben, velünk, a kézírás gyakorlóival? Van-e tovább?

Beszéljünk hát erről, hogy mit jelent, ha valósággá válik az amerikai és egyúttal lassanként az európai, sőt glo-

bális méreteket öltő új civilizáció? Valóban kopogtat-e egy új korszak s vele együtt egy egészen másfajta civilizáció, mint amit megszoktunk.

Vessünk számot a valós helyzettel, sérelmeink emlegetése nélkül. (közben figyeljünk a kínai vagy japán írás védelmére, az angol nyelv bevezetésével együtt is).

Köztudott, hogy pedagógusok és pszichológusok szerint egy sor probléma forrása lehet, ha a kézírást csak ezen a minimális szinten fogják oktatni iskoláinkban? A cikkíró, Koncz Veronika nem jós, nem próféta, de leírja ezt a mondatot is: „a szakemberek szerint a kellően nem fejlesztett kézírás ronthatja az olvasási készséget. A gyermekek finommotoros mozgása, csiszolatlan koncentráció képességük nagy eséllyel fejletlenebb marad a folyóírás kellő gyakorlása nélkül”, majd a cikkíró később így folytatja: „a kézírás ezen felül a kéz és szem kapcsolat erősítésében, az agyi idegpályák fejlesztésében is nagy szerepet játszik.”

Magyar tapasztalat szerint is több felmérés azt bizonyítja, hogy az általános iskolás gyerekek tartalmasabb fogalmazást írnak úgy, ha mondanivalójukat papírra veszik és nem a számítógépbe pötyögik be.

Grafológusok szerint azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a folyóírás személyiségünk egyik legfontosabb védjegye, amelyet nyomtatott betűkkel aligha lehet pótolni. Talán vészharang kongatásának ismerhetjük fel a cikk alapvető mondanivalóját? – pedig tapasztalat, hogy a kézírás visszaszorulásával a nyelvhez fűződő viszonyunk máris jócskán megváltozott. Nézzünk csak gyermekeink füzeteibe, esetleg olvassunk bele a mai fiatal nemzedék internetes társalgásába, ahol már természetes, hogy működik a javító program. Az alapiratban hemzsegnak a helyesírási hibák. Ugyan minek menjenek át a másik szobába helyesírási szótárért azok, amikor a gép úgyis kijavítja a hibákat? Summa summarum, a cikkíró szerint olyan korszak előtt állunk, amelyben a felnövő nemzedék nemhogy hibásan fog írni, hanem egyáltalán nem tud majd kézzel írni. A múlt is sérülést jelenthet ez a hiányosság, hiszen képtelen lesz elolvasni nagyszülei leveleit, feljegyzéseit, titkait a fiatalok.

Magyar tanítónők általános tapasztalata, hogy a hazai alsó tagozatos kisiskolás gyerekek már nem hajlandó a betűk gömbölyítésére és azt mondja: „apa számítógépén már négyéves koromban is le tudtam írni nevemet.”

Vannak sötéten látók, akik civilizációnk végnapjairól beszélnek, és egy elbutított jövő nemzedéket vázolnak elének. Lehet, hogy mindez túlzásnak tűnik, de évtizedes tapasztalatunk immár, hogy a számítógép használatáért fizetnünk kell. Mert ára van a felgyorsult világnak, ahol bármi bármikor letölthető, elérhető, törölhető. „A most hátramaradó szép nagy örömben fűzetek, töltőtollak, tinták, ceruzák (Kosztolányi) radírok, hegyező, jegyzetek, versek, szerelmes levelek, naplók emlékei lapulnak”. „Két dologban mégis bízunk kell, hogy a következő nemzedék kézírás nélkül is *ember* marad, és a másik, hogy nem megy el az áram soha...”

Valóság-e nekem, olvasó embernek – akit egyik tanítványa így szólított meg: „Hafó bácsinak, egyházunk utolsó olvasójának” – a félelmeim a Gutenberg galaxis végét, vagy a kézírás gyakorlásától való lassú búcsút illetően. Gondolkodjunk együtt!

Hafenscher Károly

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

DR. BÓNA ZOLTÁN: A népszámlálás	130
--	-----

SZÓLJ, URAM!

DR. BÓNA ZOLTÁN: „... hogy semmi ne menjen kárba”	131
--	-----

TANÍTS MINKET, URUNK!

(Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg!)

GÉR ANDRÁS LÁSZLÓ: Salm-nevek az Ószövetségben	132
---	-----

DR. KUSTÁR ZOLTÁN: Az új protestáns bibliafordítás (1975) folyamatban lévő revíziója és annak ószövetségi vonatkozásai	138
---	-----

NÉMETH ÁRON: Messiási királypróféciák és a keresztyén krisztológia Értelmezéstörténeti áttekintés	148
--	-----

DR. FEKETE CSABA: Megáll az Istennek igéje	158
---	-----

KUSTÁR GYÖRGY: A dogmatikus Krisztuskép meghaladására tett kísérletek a 19. századi történeti Jézus-kutatásban	
---	--

Albert Schweitzer: „The Historical Jesus Quest” című műve alapján	162
---	-----

KITEKINTÉS

DR. BIRKÁS ANTAL: Az állam semlegességének „tévtanítása”	173
DR. CS. MOLNÁR JÁNOS: Egy ősi nép mai sanyarú sorsa	174
DR. SÁNDOR BALÁZS: Az 1536. évi Genfi Hitvallásról	180

ÖKUMENIKUS SZEMLE

DR. BÉKEFY LAJOS: Gyűlölet az európai keresztyénekkel szemben? Mire jutott a római EBESZ-konferencia? ...	185
---	-----

MUCSI ANDRÁS: „Istenről beszélni” A Hollandiai Protestáns Egyház a bizonyágtételről tanácskozik	187
--	-----

D. SZEBIK IMRE: Emberségünk összetartozásra kötelez	189
--	-----

KÖNYVSZEMLE

DR. HAFENSCHER KÁROLY: Veszélyben a könyvolvasásunk? – Veszélyben a kézírásunk?	190
---	-----

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

A „nyilvánosság”
mint a teológia „új témája”
a kelet-közép európai
rendszerátalakítások után

* * *

A kereszt botránya:
kereszténység és hatalom

* * *

Konkrétan
az egység felé (?)

ÚJ FOLYAM (LIV)

2011
4

THEOLOGIAI SZEMLE

2011. 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, posztalványon, vagy átutalással a Református Kálvin Kiadó 11711034–20856731 számlájára.

Előfizetési díj egy évre: 6300,- Ft

Egyes szám ára: 1575,- Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

A verseny,

a győzni akarás mindig fontos szerepet játszott az ember életében általában és az emberi élet fejlődésében konkrétan. A hétköznapiban, a rendesben is megnyerni egy állást, vagy valaki figyelmét, egyetértését, szeretetét, vagy szerelmét és a különlegesben, a rendkívüliben is megnyerni egy versenyt, vetélkedőt, pályázatot, csatát, háborút. Minden versenynek megvan a maga szabálya, etikája. Azokat az eseteket, amelyekben ez nincs, vagy ignorálják nem is említjük. A versenyeket pedig aszerint nevezzük nemesnek, vagy nemesebbeknek, hogy az etikájuk mennyire kifinomult.

A verseny szabálya, etikája két fő célkitűzéssel bír. Az egyik az esélyegyenlőség biztosítása, a másik a vesztes fájdalomnak, kudarcélményének minimalizálása, elviselhetővé tétele. Mert, hogy vesztes mindig van és, hogy a veszteség mindig fáj, vitathatatlan. „*A részvétel a fontos, nem a győzelem.*” – bölcsesség a legtöbb esetben sovány vigasz a vesztes számára. Különösen igaz ez a kegyetlen emberi konfliktusokban, áldozatokat követelő gazdasági harcokban és véres háborúkban.

Jézus legközvetlenebb tanítványai is versengtek az elsőbbségért. Jézus tudott a versengésükről, tudott a kísértésükről „... és így szólt hozzájuk: *Tudjátok, hogy azok, akik a népek fejedelmeinek számítanak, uralkodnak rajtuk, és nagyjai hatalmaskodnak rajtuk. De nem így van közöttetek, hanem aki nagyvá akar lenni közöttetek, az legyen szolgáto; és aki első akar lenni közöttetek, az legyen mindenki rabszolgája. Mert az Emberfia sem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon, és életét adja váltságul sokakért.*”

Krisztus a kereszten győzött s ebben a győzelemben mindenki osztozik, csak a gonosz és a halál nem. Ők a vesztesek. A krisztusi verseny pedig számunkra azt jelenti, hogy a kísértést és a gonoszt legyőzhetjük önmagunkban, s ettől partneri együttműködésben tudunk élni a másik emberrel. Ennek a krisztusi győzelemnek a vágya megoldana sok konfliktust az emberek között és kisegítené a gazdasági és társadalmi váltságból az egész emberiséget, amely a jelenlegi győzni akarásával könnyen közös veszttét érheti el.

A 12 tanítvány mai utódainak sem szabad elfelejteni, hogy a krisztusiak versengésének nem lehet vesztese a másik krisztusi, a másik egyház, a másik felekezet. Az ökumené világában a szép szavak elégtelenek. Erre a krisztusi versenyre van szükség, amelyben együtt akarjuk legyőzni a gonoszt és a halált. Aki nem ezt teszi, halálos győzelmet arat magának.

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 LEADÁSÁNAK IDEJE:

2011. 10. 31.

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 sorközszel, 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**. Internet: **http://www.meot.hu**.

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

Újulatok meg!

„Újulatok meg lelketekben és elmétekben” – hangzik Pál apostol felhívása (Ef 4,23).

Egy új esztendő aktuálissá teszi az újnak és a megújulásnak a gondolatát. Ugyanakkor a hívő ember életében a megújulás nem az újévi fogadkozások kategóriájába tartozik.

Amikor Krisztust, mint urat a szívünkbe fogadtuk, egy egészen új kezdődött az életünkben. „*A keresztség által ugyanis eltemettünk vele a halálba, hogy amiképpen Krisztus feltámadt a halálból az Atya dicsősége által, úgy mi is új életben járjunk.*” (Róm 6,4)

Szívünk az övé lett, lelkünket betöltötte Szentlelkével, és gondolkodásunk is megváltozott. Ezzel tehát valami új kezdődött az életünkben. Ez nem egy befejezett állapot, hanem egy folyamat. Amint igaz az *ecclesia semper reformanda* gondolata, úgy biblikus az, hogy a hívő ember állandó megújulásban él. Pál apostol a kolosséi hívőknek azt írta: az új ember a teremtetőjének képmására állandóan megújul, hogy egyre jobban megismerje Istenét – Kol 3,10.

Textusunkban az apostol a *lélekben és az elmében* való megújulásra szólít fel. Mindannyian hajlamosak vagyunk csüggedésre, megkeseredésre. Előfordulhat, hogy szolgálatunkat fásultán, rutinszerűen végezzük. A rengeteg munka, mások bajának hordozása, az egyházban előforduló nézeteltérések és feszültségek lélekölővé válhatnak. Gyakran érezzük a Szentlélek megújító jelenlétének szükségét. Ilyenkor úgy imádkozhatunk, mint Dávid: „az erős lelket újítsd meg bennem”. Isten, amikor szolgálatra hív, nem hagy magunkra, Pártfogót állít mellénk. Ő a mi vigasztalónk is. „*Ha megtelik szívem aggodalommal, vigasztalásod felüdíti lelkemet.*” (Zsolt 94,19) Napról napra szükségünk van a Szentlélek megújító fürdőjére (Tit 3,5-6), nélküle szárazzá válik életünk, kiüresedik szolgálatunk. A *lélek* megújulásának eszközei az imádság, a Biblia tanulmányozása és a testvéri közösség. A nagy nyilvánosság előtt egyházi szolgálatot végzők életében elengedhetetlen a személyes imádságból és a Szentírás olvasásából származó, intim közösség Istennel. De törekednünk kell arra is, hogy gyülekezeti szolgálatunk, imáink és igehirdetéseink ne váljanak közszerepléssé, hanem Urunkkal való megelevenedő kapcsolat munkálójává legyenek saját magunk számára is. Ellenkező esetben a szakrális cselekedetek közben is kiégthetünk.

Mai világunkban minden eddigénél több információ éri el az embert. Reklámok özönével árasztanak el bennünket. A piaci globalizáció ugyanazon márkát kívánó és fogyasztó embert akar a maga oldalán tudni a Föld legtávolabbi pontjain is. Hovatovább erkölcsi és etikai kérdésekben is közeledik egy hagyományos kis falu lakosának

véleménye a nagyvárosi liberális gondolkodású emberéhez. A média és az információs világháló mindegyiket egyformán eléri.

A keresztyén ember *gondolkodásmódjára* is erős hatást gyakorol, amit hall és lát. Ugyanakkor a hívő ember ebben a világban, de nem e világ szerint él. Gondolkodásmódját, az eseményekhez való viszonyát elsősorban az Isten Igéje határozza meg és nem a világ értékrendje. Ennek érdekében szükséges, hogy határozott igazodási pont legyen számára a Szentírás. Amikor körülötte minden gyorsan változó és relatív, a Mindenható beszéde maradjon az abszolút igazság! A Római levélben határozott utasítást kapunk Pál apostoltól arra nézve, hogy amikor egy-egy kérdésben mérlegelünk, Isten akaratának keresése vezessen bennünket: „*Ne igazodjatok e világhoz, hanem változzatok meg értelmek megújulásával, hogy megíthessétek: mi az Isten akarata, mi az, ami jó, ami neki tetsző és tökéletes.*” (Róm 12,2) Isten embere megújult gondolkodásmódja szerint cselekszik. Egy elfogadott elv a gyakorlat által erősödik meg. Fontos, hogy a jónak tartott elvek szerint éljünk. Már a mózesi rendelkezések felhívják Izrael népének figyelmét, hogy ne az egyiptomi és kánaáni népek szokása szerint éljenek, hanem Isten törvénye szerint (3Móz 18,3-4). Évszázadokkal később Ezdrás pap nem könnyű lépések megtételét várja a megtérni kész hazatértek gyülekezetétől. Meg kell szüntetniük az etnikai keveredést (Ezsd 10,1-12). Szomorú és kiábrándító, ha egy keresztyén ember hite és tettei diszharmóniáról tanúskodnak. Pál apostol az elvek és a cselekedetek elkülönülésének veszélyére hívja fel a figyelmet, amikor azt írja: „de mindezt valóban tegyétek is” – Róm 13,11. A világ nem szép eszméinkre kíváncsi, hanem krisztusi cselekedetekre vár. Bár különösképpen tarthatnak és ki is rekesztenek másként gondolkozásunk miatt, morális válságukban mégis segítségünket igényelhetik. Jézus arról beszélt, hogy tanítványai a főd sója és a világ világossága (Mt 5,13-14). Felelőségünk, hogy hatással legyünk környezetünkre! Gondolkodásunk megújulása nem csak magánügy. Változást indíthat körülöttünk.

A Szentírás tanúsága szerint a lelkünkben és elménkben való megújulás nem a mi erőfeszítéseink eredménye, hanem a Szentlélek munkája. Mindez úgy történik, hogy Krisztus jelenlétében időzünk, az ő akaratára és cselekedeteire figyelünk, vele közösséget vállalunk: „*Mi pedig, miközben fedetlen arccal, mint egy tükörben szemléljük az Úr dicsőségét mindnyájan, ugyanarra a képre formálódunk át az Úr Lelke által dicsőségről dicsőségre.*” (2Kor 3,18) Tapasztaljuk meg az új esztendőben is, hogy csodálatos és állandó megújulásban lehet részünk Jézus Urunkkal járva!

Pataky Albert

A választott nép titka

Keresztyén történelmi tanulságok a népiség kapcsán Czegléd Sándor írásaiban

Czegléd Sándor egész életében fontosnak tartotta Izrael és az egyház viszonyát vizsgáló tárgykört. Legerőteljesebben akkor foglalkoztatta a választott nép kérdése, amikor az antiszemitizmus hullámai egyre nagyobb mértékben érték el hazánkat is. A professzor a zsidóság és Ószövetség elleni támadások keresztüzében megalkuvást nem tűrő bátorsággal, tisztánlátással védte az Ó- és Újszövetség egységét, és dolgozataiban síkra szállt a zsidó nép kiválasztottsága mellett. A náci Németországban ösztöndíjasként ezeket tanulta a Hitvalló Egyháztól is. A mai társadalmi helyzetben ez a bátor helyállást bemutató írás nagyon időszerű és komoly teológiai segítség mindenkinek a kisebbségek elfogadásában és a kisebbségi lét értelmezésében.

Sándor Czegléd hielt es zeitlebens für wichtig den Themenbereich, der die Beziehung zwischen Israel und der Kirche behandelt. Überwiegend beschäftigte sich er dann mit der Frage des auserwählten Volkes, wann die Wellen von Antisemitismus auch unsere Heimat in zunehmendem Maße erreichten. Der Professor behütete die Einheit des Alten und Neuen Testaments, darüber erdulde er keine Widerrede und mit Hellsichtigkeit, Tapferkeit arbeitete er in dem Kreuzfeuer, was gegen das Judentum und das Alte Testament äußerte sich beziehungsweise einsetzte er sich in seinen Aufsätzen für das ausgewählte Sein des jüdischen Volkes. Alles erlernte er auch von den Mitgliedern der Bekenner Kirche als Stipendiat in der braunen Epoche von Deutschland. In gegenwärtigem sozialen Verhältnis ist diese Abhandlung – die ein Beispiel der unverzagten Tapferkeit vor unsere Augen führt – wahrlich aktuelle und richtungsweisende theologische Hilfeleistung für alle die Minderheiten annehmen und das Sein in der Minderheit interpretieren können.

Elköteleződés a választott nép mellett

Czegléd Sándort¹ egész életén keresztül foglalkoztatta Izrael és az egyház viszonya. Már teológus korától kezdve érlelődött benne az a gondolat, hogy Izrael népének van egy sajátos és egyedülálló titka, amelyet az ember képtelen teljes mértékben megfejteni. Ez bizonyára abban áll, hogy Isten tetszése szerint, kegyelmi szövetség alapján Izrael a választott nép.²

Az a forrás, amelyben az elsők között kimutatható a professzor választott nép iránti érdeklődése, egy jól átgondolt, 1931-ben az Ohio-ban lévő Dayton-ban írt tanulmánya *The Permanent Value of the Old Testament*³ címmel, amelyben részletesen kifejtette, hogy az Ószövetség páratlan tulajdonsága, illetve vallásának fő elve Izrael Isten-hitében keresendő, amelyben Izrael megvallja, hogy Isten a világ személyes teremtője, fenntartója és ura.

A zsidó nép kérdésköre iránti elköteleződése csak mélyült, amikor Czegléd Sándor az Amerikai Egyesült Államokból hazatérve 1932 augusztusától két évig a Skót Missziónál volt segédlelkész, ahol sokat tanult a zsidómisszió jelentőségéről. A budapesti zsidómisszió, amely akkor már több mint 90 éve végezte munkáját a magyar zsidók között, szoros kapcsolatot ápol a Magyar Református Egyházzal. Tanulmányi ösztöndíjakban részesített teológusokat, ezen kívül alkalmazottai és tanítói a Református Egyház tagjai közül kerültek ki.⁴ Ilyetén dolgozott ő is közöttük, és az itt végzett szolgálata alatt számtalan alkalma nyílt közelebről is megismerni a zsidókérdéssel kapcsolatos összefüggéseket, valamint a német fasiszmus egyházi vonatkozású kijelentéseit.

A választott nép tárgykörével kapcsolatosan azonban a legmeghatározóbb benyomások a náci Németországban érték, amikor 1936 szeptemberétől 1937 februárjáig, egy tanulmányi félévén keresztül a Halle-Wittenbergi Egyetem Teológiai Fakultásán rendszeres teológiával és dogmatörténettel foglalkozott.⁵ Már útban Halle felé, amikor megszállt Drezdában, figyelmes lett a felfokozott antiszemitizmusra és arra, hogy ez már a német protestáns egyházak köreiben is elterjedt. Visszaemlékezéseiben, prédikációban többször elmondta, hogy amikor ezen az estén a drezdai utcákon sétált, egy előadóterem kivilágított ablakán hatalmas plakátra lett figyelmes. A képen egy villámcsapás alatt két alak látszott. Az egyik kezében két kőablákkal balra zuhant, a másik pedig keresztjével együtt jobbra süllyedt el a sötétségben. A kép alatt ez a felirat volt olvasható: „Megváltás Jézus Krisztustól”.⁶ Az előadóterem a Deutsche Christen hitmozgalomhoz tartozott.

Ösztöndíjasként Halle-ban a Tholuck Konviktusban lakott, amelyről csak ott tudta meg, hogy a Hitvalló Egyházzal rokonszenvező diákság egyik központja. Emiatt az épület már odaérkezésekor is a titkosrendőrség állandó lehallgatása és megfigyelése alatt állt. Diáktársai a kezdeti óvatosság után teljes bizalommal voltak iránta. Illegális összejöveteleikre is elvitték mondván: „Te külföldi vagy, legfeljebb hazaküldenek.” Így találkozott a Hitvalló Egyház számos vezető személyiségével, köztük 1936 decemberében Martin Niemöllerrel is, nem sokkal a nyolc évre elhúzódo koncentrációs táborbeli internálása előtt.⁷ Inter-

* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg!

jút is készített vele, amely a következő hónapban cikk formájában *Mások helyett is harcolunk* címmel jelent meg a Református Életben. Martin Niemöller a Hitvalló Egyház harcáról a következőképpen nyilatkozott: „A mostani válság (...) egy hosszú szellemi fejlődés végső eredménye. Csak most látjuk igazán, hogy azelőtt mindnyájan német keresztyének voltunk. Theologiai szempontból úgy gondolom, hogy a külföldi keresztyén egyházakban és így a magyar egyházakban is van ‘német keresztyénség’, amelytől ezeknek az egyházaknak egyszer el kell szakadniuk. Ez a szakítás súlyos válságot jelent. Lehet, hogy a németországi evangéliumi egyházunk a jelen válságban nemcsak önmagáért, hanem mások helyett is harcol, és ez a helyettes harc talán sok zavartól (...) menti meg más országok keresztyén egyházait.”⁸

A németországi élmények mély nyomot hagytak Czeglédy Sándorban. Ennek áldásos következménye az lett, hogy az itt szerzett tapasztalatait és a Hitvalló Egyház harcának nagy tanulságait hitvalló módon irodalmilag is értékesítette egyházunkban a fenyegető szélső-jobboldali veszedelmekkel szemben.⁹ Ekkor már Magyarországon is egyre nyilvánvalóbb módon támadták az Öszövetséget azt hangoztatva, hogy „az Új-Európában a keresztyén egyházak jövője attól függ, hogy milyen mértékben tudják magukat felszabadítani a mózesi-mítosz hagyatéka alól és milyen mértékben tudnak a faji lélek öntudatosításának, kibontakoztatásának nagy művébe belekapcsolódni.”¹⁰

A németországi tanulmányai után egy évvel, 1938-ban jelent meg hitvalló cikke *Protestáns Róma-zarandokok* címmel, amelyben a professzor éles kritikáját fogalmazta meg Alfred Rosenberg *Protestantische Rompilger* című propagandaíráásával¹¹ szemben. Rosenberg Lutherre hivatkozva a reformációt a germán jellem tiltakozásaként tüntette fel a katolicizmus ellen. Ennek fényében elítélte a Hitvalló Egyházat azért, mert az Luther Mártonnal ellentétben a római katolikus egyházhoz közeledett azáltal, hogy a katolikusokhoz hasonlóan fellépett a keresztyénség germanizálása ellen. Ezzel párhuzamosan elítélte az eredendő bűn tanát is, mivel szerinte a német nép eredendően nem bűnös, hanem eredendően nemes és ezáltal nemesítette meg a keresztyénséget. Czeglédy Sándor azonban élesen szembe fordult Rosenberg félremagyarázott és tévesen értelmezett tanaival, amikor feltette a kérdést, hogy miként merészel a náci ideológus az antiszemita elveinek védelmére Lutherre mint a germán jellem nagy képviselőjére hivatkozni, miközben a reformátorok tanításait, a *sola fide* és a *sola gratia* nagy kijelentés-igazságát sárba tiporja.¹²

Megszületik

A választott nép című könyv

Ilyen előzmények és előhatások után Czeglédy Sándor budapesti professzorságának ideje alatt 1940-ben írta meg a zsidó nép titkát részletesen kifejtő bátor hitvallását, a Róm 11,1 kifejtésére: „Avagy elvetette-e Isten az ő népét? Távol legyen.”¹³

Korának szellemiségében már könyvének címe is provokatívnak tűnt: „A választott nép”. Czeglédy Sándor szerint azonban e cím alatt „tulajdonképpen az egész Biblia tartalmát el lehetne mondani, mert a Bibliát (...) Isten szuverén kegyelmének a világ teremtésétől kezdve a világ végéig tartó szakadatlan működése érdekli, amel-

lyel Isten a maga népét a Jézus Krisztusban és a Jézus Krisztus által összegyűjti. Nem tévedne az, aki a Bibliának ezt az alcímet adná: Isten népe.”¹⁴ Lássuk ennek lényegét: mi is a választott nép titka?

A könyv témaválasztásának indokaként Czeglédy Sándor leírta, hogy mivel kora igehirdetés problémái leginkább a nép kérdésével vannak összefüggésben, ezért nem a korszellem, hanem az igehirdetés tisztasága követelte meg, hogy a népiség problémáját teológiai témává tegye. Ebből is látható, milyen mélyen összekapcsolódott benne a rendszeres és a gyakorlati teológia, hiszen a rendszeres teológiai vizsgálódásainak célja az, hogy szilárd alapot teremtsen az igehirdetés számára. Irányvonalként a reformátorok által megjelölt utat jelölte meg, és azon haladt tovább a népiség kérdésében. Leírta, hogy a reformátorok azáltal, hogy csak Isten népéről akartak beszélni, tulajdonképpen a világ népeinek problémáira is feleletet adtak. Ebből következően azért fontos a választott nép bibliai témája, mert aki megérti a választott nép és az anyaszentegyház titkát, az megérti saját népét és a népiség problémáját is.¹⁵

A professzor szerint Isten végtelen szeretetét mutatja az, hogy üdvöt adó kijelentése a nép teremtési rendje által a bűnös emberhez van kötve. A gyűlölet és harc világában Isten szeretete küzd a bűnös emberrel, és az isteni szeretet harcáról beszél annak a népnek a története, amely nevét az Istennel küzdő emberről, Izráelről kapta. A harc célja az, hogy az evangélium az egész emberiséghez eljusson.¹⁶

Isten tehát Izráel történetében mutatta meg a föld összes népének, hogy mit jelent szeretetének mélysége és magassága. Izráelnek a szent nép jelleget a papi hivatal adja. Ez az Ábrahámmal kötött szövetség értelme. Ábrahámnak Isten egészen különös parancsot és ígéretet adott: „Menj el földedről, rokonságod közül és atyád házából arra a földre, amelyet mutatok neked! Nagy néppé teszek, és megáldalak, nagygyá teszem nevedet, és áldás lesz. Megáldom a téged áldókat, s megátkozom a téged gyalázókat. Általad nyer áldást a föld minden nemzetsége.” (1Móz 12,1-3)

Ezzel Isten a választott nép ősatyját papi tisztségre hívta el. Sajátos szolgálata a közbenjárás volt. Istentől rendelt hivatalát gyakorolta akkor, amikor Sodoma és Gomora érdekében közbenjárt. A Sínai-hegyen kötött szövetségben is egészen nyilvánvalóvá vált, hogy a választott nép a közbenjárói, papi hivatalra hivatott: „Most azért, ha engedelmesen hallgattok szavamra, és megtartjátok szövetségemet, akkor ti lesztek az én tulajdonom valamennyi nép közül, bár enyém az egész föld. Papok királysága és szent nép lesztek.” (2Móz 19,5-6)

Isten uralkodói igénye szeretetéből adódik, és ahogyan szeretetének nincs határa, éppen úgy uralkodói igénye is teljes. Isten az egész népre, annak minden egyes tagjára totális igényt tart. Mindez akkor lett nyilvánvalóvá, amikor Jézus megjelent. Az a harc, amelyet Isten vívott Izráelért és Izráellel, Jézus Krisztusban jutott végső kiéleződéséhez és befejezéséhez. Ő a testté lett Ige, és a választott népet Ő állította végső döntés elé.¹⁷

Izráel azonban nem fogadta el Jézust Megváltójául. A választott nép a neki adott isteni kijelentés privilégiumát arra használta fel, hogy Isten igénye elől elbástyázza magát és Isten szeretetigénye elől kitérjen. Jézus azonban Isten országának diadalmas hőségévé vált azáltal, hogy nem alkalmazott erőszakot és nem támaszkodott világi

hatalomra, hanem csak az Igét hirdette. Az egyház istenkáromlóként, az állam politikai bűnösként ítélte el Őt, de ezzel önmaguk felett mondtak ítéletet. Jézus Krisztus halála Isten hűségének megpecsételése volt, mivel Jézus Krisztus vére által kötötte meg Isten népével az „új szövetséget”. Az ótestamentumi nép helyére egy másik nép lépett, mégpedig Krisztusnak minden népekből való és minden népek közötti anyaszentegyháza. Azzal, hogy a papi tanács és a zsidó nép által a halálos ítélet végrehajtására átadott Jézus Krisztust Isten feltámasztotta, leomlott az a népi választófal, amely a választott népet az Ószövetségben körülvette. Isten népe ettől kezdve a lelki Izráel lett, az új teremtés kezdete.¹⁸

Czeglédy Sándor könyvének utolsó fejezetében *Nép és egyház* címmel megfogalmazta, hogy az örök és időtlen igazságok után sóvárgó emberi ész, amely szembeállítja a „szükségyszerű észigazságokat” az „esetleges történeti igazságokkal”, nem tudja megérteni, hogy miért vannak a keresztyénség igazságai bizonyos történeti tényekkel összekötve. Miért kellett a Hitvallást is megterhelni történeti elemekkel: „szenvede Poncius Pilátus alatt”. Mindez azonban hozzátartozik a keresztről való beszédhez. Krisztust csak úgy szabad hirdetni, mint megfeszítettet, mint valóságos történeti személyt. Mindaddig, amíg ebben a világban élünk, az isteni kijelentés univerzalitásának nem oldódik fel a feszültsége. Az isteni kijelentés dialektikája az időbeliség és az örökkévalóság polaritása.¹⁹

A professzor megfogalmazása szerint azért hangzik egyetlen népnek a „Ti lesztok az én tulajdonom valamennyi nép közül” kijelentés, hogy nyilvánvalóvá váljék Istennek az egész világ minden népére kiterjedő uralkodói igénye, mert ugyanennek az igének ez a folytatása: „bár enyém az egész föld. (2Móz 19,5)” A választott nép és a világ többi népe közötti viszonyt az evangélium határozza meg, amely végső és egyetemes üzenetként hangzik a Krisztus mennybemenetele és második eljövetele között. Amikor a népeknek és az Isten népének egymáshoz való viszonyát vizsgáljuk, akkor mind a népeknek, mind pedig az anyaszentegyháznak a valóságát a végső dolgok felől kell néznünk. Tudnunk kell azt, hogy mind a nép teremtési rendje, mind pedig az egyház az emberiség történetének ebben a Krisztus mennybemenetele és visszatérése közötti időszakában, az idők között töltik be Istentől kapott rendeltetésüket.²⁰

A nép igazi méltóságát csak az a hit értékeli, amely tudja, hogy a nép teremtési rendje Isten ajándéka. Ezzel ellentétben Rosenberg ezt mondja: „A nemzet az első és utolsó, amelynek kell, hogy magát minden alárendelje.”²¹ „A germán jellemérték az az örökkévaló mérték, amihez minden másnak szabnia kell magát.”²² Ez a nézet a keresztyén hit szempontjából maga a teljes pogányság. A nép rendje történeti rend, és a történetben nincs semmi, ami ne pusztulna el. Egyedül Isten Igéje örökkévaló. A népek pedig meghalnak. Éppen ezért tanítja azt a Szentírás, hogy Isten meghatározza a népek eleve elrendelt idejét.²³

Czeglédy Sándor tehát élesen támadta Rosenberg nézetét, amely szerint az északi lélek privilégiuma az, hogy legmagasabb szárnyalása mindig Isten felé irányul. Kijelentette, hogy csak a bálványimádás mondatja az emberrel azt, hogy pusztán népiségénél fogva kvalifikálva van az örök életre. Szerinte emellett ugyanilyen bűn az ember saját népiségét összemérni más népek népiségével és az ilyen érték összehasonlítás szerint azt állítani, hogy az ember magyarként, vagy németként népiségénél fogva

közelebb van Istenhez, mint az angol, a román vagy a zsidó.²⁴ A professzor ellenben kifejtette azt is, hogy a Jézus Krisztust keresztre feszítő zsidók éppen ezzel a hittéttel aknázták alá népi hitüket és tették magukat – Pálíkifejezéssel – az átok népévé, amikor azt képzelték, hogy Isten őket nem ingyen kegyelemből, hanem népi előnyökért és érdemeikért választotta ki magának.²⁵

Ha Czeglédy Sándor könyve kapcsán azt vizsgáljuk, hogy kik azok a magyar „hitvédők”, akiket ismert és idézett, érdekességként állapítható meg, hogy a sok német forrás mellett alig találunk magyar neveket, ami arra utal, hogy kevesen merték felemelni szavukat hitvalló módon a választott nép ügye mellett. E kevés név között szerepel Bereczky Albert neve, akinek mély üzenetű prédikációjára utalt a professzor,²⁶ amely 1938-ban nyomtatásban is megjelent *A zsidók „titka”* címen.²⁷ Ezen kívül megemlíttette még Vasady Béla Rosenberg mythuselméletének bírálatát,²⁸ valamint idézett²⁹ Ravasz László *Alfa és Omega* című prédikációskötetéből.³⁰

A választott nép mint égető kérdés más írásaiban

Czeglédy Sándor 1943 májusában Székelyhídon rendezett lelkészképző tanfolyamon egy nagyon átfogó előadást tartott *Az Ószövetség és igehirdetésünk*³¹ címmel, amelyben részletesen kifejtette, hogy keresztyén nézőpontból az Ószövetség a teljes kánon szerves és elengedhetetlen része, amely Krisztusra és az evangéliumra mutat. Világosan látta, hogy a támadások nemcsak az Ótestamentumot érték, hiszen az önmagát önmagából megérteni próbáló, természettudományosan és történetileg gondokozó autonóm újkori ember számára az egész Biblia problémává, sőt botránkozássá vált. Ez a koncentrált támadás akkor indult, amikor a bibliaellenes törekvések a faji gondolattal találkoztak és egyesültek. A faji gondolkodás fejlődésmentéről írva eljutott Rosenbergig és a német keresztyének mozgalmáig, és aktualizálva a helyzetet megjegyezte, hogy ez a fertőző tan nagyon erősen terjed a hazai közvéleményben is.³²

Korának növekvő antiszemitizmusa gyökereit abban látta, hogy amikor az első világháborút követően a nyugati társadalom meghatározó része vallásilag közönyössé vált, rengetegen elszakadtak az egyháztól. Egy idő múlva ezek az emberek a szekularizálódás és a vallástalanság állapotát elhagyva valamilyen vallást kerestek, és mivel ezt sokan a keresztyénségben nem tudták vagy nem akarták megtalálni, új vallást teremtettek maguknak, amelyben az osztály nélküli társadalom eszményét, a fajt, a népet tették abszolúttá. Ezáltal az Ószövetség ellen harcoló faji fanatizmus vallásos jellegűvé vált, amely a keresztyénség halálos ellensége lett.³³

Czeglédy Sándor az előadásában világosan leszögezte: nem lehet vita tárgya az, hogy a keresztyén anyaszentegyház alapja a két testamentum teljes, szerves elszakíthatatlan egysége. A keresztyén egyház csak úgy jöhetett létre, hogy Jézus halála és feltámadása által betöltötte az Ószövetség ígéreteit, és Istennek az emberiséggel kötött új szövetségét az Ószövetséggel egybekapcsolta. Az Ószövetség volt Jézus Bibliája, és az Ószövetség Istenét nevezte Jézus Atyjának és a mi Atyánknak. Az Ószövetség kánoni tekintélye és az Újszövetséggel való egysége tehát Jézus Krisztus személyében van.³⁴

Megfogalmazta, hogy amikor az Ószövetséget olvasuk, magát Krisztust kell keresnünk. Az emmausi tanítványok értelme is csak akkor világosodott meg, amikor a feltámadt Jézus hozzájuk lépett és „Mózesről meg valamennyi prófétáról kezdve elmagyarázta nekik mindazt, ami az Írásokban róla szólt.” (Lk 24,27) Ez a jelenet mutatja meg igazán, hogy az ószövetségi írásmagyarázat nem más, mint Krisztus keresése és Krisztus megtalálása. Ha nem Jézust keressük az Ószövetségben, hanem tudományt, a világ előállítására vonatkozó ismereteket, annak megbotránkozás a vége. Kereshetünk benne irodalmat is, de mit ér az esztétikai elragadtatás, ha nem értjük meg, hogy mi volt az ótestamentumi szentírók számára egyedül fontos: az Isten dicsőítésének hirdetése. Kereshetünk benne morált, de a végén így is csalódunk.³⁵

Czeglédy Sándor világos megfogalmazása szerint vissza kell térnünk tehát az őskereszténység és a reformáció bibliamagyarázatához. Az írott Ige kulcsa a testté lett Ige, mert Krisztus az egész Írás nézőpontja. Emiatt nem elválasztható a két testamentum. Ezért aki számára botránkozás az, hogy Isten éppen a zsidó népet választotta ki kegyelme eszközeként, az Isten kegyelmén botránkozik meg, sőt a botránkozás sziklájába, Jézus Krisztusba ütközik, mert Jézus ember-voltáéhoz, szolgálai állapotáéhoz tartozik hozzá az is, hogy a zsidó nép fiaként végezze el megváltói munkáját a földön, valamint egész tanítása a maga egészében és részleteiben is az Ótestamentumban gyökerezik. Ezért egészen világosan látnunk kell, hogy a professzor korának vallásos jellegű antiszemitizmusa lázadás Isten szuverén kegyelme ellen.³⁶

Czeglédy Sándor tanulmányára nemcsak református körökben figyeltek fel, hanem ennek összefoglalója 1943. december 9-én a Magyar Zsidók Lapjában is megjelent *Református lelkész érdekes előadása az Ótestamentum alapvető jelentőségéről* címmel.³⁷ Az 1944-ben megjelent *Harc az Ótestamentum ellen* című cikkének³⁸ alcíme pedig így hangzik: „Ne tegyük az Ószövetséget a zsidók Bibliájává, mert az a miénk, azoké, akik azt vallják, hogy Jézus a megígért Messiás.” Ezáltal világosan leszögezte azt, hogy ha valaki kereszténynek vallja magát, abban benne van az Ótestamentum elismerése. Mert amikor azt mondom: keresztény vagyok, akkor megvallom azt, hogy krisztus-hívő, Messiás-hívő vagyok, ezzel pedig kinyilvánítom azt, hogy a názáreti Jézust Krisztusnak tartom, azaz hiszem, hogy ő az Ótestamentumban megígért Messiás. Ezeket a kijelentéseket akkor írta le, amikor a zsidóság és közvetve az Ószövetség ellen már Magyarországon is koncentrált és erős támadás indult. Minderről így írt: „Ma is vannak magukat keresztényeknek nevező emberek, akik vad dühvel harcolnak az Ótestamentum ellen. Sőt fájdalmas megdöbbenéssel kell látnunk, hogy ma, amikor a közélet hangos a kereszténység jelszószerű emlegetésétől, az Ószövetség elleni támadások úgy kiélesedtek és kiszélesedtek, mint még soha ebben az országban.”³⁹

A cikk konklúzióként megfogalmazta, hogy „az Ótestamentum a leghatalmasabb bizonyossága annak, hogy az Isten igazsága felette áll minden fajiságnak, mert nem az ember, hanem Isten Lelkének megnyilatkozása (...) Ne tegyük tehát az Ótestamentumot a zsidók Bibliájává! Mert az Ószövetség a miénk, a lelki Izráel tulajdona, azoké, akik lelki atyáikkal, a gályarabokkal, a reformátorokkal együtt éneklék Dávid zoltárait, és akik ma is,

ezekben az antikrisztusi időkben is hiszik és vallják, hogy a názáreti Jézus a Krisztus, az Ószövetség Messiása.”⁴⁰

A történet utóhatása

Czeglédy Sándor akkor is nyíltan kiállt a választott nép és az Ószövetség mellett, amikor a legtöbben nem merték felvállalni véleményüket ezzel kapcsolatban. Világosan megfogalmazott cikkeiben nem kódósított, hanem a Szentírás fényével világított rá egyértelműen kora égetően aktuális kérdésére.

A választott nép melletti kiállításának hatástörténetét vizsgálva Bereczky Albert egyik 1945-ben írt visszaemlékezéséből is látható, hogy amikor 1944-ben a magyar sajtót részben megvásárolták, részben megfélemlítették és egészen szoros bilincsbe verték, akkor az egyházi sajtót is a legszigorúbb cenzúra alá helyezték. Mégis kiemelt néhány szemelvényt, bizonyítva azt, hogy az egyházi sajtó ennek ellenére is igyekezett odaállni az üldözöttek mellé, s amennyiben egyáltalán lehetséges volt, megpróbált bizonyosságot tenni az evangéliumi igazságról. E kevés számú szemelvény között olvashatjuk Czeglédy Sándor *Harc az Ótestamentum ellen* című tanulmányának egy részletét is.⁴¹ Évtizedekkel később, 1984-ben Bartha Tibor püspök is azok közé sorolta őt, akik 1944-ben is a zsidóság mellett állást foglaló, bátor és hitvalló írásokat jelentettek meg.⁴²

Hitvalló állásfoglalása azonban nemzetiszocialista körökben szenvedélyes sajtótámadásokat váltott ki a Sztójay-kormány utolsó szakaszában és a nyilas uralom idején, főleg budapesti napilapokban.⁴³ Czeglédy Sándor önéletrajzában leírta, hogy mivel ekkor már Debrecenben tanított, e cikkek híre a város körüli harcok idején, majd a város felszabadulása után már nem jutott el hozzá. Minderről egy történeti kutató értesítette őt, jelezve, hogy ezek a cikkek megtalálhatók Berlinben, a Német Demokratikus Köztársaság könyvtáraiban.⁴⁴

Ha nem is hatástörténeti jelentőségű, de mindenesetre érdekes együttengésre vall, hogy *A választott nép* című könyv megjelenése után két évvel jelent meg Karl Barth Dogmatikájának II/2-es kötete, amelyben a nagy hitvalló teológus Czeglédy Sándorhoz hasonlóan ugyancsak kifejtette Izráel vissza nem vont, örökké tartó kiválasztását. Barth leírta, hogy Isten a zsidó népen mutatta meg az emberek iránti hatalmas szeretetét, de Izráel népe visszautasította azt, és Jézust keresztre feszítette annak ellenére, hogy benne teljesedtek be az ószövetségi próféciák. Ennek ellenére az Isten kiválasztását visszautasító zsidó nép az egyház elődje, amely Jézus Krisztus majdani elismerésével és kiválasztottsága folytán Isten egyházával együtt üdvözülni fog.⁴⁵

A lelkésznevezéseket nevelő tanár életművéből és írásaiból nyilvánvalóan látszik, hogy mennyire szívén viselte a választott nép kérdését, és milyen részletesen magyarázta azt biblikus tudományossággal egész életén keresztül. Éppen ezért érintette őt érzékenyen, amikor 1990-ben Majsai Tamás, a Theologiai Szemlében megjelent *Crucifixus sub Pontio Pilato* című tanulmányában azzal vádolta meg, hogy a Jubileumi Kommentár Kijelentés, Üdvőtörténet, Ószövetség, Újszövetség, Szentírás és Szentlélek⁴⁶ című bevezető tanulmány teológiai koncepcióját a masszív antijudaizmus szelleme hatja át,⁴⁷ amely dolgot részben Czeglédy Sándor írt.⁴⁸

Bírálója ennek alátámasztására ebből a tanulmányból a következőket idézte: „A választott nép döntő kérdése az volt: felismerik-e Azt, aki eljövendő vala, (...) de a választott nép a vele kegyelmesen kötött szövetség kiváltságát éppen arra használja fel, hogy vele magát Isten igénye elől elbástyázza. (...) Isten Fiát halálra ítélik. (...) A templom leomlik. (...) Eddig Sion fennállása volt Isten uralmának jele, most pedig Sion romja. (...) Íme, Isten népének fejedelme ott van a kereszten; a saját népe adta őt a római hatalom kezébe teljes tudatossággal.”⁴⁹

Czegléd Sándor Eleven és nyílt vita a Szentírásról?⁵⁰ című cikkében kategorikusan visszautasította ezt a vádat. Tanulmányának eredeti címe *Eleven és nyílt vita a Szentírásról?* volt, utalva arra, hogy a kifogásolt szövegrészben egyetlen mondat sincs, amely ellenkezne a Szentírással, az Ó- és Újszövetség együttes bizonyágtételével.⁵¹ Czegléd Sándor tehát elutasította a „masszív anti-judaizmus” vádját hivatkozva arra is, hogy bírálója egyszerűen elhagyta azokat a folytatólagos mondatait, amelyben idézte és kommentálta a Római Levél kulcsfontosságú verseit: „Mert nem akarom, hogy ne tudjátok, atyámfiai, azt a titkot, hogy magatok el ne higgyétek, hogy a megkeményedés Izraelre nézve csak részben történt, ameddig a pogányok teljessége bemegy. És így az egész Izrael megtartatik.”⁵²

Ezt követően felhívta olvasói figyelmét arra, hogy még kevésbé szólhatott volna bírálója „masszív anti-judaizmusról” vele kapcsolatban, ha figyelembe vette volna ugyancsak a Jubileumi Kommentárban megjelent, az IThesszalonikai levél híres antiszemita szakaszával foglalkozó magyarázatát. Itt ugyanis a következőket írta: „A zsidók és pogányok viszonya a thesszalonikai kerestyéneket is foglalkoztatta, mivel látták, hogy Pál és társai a zsinagógában kezdték az evangélium hirdetését. De látták azt is, hogy éppen az ígért népe, a zsidók vezettek az evangélium szenvedélyes elutasításában. Pál itt még nem fejt ki Izrael titkát, ahogy később teszi. Pál olyan határozottan és erélyesen szól itt a zsidók megkeményedéséről, hogy ennek jellemzésére még a pogányok jól ismert szólamait is felhasználja. A zsidók ölték meg az Úr Jézust és saját prófétáikat.”⁵³ De Czegléd Sándor tanulmányában hangsúlyozta azt is, hogy az emberellességet Pál nem valami faji vagy népi tulajdonságnak tartja, mint a zsidók antik és modern ellenségei, hanem itt világosan megmondja: azzal válnak minden embernek ellenségeivé, hogy akadályozzák az evangélium hirdetését.⁵⁴

Összegzés

Czegléd Sándor a teológiáról így vallott: „nem lehet gettóban művelni, annak az egyháztörténet tanulsága szerint vállalkoznia kell arra, hogy beilleszkedjék a kor kulturális kontextusába, megalkuvások nélkül, identitását megőrizve, de nem félelemmel és aggályoskodva, hanem a segíteni kész szeretet indulatával.”⁵⁵ E gondolatához híven egész életében ezzel a segíteni kész szeretet-indulattal, hitvalló módon tanította az Ószövetség és az Újszövetség egységét. Sőt, minél nagyobb volt eme egység elleni támadás, annál erősebben, megalkuvások nélkül érvelt a Szentírás fényében Izrael kiválasztottsága mellett. Bátor magatartása példát mutat az utókor számára.

Pótor Áron

- 1 Tanulmányunkban mi a debreceni professzor Czegléd Sándorral foglalkozunk, s fölhívjuk a figyelmet arra, hogy az ő édesapja is a Czegléd Sándor nevet viselte és ugyanebben a korban élt szintén tudós lelkipásztor volt.
- 2 Gaál Botond: Czegléd Sándor (1909-1998), a rendszeres teológus. *Confessio*, XXV évf. (2001), 103.
- 3 Czegléd Sándor: *The Permanent Value of the Old Testament*. Dayton, 1931 January 7. 3.
- 4 V.ö. Forgács Gyula: A zsidómisszió hazánkban. In: *Külmissziói Jubileumi Emlékkönyv*. (Szerk.: Draskóczy László és Virágh Sándor). A Magyar Református Külmissziói Szövetség Kiadása, Budapest, 1934, 59.
- 5 Czegléd Sándor: *Önéletrajz*. (Helységnev és dátum nélkül) Szerző birtokában. 1.
- 6 Czegléd Sándor: *Eleven és nyílt vita a Szentírásról?* *Theologiai Szemle* 1990, 371.
- 7 V.ö. Czegléd Sándor: *Egyházunk ébredésének teológiai impulzusai*. Debrecen, 1985, *TtREL* I.27.c.184. 9.
- 8 Czegléd Sándor: *Mások helyett is harcolunk*. *Református Élet* 1937. 3.
- 9 A Budapesti Református Theologiai Akadémia története: 1855-1955. (Szerk.: Pap László és Bucsay Mihály) *Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya*, Budapest, 1955. 120.
- 10 Málnási Ödön: *Feladatok*. Könyv- és Lapkiadó Rt., Budapest, 1942. 132.
- 11 Rosenberg, Alfred: *Protestantische Rompilger. Der Verrat an Luther und der „Mythus des 20. Jahrhunderts“*. München, 9. Auflage, 1938. 471-520.
- 12 V.ö. Czegléd Sándor: *Protestáns Róma-zarandokok*. *Református Élet* 1938, 62.
- 13 Czegléd Sándor: *Eleven és nyílt vita a Szentírásról?* *Theologiai Szemle* 1990, 370. Eme tanulmány címét a *Theologiai Szemle* szerkesztői változtatták meg, mert azt hitték, hogy a szerző életveszteséte. Eredetileg ez volt: *Eleven és nyílt vita a Szentírásról?*
- 14 Czegléd Sándor: *A választott nép*. Sylvester, Budapest, 1940. 3.
- 15 V.ö. Czegléd Sándor: i.m. 19.
- 16 V.ö. Czegléd Sándor: i.m. 58.
- 17 V.ö. Czegléd Sándor: i.m. 69.
- 18 V.ö. Czegléd Sándor: i.m. 73.
- 19 V.ö. Czegléd Sándor: i.m. 96.
- 20 V.ö. Czegléd Sándor: i.m. 97.
- 21 Rosenberg, Alfred: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. 147-148. Auflage. München, 1930, 595.
- 22 Rosenberg, Alfred: i.m. 655.
- 23 V.ö. Czegléd Sándor: i.m. 100.
- 24 V.ö. Czegléd Sándor: i.m. 101.
- 25 V.ö. Czegléd Sándor: i.m. 101.
- 26 V.ö. Czegléd Sándor: i.m. 94.
- 27 Bereczky Albert: *A zsidók „titka”*. Két beszéd. Elmondott a pozsonyi-úti „hálaadás temploma” gyülekezeti termében, Budapest, 1938. 21. A szerző kifejti, hogy a zsidók titka az Isten titka, és az az egyház, amely nem tud, vagy nem akar áhítattal megállni e legnagyobb isteni titok előtt, megszűnt keresztyén egyház lenni.
- 28 Czegléd Sándor: i.m. 100.
- 29 Czegléd Sándor: i.m. 100.
- 30 Ravasz László: *Alfa és Omega*. II. kötet. Budapest, 1932. 41. „Ha nekünk most válogatni lehetne, hogy melyik nemzethez tartozunk, akkor a könnyelműek, az önzők, a haszonlesők menekülnének innen, ide csak a mártírok, a hősök, a misszionáriusok, csak a szentek jönnének.” Czegléd Sándor jól ismerte Ravasz László személyét és szerteágazó munkásságát. Kapcsolatuk korábbra nyúlik vissza. Még fiatal dayton-i ösztöndíjasként az éppen ott időző püspök iktatta be őt a közeli Middletown-ba lelkésznek, majd miután hazatért az Egyesült Amerikai Államokból, akkor 1934 novemberétől segédlelkészként szolgált a Budapest-Kálvin téri gyülekezetben a püspök mellett majdnem egy évig. Később pedig az Isten rostjában című művéről jól összefoglalt ismertetőt írt, (Czegléd Sándor: Ravasz László – Isten rostjában című művének ismertetése. *Theologiai Szemle* 1941. 169-180.) nem mellőzve a bíráló szavakat sem. Boros Géza azt írta róla, hogy ő volt Ravasz László egyik legbátrabb és legtalálóbb korabeli kritikusa. (Boros Géza: *Igehirdetés*. In: *Tanulmányok a Magyarországi Református Egyház 1867-1978 közötti történetéből*. Szerk.: Bartha Tibor, Makkai László. Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya. Budapest, 1983. 409.)

- 31 Czeglédy Sándor: Az Ószövetség és igehirdetésünk. Theologiai Szemle 1943. 163-176.
- 32 V.ö. Czeglédy Sándor: i.m. 164.
- 33 Vasady Béla: Mítosz vagy Kijelentés!? In: Az Országos Református Lelkészei Egyesület és az Országos Református Presbiteri Szövetség ceglédi gyűléseinek emlékkönyve. (Szerk.: Vasady Béla) Debrecen szabad királyi város és a Tiszántúli Református Egyházkerület Könyvnyomda Vállalata, Debrecen, 1939. 53.
- 34 V.ö. Czeglédy Sándor: i.m. 165.
- 35 V.ö. Czeglédy Sándor: i.m. 167.
- 36 V.ö. Czeglédy Sándor: i.m. 172.
- 37 Református lelkész érdekes előadása az Ótestamentum alapvető jelentőségéről. A Magyar Zsidók Lapja 1943. december 9., 1. (Szerző megjelölése nélkül.)
- 38 Czeglédy Sándor: Harc az Ótestamentum ellen. Református Jövő 1944. aug. 30., 1.
- 39 Czeglédy Sándor: i.m. 1.
- 40 Czeglédy Sándor: i.m. 1.
- 41 Bereczky Albert: A magyar protestantizmus a zsidóüldözés ellen. Református Traktátus Vállalat, Budapest, 1945. 36.
- 42 Bartha Tibor: Emlékezzünk. Reformátusok Lapja 1984. május 6. 1.
- 43 V.ö. Fekete Károly: A választott nép szolgálatában. In: A választott nép szolgálatában. (Szerk.: Gaál Botond) Debrecen, 1989. 5.
- 44 Czeglédy Sándor: Önéletrajz. (Helységnev és dátum nélkül). Szerző birtokában. 5.
- 45 Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik. II/2. Theologischer Verlag Zürich, 1988. 219.
- 46 Czeglédy István: Kijelentés, Üdvörténet, Ószövetség, Újszövetség, Szentírás és Szentlélek. In: Jubileumi kommentár: A Szentírás magyarázata. Szerk.: Bartha Tibor vezetésével a Zsinati Bizottság, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1968. 17.
- 47 V.ö. Majsai Tamás: Crucifixus sub Pontio Pilato. Theologiai Szemle 1990. 98.
- 48 A Jubileumi Kommentár szerzőként Czeglédy Istvánt – Czeglédy Sándor öccsét – tünteti fel, de a neve mellett kereszttel, annak jelzésére, hogy a mű megjelenésekor írója már nem élt. Azonban a kifogásolt mondatokat saját bevallása szerint Czeglédy Sándor írta, mivel a nyomtatás előtt a szerkesztőség elhalt testvérének tanulmányát hozzá küldte, hogy kinyomtatásra készítse elő, így a professor saját gondolataival egészítette ki elhunyt testvérének tanulmányát. ld. Czeglédy Sándor: Eleven és nyílt vita a Szentírásról? Theologiai Szemle 1990. 370.
- 49 Czeglédy István: i.m. 17.
- 50 Czeglédy Sándor: Eleven és nyílt vita a Szentírásról? Theologiai Szemle 1990. 369.
- 51 A Theologiai Szemle munkatársai változtatták át a címet oly módon, hogy a „Szentírással” szót a „Szentírásról” szóra cserélték fel, mivel azt hitték, hogy Czeglédy Sándor tévedésből írta így a címet.
- 52 Czeglédy Sándor: i.m. 370.
- 53 Czeglédy Sándor: A Thessalonikaiakhoz írt első levél magyarázata. In: Jubileumi kommentár: A Szentírás magyarázata. (Szerk.: Bartha Tibor vezetésével a Zsinati Bizottság) Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1968. 278.
- 54 V.ö. Czeglédy Sándor: i.m. 278.
- 55 Czeglédy Sándor: A teológia tanítása a Kollégiumban. In: A debreceni Református Kollégium története. A MORE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1988. 580.

A Kispróféták könyvének előállása

Kutatástörténeti áttekintés

A Kispróféták vizsgálatát napjainkban a redakciótörténeti diakron, és a „végső szöveg” orientált szinkron megközelítés uralja. Mindkét irányzat máshonnan indul és eltérőek a módszereik is, de eredményeik abban egybevágnak, hogy ez a 12 prófétai irat több, mint egymástól független könyvek antológiája. A kutatás kezdeti történetének (1. fejj.), majd a redakciótörténeti (2. fejj.), illetve „végső szöveg” orientált megközelítés legújabb kori történetének áttekintése után (3. fejj.) a szerző megállapítja, hogy a két módszer a Kispróféták kutatásában együttesen alkalmazandó. Csak így lehet elkerülni azt, hogy a redakciótörténeti modell alapossága elaprózódássá váljon, s hogy a szinkron megközelítés a túlzó leegyszerősítések csapdái elkerülje (4. fejj.).

Die Analyse des Zwölfprophetenbuches wird zurzeit vom redaktionsgeschichtlichen und vom endtextlich orientierten Modell beherrscht. Ihre Voraussetzungen und Arbeitsweise sind zwar unterschiedlich, doch ihre Ergebnisse sind darin deckungsgleich, dass die „Zwölfpropheten“ mehr als eine Anthologie unabhängiger Bücher sei. Nach dem Überblick der Forschungsgeschichte der Anfänge (Kapitel 1), sowie der diachronen (Kapitel 2) und der synchronen Annäherung (Kapitel 3) stellt die Autorin fest, dass in der Zwölfpropheten-Forschung beide Methoden zusammen anzuwenden seien. Nur so sei es vermeidlich, dass die Tiefgründigkeit des Ersten zur Verzettelung des Textes führe, und dass des Zweiten die Falle einer extremen Simplifikation vermeide.

1. A kezdetek

Jézus, Sirák fia könyvében (Kr.e. 190 körül) az „atyák dicsérete” című szakaszban (JSir 44,1–50,24) – a héber kánonnak megfelelő sorrendben – Ézsaiás (48,22), Jeremiás (49,7) és Ezékiel (49,8) után a „Tizenkét próféta” következnek (49,10). Ez a tény egyrészt azt bizonyítja, hogy a 12 prófétai iratból álló gyűjtemény ekkorra már összeállt,¹ sőt kanonikus tekintélyét is elérte, másrészt viszont úgy is értelmezhető, hogy Sirák ezeket az iratokat egy könyvnek tekintette.

A korai zsidó és a keresztyén hagyományban is találhatunk erre utaló jeleket. A qumráni 4. számú barlangból előkerült kéziratból kiderül, hogy a tizenkét iratot mindig együtt, egyetlen tekercsre írták.² A Kr.u. 1. századból való az a kézirat, mely a Wadi Murrabbaatból került elő. Ebben a tekercsben a Kispróféták³ iratai között csupán egy nagyobb bekezdés, három üres sor található, de az új könyvet nem indítják még csak új oszlopban sem: mindez azt jelzi, hogy ezek az iratok egyetlen bibliai könyvet alkotnak.⁴ Ugyanígy kezeli a kispróféták iratait a Babiloni Talmud (Baba Batra 14b/15a), a Vulgatában (Kr.u. 4.

sz.) a Kispróféták elé írt prológusában Hieronímusz,⁵ és a Kr.u. 9-10-ban keletkezett masszóra eljárása is.⁶

A hagyomány tehát a tizenkét Kispróféta könyvét a kezdetektől fogva egy összefüggő kompozíciónak tekintette. S valóban: a 12 szám szimbolikus, hiszen Izráel tizenkét törzset jelképezi; az egyes iratok egy feltételezett kronológiai sorrendben követik egymást, e kronológiai rendben a masszoréta változatban Izráel fennállásáig mindig egy izraeli és egy júdai (vonatkozású) próféta követi egymást, az egyes iratok tematikájukban gyakran nyilvánvalóan a szomszédos könyvekhez kötődnek (pl. Abd – Jón, Hag – Zak), mint ahogy számos helyen irodalmi kapocs-szövegek, bizonyos témák fokozatos kibontása, illetve kulcsszó-láncolatok is kimutathatóak több vagy kevesebb könyvei között.

Ám egyetlen könyvről mégis csak fenntartásokkal beszélhetünk. A 12 irat mindegyike önmagában is kerek egész, és szerkezetében némelyikük önmagában is megfelel a nagyprófétáktól is ismert eszkatológikus hármas szerkezetnek. Ráadásul mindegyik saját címfelirattal, vagy legalábbis könyvkezdettel rendelkezik, míg magának a gyűjteménynek a többi bibliai könyvvel ellentétben nincs közös címfelirata.⁷

Ez utóbbi szempontok egyoldalú érvényesítésének volt köszönhető, hogy a kritikai bibliatudomány a Kispróféták könyvének szoros összetartozásának szemléletét hosszú időre feladta, és a könyvet tizenkét, egymástól független prófétai irat antológiájának látta.

A 19. századig visszanyúló előzményekre is építve, a kutatók az utóbbi évtizedekben azonban e tizenkét könyv összetartozását ismét felfedezték. A „Tizenkét próféta könyvének” vizsgálatánál ugyan alapvetően más-más utat követ az angolszász szakirodalom a maga szinten megközelítésével és a német nyelvű szakirodalom a maga diakron, redakciótörténeti kérdésfeltevésével, ám ma már mindkét tábor alapvetően a 12 könyv végső formájának irodalmi egységével számol.⁸ A kutatás modern kori történetének áttekintésében A. Scharf (1998) és J. Wöhrle (2006) kutatástörténeti összefoglalására támaszkodhatunk.⁹

2. A redakciótörténeti modell

E modell képviselői szerint a Kispróféták könyve több, mint tizenkét prófétai irat gyűjteménye, hiszen a gyűjtemény kialakulása egy olyan tudatos redakciós folyamat eredménye, ahol az iratokat nem csak kiválasztásuk szerint, hanem a közöttük lévő összefüggésekben is látni és értelmezni kell. E diakron (növekedési- és redakciótörténeti) szemlélet szerint valamennyi kisprófétai irat önálló redakciótörténeti vizsgálata is szükséges, hogy mind a gyűjtemény előállításának kérdésére, mind pedig a könyveken átívelő kompozíció kérdésére válaszokat kapjunk.

Heinrich Ewald már 1867-ben foglalkozott a Kispróféták címfeliratainak vizsgálatával és felismerte a közöttük lévő hasonlóságokat (a יחזקאל és a חזקאל szavak ismétlődése),¹⁰ s ezek alapján kidolgozott egy többlépcsős előállási folyamatot: 1. a Kr.e. 7. században kapcsolódott össze Jóel, Ám, Hós, Mik, Náh és Zof könyve („kronológiai sorrendet” követve)¹¹, s így jött létre az ún. „Hat próféta könyve”; 2. a fogság után ehhez a gyűjteményhez csatlakozott Abd, Jón, Hab, Hag és Proto-

Zakariás könyve;¹² 3. végül a Kr.e. 5. sz. végén lett teljes a gyűjtemény a Zak 9–11; 12–14 és Mal könyvével.¹³

Carl Steuernagel (1912) szintén a címfeliratok hasonlósága (חזקאל, יחזקאל) alapján alkotja meg a maga elméletét. Szerinte Hós, Mik és Zof könyve a Kr.e. 7. században állt össze, melyhez a fogság idején hozzáfűzték Ám könyvét. A fogság után nem sokkal ehhez a gyűjteményhez csatolták Hag és Zak 1–8 könyvét. Kr.e. 300 körül került a gyűjteménybe Náh és Hab könyve, majd egy következő lépésben Zak 9–14 és Mal. Egy utolsó, hetedik fázisban került be Jóel, Abd és Jón könyve a korpuszba.¹⁴

Karl Budde (1921) olyan redakciót feltételezett, mely a próféták személyes életéhez kapcsolódó részteket tudatosan elhagyta. Ennek nyomait abban ismerte fel, hogy a Hós 1 „ügyetlenül” kapcsolódik a Hós 3-hoz, az Ámós bételi tartózkodásáról szóló (Ám 7,10–17) tudósítás hiányos, illetve a Mik 3,1-ben lévő „én mondtam” kijelentés elszigetelt.¹⁵ E redakció célja az volt, hogy az emberi motívumokat kikapcsolja az Isten igéjéből. Elgondolása eléggé spekulatív, s nem is nyert további elismerést.¹⁶

Roland Emerson Wolfe (1933) a Kispróféták négylépcsős előállításáról beszél: 1. Hós és Ám összeillesztése, melyet az ún. „Két próféta könyvének” nevezett; 2. a fogság ideje alatt ez kibővült Mik, Náh, Hab és Zof könyvével („Hat próféta könyve”); 3. a Kr.e. 3. sz. első felében csatolták hozzá Jóel, Abd és Jón könyvét („Kilenc próféta könyve”); 4. végül ugyanennek a századnak a második felében Hag, Zak és Mal könyveivel lett teljessé a gyűjtemény. A prófétai könyvek közötti kapcsolatok alapján több kiegészítésről is beszél, mint pl. az „Anti-Neighbour Editor”, aki a perzsa időszakban Júda szomszédai ellen beszél, vagy a „Day of the Lord Editor”, aki az „Úr napja” passzusok nagy részéért a felelős.¹⁷ Irodalomkritikai megfontolásai azonban több esetben igen problémásak, illetve a rétegek relatív datálása nem mindig kellően megalapozottak.¹⁸

Dale Allan Schneider (1979) az egyes könyvek egysége mellett érvel, s úgy véli, hogy maga a gyűjtemény az alábbi négy lépésben állt elő: 1. Hós, Ám, Mik összekapcsolása Ezékiás király időszakában; 2. még a fogság előtt tovább bővült Náh, Hab, Zof könyveivel; 3. a fogság ideje alatt került bele Jóel, Abd, Jón; 4. végül a Kr.e. 5. században Hag, Zak és Mal.¹⁹ Elmélete elég egyszerű, hiszen irodalmilag egységesnek tartotta az egyes iratokat, továbbá igen erősek a hermeneutikai implikációk munkájában.²⁰

Erich Bosshard (1987) kompozíciós azonosságokat mutat ki a Kispróféták és Ézsaiás próféta között, amelyeket az Ézsaiás könyvéhez való hasonulás következményeként magyaráz. Így az Ézs 1,1 és a Hós 1,1 feliratában ugyanazok a déli uralkodók (Uzzijjá, Jótám, Áház és Ezékiás) vannak megnevezve, továbbá mind Ézsaiás (66,18kk), mind Zakariás (14,16kk) könyvének vége meghirdeti a népek Sionhoz való zárandoklását. Ám mindkét korpuszon belül, a tematikus sorrendben is felismerhetők azonosságok (pl. a szimbolikus jelentéssel bíró gyermeknevek: Hós 1,4kk / Ézs 1–12; vagy az „Úr napja” témája: Jóel 1–2 / Ézs 13). Ézsaiás könyvéhez a legtöbb kompozicionális hasonlóság a Jóel, Abd és Zof könyvén belül található, melyeket Bosshard a könyveken átívelő redakcióra vezet vissza.²¹ Wöhrle szerint Bosshard munkája tartalmazza először a Kispróféták könyve előállításának valóban módszertanilag jól átgon-

dolt magyarázatát.²² Schart szerint azonban sajnálatos, hogy Bosshard nem tér ki például az Ézs 2,2–4 / Mik 4,1–4 szinte szó szerinti párhuzamára.²³

Odil Hannes Steck (1991) leginkább Bosshard eredményeit vette át, és kidolgozta a Zak 9 és a Mal 3 többlépcsős előállásának komplex elméletet.²⁴

James Nogalski (1993) a prófétai könyvek első és utolsó fejezeteinek vizsgálatából indult ki, s megállapította, hogy mely szavak bukannak fel újra és újra. Így számos olyan „kulcsszó-összefüggést”²⁵ talált, melyek vagy szomszédosak, vagy épp ellenkezőleg, igencsak távoliak egymástól. Ezeket a „kulcsszó-láncolatokat” redakciós technikaként értelmezte, melyek a sorrend rögzüléséért felelősek. Egyúttal a kulcsszavak jelzik, hogy a különböző iratok mely módon kapcsolódnak tematikusan egymáshoz. A gyakorlatban ez azt jelenti, hogy bizonyos szavakat, melyeket egy adott iratban már egy meghatározott értelemben használtak, s azért, hogy ez az értelmezés ne vesszen el az olvasó számára, a következő iratban is alkalmazták.²⁶

Kimutatta továbbá azt is, hogy eltérő kulcsszavak és kifejezések jellemzőek a redakciós rétegekre. A „könyvszék”, azaz az egyes kispróféták legvégének és legelejének redakciótörténeti analízise alapján különböző irodalmi szinteket állapított meg, s kidolgozta a Kispróféták háromlépcsős előállását: 1. a fogság idején kapcsolódott össze Hós, Ám, Mik és Zof („Négy próféta könyve”), melyek címfelirataiban azonos a datálási szisztéma, illetve deuteronomisztikus karakterük („Deuteronomic corpus”) is felismerhető (Hós 2; Mik 1,2–7; 6). E négyes gyűjtemény analógiájára beszél az ún. „Két próféta könyvről” is, mely Hageus könyvét és a Zak 1–8 fejezeteket tartalmazta. 2. E két gyűjteményhez illesztették a késői perzsa időszakban Jóel, Abd, Náh, Hab és Mal könyveit, s így jött létre az ún. „Tizenegy próféta könyve”. Ezeknél a könyveknél több „kulcsszó-összefüggést” is megállapított, és mivel bizonyos esetekben ezek szekunder kiegészítések a jelenlegi szövegben, ezért azokat a könyveken átívelő redakcióra vezette vissza. Mivel ezek a betoldások többnyire tudatos tartalmi és terminológiai összefüggéseket mutatnak Jóel könyvéhez, ezért Nogalski itt az ún. „Jóel-orientált” rétegről („Joel-related layer”) beszél. 3. Később e redaktornak tulajdonítja még a Zak 9–14 és Jón könyvének csatolását is, mivel ezek a szövegek nem sorolhatók be a könyvszéklet közötti láncolatba.²⁷

Munkája mérföldkőnek számít a Kispróféták kutatásában, hiszen hipotéziseit a könyvszéklet redakciótörténeti elemzése által támasztotta alá. Elméletének gyenge pontjai, hogy a „kulcsszó-kapcsolatok” nem mindegyike egyformán szignifikáns az egyes könyvek között (pl. Zof 3,18–20 és Hag 1,1–4), továbbá olykor elég általánosan értékeli ezeket a „kulcsszó-összefüggéseket”.²⁸

Jörg Jeremias (1995) A Kispróféták gyűjteményének első két könyvét, Hóseást és Ámósz hasonlította össze, majd megállapította, hogy Hóseás könyvében olyan redakciós kiegészítések találhatók, melyek terminológiája Ámósztól származik, illetve egyes, az Ámósz könyvében megjelenő redakciós kiegészítések Hóseásból jönnek (pl. Hós 4,15 – Ám 4,4; 5,5; 8,14, vagy Hós 8,14 – Ám 3,9–11; 6,8).²⁹ A hagyományozók tehát nem elégedtek meg azzal, hogy pusztán összekapcsolnak bizonyos szövegeket, hanem mélyen átgondolták Ámósz üzenetét, s ezt állították dialógusba Hóseással („Két próféta könyve”).

Barry Alan Jones (1995) a Kispróféták sorrendjét vizsgálva redakciótörténeti téziseket állított fel. A szövegállapot mindegyik tradícióban szinte azonos, de a sorrend eltérő. Így az első hat könyv sorrendje más a masszoréta szövegben: Hós, Jóel, Ám, Abd, Jón és Mik, és más a Septuagintában: Hós, Ám, Mik, Jóel, Abd és Jón. A Qumrán negyedik barlangjában (4QXII^a) talált irattekercsben Jón könyve a gyűjtemény végén áll, Mal könyvéhez csatoltan. Jones szerint ez arra utal, hogy Jóel, Abd és Jón könyvei relatíve későn kerültek be a formálódó Kispróféták gyűjteményébe. Feltételezi továbbá a Jón és Mal, illetve a Jóel és Abd közötti tematikus és terminológiai kapcsolatok alapján, hogy a 4QXII^a őrizte meg Jón könyvének eredeti helyét, míg a Septuaginta Jóel és Abd eredeti helyét hagyományozta.³⁰

Erich Bosshard-Nepustil (1997) a Kispróféták és Ézsaiás könyve közötti hasonlóságokat vizsgálta újra és vezeti tovább, s kidolgozta az ún. „Assur/Bábel-réteg” rétegelméletét (Ézs 13 – Jóel 1,1–2,11; Ézs 21 – Hab 1,1–2,4; Ézs 22 – Zof 1,1–3,8).³¹ E részek bedolgozása a Tizenkét próféta könyvét megelőző gyűjteménybe, mely már magába foglalta Hós, Ám, Mik és Náh könyveit, egy olyan közös rétegre utal, melyet a Tizenkét próféta könyvének „Assur/Bábel-redakciójának” nevez, s amely Jóel és Zof könyveit is kialakította.³² Az „Assur/Bábel-redakcióhoz” csatlakozva, Ézs könyvének „Bábel-redakciója” keretében lett további szövegekkel kiegészítve, illetve ez a redakció vette fel a gyűjteménybe Zak könyvét.³³ Bosshard-Nepustil redakciótörténeti analízise többnyire az Ézs könyvében lévő felismeréseken nyugszik, anélkül hogy a Kispróféták könyvét újra a szükséges mértékben átvizsgálta volna.³⁴

Aaron Schart (1998) elmélete kettős alapra épül: először átgondolta Ewald és Steuernagel nézeteit (címfeliratok), melyekből átveszi bizonyos könyvek csoportosítását, majd ezt követően elvégzi Ámósz könyvének teljes redakciótörténeti elemzését. Így hat növekedési fokozattal számol: 1. Hós és Ám (mint a Kispróféták könyvének magva); 2. Mik és Zof együttesen az ún. „Deuteronomisztikus-réteg”; 3. Ám himnuszok (Ám 4,12–13; 5,8–9; 9,5–6); 4. Náh és Hab; 5. Ám 9,11–15; Hag és Zak; Ám 9,12–13; Jóel és Abd; 6. Jón–Mal.³⁵

Schart feltételezi, hogy a datált iratkezdések „kronológiai” sorrendben helyezkednek el, melyből arra következtet, hogy az egész gyűjtemény olyan, mintha egyfajta kivonat lenne az izraeli prófécia történetéből, mely a legrégebbi írórprófétával – a Kispróféták szerint –, Hóseással kezdődik. A teljes gyűjteményben a legmélyebb törés Zof és Hag között található, mert a babiloni fogságot „hallgatással” lépi át.³⁶

Klaus Koch (2000) a prófétai iratok címfeliratait műfaji jellegzetességük alapján kategorizálta: דְבַר („beszéd, ige, szó, dolog”): Hós 1,1; Jóel 1,1; Ám 1,1; Mik 1,1; Zof 1,1; 2. a מִנְפֵט („fenyegető jövendölés”): Náh 1,1a; Hab 1,1; Zak 9,1; 12,1; Mal 1,1; a רְאוּ („látomás”): Abd 1,1; Nah 1,1b. Jól elkülöníthető továbbá egy negyedik kezdési formula is, az ún. „bevezető mondat” típusa: Jón 1,1; Hag 1,1; Zak 1,1.³⁷

Kyu-Sang-Yu (2000) a címfeliratok vizsgálatakor azt állapította meg, hogy elsőként Hós, Ám, Mik, Zof, Hag és Zak alkottak egy közös gyűjteményt, mert ezek mind egyikének van datálás a címfeliratában. Ehhez csatlakozott később Jóel, Jón és Náh könyve, amelyek címfeliratában az a közös vonás, hogy közelebbi utalásokat tartal-

maznak a próféták személyére, s legvégül került a gyűjteménybe Abd, Hab és Mal könyve.³⁸

Rainer Albertz (2001) Nogalski és Scharf elméletét viszi tovább, és a „Négy próféta könyvén” (Hós, Ám, Mik, Zof) belül beszél az ún. „tisztító ítélet” motívumról (Hós 3,1–5; Ám 9,7–10; Mik 5,9–13; Zof 1,4–6; 3,11–13).³⁹

Rainer Kessler (2002) javaslata szerint Náh és Hab könyve már a Kispróféták gyűjteményébe való felvétele előtt közös gyűjteményt alkotott. Az eredetileg önállóan hagyományozott ítélethirdetés Ninive ellen a Náh 2–3-ban és a káldeusok ellen a Hab 1–2-ben, ugyanannak a kéznek köszönhető, mint a Náh 1-ben és a Hab 3-ban lévő teofánia-zsoltárok, aki így kapcsolta hozzá a chiasztikus felépítésű „Két próféta könyvéhez.”⁴⁰

Rüdiger Lux (2002) Haggeus és Proto-Zakariás közös gyűjteményének elméletét viszi tovább, s arra a megállapításra jut, hogy összeállításukért egy olyan kétlépcsős redakció a felelős, ahol – szemben a jelenlegi állapotukkal – a megtérésre való hívás volt a központi téma.⁴¹

Jakob Wöhrle (2006) a prófétai iratok önálló redakciótörténeti elemzése és a kompozíciótörténeti megfontolásokkal együtt megerősítette a már korábban elfogadott „Négy próféta könyve” (Hós, Ám, Mik és Zof), illetve a „Két próféta könyve” (Hag és Zak 1–8) elméletet. Ám ő amellet érvel, hogy Jóel könyve – a korábbi kutatásokkal szemben – nem későn, hanem épp ellenkezőleg, még a többi irat előtt integrálódott a fogság korabeli „Négy próféta könyvébe” (Jóel-korpusz). A Kispróféták korai gyűjteménye tehát a hagyományozott prófétai iratok recepciójába ad bepillantást a fogság utáni időszakban.⁴²

A redakciótörténeti modell képviselő sok tekintetben nem jutottak közös nevezőre. Mindannyiban egyetértenek azonban abban, hogy a jelenlegi Kispróféták könyvét önálló prófétai iratok előzték meg, melyekből több lépésben, fokozatosan alakult ki a jelenlegi, 12 könyvet tartalmazó gyűjtemény, s hogy e fokozatos összeállítás könyveken átívelő szerkesztői átdolgozásokkal járt együtt. Konszenzusnak tekinthető elméleteikben a „Négy próféta könyve” és a „Két próféta könyve” feltételezése. A modell további pozitívuma, hogy a „kulcszó-kapcsolatok” mélyebb kidolgozására törekszik.

3. A „végső szöveg” orientált modell

B. S. Childs 1979-ben megjelent „Introduction to the Old Testament as Scripture” című munkája szemléletváltozást hozott az ószövetségi próféták kutatásában is. A „Kanonikus szemléletmód” („canonical approach”) új irányt képviselt az addig szinte egyeduralgató történetkritikai nézetrel szemben, mely a különféle beszédek körülhatárolására és az azokhoz tartozó szituációk rekonstrukciójára törekedett (pl. H. Gunkel, H. W. Wolff).⁴³

A „végső szöveg” orientált modell a kisprófétai könyvek szinkron olvasására törekszik, s megpróbálja kimutatni azokat a visszatérő kulcsszavakat és nagy témákat, melyek a Kispróféták gyűjteményének kompozíciós egységét bizonyítják. E modell angolszász képviselő e megfigyelésekből nagyon gyakran nem is törekednek redakciótörténeti következtetések levonására, ami miatt megfigyeléseiket a német nyelvű szakirodalom sokáig szkeptikusan fogadta, illetve hallgatólagosan ignorálta. Az 1990-es évektől azonban ezek a megfigyelések egyre gyakrabban kapcsolódtak össze redakciótörténeti re-

konstrukciókkal, illetve a korábbi megfigyeléseket ebből a szempontból kezdték hasznosítani, ahogy az pl. már E. Bosshard 1987-es munkájában is jól megfigyelhető.

Andrew Yueking Lee (1985) B. S. Childs „canonical approach” munkamódszerét követve, az üdvjövendöléseket és azok kanonikus értelmét vizsgálta a Kisprófétákon belül. Egyfajta „reménység-perspektíváról” beszél, amely folyamatosan beépült a Kispróféták gyűjteményébe.⁴⁴

Paul R. House (1990) a Kispróféták könyvét a jelenlegi állapotában tudatosan összetartozó egészként szemléli, s a makrostruktúráját akarta kidolgozni, melynek alapja szerinte az elbeszélő részek analízise. A prófétai kijelentés hármas alapkoncepciója: 1. „bűnfelmutatás” (Hós, Jóel, Ám, Abd, Jón, Mik); 2. „büntetés” (Náh, Hab, Zof); és a 3. a „restauráció” (Hag, Zak, Mal).⁴⁵

Terence Collins (1993) szerint több vezértéma kapcsolja össze a Kispróféták könyvét: a föld termékenysége (Hós 2,22; Jóel 1,10; Hab 3,17); megtérésre hívás (Hós 14,2; Jóel 2,12; Jón 3); a Templom „sorsa” a Sionon (Jóel; Mik 3,12–4,4); az „Úr napja” (Jóel 2,1–2; Ám 5,18; Abd 1,15kk; Zof 1,14–16). Ezek a témák mindig más perspektívából kerülnek megvilágításra, melyet jól példáz a Templom motívuma: Hóseás korának szentélyeit kritizálja, hiszen azokban nem Izrael Istenét tisztelték, hanem a bálványokat (Hós 6,9; 9,15; 10,1kk). Jóel világossá teszi, hogy a jeruzsálemi Templom ettől még nem hanyatlak, s igaz bűnbánattartásra hív (Jóel 2,12kk). A Mik 3,12 azonban már a jeruzsálemi Templom bukásával fenyeget, de meghirdeti azt is, hogy a Sion lesz a világ közepe, ahová mindenhonnan elzarándokolnak (Mik 4,1–5). A Zof 3,9–20 továbbviszi ezt a reménységet, és a Templomhegy megtisztításáról és megszenteléséről beszél. Így kerül a felszínre az utolsó három irat (Hag, Zak, Mal) problémafeltevése. A Zak 8 – mely valószínűleg egy időszakban a „Több próféta könyve” vége volt – a Zof 3-ra emlékeztet (Zak 8,3 – Zof 3,11.15). Végül Mal lesz az, aki elmondja, hogy az újjáépített Templomban olyan papság szolgál, akik nem tisztelik Isten nevét, és ők a felelősek azért, hogy Izrael megígért helyreállítása még várat magára.⁴⁶

Richard J. Coggins (1994) is egy egységként látja a Kisprófétákat és szinkron olvassa őket.⁴⁷ Elméletének kiindulási alapja, hogy a Kispróféták hasonló felépítésűek, mint Ézs, Ez és Jer (LXX kiadás) próféta könyve. Átveszi House hármas koncepcióját és így ő is az: 1. Izrael elleni ítéletes beszédek (Hós, Jóel, Ám, Abd, Jón, Mik); 2. idegen népek elleni ítéletes beszédek (Náh, Hab, Zof) és 3. a jövőbeli restauráció (Hag, Zak, Mal) mellett érvel.⁴⁸ Olyan fejlődési fokozatoknak tekinti ezeket, melyekben az idegen népek szerepe a kapocs: Hós–Mik: Jahve eszköze népe megbüntetésében; Náh és Hab: Jahve ellenségei; Hag–Mal: a békét garantálják, s Jahvét tisztelik a megújított Izraelen belül.⁴⁹

Raymond C. van Leewen (1993) érdeklődésének középpontjában a Kispróféták könyve végső redakciójának céljai és tradíciótörténeti elrendezése áll. Abból a megfigyelésből indul ki, hogy a 2Móz 34,6–7 kivált az első hat kispróféta könyvének végső szövegére bír központi jelentőséggel. Ez a szakasz ugyanis arról beszél, hogy Isten lényének két aspektusa van: az irgalmasság az egyik oldalon, illetve a bűnös igazságos megbüntetése a másikon (Hós 14,10; Jóel 2,12–14; Mik 7,18–20 és a Náh 1,2b.3a). Isten mindkét oldala dinamikus kapcsolatban

áll egymással, melyet jól mutat Jón és Náh könyve is, hiszen Jón pozitívan értékeli Ninive megtérését, míg Náh már a Ninive fölötti ítéletről beszél. Van Leewen szerint a redaktorok nem akarták egyenlővé tenni a különböző isteni megtapasztalásokat, hanem tudatosan akarták bemutatni az Istenben lévő feszültséget.⁵⁰

Rolf Rendtorff (1997) szerint az „Úr napja” a Kispróféták könyveinek meghatározó és központi témája (pl. Jóel 1–2; Ám 5,18–20; Mal 3,1–2; 3,23–24).⁵¹

Laurie J. Braaten (2000) koncepciójában a „föld” a Kispróféták általános témája (pl. Hós 1,2; Mal 3,24; Jóel 1,2.14; 2,1.21–22).⁵²

James L. Crenshaw (2001) a Tizenkét kispróféta könyvében különböző koncepciókat tár fel a teodícea problémakörében, s három eltérő álláspontot beszél: 1. a probléma tagadása (Zof 3,1–5; Hós 14,10); 2. Jahve igazságosságának hangsúlyozása (Mal 2,17; 3,13–15); és 3. Jahve lényegének új meghatározása (Hab 1,13).⁵³

Ruth Scoralick (2002) a Kispróféták könyveit profétai teológiaként olvassa, amelyet az ítélet és a kegyelem dialektikája határoz meg (pl. Jóel 2,13; Jónás 4,2; Mik 7,18–20; Náh 1,2–3a; vö. 2Móz 34, 6–7).⁵⁴

Martin Leuenberger (2005) a különböző uralmi leírások kompozíciószerű beillesztését vizsgálta a Kispróféták könyvébe, a királyt kritizáló beszédektől egészen a Jahve királyságáról szóló szakaszokig.⁵⁵

Martin Roth (2005) Izrael és az idegen népek viszonyát vizsgálta a Kispróféták gyűjteményében. Az idegen népek mindig fontos szerepet játszottak Izrael életében, hiszen Jeruzsálemet és az országot is a legtöbb esetben fenyegetően (sokszor uralmuk alá is hajtva) vették körül. Így Izrael identitását meghatározta a környeztetétől való elhatárolódás, továbbá ebben a közegben bontakozott ki a Kispróféták eszkatológikus próféciájának reménység-motívuma és jövőváradaalma.⁵⁶

A „végső szöveg” orientált modell kiemelkedő vonása, hogy betekintést nyújt a Kispróféták könyvein átívelő összefüggésekbe, felmutatva ezáltal olyan témákat és struktúrákat, melyek ténylegesen a tudatosan kialakított gyűjteményről szólnak. Ám ezek a modellek hajlanak – épp a Kispróféták könyvének komplexitása miatt – az egyszerűsítésre: a Kispróféták könyve nem redukálható le egy bizonyos témára vagy teológiai vitára.⁵⁷ Eredményeik ezért csak a diakrón módszerrel kiegészülve használhatóak.

4. Összefoglalás

Áttekintve a Kispróféták kutatástörténetét feltehetjük a kérdést: „Tizenkettő az egyben, vagy egy a tizenkettőben?” Utólag lettek az önálló kis gyűjtemények egybeszerkesztve, hogy a végső formában ugyan kapcsolódjanak is egymáshoz, ám mindvégig megőrizték a maguk egyedi, korhoz kötött sajátosságait, világosan elárulva ma is az egybeszerkesztés folyamatát? Vagy a könyvek előtörténete teljesen lényegtelen, mert a szerkesztői átdolgozások mindenben koherens irodalmi egységet teremtettek, ahol a kapcsolódási pontok sokkal szembeötlőbbek, mint az előállásra utaló halvány jelzések, amelyekből az előállítás folyamata ma már nem is rekonstruálható?

Meggyőződésem, hogy ez az alternatíva hamis. A kutatástörténet áttekintése során két olyan szemlélet bontakozott ki a szemünk előtt, melyek egyike sem rendelke-

zik, nem is rendelkezhet abszolút meggyőző erővel. Érvek és ellenérvek sorakoznak mind a történeti, diakron szemlélet, mind a kanonikus, szinkron nézet mellett és ellen.

Ám amíg a két irányzat évekig alig vett tudomást egymás eredményeiről, mára már rá kellett döbenniük arra, hogy nem egymás ellen kell tudományos kutatásaikat végezniük, hanem egymással karöltve. Hiszen mindkét irányzat máshonnan indul, eltérőek a módszereik is, de megállapításaik bizonyos pontokon feltűnően egybevágnak. Mindkét irányzat vallja, hogy a tizenkét kispróféta könyveinek egy-egy darabja ugyan valamikor önálló életet élhetett, illetve a mai, nagyobb gyűjteményt kisebb, csak néhány könyvet felölelő gyűjtemények előzhatték meg. Ám egy hosszú és szerteágazó előállási folyamat eredményeként a ma egyetlen irattekercset alkotó tizenkét profétai irat irodalmilag elszakíthatatlan egymástól, amit világosan mutatnak például a könyveken átívelő nagy gondolati egységek.

Nyilvánvaló tehát, hogy mindkét szemlélet eredményesebb teheti a másik munkáját azáltal, hogy felhívja a figyelmet annak erősségeire és gyengeségeire egyaránt. A redakciótörténeti modell alaposága így talán nem vezet elaprózódáshoz, az egész szem elől tévesztéséhez, míg a kanonikus szemlélet sem vezet önmagában túlzó leegyszerűsítésekhez.

Koncz-Vágási Katalin

FELHASZNÁLT IRODALOM

- ACKROYD, P.: *The Book of Hag and Zach 1–8*, in: *Journal of Jewish Studies* 3 (1952), 151–156.
- ALBERTZ, R.: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (ATD Ergränzungsreihe 8/2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- ALBERTZ, R.: *Die Exilszeit: 6. Jahrhundert vor Christus* (Biblische Enzyklopädie 7), Stuttgart, Kohlhammer, 2001, 232–251.
- BAUER, L.: *Zeit des Zweiten Tempels – und Zeit der Gerechtigkeit. Zur sozio-ökonomischen Konzeption im Hag-Sach-Mal-Corpus* (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 31), Bern, Verlag Peter Lang, 1992.
- BECK, M.: „Tag YHWHs” im Dodekapropheten. *Studien im Spannungsfeld von Traditions- und Redaktionsgeschichte* (BZAW 356), Berlin – New York, 2005.
- BEN ZVI, E.: *Twelve Prophetic Books or „The Twelve”. A Few Considerations*, in: Watts, J. W. – House, P. R. (ed.): *Forming prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve*. FS John D. Watts (JSOT.S 235), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, 125–156.
- BEUKEN, W. A. M.: *Hag-Sach 1–8: Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühachexilischen Prophetie* (Studia Semitica Neerlandica 10), Assen, Van Gorcum & Co.: H. J. Prakke & H. M. G. Prakke, 1967.
- BOSSHARD, E.: *Beobachtungen zum Zwölfprophetenbuch* (BN 40), 1987, 30–62.
- BOSSHARD-NEPUSTIL, E.: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit* (OBO 154), Freiburg, Schweiz – Göttingen, 1997, 17–267.
- BRAATEN, L. J.: *God Sows the Land: Hosea’s Place in the Book of the Twelve*, in: SBL:SP 39 (2000), 218–242.
- BUDE, K.: *Eine folgenschwere Redaktion des Zwölfprophetenbuchs*, in: ZAW 39 (1921), 218–229.
- CHILDS, B., S.: *Introduction to the Old Testament as Scriptura*, Philadelphia, Fortress Press, 1980.
- COGGINS, R. J.: *Haggai, Zechariah, Malachi* (OTG), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1987.
- COGGINS, R. J.: *The Minor Prophets – One Book of Twelve?* in: Porter, S. E. (ed.): *Crossing the Boundaries*. FS. Michael D. Goulder, Leiden, Brill, 1994, 57–68.
- CRENSHAW, J. L.: *Theodicy in the Book of the Twelve*, in: SBL:SP 40 (2001), 1–18.

DELITZSCH, F.: *Wann weissagte Obadja?*, in: Zeitschrift für die gesammte Lutherische Theologie und Kirche 12 (1851), 91–102.

ELLIGER, K.: *Das Buch der Zwölf Kleinen Propheten II* (ATD 25), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.

EWALD, H.: *Die Propheten des Alten Bundes*. 3 Bd., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1868.

FULLER, R. E.: *The Form and Formation of the Book of the Twelve: the Evidence from the Judean Desert*, in: House, P. R. – Watts, J. W. (ed.): *Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honour of John D. W. Watts* (JSOT.S 235), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, 86–101.

HOUSE, P. R.: *The Unity of the Twelve* (JSOT.S 97), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990.

JEREMIAS, J.: *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten* (FAT 13), Tübingen, Mohr Siebeck, 1996.

JONES, B. A.: *The Formation of the Book of the Twelve. A Study in Text and Canon* (SBL.DS 149), Atlanta, Scholars Press, 1995.

KAISER, O.: *Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments*, Bd. 1–3, Gütersloher Verlag, 1992–1994.

KESSLER, J.: *The Book of Haggai: Prophecy and Society in Early Persian Yehud* (VT.S 91), Leiden, Brill, 2002.

KESSLER, R.: *Micha, Feribud im Breisgau*, Herder, 1999.

KESSLER, R.: *Nahum–Habakuk als Zweiprophetenschrift. Eine Skizze*. in: Zenger, E. (Hg.): „Wort JHWHs, das geschach...“ (Hos 1,1). Studien zum Zwölfprophetenbuch (HBS 33), Freiburg, Herder, 2002, 149–158.

KLOSTERMANN, A.: *Geschichte des Volkes Israels bis zur Restauration Esra und Nehemia*, München, Beck, 1896.

KOCH, K.: *Prophetenüberschriften. Ihre Bedeutung für das hebräische Verständnis von Prophetie*, in: Graupner, A. – Delkurt, H. – Ernst, A. B. (Hg.): *Verbindungsstellen. Festschrift W. H. Schmidt*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2000, 165–186.

KRATZ, R. G.: *Maleachi im Zwölfprophetenbuch*, in: BN 52 (1990), 27–46.

LEE, A. Y.: *The Canonical Unity of the Scroll of the Minor Prophets*, Diss., Waco, 1985.

LEEUWEN VAN, R. C.: *Scribal Wisdom and Theodicy in the Book of the Twelve*, in: Perdue, L. G. u. a. (ed.): *In Search of Wisdom*. FS J. G. Gammie, Louisville, 1993, 31–49.

LEUENBERGER, M.: *Herrschaftsverheißungen im Zwölfprophetenbuch. Ein Beitrag zu seiner thematischen Kohärenz und Anlage*, in: Schmid, K. (Hg.): *Prophetische Heils- und Herrschererwartungen* (SBS 194), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2005, 75–111.

LUX, R.: *Das Zweiprophetenbuch. Beobachtungen zu Aufbau und Strukturen von Haggai und Sacharja 1–8*, in: Zenger, E. (Hg.): „Wort JHWHs, das geschach...“ (Hos 1,1). Studien zum Zwölfprophetenbuch (HBS 33), Freiburg, Herder, 2002, 210–213.

MASON, R.: *The Purpose of the Editorial Framework of the Book of Haggai*, in: VT 27 (1977), 413–421.

MEYERS, C. L. – MEYERS, E. M.: *Haggai – Zechariah 1–8* (The Anchor Bible 25B), New York, Doubleday, 1987.

NOGALSKI, J.: *Literary Precursors to the Book of the Twelve* (BZAW 217), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1993.

POLA, T.: *Das Priestertum bei Sacharja: historische und traditions-geschichtliche Untersuchungen zur frühachexilischen Herrschererwartung* (FAT 35), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.

REDDIT, P. L.: *Haggai, Zechariah and Malachi* (New Century Bible Commentary), London, Marshall Pickering, 1995.

ROGERSON, J. W.: *Dodekapropheten*, in: TRE 9 (1993), 18–20.

ROTH, M.: *Israel und die Völker im Zwölfprophetenbuch. Eine Untersuchung zu den Büchern Joel, Jon, Mich und Nah* (FRLANT 210), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

RUDOLPH, W.: *Hag–Sach 1–8/9–14 – Mal* (KAT 13,4), Gütersloher Verlag, 1976.

SCHART, A.: *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs* (BZAW 260), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1998.

SCHART, A.: *Zur Redaktionsgeschichte des Zwölfprophetenbuchs*, in: VF 43/2 (1998), 13–33.

SCHNEIDER, D., A.: *The Unity of the Book of the Twelve*, Diss., Yale, 1979.

SCORALICK, R.: *Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikation in Exodus 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch*, in: Zenger, E. (Hg.): „Wort JHWHs, das geschach...“ (Hos 1,1). Studien zum Zwölfprophetenbuch (HBS 33), Freiburg, Herder, 2002, 131–207.

STECK, O. H.: *Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1991.

STEUERNAGEL, D. C.: *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1912.

TOLLINGTON, J. E.: *Tradition and Innovation in Hag and Zech* (JSOT.S 150), Sheffield, JSOT Press, 1993.

WÖHRLE, J.: *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuch: Entstehung und Komposition (Hos–Mal)* (BZAW 360), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2006.

WOLFE, R., E.: *The Editing of the Book of the Twelve*, in: ZAW 53 (1935), 90–129.

YU, K.-S.: *Die Entstehungsgeschichte des Dodekapropheten und sein Kanonisierungsprozess*, Diss., München, 2000.

ZENGER, E. – FABRY, H.-J. – BRAULIK, G. et al. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 2006.

JEGYZETEK

- ¹ SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs, 4–6, vö. CHILDS: Introduction, 64.373.
- ² A témához lásd bővebben: FULLER: The Form and Formation of the Book of the Twelve.
- ³ Az elvezetés Augustinustól ered: De civitates Dei, 18,29, lásd TRE 9 (1993), 18.
- ⁴ SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs, 1–2.
- ⁵ ZENGER: Einleitung, 367.
- ⁶ A héber kánonban a Kispróféták könyvének végén a záró masszóra egyszerűen „Tizenkettőnek” (שנים עשר) nevezi a gyűjteményt. A záró masszóra számba veszi mind a tizenkét könyv verseit (ספרים) és megjegyzi, hogy a korpusz közepén a Mik 3,12 helyezkedik el. Ez az eljárás azt mutatja, hogy a zsidó hagyomány a Kr.u. 9–10. században a gyűjteményt egyetlen bibliai könyvként kezelte, lásd SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs, 1.
- ⁷ Épp ezért SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs, 5; KESSLER: Micha, 51; RENDTORFF: Tag Jhwhs, 1, fogalmi különbséget tesznek, s csak a Kispróféták teljes gyűjteményét nevezik könyvnek, míg az egyes könyveket csak iratoknak. A 12 könyv összetartozásával kapcsolatban szkeptikus véleményt fogalmaz meg újabban pl. BEN ZVI: Twelve Prophetic Books or „The Twelve”, 125–156. Véleménye szerint túl könnyen megállapítják a könyveken átívelő összefüggéseket, miközben nincs meg a tulajdonképpeni markáns egyezések (pl. Nogalski). Véleménye szerint jelentős párhuzamok nem csak a Kispróféták könyvei között, hanem más ószövetségi könyvek között is találhatóak, ezért nem lehet csak ezekre a kapcsolatokra felépíteni egy elméletet. A Kispróféták nem alkotnak összefüggő korpuszt, hanem a prófétai iratok laza gyűjteményeként alakult ki.
- ⁸ Lásd ZENGER: Einleitung, 517–518.
- ⁹ SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs, 1–30; WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuchs, 3–27.
- ¹⁰ EWALD: Die Propheten des Alten Bundes, 77.
- ¹¹ i.m., 74kk.
- ¹² i.m., 79–80.
- ¹³ i.m., 81.
- ¹⁴ STEUERNAGEL: Einleitung, 670.
- ¹⁵ BUDDÉ: Eine folgenschwere Redaktion des Zwölfprophetenbuchs, 218–229.
- ¹⁶ WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuchs, 4.
- ¹⁷ WOLFE: The Editing of the Book of the Twelve, lásd WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuchs, 4–5.
- ¹⁸ SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs, 6–7.
- ¹⁹ SCHNEIDER: The Unity of the Book of the Twelve, lásd WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuchs, 5–6.
- ²⁰ SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs, 8.
- ²¹ BOSSHARD: Beobachtungen zum Zwölfprophetenbuch, 30–62.
- ²² WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuchs, 7.
- ²³ SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs, 9–10.
- ²⁴ STECK: Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament, 30–72.
- ²⁵ DELITZSCH: Wann weissagte Obadja? 91–102: ő használta először a kifejezést a maga történetkritikai exegézisében. Nogalski „catchword phenomenon”-ról beszél.
- ²⁶ NOGALSKI: Literary Precursors, 20.
- ²⁷ NOGALSKI: Literary Precursors, 276–282.
- ²⁸ WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuchs, 13.
- ²⁹ JEREMIAS: Hosea und Amos, 52–53.
- ³⁰ JONES: The Formation of the Book of the Twelve, 14–15. A témához lásd FULLER: The Form and Formation of the Book of the Twelve, 191–242.
- ³¹ BOSSHARD-NEPUSZTIL: Rezeptionen von Jesaja 1–39, 269–270.
- ³² i.m., 271.

- 33 i.m., 408.
- 34 WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuchs, 16.
- 35 SCHAT: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs, 304kk.
- 36 i.m., 342kk.
- 37 KOCH: Prophetenüberschriften, 165–186.
- 38 YU: Die Entstehungsgeschichte des Dodekapropheten, 136kk, lásd WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuchs, 18–19.
- 39 ALBERTZ: Die Exilszeit, 164–185.
- 40 KESSLER: Nahum–Habakuk als Zweiprophetenschrift, 149–158.
- 41 LUX: Das Zweiprophetenbuch, 210–213.
- 42 WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuchs, 461–465.
- 43 SCHAT: Zur Redaktionsgeschichte des Zwölfprophetenbuchs, 14.
- 44 LEE: The Canonical Unity of the Scroll of the Minor Prophets, lásd WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuchs, 6.
- 45 HOUSE: The Unity of the Twelve, 71–72.
- 46 COLLINS: The Mantle of Elijah, lásd SCHAT: Zur Redaktionsgeschichte des Zwölfprophetenbuchs, 21–22.
- 47 COGGINS: The Minor Prophets, 57–58.63.
- 48 i.m., 60–61.
- 49 i.m., 64kk.
- 50 LEEUWEN VAN: Scribal Wisdom and Theodicy, 31–49, lásd SCHAT: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs, 13–14.
- 51 RENDTORFF: Der „Tag Jhws“, 1–11, vö. BECK: „Tag YHWHs“, 1–23.322–323.
- 52 BRAATEN: God Sows the Land, 218–242, lásd WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuchs, 10.
- 53 CRENSHAW: Theodicy in the Book of the Twelve, 1–18, lásd WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuchs, 10.
- 54 SCORALICK: Gottes Güte und Gottes Zorn, 131–207, lásd WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuchs, 11.
- 55 LEUENBERGER: Herrschaftsverheißungen im Zwölfprophetenbuch, 75–111, lásd WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuchs, 21.
- 56 ROTH: Israel und die Völker im Zwölfprophetenbuch, 9.
- 57 WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuchs, 11.

A „nyilvánosság” mint a teológia „új témája” a kelet-közép európai rendszerátalakítások után

Az 1989/90-es évek politikai történései változást jelentettek az egyházak számára is. Régi kapuk tárulhattak fel ismét, és újakat lehetett megnyitni. Az egyházak nyilvánosságban való megjelenése már nem volt társadalmi tabu-téma, jóllehet mindmáig megszólalnak olyan hangok, amelyek az egyházak ilyen szerepvállalását kétségbe vonják.

De hogyan értékelték az egyházak (jelen esetben a Magyarországi Református Egyház) a politikai eseményeket? Egyáltalán: hogyan élte meg maga az egyház az átalakulást? Lezajlott-e az egyházon belül is egyfajta fordulat? Milyen témákkal segítette, vagy segíthette volna a társadalmi átalakulást? Hogyan képzelte el, és miként valósította meg a nyilvánosságban való megjelenését? Mennyire állt tudatos teológiai intenció az egyház cselekvése mögött, vagy inkább ad hoc módon élt az új lehetőségekkel? S hogyan képzelte el a jövőben az egyház nyilvános szerepvállalását? Hogyan, milyen eszközökkel és milyen módon akar, illetve szeretne szóhoz jutni az egyház a nyilvánosságban akár társadalmi kérdések megválaszolásában? Segítségül lehet-e számunkra a nyugati teológiai gondolkodásmód, lehet-e azt adoptálni a speciális magyar helyzetre?

Nos, mindezek a kérdések húsz esztendővel a rendszerátalakítás után is kurrenszek, sőt némelyek most kezdenek igazán aktuálissá válni. Megválaszolásuk nem minden esetben egyszerű és problémamentes.

Die politischen Ereignisse im Jahre 1989/90 bedeuteten Wandel auch für die Kirchen. Alte Türen eröffneten sich wieder, und könnte man neue eröffnen. Das kirchliche Präsenz in der Öffentlichkeit war keine Tabu-Thema mehr, obwohl bis heutzutage man solche Stimmen hört, die sagen, dass diese Rolle der Kirche bestreitbar ist.

Aber wie bewerteten die Kirchen (in diesem Fall die Ungarische Reformierte Kirche) die politische Ereignissen? Überhaupt: wie hat die Kirche diese Wandel erlebt? Gab es eigentlich in der Kirche eine Wende? Mit welchen Themen half die Kirche dem gesellschaftlichen Wandel? In wie weit stand eine bewusste Intention hinter dem Kirchlichen Handeln, oder Sie lebte nur „ad hoc” mit der neuen Möglichkeiten? Wie stellt die Kirche Ihre Öffentlichkeitsarbeit vor in der Zukunft? Wie will die Kirche in der Öffentlichkeit zur Wort kommen, wie will Sie die gesellschaftliche Fragen beantworten? Kann das westliche theologische Denken zur Hilfe kommen, kann man das adoptieren auf die ungarische Situation?

Nun, diese Fragen 20 Jahren nach der Wende sind noch kurrent, und einige sind nur jetzt ganz aktuell gewesen., und die Beantwortung ist nicht immer Problemlos.

1. Teológia, egyház és rendszerátalakítás

A rendszerátalakítás megítélése – akár politikai, gazdasági, szociológiai stb. aspektusból – még húsz év után is vitatott. Nem feladata ennek a dolgozatnak annak értékelése, de figyelmeztet, hogy óvakodjunk attól a túlzott, eufó-

rikus kijelentéstől, hogy a rendszerátalakítást politikai axiómaként és homogén európai (politikai) eseményként aposztrofáljuk, s az egyházak, jelen esetben a Magyarországi Református Egyház új lehetőségeit, vagy a régi lehetőségek megújulását messianisztikus köntösbe öltöztessük.¹ Tény, hogy az egyház számára a rendszerátalakítás

ként emlegetett politikai-társadalmi átalakulás számos változást hozott. Ha csak a jogi és alkotmányos kereteket nézzük, megállapítható, hogy a korábban az államhatárolom részéről és (az egyházon belül is) felülről irányított, meghatározott és kontrollált egyházi és teológiai élet valamint munkásság kikerült – legalábbis jogi és elvi szempontból – az említett kormányzati szervek gyámkodása alól. Napvilágot láthattak itthon és külföldön egyaránt olyan írások (többek között Vályi-Nagy Ervin és Török István tollából), amelyek azelőtt kvázi szamizdatirodalomként a hivatalos egyházi-teológiai közélet feketelistáján, de legalábbis az íróasztalfiókok mélyén szeglettek, rendszer- és egyházkritikai hangvételük miatt.

Elkerülhetetlen a kérdés, hogy beszélhetünk-e egyáltalán egyházon belüli „rendszer-váltásról”? Történtek-e az egyház alkotmányában, belső szerkezetében, pályázati rendszerében mélyreható változások?² S oka fogyottá váltak-e azok a kritikák, amelyeket pl. Török István megfogalmaz?³ Ugyanakkor az is érdekes, hogy jóllehet a rendszer-váltás sokak számára (a politikai elit számára is!) hirtelen, és részben váratlan áttörés volt, mégis előjelei már korábban láthatók voltak, addig úgy tűnik, az MRE nem volt felkészülve a változásra és annak következményeire. Mi sem bizonyíthatja ezt jobban, mint az, hogy a változás előtt egy évvel korábban – 1988. december 14. – a Zsinat akkori lelkészi elnöke még a szocialista jogállam megalkotását látta a kibontakozó események céljaként, illetve kritikátlanul élte az állam és egyház között 1948-ban kötött – a MRE számára akkor súlyos veszteséget okozó – egyezményt.⁴ S azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy jóllehet 1989 után általános tisztújítás történt a Református Egyházban, ez azonban nem jelentette automatikusan a (korábbi) egyházi szereplők bármily szintű számunkérését – míg pl. az egykori NDK-ban az Evangélikus egyház egyik püspökét menesztették a változás után, mivel meghívta az NDK első emberét, Eric Honeckert, a greifswaldi dóm újraszentelésére éppen 1989-ben.⁵

Éppen ezért, vagy talán ebből kifolyólag azt sem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy az egyház és állam 1945 és 1989 közötti – akkoriban áldásosként is aposztrófált – kapcsolatának kritikai értékelése a közegyházi gondolkodás perifériáján marginalizáltan jelent meg 1989 után, s csupán néhány doktori értekezés szerzője tartotta illőnek és méltónak, hogy a témával behatóan foglalkozzon.⁶ Ezzel szemben pl. Németországban antológiák és monográfiák vaskos kötetei igyekeztek a „Kirche im Sozialismus” (Egyház a szocializmusban) kísérletet (teológiai) vizsgálat alá vetni.⁷ Úgy tűnik ez Magyarországon a teológia tabu-témája lett, és egy rosszul értelmezett felebaráti szolidaritás köpönyegét hordja magán, amely a „fátylat rá” elv égisze alatt akarja meg nem történné tenni a múltat, a múlt bűneit, illetve mulasztásait. S talán ez az elodázott, vagy meg sem valósított értékelés és a kritika hiánya vezetett oda, hogy az MRE Zsinata csak az elmúlt esztendőben (2010) hozott határozatot a múltfeltárára.⁸

Köztudott, voltak ugyan kísérletek arra nézve 1989 után, hogy a múltban történtek tisztázásra és nyilvánosságra kerüljenek. Ez a kezdeményezés mindenképp előtt az újonnan megválasztott Dunamelléki püspök, Hegedűs Lóránt teológiai gondolkodásában és egyházkormányzati koncepciójában manifesztálódott. „Itt és most egyéni és korszakos bűnöket egyaránt meg kell bánnunk.” – írja 1990-ben, a „Míg tart a ma” című teológiai alapvető hit-

vallásunk-ban, de a múlt bűneinek megbánása, illetve az arra való felhívás egész későbbi teológiai munkásságára rányomja a bélyegét. Jóllehet Hegedűs Lóránton kívül is voltak hangok, még ha nem is olyan erősek, de a múltfeltárás és a konkrét bűnbánattartás néhány elegáns gesztusban⁹ és igazi következmények nélküli frázisban merült ki, sem komolyabb közegyházi, sem teológiai következménye nem lett akkor, s ennek az elmulasztása máig hiányát érezteti a teológiai gondolkodásban és egyházi közéletben egyaránt.¹⁰ Vajon mi lehet ennek az elodázásnak az oka?

Ismét utalni szeretnék ezen a ponton a német teológiai gondolkodásra, ahol 1989 után hatványozottan fordul az érdeklődés a bűn, bűnbocsánat, illetve a múlt és múltfeldolgozás irányába.¹¹ Nem véletlenül tartotta fontosnak M. Beintker az 1994. márciusában Berlinben Közép-kelet Európa protestáns teológusai részvételével tartott, „Die Aufgaben theologischer Neuorientierung in den evangelischen Kirchen Mittel- und Osteuropas” [A teológiai újorientáció feladatai a Közép-kelet európai evangélikus egyházakban] című konferencia felvezetőjében, hogy a teológia a közelmúlt eseményeinek feldolgozása felől kérdezzen.¹²

De valójában lehet-e beszélni új témákról a rendszer-váltás után? Illetve lehet-e úgy definiálni a nyilvánosságot, mint amely új témaként, keretként, vagy platformként kínálkozott a teológia számára 1989 után? A kérdés megválaszolása meglehetősen problematikus. Egyrészt azért, mert nehéz homogén definíciót adni a nyilvánosságra, másrészt azért is, mert az egyház számára 1989 előtt is létezett nyilvánosság. Ez utóbbi csupán abból a reformátori felismerésből is következik, amely kimondja: „Az egyházi összefüggések pedig ne legyenek rejtettek és titkosak, hanem nyilvánosak...”¹³ illetve az Ágostai Hitvallás XIV. cikkelyéből vissza lehet következtetni a „publice docere” (nyilvános tanítás) elvére. Mivel teológiailag, mind a hit (tan)tételei, mind az egyház munkája, szolgálata nyilvános (ecclesia manifesta),¹⁴ téves lenne azt állítani, hogy 1989 előtt az egyház minden tekintetben gétóléte kényszerült volna. Jóllehet, korlátozott volt az egyház cselekvésének tere, és korlátozott volt cselekvésének az iránya is, mégis ilyen-olyan módon megjelenhetett a nyilvánosság előtt – még akkor is, ha minden ilyen egyházi prezentáció felsőbb kontroll alatt történhetett csak meg. Gondoljunk csak arra, hogy az egyház milyen politikai elismertséggel végezhetett diakóniai munkáját, de a „korabeli” egyházmegyei esperesi jelentésekből, vagy éppen püspöki beszámolókból is világossá válik, milyen „gyümölcsöző” volt a kapcsolat akár a megyei pártvezetéssel, vagy magával az állammal.¹⁵ A probléma sokkal inkább abban állt, hogy ez egy manipulált és felülről generált nyilvánosság volt – ahonnan a szó eredeti értelmében kitakarásra (elkendőzésre) került az, ami az állam-, vagy az egyházvezetés megítélése szerint nem volt publikus.

S a döntő változás ebben mérhető le 1989 után, amikor ez a gyámkodás, és manipuláció hivatalosan megszűnt, többek között az Állami Egyházügyi Hivatal felszámolásával. Az egyház újra részt vehetett az oktatási és szociális szférában, kontrollálatlan formában a közösségi életben, s mivel már nem kellett tartani az állami, munkahelelyi retorzióktól, az egyház maga is sokak számára vált olyan közösséggé, ahová következmények nélkül lehetett tartozni.

Ebben az új szituációban új értelmet nyer(het) a „nyilvánosság” kérdése. Egyrészt azt, hogy hol és miként helyezkedik el az egyház az új társadalmi-politikai nyilvánosságban, milyen feladatokat kíván betölteni, illetve átvállalni? Másrészt: milyen témákat szólaltatott meg az egyház 1989 után nyilvánosan, ami talán 1989 előtt tabunak számított? S végül: mennyiben és milyen módon kívánja az egyház a nyilvánosságot, illetve a nyilvános véleményt befolyásolni; azaz: milyen mondanivalója lehet a teológiának a nyilvánosság számára, létezik-e a „nyilvánosság teológiája”?

2. Az egyház helye a nyilvánosságban 1989 után

Tény, hogy az egyház 1989 előtt a nyilvánosság, vagy éppen a társadalmi érdeklődés perifériájára kényszerült. Néhány oktatási intézményt leszámítva, társadalmi elkötelezettségét csupán a diakóniában fejthette ki – ott is csak szűk keretek között. A politikai változásokat követően azonban elérkezett az idő, hogy újra elfoglalja méltó helyét a közösségi életben, a nyilvánosságban. Ez első látásra, vagy első nekifutásra zökkenőmentesnek indult. A kárpótlás folyamán elkezdte visszakapni régi iskoláit, ingatlanait, vagy járadék formájában kártalanították – jöllehet ez a folyamat, nem éppen problémamentesen, még a mai napig is tart.

A probléma akkor kezdődött, amikor szembesülnie kellett az egyháznak azzal, hogy már nem tarthat igényt arra a közéleti státuszára, megbecsültségére és értékelésére, amelyet 1948 előtt magáénak tudhatott. Tehát az egyház társadalmi szerepvállalása többé nem számított evidenciának, történelmi privilégiumnak, hanem egyike lett a különböző szférákban,¹⁶ versenyhelyzetben lévő „szolgáltatóknak”. Ráadásul a történelmi egyházak elvesztették egykori, történelmi monopóliumukat, és konkurenciaként tekintettek a szaporodó kisegyházakra, szektákra, vagy vallásos közösségekre, amelyeknek létrejöttét és megalapítását a 1990-es vallásszabadságról szóló törvény nagyban elősegítette, s amelyekkel, mint riválisokkal meg kell küzdeniük mind a mai napig.

Persze ez nem hungaricum! Az egykori NDK egyháza számára épp ilyen, ha nem nagyobb, csalódással járt a fordulat! Köztudott, hogy Kelet-Németországban az 1989-es eseményekben oroszlánrésze volt az Evangélikus Egyháznak. Az egyház volt az a szabad, és államvezetéstől, párttól, ideológiától mentes tér, ahol demokratikus és demokratikus változást sürgető hangok megszólalhattak,¹⁷ és számos lelkész lett a kerekasztal beszélgetések moderátora.¹⁸ Éppen azért volt csalódás, hogy 1989 után egyre kevesebben keresték fel a templomokat és a gyülekezeteket, ahol korábban „telházal ment” a békeima, és politikai fórum. (A szociológiai felmérések alapján az egykori NDK Európa egyik legelvallástalanodottabb országa, megelőzve Magyarországot is!)

Tehát a nyilvánosság már nem jelentette az egyház számára azt 1989 után, amit 1948 előtt. Hiába állnak a templomok ma is a városok és falvak főterén, már nem szavatolja és garantálja a fizikai nyilvános jelenlét a metafizikai, tehát a szellemi és lelki, sőt a spirituális otllet és prioritást. Sok esetben ez a csalódottság, de a régi nyilvános pozíció iránti kritikátlan (időnként romantikus) vágy, és a közéleti pozíció iránti törekvés vezetett arra,

hogy vezetési koncepció és szakmai kompetencia nélküli vettek vissza gyülekezetek oktatási és szociális intézményeket, vagy alapítottak újakat, amelyekből esetenként még az egyházi szellemiség is hiányzott. A probléma nem csak elvi és „ideológiai” síkon konkretizálódott, hanem a működési feltételekben is jelentkezett, amikor rá kellett döbenni, s amikor nyilvánvalóvá vált, hogy az új, demokratikus rendszeren alapuló kormányzatok némelyike nem preferálja az egyházi jelenlétet az oktatási vagy szociális szférában, s ez a normatívák megvonásában manifesztálódott.

Az egyház nem csak institutionális formában törekedett a nyilvánosság meghódítására, illetve a térhódítás felé. A nyugatról – immáron „felsőbb” kritika és kontroll nélkül – beáramlott gyülekezetépítési koncepciók kellő impulzusokkal szolgáltak arra nézve, miként lehet egy-egy gyülekezet territóriumát kiszélesíteni, a gyülekezeti tagok létszámát megnövelni, az egyház lelki, anyagi potenciálját megerősíteni. Ez a pozíciókeresés érthetően nem ért véget – és teológiai alapon nem is érhet véget, hiszen a protestáns egyházfelfogás szerint a nyilvánosság alapvető igénye az egyháznak.¹⁹

3. Az egyház és teológia témái a nyilvánosságban 1989 után

Míg 1989 előtt az egyháznak fel kellett adnia kritikai funkcióját többek között az államhatalommal szemben, addig a rendszerváltást követően felső kontroll nélkül élhetett ezzel a genuin lehetőségével. Kérdés azonban, hogy mennyiben *akart* az egyház olyan témákat megszólaltatni, amelyek esetleg társadalmi-politikai lavinát is elindíthattak volna? Úgy tűnik, a radikalizmus és a forradalmi hang (mely utóbbit egyházi berkekben prófétai hangként is aposztrofálják) csak egyeseknél volt tapasztalható. A hivatalos egyházvezetés a kényes kérdések megválaszolását nem vállalta fel. Így elsőként azt a szomorú konzekvenciát kell megfogalmazni, hogy az egyház nem lett a kezdeményezője olyan témáknak, mint a már említett múltfeltárás, a múlt bűnei, megbékélés, igazságszolgáltatás, holott a fogalmak erőteljesen teológiai, egyházi, sőt, bibliai identitásúak, tehát evidens lett volna, ha az egyház kezdeményezi a társadalomban ezt a diszkussziót. Sok esetben az egyházi vezetők és a teológiai elit képviselői (más egyházak esetében) sem voltak teljesen felkészülve a változásra, így a szabad és független teológiai mondanivaló tarsolyában sem volt sok minden,²⁰ eltekintve néhány alulról jövő kezdeményezéstől.²¹ Mindezek ellenére meg lehet nevezni olyan témákat, amelyek hangot kaptak 1989 után, s nagyban karakterizálják az egyház mondanivalóját a nyilvánosságban.

Talán a legmarkánsabb téma, amely megszólalt 1989 után – még ha időnként látens módon is – az identitás kérdése volt.²² Ez érthető, hiszen a rendszerváltást követően számos területen kellett szembesülni az identitás megváltozásával, újraértékelésével, vagy éppen megújulásával.²³ Miért? Azért, mert az elmúlt rendszer többé már nem manipulálta a lakosságot, illetve a társadalom befolyásolható rétegét a világnézeti semlegesség címszava alatt a marxista-leninista ideológiájával, másrészt a megváltozott társadalmi, politikai, gazdasági kontextusban az egyén helye, helyzete is megváltozott.²⁴ A szocialista-kommu-

nista identitást erősítő kisdobos és úttörőmozgalmat felváltotta újra a keresztyén értékrenden alapuló, és éppen ezért egyházi bábáskodással elinduló cserkészmozgalom.²⁵ Az eddig kormányzatiilag meghatározott ifjúságnevelést javarészt az egyházak, illetve az egyházi szervezetek vették át, amelyek ezt a funkciójukat leginkább az újra megelevenedő szervezeti és egyesületi életben igyekeztek betölteni – bár ilyen téren szerzett tapasztalataik már korábbiakról is voltak.²⁶

A társadalmi és politikai változások sokak számára identitásvesztést, de legalább is identitás krízist hoztak magukkal. Amiben addig hittek, az egyszerre semmivé vált. Az internacionalizmust felváltotta az ismét újult erőre kapó nacionalizmus, a materializmust preferáló ideológiát a keresztyén értékrend. De ezzel szinte egy időben megjelent a kapitalizmus a szocializmus és kommunizmus alternatívájaként is.

Azonban a kérdés az, hogy a MRE milyen pontokon igyekezett eligazítást adni a szemléletváltozást és az új orientációt illetően? A következő témakörök jelentek meg a teológiai irodalomban: elsőként a nemzeti identitás, illetve önazonosság újrafelfedezését szükséges megemlíteni. A kommunista rezsimnek egyik sajátossága volt a nemzeti mozgalmaktól való félelem,²⁷ hiszen az ellenállást tanúsítók leginkább a vallásos vagy nemzeti önállóságra törekvő közösségekből kerültek ki.²⁸ Ez a félelem természetesen a rendszerváltozást követően megszűnt. De a nemzeti identitás kérdése igazából ekkor vált igazán érdekessé. Egyrészt a Szovjetunió uniformizálási igényének elmúltával már nem volt tabu-téma a nemzeti identitás. Am ezel egy időben megjelent a Nyugat globalizációja, s kicsit később az amerikanizálódás veszélye. Míg az elmúlt rendszerben a fiatal generáció a kommunista internacionálé ideológiájának, addig a rendszerváltozást követően a globalizáció élmény- és fogyasztói társadalomszemléletének esett áldozatul.²⁹ S az amerikanizálódás mellett megjelenik a világpolgár-szemlélet, amely gyakorlatilag neutralizálja a nemzeti identitást, és az individuális egzisztenciát a kollektív felelősség és lojalitás elé helyezi.³⁰ Aki valamilyen módon hangot adott nemzeti elkötelezettségének, azt könnyen a nacionalizmus és szélsőjobbaldaliság vádjával illették. Az egyházon belül sem teljesen egyértelműek mindig az álláspontok. A nemzeti zászló templomban való elhelyezése, a Himnusz gyakori éneklése, a nemzeti ünnepeken való egyházi eltűzött „szereplés” sokak számára azt a képzetet kelti, hogy a keresztyén identitás feloldódik a nemzeti identitásban. Főként a határon túli magyarságnál tapasztalható ez a jelenség (mindmáig). S éppen ezért autentikus Kozma Zsolt definíciója, miszerint: „nem azért kell keresztyéneknek lennünk, hogy magyarságunkat megtartsuk, hanem azért kell magyarságunkat megtartani, hogy (jobb) keresztyének legyünk.”³¹

Másodikként a főként Hegedűs Lóránt gondolkodásában fellelhető család és szexualitási, illetve bioetikai útmutatást kell kiemelni. Ez egyrészt a népességcsökkenés egyházi reflexiójaként,³² másrészt (jóllehet később) a főként nyugati, pervertálódott keresztyén értékrend és liberális szociáletika térhódításával való konfrontációként³³ interpretálható. A szocializmus egy deviáns magyar társadalmat hagyott maga mögött, amelyben a kommunista morál konfrontálódott a keresztyén értékrenddel. Az erőltetett urbanizáció, a vidéki, többgenerációs együttélésen alapuló családmódot felváltó panel-létmód automatiku-

san hozta magával az individualizálódást, amelyben a hangsúly az egyéni egzisztencia biztosításán volt a „nagy család” vállalásával szemben. Ugyanakkor a szabadságjogokat erősen korlátozó kormányzat elnyomó politikája miatt a társadalomban erős depresszió volt tapasztalható, amely szintén nem kedvezett a gyermekvállalásnak. Az abortuszok rendkívül magas számában az is közrejátszhatott, hogy az egyház nem tudta kellő nyilvánosság előtt prezentálni preventív etikai tanítását ezzel kapcsolatban. A rendszerváltozást követően a szexuális liberalizmus terjedése továbbmélyítette ezt a morális válságot. Így érthető, hogy a nemzeti identitás megtalálását elősegítő és sürgető teológiai reflexiókban fontos szerepet kap a családi identitás hangsúlyozása, és az abortusz elleni harc.³⁴

Az identitáskeresés harmadik fázisát a vallásos, ez esetben a református önazonosság jelentette. Míg 1989 előtt hátránnyal járt a felekezeti hovatartozás megvállása és vallásgyakorlás, addig a rendszerváltozást követően nem egy esetben előnyt jelenthetett a vallásos identitás nyilvános megélése. S ez persze nem csak az egyének számára jelentett fordulatot, hanem az egyház számára is, amely saját identitását immáron a nyilvánosság előtt élheti meg, s már nem kell és nem is szabad azt „vitrin alatt” őriznie.³⁵ A vallásos identitás megerősítése elsősorban a hitoktatás állami iskolákban való újraindításában és az újabb egyházi iskolák alapításában jelentkezett, s ahogyan a nyugati demokráciákban a nemzeti identitás formálásának a helyét az iskolákban látták,³⁶ úgy a felekezeti önazonosság elősegítését a megújuló egyházi iskola-rendszerben vélték felfedezni. Külön problémának bizonyult azoknak a fiataloknak a vallási, illetve felekezeti integrációja, akik már egy eleve ateista, vallástalan, egyháztól távol élő családban nőttek fel. Ebben az esetben külön kellett számolni az alapvető vallási, illetve egyházi fogalmak hiányával. Mivel sok esetben különböző szabadidős, fakultatív programok voltak a felekezeti integráció eszközei, gyakran feloldódott a felekezeti identitás, és élet veszítette a protestáns jelleg, s ez nem csak az ifjúság körében tapasztalható, hanem a felnőttek esetében is. Az egyháztól elsősorban spiritualitást, s nem konfesszionális identitást vártak el.

Ugyanakkor a teológiának is újra kellett gondolnia sajátos protestáns jellegét. Hiszen míg az elmúlt rendszerben fel kellett adnia kritikai funkcióját az államhatalommal való kollaborációja következtében, addig 1989 után újra megfogalmazhatta más véleményét akár a politikai elittel szemben is – látszólag mindenféle hátrányos következmények nélkül.³⁷ S itt jutunk el a harmadik ponthoz, mi következik a MRE protestáns voltából? Mennyiben és milyen módon kívánja az egyház a nyilvánosságot, illetve a nyilvános véleményt befolyásolni; azaz: milyen mondanivalója lehet a teológiának a nyilvánosság számára, létezik-e a „nyilvánosság teológiája”?

4. Az egyház lehetséges témái a nyilvánosságban, illetve az egyház lehetséges nyilvánossága

Vajon mi lehetne a korrekt elnevezése annak a teológiai irányzatnak, amely a társadalom (s ebben a politika, gazdaság, kultúra stb.) kurrens kérdéseiben foglal állást, illetve ad eligazítást? Mivel mind a politikai teológia,

mind a politikai etika fogalmak több szempontból is problematikusnak tűnhetnek,³⁸ (s a „hallgatóság” számára nem egy esetben megterheltek is) célszerű lenne a (főként) német teológiai irodalomban „nyilvános teológia”-ként (öffentliche Theologie) aposztrofált megjelölést alkalmazni. Ez az egyház, illetve a teológia a (civil) társadalom iránti elkötelezettségét jelenti, s amely a társadalmi kérdésekben való egyházi állásfoglalásokban és teológiai véleménynyilvánításokban és argumentációkban manifesztálódik. A nyilvános teológiát a J. B. Metz és J. Moltmann nevével fémjelzett „új politikai teológia”³⁹ továbbgondolásának lehet tekinteni, s amelyet az USA-ban Ronald Thiemann, Max Stackhouse, Don Browning és David Tracy, Nagy-Britanniában Duncan Forrester és Will Storrar, Németországban pedig Wolfgang Huber és Jürgen Moltmann vezettek be a teológiai diszkusszióba.⁴⁰ A nyilvános teológia a társadalmi, gazdasági, politikai, kulturális és szociális élet minden oldalát lefedi, mint azt többek között (s talán leginkább) az EKD nyilatkozatai is bizonyítják, melyek közül ezen a helyen lehet megemlíteni, a 2008-ban kiadott „Das rechte Wort zur rechten Zeit⁴¹” (A jó időben kimondott helyes szó) című nyilatkozatot, amelynek az egyház nyilvános kérdésekben való állásfoglalása a témája. A hat fejezetből álló dokumentum olyan kérdésekre ad választ, mint 1. *Milyen megbízatása van az egyháznak?* (A krisztusi megbízatás és a közösség iránti elkötelezettség komolyan vétele) 2. *Ki beszélhet az egyház nevében?* (Ki képviseli az egyházat?) (Egyéni és közösségi – institutionális felelősség; különbségtétel a különböző egyházi megnyilvánulások – pl. hitvallás és nyilatkozat – között) 3. *Milyen célból beszél az egyház?* (Az egyházi nyilatkozatok lelkigondozói-pásztori, szociális-politikai aspektusairól.) 4. *Kihez szól az egyház?* (Az egyházi beszéd belső és külső irányultságáról.) 5. *Milyen társadalmi feltételek mellett szól az egyház?* (A pluralizmus, vallás- és lelkiismereti szabadság figyelembe vétele, az egyház bizonyuljon pluralizmusra alkalmas egyháznak.) 6. *Hogyan beszél az egyház?* (A különböző médiumok és orgánusok megfelelő használata.)

Mint a fentiekből világossá válik, a nyilatkozatnak tulajdonképpen az a célja, hogy hangsúlyozza a keresztyén kollektív és individuális felelősséget és elkötelezettséget a közösségi és társadalmi élet minden területén, s számunkra – az MRE számára – segítségül lehet abban, milyen szempontokat vegyen figyelembe akkor, amikor a nyilvánosságához szól.

Azonban tájékozatlanság lenne azt állítani, hogy az MRE Zsinata nem él illetően lehetőségével. Már több ízben adott ki, s folyamatosan is ad ki több kurrens társadalmi, politikai, gazdasági, etikai stb. kérdésekben, valamint értékelést igénylő események kapcsán nyilatkozatokat, amelyek igyekeznek az egyháztagok és lelkészek számára teológiai támpontokat adni – még ha kisebb formában is. A Zsinat nyilatkozatai mellett feltétlenül meg kell említeni a „Reformátusok a Közéletben Alapítvány” kiadványait, amelyek már jóval nagyobb összefüggésben koncentrálnak egy-egy problémakörre.⁴² A közeljövő nagy kihívása, de egyben lehetősége is lenne hasonló kaliberű nyilatkozatok szerkesztése, ill. kiadása, olyan módon, hogy az gyakorlatilag mindenki számára elérhető legyen.

További szempontok lehetnek Heinrich Bedford-Strohm ismérvei arra nézve, hogy milyen legyen a nyilvános teológia a civil társadalomban, azaz, milyen legyen az egyház „beszéde”. Ezek szerint: 1. Saját tradíciójának

komolyan vétele – bibliai és teológiai-etikai megalapozás;⁴³ 2. Az egyház beszéde legyen kétnyelvű: a bibliai és az értelmi megalapozottság jelentősége; 3. A szakszerűség követelménye – az interdiszciplinaritás fontossága; 4. Az egyház beszéde legye kritikai-konstruktív – a politikai tanácsadás jelentősége;⁴⁴ 5. Az egyház beszéde álljon globális kontextusban – az ökumené jelentősége.

Az egyháznak és a teológiának a mában és a jövőben elengedhetetlen feladata lesz, hogy a társadalmat érintő és foglalkoztató témákban világos és érthető útmutatást nyújtson – sok esetben preventív normatív formában.⁴⁵ Azonban a „kifelé” irányuló, a társadalom széles rétegeit elérni és megszólítani kívánó nyilatkozatokon túl, számos olyan téma létezik, amely az egyház saját maga „belső” életével kapcsolatosak, s amelyeket az MRE-nek is újra kell(ett) gondolnia 1989 után: pl. sákramentumok, missziói lehetőségek a nagyvárosokban, illetve vidéken, újra belépés az egyházba, teológiai képzés, vallásoktatás, egyházkormányzás, népegyház stb.

Dolgozatom azzal a megállapítással kezdtem, hogy nem lehet homogén rendszerváltásról beszélni. Ez – véleményem szerint – nem csak politikai és fogalmi síkon tartható, hanem idői síkon is: a rendszerváltás imperfekt esemény, s az egyházon belüli változások – ha csak a semper reformanda elv alapján is – állandónak tekinthetők. Politikai szempontból is identifikálódhatunk a Zsidókhöz írt levél locus classicusának tartalmával: „Nincsen itt maradandó városunk (πολις – polisunk), hanem az eljövendőt keressük.” (Zsid 13,14) – Útkeresésünk során ezt se feledjük!

Kovács Krisztián

FELHASZNÁLT ÉS FIGYELEMBE VETT IRODALOM

- B. SZABÓ ISTVÁN: Múltjában él az egyház?, THÉMA, 2009/1 1-11.
 BEDFORD-STROHM, HEINRICH: Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft. in: INGBORG GABRIEL (Hg.): Politik und Theologie in Europa, Ostfildern, Matthias-Grünwald-Verlag, 2008, 340-357.
 BEINTKER, MICHAEL: Schuld und Vergangenheitsbearbeitung im Horizont des christlichen Glaubens, Zeichen der Zeit 46. (2/1992), 201-205
 BIRGIT WEIEL: Die Jugendweihe, Berliner Theologischer Zeitschrift 26. (1/2009) 31-46.
 Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. EKD, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2008.
 ERDÉLYI GÉZA: Ügynökkérdés Szlovákiában, THÉMA, 2009/1, 12-14.
 Fazakas Sándor: Wirklichkeit wahrnehmen. Die ungarischen Kirchen vor neuen Herausforderungen. 179-180. In: M. FRIEDRICH/H.J. LUIBL/CHR. RUTH-MÜLLER [Hg./eds]: Theologie für Europa. Perspektiven evangelischer Kirchen/Theology for Europe. Perspectives of Protestant Churches. Otto Lembeck Verlag. Frankfurt a. M. 2006. 177-190/191-203
 GLATZ FERENC: Az állam legyen minden identitás otthona, „Ha Isten nem volna...”, 31-50.
 HEGEDŰS LÓRÁNT: „Testvérek menjünk bátran...”, Budapest, 1992.
 HEGEDŰS LÓRÁNT: Harmadik püspöki jelentés, RE 1994/március 65-73.
 HONECKER, MARTIN: Öffentlichkeit, TRE XXV, Berlin-New York, de Gruyter, 18-26.
 HÜTTENHOFF, MICHAEL: Identität und Neuanfang, Evangelische Theologie 50. (3/1995) 277-291.⁴⁶ SZABÓ Ildikó, Nemzeti identitás és politikai szocializáció, Confessio 2005/3 26.
 KOZMA ZSOLT: A keresztyén szellemiség a világban, in: Másképpen van megírva, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2007, 149-158.
 KOZMA ZSOLT: A református értelmiség megújulása, RE 1992/szeptember 209-212.
 KOZMA ZSOLT: Apadó egyház, lelki megújulás, in: Másképpen van megírva, 161-165.

KOZMA ZSOLT: Erdélyi önazonosság-tudatunk az Európai Unió küszöbénél, in: Másképpen van megírva 140-148.

KOZMA ZSOLT: Magyar protestáns önazonosságunk az új Európában, in: Másképpen van megírva, 135-139.

KRÖTKE, WOLF: Die friedliche Revolution in der DDR, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 87. (4/1990) 521-544.

METZ, JOHANN BAPTIST: Az új politikai teológia alapkérdései, Budapest, L'Harmattan, 2004.

MOLTMANN, JÜRGEN: Politische Theologie, Politische Ethik, München, Kaiser, 1984.

SAUTER, Bekannte Schuld, Evangelische Theologie 50. (6/1990)

SZABÓ ILDIKÓ: Nemzeti identitás és politikai szocializáció, Confessio 2005/3 26-36.

SZÁLE LÁSZLÓ (szerk.): „Ha az Isten nem volna...” Egyház és állam másfél évtizede a Magyar Köztársaságban, Budapest, Magyar Közlöny Lap- és Könyvkiadó, 2005.

SZÜCS FERENC: A konstantini fordulat teológiai összefüggései, RE 1992/október 254-257.

THUMSER, WOLFGANG: Kirche im Sozialismus, Geschichte, Bedeutung und Funktion einer ekklesiologischen Formel, Tübingen, Mohr, 1996.

TÓTH KÁROLY: Az Egyezmény 40. évfordulójára, Képes Kálvin Kalendárium 1988, 33-38.

TÓTH KÁROLY: Lelki ébredés Isten Szentlelkének ajándéka, lelkesíti elnöki előterjesztés, RE XLI/2 (1989) 25-29.

TÖRÖK ISTVÁN: Határkérdések szolgálatunkban, Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1990.

VÁLYI-NAGY ERWIN: Wende und Wandlungen. Eine christliche Lesart. In: ÁGNES VÁLYI-NAGY (Hrsg.): Geschichte der Erfahrung und die Suche nach Gott. 136-143.

VISHER LUKAS: Református identitás Európában, RE 1994/október 227kk.

ZACHUBER, JOHANNES: Zur Freiheit befreit, Evangelische Theologie 70. (2/2010), 98.

JEGYZETEK

- Vályi-Nagy Ervin figyelmeztet arra, hogy „a változás önmagában sem idő- sem szerencsehozó. A változás (az előrelépése és a fejlődése) apoteózis – a tartalmi jelentés világossá tétele nélkül – éppoly elhibázott lépés, mint a fennálló rend istenítése és a tények apológiája.” Vályi-Nagy Ervin, *Wende und Wandlungen. Eine christliche Lesart*. 140-141, in: Ágnes Vályi-Nagy (Hrsg.): *Geschichte der Erfahrung und die Suche nach Gott*. 136-143. Lásd még: Fazakas Sándor, *Wirksamkeit wahrnehmen. Die ungarischen Kirchen vor neuen Herausforderungen*, 179-180. In: M. Friedrich/H.J. Luibl/Chr. Ruth-Müller [Hg.] eds., *Theologie für Europa. Perspektiven evangelischer Kirchen/Theologie für Europa. Perspectives of Protestant Churches*. Otto Lembeck Verlag, Frankfurt a. M. 2006, 177-190/191-203
- A lelkesítő állások pályázat nélküli módjáról mindenek előtt Török István kritikájában olvashatunk (pl. Török István, *Határkérdések szolgálatunkban*, Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1990, 50-54.), a pályázati rendszer igénye pedig megjelenik az 1989 utáni reformokat sürgető legtöbb igényben.
- Török az 1974-ben írt „Presbiteri konferencia” c. írásában utal arra, hogy sok résztvevő kritikusan tekintett az egyházban tapasztalható hierarchizmusra: „annyi főtiszteletű és nagytiszteletű cím röpködött a levegőben, hogy a letűnt neobarokk korszak is megirigyelhette volna...” (Török, *Határkérdések szolgálatunkban*, 30.). Akut probléma akkor és ma egyaránt a lelkesítválasztás kérdése, hiszen sok esetben ma is tapasztalható Török megjegyzésének keserősége: „a gyülekezeti választás gyakorlatilag most is már csak a döntés tudomásulvétele és elfogadása...” (u.o. 52.) vagy „a központi hatalom pl. a gyülekezet lelkesítválasztási jogából választásnak álcázott kinevezési rendszert csinál...” (u.o. 92.). De megjelenik az egyházlátogatás, az egyházi bürokrácia és az egyházfegyelem kritikája is. (u.o. 147-148.)
- „Tisztában kell lennünk ugyanakkor azzal, hogy az országunkban zajló reformfolyamatnak a célja a szocialista jogállam megalkotása. ... Világosan kell látni, hogy a cél a szocializmus fejlesztése és nem a szocializmus elvetése” Tóth Károly, Lelki ébredés Isten Szentlelkének ajándéka, lelkesíti elnöki előterjesztés, 27-28, in: RE XLI/2 (1989) 25-29. illetve 1. uő. Az Egyezmény 40. évfordulójára, in: Képes Kálvin Kalendárium 1988, 33-38.
- Lásd: pl. Zachhuber Johannes, *Zur Freiheit befreit*, in: Evangelische Theologie 70. (2/2010), 98
- Lásd: Szabó István, *Egyházvezetés és teológia a Magyarországi Református Egyházban 1948 és 1989 között*, Debrecen, 1995. ill. Fazakas Sándor: Új egyház felé?, Debrecen 2000. Ebbe a kategóriába tar-

tozik még Vályi-Nagy Ervin 1993-ban kiadott tanulmánykötete is a „Minden idők peremén”. (Budapest/Basel 1993.), illetve az ezen a teológiai vonalon orientálódó THÉMA egyesület munkássága és folyóirata is.

- Pl. Thumser, Wolfgang, *Kirche im Sozialismus, Geschichte, Bedeutung und Funktion einer ekklesiologischen Formel*, Tübingen, Mohr, 1996. Meg lehet ezen a ponton említeni a magyar evangélikus situációt elemző (igaz először német nyelven és Németországban megjelent) kritikái munkát is: Vajta Vilmos, *Die diakonische Theologie im Gesellschaftssystem Ungarns*, Frankfurt/Main, Verlag Otto Lembeck, 1987. (magyarul: Vajta Vilmos, *A diakóniai teológia a magyar társadalmi rendszerben*, Budapest, Luther Kiadó, 2006.)
- A poszt szocialista államok közül sem mindegyikben történt meg azonnal – 1989 után – a múltfeltárás. Lengyelországban pl. 2007-ben egy érseki beiktatást kísérő botrány után indult el a katolikus egyházon belül a múlt feltárása, illetve akkor fogalmaztak meg egy bűnbánó nyilatkozatot. (lásd: pl. Jozef Pucilowski-val való beszélgetést. In: Vigilia 2007/10 <http://www.vigilia.hu/2007/10/kalman2.htm> utolsó megtekintés: 2011.03.23.) Szlovákiában radikális, a korrekív-kritikai módszert mellőzve hozták nyilvánosságra az ügynökök listáját, amely sok esetben döbbenetelt keltett a lakosság körében. (Lásd: Erdélyi: Ügynökkérdés Szlovákiában. 12-14.) Csehország esetében sem lehet lezárni múltfeltáráról beszélni: újabb és újabb fordulatot vesz a kínos ügy. (Lásd pl: MNO 2007. 02. 14. Somogyi Mátyás: Cseh múltfeltárás meglepő fordulatokkal. <http://mno.hu/portal/397047#> utolsó megtekintés: 2011.03.23.) A Magyar Evangélikus Egyház múltfeltáráának kezdete is erre az időszakra datálható. A Magyarországi Evangélikus Egyház Országos Közgyűlése 2005 májusában állította fel az ügynökkérdés vizsgálatára az MEE Tényfeltáró bizottságát. Lásd Mirák Katalin (szerk.), *Háló. Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról, 1945-1990*, Budapest, Luther Kiadó, 2010.
- Például a kárt és hátrátételt szenvedtek rehabilitációjában.
- B. Szabó István, *Múltjában él az egyház?* 9. in: THÉMA, 2009/1 1-11.
- Pl. Beintker, Michael, *Schuld und Vergangenheitsbearbeitung im Horizont des christlichen Glaubens*, in: Zeichen der Zeit 46. (2/1992), 201-205
- „Hogyan dolgozzák fel a közelmúlt eseményeit? Milyen teológiai felismerések játszanak ebben szerepet?” (A konferencián többek között magyar, cseh, erdélyi, lengyel és német teológusok vettek részt.)
- II.HH XXII. 183.
- Honecker, Martin, *Öffentlichkeit*, 18, in: TRE XXV, Berlin-New York, de Gruyter, 18-26.
- Lásd pl. Kürti László, *Egyházunk és az állam viszonyának alakulása az elmúlt 40 év alatt*, in: RE XXXVIII/7 (1985) 173-174. A szerző paradigmaként látja az állam és egyház viszonyát a térség, sőt a harmadik világ országai számára: „Az a konstruktív jó viszony, amely a szocialista magyar állam és a Református Egyház között létrejött, felkeltette a szomszédos szocialista országok állami és egyházi vezetőinek a figyelmét, és egyre nagyobb érdeklődéssel tanulmányozták azt a Harmadik Világ országai is, amelyek gyökeres társadalmi változás előtt állnak.” Uo. 174.
- Pl. oktatás, idősellátás, kultúra, sőt: vallás!
- Ennek mindenekelőtt a lipcsei Nikolai-Kircheben volt nagy kultusza, amelyről később regény és film is született.
- Lásd pl. Krötke, Wolf, *Die friedliche Revolution in der DDR*, 87, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, (4/1990) 521-544.
- Honecker, *Öffentlichkeit*, i. m., 18.
- Erdő Péter visszaemlékezése szerint a rendszerváltozás készületlenül érte a katolikus egyházat is, annak ellenére, hogy Rómában korábban már figyelmeztették: a szocializmusnak vége lesz. (in: Szále László (szerk.): „Ha az Isten nem volna...” Egyház és állam másfél évtizede a Magyar Köztársaságban, Budapest, Magyar Közlöny Lap- és Könyvkiadó, 2005, 72.) Hasonlóan érte me a helyzetet Bölscei Gusztáv is: „Aztán bekövetkezett a rendszerváltás, amit az egyházon belül sokszor megjósoltak, de igazából senki sem hitte el. Olyan nagy látványos esemény belülről nem volt érzékelhető, inkább azt éreztük, hogy történt valami, amire mi nem vagyunk felkészülve.” (Szále: „Ha az Isten nem volna...” i. m., 89-90.)
- Pl. Kölkedi-konferencia
- „Társadalmunk az utóbbi időben mozgásba lendült, vele együtt az egyház is. A megnyílt lehetőségek közt újra keresi helyét, hivatását, kérdésesnek tűnő identitását. ...” (Török: Továbblépésünk közös gondja... 1989)
- Lásd: Hüthenhoff, Michael, *Identität und Neuanfang*, 278. in: Evangelische Theologie 50. (3/1995) 277-291.²⁴

- Hüttenhof hármas identitásról beszél, amely a rendszerváltás után kurrenssé vált: nemzeti, vallásos, és individuális identitásról.
- 24 Szabó Ildikó, *Nemzeti identitás és politikai szocializáció*, 26. in: Confessio 2005/3
- 25 Németországban a Jugendweihe intézményével szemben prioritást kapott újra a konfirmáció. Lásd pl. Weiel, Birgit, *Die Jugendweihe*, in: Berliner Theologischer Zeitschrift 26. (1/2009) 31-46.
- 26 Kozma Zsolt, *A református értelmiség megújulása*, 212. in: RE 1992/szeptember 209-212.
- 27 Glatz Ferenc, *Az állam legyen minden identitás otthona*, 35. in: Szále: „Ha Isten nem volna...”, 31-50.
- 28 Visher Lukas, *Református identitás Európában*, 228. in: RE 1994/október 227kk.
- 29 Lásd: Kozma Zsolt, *A keresztyén szellemiség a világban*, 149. in: Másképpen van megírva, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2007, 149-158.
- 30 Kozma, *Apadó egyház, lelki megújulás*, 170. in: Másképpen van megírva, 161-165.
- 31 Kozma, *Erdélyi önazonosság-tudatunk az Európai Unió küszöbe előtt*, 143. in: Másképpen van megírva 140-148.
- 32 Hegedűs Lóránt, *Harmadik püspöki jelentés*, 67-68. in: RE 1994/március 65-73.
- 33 Kozma, *Magyar protestáns önazonosságunk az új Európában*, 138. in: Másképpen van megírva, 135-139.
- 34 Mindenekelőtt Hegedűs Lóránt teológiai reflexiójában jelenik meg ez markánsan. L. Hegedűs, „*Testvérek menjünk bártan...*” Budapest, 1992. 52. 54.55. 60. ill. Hegedűs, *Harmadik püspöki jelentés*, 67-68.
- 35 Szűcs Ferenc, *A konstantini fordulat teológiai összefüggései*, 256. in: RE 1992/október, 254-257.
- 36 Szabó, *Nemzeti identitás és politikai szocializáció*, 26-27.
- 37 Azért csak látszólag, mert a liberális-szociális kormányok állandóan fenyegetve érzik magukat a konzervatív értékeket képviselő történelmi egyházaktól, s ezért igyekeznek a vallási, morális és értéksemlegesség és pluralizmus égisze alatt nyílt, vagy burkolt támadásokat indítani az egyházakkal szemben, amelyek leginkább az anyagi ellehetetlenítésben és a nyilvánosság perifériájára való szorításban manifesztálódnak.
- 38 A „politikai teológia” fogalma egyrészt C. Schmidt szekuláris politikainterpretációja, illetve a J. Moltmann és J. B. Metz nevével fémjelzett „új politikai teológia” által van megterhelve, s utóbbit egy bizonyos teológiai irányzatként értelmezik sok helyen. A politikai etika kifejezést pedig – ma – sokkal inkább az alkalmazott etika területén (azaz a szekuláris diszciplínákban is) alkalmazzák. Ráadásul a magyar szóhasználatban, különösen a teológiával összekötve a politika kifejezésnek negatív kicsengése is lehet.
- 39 Lásd: Moltmann, Jürgen, *Politische Theologie, Politische Ethik*, München, Kaiser, 1984. illetve Metz, Johann Baptist, *Az új politikai teológia alapkérdései*, Budapest, L'Harmattan, 2004.
- 40 Bedford-Strohm, Heinrich: *Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft*. in: Ingeborg Gabriel (Hg.): *Politik und Theologie in Europa*, Ostfildern, Matthias-Grünwald-Verlag, 2008, 340-357.
- 41 Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. EKD, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2008.
- 42 Pl. Globalizáció és környezetvédelem; Magyarország és az EU; Az eutanázia keresztyén szemmel...
- 43 „Azok a közösségek, amelyek nem biztosak saját identitásukban, nem lehetnek érdekes és figyelemreméltó partnerek a diskuszióban.” Bedford-Strohm, *Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft*. 347. Idézi: R. Thiemann, *Constructing a Public Theology*. 40.
- 44 Ezen a ponton utal a szerző a politikai (párt)semlegességre. Nem lehet egy társadalmi probléma megoldását egy pártprogrammal identifikálni.
- 45 A teljesség igénye nélkül néhány megemlíteném EKD nyilatkozat címét, illetve irányultságát: Az igazságos béke; Missziói esélyek a vidéki településeken; Gazdasági krízis; Házasság; Szociális rend; Külföldiek, bevándorlók. Továbbiakat lásd: <http://www.ekd.de/EKD-Texte/2013.html>

Ahogy én látom Kálvin Jánost

Jean Calvin evangélikus szemmel

A reformátor születésének félévezredes jubileuma jó alkalmat ad arra, hogy más felekezethez tartozó teológusok is foglalkozzanak nagy hatású, maradandó művével.

Ez a rövid tanulmány bemutatja Kálvin személyét, zsenialitását, elkötelezett keresztyén gondolkodását, teológiai felfogásának jellemző vonásait. Szól Luther és Kálvin, de különösképpen Melanchthon és Kálvin kapcsolatáról. Végző konklúziójában megállapítást nyer, hogy a két reformációi irányzat sokkal közelebb áll egymáshoz, mint ahogy az a köztudatban tévesen elterjedt.

Ezért is jó alkalom a jubileumok alkalmából újra visszanyúlni a forrásokhoz.

Das Calvins Jubilaum ist ein guter Anlass sich mit seinem Werk zu befassen Dieser kurze Artikel macht die Person Calvin bekannt, skizziert seine charakteristische theologische Denkweise, schreibt von dem Verhaeltnis zwischen Luther und Calvin und Melanchthon und Calvin.

Als letzte Konklusion wird festgestellt, dass die zwei verschiedene reformatorische Richtungen nicht so weit voneinander weggelaufen sind, wie es sich sonst unter den Glaubigen oft verbreitet ist. Dadurch ist es zu betonen, dass es nötig ist, uns zu echten Quellen anzuwenden..

A reformátor 1509. július 10-én Noyonban, római katolikus családban született. Apja, aki a helyi püspök mellett titkárként szolgált, eleinte fiát papnak szánta, aztán végül a jogtudományban és a filozófiában mélyedt el. Fitalon maga sem tudta még, milyen különös úton vezeti Isten, hiszen méltán mondhatjuk őt a reformáció második nemzedékéhez tartozó francia Luthernek.

Maga választotta családi címere: Cor mactatum tibi offero – Neked áldozott szívem hozok eléd.

Valóban áldozat volt élete és reformátor munkássága-Saját vágyainak és a maga akaratának feladása és oda-hajlás Isten akarata alá.

Lühnsdorf Károly magyar festőművész által készített portréja szigorú belső fegyelmet sugároz.

Vasakarattal odakényszeríti magát, ragyogó szellemi képességeit és beteg törekeny testét Isten dicsőségének a szolgálatába. De haladjunk sorjában élete és műve vizsgálatában – evangélikus szemmel.

1. Elkötelezett, Krisztustól megragadott keresztény tudós

Élete nagy forduló pontja volt az, amikor háttal fordított a gondtalan életet ígérő jogi pályának, hogy a reformáció hányatott életű, sokszor üldözött fáklyavivője legyen. Döntésében közrejátszott az általa megismert albigenek és valdenses mozgalma, de a 16. században Párizsban új erőre kapott az egyházi reform mozgalom, híveit „lutheriens”-nek nevezték. Kálvin a fővárosban Etienne de la Forge-sen házában lakott, aki Luther műveit olvasta és saját költségén kinyomtatta. Minden bizonnyal Kálvin is kézbe vehette Luther műveit. Kálvin így vall saját lelki állapotáról: „Mint hirtelen felvillanó fénysugár, hasított belém az a felismerés, hogy a tévelygésnek micsoda mélyes szakadékában, milyen káoszban is voltam.”¹ Naponta Biblia olvasó és szívből imádkozó ember, aki vár a Lélek vezetésére.

2. Rendkívüli tehetség, zseniális szellemi erővel és különleges képességekkel megajándékozott személyiség

Az a tény, hogy magán szorgalomból behatóan foglalkozik a teológia szerteágazó tudományával, jogi, filozófiai műveltsége mély és átfogó, nyelvismerete sokrétű, kitér az általa írt művek hosszú sorából. Itt első helyen kell említünk Tanítás a keresztény vallásra. (Istitutio religionis Christianae). Maga Kálvin így ír munkájáról: „Munkám végzésében az volt a végcélom, hogy a szent teológia jelöltjeit az isteni Ige olvasására úgy előkészítsem és megtanítsam, hogy az rájuk nézve könnyen hozzáférhető legyen és minden fennakadás nélkül haladhasanak abban.... ha valaki ezt jól megtanulja, nem lesz nehéz számára annak megállapítása, hogy főképpen mit kell keresnie a Szentírásban”²

Ennek az előadásnak nem a feladata, hogy Kálvin nagyívű teológiai munkásságát ismertesse, de zseniális képességeinek igazolására legyen szabad arra utalnunk, hogy ő magát a Szentírás magyarázójának tartotta s majdnem minden biblia könyvet végig is ezegzetált, de nincs a teológia tudományának olyan ága, amelyben Kálvin ne alkotott volna újat és útmutatót, akár korunkig ható aktualitással.

Nincs ma olyan teológus, aki Kálvin teológiai műveit megkerülheti, ha egy-egy kérdésben elmélyülten kutat és állásfoglalásra vállalkozik. Munkássága a római katolikus teológusok által nemzetközileg is elismert.

3. Kálvin rendkívül szereti a keresztény egyházat.

Talán ezt nem is kellene hangsúlyozni. Alap axiómaként feltételezhetnénk. De korunk összefüggésében és a magyar kontextualitásban nagyon is szükséges. Ott

ahol az egyházzal csak anyagi javakat követelő intézményként szólnak, ott ahol a jogos, törvény által biztosított javak elmaradása iskoláinkat és öregotthonaink lakóit rövidíti meg, s közben az egyház iránti ellenszenv erősödését munkálják. A következmény: az egyház szolgálatának alábecsülése és elfordulás attól az intézménytől, amely Isten megmentő szándékának és új fajta életszemléletet kínáló ajándékának meghirdetője, jelt adó intézmény egy újfajta szociális háló kiépítésének szükségességéről és eligazítunk szerteágazó morális kérdése sűrű szövevényében. (Génetika, környezetvédelem, az élet tisztelete..stb.)

Kálvin szerette egyházát és féltette. Ezért harcolt tanbeli tisztaságáért és erkölcsi megújulásáért.

A tanbeli tisztaság védelmének egyik sajátos megnyilvánulása Michael Servet megégetése. Sokan – tudatlanságukban – Kálvin nevéhez kapcsolják a tragikus eseményt. Valójában Kálvin csupán egyik tagja volt annak a genfi tanácsnak, amely ezt a szigorú ítéletet meghozta. Servét, aki orvos volt és a kis és nagy vércső feltalálójaként írta be nevét az orvostudomány nagyjainak sorába, tagadta a Szentháromságot. A gyermekkeresztesség ellen is felszólalt. Megjelent művében tanait egyértelműen kifejtette. Bécsben eljárás indult ellene. Ott ő maga helyett könyveit égették el. Amikor Genfben megjelent, Kálvin kívánságára letartóztatták. 1553 aug. 13-t írták akkor. A genfi városi tanács vádat emelt ellene. A szövetségi kantonok (megyék) szakvéleménye alapján Servétet halálra ítélik. Kálvin több lelkészársával együtt nem megégetést, hanem kevésbé brutális kivégzési formát kért Servet esetében. Ennek ellenére 1553 okt. 26-án nyilvánosan megégették.³

Az egyház sem mentes korának kivégzési formái alól. Nem lehet mai szemmel és a jelenleg hatályos törvények ismeretében a tragikus esetet megítélni. Ezzel nem szabad a genfi tanács határozatát helyeselni – s benne Kálvin részvételét sem lehet anulálni –, de Kálvin személyére sem lehet a felelősséget kizárólagosan megállapítani. A mögöttes szándékban mégis csak az egyház iránti féltő szeretet húzódik meg.

Idetartozik a Kálvin által gyakorolt szigorúbb egyházfegyelem kérdése. A korabeli társadalmi viszonyokból következett a laza erkölcsiség mindennapi gyakorlata. Kálvin nagyon helyesen úgy látta, Krisztussal való közösségünk áthatja az élet egész területét. A nyilvánvalóan erkölestelen életfolytatású személyeket egy időre eltiltotta az úrvacsorai közösségtől, betiltotta szerencsejátékokat, a kártyázást, a kockavetést, mert sokak pénze elűszott és a család leszegényedett. Táncolni csak a házasságkötéshez kapcsolódó lakodalomban volt engedélyezett, ez azonban Kálvin távollétében hozott döntés 1539-ben. Sőt 1549-től általános tánctilalmat vezetett be a genfi tanács. Két hónapra valamennyi vendéglőt is bezártak. Ez utóbbi a schmalkaldeni háborús időkkel magyarázható, amely hamar feloldást nyert.⁴

Kálvin morális felfogása ellen aligha emelhet bárki is kifogást. A genfi lakosság jelentős többségének véleményével is találkozott a városi tanács döntése. Hogy a szerencsejátékokból élők, kártyagyártók tiltakoztak a rendeletek ellen, azt meg lehet érteni.⁵

Egyházfegyelmezésre vonatkozó munkája Ordonnances ecclesiastiques de l'Eglise de Genève címmel jelent meg 1542-ben.

A helyzetre jellemző Kálvin vallomása egy utcai vérengzés alkalmával, ahol a szigorúbb és a liberálisabb gondolkozásúak csaptak össze: „Az Istenre kérlek, kezdjétek rajtam, ha vérenek kell folynia!” Megdöbbenve néztek rá és a kardok visszacsúsztak hüvelyükbe. A vihar lecsendesedett.

Kálvin pedig a városházára ment és ellenfelei előtt így szólt: Gondoskodjunk róla, hogy akik az evangéliumot hallják, szent élettel meg is bizonyítsák keresztyénségüket... Senki se remélje, hogy büntetlen maradhat, mert a legelőkelőbbek is alá vannak vetve a törvénynek.”⁶

Kálvin kísérletét megértem, teológiai felfogásából következett ez irányú fáradozása is. Napjainkban azonban efféle kísérlet eleve kudarcba fulladna és bukásra lenne ítélve.

4. Kálvin teológiai felfogásának néhány jellemzője

a) Kálvin hangsúlyt tett Isten törvényére a keresztyén életben. Nem törvényeskedő volt, hanem Isten törvényét komolyan vette, hirdette és számon kérte. Így gondolkodásában fontosabb helyet foglal el az Ószövetség, mint pl. Luther esetében. Kálvin a törvényt is Isten kegyelmes ajándékának tekintette. Bár szól a keresztyén élet szabadságáról, benne a törvényt normatív karakterűnek tartja. Luther a keresztyén új életben való járást a Szentlélek vezetésében és a hit belső szabadságában értelmezi. Melancthon pedig a tertius usus legis, vagyis a törvény új életben való fontosságát hangsúlyozza – ellentétben Lutherrel. Lehet, hogy inkább Melancthonnak volt igazza?

b) A megigazulás kérdésében Kálvin és Luther teljesen azonos teológiai meggyőződést artikuláltak, mint ahogy napjainkban is a két egyház közös tanítása a reformáció alapvető felismerése. Az isteni kegyelem nagyságának vallomása ez minden emberi érdemmel és jó cselekedettel szemben. Kálvin felfogásában nagyobb hangsúlyt kapott a megszentelt keresztyén élet.

c) Krisztus Urunk hármasságáról vallott – főleg ószövetségi gyökerű tanítása: Jézus Krisztus prófétái, főpapi és királyi művéről beszélhetünk, római katolikus és evangélikus körökben is gyakran emlegetett, elfogadott felfogás. Különösen jól lehet a zsidókkal való beszélgetésben alkalmazni.

d) A Szentlélek munkája Kálvin értelmezésében sajátosan hangsúlyos. Kálvin különbséget tesz a Léleknek az egyházban végzett sajátos munkája és a teremtettségben végzett egyetemes munkája között. Ez utóbbi a világban, a tudományokban, a művészetekben, az értelemben és felsőbbség kormányzó tevékenységében megy végbe. Máshelyen szól még Kálvin a Lélek belső bizonyosságáról is (testimonium Spiriti Sancti internum). Valójában ebben a kérdésben egy szűkebb és egy tágabb Szentlélek munkájára vonatkozó tanítással találjuk magunkat szembe, amely elgondolkoztathatja a mindkét oldalon állókat.⁷

e) A legizgalmasabb kérdés a kettős predestináció tana. – A mindenkire kiáradó isteni kegyelmes kiválasztás a keresztyénség egyetemes kincse. Ugyanakkor Kálvin arról is szól legfontosabb művében az Institutióban, hogy

Isten nemcsak az üdvösségre kiválasztottak felől döntött, hanem azokról is, akiket örök kárhozatra rendelt.” Azt állítom, hogy Isten nemcsak előre látta az első ember bűnesetét és benne a későbbiek romlását, hanem döntésével el is rendelte azt. Elismerem, borzalmas döntés” (Institutio 1559. III. 23,7)⁸

Tisztelem Kálvint, mert nem tette ezt a felfogását az egyházának kötelező tanításává, sőt saját teológiai rendszerében nem szerepel külön fejezet cím alatt. Maga írja, nem prédikált róla sohasem. Felfogásának értelmezésére évszázadok során többféle kísérlet született. Mivel nem hangsúlyos része a református egyház hivatalos tanításának, ezért nem is kívánok vele többet foglalkozni. Némely teológus olykor túlhangsúlyozta elválasztó tanbeli szerepét.

f) Az úrvacsora tanítással kapcsolatos kálvini felfogás.

A különbség a közhiadelemmel ellentétben nem abban van, hogy Luther Krisztus testi jelenlétét vallja a szent jegyekben, míg Kálvin Krisztus szellemi, lelki valóságának a jelenlétét hangsúlyozza. Kálvin szerint is Krisztus teste az úrvacsora szentségi ajándéka. A különbség a jelenlét hogyanjában van. Luther szerint az inkarnáció módján, Kálvin szerint a Szentlélekben van testileg is jelen Krisztus az úrvacsorában.⁹

Nem lőttek itt túl a célon mindketten? Beszél Jézus arról, hogy miként van jelen a szent vacsorában?

Egyszerűen kijelenti: „ez az én testem, s ez az én vérem”. Hogyan? Nem mondja. Ahol a Szentírás hallgat, ott a pap se beszéljen!

Ezt ismerte fel a két egyház a methodista testvéreinkkel együtt, s vállalta a Leuenbergi Concordatumban egymással az úrvacsorai- és szöszék-közösséget.

g) Isten dicsőségének hangsúlyozása. Soli Deo Gloria. Olyan felismerés ez, amelyre egy emberközpontú, a saját dicsőségét és személyes érdemeit túlhangsúlyozó világban különösen nagy szükség van. Kálvin alázatosságát, szerénységét és puritán életfelfogását egyszerre juttatja kifejezésre ez a nevéhez fűződő vallomás. Mindannyiunk közös kincsévé vált. Ez is jelzi több más felismerésével együtt Kálvinnak az egyetemes keresztyénségre gyakorolt múlthatatlanul maradandó nagy hatását.

h) A munka és hivatás szolgálatának felismerése egybecseng Luther látásával. A Max Weber óta elterjedt nézet szerint Kálvin a kapitalizmus társadalmi ideológiájának atyja, számomra elfogadhatatlan, mivel Kálvin predestinációról szóló tanítása kizárólag az örök életre vonatkozik, s nem e világi életünket meghatározó. A Kálvin ajánlatára történt szerény kamat (5%) bevezetésének gondolata rendkívül előremutatónak bizonyult az évszázadok során.¹⁰

5. Luther és Kálvin egymásról

Kevésbé ismert fejezet ez közös múltunkból. Kálvin kezdetben Luther lelki tanítványának vallotta magát. Institutiójának első kiadása is emlékeztet Luther Kiskáptájára. Kálvin Albert Pighius római katolikus teológushoz írt levelében Luther Krisztus apostolának nevezi.¹¹

1545-ben Lutherhez írt levelében pedig a keresztyén egyház pásztorának és az Úrban nagyra becsült atyának szólítja.¹²

Bullingerhez írt levelében Kálvin kérleli: Szeretném először is eszetekbe juttatni, milyen nagy ember Luther és mily ragyogóak a képességei; mekkora lelki bátorsággal és állhatatossággal, mily nagy ügyességgel és a tudásnak micsoda erejével fáradozott eddig az Antikrisztus uralmának megdöntésén és az üdvösség tudományának terjesztésén. () Majd arról ír: te magad tudod, mily hatalmasan felülmúlja őt (Zwinglit) Luther.¹³

Hogyan látja Kálvint Luthert, akik személyesen itt a földön soha nem találkoztak?

Jóval kevesebb nyilatkozata van Luthernak Kálvinról. Ez talán a korkülönbségből is adódik. Luther Bucerhez írt levelében üdvözli Johannes Sturmot és J.Kálvint, s hozzászól: „Akkinek könyveit igen nagy gyönyörűséggel olvastam.”¹⁴

Egyes források szerint Luther 1545-ben úgy nyilatkozott volna Kálvinról, amikor belelapozott egy könyvkereskedésben Kálvin úrvacsoráról szóló munkájába: „A szerző kétségtelenül tudós és kegyes férfiú, s ha a férfiak kezdettől fogva így tanítottak volna, sohasem támadt volna ilyen harc velük.”

Kálvin az Ágostai Hitvallást aláírta és elfogadta a Melanchthon által megváltoztatott formájában.

A két reformátor különböző nézeteik ellenére is tisztelik és becsülik egymást. Meggyőződés, ha személyesen találkoztak volna, talán ma egy reformációi egyház lenne szerte a világon?¹⁵

A Kálvin és Melanchthon közti barátságunk számtalan levélváltás és személyes találkozás a tárgybéli bizonyítéka. Kapcsolatuk rendkívül szívélyes és testvéri volt.

Erre magyarázatként szolgálhat mindkettőjük elkötelezettsége az egyház egysége, ma így mondhatnánk – az ökumené – iránt. Kálvin így ír erről: „Bárcsak elérhető volna, hogy egy meghatározott helyen a legfontosabb egyházakból összejönnének tudós, komoly férfiak, akik szorgalmasan tárgyalnák a hit egyes fejezeteit. Én személy szerint nem sajnálnám a fáradságot. Ha szükség van rá, tíz tengeren is átkelek, ha kell.”¹⁶ Örömmel üdvözölte Thomas Cramer canterbury érsek tervét összprotestáns zsinat összehívására.

6. Kálvin gyötrelmekkel teli életútja

Kálvint először Farel hívja Genfbe, majd rövid szolgálatuk után mindkettőjüket elűzik Genfből. Öt év múltán visszahívják őket. Kálvin lelkeszi híványában korlátlan borfogyasztást biztosítanak a genfi gyülekezet presbiterei, talán betegségére való tekintettel. Közismert, hogy sokat kínlódott gyomrával, epebántalmaival.¹⁷

Kálvin annyira komolyan vette reformátori tevékenységét, hogy még nősülésre sem volt ideje. Megkérte legjobb barátjait, nézzenek körül, s ajánljanak neki néhány általuk jónak tartott jelöltet. Meg is történt. Négyen sorjáltak Kálvin előtt, akik közül egyiket sem választotta hitvestársnak. Míg nem egy özvegygel találkozott, aki 10 évvel idősebb volt nála és két fiú gyermek érkezett ketjük frigyébe. Idelette de Bure korábban Stordeur anabaptista prédikátor özvegye volt. Megértésben és boldogságban éltek együtt. De az újra meg újra jelentkező betegségek beárnyékkolták életük mindennapjait. Házas-

ságukból született kicsi gyermekük is korán elhunyt. Az idősebb feleség 1549-ben fejezte be kilenc évi házasság után életét. Kálvin pedig egyedül maradt kiújuló betegségének gyötrelmeivel. Ennek ellenére szorgalmasan írt könyveket s fáradhatatlanul dolgozott a gyülekezetben. 2500 prédikációja maradt fenn. Megírt műveinek a számát is nehéz volna megmondani, felsorolni pedig szinte lehetetlen. Jóllehet, mindössze 55 évet élt, 1564-ben hunyt el, szellemileg rendkívül termékeny volt. Kérésére hamvait ismeretlen helyen tették az anyaföldbe. A genfi reformációi emlékmű azonban méltó módon jelzi reformátori nagyságát.¹⁸

Mekkora belső tartásra, szilárd hitre volt szüksége Kálvinnak e megpróbált élet úton való járásra. Hogy eközben nem tudott vidám és hilaritást sugárzó egyéniség lenni, azt nemcsak megértéssel fogadhatjuk, hanem hitben való megállására példaként nézhetünk fel rá.

A félévezredes évfordulón Istennek köszönjük, hogy Kálvin lelki-szellemi kincseinek gazdag tárházába betekinthetünk valamennyien, reformátusok és evangélikusok.

Szebik Imre

JEGYZETEK

- 1 Dr. Nagy Gyula: Kálvin. Lelkipásztor 1959. 10. sz. 608. o.
- 2 Niesel: Kálvin teológiája. Debrecen, 1943. Ford. Nagy Barna, 17. o.
- 3 Georg Plasger: Aus dem Reich der Legende In: Zeitzeichen 2009. 10. Évf. 1. sz. 30. o.
- 4 Georg Plasger: i.m. 30. o.
- 5 G. Plasger: i.m. 29-30. o.
- 6 Dr. Nagy Gy.: Kálvin evangélikus szemmel. Evang. Naptár 1959. Bp. 66. o.
- 7 Werner Krusche: Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin. 1957.
- 8 Calvin: Institutio. 1559. III. 23, 7. in: Fazekas Sándor: Kálvin szociáletikája. In: Kálvin időszertésége. Bp. 2009 110. o.
- 9 Niesel i.m. 188. o.
- 10 Benke György: (Kálvin) társadalom etikája. In: Evangéliumi Kálvinizmus. Bp. 2009. 153-154. o. és Fazekas Sándor: Kálvin szociáletikája. i.m. 119. o.
- 11 Dr. Nagy Gy.: Kálvin evang. szemmel. 68. o.
- 12 Szénási Sándor: Kálvin emberi arca. In: Evangéliumi kálvinizmus. Bp. 2009. 310. o.
- 13 H. Grass: Abendmahllehre bei Luther. 1954. 203. o.
- 14 H. Grass i.m. 193-194
- 15 H. Grass i.m. 195. o.
- 16 Szénási S. i.m. 328. o.
- 17 Szénási S. i.m. 308. o.
- 18 Szénási S. i.m. 303.

Telefon-lelkiigondozás – Budapest

06-1 201-0011

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

mindennap 17–21 óráig

A kereszt botránnya: kereszténység és hatalom

A szerző a kereszténység és politika viszonyát vizsgálja három bibliai és négy egyháztörténeti esetet tanulmányozva. Dávid király (2Sámuel 6), a júdai arisztokrácia (Jeremiás 34) és Jézus (Márk 8) teológiai és politikai szempontú teológiai vizsgálatát a Diognétosz-levél (200 körül), Nagy Konstantin a mulviusi hídnál Maxentius felett aratott győzelme, a reformáció és Barthnak a magyar reformátusokhoz írt 1948-as levelének rövid elemzése követi, s így érünk el a 2010-es választásokhoz. Az elemzéseket általános teológiai észrevételek zárják.

This paper examines the relationship of Christendom and politics by three biblical (King David, 2Samuel 6; Judahite aristocracy, Jeremiah 34; Jesus, Mark 8) and four historical (the Epistle to Diognetus; the victory of Constantine the Great over Maxentius; the 16th century Reformation; Barth's letter to the Hungarian Reformed Church in 1948) case studies, so arriving at the 2010 elections. The article concludes with some general theological remarks about power and Christianity and Christendom respectively.

1. Bevezetés

A hatalom korrumpál, az abszolút hatalom abszolút módon korrumpál. Jóllehet Lord Acton ezt az igazságot csak 1887-ben fogalmazta meg, szavainak érvénye viszszenőleges hatályú. Néhány hete voltak az országgyűlési választások, amelyek döntően meghatározzák országunk jövőjét. Ebben a rövid tanulmányban a kereszténység és politika viszonyával kívánok foglalkozni. Isten népének történetéből válságos időszakokban fellépő jelentős személyiségeket fogok tanulmányozni írásos beszámolók alapján a politika és hatalom szemszögéből. A Biblia néhány meghatározó nézetét bemutató fejezet után a kereszténység történetére térek, hogy a három évezred történetéből és változásaiból okulva a tanulságokat levonjam a mára nézve.

2. A Biblia

A Bibliát nem politikai műként szoktuk olvasni, ami szint érthető. Ám ha Isten uralma az egész világot, életünk minden területét érinti, joggal várhatjuk el, hogy a Biblia eligazítást adjon politikai kérdésekben. Ha nem is abban, éppen kit válasszunk, de az olyan általánosabb kérdésekben, mint hogyan szemléljük a hatalmat, vagy milyen legyen a hatalommal kialakítandó viszonyunk, abban eligazít.

2.1. A király: 2Sámuel 6

Történetünk idején Dávid már hosszabb ideje van politikai pályán, és több éve készül a legmagasabb közjogi méltóságra. Némi anakronizmussal élve, választóköri körében igen népszerű, az első szabad választásokat kihívó nélkül megnyerte (ld. 2Sám 2,1-4). A nemrég tartott második választáson már nemcsak választóköri köre, hanem az egész ország egyöntetűen rá szavazott (ld. 2Sám 5,1-5). Népszerűségének oka érthető. Elődje nem tudta az ország függetlenségét megszilárdítani, nem építette ki a szükséges intézményeket, sem a központi hatalmat. Emellett a propagandát sem használta megfelelően, így politikáját nem tudta hatékonyan népszerűsíteni, elfogadtatni. De amiben Saul király sikertelen volt, utódja,

az ifjú Dávid (kb. Kr.e. 1000-960) ügyesebben járt el. Sikereiként könyvelheti el a következőket:

1. Egyesítette a kettészakadt országot.
2. Az egységes Izráel így sikeresen szembe tudott nézni a külső, filiszteus fenyegetéssel.
3. A nemzetnek erős, központi hatalomra volt szüksége, hivatalokkal és semleges területen fekvő fővárossal. Dávid hadvezéri-politikusi tehetségét dicséri ezeknek a megvalósítása.

Dávid ezeket Isten és népe támogatásával elérte, így Isten népe az előző századok bizonytalanságai után viszonylagos biztonságban élhetett. Nem véletlen, hogy Dávidot az utókor mintakirálynak tekintette. Ugyanakkor ezen sikertörténetnek árnyoldala is van, és a szentíró ennek említését sem mulasztja el. Az uralkodói hatalom és propaganda gyakran félreérthetetlen módon jelentkezett:

1. A központosított kormányzás és a királyi palota természetesen óriási pénzeket emésztett fel, aminek terhéért közvetve vagy közvetlenül Izráelnek kellett viselnie (ld. 2Sám 5,11-12).
2. Az uralkodói propaganda elmaradhatatlan része a nagy építkezések mellett a hárem. Ez nem a király libidóját volt hivatott kielégíteni, mint inkább ország-világnak a király hatalmát hirdetni. Bár utódja, Salamon ezer felesége mellett Dávid alig tucatnyi ágyasa igazán szerény királyi hatalomról és propagandáról árulkodik, az ellentétes az egyenlőségen és testvériségen alapuló izráeli uralommal¹ (ld. 2Sám 2,2; 5,13-15; 1Kiráj 11,3; vö. 5Móz 17,17). A királyi propaganda a 2Sám 6,1-19-ben mutatkozik meg talán a legmegejtősebb módon:

Ezután összegyűjtötte Dávid Izráel egész ifjúságát, harmincezer embert. Elindult és elment Dávid az egész hadi-néppel Baalé-Jehúdába, hogy elhossa onnan az Isten ládáját, amelyet a rajta levő kerúbokon ülő Seregek Urának a nevére neveztek el. Az Isten ládáját egy új szekéren szállították, és elvitték Abinádáb házából, amely a dombon volt. Abinádáb fiai, Uzzá és Ahjó irányították az új szekeret. Elvitték az Isten ládáját Abinádáb házából, amely a dombon volt. Ahjó ment a láda előtt. Dávid és Izráel egész háza pedig szent táncot járt az Úr színe előtt mindenféle ciprusfa hangszernek, citerának, latnak, doboknak, csörgőnek és cintá-

nyérnek a kíséretével. Amikor Nákón szerűjéhez értek, Uzzá az Isten ládájához kapott, és megfogta, mert megbottak az ökrök. Ezért fellángolt az Úr haragja Uzzá ellen. Nyomban lesújtott rá meggondolatlanságáért az Isten, és meghalt ott, az Isten ládája mellett. Dávid pedig megdöbent attól, hogy az Úr összetörte Uzzát. Ezért nevezik azt a helyet Perek-Uzzának mindmáig. Akkor félni kezdett Dávid az Úrtól, és ezt gondolta: Hogy jöhetne hozzám az Úr ládája? És nem akarta Dávid magához vitetni az Úr ládáját Dávid városába, hanem elvitette a gáti Óbéd-Edóm házába. Három hónapig volt az Úr ládája a gáti Óbéd-Edóm házában, és megáldotta az Úr Óbéd-Edómot és egész háza népet. De jelentették Dávid királynak, hogy megáldotta az Úr Óbéd-Edóm háza népet és mindenét az Isten ládájáért. Element Dávid, és örvendezve vitte az Isten ládáját Óbéd-Edóm házából Dávid városába. Amikor hat lépést tettek azok, akik az Úr ládáját vitték, ő egy bikát és egy hízott borjút áldozott. Dávid teljes erővel táncolt az Úr színe előtt, és gyors éfódot kötött magára Dávid. Így vitte el Dávid és Izráel egész háza az Úr ládáját örömrivalgással és kürtzengéssel. De Míkal, Saul leánya éppen akkor tekintett ki az ablakon, amikor az Úr ládája Dávid városába ért, és látta, hogy Dávid király ugrálva táncol az Úr színe előtt, ezért szívből megvetette őt. Az Úr ládáját bevitték, és odatették a helyére, annak a sátornak a közepén, amelyet Dávid vont fel. Akkor Dávid égőáldozatokat és békeáldozatokat mutatott be az Úr előtt. Miután Dávid befejezte az égőáldozat és a békeáldozat bemutatását, megáldotta a népet a Seregek Urának nevében. Majd az egész népnek, Izráel egész sokaságának, minden férfinak és nőnek osztott egy-egy lepényt, préselt datolyát és aszúszőlőt. Azután az egész nép hazament.²

Bevett szokás szerint az ókori Közel-Kelet uralkodói új főváros alapításakor a városba vonultak, amit aztán gyakran magukról neveztek el. Így II. Szargon (721-05) az általa épített fővárost „Szargonváros”-nak nevezte el. A város és benne a királyi palota elkészültével AsszírIA főistenét, AsszúrIA, valamint a többi nagy istent ünnepélyes keretek között a városba hívta, és áldozatokat mutatott be nekik. Az ünnepséget fényes vendégség zárta. II. Szargon fia és utódja, Szanhérib (704-681) hasonló módon számol be a birodalom új fővárosa, Ninive felszenteléséről. A királyi palota elkészülté után AsszírIA isteneit meghívták a városba. Ezt áldozatok bemutatása és nagy vendégség követt.³

II. AsszúrIA király (884-60) Kelah fővárossá szentelésekor és a királyi palota elkészültékor Enlilnek és Ninurtának új szentélyeket építtetett, több istennek a megrongálódott templomát pedig helyreállította, és képmásaikat ott felállította. A királyi palota felszentelésére meghívta az ország főistenét, AsszúrIA és számos más istent. Tíz napon keresztül összesen 69.574 bel- és külföldi méltóságot látott vendégül az ünnepélyt követő lakomán.⁴

Ahogy az a fentiekből is világos, az ünnepség célja a nemzeti istenség fővárosba való meghívása s ezzel az isten támogatásának megnyerése a politikai célokhoz. Ez az ünnepség részeként nem egyszer az isten szobrának az új fővárosba szállításával járt együtt. Az uralkodó hálája jeleként végül gyakran szentélyt építtetett isteneinek a fővárosban. A politikai szándék félreérthetetlen: vallási eszközökkel politikai támogatás biztosítása. A vallás a politikai propaganda részévé válik.

Dávidnál hasonlóan lehetünk a tanúi. Az új fővárosnak, a frissen elfoglalt Jeruzsálemnek a „Dávid városa” nevet adja (2Sám 5,7, 9; vö. 6,10, 12, 16), ott nagy építkezésbe, többek közt a királyi palota felépítésébe kezd (2Sám 5,9, 11). Ezután ünnepélyes módon, áldozatok kíséretében⁵ a városba viteti a szent ládát, amit nagy vendégség zár le, ha az nem is vetekedhet II. AsszúrIA királival. Dávid azt is tervezi, hogy szentélyt építtet Jahvének (2Sám 7). Így az egész nemzet tudhatja, Dávid istenfélő uralkodó, akinek politikája a nemzeti istenség, Jahve támogatását élvezi. Amit tesz, azon Isten áldása nyugszik.

Ami Izráelt eddig sebezhetővé és kiszolgáltatottá tette, az a törzsi széttagozottság, az erős, központi vezetés hiánya. Az erős államot Dávid az állam és vallás központosításával kívánja megteremteni. Több modern magyarzóval⁶ egyetértésben úgy látom, hogy az ahhoz kötődő ünnepséggel együtt a főváros kiválasztása, kiépítése és felszentelése (2Sám 5-6), majd a központi szentély építésének terve (2Sám 7) a király politikai elképzeléseit, azaz központosítási és birodalmi terveit és – ezzel szoros összefüggésben – a keleti uralkodói propagandát szolgálta. Ugyanezt a célt szolgálta a királyi hárem is. Mint minden politikai propaganda, mindez legalább annyira szükséges, mint politikailag számító lépés volt. Ezen felül az erős államhoz központi zsoldoshadsereg és jól szervezett állami hivatalokra (ld. 2Sám 8) van szükség.⁷ A központosítással önmagában még nem lenne baj, ha ahhoz a király a vallást nem használná eszközü. Az uralkodó a közel-keleti királyokat követve Izráel vallását a királyi hatalomnak kívánja alárendelni, és a központi hatalom részeként szándékszik irányítani. Ebből származik a feszültség Dávid és Jahve között. Isten nemtetszésének igen drasztikus módon ad hangot: Uzzát megöli, az ünnepélynek véget kell vetni. Dávid haragra gyullad a meghiusult politikai szándék láttán (2Sám 6,8), de kénytelen tudomásul venni, Istent nem használhatja politikai céljaira. Ám a gazdasági-politikai haszonelvűség (ld. 2Sám 6,11-12) eloszlatja Dávid félelmét: nem sokára folytatódhat a királyi propaganda.

A vallási indíték és a politikai szándék kibogozhatatlanul összefonódik. Ezen nem lepődhetünk meg. Azon csodálkozhatnánk igazából, ha ez nem így lenne. A politikusok hatalmat akarnak, és mindent politikai céljaikra használnak. A politika világában ez megszokott. És Dávid nem az első és nem is az utolsó politikus, akit a hatalom korrumpált.

2.2. Az arisztokrácia: Jeremiás 34

Jogos ellenvetés az eddigiekre, hogy a hatalmat lehet rosszul, de lehet jól is használni. Az utóbbi esetben mi bajunk lehet vele? Nem ezt kellene inkább sürgetnünk, mint általában bírálni a hatalmat? A hatalom jó és rossz használatából ízelítőt kaphatunk egy másik, szintén válságos időből származó beszámolóból.

Az Úr igéje szólt Jeremiához, miután Cidkijjá király egyezséget kötött Jeruzsálem egész népével, hogy hirdessék ki a rabszolgák felszabadítását, és engedje szabadon mindenki héber rabszolgáját és rabnőjét, és ne tartsa szolgaságban senki júdai embertársát. Engedelmeskedtek is a vezetők valamennyien meg az egész nép; belementek az egyezésbe, hogy mindenki szabadon engedi rabszolgáját és rabnőjét, és nem tartja tovább senki szolgaságban őket. Engedel-

meskedtek, és elengedték őket, de azután visszakényszerítették a szabadon bocsátott rabszolgákat és rabnőket, és erőszakkal újra rabszolgákká és rabnőkké tették őket. (Jer 34,8-11)

A fenti események minden valószínűség szerint Jeruzsálem végső ostroma idején, valamikor Kr.e. 588 késő tavaszán vagy nyarán történtek, alig egy esztendővel azelőtt, hogy Nebukadneccar babiloni király csapatai elfoglalták a várost. Az ostrom viszontagságai között az ostromlott városban a király és a főnemesség, azaz a politika meghatározó szereplői a sok bizonytalanságban szeretnék biztosítani Jahve támogatását, a katonai segítséget. Ezért készek gazdasági engedményre is: a júdai származású rabszolgákat felszabadítják. Mindebben némi önös érdek is gyanítható, hiszen a rabszolgák nem végezheték napi munkájukat a földeken vagy műhelyekben, ám a falakon minden férfikévre szükség volt. Természetesen lehettek olyan rabszolgatartók, akik valóban őszintén a mózesi törvénynek (2Móz 21,2; 5Móz 15,12-18) akartak eleget tenni.⁸ Mindenesetre vallási eszközökkel az arisztokrácia elérte célját: a város ostroma egy időre megszakadt (Jer 34,22).

Cidkijjá királyról (Kr.e. 597-87) feltételezhetjük, hogy jóhiszeműen járt el, amikor Jahve tetszését és ily módon a szövetség áldásait, konkrétan az ellenség elleni katonai segítséget biztosítandó vissza akart térni a szövetséghez.⁹ Ám Cidkijjá nem határozottságáról és erős kormányzásáról volt ismert. Júda befolyásos nemesével szemben gyakran tehetetlennek bizonyult (ld. Jer 37,17-21; 38,1-28). Gyaníthatóan most sem egyedül az ő döntésének következtében gondolták meg magukat, az uralkodó csak engedett a befolyásos politikacsinálók akaratának. Mint annyiszor, a gazdasági érdekek fontosabbaknak bizonyultak az etikai szempontoknál.

A válság szemmel látható bünbánathoz és ahhoz a vágyhoz vezetett, hogy Jahve törvényének engedelmeskedjenek, és azt tegyék, ami helyes és igazságos. Ám meggyőződésük nem volt megalapozott, így az önelégültséghez és igazságtalansághoz való visszatérés azonnal bekövetkezett, mihelyt a válságnak vége lett.¹⁰

Ez a történet jó példa arra, hogy a hatalmat jó célokra is lehet használni, lévén az egyetlen feljegyzett eset az Ószövetségben, amikor a héber rabszolgákat intézményszerűen felszabadítják. Ehhez nem kis politikai bátorság kellett. Ugyanakkor azt is kiválóan szemlélteti, hogy a politikai hatalom, időnként még a legmagasabb közjogi méltóságok hatalma is milyen korlátozott, és milyen mértékű lehet a hatalom korrupciója – a hatalmat milyen önzően, milyen cinikusan képesek használni azok, akiknek adatott. Ezt húzza alá a héber szóhasználat (34,11): „... de azután visszakényszerítették a szabadon bocsátott rabszolgákat és rabnőket, és erőszakkal újra rabszolgákká és rabnőkké tették őket.” A dőlt betűvel szedett kifejezés héber megfelelője a *kábas* ige, amely az Ószövetségben gyakran más népek meghódítását jelöli (4Móz 32,22, 29; Józ 18,1; 2Sám 8,11; 1Krn 22,18; vö. 1Móz 1,28; Mik 7,19). Amennyiben Isten népe a szenvedő alany, mindig a honfitársaknak az uralkodó osztály általi leigázását, rabszolgasorba taszítását jelöli (2Krn 28,10; Neh 5,5; Jer 34,16; vö. Eszt 7,8).

A júdai arisztokrácia elárulta Izráel alkotmányát, a nemzet létének egyik sarokkövét, az egyiptomi elnyomásból való szabadulást, a Jahvéval történt, ezt követő

szövetségekötést, valamint a hálás kötelességet, hogy Izráel ennek jegyében éljen. „Amikor a rabszolgatartók visszakoztak, és korábbi rabszolgáikat ismét rabszolgasorba kényszerítették, éppen ott voltak eredményesek, ahol a fáraó sikertelen volt.”¹¹ Ez a cinikus politizálás órája, amikor vallás és felebarát, Isten és embertárs a politikai játszmák eszközüvé válik. Az ilyen politizálás napjai azonban meg vannak számlálva. A cinikus politikusok csak rövid ideig élvezhetik álnok korruptságuk gyümölcsét: Jahve ítélete rövid időn belül lesújt a városra és vezetőire; mindkettő a babiloni hadsereg pusztításának esik áldozatul (ld. Jer 34,12-22).

2.3. A Messiás: Márk 8

Mintegy ezer esztendővel Dávid és hatszáz esztendővel Jeremiás után egy másik fiatalemberrel találkozunk. Dávid kései leszármazottja, fellépésekor hozzá hasonló korú, ám neki nincsenek nagyra törő politikai céljai, nem akar hatalmat. Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy a politikától tartózkodna. Nem is tehetné, lévén népszerű szereplője kora Palesztinájának. Már pusztá fellépése is politikai állásfoglalás. „Közel jött Isten országa”, azaz „Isten uralkodik” – jelenti be. Ezzel a korabeli szélsőjobb retorikáját használja. Ám a szavaknak radikálisan új jelentést ad tetteivel és szavaival. Gyógyítások, halottak életre keltése, a kítaszítottakkal és a társadalom peremén élőkkel való szolidáris közösségvállalás révén világosan megmutatja, milyen az, amikor Isten uralkodik. A templom megtisztításával pedig jelképes támadást intéz a mindenki által gyűlölt, korrupt vallási-gazdasági vezetés ellen. Mindezzel újraértelmezi Isten népét: ahhoz bárki tartozhat, aki alárendeli magát Isten nemzetek és etnikumok, társadalmi osztályok és politikai csoportok¹² felett álló uralmának.¹³

Ám a szélsőjossal ellentétben Jézus elutasít mind a római megszállók, mind áruló vagy más politikai meggyőződésű levő honfitársai ellen irányuló mindennemű erőszakot – Jézus a más állásponton levők iránti szeretetre buzdít. Isten uralmának alapja a mindenkit átölelő, befogadó szeretet. Viszont azt is látja, hogy Isten uralmának ára van:

Jézus pedig elindult tanítványaival együtt Cézarea Filipi falvaiba. Útközben megkérdezte tanítványaitól: „Kinek mondanak engem az emberek?” Ők így feleltek: „Keresztelő Jánosnak, mások Illésnek, ismét mások pedig egynek a próféták közül.” Jézus tovább kérdezte őket: „Hát ti kinek mondotok engem?” Péter így válaszolt neki: „Te vagy a Krisztus.” Jézus ekkor rájuk parancsolt, hogy senkinek ne beszéljenek őróla. És tanítani kezdte őket arra, hogy az Emberfiának sokat kell szenvednie, és el kell vettetnie a vénektől, a főpapoktól és az írástudóktól, és meg kell öletnie, de harmadnapon fel kell támadnia. Jézus nyíltan beszélt erről a dologról. Péter ekkor magához vonva őt meg akarta dorgálni; ő azonban megfordulva tanítványaira tekintett, megdorgálta Pétert, és ezt mondta: „Távozz tőlem, Sátán, mert nem az Isten szerint gondolkozol, hanem az emberek szerint.” Ekkor magához hívta a sokaságot tanítványaival együtt, és ezt mondta nekik: „Ha valaki énutánam akar jönni, tagadja meg magát, vegye fel a keresztjét, és kövessen engem. Mert aki meg akarja menteni az életét, az elveszti, aki pedig elveszti az életét énértem és az evangéliumért, megmenti azt. Mit használ ugyanis az embernek, ha az egész világot megnyeri, lelkében pedig kárt vall? Mert mit adhat az ember

váltságdíjul lelkéért? Mert ha valaki szégyell engem és az én beszédeimet e parázna és bűnös nemzedék előtt, azt az Emberfia is szégyellni fogja, amikor eljön Atyja dicsőségében a szent angyalokkal.” (Mk 8,31-38)

Két, egymással szorosan összetartozó dolgot szeretnék kiemelni. Jézus küszöbön álló szenvedéséről és haláláról beszél, ami elképzelhetetlen a tanítványoknak. Péter óva inti mesterét: Itt valami félreértésről van szó, a Messiás nem halhat meg. De az események Jézust igazolják. A Jézust elítélő Nagytanács két vallási-politikai pártból áll: a népszerű farizeusokból és a közutálatnak örvendő szaduceusokból. Ahogy Jézus tárgyalásán az egymással ellenséges Pilátus és Heródes Antipás politikai szövetséget köt (Lk 23,12), úgy felejtik el a farizeusok és szaduceusok kibékíthetetlen ellentéteiket (vö. Mk 3,6). Jézus halálában egyaránt részesek a konzervatívok és a progresszívek, a politikai és vallási hatalom, akik sem jogtiprástól, sem erőszaktól nem riadnak vissza céljaik elérésében.

Az érem másik oldala: mivel a hatalom korrumpál, Jézus a hatalmat megtagadva vállalja az erőszaktételt, a jogtalanságot. Önkéntes ragaszkodást akar, nem pedig önkénnyel, manipulációval, olcsó és teljesíthetetlen ígéretekkel megszerzett népszerűséget. Az ellenségei felé is gyakorlandó szeretetet a végsőkhig, a keresztségig képviseli. És Jézus figyelmeztet, aki őt követi, annak szintén magát megtagadva fel kell vennie keresztségét, az erőszak eszközt. A keresztség vállalása a hatalom és erőszak visszautasítása. A keresztség manipuláció, az olcsó népszerűség, az önkény, a bosszú, az önbíráskodás elutasítása. A keresztség összeegyeztethetetlen a politika kedvelt eszközeivel. Nem véletlen, hogy Jézus nem keresett népszerűsége tisztavirág-életű volt, s a Messiás a politikai hatalom önkényének esett áldozatául.

Isten a gonosz ellen a keresztség által fordult, ahol Jézus legyőzte a gonoszt. „Lefegyverezte a fejedelemségeket és a hatalmasságokat, nyilvánosan megszégyenítette őket, és Krisztusban diadalmaskodott rajtuk” (Kol 2,15). Jézus korának hatalmasságai, a római jogrend és a zsidó vallás azt állították magukról, hogy ők az Istentől származó legfőbb jó az ember számára. Jézus nem volt hajlandó alávetni magát csábító állításuknak, és magára vállalta büntetésüket – a halált. Látszólag elvesztette a küzdelmet, ám a feltámadás megcáfolta ezt.¹⁴

Hadd hangsúlyozzam ismét, Jézus fellépése és működése, az evangélium semmiképpen sem jelentett politika-mentességet. Éppen ellenkezőleg: szavaival és tetteivel Jézus kihívást intézett a politika teljhatalmúnak vélt irányító ellen, hatalmukat nemcsak élesen bírálta, hanem a végső, isteni hatalom árnyékába állítva relativizálta. A feltámadással pedig Izráel Istene igazolta Jézust, Izráel képviselőjét és Messiását, azaz Isten Fiát¹⁵.

A politikai hatalmak elleni kihívás része volt, hogy szenvedése és megöletése után a Messiás fel fog támadni (ld. Mk 8,31). A feltámadás Izráelt a pogány környezetétől élesen megkülönböztető, valamint létét, identitását és jövőképét meghatározó reménysége volt: a jelenlegi politikai és társadalmi berendezkedés átmeneti, a Messiás eljövételével és Izráel feltámadásával Isten egy új világot fog teremteni. És bár a feltámadás nemzeti reménység volt, arra senki nem számított, hogy Jézus feltámadásával Izráel nemzeti váradalma és a világ reménysége egyszerre teljesedik be. Isten legyőzött minden ha-

talmat, mely nemcsak népét, hanem teremtett világát fenyegeti: bűnt és halált, evilági korrupciót, kizsákmányoló politikai erőket és túlvilági elnyomó hatalmakat.

Hogy Jézus evangéliuma nem egyszerűen spirituális tartalommal rendelkezik, hanem az élet minden területét, így a politikát is érinti, a heródesek, a pilátusok, a szaduceusok tökéletesen megértették, és igyekeztek eltenni őt láb alól, evangéliumát pedig kiirtani. Azzal, hogy első követői Jézust, nem pedig a római császárt nevezték „Isten Fiá”-nak, egyenértékű volt annak visszautasításával, hogy a keresztség magánkegyességgé, szektává, misztériumvallássá váljon. Ez a megnevezés egyúttal sajtó

igényt jelentett be a világra nézve: egy egyszerre abszurd (senki kis csoportja kihívást intézett Róma hatalma ellen) és igen komoly igényt, annyira komolyat, hogy két nemzedék múltán Róma hatalma megpróbálta azt elfojtani – sikertelenül. Ennek alapja egy lényegében pozitív világ- és teremtésszemlélet volt. Ez elutasította, hogy a világot fejedelemségeknek és hatalmaknak rendelje alá, ám még ezeket is a Messiással való szövetségre szólította fel, aki az úr, a *küriosz* volt.¹⁶

3. Az egyház

Az egyháznak kezdettől kezdve szembe kellett néznie a hatalommal, mely hol ellenségesen, hol közömbösen, hol pedig barátságosan fordult az egyre növekvő új vallási csoporthoz. De hogyan tekintett a hatalomra a különböző történelmi és politikai helyzetekben maga az egyház?

3.1. A Diognétosz-levél

Egy magát Mathétésznak, azaz Tanítványnak nevező ember levelét 200 körül írta egy számunkra ismeretlen, a keresztség iránt érdeklődő Diognétosz nevű címzettnek. A levél sokszor idézett 5. fejezete így ír a keresztségéről (5.1-17):

A keresztség sem területi, sem nyelvi szempontból, még faji szempontból sem lehet megkülönböztetni a többi embertől. Sehol nincsenek olyan városok, melyekben mint sajátjukban laknának, nincs külön nyelvük sem, melyet beszélnének, nincs sajátos, rájuk jellemző életmódjuk. Nem gondolkodás és bölcselkedés révén jöttek rá a tanításra, nem is kíváncsi emberek eszmefuttatásai által, nem is emberi tetteket vallanak, mint mások. Görög és barbár városokban egyformán laknak, kinek mi jutott osztályrészül étkezés és öltözködés tekintetében[,] alkalmazkodnak azon vidék szokásaihoz, s az élet egyéb területén mutatkozik a közösségi életük alkotmánya különösnek és elismerten meglepődnek. Saját hazájukban laknak, de mégis jövevényekként; mindenben részt vesznek polgárokként, de mindent elviselnek, mint idegenek; bárhol, idegenben is otthon vannak, de minden haza idegen számukra. Mint mindenki más, házasodnak, gyermeket nemzenek, de a magzatot nem hajtják el. Közös az asztal, melyhez letelepednek, de nem közös az ágy. Testben vannak ugyan, de nem a test szerint élnek. A földön időznek, de a mennyben van polgárságuk. Engedelmeskednek a meghatározott törvényeknek, de életükkel felülmúlják a törvényeket. Mindenkit szeretnek, mindenki üldözi őket. Félreismerik őket, elítélik őket; halálra adják őket, de életre támadnak. Szegények, és sokakat gazdagíta-

nak; mindenben szűkölködnek, és mindenben bővelkednek. Gyalázzák őket, és a gyalázatban megdicsőülnek; káromolják őket, és megigazulnak. Szidják őket, és ők áldást mondanak. Megalázzák őket, és ők tiszteletet tanúsítanak. Jótévők, akiket gonosztevőkként büntetnek; amikor megkínózzák őket, örvendenek, mint akik életre támadtak. A zsidók küzdenek ellenük, mint tőlük idegenek ellen, a görögök üldözik őket; de akik gyűlölik őket, nem tudják megmondani a gyűlöletük okát.

Nyilván némileg eszményített jellemzése ez a keresztényeknek, akik külsőleg semmiben nem különböztek polgártársaiktól. Mégis sok igazságot tartalmazhat, ha a megvetettek, üldözöttek, félreismertek, szűkölködők, gyaláztottak, megkínzottak közössége ekkorra már olyan erővel rendelkezett, amivel birodalomszerte számolni kellett, s amely egy évszázad múltán megadásra készítette a győzhetetlen Római birodalmat. Mindezt erőszak és politikai hatalom nélkül. A levélből világosan kiderül, a Krisztus-követők sikerének oka világnézetük és életmódjuk.

A hatalom, erőszak elutasítása az első keresztény nemzedékek számára nem volt kérdés. Ezért is választották jelképüknek épp Megváltójuk gyalázatos kivégzési eszközét. A levél később ezt írja, miért küldte Isten Jézust (7.3-9):

Talán félelem keltésére, rettenet keltésére, zsarnokságra küldte volna, mint egyesek gondolnák? Egyáltalán nem; hanem szeretettel és szelídséggel küldte, mint király küldte a királyfit, emberként küldte az emberekhez, megváltóként küldte, hogy meggyőzzön, ne pedig kényszerítsen; Istenben ugyanis nincs erőszak. Azért küldte, hogy hívjon, nem azért, hogy büntessen; úgy küldte, mint aki szeret, nem úgy, mint aki ítél. El fogja küldeni bíróként is, s eljövételének ki állhat ellent? Nem látod, vadállatok elé dobják őket, hogy megtagadják az Urat, s nem győznek fölöttük? Nem látod, minél többet kínoznak meg közülük, a többiek száma annál inkább növekszik? Nem emberi műnek látszik ez; ez Isten ereje, az ő jelenlétének bizonyossága.¹⁷

A levél szerint a keresztények Istene erőszakhoz, önkényhez nem nyúl, ezért követői lemondtak a politikai hatalomról. Isten iránti hűségük jeleként az üldöztetést is vállalják. Ám mindez nem jelenti az adott államhatalom feltétlen elfogadását. Jézus királyként, megváltóként, úrként érkezett, s ezzel minden földi hatalmat relativizál. Ha uralkodók királynak (*baszileusz*), megváltónak (szótér), úrnak (*küriosz*) nevezik is magukat, hatalmuk viszonylagos, és eltölpül Krisztus, az egyetlen Megváltó és Úr hatalma mellett. Ez valóban nem emberi mű, hanem az evangélium, Isten hatalomról lemondó ereje.

A kereszt evangéliuma kihívást intézett a hatalmas Római birodalom ellen, és három évszázad alatt térdre kényszerítette. Ám a hatalom elutasítása csak addig tartott, míg a kereszténység üldözött volt, politikai hatalom híján. Mintegy száz esztendővel a Diognétosz-levél után, a kereszténység államvallássá válásával ez gyorsan és gyökeresen megváltozott – a birodalom visszavágott.

3.2. Nagy Konstantin

A konstantini fordulatot előidéző híres eseményről így számol be Szókratész egyháztörténete (440 körül). Maxentius zsarnokságáról hallva Konstantin azon töpreng, hogyan győzheti le ellenfelét.

Eszébe jutott, hogy Diocletianus környezetének, akik a görög isteneket tisztelték, ebből semmi hasznuk sem származott. Úgy találta, hogy apja, Constantius, aki elfordult a görög vallástól, sokkal boldogabb életet élt. Miközben tehát kétségek közepette menetelt a katonákkal, történt, hogy valami csodálatos és szinte leírhatatlan látomás jelent meg előtte. Amikor a nap körülbelül delelőből az alkonyat felé hajlott, kereszt alakú fényoszlopot látott az égen, amiben ezeket a szavakat olvasta: *Ebben győzz!* A megpillantott jel ámulattal, vegyes félelemmel töltötte el a császárt. Alig hitt a szemének, ezért a jelenlevőket is megkérdezte, hogy vajon ők is gyönyörködtek-e ugyanebben a látványban. Amikor pedig ezek is egybehangozva nyilatkoztak, a császár felbátorodott az isteni és csodálatos tüneményen. Leszállt az éj, és álmában Krisztust látta, aki azt mondta neki, készítsen jelvényt a látott mintájára, és ezt használja biztos győzelmi jelül az ellenséggel szemben. Ennek a jóságnak az indítására elkészítette a kereszt alakú győzelmi jelvényt, amit máig is őriznek a császári palotában. Még nagyobb kedvvel fogott hozzá, hogy cselekedjék. Róma előtt, az ún. mulviusi híd környékén csapott össze az ellenséggel és győzött, Maxentius pedig a folyóba fulladt.¹⁸ (2.12-14)

A kereszténység „győzelmi jelvénye” valóban „kereszt alakú”, ám tartalma a felismerhetetlenségig eltorzult. Jézus egyik fő üzenete az volt, hogy a pogányokat legyőzendő a zsidó elvárásokkal dacolva a Messiás nem áll Isten népe hadainak élére, hanem a szenvedést és halált vállalva magával a gonosszal küzd meg. Konstantin ez visszajára fordul, s az állam hatalmi eszközeit most már a kereszténység céljaira használja. A kereszt, a szégyenletes megaláztatás és kínhalál eszköze, a hatalom és erőszak elutasításának jelképe az államhatalommá vált kereszténység kezében a fegyveres győzelem, a katonai dicsőség jele lesz. Ami eddig elképzelhetetlen volt, a megvert és megölt Vallásalapító követői kacérkodni kezdenek a politikai hatalommal. De ezen nem szabadna csodálkoznunk, hisz mint annyi esetben, a politika most is csak hatalmi céljainak megfelelően használta a vallást. Ezért azonban drága árat fizetett: Konstantin elnököl az első egyetemes zsinaton, és annak döntéseit nagy mértékben befolyásolja. A hatalom az egyházat is korrumpálta: Ha az üldözöttek evangéliuma megdöntötte a birodalmat, most a birodalom hatalmi politikája döntötte meg az evangéliumot. A politika, azóta is beleszól az egyház ügyeibe.

3.3. Reformáció

A reformációt elsősorban teológiai megújulási mozgalomnak szoktuk tekinteni, noha az nem elhanyagolható jelentőségű volt kora és az utókor politikájára sem. A reformáció nagyon is tudatában volt politikai súlyának, és a politika kérdésének számos képviselője több írást is szentelt.

A reformátorok igen kényes helyzetben voltak. Feltett szándékuk az egyház megújítása volt, s mivel az egyház-szervezet kérdésében a központosított pápai hatalom elutasításával és a helyi, nemzeti egyházszervezetek függetlenségével meglehetősen radikális álláspontot képviseltek, védekezniük kellett az anarchia vádjával szemben. Borotvaélen táncoltak, és sikerük jórészt egyensúlyozó képességüktől függött. A kényes helyzetben állást kellett foglalniuk az egyháznak a felsőbb hatalomhoz való viszonyának kérdésében. A két legbefolyásosabb re-

formátor gondolatait fogom a kérdésről röviden áttekinteni az alábbiakban, mielőtt az úgynevezett radikális reformáció egyik pacifista alakjára térnék.

Luther több írásában is foglalkozott a világi felsőbb-séggel, legbehatóbban 1523-ban íródott *A világi felsőbb-ségről (Von weltlicher Obrigkeit. Wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei)* című tanulmányában. A mű megértéséhez fontos tudni, hogy az 1520-as évek elején a reformáció politikai üzenetét meglovagoló és az egyház és a feudális rend ellen irányuló lázongásokban, főként pedig az 1524-25-ös parasztfelkelésben kicsúcsosodó radikális reformáció Lutherék dolgát Németország-szerte igen nehezítette.

Luther ezen írásában fejtette ki legrészletesebben, amit később kétbirodalom-tannak (*Zwei-Reiche-Lehre*) nevezett a teológia. Az ember vagy hit által Isten országához/birodalmához tartozik, vagy nem hisz, s így a világ birodalmához. Mindkét birodalomnak megvannak az eszközei. Isten birodalma az igehirdetés és a sákramentumok segítségével a hitet munkálja, míg az állam a kard által a hitetlenek, a gonoszok ellen a hívőket megvédi, és békét teremt. A megigazulás által a hívő ember Isten országában él, ahol nincs szüksége a világi hatalom eszközeire (azaz a kardra), minthogy hitéből magától értetődően jó cselekedetek következnek. A keresztyéneket azonban felebaráti szeretetből alávetik magukat a világi hatalomnak és eszközeinek, noha ez nem lenne kötelességük.

De milyen mértékben kell a hívőknek az állam életében, a politikában tevékenyen részt vállalniuk? Luther szerint Isten országában a Hegyi beszéd és a szeretet parancsa érvényes, az emberek nem ítékezhetnek egymás felett. Ugyanakkor a világban élő keresztyéneknek, akik annak nem polgárai, a kardot kell használniuk a gonosz és az igazságtalanság megbüntetésére. „Egy keresztyén se használjon kardot a maga és ügyei érdekében, ám más megsegítésére kell és lehet is kardot használnia, hogy a gonoszságot eltávolítsa, és az igazságot megvédje.”¹⁹ Luther számol gonosz és alkalmatlan uralkodókkal, sőt: „Ha nagy ritkán egy fejedelem értelmes, igazságos vagy keresztyén, az az egyik legnagyobb csodája és leggyönyörűsebb jele az adott országra kiáradó isteni kegyelemnek.”²⁰ A zsarnokok és istentelen uralkodók ellen Luther az erőszakmentes ellenállást tartja helyesnek.²¹ Luther a későbbiekben nem tudta ezt a nézetét következetesen képviselni, és arra az álláspontra helyezkedett, hogy a keresztyének mindkét birodalomnak a polgárai.²²

Kálvin 1559-es *Institutio*²³ IV. könyve 20. fejezete elején ugyan nem említi Luthert, hozzá hasonlóan azonban ő is különbséget tesz kétféle hatalom között, ha nem is annyira élesen, mint német harcostársa. Az egyik a belső kormányzás, azaz a Szentlélek-Isten uralma a keresztyén ember felett, a másik pedig a polgári kormányzás (IV.20.1). Az utóbbinak szenteli az egész fejezetet. A 20.9-ben ezt írja:

Most már futólag azt kell megmutatnunk ezen a helyen, hogy Isten igéje a felsőbb-ségeknek micsoda kötelességet szab eléjük és miben áll az. Hogy pedig az a törvénynek mindkét táblájára kiterjed, ha a Szentírás nem tanítaná, a világi íróktól kellene azt megtanulnunk. Mert a felsőbb-ségek tisztéről, a törvényhozásról és a közálladalomról senki úgy nem értekezett, hogy művét ne a valláson és az istentisztele-

ten kezdette volna. És így mindannyian megvallották, hogy semmi kormányzati formát sikeresen be nem lehet hozni, ha csak első sorban a vallásosságra nem fordítanak gondot és hogy balgatagok azok a törvények, amelyek Isten jogát figyelmen kívül [sic] hagyván, csupán az emberekről gondoskodnak. Mivel tehát az összes bölcsészeknél a vallás áll az első helyen és ezt az összes nemzetek közmegegyezése mindig megtartotta, a keresztyén fejedelmek és felsőbb-ségek szégyeljük [sic] tunyaságukat, ha erre a legnagyobb gondot nem fordítják. És már megmutattuk, hogy ezt a feladatot Isten különösképpen rájuk bízta, amint méltó is, hogy a legnagyobb buzgalommal védjék és oltalmazzák annak tisztességét, akinek helytartói és akinek jótéteménye folytán uralkodnak. A Szentírásban a szent királyok is főleg azért dicséretetnek, mivel Istennek megrontott, vagy felforgatott tiszteletét helyreállították, vagy a vallásnak gondját viselték, hogy alattuk tisztán és sértetlenül virágozzék.

A 10-11. bekezdésben Kálvin az államhatalom erőszakhoz való jogát bizonyítja, bibliai példákkal is alátámasztva álláspontját, a 12. bekezdésben pedig a háború szükségességét. A 24. bekezdés megállapítja, hogy az alkalmatlan uralkodóknak is engedelmességgel tartozunk. A 25. bekezdés a gonosz uralkodókról szól. Kálvin szerint „annak bizonyításával, hogy az istentelen király Isten haragja a földön, nem kell soká fáradnunk, mivel véleményem szerint senki sincs, aki ennek ellent mondana.” Még tehát a gonosz hatalom is az isteni rend megnyilvánulása, ezért „tisztetlennel, sőt vallásos kegyelettel tartozunk a [sic] legszűkebb határig minden előljárónknak, [sic] akárminők is azok” (20.29). Ám ezt a nézetet a következő bekezdésben némileg módosítja, amikor a zsarnokságról írva kijelenti, hogy Isten

majd az ő szolgálói közül támaszt nyilvános bosszúállókat és parancsolatával látja el őket, hogy megtorlást vegyenek a bűnös [sic] uralkodásért és hogy az igazságtalan módon elnyomott népet a nyomorult balsorsból kiemeljék, majd pedig a más terveket szövő és más tervező embereknek dühét fordítja rájuk. (20.30)

Ezt igazoló bibliai példák következnek, majd az egész fejezetet a felsőbb hatalom iránti engedelmisség szükségének hangsúlyozása zár (20.31-32).

A reformáció balszárnyán álló anabaptisták nem tettek különbséget jó és rossz világi hatalom között, mindkettő vallási illetékességét egyaránt elutasították. Az elutasítás módjában azonban volt különbség. A legtöbb anabaptista a fegyveres eszközöktől sem riadt vissza. Voltak azonban, akik az erőszak minden formájától tartózkodtak. A mennoniták névadója, a németalföldi Menno Simon (1496-1561) *Krisztus keresztyéje*²⁴ című művében először Krisztus szolgálójáról beszél, akiknek igehirdetését hallva olvasói elindultak Krisztus követésén.

Ők teljes valójában megmutatták nektek a megvetett keskeny utat; hirdették a keresztyét, és hangsúlyozták ezen istenes épület szenvedését és árát, és buzdították titeket erre. Mert ez sosem lehet másként, ahogy jól tudjátok, mint hogy mindenki, aki hallja és követi a jó ajtót, Krisztus Jézust, és belép rajta, és Krisztus fényében megy az örök élet felé, először teljes szívvel meg kell tagadnia magát és mindazt, ami ő maga. Minden nyomorúságban, gyalázatban és bajban magára kell vennie teljes súlyával a keresztyét, és követnie kell az elutasított, kivetett, vérző és megfeszített Krisztust, ahogy ő maga mondta: „Ha valaki utánam akar jönni, tagadja meg magát, vegye fel keresztyét, és kövessen engem.”

Igen, mindaz, aki nem kész a kereszttel és nyomorúság életének felvételére, és meggyűlölni apját és anyját, fiát, lányát, férjét és feleségét, házáat, földjét, pénzét, vagyonát és életét, nem lehet Krisztus tanítványa.

Krisztus követésének ára itt a napnál is világosabb. Menno nem sokkal később arról beszél, hogy az igaz kegyességet mindig üldözték, Krisztus követőinek tehát fel kell vértetniük magukat minden megpróbáltatásra az Efezus 6-ból ismert lelki fegyverzettel. Akik őket üldözik, még ha szájukkal Istent is dicsérik, nem ismerik őt, sem Krisztust, hanem hitetlen, testies, vak, megkeményedett, hazug, bálványimádó, rosszindulatú, bosszúvágyó, kegyetlen és gyilkos indulatú emberek.

Íme, mily gögösen és rosszindulatúan, minden félelem és tisztelet nélkül Isten birodalmát és a Szentlélek hivatalát képviselik. Elűzik isteni dicsősége trónjáról Krisztus Jézust, minden fejedelem és hatalom fejét, akié minden hatalom mennyen és földön. És vaskardjukkal saját vak döntéseik és testi vágyaik szerint ítélik a kiválasztott, istenfélő, kegyes szíveket, akiket Isten megvilágosított Jézus Krisztus által, akiket semmilyen kard nem ítélt, mert lelkiek, és teljes lelkükkel Istenért és szent Igéjéért égnék, ha az életükbe kerül is.

Ó-, majd újszövetségi példák, legvégül pedig Jézus szenvedéseiből bizonyítja, hogy nem lehet más a sorunk, mint Mesterünknek: fel kell vennünk a kereszttel, és hordoznunk kell azt. Itt ismét idézi a Mk 8,34-et. Krisztus kereszttét és követőit nemcsak a törökök és pápisták üldözik kegyetlenül, hanem azok is, „akik először sokat hirdették a hitet, hogy az Isten ajándéka, és hogy azt nem karddal lehet kikényszeríteni, hanem az Igével az emberek szívébe, mivel az a szív önkéntes egyetértése.” Majd így folytatja:

Ám a tanult emberek az utóbbi időben mellőzték ezt a tanítást, és – nekem úgy tűnik – könyveikből eltávolították, mert újabban testies tanításukhoz, uraikhoz, fejedelmekhez, városaikhoz és országaikhoz vonzanak. Az ellenkezőjét hirdetik annak, amit korábban hirdettek, ahogy világos az írásaikból. Felbujtó írásaikkal és prédikációikkal sok kegyes lelket kiszolgáltattak hóhéraiknak, akik Isten világos szava által meghazudtolják, megintik és megdorgálják őket, és az evangélium igaz alapját kiejtik nekik...

Az erőszak elutasításának még egyértelműbb hangot ad:

Nem ismerünk és használunk más kardot, mint amit maga Krisztus hozott le a mennyből, s amelyet az apostolok hatalommal és Lélekkel használtak; amely az Úr szájából származik, a Lélek kardja, amely „élesebb minden kétélű kardnál.” Nem más karddal, hanem ezzel akarjuk az ördög uralmát elpusztítani, minden gonoszságot megróni, a megigazulást hirdetni, az apát a fia, a fiút az apja, az anyát a lánya, a lányt az anyja ellen fordítani.

Mindez azonban nem jelenti az államnak, mint intézménynek az elutasítását:

Ismét csak nem igaz, hogy elutasítjuk a hatóságokat mindabban, amiben Isten rendelte őket. Értsetek meg engem: a törvényes dolgokban, mint amilyen az adók megfizetése stb. Ám, hogy uralkodjanak és parancsoljanak a lelkiismeretünkön, ahogy nekik tetszik Krisztus Lelkével szemben, ezzel nem értünk egyet, hanem inkább feláldozzuk vagyunkat és életünket, semmint szándékosan vétkezünk Jézus Krisztus és szent szava ellen, akárkinek a kedvéért, legyen az császár vagy király.

Ha visszagondolunk a két reformátorra, írásában Luther nem idézi a Mk 8,34-et (vagy a párhuzamos verset Mátétól vagy Lukácstól), bár biztosak lehetünk benne, hogy az számára nem volt mellékes. Mégis meglepő, hogy noha Luther a *theologia crucis*, a kereszttel teológiájának szenvedélyes teológusa, a kereszttel hatalmat elutasító vonatkozásairól nem hallunk. Az *Institutio-ban* Kálvin háromszor utal Jézus mondatára. A III.15.8-ban (a megigazulásról) a Lk 9,23-ra, a III.7.2-ben (a kereszttel életről). A III.8-at „A kereszttel szenvedéséről, mely egyik része önmegtagadásunknak” kérdésének szenteli. Rögtön az elején (8.1) utal a Mt 16,24-re, és buzdítja olvasóit, hogy Mesterükhöz és Megváltójukhoz híven hordozzák a kereszttel. Krisztus kereszttét, mint ami az üldöztetés és szenvedés, valamint az erőszakról való lemondás vállalása mégis Mennónál a leghangsúlyosabb. Menno emellett Krisztus szuverenitását már-már kálvini mértékben húzza alá.

Mindebből nem lehet messzemenő következtetéseket levonni, az azonban kétségtelen, hogy Menno számára Krisztus követése nemcsak az erőszak, hanem a világi hatalom igénybe vételének, a hatóságokkal való együttműködésnek radikálisabb elutasítását is jelentette, mint Luther vagy Kálvin számára. Mind Menno fogalmazása, mind a tény, hogy egy viszonylag rövid írásában kétszer is idézi Jézus ezen szavait, ezt támasztja alá. Ez nyilván összefügg a fentebb már említett körülménnyel, hogy tudniillik a reformátorok küldetésüknek az egyház és társadalom megreformálását tartották. Ez igen kényes feladatot rótt rájuk: a változtatás érdekében radikálisoknak kellett lenniük, ugyanakkor a reformok foganatosításához politikai-társadalmi támogatottsággal kellett rendelkezniük. Így egész működésükre, különösen bizonyos kérdésekben vallott nézeteikre (pl. egyházi tekintély, világi hatalom) jellemző e két szempontnak való megfelelés vágya, vagy a két szempont közötti ügyes taktikázás, esetleg bizonytalanság. Menno radikalizmusa (ahogy a mennonizmus korlátozott sikere) viszont az átfogóbb társadalmi látás és szélesebb támogatottság hiányáról árulkodik.

A világi hatalom tekintetében tehát a reformátorok konzervatívok, rendpártiak voltak. Ez minden bizonnyal nagyobb mértékben áll Lutherre és a fejedelemségek és királyságok oltalmában megerősödő nemzeti lutheránus egyházakra, mint Kálvinra és a szervezeti felépítésében is függetlenebb kálvinista felekezetekre. (Ez alól talán egyedüli kivétel a magyar reformátusság.)

Az is látható, hogy az állam és egyház illetékességének kettéválasztásával Luther megteremtette a hatalom dualizmusát, ami a Luthert követő egyházak terhes örökségének bizonyult. Menno politikai-társadalmi-kulturális dualizmusával szintén nem adott megnyugtató kérdést a kereszttel és hatalom dilemmájára, aminek egyik következménye, hogy a mai amerikai mennoniták már nem utasítják el a politikai-társadalmi szerepvállalást. Ez minden bizonnyal Kálvin amerikai hatásának is betudható. Kálvin teológiailag azért vonzó, mert mindent Isten uralma alá rendelt, a lutheri és anabaptista dualizmust egyaránt elutasította, és a *corpus Christianum* eszméjének igyekezett érvényt szerezni.²⁵

Hogy Luthernek a kétfoldalom-tannal és Kálvinnal az *Institutio* IV.20. fejezetével valóban célja volt-e az állam és egyház szétválasztása, nem célozom eldönteni. Akár így, akár úgy, tény, hogy a felvilágosodás és az azt köve-

tő szekularizáció elérte azt, ami a reformátoroknak legfeljebb korlátozott mértékben, az anabaptistáknak pedig kimondott célja volt. A reformáció második és azt követő nemzedékeinek története a hitviták köntösében jelentkező egyházi hatalmi harcok jegyében telt, amihez az adott egyházak a világi hatalom segítségét is nem egyszer igénybe vették. A reformációt közvetlenül követő protestáns egyháztörténelem nem kis mértékben megerősíti Lord Acton tételét, hogy a hatalom korrumpál: a protestáns ortodoxia idején a reformáció egyházi mind tanításuk, mind politikai irányultságuk-elkötelezettségük tekintetében is eltértek a reformáció látásától és célkitűzéseitől. Ettől legfeljebb csak az egyház és állam szétválasztását következetesen valló, s az üldözések elől jobbra az Újvilágba kivándorló protestáns csoportok voltak mentesek.

Végezetül pedig az állami és egyházi hatalom kérdésében a nyugati társadalomban az idő – a felvilágosodás hathatós segítségével – a reformáció balszárnyát annyiban mindenképpen igazolta, hogy az államhatalom vallási ügyekben való teljes elutasítása és az állam és egyház szétválasztása, valamint a szabad vallásgyakorlás megvalósult. A mennoniták céljaival pedig a háború és erőszak értelmetlenségét és pusztítását látó társadalom mintha egyre nagyobb mértékben tudna azonosulni.

3.4. Kommunista fordulat Magyarországon

Több mint másfél ezer évvel Konstantin és mintegy négyszáz esztendővel a reformátorok után a háború utáni kommunista hatalom, jelentős szerepet szánt politikai céljai elérésére a Református Egyháznak. Az államhatalom döntött az egyházi iskolák államosításáról és Ravasz László püspök lemondatásáról. Az igen kényes politikai helyzetben az egyház néhány vezetője a korábban Magyarországon kétszer is járt Karl Barthnak, a hitleri Németország önkénye ellen szót emelő s a század talán legmeghatározóbb teológusának a tanácsát kérte. Ő a történelmi pillanat súlyáról ezt írta egy 1948. május 23-án kelt nyílt levélben:

[A Református Egyház] kettős terhet hordoz: először azáltal, hogy a múltban az állammal és az állam képviselte társadalommal szembeni szabadságát nem őrizte meg úgy tudása szerint, hogy a mai állammal szemben egyértelműen a múltbeli magatartására hivatkozhatna. [...]

A maguk részéről Önök a szükségszerűség tudatától áthatva az egyház szabadságáért ma komolyabban, meghatározóbban és radikálisabban készek síkra szállni, mint ez a múltban történt. Önök gyülekezeteik evangélizációjának és újjáépítésének sürgős feladata előtt állnak, amelynek a Szentírás helyesebb ismeretén és az Urunk Jézus Krisztusba mint egyháza egyedüli Fejébe vetett megújult hitén kell nyugodnia. Ezen szabadságuk gyakorlásában az új állam épp oly csekély segítséget nyújthat, mint a régi. Ám semmi szín alatt sem hagyhatják, hogy az állam zavarja és akadályozza Önöket szabadságuk ezen gyakorlásában. [...]

Ha mindebben jól értettem Önöket, akkor az az út, amelynek a kezdetén állnak, igen keskeny, igen nehéz és veszélyekkel teli, ám egyszersmind igen ígéretes út. Hogy miként fognak azon járni, nemcsak a saját egyházuk jövőjére nézve lesz meghatározó, hanem az összes többi keleti és nyugati egyház számára példaadó jelentőségű lesz.²⁶

Ám az egyház elszalasztotta a történelmi lehetőséget: nem a keresztet, hanem a hatalommal való együttműkö-

dést választotta. Három évvel később Bereczky Albert püspök nemcsak kínos helyzetbe hozta a kommunizmust és kapitalizmust egyaránt bíráló Barthot, hanem az államhatalom kiszolgálásának igazolására kérte. Mire Barth ezt válaszolta egy 1951. szeptember 16-án kelt levélben:

Azt mondja [...], hogy Magyarországon az Egyházak Világtanácsa Központi Bizottságának döntéseit „a Szentírás mértékének fogjuk alávetni, és alapos teológiai vizsgálat tárgyává fogjuk tenni”. Rendben, tegyék csak! De kérem, kedves Püspök úr, ne mulasszák el, hogy *először* azt a tulajdonképpeni *történefilozófiát*, amely azzal fenyeget, hogy Önöknél kanonikus rangra emelkedik – mielőtt azt Magyarországon és nekünk a Nyugaton hirdetnék –, *ugyanazon* eljárásnak alávetni. Nem tudnám, hova tettem az eszem, és az Önnel szembeni felelősségemet mulasztanám el, ha nem mondanám meg Önnek: valami hibádzik az Önök egész egyházpolitikájának teológiai *alapfeltevéseivel*. [...]

Látja, kedves Püspök úr, ismét csak 1936-os első magyarországi utazásomra kell gondolnom, amikor nem győztem csodálni, hogy a reformátusok milyen mértékben képesek a szent koronában, a Trianon elleni és a csehek és románok elleni jogos harcért, a keresztény „nyugat” élharcosaiként vállalt történelmi küldetésükben (!) minden további nélkül *causa Dei et ecclesiae* látni.²⁷ Azt kérdezem magamtól: A református Magyarországon soha nem történtek más, mint hogy Önök mindig ilyen százszerűségi összhangban együttműködnek az éppen uralkodó rendszerrel?²⁸

Barth leveleiben alig található nyoma a reformátorok óvatosságának. Ez érthető is. Ő a szekuláris Európa gyermeke: az állam és egyház szétválasztása Németországban és Európa nagy részén már megtörtént. De nem a szocialista Magyarországon.

3.5. 2010: A választások után

Ezzel elérkeztünk a mába, és most már rövid leszek, hisz e történet magáért beszél. Nyolc évig olyan kormányunk volt, amely nem rokonszenvezett a kereszténységgel, s amelyet a történelmi egyházak is némi távolságtartással szemléltek. Az új kormány egyik pártja kereszténydemokrata, a miniszterelnök református, templomos ember. Meg vagyok győződve, hogy az új kormány jobban fogja szolgálni az ország és egyház érdekeit, mint elődje, ami, valljuk be, nem lesz nagy művészet.

Mindeközben azonban nem feledhetjük, a kormány is csak egy politikai erő: erőssége és hiányosságai már most láthatók. Az új kormány az egyházakkal együtt akar működni, de eszközei és céljai politikai eszközök és célok, nem a kereszt és nem Isten uralma, akárhogy is csomagolják. És épp ez jelenti a fenyegetést vagy a kihívást számunkra: Milyen áron vagyunk hajlandók együttműködni? Az új politikai helyzetben milyen bibliai-teológiai elveket tartunk szem előtt? Ezen és ehhez hasonló kérdéseket annál is inkább mérlegelnünk kell, mert olykor könnyebb Krisztus követését a nyílt fenyegetéssel szemben, mint a hatalomból részesedve vagy a hatalommal együttműködve vállalni.

4. Befejezés

A fentiekben láthattunk bibliai és egyháztörténelmi szemelvényeket a hatalom és vallás ellentétére. Dávidnak és Cidkijának a példája arra figyelmeztet, a vallást milyen

nehéz politikai céloktól és propagandától mentesen használni. Jézus a politikai hatalom teljes elutasításával és a hatalomnak való teljes kiszolgáltatottságával követendő példát nyújtott elénk.

Jézus követői Mesterük példáját követve az első három évszázadban hűek maradtak a hatalom elutasítása eszményéhez. A konstantini fordulat azonban e tekintetben is változást hozott: a kereszténység azonosult a hatalommal, azt használta, a hatalom pedig használta és korrumpálta a kereszténységet. A reformáció idején a hatalomhoz viszonyulás kérdése ismét felvetődött. Különböző mértékben, de Luther és Kálvin egyfelől szót emelt a hatalom helytelen használatára ellen, másfelől jórészt megmaradtak a középkori államegyház-paradigmánál. A reformáció balszárnya e tekintetben is radikális volt. Menno Simon azonban radikális társainál is radikálisabb volt, amikor az erőszakot elutasítva szólította fel hallgatóságát Krisztus követésére, az üldöztetések vállalására.²⁹ A radikális Krisztus-követés lehetősége a Magyar Református Egyház számára is megadatott a háborút követő kommunista hatalomátvétel nyomán, ám az egyház Karl Barth intését elutasítva nem élt a történelmi lehetőséggel, nem vállalta az üldöztetéseket és Krisztus követését, nem vette fel keresztjét, hanem együttműködött a hatalommal.

Ugyanakkor akármennyire is erény üldöztetéseket elszenvedni, egyetlen épeszű ember sem kíván üldöztetésekre berendezkedni. Ugyanígy minden józan ember szeretne hatással, befolyással lenni közösségére, a társadalomra, mindarra, amit fontosnak tart. A befolyás hatalom nélkül elképzelhetetlen. De mikor lehetünk biztosak benne, hogy a kapott hatalmat jól és körültekintően, mindenki javára, nem pedig önzően használjuk? Egyáltalán lehetséges és kívánatos ez? Milyen áron vállalható az együttműködés? Mikortól megalkuvás, elvtelen kompromisszum a hatalomnak engedelmessé válni, vele együttműködni? A Biblia és az egyház történelmi tanúsága szerint a kérdésre nem egyszerű válaszolni, és ezen írás nem is vállalkozott ennek eldöntésére. Az azonban remélhetőleg világossá vált, hogy a nyugati és magyar kereszténységnek készségesebbnek kell mutatkoznia a hatalomról lemondani, mint amennyire az elmúlt évszázadokban mutatkozott.³⁰ E tekintetben a kisebbségben élő keresztény testvéreinktől sokat tanulhatunk.

Jézus példája és az egyház történelme egyaránt legalább három dologra tanít, amelyek segíthetnek Krisztus egyházának a politika világában eligazodni.

1. Jóllehet törekednünk kell mindenkivel, így a politikusokkal is együttműködni, mindig világosan látnunk kell ennek árát. A politika az egyházat, a vallást és Istent hajlamos saját céljaira használni. A politikai hatalom iránti egészséges bizalmatlanság az első századok hiteles kereszténységéhez való visszatérést eredményezheti: az Úr Jézus iránti hűség más urak elutasítását jelenti.
2. Jézus felismerte és következetesen gyakorolta, hogy a politikai népszerűség és hatékonyság, azaz a hatalom és a megváltás összeegyeztethetetlen, s az előzőről lemondott, de nem az utóbbiról – vállalta a keresztet. Krisztus követőiként fel kell vennünk a keresztet: lemondani a hatalomról és a hatalommal való erkölcstelen együttműködésről, és vállalni az erőszak elszenvedését.

3. Végül pedig: nekünk olyan Istenünk van, aki elutasítva a hatalmat magára vállalta az erőszakot, szenvedett és meghalt. De harmadnap feltámadott, és feltámadásával egy új világot készített elő, melyben nem lesz korrupció, beváltatlan ígéretek, erőszak, szenvedés. Magyarország is csak egy Victor-ban reménykedhet: aki valóban győzött a bűn, a Sátán, a halál fölött. Mivel egy földi kormányzás sem tökéletes, Krisztus követői nem politikusokban bíznak, hanem abban, akié noha minden hatalom, a hatalom politikáját megtagadva vívta ki e világ megváltását.

Mindezt keresztény meggyőződésünk jegyében: E világ urai jönnek és mennek, a mi Urunk jön!

Czövek Tamás

JEGYZETEK

- 1 Ehhez ld. McConville, J.G. „Book of Deuteronomy”, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch* (szerk. T.D. Alexander és D.W. Baker). Downers Grove-Leicester: IVP, 2003, 182-93, 187.
- 2 A bibliai idézetek a Magyar Bibliatanács 1990-es fordításából valók.
- 3 McCarter, P.K. Jr. *II Samuel: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 9). Garden City, NY: Doubleday, 1984, 181.
- 4 „The Banquet of Ashurnasirpal II”, *The Ancient Near East*, 2. kötet, *A New Anthology of Texts and Pictures* (szerk. J.B. Pritchard). Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975, 99-104.
- 5 Amikor Assurbanipal (668-27) Marduk istent visszajuttatta Assurból Babilomba, minden második mérföldnél áldozott.
- 6 Anderson, A.A. *2 Samuel* (WBC, 11). Dallas, TX: Word Books, 1989, 107-08; McCarter, P.K. Jr. *II Samuel*, 178-82; McKenzie, S.L. *King David: A Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2000, 134-34; ld. szintén Brueggemann, W. *David's Truth in Israel's Imagination and Memory*. Philadelphia: Fortress Press, 1985; 67-77; Brueggemann, W. *First and Second Samuel* (Interpretation). Louisville, KY: John Knox Press, 1990, 236-59; Goldingay, J. *Men Behaving Badly*. Carlisle: Paternoster Press, 2000; 204-14; Halpern, B. *David's Secret Demons: Messiah, Murderer, Traitor, King*. Grand Rapids, MI-Cambridge: Eerdmans, 2001, 333-44; Polzin, R. *David and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomic History*, 3. rész, *2 Samuel* (ISBL). Bloomington & Indiana, IN: Indiana University Press, 1993, 60-70.
- 7 Mivel az ezzel kapcsolatos érveimet másutt részletesen kifejtettem, hadd utaljak tanulmányomra: *Three Seasons of Charismatic Leadership: A Literary-Critical and Theological Interpretation of the Narrative of Saul, David and Solomon*. Milton Keynes: Paternoster, 2006, 118-29; illetve magyarul: „Három karizmatikus vezető, II: Dávid”, *Theologiai Szemle* 45 (2002) 192-202.
- 8 Thompson, J.A. *The Book of Jeremiah* (NICOT). Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980, 609-10. Bár leszögezik, hogy a szakasz nem mutat érdeklődést az indíték iránt, Keown, Scalise és Smothers három lehetséges okát említik a rabszolgák felszabadításának: gazdaságit, katonait és vallásit, de csak a legutóbbit tartják igazán valószínűnek; Keown, G.L., Scalise, P.J., Smothers, T.G. *Jeremiah 26-52* (WBC, 27). Dallas, TX: Word Books, 1995, 187.
- 9 Ld. Thompson, J.A. *The Book of Jeremiah*, 611.
- 10 Thompson, J.A. *The Book of Jeremiah*, 611.
- 11 Keown, G.L., Scalise, P.J., Smothers, T.G. *Jeremiah 26-52*, 190.
- 12 Elhívott tanítványai között ott találjuk Simont, aki kánaáni származású Máténál (10,4) és Márknál (3,18), Lukácsnál (6, 15) pedig szélsőjobboldali zélóta.
- 13 Az általam képviselt Jézus-képhez ld. N.T. Wright írásait, különösen is *The New Testament and the People of God* (Christian Origins and the Question of God, 1). London: SPCK, 1992; *Jesus and the Victory of God* (Christian Origins and the Question of God, 2). London: SPCK, 1996); *The Resurrection of the Son of God* (Christian Origins and the Question of God, 3). London: SPCK, 2003.
- 14 Sugden, Ch. *A Different Dream: Non-violence as Practical Politics* (Grove Booklet on Ethics, 12). Bramcote: Grove Books, 1976, 22.
- 15 Az „Isten Fia” az Újszövetségben még nem a 325-ös niceai hitvallásban megfogalmazott krisztológiai cím (a Szentháromság második személye). Jelentése az Ószövetség (ld. pl. 2Sám 7; Zsolt 2)

- alapján: a Messiás, Isten népének képviselője. Ugyanakkor gyakran egy másik, politikaibb jelentés is társult a kifejezéshez. Ha a római uralkodó állíthatta magáról, hogy „isten fia”, a megfeszített és feltámadt Isten Fia kihívást intézett hatalma ellen. Ld. N.T. Wright *The Resurrection of the Son of God*, 723-31.
- 16 Wright, N.T. *The Resurrection of the Son of God*, 729. Az utolsó három bekezdésében nem kis mértékben Wright könyvének érvelésére és következtetéseire támaszkodtam. Tom Wright megjegyzi: „Gyaníthatjuk, hogy azok közül, akik a hal jelét manapság kocsijukra ragasztják, vagy kitűzőként viselik, kevesen vannak tudatában, mennyire nyilvánvaló módon birodalomellenes volt az eredetileg.” Wright, N.T. *The Resurrection of the Son of God*, 729, 22. Ij. A „hal” görögül *ichthys*, mely az ősi keresztény hitvallás akronimja: *Iészousz Krisztosz Theiou Huiosz Szótér*, azaz: Jézus Krisztus, Isten Fia a Megváltó. Ez egyúttal minden magát szótérnak-megmentőnek nevező uralkodó kritikája is volt.
- 17 www.tavas256.hu/szombat/Patrologia/Diognéosz%20levél.rtf; megtekintve 2010. május 17-én. Bár a 7. rész közepének görög eredetije meglehetősen romlott, az angol és magyar fordításokkal egyezően közöltem a fenti szöveget.
- 18 *Szókratész Egyháztörténete* (Ókeresztény írók, IX). Budapest: Szent István Társulat, 1984, 36-37.
- 19 Luther, M. „Die weltliche Obrigkeit und die Grenzen des Gehorsams”, *Christ und Gesellschaft* (Martin Luther Taschenausgabe. Auswahl in fünf Bänden, Band 5; szerk. H. Beintker, H. Junghans és H. Kirchner). Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1982, 108-49, 127.
- 20 Luther, M. „Die weltliche Obrigkeit”, 135-36.
- 21 Luther, M. „Die weltliche Obrigkeit”, 134-35.
- 22 Luther nézetének rövid bírálatát ld. Sugden, Ch. *A Different Dream*, 18-19.
- 23 Kálvin, J. *A keresztény vallás rendszere*. Pápa: Református Főiskolai könyvnyomda, 1910.
- 24 <http://www.mennosimons.net/ft043-crossofchrist.html>; megtekintve 2010. május 7-én.
- 25 Ehhez ld. Kyle, R. „Anabaptist and Reformed Attitudes Toward Civil Government: A Factor in Political Involvement”, *Direction* 14 (1985) 27-33, 30.
- 26 Barth, K. „An ungarische reformierte Christen”, *Karl Barth Gesamtausgabe*, 5. kötet, *Offene Briefe 1945-1968* (szerk. D. Koch). Zürich: Theologischer Verlag, 1984, 139-47, 141, 142, 143 (kiemelés tőle).
- 27 Hogy Barth mire utalt, arra a kelenföldi református templom előterében látható felirat jó szemléltetést nyújt.
- 28 Barth, K. „An Bischof Albert Bereczky, Budapest”, *Karl Barth Gesamtausgabe*, 5. kötet, *Offene Briefe 1945-1968* (szerk. D. Koch). Zürich: Theologischer Verlag, 1984, 274-89, 281-82 (kiemelés tőle). Az EVT KB-t a szocialista propaganda a nyugati kapitalizmus politikai eszközeinek tekintette.
- 29 Menno Simon és a mennoniták modellje sem áll természetesen minden vita felett. Azonban érdemes eljátszani a gondolattal, a Nyugat történelme hogyan alakult volna, ha az erőszakmentes mennonita modell érvényesül.
- 30 Megkockáztatom, hogy a hindu Gandhi hübb követője volt Krisztusnak, mint Jézus sok tanítványa.

KITEKINTÉS

Magyarországi református lelkészek és teológusok a hallei Reformiertes Convict-ban a két világháború között¹

Százhusz éves jubileumi ünnepséget tartottak 2010. április 24-én a halle an der saale-i Reformiertes Convict (elterjedt rövidítése RC) lakói.² Ebből az alkalomból kamara kiállítást rendeztek, és számos régi dokumentumot állítottak ki. Ezek közé tartoztak a kollégium lakóinak emlékkönyvei, krónikái és fotógyűjteménye. E források megtekintése után merül fel bennem, hogy megnézzem kik laktak a patinás egyetemi városnak ebben a kollégiumban. Az áttekintés után mintegy 23 magyar evangélikus és református teológusra és lelkészre találtam rá. A Reformiertes Convict lakói azért fontosak, mert az ún. „rövid huszadik század”-ra jellemző református lelkészi életpályamodellek bemutatására alkalmas. Ez a 23 fő mintának kicsiny ahhoz, hogy a magyar református lelkészek életpályamodellel vizsgálataihoz tendenciákat vonjunk le, de arra alkalmas, hogy a későbbi kutatási irányokat felvázolhassa.³

A két világháború közötti külföldi egyetemjárásokon keresztül jelentős mértékben megújult a teológiai gondolkodás is. Bizonyítják ezt a gazdag külföldi szakirodalmi cikkek és kötetek fordításai, csakúgy mint a külföldi teológiai hatások magyarországi vitáinak interpretálása, recepciója egyaránt. A két háború közötti egyetemjárás legfontosabb hatása mégis 1948 után volt érez-

hető. Az 1948-1989 közötti állami szinten is ellenőrzött egyházi ösztöndíjas utazások nehezítették az újabb teológiai hatások áramlását. Ezzel szemben a két világháború közötti ösztöndíjasok szinte a teljes kommunista, szocialista államrendszer időszakában megtalálhatóak voltak a Magyarországi Református Egyház vezető tisztségviselői között. Ez azt jelenti, hogy jelentős érdekérvényesítő hatással rendelkeztek az egyház teológiai életére is.

A magyarországiak külföldi egyetemjárását tekintve kidolgozott kutatási módszertannal az első világháború végéig rendelkezünk.⁴ A legfontosabbnak tekintett adat a születési hely. Az első világháborút lezáró békét követő határrendezésig viszonylag egyértelműnek tekinthető az az elv, hogy mindenkit, aki az 1920 előtti határokon belül született fel kellett venni a listára. Ez természetesen felvet etnikai kérdéseket, de a kutatás elsődleges szempontjából lényegtelen, hiszen állampolgárság tekintetében magyarnak tekintettek minden külföldön beiratkozott hallgatót. A nemzeti azonosságtudat ebből a szempontból tehát másodlagos. A két világháború közötti időben azonban a területiális változások miatt szinte lehetetlen a korábbi elv érvényesítése. Továbbmenve, alig rendelkezünk olyan kutatási támponttal, amely alapján valódi eredményeket lehetne kapni a két világháború kö-

zötti külföldi egyetemjárásokról. A felekezeti felsőoktatás valamelyest segítséget nyújthat ebben. A református teológiai akadémiák és egyetem hallgatósága etnikai szempontból homogénnek tekinthető. Éppen ezért a teológusok esetében a születési hely csak másodlagos. Másrészt a református teológiai képzés intézményei mindig is magyar egyházi közigazgatási felügyelet alatt álltak.⁵ Harmadrészt könnyebbés, hogy mindegyik hallgató, aki a hallei RC lakója volt, még az OMM idején született. Tehát a korábbi korokban használt módszertani elvet is figyelembe lehet venni.

A fentebb elmondottak alapján a Reformiertes Convict lakóinak a két világháború közötti áttekintése alkalmas az egyetemjárás kutatások módszertani alapjainak lefektetéséhez, illetve a vitás kérdések feltevésére is. Kutatási alapelveként, tehát a 20. század első felében meglévő kárpát-medencei reformátusság etnikai homogenitását figyelembe véve, minden a Kárpát-medencéből érkezett teológus magyarnak tekinthető. Másodsorban a hallgatók oktatási intézményei (alma mater), mind magyar egyházi közigazgatási egység (egyházkerület) tartozott. A kutatás folyamán csak néhány esetben kellett kivételt tennem, de azokat jelöltem a megfelelő helyeken.

A két világháború közötti egyetemjárás szokások vizsgálatát nehezíti az adott országok levéltári törvényeinek korlátozása illetve az Európai Unió adatvédelmi törvények szigorúsága. Az ebben a tanulmányban szereplő adatok közlése lehetséges, mivel azok egy magán gyűjtemény részét képezik.

Előadásom célkitűzése tehát a hallei Reformiertes Convict magyar lakóinak felderítése és a legfontosabb kérdések, további kutatási irányok bemutatása. A kollégiumot még 1890-ben alapították a hallei református gyülekezet tagjai. A református kollégium története,⁶ a Frankesche Stiftung-val, Schlesisches Konvikt-val és az ún. Sprachen Konvikt-val szemben eddig kevésbé kutatott.⁷ A református kollégium a Kleine Klausstrasse és a Kleine Ulrichstrasse kereszteződésében található, amely csak néhány lépésnyire van Halle történelmi belvárosától. A gyülekezet a kollégium épületét más gyülekezeti célokot szolgáló épületekkel együtt építette meg, melyből a város szívében lévő oázis született. A kollégium eredetileg a Domgemeinde korábbi épületeiben kapott helyett, majd még a 19. század végén épült fel a majd 30 férőhelyes kollégiumi épület, melyet, mind a mai napig használnak.⁸ Az alapításánál, majd későbbi működésénél fontos szerepet kapott August Lang lelképásztor és professzor⁹, aki jó kapcsolatokat tartott fenn mind a debreceni, mind a budapesti teológiák professzoraival.¹⁰ Bár a kollégiumot 1890-ben alapították, és annak lakói között az első évektől kezdődően szép számmal fordultak meg Közép-Európában születettek, azonban az első magyarlakta területekről érkezett lakója csak az első világháború utolsó évében az erdélyi területekről származó Schmidt Alfred volt.¹¹ Az első kérdés tehát, mit tudhatunk az 1890-1918 közötti hallei magyarországi peregrinusokról. Az eddigi kutatások eredményeinek figyelembevételével megállapítható, hogy a francia forradalom és az első világháború között mintegy 1040 magyarországi béli beiratkozottja volt a halle-wittembergi egyetemnek. Amiből a kollégium alapítása (1890) és az azt követő mintegy 30 esztendőben 451 diák iratkozott be az egyetemre. Az 1890-1918 között beiratkozott hallgatók közül 189-en voltak teológusok, tehát mintegy 41,09%-ot tet-

tek ki az összes magyarországi hallgatónak,¹² vagyis a teológusok felülreprezentáltak voltak Hallében. Az összes teológushallgató közül viszont csak öten voltak reformátusok, többek között Biberauer Richárd.¹³ A 189 teológus java részben Erdélyben született és később ott is szolgáltak. Ez azt jelenti, hogy az Osztrák-Magyar Monarchia idején a hallei egyetem az erdélyi szász evangélikus gyülekezetek lelkészeinek utánpótlásának egyik célállomása volt. Ebben a korszakban egyetlen magyarországi egyetemi hallgató sem lakott a Hallei Református Gyülekezet kollégiumában. Ezt azért is fontos hangsúlyozni, mert a korszakban még nem voltak olyan központi kollégiumok, mint majd az 1950-es évtől kezdődően. Ugyanakkor ezen kis kollégiumok fontos sarokkövei voltak az elitképzésnek is.

Az első világháború végétől a második világháború végig terjedő időszak a korábbiaktól eltérő képet mutat. Az egyetemi beiratkozási anyakönyvek az 1920 őszi félév és 1935 tavaszi félév között maradtak fenn. Az 1935 téli félév és az 1945 tavaszi félév közötti beiratkozási anyakönyvek a II. világháborúban vagy azután megsemmisültek.¹⁴ A vizsgált korszak utolsó évtizedére vonatkozóan, csak elvétve vannak adataink, mivel a beiratkozási anyakönyvek megsemmisültek, a kari teológiai anyakönyvet¹⁵ ebben az időszakban pedig csak részben vezették. Az ún. törzskönyv maradt fenn a teljes korszakra vonatkozóan; de ez ehhez a kutatáshoz nem szolgáltat releváns adatokat. A törzskönyvben a név, születési idő és beiratkozási szak rubrikák vannak feltüntetve, amelyekből nem lehetséges megállapítani az elengedhetlenül szükséges születési helyet.¹⁶ Az egyetemi anyakönyvben összesen 41 beiratkozott magyarországi hallgató található 1920 és 1935 közötti időszakból, amit tovább bővít még az 1935-37 közötti időben a kari beiratkozási anyakönyv 7 személlyel. Az RC-ben 1937-1945 között mintegy 9 magyarországi teológus lakott, a Sprachen Konviktban pedig mintegy 10-en fordultak meg. Az RC esetében minden esetben megállapítható, hogy a diákok református teológusok voltak, addig a Sprachen Konvikt lakóiról ez nem bizonyítható. A két világháború közötti magyar protestáns teológus hallgatók számát tehát 60-80 fő közé tehetjük, akiknek harmada-negyede az RC-ben lakott.

A felekezeti megoszlás az 1918 előttiének mondhatni pont a fordítottjára változott. A beiratkozási anyakönyvben található 41 hallgató közül mindösszesen csak 5 voltak evangélikusok, viszont az egyetem teológiai karának 36 református hallgatója volt. Mi állhat pontosan az arányok ekkora változásában még további kutatásokat igényelne. Az erdélyi szász evangélikusok elmaradása első sorban a vesztes világháború majd az azt lezáró béke okai között kell keresni. A református hallgatók számának emelkedése mögött hasonlóan ismeretlen okok állnak. Hasonlóan érdekes a Reformiertes Convict szerepének vizsgálata, ahol összesen 23 teológus és lelkész lakott.

A két világháború közötti magyar-német kapcsolatok feltárásához tartozó protestáns lelkészképzés történetére eddig nem került sor. Ennek okáról nincsenek adataink. Arról is csak elvétve tudunk egy-egy visszaemlékezésből következtetni, hogy miként nyílt meg a hallei Reformiertes Convict kapuja. A korábban már említett August Lang egyházkormányzó és teológus 1927 őszén a Református Világszövetség megbízásából Magyaror-

szágra látogatott. Ezen látogatás diplomáciai súlyát mutatta, hogy Ravasz László kíséretében találkozott a kormányzóval, a miniszterelnökkel és a kultuszminiszterrel is. A találkozás után pedig Debrecenbe látogatott. Lang magyarországi útjáról és jelentőségéről a következőképpen emlékezik önéletrajzi írásában; „Da fragte ich, – ob sie nach Halle kommen wollten? Die Anregung fiel sofort auf guten Boden. Bald nach meiner Rückkehr meldete sich als erster der Kandidat Balasz,¹⁷ den wir in unser Konvikt aufnahmen und mit Hülfe eines vom Central-Vorstand des Gustav-Adolfs-Vereins gewährten Stipendiums mit allem Nötigen versorgen konnten. Als mit ihm die Bahn gebrochen, folgten in den kommenden Jahren bis in den jetzigen Kriege hinein eine Reihe anderer, die teils in unserem, teils im Tholuck-Konvikt oder sonst untergebracht wurden.”¹⁸

A Reformiertes Convict 1890. április 24-i megnyitásával együtt kezdték el vezetni az emlékkönyvet is. Két emlékkönyvről van tehát szó, melyek egyforma nagyságúak és egyenként mintegy 350 lapból állnak. A kötetek felépítése egységes, így címdoldal, seniorok listája, a kollégium lakóinak beírásai és végezetül egy névmutató. Mindkét kötetnek a borítóján olyan ígék szerepelnek, melyek a kollégium jelmondatai is egyben. Így az 1Péter 2,5 és a Róm 11, 36. A második kötetet az 1960-as évek közepéig vezették, sajnos a tradíció mára már megszakt.¹⁹

A Reformiertes Convict 23 lakójára vonatkozó életrajzi adatok összegyűjtése nagy feladatnak bizonyult. Eddigi kutatásaim szerint 18 teológus életére és munkásságára vonatkozó sajtó források, szakkönyvek és szaklexikonok, illetve levéltári források²⁰ állnak rendelkezésre. A magas szám ellenére az életút követés viszonylagosan nehézkes, hiszen több esetben csak az ún. Törzskönyvi adatlaphoz lehet hozzáférni, melyek sokszor hiányosak és minimális mennyiségű adatot tartalmaznak.²¹ A legnagyobb nehézséget a vizsgált személyekkel kapcsolatosan a halálozásuk helyének illetve időpontjának meghatározása jelentette. A magyar protestáns egyháztörténet adóságai közé tartoznak azon segédletek (lelkési táruk, egyházmegyei táruk) előkészítése, melyekből az egyháztörténet és művelődéstörténet iránt érdeklők és kutatók naprakész adatokat kaphatnának.²² Számos esetben segítséget jelentettek az ún. pályaelhagyottak illetve külföldön szolgálatot teljesítőkről írott nekrológok és visszaemlékezések.

A pályaelhagyás a vizsgált 23 hallgató esetében viszonylagosan magasnak mondható, hiszen bizonyosan 3-an választottak később tanári vagy könyvtárosi hivatást. Ez a több mint 10%-os ráta, felveti a kérdést, hogy a két világháború közötti teológusképzésben résztvevők közül hányan kényszerültek vagy adták fel korábbi hivatásukat. További kutatásokat igényelne ennek felderítése, de bizonyosan látható az eddigi adatokból, hogy erre a váltásra az 1945-50-közötti időszakban került sor. Érdemes lenne olyan kutatások előkészítését elvégezni, hogy az 1945-56 közötti évtizedben a magyarországi református lelkési kar hány százaléka vált meg korábbi szolgálatától és vállalt állami vagy egyházon kívüli munkát. Továbbá érdekes lenne annak felderítése, mi állhatott a lelkészek pályamódosításának hátterében is. Az ebben a tanulmányban szereplő pályaelhagyókról megállapítható, hogy továbbra is megmaradtak egy gyülekezetben belül.

Az ösztöndíjasok és a későbbi emigráció közötti kapcsolat felderítésére eddig még a kevésbé kutatott témák közé tartozik. A Reformiertes Convict lakói közül 3-an éltek életük egy jelentős részét távol hazájuktól. Mindhárom lelkész Észak-Amerikában telepedett le. Az első közöttük Tóth Kálmán²³ volt, aki még a két világháború idején került először az USA-ba, majd Kandaába. A legismertebb a sárospataki teológia egykori diákja, majd későbbi washingtoni lelkész Bertalan Imre volt.²⁴ De felmerül a kérdés, hogy az egykori ösztöndíjasok között mekkora volt a hajlandóság a már mondhatni történelmi gyökerekre visszatekintő kivándoroltak gyülekezetbe szervezésére és az új emigrációba kényszerült tömegek pásztorációjára.

A két világháború között ketten érkeztek a Felvidékről, fél éves ún. kontaktstipendiumra, stúdiumra. Kúr Géza,²⁵ és Tóth Zsigmond²⁶ lelkészek, mindketten a nyugati szlovákiai régióban szolgáltak. Kúr Géza a második világháború végéig a Pozsony közelében fekvő Csicsón volt lelkész, majd a háború végén az USA-ba vándorolt ki és ott is élt a Niles-ben az 1970-es években bekövetkezett haláláig. Munkásságának gyümölcsseit az utóbbi két évtizedben újra kiadta a Kalligram kiadó. Tóth Zsigmond pedig Nagymad lelkésze volt 1910-től haláláig 1966-ig. Mindkét felvidéki hallgató szinte rögtön a világháború után járt Halléban. Eddig nem kerültek elő olyan levelezések, adatok, melyek a tanulmányút célját, okát mélyebben boncolták volna. A két felvidéki lelkész nem volt beiratkozott hallgatója az egyetemnek. Mi állhatott tehát az RC-ben eltöltött ösztöndíjnak a hátterében jelenleg nem ismert. A felvidéki lelkészekkel szemben viszont erdélyi területekről senki sem érkezett a halle-wittembergi egyetemre tanulni. Sem az erdélyi Kolozsvári Egyesített Teológiai Fakultásról sem a felvidéki Losonci Református Teológiáról nem érkeztek az RC-be. Mi állhatott ennek hátterében, még további kutatásokat igényel.

A 23 diák közül többen az 1920-as határokon kívüli születtek. Így 4-4 hallgató a Felvidéket és Erdélyt tekinthették szülőföldjének, ami majdnem az egyharmada az összes magyar teológusnak. A maradék kétharmad közül legtöbben 7-en a Dunammelléki Egyházkerületben születtek. A születési helyekből jelen kutatáshoz releváns adatok nem gyűjthetőek. A hallgatók alacsony száma miatt nem lehetséges kimutatni egyes városok, vagy régiók jelentőségét.

Sokkal érdekesebb és izgalmasabb kérdés a külföldi tanulmányokat folytató hallgatók teológiák közötti megoszlásának vizsgálata. Az RC-ben lakott 23 teológus és lelkész magyarországi képzési helyeinek részeseése igen érdekes viszonyokat mutat. Így legtöbben a Debreceni Egyetemről érkeztek (összesen 11-en), a Budapesti Teológiai Akadémiáról 9-en, Páparól hárman és Sárospatakról ketten. Két diák két teológiai karon is tanult ezért őket mindkét intézmény hallgatói közé soroltam. Ebből az látszik, hogy két teológia a debreceni és a budapesti adta a külföldi ösztöndíjasok java részét. A két egyházkerület közötti versenyre bemutatására lenne ez így csak alkalmas, ami koránt sem volt így. Ha az egyetemre beiratkozott összes hallgató számát nézzük, akkor ez a kép szinte teljesen megváltozik. Legszembetűnőbb, hogy a pápai teológiáról egyetlen hallgató iratkozott be. Ezzel szemben Debrecenből – Budapestről – Sárospatakról mondhatni kiegyensúlyozottan 15-en, 12-en és 11-en érkeztek Halléba. Ezek szerint a Reformiertes Convict

helyeire elsősorban a budapesti és a debreceni teológiák hallgatóit vették fel, de az egyetemen hasonlóan magas arányban tanulmányokat folytató sárospataki hallgatóknak más szállás után kellett nézniük. Mi lehet ennek hátterében egyelőre nem tisztázott.

A lelkészi pálya mindig lehetőséget adott az előrelépésre. A két világháború között a Halle-Wittembergi egyetemen tanult 23 fiatal közül hatan érték el a doktori fokozatot. Ezek közül ketten Németországban tették le a sikeres szigorlataikat és védték meg munkáikat, akik később mindketten a Budapesti Református Teológiai Akadémia rendes tanárai lettek, így Bodonhelyi József²⁷ és Szabó Géza²⁸.

A második világháború utáni magyar református egyház történetének egyik meghatározója Bartha Tibor volt, aki tanulmányai bejezése után Hallében töltötte el az 1933-1934-es tanévet. Nagyon érdekes fotók találhatóak Bartha Tibor hallei tartózkodásáról a kollégium magángyűjteményében. A kollégium lakója volt a 20-as évek második felétől Loofs Amelie diakonissza,²⁹ akinek az 1933-34-es év lakói a tanévben egy meglepetés albummal kedveskedtek.³⁰ Míg az albumban Bartha Tiborról négy, addig más magyar hallgatókról csak egy-egy képet találhatunk. Bár a két világháború között élénk vita folyt a teológus képzés mikéntjéről, azonban annak véglegesítésére csak a korszak utolsó szakaszában került sor. A korszakban még nem volt része a képzésnek az ún. diakóniai munka. Ezt a hallgatók önkéntes szolgálatként végezték, előírási kötelezettség nélkül.³¹ Éppen ezért meglepő, hogy a gyűjteményben Bartha Tiborról egytől-egyik csak olyan képek találhatóak, amikor a Bodelschwingi szeretetotthonban dolgozott. Sajnos eddig nem került látóterembe más feljegyzés, mely alapján értékelhető tenné Bartha Tibornak a Boldelschwingi modellről alkotott véleményét. Bartha Tibor egyike volt annak a több mint száz önkéntesnek, akik a megfordultak ebben az intézményben a II. világháború végéig.³² Ugyanakkor nem szabad megfeledkezni ezen teológusok benyomásairól, magukkal hozott emlékeikről, amelyekről valószínűleg beszámoltak tanáraiknak és vezetőiknek. Ez a minta feltételezhetően hatott a magyar teológus képzésre és az egyház diakóniai munkájára egyaránt. Mindez azonban további mélyebb kutatásokat igényel.

A huszonhárom diák példaként használható fel arra, hogy a teológusok családi hátterére vonatkozó adatokat is megvizsgáljuk. Sajnos két diák esetében nincsen adat az édesapa foglalkozását illetően, egy esetben pedig néhány betű vált olvashatatlanná, tehát csak 20 diákra vonatkozóan lehet következtetéseket levonni. Lelkészi illetve tanári szülővel rendelkezett öt tanuló, ami az RC-ben lakott teológusoknak és lelkészeknek majd egyenyedét jelenti. Két alkalommal fordul elő „a vasúti hivatalnok” kifejezés (10 %). Felmerülő kérdések, hogy az OMM idején az vasúti dolgozóknak hány százaléka volt valamelyik protestáns felekezetnek tagja. Mennyire játszott szerepet a vasúti dolgozók gyermekeinél a mobilitási könnyedség? Van-e összefüggés a vasúti dolgozók gyermekeinek lelkészi pályaválasztása illetve a különböző kegyességi mozgalmaknak az előretörése között? Hivatalnok és közelebből meg nem határozott állami hivatalnok édesapára három alkalommal történik utalás. Hét diák esetében a szülők valamilyen formában, de a földműveléssel vagy gazdálkodással teremtették meg egzisztenciájukat. Kézműves vagy kisüzemi gazdaságot fenn-

tartó volt három diák hátterében álló szülő. Ezen összegzés leginkább annak visszaigazolására alkalmas, hogy a két világháború közötti magyar református lelkészjelöltek a társadalom tág értelemben vett középső részéből származtak. Kiugróan rossz, vagy jó anyagi helyzetre egyik esetben sem található adat.

Bár átjárási lehetőség volt az egyházi territóriumokon, mégis általánosságban megállapítható, hogy a lelkészek általában abban az egyházkerületben szolgáltak, ahol alma materük is volt. Négy lelképásztor esetében jelenleg nem rendelkezünk a szolgálati helyre utalással. Egy esetben pedig az eltérő evangélikus közigazgatási területek miatt ezen szempont szerint lehetetlen a vizsgálat. Összesen 18 lelkészre vonatkozóan vannak adataink a szolgálati helyüket illetően. Több lelképásztor több egyházkerületben is bekebelezésre került, így az összegzésnél mindegyik szolgálati helyet figyelembe kellett venni. Ennek értelmében a legtöbben (kilencen) a Dunamelléki Református Egyházkerületben, heten a Tiszántúli Református Egyházkerületben szolgáltak. A két egyházkerület vezető szerepe tehát a későbbi szolgálati helyek vizsgálatánál is tetten érhető. Ebben a két egyházkerületben volt a legmagasabb a reformátusok száma a két világháború között is.³³ Ugyanakkor nagyon izgalmas, hogy a nagy múltú intézményekkel büszkélkedő Tiszáninneni és Dunántúli Egyházkerületekben végzett hallgatók ezen listában szereplő diákok adatai figyelembe véve mennyire alacsony. A Dunántúli Egyházkerületben hárman és a Tiszáninneni Egyházkerületben pedig egy lelkész teljesített szolgálatot.

Érdekes kérdés a tanulmányok finanszírozásának kérdése. Sajnos a 23 életrajzból és tanulmányi előmenetelt bemutató írásból nem derül ki minden esetben, milyen forrásból finanszírozták a teológusok külföldi tanulmányait a két világháború közötti időszakban. Annyit bizonyosan megállapíthatunk, hogy hat esetben tehát a kollégiumi lakók majdnem egyharmadának esetében visszatérő motívumnak bizonyul a Gusztáv Adolf Egyesület ösztöndíjának hálás megköszönése.

A Gusztáv Adolf Egyesületet 1832-ben alapították a lützeni csata kétszázados évfordulója alkalmából.³⁴ A Monarchia végére meghatározó szervezete lett a diaszpórában élő németek gondozásában. A két világháború között pedig számos magyar diák tanulmányait finanszírozták. Sajnos a Gusztáv Adolf Egyesület hivatalos lapjának és értesítőjének tekinthető „Die evangelische Diaspora”³⁵ című periodika, majd lap nem minden esetben tartalmazza az ösztöndíjasokra vonatkozó adatokat. A szervezet levéltára jelenleg Berlinben található és további kutatásokat igényelne annak feltárása vajon a Gusztáv Adolf Egyesület mekkora mértékben támogatott magyar hallgatókat.

A 20. századi európai diktatúrák egyik sajátossága volt, a különböző keresztyén felekezetek lelkészeinek és szolgálóinak a megfigyelése illetve saját érdekeik szerinti beszerzése. Éppen ezért érdekes további kutatási iránynak tűnhetne a többek között az ebben a tanulmányban szereplő lelkészekre vonatkozó adatok és kartonok kikérése a III. Birodalom titkosszolgálati iratállományából. További életút követési kutatásokat igényelne, hogy az ösztöndíjasok korábbi tanulóvársaik közül kikkel és milyen intenzitással maradtak kapcsolatban, és ezt a kapcsolattartást mennyire tartotta fontosnak a Német Demokratikus Köztársaság titkosszolgálat.

**Összefoglaló táblázat
az RC-ben lakott magyar református lelkészekről és teológusokról
1920–1945**

Nr.	Név	Születési hely	Születési hely, a Trianoni békediktátum után	Tanulmányi hely	Édesapa foglalkozása	Melyik tanévben voltak Halleban	Későbbi szolgálati hely, melyik egyházkerületben ³⁶
1.	Ábrahám, Anton ³⁷	Szeged	Magyarország	Debrecen	Földtulajdonos és kertész	1938-1939	TT
2.	Balázs, Ladislaus	Ipolypásztó	Csehszlovákia	Budapest	Vasúttisztviselő	1927-1928	DM
3.	Balogh, Sándor ³⁸	Nagyszalonta	Románia	Debrecen	Földműves	1934-1935, 1940-1941	TT, DM
4.	Bartha, Tibor	Magyarkapud	Románia	Debrecen	Tanár	1934-35	TT
5.	Bertalan, Imre	Nyírtass	Magyarország	Sárospatak	Lelkész	1941-1942	TI és külföld (USA)
6.	Bodonhelyi, József	Fülöpszállás	Magyarország	Debrecen	Gazdálkodó	1932-1933	TT és DM
7.	Boldizsár, Endre ³⁹	Mágócs	Magyarország	Budapest	Intéző	1936-1937	DM
8.	Böröczky, Gábor ⁴⁰	Marcaltó	Magyarország	Pápa	Hentes mézszáros, kisvendéglő tulajdonos	1940-1941	DM, ma Szlovákia, DT
9.	Csikái, Kálmán ⁴¹	Kecskémét	Magyarország	Budapest	Szabómester	1930-1931	DM
10.	Deák, Lajos	Máramaros-sziget	Románia	Debrecen	Állami erdész	1931-1932	Nincs adat
11.	Dobos, János ⁴²	Budapest	Magyarország	Budapest	Hivatalnok	1937-1938	DM
12.	Galampos, József ⁴³	Tass	Magyarország	Budapest	Vasúti hivatalnok	1935-1936	DM
13.	Horeczky, Béla ⁴⁴	Tiszaföldvár	Magyarország	Debrecen, Budapest.	Tanár	1921-1922	DI
14.	Kopasz, Gábor	Foktő	Magyarország	Debrecen	Földműves	1937-1938	Nincs adat
15.	Kúr, Géza	Kulcsod	Csehszlovákia	Pápa	Lelkész	1922	DT és Csehszlovákia
16.	Kurucz, József ⁴⁵	Nagypáll	Magyarország	Debrecen	Gazdálkodó	1929-1930	TT
17.	Medgyessy, István ⁴⁶	Nagykőrös	Magyarország	Debrecen	Adóosztályvezető	1937-1938	TT
18.	Molnár, Gyula	Kádárta	Magyarország	Debrecen	Földműves	1935-1936	Nincs adat
19.	Szabó, Gábor	Kunszentmiklós	Magyarország	Budapest	Cipész	1936-1937	Nincs adat
20.	Szabó, Géza	Zólyom	Csehszlovákia	Budapest	Nincs megadva	1938-1939	DM
21.	Tóth, Kálmán (1906) ⁴⁷	Billed	Románia	Debrecen	Megadva, de nem kiolvasható	1928-1931	TT
22.	Tóth, Kálmán (1913)	Szeremle	Magyarország	Budapest	Lelkész	1933-1934	Külföld (USA, Kanada)
23.	Tóth, Sigmund	Felsővárad	Csehszlovákia	Pápa	Nincs megadva	1922	DT majd Csehszlovákia

Összegzés

A két világháború közötti magyar református teológusok és lelképásztorok külföldi egyetemjárásai szokásai az alig kutatott témák közé tartozik.⁴⁸ A legújabb peregrináció kutatási konferenciákon is alig esik szó erről a korszakról.⁴⁹ Ezek az alap kutatásokon keresztül valószínűleg több eredményhez is juthatnánk. Legfontosabb lenne, hogy milyen hatások érték a magyar református lelkészek külföldön és azokból mit hoztak haza, ezen ismereteket miként formálták a hazai viszonyokhoz. A külföldi egyetemjárásokban résztvevő teológusok és lelkészek listája segédlete lehet egy későbbi magyar református egyháztörténeti lexikon összeállításakor.

A további kutatások eredményei alapján meghatározható lenne, hogy az 1920-1945 között teológiai tanulmányokat folytatók közül hányan vettek részt külföldi képzésben. Ebből kiindulva pedig a teológiai képzésre a teológiai irányokra, valamint az ekkor kialakult kapcsolati hálókat lehetne feltérképezni. A külföldi egyetemjárásokkal kapcsolatos kutatások segítségével differenciál-

hatóvá válnának a különböző intézmények által előnyben részesített nemzetközi szervezetek és egyetemek. Németország négy városában működött jelentős református kollégium; így Erlangen-ben, Erbfeldben, Göttingen-ben és Halle-ben. Eddig egy erbelfeld-i peregrinus fiának feldolgozásából vannak ismereteink a két háború közötti német-magyar egyházi mozgások mikrotörténetéről. A magán kézen lévő dokumentumok bemutatása is jelentős. A szerző törekedett arra, hogy összeállítsa az erbelfeld-i egyetemen megfordult teológusok és lelkészeknek a névsorát.⁵⁰ Azonban nem férhetett hozzá az egyetemi beiratkozási anyakönyvekhez, ami alapján valószínűsíthetné, hogy még más diákok is megfordultak Erbfeldben. Hasonlóan elengedhetetlen feladat a két háború között készült hasonló összeírásoknak az ellenőrzése is.⁵¹

E tanulmány kereteit szétfeszítené annak a kérdésnek a feldolgozása, hogy a két világháború közötti időben a Magyar Református Egyház milyen nemzetközi szervezetekkel állt kapcsolatban, illetve ez(ek) a nemzetközi kapcsolatok milyen mértékben hatottak a magyar teológusokra.

giára, és kegyességi életre. A dolgozatban „csak” 23 életút egyik fontos állomására a hallei ösztöndíjas tartózkodásra koncentráltam. Nem szabad elfelejteni, hogy a teológusok ismeretei, az 1945-89 közötti időben még inkább felértékelődtek. Az ösztöndíjak elmaradása, valamint a külföldről érkező szakirodalmak megszürése, mind-mind gátja volt annak, hogy a nyugati teológiai viták és hatásuk eljuthassanak a Kárpát-medencébe. Ezzel párhuzamosan pedig elkezdődött a teológiai gondolkodás csontosodása, ami ebben az esetben természetes folyamattal kell tekinteni. A teológusok egy részének munkássága csak 1989 után vált újra „aktuálisá”. A közvetlenül a második világháború után keletkezett dolgozatok, tehát szakmai szempontból mindenképpen porosnak tekinthetők, közreadásuk viszont elengedhetetlen ahhoz, hogy a teológiai gondolkodás és annak társadalomtörténeti hatásai érhetővé váljanak.

Remélem, hogy kutatásaimat folytatni tudom, és ahhoz szükséges anyagi és szellemi feltételek biztosítása mellett részletekben gazdagabb tanulmányokkal gazdálhatom az egyháztörténetet.

Molnár Sándor

FELHASZNÁLT IRODALOM

- BALOGH – BALOG ZOLTÁN: Mitarbeiter des Zeitgeistes? Die Auseinandersetzung über die Zeitgemäßheit als Kriterium kirchlichen Handelns und die Kriterien theologischer Entscheidungen in der Reformierten Kirche Ungarns 1967-1992. Eine Dokumentation, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Wien – Paris – New York, 1997.
- BARCZA 1994 – Barcza József: Az 1956-os forradalom megtorlása a Magyarországi Református Egyházban – Megtorlások gyakorlatban – in. *Confessio* 1994. 2. szám
- BAUZE IV – Bigraphisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, hrsg. von Friedrich-Wilhelm Bautz, IV. kötet, Herzberg, 1992., 1077-1078.
- BRINKMANN – Brinkmann, Ernst, Diakonische Vorbereitung auf den Dienst in den ungarischen protestantischen Kirchen, Magyarische Theologen als „freier Helfer” in Bethel, in: *Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte*, Band 81, 1988. 95-112.n....
- DRK – A Debreceni Református Kollégium története, hrsgszerk.. Barcza, József, Budapest, 1988.
- FATA-KURUZ-SCHINDLING – Peregrinatio Hungarica, Studenten aus Ungarn an deutschen und österreichischen Hochschulen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, hrsg. von Márta Fata, Gyula Kurucz und Anton Schindling, Stuttgart 2006.
- FÓNOD – A cseh/szlovákiai magyar irodalom lexikona 1918—2004., szerk.: Fónod Zoltán, Madách-Posonium, 2004.
- GAÁL 1997. – Gaál Botond, Példaadó elődök nyomában. Tóth Kálmán emlékezete., in: *Ref. Lap* XLI. évf. 1997. 26. 4.
- GAÁL 1998. – In memoriam Dr. Tóth Kálmán (1906-1997) in: *Debreceni Református Kollégium Gimnáziumának évkönyve az 1996/97 – 1997/98. iskolai évről.*, Debrecen, 1998. 56-57
- HEIN-JUNGHAUS – *Die Professoren und Dozenten der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig von 1409 bis 2009*, szerk.: MARKUS HEIN, ÉS HELMAR JUNGHANS, Leipzig 2009.
- GRAF – Graf, Hermann: *Anhaltisches Pfarrerbuch, Die evangelischen Pfarrer seit der Reformation*, Dessau, 1996.
- HÖRCSIK – Richárd Hörcsik, *History of the Hungarian Scholarship at Edinburgh*, Edinburgh New College Manuscript Theses, HOR 1 (1985), fol. 1-54.
- KÁROLI – A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának története 1855-2005, szerk.: Ladányi Sándor, Budapest, 2005.
- KONVIKT – Das Reformierte Studenten-Konvikt am Dom zu Halle a. S., hrsg. vom Kuratorium des Konvikts, hrsg. von dem Kuratorium des Konvikts, Halle, 1930.
- KÓSA 2004. – Kósa, László: Studentenaustausch zwischen Elberfeld und Debrecen. Ein Kapitel aus der Geschichte der Beziehungen zwischen der Bekennenden Kirche in Deutschland und der Reformierten Kirche Ungarns, in: *Kirchliche Zeitgeschichte (KZG)* 17 (2004), Internationale Halbjahresschrift für Theologie und Geschichtswissenschaft, 17. Jahrgang, Heft 2, 2004, 459-499.

- KOVÁCS 1994 – Kovács Bálint: In memoriam Dobos János, in. *Református Egyház* 1994. 4. szám, 116-117
- KOVÁTS – Kováts J. István: *Egy élet prédikációja*, Budapest 2005.
- LADÁNYI-ZOVÁNYI – Zoványi Jenő: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, 3. javított és bővített kiadás, szerk.: Dr. Ladányi Sándor, Budapest, 1977.
- LANG – Lang, August; „Herr, weise mir deinen Weg”, *Lebenserinnerungen eines reformierten Theologen*, Embder Beiträge zum reformierten Protestantismus, Band 12. Herausgegeben von Jürgen Reuter, foedus verlag, 2010
- MAKKAI – Makkai Sándor, *A magyar reformátusság egyházi élete, AZ IGAZSÁG ÉS ÉLET FÜZETEI* 17., Debrecen, 1940
- ÖTVÖS – Ötvös László, *A Nagykunsági Református Egyházmegye története. Az egyházi élet hétköznapijai*, Kunmadaras, 1996.
- RÁCZ – Rácz Lajos; *Fejezetek a nagykőrösi református egyházközség történetéből*, Nagykőrös, 1988.
- REFORMÁTUSOK BUDAPESTEN – *Reformátusok Budapesten, Tanulmányok a magyar főváros reformátusságáról*, szerk. Kósa, László, Kötet 1-2 kötet, Budapest, 2006.
- SÍPOS 2007 – Sípos Ete Álmos: ‘Bittet den Herrn der Ernte’, *Gyula Forgács (1879-1941): Pionier der ungarischen reformierten Inneren Mission*, [S.I.]: [s.n.], 2007.
- SOMOGYINÉ 2002. – Somogyiné Sörös Márta: *A füleki református gyülekezet története*, in. *Gömörország* 2002. 3. évf., 4. szám
- SZÖGI 2001. – Szögi László: *Magyarországi diákok németországi egyetemeken és főiskolákon 1789-1919*, Budapest 2001.
- TARCY – Tarczy Péter, Bertalan Imre, in *Szabad Hajdú, Hajdúböszörményi városi hetilap*, 2008. 18. évf., 24. szám, 2.
- UMÉL – *Új Magyar Életrajzi Lexikon*, szerk.: Markó László, Kötet 1-6, Budapest, 2001-2006.

JEGYZETEK

- ¹ A Doktorok Kollégiuma Pápán 2010 augusztus 25-27 között rendezésre került konferenciájának Egyháztörténeti Szekciójában elhangzott előadás szerkesztett és bővített változata.
- ² Detlef Färber, *Internationale Herberge im Hinterhof*, in der *Mitteldeutsche Zeitung*, 25.04.2010., <http://www.mzweb.de/servlet/ContentServer?pagename=ksta/page&atype=ksArtikel&aid=1269291687270>, 15.09.2010.
- ³ A Felvidéken szolgálatot teljesítőkről Kiss Jolán a Szlovenszkoí Református Egyház levéltárnoka és a Dunamelléki Levéltárban lévő forrásokról pedig Nagy Edit levéltárvezető látott el adatokkal, mindkettőjük segítségét hálásan köszönöm.
- ⁴ SZÖGI
- ⁵ A Csehszlovákiához csatolt korábbi országrészekben Losonc alakult teológiai szeminárium, mely 1925-1938 között mintegy 120 növendékkel. Az alapításnál a Skót Misszió játszott fontos szerepet és két Skót Missziós lelkész ajánlotta az akkor formálódó egyházi vezetés figyelmébe Sörös Béla losonci lelkészt, mint a feladatra alkalmas személyt. Bár Sörös Béla maga is a Skót Misszió ösztöndíjasa volt az 1899-1900-as tanévben, továbbá a szemináriumban az angol nyelv oktatására is nagy hangsúlyt fektettek, mégsem küldtek külföldi tanulmányútra diákokat. ld. HÖRCSIK 1985. A Felvidéki református lelkészjelöltek távolmaradásának okait a külföldi egyetemjárásoktól további kutatásokat igényel. CSOMÁR 1940, 137-150., A kolozsvári teológia múltja és kapcsolatai miatt sokkal jobb helyzetben volt a csehszlovákiaiainál, így vannak adataink az ottani hallgatók egyetemjárásairól.
- ⁶ Das Reformierte Studenten-Konvikt am Dom zu Halle a. S., hrsg. vom Kuratorium des Konvikts, hrsg. von dem Kuratorium des Konvikts, Halle, 1930, Festschrift anlässlich des 75 jährigen Bestehens des Reformierten Studentenkonvikts in Halle (Saale), hrsg. vom Evangelisch-reformierten Senior der Kirchenprovinz Sachsen Dr. Fritz Schröter, Halle 1965, Martin Gabriel: *Die reformierten Gemeinden in Mitteldeutschland: Geschichte und Verfassung einer Bekenntnisminderheit im 18. Jahrhundert und danach*, Witten 1973.
- ⁷ Friedrich de Boor, Michael Lehmann: *Studien- und Lebensgemeinschaft unter dem Evangelium. Beiträge zur Geschichte und den Perspektiven des Evangelischen Konviktes in den Franckeschen Stiftungen zu Halle (Saale)*, Halle 1999.
- ⁸ A 19. század végi viszonyokra emlékeztem mind a mai napig az oda betérőket a kapualjban találhatók, mely korábban a lovak itatására szolgált. Erre azért volt szükség, mert a környező utcákban volt a helyi vámhivatal és sok kereskedő számára lehetőséget kínált a gyülekezet arra, hogy lovaikat megittassák, míg a vámügyeket intézték.

- ⁹ Lang, August (Huppichteroh (Rheinland) 1867. 02. 26. – Halle an der Saale 1945. 12. 24.) református teológus és egyházi vezető. – 1893-tól a hallei Dóm gyülekezet lelkipásztorra volt. 1920-tól a Református Szövetség moderátoraként tevékenykedett. 1921-től a püspök volt és a hallei teológiai fakultás tanára lett, ahol korábban 1900-ban tett egyetemi magántanári vizsgát. Később a genfi és a hallei teológiai karok díszdoktorává választották meg. In : BAUZZ IV. 1077-1078, LANG
- ¹⁰ Kováts J. István önéletrajzában megemlékszik Lang professzorral való 1913-as abredem-i Presbiteri Világgyűlésen történt találkozásukról. Hogy később ez mennyire maradt az élő kapcsolat további kutatásokat igényelne. KOVÁTS, 2005. 308. A gyülekezet levéltárában található iratanyagokban számos levél található Csikesz Sándortól, ennek feldolgozása jelenleg folyamatban van.
- ¹¹ Schmidt Alfred (Hermannstadt/ Nagyszében 1898. 04. 03. – ?,?) in. *Album des reformierten Conic't's*, 1890-1933. 212
- ¹² SZÖGI 2001,
- ¹³ Bieberauer Richárd (Budapest, 1872. jan. 23. – Budapest, 1939. jan. 12) református lelkipásztor – UMÉL, I.k., 723-724
- ¹⁴ Archiv, Universität Halle, Beirtakozási anyakönyvek a halle-wittembergi egyetemen 1920-1935:
 • S.S. 1920 – W.S. 1921/22
 • S.S. 1922 – W.S. 1925/26
 • S.S. 1926 – W.S. 1928/1929
 • S.S. 1929 – S.S. 1931
 • W.S. 1931/1932 – W.S. 1934/35
- ¹⁵ Fakultátsmatrikel 1909-1945 – Album der theologischen Fakultät Halle-Wittenberg zwischen 1935-1937, in. *Universitäts Archiv in Halle*, Signatur 57.
- ¹⁶ Archiv, Universität Halle, Das Stammbuch, W.S.1935 és S.S. 1947. között
- ¹⁷ Balázs László (Ipolypásztó, ma Szlovákia, 1907. 07. 26. – Budapest, 2001. 08. 12.) református lelkipásztor, levéltáros – Teológiai tanulmányait a Budapesti Református Teológiai Akadémián végezte. 1930-ban tette le első lelkészkesztő vizsgáját, majd 1933-ban a másodikát. 1932-33-ban latin szakos diplomát szerzett a Budapesti Tudományegyetemen. 1936-ban doktorált történelemből. 1935-52 között a Lónyai utcai Református Gimnázium tanára volt. 1956-1982 között lelkipásztor volt Vértesacsán. Nyugdíjasként 1982-től haláláig a Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Gyűjteményének volt munkatársa. Munkái: *Vértesalja : a Vértesaljai Református Egyházmegye története*, Budapest, 1986, *Adatok Aporka és Majosháza település- és egyháztörténetéhez*, in: *Református Egyház*, 1956. 8. évf., 17. szám, 392-398, *Egyháztörténeti adatok áttekélése a Studia et Acta nyomán*, in. *Református Egyház*, 1968. 20. évf., 10. szám, 213-215, Dr. Patay Pál, in. *Református Egyház*, 1971. 23. évf., 9. szám, 198-199, *Vizsgálódás a hercegszöllősi kánonok két névsoráról és a 23. kánonról*, in. *Református Egyház*, 1977. 29. évf., 1. szám, 12-15, A gyásztizedes puritán vigasztaló irodalma, in. *Theologiai Szemle*, 1978, 11-12. szám, 72-77, A református Ápolónők Szeretet Szövetsége (1939-1945), in: *Református Egyház*, 1981. 33. évf., 4. szám, 79-80., Irod: Ráday Levéltár, C/155 LANG, 202
- ¹⁸ *Album des reformierten convict's* 1890-, *Album des Reformierten StudentenKonvikts* 1933-
- ¹⁹ Törzskönyvi lapok C 155, in. *Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Gyűjtemény Levéltára*, Budapest, *Törzskönyvi lapok*, 2A/T9 in, *Szlovákiai Református Keresztény Egyház Zsinati Elnökség Levéltára*, Konarno/Szlovákia
- ²⁰ A törzskönyvi lapok bevezetése az egyházi adminisztráció történetének még kevésbé kutatott részei közé tartoznak. A legtöbb esetben nehézséget jelent, hogy a törzskönyvi lapok vezetése nem volt egységes. Így vannak esetek mikor szinte egy teljes életpálya rekonstruálható belőle, máskor viszont, csupán a születési és tanulmányi adatokat vezették fel.
- ²¹ Az egyes német egyháztartományokban szolgáló lelkészekről adnak ki ún. „Pfarrerbuch”-ot, mely a legfontosabb életrajzi és szolgálati adatokat illetve munkásságot tartalmazza. Például GRAF. Hasonló segédlet jelent meg a teológiai karon oktatókról is: HEIN-JUNG-HAUS
- ²² Tóth Kálmán (Szeremle, 1913. 08.02. – ?, ?) református lelkipásztor – Teológiai tanulmányait a Budapesti Református Teológiai Akadémián végezte, majd a Halle-ben volt ösztöndíjas. Egyetemi tanulmányai után először az USA-ban, majd később Kanadában szolgált lelkészként. Munkái: *The Helvetic Reformation in Hungary*. in: *John Calvin, His influence in the Western World*. Grand Rapids, 1982, 139-169. Irod.: KOVÁTS 280.
- ²³ Bertalan Imre (Nyírtass, 1918. 06. 02. – Washington/USA, 2008. 07. 10.) református lelkipásztor – Középkolai tanulmányait Hajdú-
- böszörményben végezte, majd 1935-1939 között a Sárospataki Református Teológiai Akadémia hallgatója volt. 1939-1941 között segédlelkész volt Noszvajon és Miskolcon. 1941-42-ben hallei ösztöndíjas. 1946-ban ösztöndíjas volt az USA-ban, ahol később családát alapított Kósa Margittal. Az 1940-es évek végén és az 1950-es évek elején a New Jersey állambeli Manville és a New York állambeli Staten Island magyar református gyülekezeteiben szolgált. 1954-1963 között a New Jersey állambeli Passaic-ben lévő Magyar Református Egyházközösségben látta el a lelkipásztori szolgálatokat. 1963-ban apósa után ő lett a New Brunswick-i Magyar Református Egyház lelkipásztora. 1980-tól 1992-ig három cikluson át az Amerikai Magyar Református Egyesület országos elnöki tisztét látta el. 1997-ben a Magyar Köztársasági Örrendrend Tisztikeresztjét kapta meg. Munkái: *Az újrakezdetés népe: az amerikai magyar református-ság száz éve* [Das Volk des Neuanfangs: 100 Jahre der ungarischen Reformierten in der USA], Budapest, 1996, „Ott ülék ... ő közöttük”, Budapest, 2005. Irod.: TARCZY
- ²⁴ Kúr Géza (Kulcsod, 1893. 07. 30. – Niles/USA, 1991. 12. 23.) református lelkipásztor és egyháztörténész – Teológiai tanulmányait Pápán végezte 1911-1915 között, majd az első világháború idején katonai lelkigondozóként csapatszolgálatban volt. Később a Csicsói Református egyházközösség lelkipásztora volt 1920-1945 között. Egyháztörténeti munkáit 1918-1944 között írta. A hallei Református Kollégium lakója volt 1922-23 téli félévében. A II. Világháború után emigrált az USA-ba. Munkái: *Küzelmeink*. Három református egyházközösség-történet, Pozsony, 20002, A komáromi református egyházmegye I, Komárom 1936., 1994., Cseh-magyar ref. történelmi kapcsolatok, Komárom, 1937, *Morzák a magyar református életből: előadások a cseh-uralom alatt*, Komárom, 1938, *Lifting the fog ... : some references concerning "Czech Justice" towards the Hungarians*, Warren, 1957, *The speaking Etruscan inscriptions : sound documents of the Hungarian and Etruscan relationship*, Warren, 1965. Irod.: FÓNOD 227.
- ²⁵ Tóth Zsigmond (Felsővárad/Szlovákia, 1893. 05.01. – Nagymad/Szlovákia, 1966. 11. 28.) református lelkipásztor – Középkolai tanulmányait 1895-98 között a Lévai Piarista Gimnáziumban majd 1898-1903 között a Pápai Református Gimnáziumban végezte. 1903-1907 között a pápai Református Teológiai Akadémia hallgatója volt. Segédlelkész volt 1907. jan. 1. – 1908. jún. 30. között Garamszentgyörgyön. Később a Nagymadi Református Egyházközösségben szolgált 1910. márc. 12-től haláláig. A hallei Református Kollégium lakója volt 1922 őszén, de a Halle-Wittembergi Egyetemnek nem volt beiratkozott hallgatója. Forrás: *A Szlovákiai Református Keresztény Egyház Zsinati Elnökség Levéltára* 2A/T9
- ²⁶ Bodonhelyi József (Fülöpszállás, 1909. 03. 15. – Budapest, 1965. 10. 24.) református lelkész és egyetemi tanár – Több gyülekezetben volt segédlelkész 1933-1934-es tanévben. Az 1934-35-ös tanévet ösztöndíjjal Halle-ban töltötte majd pedig az 1935-38-as tanévet Aberdeen-ben. Bölcsészdoktor lett 1936-ban, majd 1938-ban teológiai doktorátust szerzett. Orgoványnon volt lelkész 1938-1939 között, majd 1939-40-ben kórházlelkészként szolgált. A Budapesti Református Teológia gyakorlati teológiai tanára volt 1941-től haláláig. A Budapest Kálvin-téri Református Egyházközösség lelkésze volt 1951-től. Munkái: *A superintendensi intézmény a skót református egyházban*, Debrecen, 1938., *Az angol puritanizmus lelki élete és magyar hatásai*, Debrecen 1942, *A belmisszió kora (1896-1918)* in.: *A Budapesti Református Theologiai Akadémia története 1855-1955*, Budapest, 1955, UMÉL 1, 791.
- ²⁷ Szabó Géza (Zólyom, ma Szlovákia, 1916. 03. 18. – ?,?) református lelkész és egyetemi tanár – Középkolai tanulmányait Salgótarjánban végezte, majd 1934-1938 között a Budapesti Teológiai Akadémia hallgatója volt. 1938-1939 között a hallei ösztöndíjas volt. Később még Lusanne-ben is folytatott tanulmányokat. 1940-ben szerzett teológiai doktorátust, majd 1943-ban a Pázmány Péter Egyetem bölcsészdoktora lett. 1945-1950 között vallástanár volt. 1950-1966 között több budapesti egyházközösségben volt lelkész. 1966-1981 között a Budapesti Református Teológiai Akadémia gyakorlati teológiai tanszékének tanára. Munkái: *Geschichte des ungarischen Coetus an der Universität Wittenberg 1555-1613*, *Bibliothek d. Protestantismus im mittleren Donauraum*. Band 2., Halle 1941. W: *A magyar református orthodoxia: a XVII század teológiai irodalma*, Budapest, 1943. *Pszichológia*, *Kézikönyv a lelkipásztorok munkájához*, Budapest 1976, 1979². Irod.: *Reformátusok Budapesten 789*, KÁROLI 254-255A doktori eljárásra vonatkozó dokumentumok megtalálhatóak *Universitäts Archiv in Halle*, Rep 27 531. jelzett alatt.
- ²⁸ Amelie Loofs diakonissza 1926-tól volt a kollégium háziasszonya.
- ³⁰ „Unserer lieben und verehrten Schwester Amelie Loofs als kleines Zeichen unserer Dankbarkeit und zur Erinnerung an ihre Tätigkeit

- im Reformierten Konvikt, gewidmet vom Inspektor u. den Studenten des Ref. Konviktes. Halle a. S., Ende Juli 1934.“ – Ez a bejegyzés található abban az albumban, amiben számos magyar vonatkozású kép is található, a Reformiertes Konvikt tulajdona.
- 31 „A lelkészképzés ügye Erdélyben már többszöri, korszerű reformon ment keresztül, míg Magyarországon ez még most is inkább a sürgetés tárgya, de remélhetőleg közelebből itt is a megvalósulás folyamataiba jut.” írta MAKKAI 76. – 1940-ben
- 32 BRINKMANN 95-112
- 33 MAKKAI 13.
- 34 A Gusztáv Adolf Egyesületet 1832-ben Dr. Christian Großmann lipcei püspök kezdeményezésére hozták létre. Az egyesületi formát hamar kiépítették és már az 1840-es évektől kezdődően fiókegyesületei voltak szerte a német dominanciájú területeken. Fontos munkát végeztek a Dél-Amerikában illetve a történelmileg már évszázadok óta németek által lakott területeken, így az erdélyi szászok között is.
- 35 Die Evangelische Diaspora, hrsg. von Franz Rendtorff, 1. Jahrgang, 1919/20. A folyóirat később havonta, majd kéthavonta jelent meg, és 1966 óta a Gusztáv Adolf Egyesület értesítőjeként jelenik meg.
- 36 Bár az egyházi közigazgatás a 20. században többször módosult, az egyházkerületek határai az 1950-es éveket leszámítva viszonylag konstansnak tekinthetők. A lelkészek szolgálati helyeinél éppen ezért az egyházmegyeiket nem vettem figyelembe, mivel azok többszörösen módosulhattak, pl. Budapest és vonzáskörzete esetében. Az egyházkerületek rövidítései a következők:
- DM Magyarországi Református Egyház
Dunamelléki Egyházkerülete
DT Magyarországi Református Egyház Dunántúli Egyházkerülete
TI Magyarországi Református Egyház
Tiszáninneni Egyházkerülete
TT Magyarországi Református Egyház Tiszántúli Egyházkerülete
- 37 Ábrahám Antal (Szeged, 1914. 05. 31. – Tiszaderzs, 1980. 11. 04.) református lelképásztor – Középiszkolai tanulmányait a Kiskunhalasi Szilárdy Áron Gimnáziumban végezte, majd teológiai tanulmányait a Debreceni Tisza István Egyetemen folytatta 1933-1938 között. A hallei egyetem hallgatója volt 1938-39-ben. Segédlelkész volt 1939 novemberétől Biharkerszesen, majd 1940. novemberétől Szentesen, és 1942-től Törökszentmiklóson. Tiszaderzsen volt lelképásztor 1952. aug. 17 és 1980. nov. 2. között. Irod.: ÖTVÖS 126
- 38 Balogh Sándor (Nagyszalonta, ma Románia 1914. 06. 26. – Abony, 1981. 02. 05) református lelképásztor – Középiszkolai tanulmányait Békéscsabán végezte, majd a Budapesti Teológiai Akadémia hallgatója volt 1932-1936 között. Két alkalommal volt ösztöndíjas Halléban 1934-1935-ös és 1940-1941-es tanévben, majd 1941-42-ben Greifswald-ban. 1944-ben vallásstanári diplomát szerzett Kolozsváron. 1937-1940 között segédlelkész volt Szigetszentmiklóson, majd 1942-1944 között Nagyszalontán és 1944-1946 között Abonyban. 1945-62 között Tószegen volt lelképásztor, majd 1962-77 között Abonyban. 1977-ben nyugdíjba vonult. Munkái: Abonyi parasztkronikák. 1. Adatok Abony 19. sz.-i történetéhez, Abony, 1966, Abonyi parasztkronikák. 2. Öreg Cseri István emlékezései (1877-1918), Abony, 1971; Kinizsi és Abony. Adatok Abony nagyközség 1450-1550. évek közötti történetéhez, Abony, 1974, Abony történeti és művészeti emlékei (1450-1741), Abony-Cegléd, 1975. Adatok Áporka és Majosháza település- és egyháztörténetéhez, in. Református Egyház, 1956. 8. évf., 17. szám, 392-398., Egyháztörténeti adatok átértékelése a Studia et Acta nyomán, in. Református Egyház, 1968. 20. évf., 10. szám, 213-215., Dr. Patay Pál, in. Református Egyház, 1971. 23. évf., 9. szám 198-199., Vizsgálódás a hercegyszöllősi kánonok két névsoráról és a 23. kánonról, in. Református Egyház, 1977. 29. évf., 1. szám 12-15., A református Ápolónők Szeretet Szövetsége (1939-1945) in. Református Egyház, 1981. 33. évf., 4. szám, 79-80. Irod.: Ráday Levéltár C155
- 39 Boldizsár Endre (Mágócs, 1913. 06. 08. – Nagykőrös, 1989. 03. 15.) református lelképásztor és tanár – Középiszkolai tanulmányait Gyöngyön, Kaposváron és Csurgon végzte, ahol érettségi vizsgát is tett. Teológiai tanulmányait a Budapesti Református Teológiai Akadémián végezte. 1936-1937 között a Hallei Egyetem hallgatója. 1937-38-ban Nagykőrösön segédlelkész. 1939-41 között a Dunamelléki Református Egyházkerület Püspöki Hivatalának munkatársa. 1941-1947 között Nyársapáton lelkész és tanító. 1947-től tanító egy nagykőrösi általános iskolában. 1955-ben biológia-földrajz szakos diplomát szerez. 1970-ben vonul nyugalomba. A Nagykőrösi Református Egyházközség presbiter volt lelkészi szolgálata után. Irod.: RÁ CZ
- 40 Böröczky Gábor (Marcaltó, 1915. 08. 30. – ?, 1982, ?) református lelképásztor – Középiszkolai tanulmányait 1926-1934 között a Pápai Református Gimnáziumban végezte majd 1934-1938 között a Pápai Református Teológiai akadémia hallgatója volt. 1939-1940-ben a hallei egyetem hallgatója volt. 1941-1945 között a Füleki Református Egyházközség lelképásztor volt. Irod.: SOMOGYINÉ 2002.
- 41 Csikai Kálmán (Kecskemét, 1910. 02. 16. – ?, 1987, ?) református lelképásztor – 1928-tól a Budapesti Református Teológiai Akadémia hallgatója. 1930-1931-es tanévben a Hallei Egyetem hallgatója volt. Első lelkészképesítő vizsgáját 1932-ben tette le, másodikikat 1934-ben. 1953-1980 között Solton volt lelképásztor. Irod.: BARCZA 1994, Ráday Levéltár, C155.
- 42 Dobos János (Budapest, 1911. 03. 30. – Budapest, 1993. ?) református lelképásztor – 1929-1933 között teológiai tanulmányait a Budapesti Református Teológiai Akadémián végezte. 1933-35 között segédlelkész volt Nagykőrösön, és Budapesten a Luthai valamint a Külsőlípótvárosi Református Egyházközségekben. 1935-36-os tanévben a Church of Scotland ösztöndíjasa volt. 1946-78 között a Budapesti Skót Misszió lelképásztor. Irod.: KOVÁCS 1994, 116-117., REFORMÁTUSOK BUDAPESTEN 912-913.
- 43 Galambos József (Tass, 1912. 04. 03. – ?, ?) református lelképásztor – Teológiai tanulmányait a Budapesti Református Teológiai Akadémián végezte, majd az 1935-1936-os tanévben hallei ösztöndíjas volt. 1939-1983 között a Soroksári Református Egyházközség lelképásztor volt. Irod.: Ráday Levéltár C/155, REFORMÁTUSOK BUDAPESTEN 447-448.
- 44 Horeczky (később Harmati) Béla (Tiszaföldvár 1900. 03. 21. – Budapest, 1994. 02. 02) evangélikus lelképásztor, Harmati Béla evangélikus püspök édesapja – Középiszkolai tanulmányait Szarvason, Szatmárnémetiben és Debrecenben végezte. Egyetemi tanulmányait Debrecenben, Budapesten és Sopronban végezte. 1921-1922-es tanévben a Hallei Egyetemen tanult. Segédlelkész volt Mezőberényi és Tiszaföldvári Evangélikus Egyházközségekben. Később még egy éven át Angliában tanult. Hazatérve öt éven át volt a Brit- és Külföldi Bibliatársulat munkatársa. 1933-tól az Ósárgárdi Evangélikus Egyházközség lelképásztor volt. Tagja volt a „Baráti Mozgalom”-nak. Munkái: Az ósárgárdi ág. hitv. evangélikus egyház története, Ósárgárd 1936, A Miatyánk : népies magyarázat Luther kis kátejja nyomán, Győr 1938, Olvasod-e a bibliát? : nélkülözhetetlen tudnivalók a könyvek-könyvről, Ósárgárd 1939, Budapest 1944, A keresztény ember és a háború. Fegyverfogás, Ósárgárd 1940, A lélek halhatatlanságának védelme, A Szentírás tanítása a lélekről, Ósárgárd, 1944, Vallásos költemények, hazafias versek, menyegzői felköszöntők, halotti búcsúztatók, Budapest, 1994.
- 45 Kurucz József (Nagypáll, 1902. 09. 02. – ?, ?) református lelképásztor – Teológiai tanulmányait a Sárospataki Teológiai Akadémián és a Debreceni Egyetemen végezte. 1928-1929-es tanévben segédlelkész volt Vámosatyán. 1929-1930-as tanévben ösztöndíjas volt Halléban. Később segédlelkész volt még Újlétén, Tiszaföldváron, Dévaványán, Derecsen és Debrecenben. 1941-1945 között lelképásztor volt Hegyközlakon és 1946-1953 között Derecskén. Utolsó szolgálati helye Eszlár, ahol 1953 febr. és 1956 jún. között látta el a lelképásztori feladatát.
- 46 Medgyessy István (Nagykőrös, 1912. 08. 19. – ?, ?) református lelképásztor – Gimnáziumi tanulmányait 1924-1932 között a Debreceni Kollégiumban végezte, majd 1933-1937 között a teológus hallgató ugyanott. 1937-1938-as tanévben hallei ösztöndíjas. 1950-1958 között a Debreceni Református Teológia titkárságának munkatársa, majd 1981-ig a Debreceni Református Kollégium Nagykönyvtárának munkatársa. Irod.: DRK 340.
- 47 Tóth Kálmán (Billéd, 1906. 09. 22. – ?, 1997, ?) református lelképásztor és pedagógus – Középiszkolai tanulmányait a Debreceni Református Kollégiumban végezte, majd teológiai tanulmányait a Debreceni Egyetemen folytatta. A tanulmányai után a bécsi Collegium Hungaricum ösztöndíjasa, majd 1928-1931 között a Halleben folytatott tanulmányokat. Segédlelkész volt Nagyrábén és Karcagon. A Sárospataki Főiskolán tett valláspedagógiai vizsgát. Doktori fokozatot 1944-ben kapta meg. 1947-1952 között a Debreceni Tanítóképző tanára volt, majd 1952-66 között a Debreceni Kollégium tanára volt. 1966-ban a Magyar Köztársaság Ezüst Érdemkeresztje kitüntetését kapta meg. Irodalom: GAÁL 1997 4., GAÁL 1998 56-57., Csohány János, Korszakváltások évszázada (1849–1950), in DRK, 274., ÖTVÖS 33-34.
- 48 Néhány listát már összeállítottak pl. a skóciai egyetemjárásról: Ungarischen reformierten Theologen in Edinburgh (1843-1986), in: SÍPOS 2007, 257-259
- 49 FATA-KURUZ-SCHINDLING, 2006
- 50 KÓSA 2004
- 51 Tóth, Lajos, Magyarországi tanulók a hallei egyetemen az alapítás-tól 1934 nyári szemeszteréig. Kézirat, Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei Nagykönyvtárában, Jelzett KT. 4041.

A panasz elvesztése

A panaszszoltárok új keletű kutatása hangsúlyozza az Izráel hitében és liturgiájában, majd az egyház életében betöltött meghatározó szerepüket. A panaszszoltárok semmiképpen sem mellőzhetők a hit közösségének életében. E tanulmányban¹ azt fogom vizsgálni, életünknek és hitünknek milyen hiányosságokkal kell szembenéznie, ha a panaszszoltárokat nem használjuk sajátos társadalmi céljuknak megfelelően.

1.

Kezdjük az ószövetségi tudomány jelenlegi konszenzusának felvázolásával. A zoltárok megértéséhez Claus Westermann járult hozzá a legnagyobb mértékben, munkája minden további tanulmány számára normatív.² A zoltáriródalom jelenlegi értelmezése szempontjából Westermann hozzájárulása jelentőségben Gunkel és Mowinckel munkáival vetekszik.³

1.1. Westermann munkásságának mindenekelőtt a követhetőket köszönhetjük: Először is kimutatja, hogy ezek a zoltárok a könyörgéstől a dicsőítésig jutnak el.⁴ Ennek során az imádkozó helyzete és/vagy hozzáállása megváltozik, és Isten az imádkozó érdekében cselekvésre szánja el magát. Isten beavatkozása teszi lehetővé a könyörgéstől a dicsőítésig való eljutást.⁵

Másodsor, Westermann megállapítja, hogy a panaszt a hálaadás éneke oldja fel, s az utóbbi egyúttal meg is felel az előbbinek.⁶ Sőt, valójában a hálaadás éneke nem más, mint a válság megszűnését követően újrafogalmazott panasz. Westermann hajlamos úgy olvasni a panasz és hála ezen megfelelését, mint az imádkozó reakciójának tompított, fegyelmezett és számító formáját, míg a dicsőítés, szemben a hálaadással, teljesen szabad.⁷

Harmadsor, bármit is gondoljunk a hálaadás és a dicsőítés különbségéről, Westermann rámutat, hogy a panasz jellegzetes módon dicsőítéssel zárul, mely teljes és szabad. Valóban, a dicsőítés megfelelő háttere a feloldott panasz. Bizonyos értelemben a doxológia és a dicsőítés csak az Isten megmentő beavatkozására adott válaszként értelmezhető, amelyet pedig a panasz váltott ki.⁸

Negyedsor, maga Westermann úttörő módon *veti fel* a panasz *Sitz im Leben*-jének *kérdését*. Ő maga nem szívesen használja a kultusz kategóriáját, de ha e kategóriát kizárjuk, a *Sitz im Leben*-t igen nehéz formálisan tárgyalni.⁹

Végül pedig Westermann nem fordított külön figyelmet arra a kapcsolati dinamikára, amely a szerkezeti elemek velejárója. Ám formatörténeti elemzéséből, úgy gondolom, a következő kapcsolati dinamika bizonyosan következik. Ezen zoltárokból Izráel a fájdalom és a harag *megfogalmazásától* eljut odáig, hogy *alárendelje* Istennek, és végül *elengedje* őket.¹⁰ Funkcióját és a tapasztalatot tekintve a szavakba öntés és az Istennek való hűséges alárendelés az elengedés előfeltétele. Csak ha az elengedésre sor kerül, beszélhetünk dicsőítésről és nagylelkű cselekedetéről. Így az Istennek *szembeni* kapcsolati dinamika megfelel a formai elemek mozgásának.

1.2. A *Sitz im Leben* kérdése nem annyira egyértelmű, mint a műfajé. Ennek oka talán az, hogy Westermann

nem szentelt e kérdésnek külön figyelmet. Az erről folyó tudományos vitának négy mozzanatát különböztethetjük meg.

Először is, a kutatást meghatározta Mowinckel kultuszi *Sitz im Leben*-je, és Aubrey Johnson Mowinckel modelljét alkalmazta is.¹¹ Ez a fajta értelmezés azonban bizonyos mértékben elszakadt a panasz mint műfaj valóságától, mintha az valamely nagy nemzeti drámában eljátszott cselekmény lett volna, nem pedig a közösség tagjainak meghatározó élménye.

Másodsor, Schmidt, Delekat és Beyerlin¹² bíróságijogi *Sitz im Leben*-je fontos és üdvözlendő modell. A panaszszoltárok nyelvezete kétség nélkül bírósági-jogi hátteret tükröz. Ugyanakkor kérdés, mennyire kell ezt a nyelvezetet „realisztikusnak” tartanunk. A hipotézisnek az a gyengéje, hogy hajlamos a jogi nyelvezetet pusztán „utánzóknak” tekinteni. A 109. zoltár esetében például kézenfekvő a nyelvezetet realisztikusnak tekinteni.¹³ A bíró követelése valóságos. Az imakérés arra irányul, hogy a bírói-jogi eljárás a megfelelő módon történjen.

Harmadsor, Mowinckel meghatározó modellje, miszerint a „gonoszok” mágiát használó emberek, véleményem szerint tévút.¹⁴ A társadalmi folyamatról realisztikusabban gondolkodva inkább azt mondhatnánk, hogy azok, akik kellő befolyással rendelkeznek ahhoz, hogy így beszéljenek, a társadalmi folyamatok irányítói és haszonélvezői. Ez a modell újabb kísérlet arra, hogy a panaszszoltárokat a valós társadalmi folyamatoktól elszigeteljük: „idealista” olvasat.

Negyedsor, véleményem szerint Albertz¹⁵ és Gerstenberger¹⁶ művei nyújtják a legtöbb segítséget annak megértésében, hogy a panaszszoltárok lelkigondozói jellegűek. Albertz megállapította, hogy az egyéni panaszszoltárok *Sitz im Leben*-je nem a templomi, hanem valamely helyi kultusz, ahol az élet és meghalás személyes életciklusa van válságban. Gerstenberger megerősítette ezt a meglehetősen általános hátteret, amikor ezen zoltárok keletkezési közegeként valamiféle házicsoportot vagy helyi közösséget feltételezett, melyben a közösség tagjai egyfajta gyógyulási-helyreállítási rituálét gyakorolnak a reménység jegyében. Gerstenberger *Sitz im Leben*-je igen hiteles, és a költeményeknek valós hátteret kínál.

1.3. A fent említett hozzájárulások és Westermann pótolhatatlan munkássága ellenére az ószövetségesek mindeddig csak kerülgették a panaszszoltárok teológiai jelentőségét. Meg kell tehát kérdeznünk: Mit jelent az, hogy a valóság ezen szociális konstrukciójában rendelkezésre áll ez a forma?¹⁷ Mi a jelentősége annak a hitnek, mely lehetővé és nélkülözhetetlenné teszi ezt az imafor-

mát? Az én válaszom az, hogy ez „újraosztja a lapokat” és megváltoztatja a két fél közti erőviszonyokat: a kérelmező félt nem lehet félvállról venni, s a megszólított Isten olyan új módon vesz részt a válság megoldásában, melyben ő maga is kockázatot vállal. Ahogy a gyengébb fél, a kérelmező (a zsoltóáros) jogosultságot nyer, úgy az erősebb félnek (Istennek) csorbítatlan szuverenitása megkérdőjeleződik – a kérelmező számára Isten elérhetővé válik. Azon következtetésünk alapja, miszerint a kérelmezőt nem lehet félvállról venni, és hogy e kapcsolatban legitím (jogos) hatalmat kap, az, hogy a kérelmező beszédét Isten meghallgatja, méltányolja és hogy az komolyan veendő beszédként került feljegyzésre. A kultusz szempontjából feltételezhetjük, hogy Isten az ilyen beszédet komolyan veszi. Az ilyen beszédminta és annak ilyen társadalmi szerepe egyetlen erőviszonyt sem tart szentnek és véglegesnek.

A panaszforma tehát a hatalom újraelosztásával áll kapcsolatban. A következőkben ennek negatív vonatkozásaival kívánok foglalkozni: Mi történik, ha a panasznak mint egyfajta hit- és beszédformának pozitív megítélése elvész, ahogy az véleményem szerint a mai gyülekezeti használatban történik? Mi történik, ha azon beszédformákat, melyek a hatalomelosztást kívánják orvosolni, elhallgattatjuk és kiiktatjuk? Úgy vélem, a válasz az, hogy ily módon egyfajta teológiai monopóliumot sikerül érvényre juttatnunk, ezáltal szolgalelkűséget és behódolást erőltetünk, melyeknek a társadalmi gyakorlatra kifejtett hatása a status quo politikai-gazdasági monopóliumának a megerősítése és megszilárdítása. Ha tehát a panaszt eltávolítjuk életünkéből és liturgiánkból, az nem pártatlanságból, és szerintem csak részint akaratlanul történik. Az alábbiakban a panasz elvesztését két szempontból fogom vizsgálni, majd a panasz visszaszerzésének két lehetséges hasznát.

2.

A panasz elvesztéséből fakadó egyik veszteség az *őszinte és kölcsönös szövetségi viszony* elvesztése, mivel a szövetség gyengébb tagja (a kérelmező) hang-talanná vált, vagy legfeljebb dicsőítésre és doxológiára használható hanggal rendelkezik. Ahol a panasz nincs jelen, a szövetség csak az öröm és jólét ünneplésében ölthet testet. Vagy politikai kategóriákban: az erősebb félt olyan alattvalók veszik körül, akik állandóan csak bólogatnak, s akiktől soha nem hallható a hivatalostól eltérő vélemény. Minthogy az ilyen ünnepélyes és egyetértő hallgatás nincs összhangban a valósággal, a panasz híján a szövetség végeredményben a tagadásnak, álcázásnak és szerepjátszásnak gyakorlata, amely a társadalmi kontrollt szentesíti.

Fontos heurisztikus nyereség lehet, ha mindezt a „tárgykapcsolat-elmélet”-nek nevezett személyiség-fejlődési elméletre vonatkoztatjuk.¹⁸ A szóhasználat furcsa és félrevezető. Az elmélet olyan pszichológiai elméletek ellen tiltakozik, amelyek szerint a személyiség-fejlődés meghatározó elemei a személyből fakadnak. A tárgykapcsolat-elmélet ezzel szemben azon az állásponton van, hogy a személyiség-fejlődés külsődleges elemek, azaz másokkal való kapcsolatok függvénye. A tárgykapcsolat

azt jelenti, hogy a személynek más, valódi, objektív személyekhez kell viszonyulnia, akik nem projekciók, hanem a hatalom és az akarat makacs megnyilvánulásai. A kisgyermek számára egy ilyen objektív másik természetesen az anya. Témánk szempontjából párhuzam vonható az anya-gyermek kapcsolat és az Isten-hívő kapcsolat között.

Az elmélet szerint amennyiben a gyermek egóját erősíteni akarjuk, lehetővé kell tennünk, hogy kezdeményezzen az anyával való kapcsolatában, és mindenhatóságot tapasztalhasson. Ez pedig csak akkor történhet, ha az anya nyitott a gyermek megnyilvánulásaira, és nem él túlzottan kezdeményező-készségével a gyermek ellenében. Winnicott ezt írja:

Az igazi szelf abból az erőből születhet meg, amelyet a csecsemő gyenge egója akkor kap az anyától, amikor az teret ad a csecsemő mindenható megnyilvánulásainak.¹⁹

A negatív lehetőség az, hogy az anya nem válaszol, hanem kezdeményez, s így a gyerek az anyát mindenhatónak tapasztalja:

A nem elég jó anya nem képes teret adni a csecsemő mindenhatóságának, s így ismételtelen elmulaszt megfelelő módon reagálni a csecsemő gesztusára. Saját gesztusait helyezi előtérbe, és behódolásra készíti a gyermeket. Ez a behódolás a hamis szelf legkorábbi állomása, mely összefüggésben áll azzal, hogy az anya nem képes érzékelni a csecsemő szükségét.²⁰

Az anya-gyermek kapcsolatából találó párhuzam vonható témánkra, a panaszra nézve. Ahol a panasznak van helye, a hívő kezdeményezhet Isten felé, aminek révén ego-ereje Istennel szemben kifejlődhet. E nélkül nincs felelős hit. Ahol azonban a panasz kezdeményezésének nincs helye, csak dicsőítés és doxológia marad. Ez esetben Isten mindenható, akit csak dicsőíteni lehet. A hívő senki, aki kritikátlanul dicsőíthet, vagy nyomaszthatja bűntudat, ha az Istennel való élet nem megfelelően működik. Ennek eredménye egy „hamis én”, egy olyan téves hit, melynek félelem és bűntudat az alapja, az eredménye pedig az öngazultság nehezítő és önámító cselekedetei. A panasz hiánya csak kényszerű engedelmisséget tesz lehetővé.

Nem azt akarom mondani, hogy a biblikus hit lélektani kategóriákra redukálható, de a párhuzamot találónak tartom. Eszerint az az Isten, aki kiváltja a panaszt, s aki válaszol rá, nem hagyományos értelemben mindenható, és nem olyan Isten, akit szolgalelkű és kezdeményező-készséggel nem rendelkező emberek vesznek körül. Nem, Isten inkább anya, aki együtt álmodik a kisgyermekkel, hogy az egykor majd felelős, érett szövetséges féllé cseperedjen, aki képes komoly kapcsolatra és beszélgetésre. Az ilyen komoly beszélgetésben és kapcsolatban alakulhat ki az őszinte engedelmisség, mely nem számító tetszéskeresés, hanem őszinte, odaadó elkötelezettség.

Ahol nincs helye a panasznak, melynek révén a hívő kezdeményezhet, Isten a hívő mindenható anyaként éli meg. A hívőnek nem marad más, mint egy olyan hamis narcizmus, mely makacsul reménykedik a kiegyensúlyozott énben, ám híjával van az igazi én kifejlődéséhez szükséges erőnek. Amiről itt végeredményben szó van, ahogy Kálvin olyan jól megértette, az nem más, mint az

emberi szelf helyes megértése, ám ugyanakkor annak az Istennek a radikális felismerése is, aki képes és kész válaszolni, nemcsak kezdeményezni.²¹

3.

A panasz kiiktatásának második káros hatása a *teodicea kérdésének elnémitása*. Itt nem olyan ezoterikus kérdésre gondolok, mint Isten és a rossz ontológiája. Sokkal inkább arra, hogyan tehetünk fel és legitimálhatunk kérdéseket az igazságosságról a társadalmi javak, a társadalmi elérhetőség és a társadalmi hatalom kontextusában.²² Nézetem szerint az Ószövetségben Izráelt jobban érdekli a *diké*, mint a *theos*, az igazság vagy jogosság/igazságosság kérdése, mint az Istennel kapcsolatos kérdések.²³ Schmidt, Delekat és Beyerlin értelmezései tehát helyesek, amikor megállapítják, hogy a panasz egy olyan perbeadványban való részvétel, amelynek révén az igazság kérdését formálisan megfogalmazzuk. Westermann felhívta figyelmünket arra, hogy Jób könyve lényegében ilyen perbeadványokból áll, amelyeket Jób barátai elég furcsán és szerencsétlenül próbálnak cáfolni.²⁴

A panaszszoltárok tehát makacs kitartással megfogalmazott kesergések:

1. A jelenlegi helyzet tűrhetetlen.
2. Ennek nem kell így maradnia, hanem megváltozhat.
3. Az imádkozó nem fogadja el a tűrhetetlen helyzetet.
4. Isten kötelessége változtatni a helyzeten.²⁵

De a döntő az első pont. Az élet elviselhetetlen. A zsoltáros észleli, hogy az élet nem olyan, amilyennek Isten ígérte, s ennek hangot is ad. Az Isten trónusa előtt álló ember számára ez a lehető legveszélyesebb pillanat. Épp oly veszélyes, mint amikor Lech Walesa vagy Rosa Parks a saját testével fejezte ki azt a meggyőződését, hogy a rendszer nem működik, és többé nincs értelme elfogadni. A (politikai, gazdasági, vallási, erkölcsi) rendszer fenntartói váltig reménykednek abban, hogy a szenvedők nem veszik észre a rendszerhibát, vagy hogy bizonyos mértékű rendszerhibát, még ha az kellemetlen is, megszokottak és szükségszerűnek fogadnak el. A panaszra akkor kerül sor, amikor a rendszerhiba elviselhetetlenné válik, amikor a jogtalanság tűrhetetlen, és amikor a változás elkerülhetetlen.

A panasz tehát két különböző irányba hat. Mindkét irányt két végletes példával kívánom szemléltetni. A panasz egyfelől *megszólíthatja Istent a felebaráttal szemben*. A 109. zsoltár végletes panasz. A zsoltáros Jahve *hesed*-éhez folyamodik (21, 26) az embertárs *hesed*-ével szemben, amely csődöt mondott (16). Isten a fellebbviteli bíróság, akitől a zsoltáros jogorvoslatot vár (vö. 6). Jól lehet az emberi igazságosság kudarcot vallott, Isten igazságosságára biztosan lehet számítani. Ugyanakkor a kérelem feltehetőleg tulajdonnal kapcsolatos, igazságosságot érintő konkrétumokra vonatkozik. Másrészt a panasz intézhető *Isten ellenében Istenhez*. A 88. zsoltár szintén végletes példa. Itt Isten igazságossága mondott csődöt. Ilyen esetben Izráel „jogrendszerében” nincs más fellebbviteli bíróság, így Izráelnek a kockázatot vállalva újból és újból ugyanazon bírósághoz kell folyamodnia

ugyanazon váddal.²⁶ A zsoltár kérelmelhetetlen, ami igen veszélyes: kockázatos ismételt Jahve bíróságához folyamodni a bíróság saját jogtiprása miatt. Mindkét panasz esetében – elmulasztott emberi *hesed* és Jahve hallgatása – az igazságosság a tét. A kérelmező egyik esetben sem ismer el bűnt vagy felelősséget a rendszerhibáért, hanem a másik félt tartja felelősnek.

E panaszok természetesen vallási dilemmát fogalmaznak meg. Ám e beszédek/imák nem pusztán vallásos gyakorlatok: értékük nem elsősorban katartikus jellegű. Nem, a vallásos beszéd mindig politikai, gazdasági, társadalmi terhet hoz magával. A megszólított Isten vagy a társadalmi folyamat hitelesítője és szavatolója (mint a 88. zsoltárban), vagy a rendszer elleni fellebbviteli bíróság (mint a 109. zsoltárban). A beszélő/imádkozó követelését és jogait a csődöt mondott rendszer színe előtt erősíti meg Istennek. Ez a rendszer látható a földön, és az imádkozó szenvedélyes meggyőződéssel ostromolja a mennyet, hogy meg lehet és meg kell változtatni, és meg is fog változni.

A panaszforma rendszeres használatával Izráel a jogosság kérdését nyilvánossá és megszokottá tette. Ugyanígy az igazságosságnak panasz formájába öntött kérdése az, mely az exodus-elbeszélést lendületben tartja. Valójában Izráel kiáltása az (Ex 2.23-25), mely Jahvét cselekvésre készíti, mely Izráel történetét elindítja. A kiáltás történelmet változtat.²⁷ Paul Hanson²⁸ rámutatott, hogy a panaszformába öntött kérelem joga megtalálható Izráel törvényeiben (Ex 22.22-24), amelynek értelmében a szegény kiálthat. Noha a kiáltás címzettje Jahve, világos, hogy az nem pusztán vallásos cselekedet, hanem meghatározó és közvetlen kapcsolatban áll társadalmi folyamatokkal. Amikor egy ilyen kiáltás a bírósági vád szerepét tölti be, a hagyomány tanúsága szerint Jahve meghallja és cselekszik (vö. Zsolt 107.4-32). A Szövetség Könyvében két ilyen törvényt is találhatunk. Az első esetben (Ex 22.22-24) Jahve válaszol a kiáltásra, „és fegyverrel öllek meg benneteket”. A második esetben (22.27) Jahve meghallja a kiáltást, és részvétre indul. A kiáltás mindkét esetben a nyilvános életben látható tette serkenti Istent. A válasz egyik esetben sem pusztán vallásos segítség, hanem a bírói ítélet hozza a szabadtítást. Izráel panaszja ilyen természetű, és így működik.

Ahol a panasznak nincs helye, a teodicea kérdésének természetes módja elvész.²⁹ Ha a panasz megrovásban részesül, az igazságosság kérdését nem lehet feszegetni: az végül láthatatlanná és tiltottá válik. Ehelyett meg kell elégednünk értelmezési kérdésekkel,³⁰ és a problémákat a szeretetre mutattva oldjuk fel. Ám az értelmezés és a szeretet kategóriái nem érintik a rendszerre vonatkozó nyilvános kérdéseket, amelyekről a bibliai hit kérelmelhetetlen őszinteséggel beszél. A panaszt tagadó hit közössége következő lépésként úgy fog dönteni, hogy az igazságosság makacs kérdését nem lehet Isten trónja elé vinni, mivel a trón előtt csak a dicsőítésnek van helye. Hiszem, hogy ebből az következik, hogy ha a jogosság kérdéseit nem lehet Isten trónja elé vinni (amely következtetésre a liturgiában láthatunk példát), következő lépésként már a nyilvánosság előtt, iskolákban, kórházakban, a kormánnyal és végül a bíróságokon sem lehet róluk beszélni. Az igazságosságot érintő kérdések udvariassági

formává és szolgálalkúsággá lényegülnek át.³¹ A „dolgok rendje” megkérdőjelezhetlenné válik, s nekünk nem marad más, mint a fásult engedelmség, majd végül a reményvesztettség. A komoly változás egyetlen lehetőségét veszítettük el, amikor ezen beszédforma helyességét megkérdőjeleztük.

4.

A panasz elvesztésének kérdését a fentiekben két szempontból vizsgáltam. Lélektani megközelítésből egyfelől a tárgykapcsolatot és az én fejlődését boncolgattam. Másfelől pedig, szociológiai szempontból az igazság nyilvános, társadalmi kérdését tanulmányoztam. Nem szándékom a panasz kérdését sem lélektani, sem szociológiai kategóriákra korlátozni. Nem, a panasz Istenről állít valamit: hogy ezzel a veszélyes, jelenlevő Istennel az élet minden területén számolni kell. Valahányszor Isten veszélyes jelenléte elvész annak következtében, hogy e terhes párbeszédben a magunk részét nem teljesítjük, valahányszor Isten sebezhetősége és szenvedélye beszédünkből eltűnik, nekünk csak a félelem és kétségbeesés marad, s a jelenlegi helyett egy abszolutizált világ. Hitértésünk drámai változáson megy keresztül attól függően, hogy Isten élettelen jelkép, akit nem szólíthatunk meg, s aki csak a status quo néma fenntartója, vagy pedig kockázatos módon a még nem látott kiformalójaként megszólítható. Ami a lélektani vonatkozásokat illeti, az én fejlődése nem pusztán az „elég jó” anyától függ,³² hanem egy olyan Istentől is, akinek teljhatalmát módosítja a szenvedélye.³³ Ami a társadalmi kérdéseket illeti, az igazságosság nem csupán a társadalmi struktúrák kérdése, hanem olyan független, a rendszeren kívül álló személyeké is, akikhez a rendszer ellenében hatékonyan lehet folyamodni. Az ego-erő és a társadalmi igazságosság végül azonban teológiai kérdésekhez vezet. A mindig dicsőítendő és soha nem támadható Isten összefüggésben van a „hamis én” fejlődésével és a kritikátlan status quo-val. Ám a támadhatóságában is jelenlevő Isten a valódi én kialakulásával és a felelős igazságosság kifejlődésével áll kapcsolatban.

5.

A 39. zsoltárral kapcsolatos néhány rövid észrevétel-lel szeretném e tanulmányt zárni, hogy lássuk, egy konkrét bibliai szövegben hogyan érvényesülnek a fenti megállapítások. A 39. zsoltár Jahvét ostromló panasz. A zsoltáros először hangot ad elhatározásának: hallgatást fogadott (2-4a). Ám az önmérséklet csak elmélyíti a válságot. A 4b-ben végre tanúi vagyunk beszédnek, hiszen a szolgál hallgatás nem ért célt. Az 5. versben a zsoltáros első ízben nevezi meg Jahvét. Isten merész megszólításának pillanatában máris változás kezdődik. A baj oka nyitott kérdéssé vált a kapcsolatban. A zsoltáros a gonoszság láttán nem akar tovább néma maradni. Ezen döntés új lehetőségeket tartogat. Az 5-7. versben a zsoltáros az emberi élet korlátairól és múlandóságáról elmélkedik. Szeretné tudni a véget, azaz hogy miként végződik az élet,

ám a kérés nem túl nyomatékos. Ez még mindig elmélkedés, mindenféle magabiztosságot nélkülöz.

A zsoltár hangulata hirtelen változik a 8. versben, amelyben a zsoltáros immár másodszer szólítja meg Istent. A szövegben *adonaj* szerepel, ám némely kéziratban *Jahve* áll. Ám a döntő retorikai lépésre a *veatta*, „Így hát” kifejezéssel kerül sor.³⁴ Itt fordulópontnak lehetünk tanúi, ahogy a zsoltár az elmélkedéstől az aktív, rendíthetetlen reménység felé halad.

Így hát mit várhatok (qavaj), Uram? Egyedül benned reménykedem (jhl)!

Jahve megragadása az a rendíthetetlen remény, hogy a helyzetnek nem kell így maradnia, és nem is fog. A 9. versben ezt határozott felszólítás-kérés követi: *ncl*, „kíragad” vagy „kiszabadít”. A 10. versben a könyörgés még merészebb lesz, mert a zsoltáros most már kész megfogalmazni: „Te tetted.” A hallgatás vádra vált, ám a vád az aktív reménység egy formája. A 12. vers hangvétele ismét inkább elmélkedő. Ám a 13. vers harmadszor említi Jahvét, ismét csak határozott felszólítással:

Hallgasd meg imádságomat, Uram, figyelj segélykiáltásomra! Könnyeim láttán ne légy néma, mert jövevény vagyok nálad...

A beszéd, mely véget vetett a hallgatásnak, Jahve merész sürgetése. Ahogy a zsoltáros elutasította a hallgatást, úgy most könyörög Jahvéhoz, hogy szólaljon meg végre (13). A zsoltáros beszéde igyekszik Jahvét beszédre és beavatkozásra készíteni.

A zsoltár a velős *énenni-vel* zárul: „nem leszek többé” (14). A zsoltáros azért könyörög Istenhez, hogy avatkozzon be, mielőtt – a társadalmi nullifikációs folyamat eredményeként – a zsoltáros nem lesz többé. Hogy a zsoltáros elpusztul-e a hatalmas erők ellenében, akik nullifikációval fenyegetnek, Jahve beavatkozásán múlik.

Ez a zsoltár mindkét általam felvázolt kérdést érinti. Egyfelől a zsoltáros a hallgatástól eljut a beszédig,³⁵ egy sor merész felszólításig-kérésig, és a 10. versben egy olyan megfogalmazásig, mely Isten elleni vádként is olvasható: „Te tetted!” A zsoltár Jahve előtti bátorságról és énerőről tanuskodik, mely kaput nyit a reményre, várakozó imperativusokra és a változáshoz való ragaszkodásra, mielőtt késő lenne.³⁶ A Jahvéhoz ragaszkodó megszólításhoz a nem-lét fenyegetése miatti félelemérzet társul. E fenyegetés, úgy gondolom, társadalmi természetű, a társadalmi rendszer következménye.

Másfelől a jogosság kérdését veti fel a zsoltáros. Ez már a 2. versben felmerül a gonosszal (*rasa*) kapcsolatban.³⁷ Részleteket nem tudunk meg, ám a „jövevény” említése a 13. versben arra utal, hogy társadalmi hatalomról és társadalmi helyzetről van szó, mely a zsoltárost kiszolgáltatottá, sebezhetővé és a biztonságától megfosztottá tette (Jahvét leszámítva).³⁸ A zsoltáros emlékezteti Jahvét, hogy ő felelős az ilyen jövevényért, és a jövevény érdekében felelősségre is vonja, mert „*én jövevény vagyok köztetek*”.

Mind az ego megerősítése, mind a nyilvános igazságosság értelmében a 39. zsoltár változást idéz elő a mennyben, melynek közvetlen következménye a földi társadalmi rendszer változása. A zsoltár jellegzetes módon ad hangot a nyomorgó föld kiáltásának (13). Ahol a kiáltás elnémul, a menny nem avatkozik be, és nem kezdődik történelem. A végeredmény a reménytelenség.

Ahol a kiáltás hangot kap, a menny válaszolhat, és a föld új jövő elé nézhet. Az új iránti mennyei akarat s az új földi lehetőségek a tiltakozáson múlnak.

6.

Udvariasságunk ára kérdéses számomra. Nem tudom, hitünk ezen lehetősége nem azért veszett-e el, mert a panaszszoltároknak nincs helye gyakorlatunkban. E veszteség alkalmával talán akaratlanul is hamis ént hagyunk jóvá, amely a mindenható Istennel szemben nem képes kezdeményezésre. Szintén akaratlanul támogathatunk igazságtalan rendszereket, melyekkel kapcsolatban nem tehető fel jogos kérdés. Panasz híján, kritikátlan dicsőítéssünkkel talán a történelmet fojtjuk meg. E szövegek elvesztése lélektani hiteltelenséget éppúgy eredményez, mint a társadalom konzerválását. Ha számunkra fontos a hitelesség és a jogosság, mielőbb fel kell fedeznünk ezeket a zsolnárokat.

Walter Brueggemann

Fordította: Czövek Tamás és Tóth Sára

JEGYZETEK

- 1 Eredetileg „The Costly Loss of Lament” címmel jelent meg, *JOST* 36 (1986) 57-71.
- 2 Claus Westermann, *Praise and Lament in the Psalms* (Atlanta: John Knox Press, 1981); szintén ő: *The Psalms, Structure, Content and Message* (Minneapolis: Augsburg, 1980).
- 3 Hermann Gunkel és Sigmund Mowinckel munkásságához ld. A.R. Johnson, „The Psalms”, *The Old Testament and Modern Study*, szerk. H.H. Rowley (Oxford: Clarendon Press, 1951), 162-209; John H. Hayes, *An Introduction to Old Testament Study* (Nashville: Abingdon, 1979), 285-317; és Ronald E. Clements, *One Hundred Years of Old Testament Interpretation* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), 76-98.
- 4 Westermann, *Praise and Lament*, 33, 75, és passim.
- 5 Hogy Isten miként avatkozott be, az homályos. Hans Joachim Begrich elmélete még mindig a legjobb: „Das Priesterliche Torá”, *ZAW* 66 (1936), 81-92, újranyomva: *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 21; München: Chr. Kaiser Verlag, 1964), 217-310. Begrich szerint a pápi üdvprófécia a panasz közepette hangzott el, s a könyörgést dicsőítésre változtatta. Begrich munkájához ld. Thomas M. Raitt, *A Theology of Exile* (Philadelphia: Fortress, 1977).
- 6 Westermann, *Praise and Lament*, 27-30.
- 7 Harvey H. Guthrie, *Theology as Thanksgiving* (New York: Seabury Press, 1981), 1-30, látásom szerint jobban megérti a hálaadást, mint ami az Istennek adott válasz eleven formája.
- 8 Guthrie, *ibid.*, 18-19, a formatörténi megfigyeléseket ügyesen kapcsolja össze a szociológiai valósággal. Westermann-nal ellentétben Guthrie a hálaadást a hit meghatározóbb módjának tekinti, mint a dicsőítést. Ebben egyetértek vele.
- 9 Az utóbbi időben a formatörténet a *Sitz im Leben* merev és egysíkú értelmezésétől átfogóbb és dinamikusabb irányba mozdult, amellyel szerintem Westermann jobban rokonszenvezne. Ehhez ld. Rolf Knierim, „Old Testament Form Criticism Reconsidered”, *Interpretation* 27 (1973), 435-68; és Martin J. Buss, „The Idea of Sitz im Leben—History and Critique”, *ZAW* (1978), 157-70.
- 10 Ez az elengedés liturgiai, retorikai és érzelmi. Ám szerintem fontos, hogy ezen elengedést összekapcsoljuk azon gazdasági elengedéssel, amiről Marie Augusta Neale, *A Socio-Theology of Letting Go* (New York: Paulist Press, 1975) beszél. Véleményem szerint az elengedés ezen két formája szorosan összetartozik. Ebből következik, hogy a panasz elvesztése mint az elengedés egy módja a gazdasági elengedés lehetőségét igen problematikussá teszi, mely biztos ellenállásba fog ütközni.
- 11 Sigmund Mowinckel, *Psalmstudien II, Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Aubrey Johnson,

- Sacral Kingship in Ancient Israel* (Cardiff: University of Wales Press, 1967). Hayes és Clements számos kritikát ismert.
- 12 H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament* (BZAW 49; Giessen: A. Töpelmann, 1928); L. Delekat, *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum* (Leiden: Brill, 1967); W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht* (FRLANT, 99; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970).
 - 13 Hogy a társadalmi valóság hogyan viszonyul ehhez a zsolnárhoz, ld. tanulmányomat, „Psalm 109: Three Times ‘Steadfast Love’”, *Word and World* 5²(1985), 28-46.
 - 14 Mowinckel a *Psalmstudien*-ben fejtette ki nézeteit. Ennek összefoglalása megtalálható: *The Psalms in Israel's Worship*, II (Nashville: Abingdon, 1962), 4-8.
 - 15 Rainer Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion* (Calwer Theologische Monographien, 9; Stuttgart: Calwer Verlag, 1978).
 - 16 Erhard Gerstenberger, *Der bitende Mensch* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1980).
 - 17 A beszédformák társadalmi erejének ilyen értelmezéséhez ld. P. Berger és T. Luckmann, *The Social Construction of Reality* (Garden City: Doubleday, 1966). Ezen értelmezésnek a panaszszoltárokra való alkalmazásához ld. W. Brueggemann, „The Formfulness of Grief”, *Interpretation* 31 (1977), 273-75.
 - 18 Az elmélet tömör összefoglalását ld. Charles V. Gerkin, *The Living Human Document* (Nashville: Abingdon, 1984), 82-96. Gerkin lekötelezettje vagyok e tanulmány több vonatkozásában. Az elmélet irodalmához ld. Otto Kernberg, *Object Relations Theory and Clinical Psychoanalysis* (New York: Jason Aronson, 1976); *Internal World and External Reality* (New York: Jason Aronson, 1981); *Object Relation Theory and its Applications* (New York: Jason Aronson, 1981); Heinz Kohut, *The Analysis of the Self* (New York: International Universities Press, 1971); D.W. Winnicott, *The Maturational Processes and the Facilitating Environment* (London: Hogarth, 1965); és Harry Guntrip, *Psychoanalytic Theory, Therapy and the Self* (New York: Basic Books, 1971).
 - 19 Winnicott, *op. cit.*, 145.
 - 20 *Ibid.*
 - 21 J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (Library of Christian Classics, XX; szerk. John T. McNeill, Philadelphia: Westminster, 1960), 35-39, kitűnően megfigyelte, Isten és az ember ismerete hogyan függ össze. Hogy Calvin miként igyekezett Isten vitathatatlan szuverenitását és kapcsolat iránti igényét fenntartani, ld. Ford Lewis Battles, „God was Accommodating Himself to Human Capacity”, *Interpretation* (1977), 19-38.
 - 22 A gonosz és teodicea társadalmi vonatkozásaihoz ld. Peter Berger és Robet Merton műveit és különösen Jon Gunnemann, *The Moral Meaning of Revolution* (New Haven: Yale University Press, 1979).
 - 23 Isten és az igazságosság, *theos* és *dike* kérdéséhez, az ószövetségi teodicea-kérdéshez ld. Brueggemann, „Theodicy in a Social Dimension”, *JOST* 33 (1985), 3-25, és *The Message of the Psalms* (Minneapolis: Augsburg, 1984, 168-76).
 - 24 Claus Westermann, *The Structure of the Book of Job* (Philadelphia: Fortress, 1981).
 - 25 A bibliai imádság ilyen merészségéhez ld. Moshe Greenberg, *Biblical Prose Prayer* (Berkeley: University of California Press, 1983), 11-14 és *passim*.
 - 26 Hogy Istenen kívül máshoz is lehet vakmerően folyamodni, ld. Job 19.25. Samuel Terrien, *Job: Poet of Existence* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957), 151, így olvassa a szöveget. Ez a nem szokványos értelmezés ellentétben áll a jellegzetes ószövetségi felfogással, miszerint csak ugyanazon Istenhez lehet folyamodni. Fontos, hogy Izráel Isten elleni dühe nem tántorította el Izráelt Istentől ateizmus vagy bálványimádás felé, hanem Istenhez intézett még szenvedélyesebb imádságra kényszerítette.
 - 27 Hogy Izráel hite számára ez a kiáltás mennyire meghatározó volt, ld. see James Plastara, *The God of Exodus* (Milwaukee: Bruce Publishing Company, 1966), 49-59.
 - 28 Paul D. Hanson, „The Theological Significance of Contradiction within the Book of Covenant”, *Canon and Authority*, szerk. George W. Coats és Burke O. Long (Philadelphia: Fortress, 1977), 110-31. Az emberi szükség iránti részvét dialektikájáról ld. Hanson, „War and Peace in the Hebrew Bible”, *Interpretation* 38 (1984), 341-79.
 - 29 A társadalmi gonoszság ilyen hangsúlyozása eltér James L. Crenshaw egyébként kitűnő megállapításától, *Theodicy in the Old*

- Testament* (Philadelphia: Fortress, 1983), 1-16. Crenshaw szerint a gonosz csak „erkölcsi, természetes és vallási” vonatkozásaiban létezik. Úgy gondolom, ez azért elégtelen, mert az Ószövetség igen hangsúlyozza a társadalmi igazságosság és igazságtalanság kérdését.
- 30 Különösen is Paul Tillichet foglalkoztatta a dolgok értelme. Ld. *Courage to Be* (New Haven: Yale University Press, 1952), 41-42 és *passim*. Visszatekintve azt mondhatjuk, hogy Tillich halál-bűntudat-értelmesség hármasa, ahogy az a modern korszakban jelentkezik, kritikátlanul idealista. A társadalmi valóság materialistább megértése sem oldhatta volna meg az „értelmesség” kategóriáját mint a modern kor célkitűzését.
- 31 Hogy az udvariasság mint társadalmi kontroll hogyan működik, ld. John M. Cuddihy, *The Ordeal of Civility* (New York: Basic Books, 1974) és Norbert Elias, *Power and Civility* (New York: Panthom Books, 1982).
- 32 Winnicott, op. cit., jellemző módon az „elég jó” anyáról beszél. Nem dolgozza ki a tökéletes anya modelljét, inkább azon anyát változtatja fel, aki ösztönösen válaszol a gyerek kezdeményezéseire. Winnicott szerint az anyák általában ilyenek.
- 33 Egyszerűbben a szenvedélyességet látják Isten azon tulajdonságának, mely átformálja mindenható voltát. Ld. Abraham Heschel, Dorothy Sölle, Kamo Kitamori, Jürgen Moltmann műveit. Két nemrég megjelent tanulmányomban amellelt érveltem, hogy az Isten mindenható és szenvedélyes volta közti feszültség lehet az alapja egy ószövetségi teológiának. Ld. Brueggemann, „A Shape for Old Testament Theology, I: Structure Legitimation”, *CBQ* 47 (1985), 28-46; és „A Shape for Old Testament Theology, II: Embrace of Pain”, *CBQ* 47 (1985), 395-415.
- 34 A nyelvtani kapcsolat retorikai hatásához ld. James Muilenburg, „The Form of Structure of the Covenantal Formulations”, *VT* 9 (1959), 74-79.
- 35 E tanulmány befejezése után került kezembe Robert Alter kitűnő fejtegetése, *The Art of Biblical Poetry* (New York: Basic Books,

- 1985), 67-73. Alter szintén megfigyelte, mennyire fontos ebben a zsoltárban a hallgatástól a beszédig való eljutás: „Éppen ellenkezőleg: az ősi héber irodalmi képzelet újból és újból a beszéd hatékonyságának meghatározó feltételezéséhez tér vissza. Ezt az Úr szemléleti kozmogonikusan (a Genézis 1-ben), akit követ az ember. Költeményünkben a zsoltáros végeredményben azt kéri, hogy Isten hallja meg kiáltását, s ez feltételezi a beszéd hatékonyságát, azon igazmondó erőt, mellyel a nyelv a könyörgő nyavalyájának megvilágítására használható... Az első két sorban a hallgatás témája egyre erősödik: a zsoltáros először eltökéli magát, hogy nem fog beszédével ártani, majd megzabolazza száját, végül pedig teljes némaságot fogad (három egymást követő szinonima révén). A hallgatás túrhetlensége belső tüzet gerjeszt, heves gyötrelmet, mely a kezdeti elhárítás módosításához, majd beszédhez vezet.”
- 36 Erhard Gerstenberger, „Der klagende Mensch”, *Probleme biblischer Theologie*, szerk. Hans Walter Wolff (München: Chr. Kaiser Verlag, 1971), 64-72, azt vizsgálja, a panasz (a beletörődés panaszával ellentétben) valójában hogyan lehet a reménység cselekedete.
- 37 Jose Miranda, *Communism in the Bible* (Maryknoll: Orbis Books, 1981), 44, erre a következtetésre jut: „Megállapítható, hogy a Zsoltárok könyvében az igaz és hamis harcával van dolgunk.” Amellelt érvel, hogy a *rasa* szót nem szabad vallási kategóriaként felfognunk, mivel az a társadalmi hatalom és igazságosság kérdésével áll kapcsolatban.
- 38 A jövevény társadalmi helyzetéhez ld. Frank Anthony Spina, „Israelites as *gerim*, ‘Sojourners’, in *Social and Historical Context*”, *The Word of the Lord Shall Go Forth*, szerk. Carol L. Meyers és M. O’Connor (Winona Lake: Eisenbrauns, 1983), 321-35. A jövevény társadalmi helyzetéhez kapcsolódik Spinának a társadalmi haragról írt átfogóbb tanulmánya: „The Concept of Social Rage in the Old Testament and the Ancient Near East” (publikátlan értekezés, University of Michigan, 1977). Ezt a zsoltárt a teodicea kapcsolhatja a társadalmi haraghoz.

A magyar református egyházi delegátusok nehézségei az ökumené 1954-es nagygyűlésein

Az egyház társadalmi szerepvállalásáról általában

A protestantizmus általában, a kálvinizmus pedig különösen is érzékeny a világ dolgai iránt. A *Soli Deo Gloria* elv és az Isten abszolút szuverenitásáról szóló tan nem ismer az Isten hatáskörén kívüli területet. Csak *civitas Dei* van még akkor is, ha ezt diabolikus erők megzavarják. Kálvin társadalomelmélete világosan különbséget tesz állam és egyház között funkcionális értelemben. Világosan megkülönbözteti hatáskörüket, de azt mindig hangsúlyozza, hogy mindkettő Istentől kapja megbízatását és mindkettő Istennek tartozik elszámolással. Az Isten dicsőségét pedig mindkettő hivatott szolgálni a maga eszközével, a maga területén. A terület pedig mindkettő számára a teremtett világ, a természet és a társadalom.

A hívő kálvinista ember Isten iránti elkötelezettsége egyaránt manifesztálódni akar a templomban és templomon kívül. Az állam és az egyház szétválasztása tehát azt jelenti, hogy ebben az isteni rendeltetésben állam és egyház ne befolyásolja, és ne korlátozza a másikat. Isten előtti felelősséggel hivatott mindkettő szolgálni a közjó minden formáját és ezzel betölteni Isten rendelését, *Akié Egyedül a Dicsőség*.

Az állam és az egyház sajátos és szeparált, valamint átfedő és együttműködő szolgálatának éppen az az igény a nehézsége, hogy egymást ne zavarják, ne manipulálják, hanem közös felelősséggel töltsék be hivatásukat a tőlük várható legmagasabb szinten. Ennek az optimális esetnek az egyik torzult formája az, ha egymásnak hátat fordítanak és ad absurdum az állam és az egyház szétválasztása okán az egyház megtagadja az imádságot az állam valamelyik képviselőjétől/képviselőjétől, az állam tűzoltósága pedig – képletesen szólva – nem oltja el az égő templomot, hiszen az az egyházhoz tartozik. A másik aberrált állapot az, amikor az egyház rövid távú előnyök kedvéért direkt állami érdekeket szolgál ki, akár teológiai elvei ellenére vagy azokat elferdítve. Az is előfordulhat, hogy az állam a maga céljainak legitimizáló és propagáló eszközévé igyekszik silányítani az egyházakat. Nyugodtan mondhatjuk, hogy nem volt még a történelemben olyan pillanat, amely ne szolgált volna – jobban vagy kevésbé abszurd – példákat ezekre.

Az ’50-es évek Magyarországa – e témakörben a példák tárháza.

A háborúk megpróbáltatásaiban szétzilált egyház élni akar és ebben a vágyában jobban kísérthető, mint valaha. Az állam bizonytalan, ezért erőszakosabb és gátlástalanebb, mint valaha. Az alábbiakban két nemzetközi öku-

menikus nagygyűlés körül kialakult, részben diplomáciai abszurditásokat is hordozó eseménysorozatot mutatunk be.

A Magyarországi Református Egyház részvétele a Református Világszövetség és az Egyházak Világtanácsa létrehozásában és munkájában

A Református Világszövetségről

Jóllehet Kálvin az egymástól elszakadt egyházak egységre jutásának a gondolatát már 1552-ben kimondta, a Református Világszövetség megalakításának a gondolata csak a 19. század közepén vetődött fel. Elsőként Dr. James McCosh írt róla és hamarosan lelkes támogatóra talált Dr. William Garden Blaikie személyében. A Református Világszövetség megalapítását végül is 1875-ben határozta el egy Londonban megtartott konferencián 12 ország 21 egyházának 64 képviselője. Miután elfogadták az alapszabályt, megegyeztek, hogy a többi református és presbiteriánus egyháznak is küldenek meghívót az első nagygyűlésre. Joggal mondhatjuk, hogy a Református Világszövetség bár hitvallásos világszövetség, előfutára a későbbi nemzetközi ökumenikus testületeknek, köztük az Egyházak Világtanácsának is. Az első összejövetel napja 1877. július 3. volt, amikor 25 ország 43 egyházából 220 hivatalos képviselő és 80 megfigyelő jelent meg Edinburghban. Így alakult meg a Református Világszövetség, pontos nevén: The Alliance of the Reformed Churches throughout the World holding the Presbyterian Order.

A Világszövetség első 15 nagygyűlését – egészen a II. Világháborúig – Nagy Britanniában, illetve Észak-Amerikában tartották. 1948-ban született meg az a jelentős határozat, hogy a 16. Nagygyűlést Genfben kell megtartani és a Világszövetség székhelyét is át kell tenni Edinburghból Genfbe, amely időközben már az Egyházak Világtanácsa és más egyházi szervezetek központja is lett. Bizonyára ez is közrejátszott abban, hogy ezt követően a Világszövetség tagegyházainak száma igen rövid idő alatt 50-ről 96-ra emelkedett. A cca. 100 millió tagot számláló református és presbiteriánus család több mint 80 %-a tartozik a Világszövetséghez. A Magyarországi Református Egyház már az Első Világháború után nagy érdeklődést mutatott a Világszövetség iránt, s amikor annak európai-kontinentális jellege megelevenedett az érdeklődés kölcsönössé lett, hiszen egyházunk – mind Trianon előtti egységében, mind pedig Trianon utáni széttöredeztségében – a maga 3 milliós tagságával jelentős református tömeget jelentett. Hogy ez mennyire így van, még napjainkban is kifejeződik abban, hogy néhány évvel ezelőtt a Református Világszövetség Debrecenben tartotta a legutóbbi nagygyűlését.

A háború után lassan magához térő egyházunkat négytagú delegáció képviselte Genfben a 16. nagygyűlésen: Dr. Ravasz László püspök, Dr. Vasady Béla teológiai professzor, Dr. Lázár Andor főgondnok és Dr. Szentpéteri Kun Béla debreceni egyetemi professzor. A delegáció összetétele azonban már jelzi a kommunista diktatúra viharfelhőinek közeledtét. Hiszen ekkor Ravasz püspök már nyugalomba vonult, de utódját, Bereczky

püspököt még nem iktatták be hivatalába. Erre az interregnumra esett a genfi nagygyűlés. Vasady professzor ugyan debreceni egyetemi tanár volt, de mint Princetoni vendégprofesszor tulajdonképpen az Egyesült Államokban lakott és oda is tért vissza. Lázár Andort és Szentpéteri Kun Bélát pedig hamarosan elsodorta az 1948. évi magyarországi nagy átalakulás. Így a Magyarországi Református Egyháznak Genfben nem volt reális képviselője.

Annál meglepőbb, hogy a nagygyűlés hivatalos jelentése milyen pontos és tárgyilagos képet ad egyházunk helyzetéről. Örömmel regisztrálja, hogy a 100 éves Skót Misszió még akadálytalanul működik. A kelet-európai egyházakról a skót Alexander King, a Skót Misszió volt budapesti lelkésze készítette a jelentést. Elmondta, hogy a német majd pedig a szovjet harcok során a magyar nép valóban élénkelhetette: „*Megbűnhődte már e nép a múltat s jövődőt!*”. A leírhatatlan káoszban azonban nem veszett el az egyház. A szenvedések kútjából új életet nyert. Megújult a szociális lelkiismeret a lelkészek és a laikusok között. Egy másik jelentés pedig több mint két oldalon felsorolja, hogy az elmúlt tíz év alatt milyen református egyházi publikációk, teológiai munkák jelentek meg Magyarországon.

Az időközben hivatalába lépett Bereczky Albert püspöknek azonban ez kevés volt és már itt elég kritikus hangot ütött meg a Világszövetséggel kapcsolatban. Munkáját az élet fejlődésétől elmaradottnak, az egyháztól idegen érdekek uszályában szegődöttnek tartotta. Bátor kritikának tűnik ez az ő szájából. Ennek ellenére 1950-ben – amikor felkérték, hogy a Világszövetség strasbourgi konferenciáján tartson egy áhítatot – igemagyarázatának ezt a címet adta: „*Gyümölcstelenkedő egyház a világban*”. Bereczky Albert idehaza már „*kegyelmet hirdetett*”, a Világszövetség számára azonban még mindig „*ítéletéről*” beszélt.¹ Az ezt követő években megfelelő változásokkal hangzott el elismerő és kritikai szó Bereczky szájából a Református Világszövetséget illetően. 1953-ban a hidegháború kellős közepén kétségtelen, hogy Bereczky felhívása is hozzájárult ahhoz, hogy a Világszövetség háborúellenes felhívást adjon ki. Ugyanakkor a Református Világszövetség körében sokaknak feltűnt Bereczky kettős mércéje a háború elleni retorikájában: kegyetlen kritikája a Nyugat iránt és teljes kritikátlanság a Kelet iránt.

Az Egyházak Világtanácsáról

A 19. század végére nyilvánvalóvá lett, hogy a különböző felekezetek és missziós társaságok tevékenysége sem a klasszikus külmisszióban – pl. a gyarmatokon – sem a szociális érzékenységgel belmisszióban – például diakmozgalmakban, népjóléti mozgalmakban, antialkoholista és antiprostitúciós programokban stb. – nem lehet hiteles munkát végezni felekezetközi harmónia, együttműködés nélkül. Ennek a tevékenységnek egyik legnagyobb megmozdulása volt az 1910-es Edinburghi Missziós Világkonferencia. Ez a vállalkozás egészült ki az Élet és Munka/Life and Work, valamint a Hit és Egyházszervezet/Faith and Order Bizottságokban. Az egyik inkább a praktikus együttműködést, a másik inkább a teológiai egyetértést szorgalmazta. E két bizottság találkozása jelentette az Egyházak Világtanácsa létreho-

zásának gondolatát, amelyet az 1938-as utrechti elhatározás után a Második Világháború még egy évtizedig késleltetett.

Az Egyházak Világtanácsa alakuló nagygyűlését Amsterdamba hívta össze 1948 augusztusára „Az emberiség zűrzavara és Isten szándéka” címmel. Az ülésen jelen voltak a legnagyobb protestáns tömböket képviselő lutheránus, református és anglikán egyházak mellett a náluk kisebb, de világméretben jelentős neoprotestáns egyházi képviselők is. Ezen kívül az ókatolikusok és a keleti ortodoxok egy töredéke is képviseltette magát. 44 ország 147 egyházból 352 delegátus, majdnem ugyanennyi alternatív helyettessel. Körülbelül 1500-2000 emberre tehetjük az amsterdami jelenlévők számát. „Ilyen nagyszámú zsinatról nem tud a korábbi egyháztörténelem... Az Amsterdami Zsinatot nem volna szabad összevetészení valamiféle konferenciával. Mögötte maguk a konkrét történelmi egyházak állottak és azoknak hivatalos kiküldötteiből alakult meg az a Világzsinat, és a Világzsinat határozatából jött létre aztán az Egyházak Világtanácsa.”² – hangzik Ravasz László nagyra értékelő megfogalmazása.

A Magyarországi Református Egyházat Dr. Ravasz László püspök, Dr. Vasady Béla Princetonban élő egyetemi tanár, Dr. Pap László budapesti professzor és Dr. Nagy Barna sárospataki teológiai tanárok képviselték. Tanácsadói státusban elutazott Bereczky Albert is, az időközben lemondott Ravasz László helyett már törvényesen megválasztott püspök is. Ifjúsági küldöttünk Szabó Éva budapesti leánytitkár volt.

A delegáció összetétele egyrészt jelzi azt, hogy milyen nagy jelentőségűnek tartották ezt a Világgyűlést, de jelzi másrészt a már folyamatban lévő politikai nemzedékváltást. Az államnak Ravaszt ki kellett engednie a tekintélye miatt, Bereczkyt pedig az új állam iránti hűsége miatt.

A nagygyűlésre a Magyarországi Evangélikus Egyház is meghívást kapott. A küldöttség vezetője, Ordass Lajos püspök nem kapta meg a kiutazási engedélyt. Helyette mást nem volt hajlandó megjelölni az akkori egyházi vezetőség, így a többiek kiutazását sem engedélyezték. Ordass Lajos így emlékszik vissza az utazása körüli huzavonára: „Amsterdamba való utazásom dolga közben mind kétségesebbé vált. Amikor már küszöbön állt az indulás napja – augusztus 7-én –, akkor közölte Mihályfi egyházegyetemünkkel a végleges, nemlegesen hangzó választ: Ordass nem mehet ki! Hozzáfüzte azonban, ahogy amennyiben az egyház más megbízottat nevez meg, az 24 óra alatt megkapja útlevelét. Ez alkalommal még egyszer, utoljára befolyásolásom nélkül azonosították magukat velem püspöktársaim. A döntés az volt, hogy ha engem eltiltanak az amszterdami úttól, akkor más nem óhajt helyettem kiutazni. Így bíztuk meg aztán külföldön tartózkodó ösztöndíjasaink közül Vajta Vilmost, Pósfai Györgyöt és Leskó Bélát, hogy vegyenek részt az Egyházak Világtanácsának alakuló közgyűlésén, és ott képviseljék magyarországi evangélikus egyházunkat. Ezt a döntésünket kormánykörökben roppant fölháborodással fogadták”³

„A zsinat legnagyobb eseménye és eredménye az, hogy megtörtént. Megtörténtével egy hosszú előkészítés fejeződött be és még hosszabb, bizonyára századokra szóló, további fejlődés indult el. Eddig még a zsinatok és hitvallások mindig valaki, vagy valami ellen szólaltak

meg; mindig különböztettek és kárhoztattak. Most először történt meg, hogy a zsinat a közeledést, a megértést, az egységre jutást szolgálta összefoglalni, kibékíteni és egyesíteni igyekezett. Ez az egyháztörténelmi újság volt az amszterdami zsinat nagy prófétasága, vállalkozása és ígérete.”⁴ – méltatja Ravasz László az egyházak közeledésének ezt a nagy eseményét. Mindez azonban nem semlegesíti azt a magyar belpolitikai feszültséget, amely nemcsak a részvétel nehézségében vagy lehetetlenségében fejeződött ki, hanem abban is, hogy az Egyházak Világtanácsa alakuló üléséről szóló beszámolók csak az esemény után 45 esztendővel később nyerhettek szélesebb nyilvánosságot az ide vonatkozó idézetek forrásul is szolgáló könyvben.

A Magyarországi Református Egyház részvétele a Református Világszövetség Princetoni és az Egyházak Világtanácsa Evansotni nagygyűlésén 1954-ben

Ki delegálja az egyházi résztvevőket az egyházi gyűlésekre?

A megelőző években csak romlott a magyarországi egyházak és az állam kapcsolata. Erősödött a diktatórikus egyházpolitika az állam részéről. Pap László erről így emlékezik: „1953 végére a következő két dolog világossá vált: a politikai helyzet gyökeres megváltozása következtében az egyházi helyzet sem merevedhet meg ott, ahol 1953-ig volt, viszont az egyházi életben a normalizálódást több körülmény késlelteti és akadályozza, hiszen sem az államnak, sem a pártnak nem állott érdekében, hogy egészségesen fejlődő és így megerősödő egyházi élet alakuljon ki.”⁵ Erre az állam a személyi biztosítékokat is garantálta, amit témánk szempontjából például az fémjelez, hogy 1948 és 1954 között bár Pap László volt az EVT Központi Bizottságának a magyar református tagja, a gyűléseken következetesen Bereczky Albert és Péter János vettek részt. Ki is delegált valójában az egyházi gyűlésekre az egyház nevében? Nem az egyház, hanem az állam. Ugyanakkor az evanstoni EVT nagygyűlésre „...már nem lehetett azt a Bereczky-Péter-Kiss Roland hármast kiküldeni, mely nem csak itthon, hanem külföldön is teljesen lejáratva magát.”⁶ Az Állami Egyházügyi Hivatal képviselői a szükségnek megfelelően ez alkalommal odafordultak ahhoz a Pap Lászlóhoz, akit évekig igazságtalanul és jogtalanul mellőztek. Pap László erre a megkeresésre így emlékszik: „Horvát ismét magához kéretett, ezúttal Bereczkyvel és Péter Jánossal. Rövid úton közölte, hogy mi hárman megyünk a református egyház képviselőiben Evanstonba s azt megelőzően a Református Világszövetség közgyűlésére Princetonba. Bereczky és Péter helyeselték, én ellenmondtam. Megjegyeztem, hogy évek óta nincs kapcsolatom a külfölddel, sohasem tartózkodtam angol nyelpterületen s Amerika idegen világ számomra. Horváth azonban nem tágított: én vagyok a Központi Bizottság tagja, nekem mennem kell. Nem segített az sem, amikor közbevettem, hogy eddig is én voltam, s mégis Bereczky és Péter vettek részt helyettem a gyűléseken. Be kellett tehát látnom, hogy komoly következmények nélkül nem utasíthatom vissza ezt a megbízatást.”⁷

Az állam delegáló privilégiuma tiltó, engedő vagy küldő hatalma érvényben volt. Mind a három delegátust az állam jelölte ki, de – biblikusan szólva – míg Bereczky és Péter Jánost *szívből*, addig Pap Lászlót *színből*.

Huzavona a vízum kiadása körül

A szervezés során a Református Világszövetség vezetősége – nyilván takarékosági megfontolásokból is – úgy döntött, hogy a nagygyűlés helyéül az Egyesült Államokbeli Princetont választja, mivel az Egyházak Világtanácsa választása a szintén USA-beli Evanstonra esett. A delegátusok nagy része ugyanis mind a két nagygyűlésre elutazna, így egy utazást megtakaríthatnak. 1954 augusztusára tehát két világggyűlést is terveztek az Egyesült Államokba.

Péter János püspök, aki mindkét nagygyűlésen képviselte volna egyházunkat – nyilván saját belső sugallatára –, már 1953 őszén az országos esperesi konferencián kifejezte ezzel kapcsolatban az aggodalmát: „*Mint ismeretes, a gyűlések színhelye még nem tekinthető véglegesen eldöntöttnek, mert mind az Egyházak Világtanácsa, mind a Presbiteri Világszövetség olyan elvi nyilatkozatot tett, hogy nagygyűlésük csak abban az esetben lesz az Amerikai Egyesült Államok területén, ha az amerikai kormány szervei nem gördítenek akadályokat.*”⁸ Egyébként a Református Világszövetség és az Egyházak Világtanácsa mindent megtettek annak érdekében, hogy az amerikai hatóságok beutazási engedélyt adjanak minden delegátusnak. A vízum feltételeinek kényelmetlenségeivel kapcsolatban Bereczky Albert így osztja meg véleményét az Eötvös Lóránt Tudományegyetem Aulájában: „*Nem könnyű probléma volt számunkra, hogy az Egyesült Államok csak ujjlenyomatadással volt hajlandó vízumot adni. Amikor Visser't Hooft az Egyházak Világtanácsa főtitkára előtt kifejeztem azt a véleményemet, hogy elég hosszú életet éltem anélkül, hogy ilyen ujjlenyomatadásra kényszerítettek volna, az volt a válasz, hogy európai egyházak többi vezetői sem lelkesednek ezért a kikötésért, de mivel kivétel nélkül mindenkire kötelező, az ügy érdekében hozzuk meg az áldozatot. A főtitkár megjegyezte, hogy nemcsak a chicagói gengszterek, hanem a canterburyi érsek is ad ujjlenyomatot, s lám ez a demokrácia. Siettem válaszolni, hogy ez pontosan az ellenkezője, mert az igazi demokráciában a canterburyi érseknek az a feladata, hogy katedrálisában prédikáljon, minél jobban, s a gengszter üljön a börtönben.*

Miután az amerikai követségen a konzul személyes ellenőrzése mellett minden egyes ujjunkat először külön-külön azután együttesen fekete festékbe kellett mártogatnunk, a konzulnak arra a kérdésére, hogy van-e már némi gyakorlatom ebben, azt válaszoltam, hogy pillanatnyilag zavarban vagyok: nem kell-e a cipőt is levetni. A konzul előszóban közölte velünk, hogy vízumunkat csak abban az esetben adhatja ki, ha különböző előzetes feltételeket elfogadunk”⁹. Ha nem felejtjük el, hogy 1954 Magyarországon vagyunk, akkor talán nem túlzás minimum ellentmondásosnak tekinteni Bereczky fölháborodását és azt a bátorságát, hogy demokráciából kioktat egy nemzetközi tekintéllyel bíró holland teológust. Pap László így ítéli meg az eseményt és Bereczky kicsit hisztérikus reakcióit: „*Bereczky teljes erővel s egyenes, primitív durvasággal támadta az amerikai hatóságokat,*

amiért a vízumkéréshez ujjlenyomatokat vesznek. Bereczky nem akarta vagy nem tudta észrevenni, milyen komikusan hat, hogy ő felháborodottan tiltakozik az ellen, hogy őt bűnözőként kezeljék s ujjlenyomatot, vegyennek tőle, miközben a Canterbury-i érsekkel vagy velünk ugyanúgy teszik, mint vele s ennek semmi köze a bűnözéshez! Ennek ellenére, amikor végre odáig jutottunk, hogy együttesen felvonultunk az amerikai konzulátusra, ahol udvariasan fogadtak bennünket, Bereczky ugyanazt a játékot játszotta meg, mint a chichesteri püspök és Visser't Hooft előtt. Utána pedig ki kellett vonulnunk az Egyházügyi Hivatalba s beszámolni a történetkről, mint-ha valami nagy dolog lett volna, hogy a két magyar protestáns egyház őt vezetője vízumot kért egy idegen államtól, annak általános előírása szerint!”¹⁰. Közel hat évtized távlatából legalábbis kérdéses, hogy melyik a nagyobb támadás a demokrácia ellen, ha vízumkiadáshoz egy ország ujjlenyomatot kér, vagy az, ha egy egyházi vezetőnek a vízumbeszerzési procedúráról személyes jelentést kell tenni az adott állami főhatóságnak.

Az azonban tény, hogy már hónapokkal a nagygyűlések előtt az amerikai sajtó egyes orgánumaiban cikkek jelentek meg, amelyek a magyarországi és csehszlovákiai delegátusok kiutazásának eltiltását vagy korlátozását követelték. Az úgynevezett Amerikai Légio felszólította a külügyminisztert, hogy ne adjon beutazási engedélyt négy európai delegátusnak: Bereczky Albert püspöknek, Hromádka professzornak, Theodor Ansidson svéd püspöknek és Visser't Hoofnának, az Egyházak Világtanácsa Főtitkárának. Az Amerikai Légio indoklása szerint ezek a delegátusok ellenséges magatartást tanúsítanak a kapitalizmussal és az Amerikai Egyesült Államokkal szemben. A hosszú egyházközi és diplomáciai előkészületeknek végül az lett az eredménye, hogy egyházunk küldöttei mind megkapták a beutazási engedélyt az evanstoni nagygyűlésre.

Péter János püspök viszont azzal a megszorítással kapta, hogy Princetomba nem mehet.

Ez, s további korlátozások élesen kritikus retorikát provokáltak különböző egyházi fórumainkon. Ezekből csak néhányat idézünk. A Református Zsinati Tanács, a Református Világszövetséghez küldött határozatában ezt olvassuk: „*Megdöbbenéssel értesültünk kiküldött delegátusaink jelentéséből arról, hogy a delegáció egyik tagja, Péter János püspök, zsinatunk lelkesízi alelnöke, nem kapott beutazási engedélyt Princetomba, annak ellenére, hogy ott az egyik albizottság társelnöki tisztét éppen neki kellett volna betöltenie. Zsinatunk tiltakozik az önkényes, egyházunkat sértő diszkrimináció ellen. Beható tanácskozásunk után úgy döntöttünk, hogy a magyar református egyház delegációja megcsonkítva ne utazzék a közgyűlésre. Nem szeretnénk ugyanis precedenst teremteni arra, hogy politikai hatóságok szabják meg, kik vehetnek részt a Református Világszövetség közgyűlésén.*”¹¹ Győri Elemér püspök így interpretálta-e korlátozást: „*Azok az üres székek, amelyeket a magyar református egyház küldöttei számára tartott fenn a Világszövetség, bizonyosságot tesznek, és küldötteink helyett is beszélni fognak, mint ahogy Jézus Krisztus szerint bizonyos esetekben a kövek is beszélnek. Az üres székek tanúságot tesznek ügyünkről, ügyünk igazáról, de ugyanígy tanúságot tesznek azok ellen, akik a Református Világszövetség*

nagygyűlésén való részvételünket erőszakosan megakadályozták.”¹² Ferenczy Károly a tiszavidéki egyházkerület főjegyzője szerint: „...ami Péter János püspök princetoni vízumával kapcsolatban történt, a Krisztus evangéliumának arculcsapása”¹³. Tóth Endre professzor, a debreceni teológiai akadémia dékánja a következőt mondta: „a princetoni vízum megtagadása különösen megbotránkozást vált ki teológiai professzorainkból, akik hosszú időn át nagy buzgalommal készültek a Református Világszövetség princetoni nagygyűlésére.”¹⁴ Kovács József egyetemi lelképásztor az alábbiak szerint dramatizált: „a magyar református egyházi küldöttség megbízóit és kiküldőt, ezerhétszáz gyülekezet hitét, szeretetét és imádságát tiltották ki az amerikai hatóságok.”¹⁵

Majd hatvan esztendő távlatából ezek a reakciók enyhén szólva is túlzóak, sőt megmosolyogtatóak. Nem azért mintha mentességeket keresnénk az amerikai hatóságoknak, hanem azért, mert egy olyan kontextusban hangzottak el, ahol a demokrácia, emberi jogok és különösen a vallásszabadság naponta szenvedtek súlyos sérelmeket.

Nem ítélnéjük másképp a fenti szavakat, már csak azért sem, mert néhány év múlva Péter János külügyminiszteri szerepet kapott a Kádár-rendszerben. Jogilag ez nyilván rendben van, morálisan kétséges, politikailag pedig megmagyaráz mindent. Péter János vízumkorlátozása volt a legsúlyosabb, amely egyébként a következőket tartalmazta:

1. Hogy ön közvetlenül belépése után egyenesen Evanstonba utazik, azért, hogy részt vegyen az Egyházak Világtanácsa második nagygyűlésén augusztus 15-től augusztus 31-ig, és hogy Ön ott fog maradni a konferencia ideje alatt, és, hogy az Ön elutazása az Egyesült Államokból megtörténik legkésőbb szeptember 3-ig.
2. Hogy Ön nem bocsátkozik semmi olyan tevékenységbe, amely az Egyesült Államok közérdekére nézve káros lehetne, vagy az Egyesült Államok jólétét, biztonságát és rendjét veszélyezteti.
3. Hogy Ön nem bocsátkozik semmiféle nyilvános beszédbe a konferencia gyűléseinek keretén kívül.
4. Hogy abban az esetben, ha Ön mégis megsérti az Egyesült Államokban való tartózkodás privilégiumát bármi olyan aktivitással, amely a fenti kereteken kívül van, ebbe beleértve a fenti kereteken kívüli beszédnek hanglemezre vételét is, abból a célból, hogy akár ott-tartózkodása alatt, akár eltávóazása után azt az Egyesült Államok területén újból lejátszák, akkor ezzel Ön megsérti az Egyesült Államokba való belépésének a jogszabályait.¹⁶

Ezek után is érvényes részvételi szándékát, kiutazását inkább indokolhatjuk a rendszer iránt érzett hűségével, mint az egyház iránti hűségével. Pap László sem menti az amerikaiak döntését, de nem is védi Péter Jánost. „Az amerikaiaktól érthetetlenül primitív dolog volt, hogy megtagadták Péter részére Princetonba a beutazási engedélyt, hiszen nyilván nem tudott volna Péter jelenléte annyit ártani, mint amennyi propagandisztikus hatása volt az egész magyar delegáció távolmaradásának.”¹⁷

Végül a magyar delegáció elutazott az EVT Evanstoni Nagygyűlésére a következő tagokkal: Bereczky Albert dunamelléki református püspök, Péter János tiszavidéki református püspök, Pap László a Budapesti Theológiai

Akadémia dékánja, Dr. Vető Lajos és Dezséry László evangélikus püspökök. Ordass Lajos ekkor már teljeséggel kegyvesztett volt.

A vízumkiadásnál az amerikai hatóságok diszkrimináltak, amellyel éppen a kedvezményezett Pap László hozták kínos helyzetbe. Erről az érintett így ír: „szajnos csináltak az amerikaiak ennél nagyobb ostobaságot is a vízumkérdésben. Amikor ugyanis megkaptuk a vízumokat, kiderült, hogy az öt delegátus közül egyedül az enyém volt teljesen korlátozásoktól nélküli, míg a többi négy delegátusé súlyos korlátozásoknak volt alávetve. Ezzel a ténnyel engem szinte amerikai ágensnek bélyegeztek, mint akiben feltétlenül megbíznak, míg a többiek vízumkorlátozásaiban ismét bő propagandára adtak alkalmat, aminek kihasználása nálunk nem is maradt el.”¹⁸

Konkrét – diplomáciai – atrocitások az Evanstoni Nagygyűlésen

A magyar delegációval szembeni szigorítások hamar közismertté váltak. A New York Times ezzel kapcsolatban azt jelentette Washingtonból: *Kormányunk oda fog hatni, hogy Péter János debreceni református püspök itt-lete alatt egy lépést se tehessen titkosrendőri ellenőrzés nélkül és szállásáról sehova máshova ne menjen, mint a nagygyűlési terembe és onnan vissza, a nagygyűlés lezajlása után pedig egyenesen haza.* Bekapcsolódott a magyarok elleni hangulatkeltésbe a chicagói Daily Tribune is, azzal, hogy egy karikatúrát közölt, amely egyfelől a nyugati népeket mutatja az ökumené százmillióival a felkelő nap fényében ezzel a felirattal: hit a gazdagságban és a fényességben! Másfelől nyomorult embereket mutat, akik valamilyen szovjet város lenyugvó napja alatt menetelnek, ezzel az aláírással: Hit a semmibe!

A nagygyűlés tagjai közül sokan, szemben a hatóság intézkedésével szolidaritást mutattak a magyar delegáció iránt. „Evanstoni nagygyűlés egyes bizottságai Chicagóban ülészetek. Tekintettel arra, hogy delegátusaink Evanston területét nem hagyhatják el, velünk való együttérzésből Evanstonba fáradtak, mert nem akarták nélkülünk tartani üléseiket.”¹⁹

A közéleti szolidaritás is megjelent. „Péter János a konferencián tartott előadása után a legnagyobb napilapok kértek interjút, aki azonban vízumának a feltételek miatt nem beszélhetett az újságírókkal. Az újságírók erre nagyon dühösek lettek, megteltek a telefonfülkék, amelyekből Washingtonnal próbáltak beszélni, hogy szidják a kormányt azért, hogy nem engedte meg a sajtófogadást. Végül olyan kompromisszum született, hogy az újságírók 32 kérdést állítottak össze, amire Péter János írásban megadhatta a választ.”²⁰

Természetesen a kellemetlenkedő megkülönböztetéseket kiterjesztették Bereczky Albertre is, „annál is inkább, mert ő közölte a nagygyűléssel a Zsinati Tanács határozatát, hogy az Egyházak Világtanácsa Központi Bizottsága a legközelebbi ülését tartsa Magyarországon. Ez a meghívás nagy érdeklődést váltott ki nemcsak a delegációkban, hanem a világsajtóban is. Ez a meghívás nem nagyon tetszett azoknak a politikai köröknek, amelyek minden módon a vasfüggöny teóriájának fenntartását erőltetik.”²¹ A Bentley-Bizottság mindent megtett a kelet-európai delegációk lejárata miatt. Ezek sorában arra szólította fel Bereczky Albertet, hogy Clevelandban eskü

alatt tegyen vallomást arról, hogy Magyarországon valóban van-e vallásszabadság. Ez ellen az eljárás ellen szinte mindenki tiltakozott. „Még a kommunistaellenességéről közismert Lilje püspök is azt írta a Sonntagsblatt szeptember 5-i számában: Egyetlen civilizált államban sem szokás külföldi látogatókat eskü alatti vallomások ügyében hatóság elé idézni.”²² Mindez azonban nem akadályozta meg az illetékes Kongresszusi Bizottságot, hogy „tanúkihallgatásokkal” zaklassák Péter Jánost és Bereczky Albertet. A nagygyűlés tagjai egyébként ez ügyben szimpátiatüntetést rendeztek mellettük.

A meglehetősen ellenséges politikai hangulatot a magyar delegáció egyes tagjainak személyes félelme is fémjelzi. Pap László így emlékszik erre: „Feltűnő volt, hogy Péter János és Dezséry mennyire félnek. Úgy látszik attól tartottak, hogy elrabolják őket, mert egyedül sohasem mentek ki az utcára. Ha más lehetőség nem volt, Péter engem kért meg, menjek vele sétálni. Ezzel a félelemmel függött össze, hogy bár eredetileg neki utaltak ki egyes szobát s nekem kellett volna kétágyasba menni, de valami elnézés folytán én mentem az egyesbe. Amikor a tévedés kiderült, Péter nem volt hajlandó cserélni, hanem megjegyezte: még jó, hogy azt gondolják, ő lakik ott, ahol valójában én lakom s fordítva.”²³

A hatósági atrocitások pozitív melléktermékei az Evanstoni Nagygyűlés után

Elmondható, hogy a diszkrimináció, a sokoldalú korlátozás sokkal nagyobb publicitást eredményezett Péter Jánosnak és Bereczky Albertnek, mint amennyi elvárható lett volna. A sajtó képviselői a legtöbb esetben szimpátiát éreztek és keltettek a magyar delegátusok iránt, amelynek gyökerei nyilván a kényelmetlenségekre vezethetők vissza.

Egy hollandiai napilap ilyen cím alatt ír hosszabb cikket Péter János előadásáról: Nem hajolni meg egy rendszer előtt sem, mondja a kommunista Magyarországról való Péter János püspök, aki az első delegátus, aki a vasfüggöny mögöttiek közül előadást tartott az Egyházak Nagygyűlésén. Természetesen a cikk aztán nemcsak az amerikai hatóságok derékható praktikáiról ír, hanem Péter János hazájáról is. Elmondható, hogy ott és akkor általában visszafelé süttek el mindazok a kísérletek, amelyeket az amerikai politikai körök annak érdekében tettek, hogy a kelet-európai delegátusok részvételét hiteltelenné tegyék.

Széljársók a Michigan tavától Galyatetőig

1954-ben az amerikai hatóságok a kelet ügynökeitől és a kelet eszméjétől féltették országukat. Ez vonatkozott minden idegenre, minden odalátogatóra, egyházi személyekre is. Megítélés kérdése, hogy ezt mennyiben tekintjük egy ország szuverenitása védelmének vagy beteges paranoiának. Az mindenesetre alig vitatható, hogy a CIA ügynökei elég sűrűn botlottak KGB-s kollegáikba amerikai földön ilyen-olyan áruházban, ideértve a papi ornátusokat is.

A hatóságok figyelmét jól szimbolizálja az az eset, amely Bereczky és Vető püspökökkel történt a Michigan tó partján. „Gyönyörű este volt, és a nappali 35-40 fokos hőség után végre egy kis szellő is fújdogált. Alig ültek ott pár percet, a pázsiton mögéjük kanyarodott egy rendőrségi autó és egy kedves hang a következőket mondta: *Gentlemen a tó felől hűvösödik az idő. Szíveskedjenek hazafáradni. Természetesen hazafáradtak...*”²⁴ – a szállásukra. Manapság szinte elképzelhetetlen, hogy tóparti sétányok fűvén békésen üldögélő külföldieket a rendőrhazatérésre buzdít. Akkor ott a „szeles Chicago” szomszédságában ilyen szelek is jártak.

Magyarországon pedig a rákosista fagyos szelek éppen ekkor fordultak enyhébbre. Ennek kapcsán nyert meghívást az EVT Központi Bizottsága Galyatetőre 1956 augusztusára. A program „kitűnően” zajlott le. Mind az állam, mind pedig a magyar tegegyházak mindent megtettek annak érdekében, hogy a delegátusok jól érezzék magukat és szép élményeiket vigyék magukkal otthonaikba.

Volt ott előkelő állami fogadás, ringó mezős TSZ látogatás, s tömött templomos igehirdetési lehetőség. Kellemes nyári szellők lengték körül a Galyatetői Nagyszálló teraszát. Vendég és vendéglátó egyaránt meglelégedéssel térhetett vissza otthonába. De a szelek újra fordultak még az év októberében és ismét fagyosra fordultak az azt követő többéves megtorlásban. Ezek a szelek fújták a faleveleket, a propagandisztikus fáklákat és az illuzórikus gyertyalángokat is.

Változó világunkban azonban az atrocitás, a megalázás marad mindaddig, amíg a Szentlélek újjáteremtő és „nyelveket egyező hitre” vezető szele ki nem söpri azokat.

Csobolyó Eszter

JEGYZETEK:

- 1 Dr. Bajusz Ferenc: Az ökumenikus mozgalom története és mai problémái: Felekezeti világszövetségek és Kontinentális egyházi konferenciák, kézirat, Budapesti Theológiai Akadémia kurzustára, 1975. 22.
- 2 50 éves az Ökumenikus Tanács Magyarországon, Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa, 1993. 103-104.
- 3 Ordass Lajos: Önéletrajzi írások, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bern 1985.
- 4 50 éves az Ökumenikus Tanács Magyarországon, Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa, 1993. 96.
- 5 Papp László: Tíz év és ami utána következett 1945-1963, Európai Protestáns Szabadegyetem, Bern, 1992. 96.
- 6 Uo. 97.
- 7 Uo. 98-99.
- 8 Református Egyház, a Magyarországi Református Egyház Hivatalos Lapja 1953. 19. szám.
- 9 Az Út, Országos Református Hetilap, VII. évfolyam, 42. szám 1954. október 17-23.
- 10 Pap László: Tíz év és ami utána következett 1945-1963, Európai Protestáns Szabadegyetem, Bern, 1992. 105.
- 11 Az Út, Országos Református Hetilap, VII. évfolyam, 31. szám 1954. augusztus 1-7.
- 12 Uo.
- 13 Uo.
- 14 Uo.
- 15 Az Út, Országos Református Hetilap, VII. évfolyam, 31. szám 1954. augusztus 1-7.
- 16 Református Egyház, a Magyarországi Református Egyház Hivatalos Lapja, VI. évfolyam, 19. szám, 1954. október 1. Pap László: Beszámoló az Egyházak Világtanácsa központi bizottságának és közgyűlésének Chicagóban, illetve Evanstonban tartott üléséről 6.
- 17 Pap László: Tíz év és ami utána következett 1945-1963, Európai

- Protestáns Szabadegyetem, Bern, 1992.
- 18 Pap László: Tíz év és ami utána következett 1945-1963, Európai Protestáns Szabadegyetem, Bern, 1992. 105.
- 19 Az Út, Országos Református Hetilap, I. évfolyam 34. szám 1954. augusztus 22-28.
- 20 Uo.
- 21 Az Út, Országos Református Hetilap, I. évfolyam 34. szám 1954. augusztus 22-28.
- 22 Református Egyház, a Magyarországi Református Egyház Hivatalos

- Lapja, VI. évfolyam, 19. szám, 1954. október 1. Kádár Imre konventi főtanácsos az evanstoni nagygyűlés sajtó visszhangjáról 17.
- 23 Pap László: Tíz év és ami utána következett 1945-1963, Európai Protestáns Szabadegyetem, Bern, 1992.
- 24 Református Egyház, a Magyarországi Református Egyház Hivatalos Lapja, VI. évfolyam, 20. szám, 1954. október 15. Amerikai tapasztalatok, részletek Bereczky Albert püspöknek az Egyházak Világtanácsa evanstoni nagygyűléséről és amerikai élményeiről tartott előadásából 4.

Akié a Fiú, azé az Élet

Mi teszi Életté az életet?

Mi az *élet*? Ki *él* igazán? Mitől lesz a földi életünk nagybetűs *Életté*? Kimondva, kimondatlanul minden embert foglalkoztat ez a kérdés. Csupán annyi az élet, hogy reggel felkelünk, elmegyünk dolgozni, fáradtan hazamegyünk a munkából, elvégezzük otthoni teendőinket, aztán lerogyunk a TV vagy a számítógép elé, persze időnként eszünk és iszunk is valamit, azután lefekszünk, alszunk, és reggel minden kezdődik előről? Ennyi az *élet*? Egy mókuserék csupán, amiben hiába törjük magunkat, nem jutunk sokkal előbbre? Ennyi az *élet*, hogy ha vannak is földi örömeink ideig-óráig, azok hamar elillannak, mintha soha nem is lettek volna? Sokan valóban ennyit látnak az életből rohanó világunkban, ezért is van annyi elkeseredett, depressziós ember, és ezért van oly sok szenvedélybeteg, akik valamilyen pótszertől, vagy szokástól függenek. Mert nem látják az élet értelmét, nem találják az élet igazi, maradandó örömét. Hadd mondjam így: nem találják az *életet*. Ebben a cikkben nem csupán az élet értelméről, hanem az *életéről* szeretnék írni, mert az *élet* fogalmának tisztán látása mindannyiunk számára elengedhetetlen, ezért ennek tisztázása igen fontos.

1. „Ezek tudnak élni!” (élet az emberi mérce szerint)

Sokszor halljuk fiataloktól, és filmekben is, amikor egy-egy „nagyvilági” embert, vagy csoportot minősítenek, hogy „ezek tudnak élni”. Amikor emberek fittyet hányanak a törvényekre, a szabályokra, az erkölcsi normákra, és csak a saját örömeiket, élvezeteiket keresik, amikor emberek belemerülnek a bűnözésbe, a bulizásba, az alkoholba, a drogozásba, a parázna kapcsolatokba... és még sorolhatnánk, hogy mi-mindenbe, akkor sokan, akik átlagosnak, szürkének érzik az életüket, irigykedve néznek ezekre az emberekre, mert ők úgymond „tudnak élni”. Amikor a saját életét nagyon sok ember nem látja többnek egy mókuseréknél, és feltűnik valaki, aki - ahogy mondani szokták - „nagykanállal eszi az életet,” akkor nagyon sokan vágyódnak az ilyen életre. A hollywoodi filmek nagy része is ezeket az ábrándozó, vágyakozó tömegeket célozza meg. S miközben megnézik ezeket a filmeket, kicsit bele is képzelik magukat a sikeres főhős szerepébe, mert neki legalább sikerült kitörnie.

De valóban ez az *élet*? Az *él* igazán, aki tönkreteszi a saját életét és másokét is hiábavaló és mulandó örömmel? Az *él*, aki önpusztító és felelőtlen életvitelével kiégeti a saját lelkét és veszélybe sodor másokat is? Bizonyára sokan vannak, akik határozott igennel válaszolnának erre a kérdésre.

Jézus azonban mást mond: „Mert mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri, lelkében pedig kárt vall?” (Mk 8,36) Jézus ezzel a kérdéssel mindenkit figyelmeztet, aki sóvárogva tekint az ilyen hamis életet kereső és hirdető emberekre és csoportokra.

Lássunk most néhány jól ismert példát a nem is olyan távoli múltból. Néhány olyan élettörténetet, amelyek elgondolkodtató és intő példaként állnak előttünk és figyelmeztetnek mindenkit, aki földi dolgokban keresi az *életet*.

1.1. Siker, gazdagság, hírnév

Talán a legismertebb és egyben a legjobb példa arra, hogy ez az életvitel nem segít megtalálni az *életet*, annak a fiatalembernek az élete, aki a kilencvenes évek elején „robbant be” a zenei világ érdeklődésének középpontjába: Kurt Cobain, a Nirvana énekese. Hatalmas bálvány lett fiatalok millióinak világszerte, egy egész nemzedék került a hatása alá. S nem mellesleg a könnyűzene történetét gyakorlatilag átírta egyszerű, de mégis fülbemászó dalai által. Mindenki szó szerint őt „majmolta”. Mindenki őt utánozta, olyanok akartak lenni, mint ő, olyan dalokat akartak írni, mint ő, olyan sikeresek akartak lenni, mint ő. Dollár milliókat keresett. S bár sokan irigyelték, sokan beérték volna az ő karrierjének csupán a töredékével is, de Kurt Cobain mégsem volt boldog. A siker, a népszerűség, a pénz, a hírnév... nem tette boldoggá. Súlyos lelki gondok és depresszió gyötörte. Kereste az örömet, a megoldást a kábítószerben, de nem találta meg. Végül a depresszió és a súlyos kábítószer-függőség következtében föbbe lőtte magát. Kereste az *életet*, de nem találta meg. 27 évesen öngyilkos lett.

Nagyon hasonló az ő élettörténete Jim Morrison történetéhez, aki szintén hihetetlen, világra szóló sikert ért el két évtizeddel korábban, milliók lettek volna boldogan a helyében, de ő mégsem volt boldog, súlyos kábítószer-függőségben élt, és végül egy fürdőkádban ülve kábítószer-túladagolás következtében meghalt szintén 27 évesen.

Isten nagy tehetséget és nagy lehetőségeket adott nekik. Gazdagok és nagyon híresek voltak. Mindenük megvolt, amit csak ember kívánhat, de mégsem voltak boldogok. Mélyen gondolkodó és mélyen érző emberek voltak, akik őszintén keresték az *életet*, de sajnos rossz helyen keresték, és nem találták meg. A lelkükben ott tángott a kiáltó üresség, amit sem a hírnév, sem a népszerűség, sem a dollár milliók, sem a kábítószer nem tudott betölteni. Mindent megkaptak, mindent elértek, csak az *életet* nem találták meg.

1.2. Vallásos neveltetés

De akkor hol találjuk meg az igazi életet? Talán a vallásban, vagy a vallásosságban? Látnunk kell, hogy a vallás önmagában nem elég. Elég, ha szétnézünk a vallásos családokban, és megnézünk néhány példát a vallásos családokban felnőtt hírességek közül. Csak két jól ismert példát szeretnék említeni.

Nem értsük félre, nem a vallásos neveltetés ellen akarok beszélni, sőt. Nagyon fontos és szükséges, hogy a keresztyén ember hite és meggyőződése szerint nevelje a gyermekeit. A szülő felelőssége, és kötelessége, hogy vesse a magot hűségesen, de tudjuk, hogy nem minden mag kel ki (Máté 13,3-9). Gyermekeink megkeresztelése alkalmával is fogadalmat tesszünk, hogy „úgy neveljük és neveltetjük” gyermekeinket, hogy megismerjék hitünk alapját, életünk megváltóját: Jézus Krisztust. Itt most csak arról szeretnék írni, hogy a vallásos neveltetés bár nagyon fontos, de önmagában mégsem elegendő.

Először is, vessünk egy pillantást James Hetfield életére. Szülei nagyon vallásosak voltak, őt is így igyekeztek nevelni. Egy olyan szektához tartoztak, ahol elutasították az orvostudományt, és ha valaki beteg volt, az nem mehetett orvoshoz. Azt mondták, azért beteg, mert nincs rendben a kapcsolata Istennel, ha megbánja a bűneit és rendezi a kapcsolatát Istennel, akkor testileg is meg fog gyógyulni. (Bizonyára ismerős ez a gondolat, hiszen Jób barátai is valami ilyesmit mondogattak Jóbnak). Emiatt Hetfield fiatalon elvesztette a szüleit. A vallásos neveltetés pedig fordítva sült el, hiszen a Metallica énekeseként kifejezetten Isten- és egyház ellenes szövegeket ír és énekel (Pl.: „Leper Messiah”, azaz „Leprás Messiás” és „Follow the God that Failed”, azaz „Kövessd az Istent, aki elbukott”). Nem találta meg az *életet*, az élet örömeit a vallásban, amit a szülei kínáltak neki, s most a nagyvilági életet élve keresi azt. Azt gondolhatnánk, hogy világsztárként, minden idők egyik legismertebb zenekarának az énekeseként bizonyára boldog és megtalálta a boldog életet, de ha így volna, akkor nem került volna a kétezres évek elején elvonó kúrára súlyos alkohol problémái miatt.

A másik példánk, amelyik talán közelebb áll hozzánk, (hiszen Hetfield szektás szüleit látva sajnáljuk és némileg megértjük őt.) az utóbbi évek egyik „nagy felfedezettje”, a pop világ üstököse Katy Perry, az a fiatal lány, aki elénekelt pl. az „I Kissed a Girl” („Megcsókoltam egy lányt”) című slágert. A legtöbben ma már fel sem kapják a fejüket, ha egy ilyen szöveget hallanak, hogy egy lány arról énekel, hogy csókolózott egy másik lánnyal. De ha kicsit utánanézzünk az énekesnőnek, azt látjuk, hogy ő is keresztyén családban nőtt fel. Komoly val-

lásos neveltetést kapott. A szülei ráadásul nem is csak „egyszerű hívők”, hanem presbiteriánus (azaz református) lelkipásztorok. Elég kiábrándító ezt látni, hogy lelkészek gyermekei (is) ide juthatnak. Ő is kereste az *életet*, de nem találta meg a vallásosságban, ezért máshol keresi: a biszexuális kísérletezésben, az istentelenségben, a földi gyönyörökben...

Sok vallásos családban felnövő fiatal, amikor úgy mond „kiszabadul” a szülők keze alól, és nem találja vonzónak a szülők vallásos életét, értékrendjét, máshol keresi az *életet*. „Élni akarok!” mondják sokan, és elindulnak az *életet* és a boldogságot keresve a szülők értékrendjével szemben.

Ez az *élet*? Bizonyára sokan mondanák, hogy igen, de a Biblia, Isten Igéje azt mondja, hogy nem, nem élet ez. Aki ilyen torz értékrend szerint él, aki ilyen kificamodott, feje tetejére állított értékrend szerint keresi az *életet*, az Isten szerint: „élvén megholt” (1Tim 5,6). Az élet Urának ez a diagnózisa a bűnben gyönyörködő emberről. Hallgassunk rá és keressük Vele az *életet*. Ő az, Aki élénk adja az *életet* és a halált, az áldást és az átkot, válasszuk azért az *életet*, hogy élhessünk! (5Móz 30,19) „Te tanítasz engem az élet ösvényére, teljes öröm van tenálad; a te jobboldon gyönyörűségek vannak örökké.” (Zsoltárok 16,11) mondja Dávid.

1.3. Vallásos élet

Az említett hírességek vallásos családokban nőttek ugyan fel, kaptak lehetőséget és indítást az Istennel való kapcsolatra már fiatal koruktól kezdve, de ez nem volt vonzó számukra, sőt egyenesen taszította őket. Viszont arra, hogy maga a vallásosság, a vallásos élet sem tesz feltétlenül boldoggá, és a vallásosság nem automatikusan közvetíti az *életet*, arra talán a legjobb példa Luther Márton élete a megtérése előtt. Luther tényleg nagy buzgalommal szerette volna a vallásosság legkomolyabb, legodaadóbb módján megtalálni az *életet*, de ez nem tette őt boldoggá, sőt egyre elkeseredettebben, egyre kétségbeesettebben kereste a megnyugvást, de nem találta meg a vallásosságban. Hiába gyötörte magát, hiába ostromozta magát, az *élettől* egyre jobban eltávolodott. Nem volt öröme, nem volt *élete*. Pedig azt remélte, hogy a kolostor áhítatos csendjében és testét a végtelig sanyargató életvitelében megtalálja Isten jótetszését, de ehelyett csak az ítéző Istent látta maga előtt, aki elítéli őt, mivel nem elég jó, nem elég szent. A békességet, a megnyugvást, az *életet* kereste, de attól egyre távolabb került s a kétségbeesés és a halál kerítette hatalmába. Később megtalálta, de nem a vallásosság külsőségei útján, hanem Isten kegyelme által az Ő Igéjében, a Szentírásban. Amikor hosszú gyötrelmem után rátalált Isten Lelkének munkája nyomán a megoldásra: „Az igaz ember hitből él.” (Hab 2,4 és Róm 1,17). Az *életet* találta meg és meg is változott az egész élete. Felátamadt a halálból és felragyogott neki a Krisztus (Ef 5,14).

Látjuk tehát, hogy sem a földi örömök, sem a földi sikerek, sem a neveltetés, sem a buzgó vallásosság önmagában nem adhat maradandó boldogságot, mert nem vezethet el az *életre*. Mindegyiknek megvan a maga fontossága, a maga helye és szerepe az ember életében, de nem ezek adnak *életet*, nem ezek vezetnek az *életre*.

2. Akik átmentek a halálból az Életbe (Élet az isteni mérce szerint)

Láttunk sikeres életeteket, akik valamiért mégis boldogtalan, kisiklott, depressziós, vagy szenvedélybeteg életetek voltak. Megdöbbenve kell meglátnunk, és belátnunk, hogy egészséges, életerős, sikeres és gazdag emberek értelmetlennek, hiábavalónak és üresnek látják az életüket, és a boldogság reménytelen keresése közben tönkreteszik, majd eldobják maguktól.

A kontraszt még erősebb kiemelésére, ellenpéldaként, és az elrettentő példák mellé pozitív példaként szeretném ide állítani Joni Eareckson életét. Egy olyan emberrel találkozunk, az ő személyében, aki tizenhét évesen súlyos balesetet szenvedett és nyaktól lefelé lebénult. Nem tudott egyedül öltözni és nem tudott egyedül enni sem. Teljesen tehetetlen és kiszolgáltatott volt. Mégsem lett öngyilkos, és nem is keseredett meg, bár sok keserűségen ment keresztül. Nem tékozolta el a tehetségét, nem dobta el magától az életet. Amikor ott feküdt magatehetetlenül, elkéservedve, valaki felolvasta neki a Róm 8,28-at, amely így szólította meg őt nyomorult helyzetében: „Tudjuk pedig, hogy azoknak, akik Istent szeretik, minden javukra van.” Amikor ő ezt hallotta, emberileg reménytelen helyzetben, akkor nem utasította el az ígét, nem gúnyolta ki, nem tett rá cinikus megjegyzéseket, hanem elkezdte keresni, hogy hogyan teljesül ez be. Isten megígérte, és ő kereste, hogy hogyan lesz ez valóság az ő életében. Kereste, és mivel jó helyen kereste, meg is találta a választ Istennél Jézus Krisztusban. Kiderült, hogy Isten tehetséget adott neki a nyomorúsága ellenére is: úgy rajzolt szájjal, ahogy sok egészséges ember még kézzel sem tud, és egy olyan segítő alapítványt hozott létre, amely világszerte igyekszik segíteni a testi-fogyatékos emberek sokaságának.

Súlyos sérülése következtében sokan elfogadhatónak és megmagyarázhatónak tartanak, ha eldobta volna magától az életet. De ő mégsem ezt tette. Miért? Mert megtalálta az *Életet*. Nem csak az élet értelmét találta meg, hanem az ÉLET-et magát, és Őbenne és Őáltala lett az élete Életté.

2.1. Az ÉLET, az Élet és az élet fogalmának tisztázása

Hogy ezt jobban megértsük, nézzük meg az Élet könyvét a Szentírást, hogy mit is tanít az *életről*.

Az *élet* fogalma a teljes Szentírásban nagyon hangsúlyos és a Szentírás egészében összhangban van. Viszont azt is látjuk, hogy a Jánosi iratokban különösen is hangsúlyozottan találkozunk ennek a fogalomnak a magyarázatával, elmélyült kifejtésével.

János apostol nem ismer közéletet. Számára az öröm teljes öröm Krisztusban (Jn 16,24; 17,13; 1Jn 1,4), a szeretet teljes szeretet, amely Istentől van és kiűzi a félelmet (1Jn 4,12; 4,18; 2Jn 12), és a jutalom is teljes jutalom (2Jn 8). Nem éri be kevesebbel, mert Isten a teljesség és Ő jött el a Földre Jézus Krisztusban teljesen és valóságosan, és amit hozott nekünk, az a teljesség: teljes öröm, teljes szeretet és teljes jutalom. Ő az, Aki teljes volt kegyelemmel és igazsággal és az Ő teljességéből kapunk mi is kegyelmet (Jn 1,14 és 16).

Isten nem részleges dolgokat akar adni nekünk, hanem a teljességet. Nem részleges, mulandó, ideigvaló,

átmeneti, vagy látszólagos örömet, szeretetet és jutalmat, hanem a teljeséget, a teljességet: az *Életet*. Az *élet* ugyanis sohasem lehet részleges, az vagy van, vagy nincs. Valaki vagy *él*, vagy halott. Vagy kapcsolatban van az *Élet* forrásával, Istennel, vagy Tőle elszakítva a sötétségben és a halálban van. Jézusban lehet teljes kapcsolatunk Istennel az ÉLET-tel.

Mert Isten az ÉLET. A mi földi létünket nélküle, bár életnek nevezzük, de az ÉLET nélkül ez maga a halál. A lelki halál állapotában létezik az, aki Isten nélkül akar élni. Ahogyan a Biblia nevezi ezt az állapotot: „élvén megholt” (1Tim 5,6) és „az a neved, hogy élsz és halott vagy” (Jel 3,1). A bűn elválaszt bennünket az ÉLET-től és a halálban tart. De megjelent az ÉLET (1Jn 1,2). Megjelent Jézus Krisztus, eljött ebbe a világba, hogy az Ördög munkáit lerontsa (1Jn 3,8). Az Ördög emberölő volt kezdettől fogva (Jn 8,44), ő az, aki a lelki halálban akar tartani minket, elválasztva Istentől, távol az ÉLET-től. De az örömhír, az evangélium az, hogy lejött az ÉLET a halál birodalmába, hogy utat készítsen számunkra Istenhez, hogy vele és általa nekünk is Életünk lehessen, hogy valóban Élhessünk. Ahogy az egyik énekünkben énekeljük: „A te Lelkednek ereje Az új életnek kútfeje; Hogy hát legyen élő személy: Lelked által én bennem élj.” (RÉ: 347 /5). „Nálad nélkül nem is élek: Te vagy örök élet” (RÉ: 294/1).

Jézussal és Jézus által mehetünk át a halálból az Életbe (Jn 5,24). A halálból, az ÉLET-telen élet (lét) állapotból, az Isten nélküliség állapotából az Életbe, ahol Élő kapcsolatunk van az ÉLET-tel. Ez csakis azért lehetséges, mert az ÉLET vállalta értünk a halált, a kárhadatát a kereszten. „Az élet ottan halni tér, holtával nyervén drága bért.” (RÉ: 344 /1). Az ÉLET meghalt a halottakért, hogy mi Életre kelhessünk és Élhessünk. János így számol be a megdicsőült Krisztussal való találkozásáról: „Mikor pedig láttam őt, leesém az ő lábaihoz, mint egy holt. És reám veté az ő jobbkezét, mondván nekem: Ne félj; én vagyok az Első és az Utolsó, És az Élő; pedig halott valék, és ímé élek örökkön örökké Ámen, és nálam vannak a pokolnak és a halálnak kulcsai.” (Jel 1,17-18).

Ő halott volt, hogy mi Életet nyerjünk, hogy átmehe-s-sünk a halálból az Életbe. Ő miattunk, érettünk és helyet-tünk vállalta a halált, hogy mi, akik halottak voltunk a bűneinkben (Ef 2,1) általa kiszabaduljunk a halál börtönéből és bemehessünk az Életre.

A halálból az Életbe való átmenetel azonban itt kell, hogy megtörténjen. Csakis itt a földi életünk ideje alatt jöhetünk az ÉLET-hez az Élet Urához, és kérhetjük, hogy legyen irgalmas hozzánk bűnösökhöz. A testi halál után már nincs lehetőség a változtatásra. A testi halállal az ember örök sorsa véglegesen megpecsételődik, és ha valaki nem ment át a halálból az Életbe, akkor a halálban marad örökre. Ezért szól az Élet Igéje, az Isten szava, hogy mindenkit hívjon az ÉLET-hez az Életre. A halottak hallják az Isten fiának szavát, és akik hallják, Élnek (Jn 5,25), mondja Jézus. Ezért fontos, hogy az Ige, az Életre hívó szó mindenhova eljusson, hogy minél többen hallják, hogy minél többen meghallják és Éljenek általa.

Ez az Élet már itt elkezdődik, ahogy az egyik énekünkben énekeljük: „Érzem, hogy az örök élet már e földön az enyém lett.” (RÉ: 480/1). És, ha már itt elkezdő-

dik, akkor ezt már a testi halál sem veheti el tőlünk. Jézus feltámadásával legyőzte a halált és Ő az, Aki megtart bennünket a halálban is. A testi halál minden földi kapcsolatot szétszakít, de van egy kapcsolat, ami felett nincs hatalma, amit nem szakíthat szét a halál sem, ez pedig az ÉLET-tel való kapcsolatunk. Ha Istennel Élő kapcsolatban vagyunk Jézus Krisztus által, akkor ez a kapcsolat a testi halál után is megmarad, ahogy Jézus mondta ott a Bethániai temetőben: „Én vagyok a feltámadás és az élet: a ki hisz én bennem, ha meghal is, él, és a ki csak él és hisz én bennem, soha meg nem hal.” És azt kérdezi tőlünk is, ma is, hogy: „Hiszed-e ezt?” (Jn 11,25-26) A Krisztusban hívő ember a halál pillanatában átmegy a mulandó világból Isten örök mennyei országába, a romlandó világból a romolhatatlanba. Ha meghal is Él, mert Istennel Él, és soha meg nem hal, mert Jézus és az Atya kezéből még a halál sem ragadhat ki bennünket (Jn 10,28-29), és meg lehetünk győződve, hogy Isten szeretetétől még a halál sem választhat el bennünket (Róm 8,38-39).

2.2. Az Élet jelei

Azonban azt is látnunk kell, hogy ha valaki átment a halálból az Életbe, akkor az Élet látható jeleinek nyilvánvalókká kell lenniük a gondolkodásán, a szavain és a cselekedetein egyaránt. Amikor Lázár kijött a sírból Jézus szavára, akkor mindenki számára nyilvánvaló volt, hogy Lázár, aki addig nyilvánvalóan halott volt, most nyilvánvalóan él (Jn 11). Ennek a változásnak valóságosan megtapasztalható, mindenki számára érzékelhető, nyilvánvaló jelei voltak. Ehhez hasonlóan, amikor az ember átmegy a halálból az Életbe, annak is valóságosan megtapasztalható, mindenki számára érzékelhető, nyilvánvaló jelei vannak. Az Élet ugyanis nem elmélet, hanem valóság.

Ahogy a halálnak is vannak jelei, úgy az Életnek is. A lelki halálnak és a lelki Életnek is. Az Élet legfontosabb ismertetőjelei, hogy aki Él, az hallgat az ÉLET szavára, és követi Őt (Jn 10,3-4). Nem csak hallja, hanem hallgatja is, nem csak hallgatja, hanem hallgat is Rá. Aki Életet nyert Istentől, annak fontos, hogy hallja az Isten szavát, az Ő Igéjét, de nem úgy, mint a feledékeny hallgatók, hanem odaadással, figyelmesen és engedelmesen. Nem úgy, ahogy Hetfield és Perry hallották, de nem jelentett nekik semmit, hanem úgy, ahogy Joni Eareckson hallotta meg, mint neki szóló, őt Életre hívó szót. Ahogy meghallotta Saul és lett belőle Pál apostol. Ahogy meghallotta Luther és lett belőle Isten egyházát féltő szeretettel megújító reformátor. Így hallhatjuk meg mi is és követhetjük Isten szavát és járhatunk általa az igazság és az Élet útján.

Ha ezen az úton járunk, amit maga Jézus készített el számunkra Élete és halála által, akkor ez látszani fog a tetteinken, mert az Élet legfőbb jellemzője a szeretet. „Erről ismeri meg mindenki, hogy az én tanítványaim vagytok, ha egymást szeretni fogjátok.” (Jn 13,35). Ez az Élő ember ismertetőjele, hogy meghallotta Isten szavát és igyekszik tovább adni másoknak is, hogy ők is meghallják és Éljenek általa. Az Életével, a cselekedeteivel, a szeretetével is Krisztusra mutat, hogy Életének bizonyágtételével is Krisztushoz segítsen másokat.

Jézus egy alkalommal fűgét keresett egy fűgefán, de nem talált, ezért megátkozta azt a fát és az azonnal elszáradt (Mt 21,19). A fűgefa élt, de gyümölcsstelen volt az élete. Aztán mondott Jézus egy példázatot is egy másik fűgefáról, amikor a gazda már három éve kereste a fűgét a fán, de nem talált. Ki akarta vágatni a fát (Lk 13,6-9), mert a fa élt, és kapott lehetőséget az Életre is, de mégis gyümölcsstelen marad. Vannak rajta levelek, fotoszintetizál, áramlik a nedvesség a fa testében a gyökerektől a levelekig, de mégis hiába, mert gyümölcsstelen marad az élete. Meddő, öncélú élet ez, amely terméketlensége miatt sohasem nevezhető Életnek. Isten nem erre az életre hív minket, hanem arra az Életre, ahol sohasem öncélúan, hanem mindig gyümölcsstermő Élettel szolgál az ember, ahogyan Élő például Pál apostol és Kálvin is.

Isten erre az Életre hív mindanyiunkat, hogy megismerjük és megragadjuk Jézust az ÉLET-et, mert akié a Fiú azé az Élet (1Jn 5,12). Az ember megtalálhatja élete értelmét hiábavaló és mulandó dolgokban is, találhat örömeiket sokmindenben, de az Életet csak Jézus Krisztusban találhatjuk meg, mert Ő az ÉLET, aki múlhatatlan és felülmúlhatatlan boldogságot tud és akar adni nekünk. Válasszuk azért az ÉLET-et, hogy Élhessünk!

Sándor Levente

FELHASZNÁLT IRODALOM:

- IOÓ Sándor: *A hűsvét homiletikuma*; Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság nyomása, Debrecen, 1942.
- KÁLVIN János: *Psychopannychia* vagyis értekezés arról, hogy nem alusznak, hanem a Krisztusnál élnek azoknak a szenteknek a lelkei, kik a Krisztusban való hitben haltak meg; Pápa, 1908.
- Keresztyén Bibliai Lexikon; Szerkesztette: *Dr. Bartha Tibor*; Kiadja a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója; Budapest, 1993.
- VARGA Zsigmond J.: *Görög-Magyar szótár az Újszövetség irataihoz*; Kiadja a Magyar Bibliatársulat megbízásából a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója; Budapest, 1996.
- SÁNDOR Endre: *Én vagyok az Élet, Meditációk az életről*; Készült a Református Kollégium Soksorozosító Irodájában; Debrecen, 1994.
- TRAUSCH Liza: *Csendes napok üzenete*; Kiadja Borsós Róza; Budapest, 1997.
- JONI Eareckson/ JOE Musser: JONI; Evangéliumi Kiadó; Hely és évszám nélkül.
- SZABÓ Andor: „*Lábam előtt mécses a te igéd*” III. kötet. Kiadja a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója; Budapest, 1995.
- SZABÓ Andor: „*Lábam előtt mécses a te igéd*” IV. kötet. Kiadja a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója; Budapest, 1998.
- MATT Appling: *Mi köze az egyháznak a palacsintához?* Egy lelkész-blogger véleménye; <http://www.mindennapi.hu/cikk/kultura/mi-koze-az-egyháznak-a-palacsintához-/2010-11-25/406>
- WILLIAM Irwin (szerk): *Metallica és filozófia, Agysebészeti gyorstalpaló*; Hungarian edition: Szenzár Kiadó, Budapest, 2008.
- Énekeskönyv, Magyar reformátusok használatára; A Magyarországi Református Egyház kiadása, Budapest, 1991.
- RÉVÉSZ Imre: *Egyháztörténelem*; Kiadja a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara és a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója; Budapest, 1995.
- RÉVÉSZ Imre: „*Akikre nem volt méltó a világ*”; Képek a keresztyénség történetéből; A Debreceni Református Teológiai Akadémia Egyháztörténeti Tanszékének Tanulmányi füzetek 20. Szerkeszti: Dr. Dr. Csohány János; Debrecen 1993.

Reformfolyamat a Németországi Protestáns Egyházban

1. Egyházi helyzet Németországban

A német protestánsok jó része az *Evangelische Kirche in Deutschland*, azaz a Németországi Protestáns Egyház valamelyik tagedegyházának tagja. Vannak szabadegyházak is Németországban, így metodisták, baptisták, pünkösdiek, más keresztyén irányzatok híve, de jelen vannak a bevándorlók egyházai (ortodoxok, koptok, keleti katolikusok) is. A reformáció korában a katolikus egyház darabjaira hullott, és az akkori Német-Római Birodalom területén minden államban önálló lutheránus egyháztest keletkezett, amelyek területi elhelyezkedése mind a mai napig mutatja az egykori tartományok-államok politikai határait. Ezért is nevezik őket úgy, hogy *Landeskirchen*. A szó fordítása általában *tartományi egyház*, de ez nem adja vissza a német kifejezést, amely az egykori önálló országokra utal. Jelenleg a lutheránus, református és uniált tartományi egyházak vannak jelen Németországban, és a legnagyobbak lutheránus hitvallást követnek. A szekularizáció, természetes fogyás, a keleti tartományok nagymértékű elvallástalanodása, az ezzel a jelenséggel együttjáró pénzügyi gondok arra sarkallták az egyházat, hogy egy megújulási folyamatba kezdjen. Németországban az ember jövedelemadójának egy bizonyos részét annak az egyháznak utalja át az állam, amelynek tagja, de ez csak a két nagy népegyházra (protestáns és katolikus) vonatkozik. Ha spórolni akar az illető, egyszerűen egy nyilatkozattal kilép az egyházból, és az a pénz máris a számláján marad. Sokan élnek ezzel a lehetőséggel. Ha megnézzünk néhány számadatot, szembetűnővé válnak az EKD gondjai. 2002-ben 26,21 millió tagja volt az EKD-nek, 2003-ban már csak 26,16 millió, 2005-ben 25,4 millió, 2007-ben pedig ez a szám 25 millió alá csökkent, egész pontosan 24,8 millióra. Azt lehet mondani, hogy öt év alatt az EKD másfél millió tagot veszített. Ez a folyamat a katolikusokat sem kíméli, akiknek taglétszáma 2002-2007 között 26,5 millióról 25,5 millióra olvadt. Összességében a németországi összes keresztyén aránya 65,7%-ról 63,4%-ra süllyedt¹. Mindez elgondolkodtató mindkét népegyházban. A csökkenő taglétszám, egyre több kilépés, templomok bezárása mellett komoly gondot okoz a protestáns identitás válsága. A teljes tolerancia jegyében idegen eszmeiség áramlott be az EKD-ba, a missziót felváltotta a párbeszéd, a reformátori teológia a dogmatörténet múzeumába került. Az egyház vezetése egyre nagyobb teret enged olyan káros jelenségeknek, mint a feminizmus és a gender-ideológia. Mindezek ellen a hitvalló-evangélikál körök próbálnak fellépni. A protestáns profil teljes elhalványulása még olyan ismert teológusokat is a megújulást szorgalmazók táborába hívott, akik nem nevezhetők teológiai munkásságuk révén konzervatívnak, pl. Wolfgang Huber és Margot Käßmann. 2006-ra elkészült az új vitairat, és beindult az egyházi reformfolyamat. Cikkem célja ennek a dokumentumnak, valamint az arra adott konzervatív válaszoknak a bemutatása. Ezen túl rö-

viden vázolni szeretném a reformfolyamat eddig megtett lépéseit. Hogy miért érdekes ez számunkra? Talán nem sok idő, és a Magyarországi Református Egyháznak is komolyan el kell gondolkodnia a megújulásról, már ami a népegyházi szerkezet összeomlását, a falusi gyülekezetek összezsugorodását illeti. Teológiailag talán még nincsenek olyan nagy szakadékok, mint a német protestáns népegyház és annak evangéliumi (evangélikál) körei között, de ki tudja, talán néhány évtized múlva itt is lángol a teológiai küzdelem. Egyházunkban is jelen van a mélyen biblikus áramlat, a kálvinista-hitvallásos irányzat mellett azon lelkészek csoportja, akik már a nyugati, liberális, modernista teológiák követői. Mindenesetre a német folyamatok tanulságunkra szolgálhatnak.

2. Elkészül az *Impulspapier*

A fenti folyamatok miatt 2006-ban elkészült az az anyag, amely a megújulást volt hivatott bevezetni. Ez a *Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert* (A szabadság egyháza. Perspektívák a protestáns egyház számára a 21. században) címet viselte, de sokat csak úgy emlegetik, mint „Impulspapier”, mivel a kiadványon ez állt: *Impulspapier des Rates der EKD* (Az EKD Tanácsa impulzus-papírja).

Az előszóban *Wolfgang Huber*, az EKD Tanácsának elnöke arra utal, hogy Németországban ismét szóba kerül Isten, a keresztyén hit, és éppen ezért új kihívások elé kerül az igehirdetés és a misszió. Annak érdekében, hogy az egyház egyre inkább romló helyzetében változás álljon be, szükség van a paradigma- és mentalitásváltásra az egyházi munkatársaknál². Az egész anyagra nézve a következő négy feladatot tűzte ki a püspök:

- szellemi profil³ erősítése az érthetetlen tevékenység helyett,
- súlypontok megfogalmazása a teljességre törekvés helyett,
- mozgékonyabb a formákban a régi struktúrákhoz való ragaszkodás helyett,
- kifelé tájékozódni az önelégültség helyett.

Emellett megfogalmazta, hogy alapvető „ébredés” (*Aufbruch*) szükséges az egyházi „alapkínálatban” (*Kernangebot*), az egyházi munkatársaknál, a világban való cselekvésnél, és az egyházszervezetnél⁴.

Az anyag első fejezetében (*Chancen und Herausforderungen*) a szerzők azt veszik számításba, hogy milyen tényezők segítik elő a kívánt reformokat. A reformáció alapimpulzusa szerintük éppen az volt, hogy lehetővé tegyék az emberhez kegyelmesen odaforduló Istenben való hitet, amely vígaszt, megerősítést és felszabadulást ad⁵. A protestáns keresztyéniség alapvonása a szabadság, de ezt nem szabad a tetszőlegességgel összetéveszteni. Ebből a szabadságból fakad az is, hogy minden megkereszteltnek joga van részt venni az egyház vezeté-

sében, építésében. A reformatori örökség része a szabad teológiai reflexió, amely minden korban újraértelmezi az egyház szerepét⁶. Az egyház fő „esélye” a vallás visszatérése (*Wiederkehr der Religion*), amelyet már a kilencvenes évek egyháztág-vizsgálatai is kimutattak. Az emberek ismét érdeklődnek a vallás iránt, de kritikusan elismerik a szerzők, hogy ez nem biztos, hogy az evangéliumnál is lecsapódik, azaz nem biztos, hogy az emberek kérnek a keresztyénségből. Mindenképpen esélyt kap a protestáns egyház, hogy központi témáit megvitassa az emberekkel⁷. Ehhez jön a „stabil protestáns millió” Németországban, amelyben nagyon sok jól működő gyülekezet található. A gyülekezetekben magas számú önkéntes dolgozik. Örömmel állapítják meg, hogy a hetvenes-nyolcvanas évek egyházi harcai is elcsendesedtek, és a különböző protestáns kegyességi irányzatok is közelebb kerültek egymáshoz. A konzervatív, népegyházi, liberális, evangéliumi-karizmatikus csoportok már nem harcolnak egymás ellen, és nem ítélik el egymást⁸. Nő az egyházba belépők száma, újraértelmezik a missziót (ami ismét az emberek megszólítása a hitébresztés céljával), sokan választják a felekezeti iskolákat gyermeküknek.

A főbb kihívások között az ökumenikus párbeszédet, a vallásközi párbeszédet (erre az iszlám egyre nagyobb arányú jelenléte miatt van szükség), a kedvezőtlen demográfiai folyamatokat említik meg. A 2006-os 26 millió protestánsnál szemben 2030-ban már csak 17 millió fővel számolnak. Emellett a gyülekezetek előregedésével is számolni kell⁹. Ehhez járul a katasztrófállássá váló pénzügyi helyzet. Előreláthatóan 2030-ban a mostani bevételek felével rendelkezik majd az EKD¹⁰. Ennek megfelelően óriási terhet jelent a 23 tartományi egyházszervezet és a 21.000-nél is több templom fenntartása, a munkatársak fizetése.

A tanulmány szerzői számba vették az egyház gyenge pontjait is. Szerintük fontos a minőség javítása az egyházi szolgálatban, a megfelelő standardok felállítása és ellenőrzése. Minden szervezet jövője attól függ, hogy képes-e a tanulásra¹¹. További kérdés, hogy miért olyan nehéz a lelkesek mobilitása az egyes tartományi egyházak között. A jövőben a szerzők ezen is módosítani kívánnak¹².

A második fő részben a szükséges változás kiindulópontjait vizsgálja meg a tanulmány. A szerzők a protestáns profilt vizsgálva arra helyezik a hangsúlyt, hogy nagy előnyt jelent a protestáns egyház számára a szabadság, amely a reformáció óta kialakult. Az egyház külső egységének jele az ígértetés és a szentségek kiszolgáltatása, de ezen felül számos kegyességi és teológiai irányzat létezik, amelyek közös vonása az „Isten jóságában való bizalom”, „Isten kegyelme”, amelyeket a Lélek által érhetünk el. A protestánsok a hitükből kifolyólag részt vesznek a diakóniában, a közéletben, a kulturális életben is. A számos egyéni hittapasztalat, az „egyházi zsargonon” és a „dogmatikai formális nyelven” túl együtt alkotja a keresztyén bizonyosságtételt. „*Először úgy tűnik, hogy a hiányoznak az felismerhetőség jelei, de ez tulajdonképpen egy erősség*¹³.” – utalnak a szerzők arra, hogy nincs határozott protestáns profil. Az egyház feladata, hogy „ezt a gyakorlati keresztyénséget megújítsa és megerősítse” a mindennapokban¹⁴.

A megváltozott idők „eltolódásokat” hoznak magukkal az egyházszerkezetben is. Hagyományosan négy szintje van az egyháznak: gyülekezet, egyházkör (magyarul egyházmegye), tartományi egyház, EKD. Ezt meg kell tartani a jövőben is, de eltolódások várhatóak a

feladatokban. A hagyományos parokiális gyülekezetek mellett megjelennek más gyülekezetek is: televíziós istentiszteleti, egyházzenei, iskolákhoz, diakóniához kötött gyülekezetek¹⁵. Az összevonások miatt a közös feladatok ellátásában nagyobb szerepet kapnak majd az egyházkörök, valamint a tartományi egyházak, de az EKD-t is meg kell erősíteni. A különbségek ellenére is fontosnak tartják a tanulmány szerzői, hogy kialakuljon egy közös profil, egy közös egyháztudat, egy összehasonlítható „minőség”, amely révén tartalommal lehet megtölteni a „kínálatokat¹⁶”. Az „erők koncentrációja” szükséges, de tudni lehet, hogy konfliktusokkal jár, és sokan központosításként élik majd meg¹⁷. A holtpontról való elinduláshoz a következő feladatokat jelölték meg: a szervezet „megjobbítása”, az „alapképességek megfogalmazása”, a misszió erősítése¹⁸, valamint az erősségek felfedezése és aktiválása, és a gazdasági szemlélet meghonosítása. Ez utóbbi különösen érdekes, mert a szerzők azt mondják, hogy tanulni kell a vállalkozási, üzemgazdasági és marketinges módszerekből is, azokat meg kell honosítani az egyházban¹⁹.

A tanulmány igazi, fő fejezete *A protestáns egyház perspektívái a 21. században* címet viseli. Érdemes néhány mondatot szó szerint is idézni a bevezetésből: „(...) *a protestáns profil élesítése szellemi és teológiai téren a helyes válasz a küszöbön álló kihívásokra. (...) A reformáció korában végbement egy pozitív odafordulás az egyén hitéhez. Az evangéliumban megígért és valósággá vált megigazulás felszabadított minden hibás világi függőségtől, és arra bátorított, hogy felelősséget vállaljunk a felebarátokért a saját életünkben. A reformáció – minden kritika mellett – a modern világ alapvető tiszteletéhez vezetett. Egy felvilágosult, a tudományokkal való szoros párbeszédet kereső protestáns teológia a protestantizmus jellemző vonásává vált. A felvilágosult kegyesség ezen örökségét a jövőben is meg kell őrizni. A profil élesítését semmiképpen sem szabad úgy félreérteni, hogy az beszűkülés, egyháziasság, az ökumenikus beállítottságtól való elfordulás, a többi vallás iránti csekély tolerancia. Nem erre gondoltunk. Az itt leírt profilélesítés része a 21. századi szabadság egyháza koncepciójának, amely nyitott, hívogató, felelősséget vállal a világért, és érdeklődik a kultúra iránt is*²⁰.” Mindezen célok elérésére 12 „jelzőtüzet” határoztak meg, amelyeket négy csoportba fűztek:

I. Ébredés az egyházi alapvető kínálatoknál (Aufbruch bei kirchlichen Kernangeboten)

1. jelzőtűz: Az embereknek szellemi otthon nyújtani. 2030-ra a protestáns egyháznak minden emberhez közel kell lenni, és el kell kísérnie az élet fontos eseményeiben mindenkit, akik ezt igénylik. Ennek megfelelően szükséges az egyházi munkatársak állandó továbbképzése, különösen szellemi kérdésekben. Fontos bizonyos standardok meghatározása a minőségbiztosítás érdekében. Mindezek által biztosított lesz a protestáns egyház felismerhetősége és így az egyház mindenki számára szellemi otthon lehet²¹.

2. jelzőtűz: A protestáns gyülekezeti formák sokféleségét támogatni kell. 2030-ra már sokféle gyülekezet lesz a protestáns egyházban. Általuk folyik majd a tagszervezés és a misszió. Különböző kínálatok alapján alakul majd a protestáns profil. Az egyháztágok szabadon választott gyülekezeti tagságát támogatja az egyház, és lehetőség lesz a különböző gyülekezeti formák közötti verseny is²².

3. *jelzőtűz*: Kisugárzással rendelkező „találkozási helyeket” (*Begegnungsorte*) teremtenek. 2030-ra olyan egyházi központok jönnek létre, amelyek misszionáló, diakóniai és kulturális kínálatokat nyújtanak az egyháztagoknak, és amelyek alkalmasak lesznek arra, hogy a keresztyének ott találkozzanak egymással. Egy-egy ilyen központ egy adott régióért lesz felelős. Ezek megszervezésének elsősorban pénzügyi okai vannak, mivel a gyülekezetek nagyon összezúgorodnak, és a munkatársak fizetését nem lehet előteremteni²³.

II. Ébredés az egyházi munkatársaknál (Aufbruch bei kirchlichen Mitarbeitenden)

4. *jelzőtűz*: Megnyerni az emberek bizalmát szellemi hozzáértés (*geistliche Kompetenz*), minőségudat és teljesítményre való hajlandóság révén. 2030-ra a munkatársak teljesítménye, az arra való hajlandóság és a minőségre való törekvés lényegesen magasabb. Az egyház addigra már megtalálja a módját annak, hogy a megfelelő teljesítményt anyagilag is elismerje. A munkatársak kiképzése és továbbképzése a legmagasabb fokú prioritást élvezi²⁴.

5. *jelzőtűz*: Támogatni az egyetemes papságot és az önkéntes munkát. 2030-ra letisztazzák az önkéntes alapon dolgozó és a főfoglalkozású munkatársak viszonyát, jogosítványait. Az önkéntesek részt vesznek az egyházi igehirdetési szolgálatban is, munkájukat elismerik. Ennek megfelelően nagyon fontos például a képesítések megszerzését biztosító képzési formák egyeztetése, egységesítése²⁵.

6. *jelzőtűz*: A lelkészek munkájának, mint a protestáns egyház kulcsfontosságú foglalkozásának megerősítése. 2030-ra a lelkészek foglalkozása vonzóbb, igényesebb, anyagilag jobban elismert. Az alapkompenciájukhoz tartozik a teológiai kérdésekben való eligazodás, a felügyelői munka, a kommunikációs képesség, a csapatszellem, a minőség és az egyház egészéért való felelősségvállalás. Jelenleg 21.000 lelkész dolgozik a protestáns egyház(ak)ban Németországban, de ez a szám 2030-ra 13.000-re csökkenhet – ha így folytatódik a taglétszám fogyása²⁶.

III. Ébredés az egyház világban végzett szolgálatánál (Aufbruch beim kirchlichen Handeln in der Welt)

7. *jelzőtűz*: A protestáns oktatómunkát úgy kell fel fogni, mint a világban végzett bizonyosságátétel részét. 2030-ra az oktatás a protestáns egyház egyik legfontosabb feladata. A gyermekekkel és a fiatalokkal megismerteti a keresztyén hitet és megerősíti a keresztyéneket abban, hogy a családban, munkahelyen, társadalomban Istenről, a keresztyén hitről beszéljenek. Ennek során figyelembe veszi a saját hitbeli tradíciók áthagyományozását és a más vallásokkal, világnézetekkel való párbeszédre való képesség megőrzését²⁷.

8. *jelzőtűz*: A diakónia protestáns profilját erősíteni. 2030-ra a diakónia a protestáns egyház központi cselekvési területe. Minden ilyen tevékenységnek van egy világosan felismerhető protestáns profilja. Az egyház és a diakónia összekapcsolása jobban meg van oldva. Az egyház közéleti tevékenységét az emberi méltóság, az emberi jogok, az igazságosság, erőszakmentesség és a béke melletti kiállás jellemzi²⁸.

9. *jelzőtűz*: Bizonyos témák egységes képviselője a nyilvánosság előtt. 2030-ra a protestáns egyház egységesen lép fel bizonyos társadalmi kérdésekben, és ezeket a

közbeszéd tárgyává teszi. A professzionális kommunikáció az erős és profillal rendelkező jelenlét legfontosabb előfeltétele. Ugyancsak idetartozik a keresztyén és protestáns profil elemeinek hangsúlyozása, mint pl. a kereszteszt, a három nagy ünnep, a Szentháromság Isten megvallása, vagy pl. a Luther-Biblia, a reformátorok, bizonyos épületek, zeneszerzők bemutatása²⁹.

IV. Ébredés az egyház szervezeténél (Aufbruch bei der kirchlichen Selbstorganisation)

10. *jelzőtűz*: Minden egyháztag pénzügyi szolidaritásának erősítése. 2030-ra az egyház az egyházadó mellett egy másik finanszírozási rendszert is kiépít, mégpedig alapítványokon, projektekhez kötött támogató egyesületeken, egyházi épületek megóvásáért létrehozott szervezeteken keresztül. Mindezek révén az egyház plusz pénzügyi forrásokhoz jut a közös feladatok ellátásához, ebben az egyháztagok szolidaritása van a segítségére³⁰.

11. *jelzőtűz*: A tartományi egyházakban az erők koncentrációja folyik. 2030-ra a protestáns egyház tagedyházaik számát úgy koncentrálik, hogy megközelítőleg azonos erősségű szervezetek jöjjenek létre. Politikailag az az ésszerű, ha ezek számát és nagyságát a tartományok (*Länder*) határaihoz igazítják (ebbe nem tartoznak bele a kisebb tartományok). 2030-ra összesen 8-12 tartományi egyháznak kellene lennie³¹, amelyek egyikének sincs egy milliónál kevesebb tagja. A folyamat „előnye”, hogy „példát mutat” a gyülekezeteknek és az egyházköröknek a fúzióra³².

12. *jelzőtűz*: Az EKD-szintet úgy megerősíteni, hogy az bemutassa a „németországi protestáns jelleget” (*Evangelisch in Deutschland*). 2030-ra az EKD képviseli a tartományi egyházak összessége akaratából a német protestantizmust. Tartalmi kérdésekben minőségi standardokat fogalmaz meg és pénzügyi-jogi téren nagyjából azonos munkafeltételeket biztosít mindenkinek. Az EKD szervezi meg a kompetencia-központokat és a szervezeti szolgáltató-központokat is³³.

Mindezen célok megvalósítása érdekében a tanulmány szerzői hangsúlyozták a konkrét lépések meghatározását, így pl. 2007-re egy „jövőkongresszust” hívtak össze Wittenbergbe³⁴.

3. Kritika a tanulmánnyal kapcsolatban

Az Impulspapier elég sok *kritikát* kapott evangéliumi körökből, amelyekből csak kettőt szeretnék idézni. A „Nincs más evangélium” Hitvalló Mozgalom (*Bekennnisbewegung „Kein anderes Evangelium*) az *Info spezial* sorozatának egyik számában³⁵ bírálta az anyagot. A szerző, *Rayer Mayer* üdvözölte, hogy az egyház végre félreverte a harangokat, mert felismerte a bajt, de ebben részben saját maga is hibás. Az egyház is kiállt a „terméketlen életformák” támogatása mellett, nem lépett fel az abortusz ellen és nem foglalt állást a misszió és evangélizáció érdekében. A bevándorlás révén egyre kisebb lesz a protestánsok százalékos aránya Németországon belül. A túlzott politikai tevékenység az oka, hogy elhalványult a sajátos protestáns profil, így az egyház éppen azért veszíti el a súlyát, mert ezeket a politikai nézeteket máshol hitelesebb formában is meg lehet találni³⁶. Az Impulspapier célja a csüggedés

elhárítása, a szellemi profil kialakítása, a megújulás, de igazából a szellemi-teológiai elgondolkodás helyett a szervezeti és strukturális megfontolások dominálnak.

A papír megállapítja: a vallásnak egyfajta újjászületését éljük meg, egyre többen keresnek vallásos válaszokat, és ez lehetőségeket ad a protestáns egyháznak is. Egy rendkívül tág vallásfogalommal olyan embereket is meg akarnak szólítani, akik talán nem is akarnak vallások lenni. Sokan azt gondolják, hogy visszatért a liberális teológia, amely szintén az ember vallásosságára alapozott. Miután az egyház felismerte, hogy az „önszektularizálódás” veszélye fenyeget, belekapaszkodott a vallásosságba, de eközben önmagát relativizálja és a keresztyénség nem más, mint a vallásosság egy válfaja. A szerző keményen bírálja a protestáns egyház „olcsó kegyelmét”, hiszen az Impulspapier arról szól, hogy az egyház feladata az Isten kegyelméről való beszéd, amely minden emberhez odafordul – eközben azonban elfelejti a bűnbánat fontosságát. Szó sem esik a bűnös emberről, Isten haragjáról, a bűnbánatról, megtérésről, megújulásról. „Isten jóságáról” van csupán szó, és a missziói „innovációs kompetencia” fő feladata is az, hogy erről a jóságról beszéljen³⁷. Problémás azt is, hogy szó sincs arról, hogy mit is kell „misszió” alatt érteni. Az viszont biztos, hogy az egyháznak profi arculat-tervezést kell végrehajtania, hogy az egyház azonnal felismerhető legyen. A neveléstudományból vették át a „kompetenciák” fogalmát, amely alapján minden lelkész a kompetenciáinak fejlesztésére köteleztek³⁸. Ezt olyan szigorúan veszik, hogy felvetik: nem maradhat következmények nélkül, ha egy lelkész elutasítja a továbbképzést, de a „pasztorális szeparatizmust” sem engedheti meg magának a protestáns egyház³⁹. Ez azt jelenti, hogy azt a teológust, aki „nem áll be a sorba”, az egyház megbünteti?

Az oktatás terén az Impulspapier a protestáns jelleg erősítését szeretné ugyan, de elhallgatja, hogy a tolerancia jegyében már így is több szó esik a protestáns oktatási-képzési intézményekben az idegen vallásokról és a modern pogányság keresztyénellenes nézeteiről, mint a keresztyén hitről. Ugyancsak szükséges az egyházi diakóniában hangsúlyozni a cselekedeteink motivációját, azaz arról beszélni, hogy mi a keresztyén diakónia alapja egyáltalán. Mindezek rávilágítanak a protestáns oktatásügy és diakónia jelenlegi nyomorult helyzetére. Az Impulspapier nem említi meg olyan fontos problémákat, mint a keresztyén biztonyságtétel erősítése az iszlámmal szemben, arra sem kapunk választ, hogy mi különbözteti meg az egyházat a világi intézményektől, de nem esik szó arról sem, hogy Krisztus Istennek azon Igéje, akire hallgatnunk kell (Barmeni Teológiai Hitvallás). Így, mivel ez a „jelzőfény” hiányzik, a többi fény csupán szalmaláng lehet (a szerző itt a *Leuchtf Feuer – Strohf Feuer* német szójátékra utal).

„Ha világos a központ, akkor másodsorban elgondolkodhatunk strukturális kérdésekről is. Akkor a bibliai igehelyeket már nem csupán „alátámasztásul” használják, ahogy az az Impulspapier-ban megtörténik, hanem a bibliai üzenet felől fogják meghatározni a gondolkodás és cselekvés irányát.” – írja Mayer⁴⁰. A középpont az Ige és sákramentumok körül összegyűlt gyülekezet, és ha az egyház hű marad megbízatásához, akkor egyházként felismerhető lesz, másokat befogadó közösség marad, és nem kell félnie a jövőtől⁴¹.

Megszólt a *Kirchliche Sammlung um Bibel und Bekenntnis* (Egyházi Gyűlés a Biblia és Hitvallás Körül)

észak-elbai egyházi szervezete is. Ez a konzervatív egyesület a reformátori-lutheránus teológia elvein áll. Lapjának (amely a *Kirchliche Sammlung* címet viseli) 2006/1. számában dr. Dieter Müller nyugalmazott kieli lelkész tollából jelent meg egy cikk, amely a reformfolyamattal foglalkozik⁴². A lelképásztor elsősorban azt kritizálja tanulmányában, hogy az egyházi reformfolyamatból éppen a legfontosabbat hagyták ki: Jézus Krisztust. A megújulás a profi marketing és szervezetépítés jegyében történik, de a lelki dolgok teljesen kimaradnak belőle, pontosabban hiányzik a Lélek, „aki a holtakat élőkké teszi”. Igaz, hogy elismeri a papír: ahol az áll, hogy „evangelisch”, az evangéliumnak is jelen kell lennie, de hogy az evangélium szó alatt pontosan mit értenek, nem derül egyértelműen. Gyakorlatilag mindent beletesznek ebbe a kifejezésbe, ami a népegyházban jelen van. Probléma az is, hogy az egyház lemond a misszióról, Jézus Krisztus vezetéséről, tágas tér nyílik a tetszőleges Krisztus- és gyülekezetképeknek is. Jellemző, hogy az EKD tanácsa nem Krisztushoz, hanem az egyházhoz való hűsége hív fel. A papír erőssége, hogy átvette az üzemgazdaság, a szervezeti management és a humánpolitikai szakemberek tapasztalatait. Habár a „szellemi” és „minőség” szavakat gyakran használják, de nem húzzák meg az „evangelisch” fogalmának határait. Gyengései között fel lehet sorolni a bibliai-reformátori megalapozottság hiányát, a gyülekezetéről alkotott elképzeléseket, azt, hogy nem derül ki, mitől keresztyén valaki. Ugyancsak nem biztosított a lelkiismereti szabadság az egynemű kapcsolatok megáldása elutasítására, de távol van a bűnbánat is. A „minőségbiztosítás” jegyében félő, hogy az egységesítés, az eltérő gondolatok elnyomása terjed el, így nem beszélhetünk a „szabadság egyházáról”.

4. Beindul a reformfolyamat

A *Reformprozess*, azaz a reformfolyamat már 2006-ban beindult, és azóta is gőzerővel folyik. Először Wolfgang Huber elnök-püspök koordinálta a folyamatot, majd röpké néhány hónapra Margot Käßmann került az EKD – és ezzel a megújulás – élére, aki 2010 elején kénytelen volt lemondani.

A reformfolyamat állomásait bárki nyomon követheti az erre a célra létesített internetes honlapon (), amelyen a megújulás jegyében kidolgozott újítások, új istentiszteleti formák, motivációs és missziós tapasztalatok is olvashatók a *Beispiele guter Praxis* (Jó gyakorlat példái) cím alatt.

A 2006 nyarán kiadott Impulspapier alapján elindult a reformfolyamat, amelynek első állomása 2006 novemberében a Würzburgban tartott EKD-zsinat volt. Ezt a vitát a 2007 januárjában Wittenbergben tartott „jövőkongresszuson” (*Zukunftskongress*) folytatták, majd még sok egyházi fórumon előkerült a kérdés. A 2007 novemberében Drezdában tartott zsinaton a protestáns sajátosságokról folytattak eszmecserét (az *Evangelisch Kirche sein* mottó alatt). 2009 szeptemberében Kassel adott otthont egy újabb jövőkongresszusnak. Minden elhangzott előadást, tanulmányt publikált az egyház, így azok német nyelven elérhetőek. Ezek közül kettőt említenék meg: az egyik a „*Von anderen lernen*” (Másoktól tanulni) címet viseli, és egy 2008 februárjában Hannoverben tartott Workshop, azaz műhelymunka eredményeit összegzi. Ennek lényege az istentiszteletek „minőségének” javítá-

sa volt⁴³. A másik ilyen tanulmánykötet a missziói munkacsoport 2008. június 3-i tanácskozásának anyagát publikálja, amely a missziót a gyülekezetek alapfeladataként jelölte meg⁴⁴. Ebben az időszakban az EKD számos nagy jelentőségű tanulmányt adott ki az „EKD-Texte” és az „Orientierungsschriften” sorozatban, amelyek közül csak egyet kívánok kiemelni: 2009-ben jelent meg a *Der Gottesdienst*⁴⁵ című könyv, amely az istentisztelet fontosságát hangsúlyozta ki.

Wolfgang Huber elnök-püspöki megbízatása lejárt, és utódjára egy olyan egyházszövetséget hagyott, amely gőzerővel dolgozott a reformfolyamaton.

5. Záró gondolatok

Úgy érzem, egyházunk bármely lelkésze és vezetője számára hasznos lehet a fent ismertetett anyagok át tanulmányozása, az egyház megújításán való elgondolkodás. Véleményem szerint az EKD reformfolyamata zsákutca, főként azért, mert az egyházat pusztán szervezetként, emberi alkotásként értékeli és úgy is próbálja megújítani. Az egyház Krisztus teste, így az egyház feje kihagyásával nem lehet reformokat végrehajtani. Szükséges a szellemi megújulás, de az csak Isten Igéje alapján, a Szentlélek vezetése alatt történhet. A minőségbiztosítás, a szervezeti management, az istentisztelet színvonalának emelése mind-mind nagyon fontos, de csak úgy, ha nem tévesztjük el a célt. A lelkileg üres egyháztól elfordulnak az emberek. Aki nem hisz, azért, mert nem látja értelmét az egyháztagságnak, aki pedig hisz, azért, mert nem kap szellemi táplálékot. „Halál van a fazékban” (2Kir 4,40). Az olyan egyház, amely elszakad Istentől, úgy jár, mint az a fa, amelynek elvágják a gyökereit: kíméletlenül elszárad és meghal.

Mucsi András

JEGYZETEK

- ¹ Ezek lásd: *Evangelische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben*. 2003-2006. évi kötetek. Kiadja: az EKD Hivatala, Hannover.
- ² Impulspapier, 2006: 7.p.
- ³ „Geistliche Profilierung” szerepel az eredeti szövegben. A legtöbb kritikus szerint éppen itt van a probléma, hogy a Geist, azaz a Lélek hiányzik az egész folyamatból. Nem Isten Szentleke, hanem az emberi okoskodás vezeti a „megújulást”.
- ⁴ Impulspapier, 2006: 8-9.p.
- ⁵ Az igazán nagy baj ezzel kapcsolatban az, hogy mindez igaz, de az egész anyagban szó sem esik a megtérés, a bűnbánat szükségességéről, arról, hogy Isten nem csak kegyelmes, hanem féltőn szerető Úr is, aki számon kéri rajtunk bűneinket is. Istenhez csak Jézus Krisztuson keresztül lehet eljutni.
- ⁶ Impulspapier, 2006: 13-14.p.
- ⁷ Impulspapier, 2006: 14-15.p. A vallásos-spirituális érdeklődés ugyan megvan az emberekben, de mivel a protestáns egyház már régen nem azt képviseli, amit reformátor elei képviseltek, és a tiszta evangéliumot eléggé felhígították a modern teológiák képviselői. A protestantizmus csak egy a vallásos nézetek piacán, amelynek amúgy nincs világos, megfogható üzenete, a vallásközi párbeszédben is inkább a teljes önfeladás a megfigyelhető, mint egy, az izslámhoz hasonló világos álláspont képviselése.
- ⁸ Impulspapier, 2006: 17-18.p.
- ⁹ Impulspapier, 2006: 20-21.p.
- ¹⁰ Impulspapier, 2006: 22.p.
- ¹¹ Ez a világi szervezeteknél valóban így van, de az egyház jövője egyedül attól függ, hogy hűségesen teljesíti-e Isten parancsait, és azon az úton jár-e, amelyet az egyház feje, Jézus Krisztus kijelöl.
- ¹² Impulspapier, 2006: 27-28.p.

¹³ Impulspapier, 2006: 34.p.

¹⁴ Impulspapier, 2006: 32-345.p. Már ebből a bevezetésből is látható, hogy hiányoznak azok a hitvallásos alapok, amelyekre az egyház Isten szerinti megújítását fel lehetne építeni. Kérdéses, hogy milyen mértékben lehet itt keresztyén egyházzal beszélni, hiszen ennek a fejlettségnek alapján minden belefér a protestantizmusba, kezdve a reformátori teológiától egészen az olyan modern teológiáig, mint a feminizmus vagy a „Gott-ist-tot-Theologie” (Isten halott-teológia). Ez nem meglepő, ha ismerjük a 20. századi német teológiatörténetet. Az ilyen szellemben felnőtt teológusoktól nem is várhat mást az ember.

¹⁵ Ennek a logikának az alapvető hibája abban rejlik, hogy gyülekezet csak ott van, ahol keresztyének összegyűlnek, hogy együttesen dicsérjék Istent, meghallgassák az igehirdetést, együtt ünnepeljék a szentségeket. Ennek megfelelően nem beszélhetünk „TV-gyülekezetéről”.

¹⁶ Impulspapier, 2006: 37-39.p.

¹⁷ Impulspapier, 2006: 39.p.

¹⁸ A misszióval kapcsolatban a következőket írták le: aki hisz, annak mesélnie kell Isten jóságáról. Nem az üres kasszák és az üresjáratban levő szervezet jár kihívással, hanem az üres szívek és templomok. Éppen ezért szükséges a misszió, amely elmeséli az embereknek, hogy milyen szép, jó a keresztyén üzenet. Ezért fogalmazta meg 1999-ben az EKD zsinata a misszió újraélesztését. Vö.: Impulspapier 2006: 41.p. Mindezzel az a bajunk, hogy *üres* az üzenete. Valóban szép a keresztyén hit, de azt tartalommal kell megtölteni, úgymint a megváltás, a menny és pokol kérdése, a megbocsátás, a bűnbánat; nem elég csupán Isten jóságáról beszélni, mert Isten igazságos, számon kéri a bűnöket is.

¹⁹ Impulspapier 2006: 42.p.

²⁰ Impulspapier, 2006: 44.p.

²¹ Impulspapier, 2006: 49-52.p.

²² Impulspapier, 2006: 53-57.p.

²³ Impulspapier, 2006: 59-61.p.

²⁴ Impulspapier, 2006: 63-65.p.

²⁵ Impulspapier, 2006: 67-69.p.

²⁶ Impulspapier, 2006: 71-75.p.

²⁷ Impulspapier, 2006: 77-80.p.

²⁸ Impulspapier, 2006: 81-83.p.

²⁹ Impulspapier, 2006: 85-87.p.

³⁰ Impulspapier, 2006: 89-91.p.

³¹ Ebbe az irányba mutat a tartományi egyházak már folyamatban levő összeolvadása. 2009-ben alakult meg Thüringia és Szász-Anhalt területén a Közép-Németországi Protestáns Egyház a türingiai és a szász egyháztartományi lutheránusok egyesüléséből. 2012-ben alakul meg a Nordkirche, amely az észak-elbai, mecklenburgi és pomerániai protestáns egyházak fúziója. Már régóta tárgyal Hannover, Braunschweig és Oldenburg lutheránus egyháza, valamint a kicsiny Református Egyház egy közös alsó-szászországi protestáns egyház megalakításáról.

³² Impulspapier, 2006: 93-95.p.

³³ Impulspapier, 2006: 97-100.p.

³⁴ Impulspapier 2006: 101.p.

³⁵ Mayer, Rainer: *Beobachtungen und Überlegungen zum Impulspapier der EKD: „Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert”*. Info spezial Nr. 98/2007.

³⁶ Mayer, 2007: 1.p.

³⁷ Mayer, 2007, 2-3.p.

³⁸ A lelkészeknek az egyetemi képzésen túl állandóan képezniük kell magukat, és négy alapterületen kell kompetenciákat elsajátítani: teológiai és lelkipozíciós cselekmények, missziói innovációs kompetenciák, tehetségtől függő motivációs és kvalifikációs kompetenciák és minősített vezetési kompetenciák. Vö: Mayer, 2007: 4.p.

³⁹ Mayer, 2007: 4.p.

⁴⁰ Mayer, 2007: 6.p.

⁴¹ Mayer, 2007: 6.p.

⁴² Dr. Müller, Dieter: *Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert?* In: Kirchliche Sammlung, 2006/1. 2-3.p.

⁴³ „Von anderen lernen” – *Dokumentation eines Workshops des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland am 22. und 23. Februar 2008 in Hannover zum Thema „Qualitätsentwicklung von Gottesdiensten”*. Hannover, Kirchenamt der EKD, 2008.

⁴⁴ *Erwachsen glauben. Missionarische Bildungsangebote als Kernaufgabe der Gemeinde. Dokumentation eines Hearings der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste im Diakonischen Werk der EKD am 3. Juli 2008 in Hannover*. Hannover, Kirchenamt der EKD, 2008.

⁴⁵ *Der Gottesdienst Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Gottesdienstes in der evangelischen Kirche, Im Auftrag des Rates der EKD, 2009, Hrsg. Gütersloher Verlagshaus.*

Konkrétan az egység felé (?)

Jutta Koslowski: Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog
(Lit Verlag, Berlin, 2008) című könyvről

Az irodalommal együtt majd 600 oldalas könyv szerzője a münsteri egyetem ökumenikus intézetének volt tudományos munkatársa. Doktori értekezése 2008-ban a fenti címen jelent meg, és az elmúlt években semmit sem veszített aktualitásából, sőt! A mű átfogó képet ad az elmúlt évtizedek, illetve az 1910. évi edinburghi missziói világkonferencia óta eltelt évszázad ökumenikus törekvéseiről, ábrándjairól, lehetőségeiről és lehetetlenségeiről. Már csak azért is, mert az evangélikus szerző 1995-2000 között evangélikus, katolikus és ortodox teológiát tanult, és mindháromból diplomázott a müncheni egyetemen. Ugyanitt doktorált a katolikus fakultáson, Peter Neuner professzor vezetésével. Bár az alcímben a katolikus-protestáns (utóbbi elsősorban evangélikus) párbeszédet említi, tekintettel van az ortodoxokra is. Tankönyvként is jól használható.

A bevezetés (3-40.) szerint az ökumenikus mozgalom célja: az egyházak látható egysége. Az egységről folytatott megbeszélésekre, vitára mindmáig érvényes: 1. Az egységről folyó vita dinamikus, mindig újabb elképzelésekkel, modellekkel. 2. Nincs általános konszenzus. 3. A vita szisztematikus hiányosságokat mutat, modellek és feltételek keverednek. 4. A vita fogalmilag diffúz, nagyon is szükséges a tisztázás, azonos kifejezések tartalmilag azonos használata. Hivatkozik Reinhard Frielingre, az EKD benseimi ökumenikus intézetének ny. igazgatójára: „Az egység céljáról való legkülönfélébb elképzelések állnak leginkább az egység útjában.”

A szerző visszatérően hangsúlyozza, hogy az egység céljáról való elképzelés két kritériuma: teológiailag felelősen vállalható és ökumenikusan konszenzusképes legyen. Ehhez rendelhető a célokról való elképzelések amelyek azt jelölik, hogyan érhető el a cél.

Az elképzelések kétféle oszthatók: egyrészt *egység-elképzelés, egység-értelmezés, egység-koncepció,* másrészt *egységmodell, egyesülés modellje.* Az előbbieket az egyház egységének lényegéről vallott alapvető értelmezést, az utóbbiak ezen egység láthatóvá tételének lehetséges formáit jelölik. Az *egységdiskusszió, egységről folytatott vita* mindazt átfogja, ami az egységgel kapcsolatos: a cél, az elképzelések és a modellek szintjén.

A *dialógus* a kommunikáció intézményesített formája, lehet bilaterális és multilaterális, különböző testületek folytatják. Az *egyházi egység, egyház egysége* helyett gyakran az *egyházközösség* fogalmát használják. Ez utóbbinak így kétféle értelme van: Egyrészt konkrét modell, egység konkordia által, másrészt az ökumenikus mozgalom célja: egység, amely nem uniformizált.

A szerző mind az ökumenikus párbeszéd legfontosabb eseményeire és dokumentumaira, mind pedig kiemelkedő személyiségeire igyekszik tekintettel lenni, de arra is figyelmeztet, hogy a bemutatás még ilyen terjedelemben sem lehet hiánytalan.

A *második fejezet* (41-337.) amely a könyv nagyobbik felét teszi ki, az egységmodelleket tárgyalja. A mű jelen-

tőségét elsősorban az adja, hogy célkitűzésének megfelelően igyekszik rendet tenni ezen a területen. A legfontosabbak:

Szervezeti egység, összeolvadás. Ezt valósította meg, de csak részleges sikerrel 1817-től a porosz unió. 1925 óta egymáshoz közelálló egyházak között több helyen is sor került rá. 1961-68 között az EVT hivatalos modellje volt.

Konciliáris közösség: A II. Vatikáni Zsinatra adott protestáns válasznak tekinthető. Az Újszövetség és az egyetemes zsinatok alapján vetődött fel. Az 1990-ben Szöulban tartott „Igazságosság, béke, teremtett világ megőrzése” (JPIC) világkonferencia eredetileg konciliáris folyamat állomásaként lett meghirdetve. Hátránya, hogy a zsinat, bármilyen fontos is az egyház életében, még nem maga az egyház.

Megbékelt különbözőség: (1974 óta.) Eszerint a különbségek elhordozhatók a sokkal jelentősebb azonosságok, hasonlóságok folytán. Hátránya: túl nagy különbségek is vannak, elsősorban az egyházi hivatal kérdésében.

Egyházközösség: hitbeli, szószéki és úrvacsorai közösség. Strukturális elemek lehetségesek, de nem szükségesek. Hátránya: a hasonlóság folytán mint a megbékelt különbözőségnek.

Koinónia: homályos, inkább elképzelés. Fontos az Újszövetségben, a II. Vatikáni Zsinat óta egyháztani kulcsfogalom, az EVT számára is döntő jelentőséggel bír, de nehezen konkretizálható az előzőekhez képest.

A könyv a kevésbé fontos, illetve (még) pontatlanabb modellekre, modellrészletekre is kitér. Ezek:

Föderatív unió (1910) felekezetek összefogása, többnyire úrvacsorai közösség nélkül. Az EVT is ilyennek tekinthető.

Korporatív unió (1937) testületi egyesülés – egyesülés a különbözőségben. Az egyházak egyszerre megmaradnak és mégis új egyház létrejötte. Kérdés, hogy mennyire tér el a szervezeti egységtől.

Úrvacsorai közösség (1937): a közösség megpecsételése. Nem teljes egységmodell, de nélkülözhetetlen része.

Kölcsönös elismerés: az ökumenikus mozgalom egész történetét végigkíséri az igény egymás szolgálatának elfogadására, kiegészítésére. Jelenleg erősen korlátozott.

Gyakorlati együttműködés (1925): nélkülözhetetlen, de nem elegendő.

Katolikus részről két javaslat vagy inkább elképzelés tekinthető jelentősnek:

Közösségek közössége: részegyházak egymás mellett, más felekezettűek is. Kérdés a római katolikus egyházhoz való viszony: a többiek valamiképpen alárendeltek-e.

A testvéregyházak kifejezés az egyházak testvéri elismerését jelenti pontatlan, homályos, *A Dominus Iesus* nyilatkozathoz (2000) fűzött megjegyzés az apostoli szukcesszióhoz köti a megnevezést.

A fejezet végén nyolc teológus hozzájárulását ismerteti, az előzőekhez képest inkább csak érdekességként. Joseph Ratzingerrel, a jelenlegi pápával nem foglalkozik külön pontban, de többször is hivatkozik rá. A Luther-évforduló alkalmából (1983), a közösségek közössége kapcsán ezt írta: „Minden ökumenikus fáradozás tulajdonképpen céljának természetesen annak kell lennie, hogy az egymástól elválasztott felekezeti egyházak többes számát a helyi egyházak többes számává változtassuk, amelyek sokféle formájukban valóban egy egyház.” – Hadd tegyem hozzá: ezen nincs mit vitatni, „csak” a konkrét megvalósítás a probléma. Frielingre visszautalva: egység és egység egymással szemben...

A *harmadik fejezet* (339-475.) az ekklezológiai alapokat és különbségeket tárgyalja. (Az ezekhez csak többé-kevésbé áttételesen kapcsolódó, az egység útjában álló további problémákkal, így Mária és a szentek tisztételével nem foglalkozik. Talán röviden ki lehetett volna térni rá, és akkor még nem beszéltünk a szentségek számáról.) Minden egyház a *saját egyháztanának megfelelő modellt* favorizálja – sokszor rejtetten. A katolikus-protestáns egységhez az egyetértés jelenlegi szentje nem elegendő. Katolikus-ortodox viszonylatban a pápaság a döntő probléma.

Protestáns felfogás szerint az Újszövetségben nincs határozott gyülekezeti és hivatali rend.

Az ellentmondásokat, így a zsidó- és pogánykeresztények ellentéteit is egységben kezelték.

A közösség jele a keresztség, legmagasabb kifejezése a közös úrvacsora.

A protestáns hitvallási iratok: nagy szabadságot biztosítanak az egység konkrét formáit illetően. Egyébként pedig az egyház mindörökké megmarad, egysége nem szűnhet meg innen van a látható és láthatatlan egyház kifejezése. A *congregatio sanctorum* azt fejezi ki, hogy az egyház „alulról” építkezik. Ágostai Hitvallás VII cikke az hivatalt legfeljebb implicite említi.

Ha katolikus részről a hivatali struktúrája teológiájának átvételét is megkövetelik, nem lehetséges az egység. Ugyanakkor hivatal kérdését protestáns szempontból is át kell gondolni.

Katolikus felfogás szerint Péternek különleges helyzete van. Ő a szóvivő a szinoptikus evangéliumok leírásában, de nem világos, hogy személy szerint miben dönthetett. Vita lehetséges az Újszövetségben elfoglalt helyéről, és római szerepéről. Hivatkozhatnak arra, hogy létezik Istentől akart péteri tisztség –, de nagy kérdés a gyakorlás módja. A szerző itt a CIC 204-205. kánonjára és a zsinati dokumentumok közül az I: Vatikáni Zsinattól a *Pastor aeternusra*, a II.-től a *Lumen gentiumra* és az *Unitatis redintegratióra* utal.

A döntő probléma: apostoli szukcesszió: LG 19, 21 (különösen), 28. – ehhez katolikus részről kellene lépni, bár az UR nagy lépés volt előre más egyházak elismerése felé. Ugyanakkor a *subsistit in* (LG 8.) magyarázata az *Ut unum sint* enciklikában progresszív, a *Dominus Iesus* (és a *Responsa*, 2007) nyilatkozatban restriktív.

Az egyházi hivatal kérdése az egység láthatóságának jeleként is fontos. Protestáns részről nincs abszolút ok a történelmi szukcesszió elutasítására, katolikus (ortodox) részről viszont visszamenőleg is el kellene ismerni a protestáns hivatalt. A pápának pedig az egység kedvéért le kellene mondania bizonyos jogokról (joghatósági primátus, tévedhetetlenség).

A *negyedik, összefoglaló fejezet* (477-493.) a kitekintés címet viseli. Egyetértés van a következőkben: 1. Az egyház egysége alapvető egyháztani követelmény. 2. Az egyház egysége egyszerre isteni adomány és emberi feladat. 3. Az egységnek láthatónak kell lennie. 4. Az egyház egysége és a sokféleség összetartozik.

Az *egység öt alapvető eleme:* 1. az úrvacsora. 2. a közös hitvallás. 3. a keresztség, 4. a világot való közös szolgálat, az egyház alapvonásai a *leiturgia*, a *martíria* és a *diakónia*. 5. az egyházi hivatal. Minden modellnek valamilyen struktúrára van szüksége az egység kifejezéséhez.

Majd ráadásként az *epilógusban* (495-524.) egy lehetséges forgatókönyvet vázol az „egység a sokféleségben” megvalósításáról. A mű nélkül is éppen elég terjedelmes lenne, valószínűleg akkor is kereknek is éreznék, így viszont *konkrétan, személyesen szembesít az egység megvalósításának problémájával az alábbi pontokban:*

1. Az *eszmény:* a különböző felekezetek erősségei egészítsék ki egymást, hogy a gyengeségeket kiegyenlítsék. Az „egység a sokféleségben” a szervezeti egység és a megbékélt különbözőség szintézise.

2. A *feltétel* a tanításbeli elítélések általános visszavonása, mint pl. a megigazulás-nyilatkozatban történt a nyilatkozat témájára vonatkozóan.

3. Az alap: a *közös hitvallás*, ennek leginkább a Nicea-Konstantinápolyi Hitvallás felel meg, az ortodoxokra tekintettel a *filioque* nélkül.

4. A *végrehajtás:* az egyházak közössége. Egyháznak kellene elismerni egymást, egymás hivatalát és cselekményeit, végül a megbékélés jeleként kölcsönös kézzrátéssel.

5. A *következmény:* az intézményes forma. Az ógyházi pentarchia mintájára az egyes kontinensek lehetnének részegyházak. A jelenlegi felekezeti tagolódás eltűnne. A kisebb egységek régiók, országok, városok stb. szerint tagolódnának. Alapegység: a helyi gyülekezet. A pap mellett presbitérium, a püspök mellett püspöki tanács, valódi döntési jogokkal, egyhangúlag. Az egyetemes egyházban a személyes vezetés a pápáé lenne, a kollegiális a zsinaté. A zsinatot 25 évenként kellene összehívni, hogy minden nemzedék életében ismétlődjön. A pápaság a péteri szolgálat az egyház egységéért, de valódi jogosítványokkal. Mivel a zsinat csak ritkán jönne össze, mondjuk, hogy a pápát pl. Róma, Konstantinápoly, New York, Nairobi és Sydney „pátriárkáiból” álló, állandó pápai tanácskozó testület segítené. Történelmi okokból a péteri szolgálat Róma püspökéé maradhatna.

A női szerző számára különösen fontos, hogy a nők pappá szentelése nem kerülhető meg. Aktív részvételük (meg)akadályozása mindenkinek kárára van. Teremtés-ológiai az istenképűsége és a kultúrparancsra, (1Móz

1,27-28), az Újszövetségből Gal 3,26-ra szoktak hivatkozni. A bibliai hagyomány szerint (kevés kivétellel) férfiak a vezetők, de fel lehet tenni a kérdést, hogy még ha ilyen hosszú ideig így is volt, nem korhoz kötötte?

Végül arra figyelmeztet, hogy az egyház egysége nem belső keresztyén ügy, hanem a keresztyénség hitelességének kérdése. E javaslat nem irreális utópia, hanem konkrét vízió, az egyházi egység megvalósítható modell-elképzelése. Mégis igencsak valószínűtlen, hogy valaha is megvalósulhatna. Az „egység a sokféleségben” modelljének kilátásai sokkal csekélyebbek másokénál, mert igényes és fáradságos, az egyházi egység maximális elképzelését írja le. De jelenleg más modellek megvalósulása sincs kilátásban. Lehetséges a teljes egység a katolikus egyház és a protestáns egyházak, de más egyházak között is. Az egyházak helyreállíthatják az egységet, de nem a jelenlegi feltételek között. Ha mégsem, akkor elsősorban a nem teológiai tényezők miatt.

A keresztyén egység a szerző szerint azért nem valósul meg, mert nem akarják eléggé. Miért törekedjünk az egyházak egységére, amikor a status quo annyira amennyire kielégítő. – Hadd vessem közbe: természetesen nem kötelező egyetérteni a szerzővel, de amíg nem valósul meg az egység, addig elég nehéz cáfolni. – Az egyesült egyház víziója nyitott, bizonytalan, talán nyo-

masztó. Az ár magas, a nyereség kétséges. Ugyanakkor az ökumené több mint „az egyház egysége”. Ha az elmúlt száz évben nem is értük el az egységet, a következőket mégiscsak: kölcsönös tűrés, tisztelet, ismeret, teológiai párbeszéd, gyakorlati együttműködés, kiátkozások visszavonása, néhol egyházként való elismerés, az úrvacsorai és egyházi közösség különböző formái. Viszont ha nem célozzuk meg a látható egységet, akkor egy fontos feladatunk elvégezetlen marad. Ezt egyesek azzal próbálják elújni, hogy az egyház egysége a jövőendő világban, az eszkatonban valósul meg. Ez csak teológiai öngigazolás, hiszen ott már nem lesz egyház, hanem „Isten minden mindenben”.

A szerző végkövetkeztetése nyilvánvaló, és az ökumené minden munkása számára is annak kell lennie: Az egyház egységének a történelemben kell megvalósulnia. Ha nem lesz részünk benne, azt lehet, hogy Isten megengedi, de nem ő akarja így. Nyilván nem csupán emberi jóakarat és elhatározás kell hozzá, hanem a megfelelő óra és Isten kegyelme, aki egymáshoz vezeti az embereket. De bizonyosan nem Isten segítsége hiányzik, hiszen miénk az ígéret: „Ha ketten vagy hárman összegyűlnek az én nevében, ott vagyok közöttük” (Mt 18,20).

Szentpétery Péter

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

DR. BÓNA ZOLTÁN:

A verseny 194

SZÓLJ, URAM!

PATAKY ALBERT:

Újulatok meg! 195

TANÍTS MINKET, URUNK!

(Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg!)

PÓTOR ÁRON:

A válsztott nép titka

Keresztyén történelmi tanulságok

a népiség kapcsán

Czeglédy Sándor írásaiban 196

KONCZ-VÁGÁSI KATALIN:

A Kispróféták könyvének előállása

Kutatástörténeti áttekintés 201

KOVÁCS KRISZTIÁN:

A „nyilvánosság”

mint a teológia „új témája”

a kelet-közép európai rendszerváltások után . 207

D. SZEBIK IMRE:

Ahogy én látom Kálvin Jánost

Jean Calvin evangélikus szemmel 213

CZÖVEK TAMÁS:

A kereszt botránya: keresztyénség és hatalom . . 217

KITEKINTÉS

MOLNÁR SÁNDOR:

Magyarországi református lelkészek

és teológusok a hallei Reformiertes

Convict-ban a két világháború között 226

DR. WALTER BRUEGGEMANN:

A panasz elvesztése 234

DR. CSOBOLYÓ ESZTER:

A magyar református egyházi delegátusok

nehézségei az ökumené

1954-es nagygyűlésein 239

SÁNDOR LEVENTE:

Akié a Fiú, azé az Élet

Mi teszi Életté az életet? 245

ÖKUMENIKUS SZEMLE

MUCSI ANDRÁS:

Reformfolyamat

a Németországi Protestáns Egyházban 249

KÖNYVSZEMLE

DR. SZENTPÉTERY PÉTER:

Konkrétan az egység felé (?) 254