

SZERZŐK NÉVMUTATÓJA

Apostagi Zoltán	56	Khaled A. László	180
Bagyinszki Ágoston	254	Kliszek Németh Noémi	27
Balogné Vincze Katalin	96	Kocsis Péter	132
Békési Sándor	243	Kodácsy Tamás	67
Blázy Árpád	186	Kovács Enikő Hajnalka	249
Bognár Gergely	232	Kránitz Mihály	184
Bolvári-Takács Gábor	61	Laborczy Pál	33, 103
Bóna Zoltán	2, 66, 130, 179, 194	Legédy Kristóf	9
Borsi Attila	58	Márkus Tamás	89, 152
Bölcskei Erzsébet	42	Mészáros Kálmán	169
Csabai Ágnes	196	Nagy Gábor	82
E. Kökényes Zsuzsa	253	Nagy József	4
Egeresi László Sándor	202	Njeri Anne Wagana	148
Fekete Csaba	138	Ország István	19, 108
Földvári István	119	Ötvös László	188
Gáncs Péter	195	Papp János	131
Gudor Kund Botond	163	Petrov Anita	213
Habány Marianna	252	Repelik Gábor	68
Hella Ferenc	158, 191	Ritoók Zsigmond	228
Horváth Orsolya	113	Sebján Farkas Zsolt	14, 206
Író Sándor	237	Szebik Imre	177
Kádár Zsolt	3, 189, 233	Szigeti Jenő	124
Karasszon István	245, 247, 248	Zsugyel János	101
Katonáné Varga Olga	222		

THEOLOGIAI SZEMLE

2018.

(Új folyam LXI. évfolyam)

tartalomjegyzéke és a szerzők névmutatója

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

<i>Bóna Zoltán:</i> A Reformáció 500. évfordulója	2
<i>Bóna Zoltán:</i> Tanúságtétel, Igazságosság, Vendégszeretet	66
<i>Bóna Zoltán:</i> Kerek évfordulókból és megemlékezésekből	130
<i>Bóna Zoltán:</i> Gróf Tisza István szabadelvűsége	194

SZÓLJ, URAM!

<i>Kádár Zsolt:</i> Az örök igazság szolgálatában	3
<i>Kodácsy Tamás:</i> Cselekedettel és igazsággal	67
<i>Papp János:</i> De én és az én házam népe az Urat szolgáljuk!	131
<i>Gáncs Péter:</i> Az írástudók felelőssége	195

TANÍTS MINKET, URUNK!

<i>Nagy József:</i> Paul Tillich a végső dologról és a végső dolgokról	4
<i>Legény Kristóf:</i> Menekülés a tiszta létbe	9
<i>Sebján Farkas Zsolt:</i> Molinizmus: Isten szuverenitásának és az ember szabad akaratának egyensúlya?	14
<i>Ország István:</i> A Volkskirche-kérdés a két világháború közötti német protestáns teológiai diskurzusban	19
<i>Kliszek Németh Noémi:</i> Az egyházi humanitárius szervezetek szerepe a katonai egészségügyben, válságkezelésben	27
<i>Repelik Gábor:</i> Egy ószövetségi nép és annak története: Arám királyságok a Szíro-Palesztin térségben	68
<i>Nagy Gábor:</i> Isten hatalma a teremtett világ fölött Kálvin teológiájában	82

<i>Márkus Tamás:</i> Szentlélekkeresztség <i>A Lélekkeresztség és az újjászületés kapcsolata a református teológián belül, és annak pünkösdi értékelése</i>	89
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

<i>Balogné Vincze Katalin:</i> A khar-tövű szavak Újszövetségi referenciavizsgálat <i>a boldogságkérdés kontextusában</i>	96
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

<i>Kocsis Péter:</i> Lehetséges-e a teológiai béke az iszlám és a kereszténység között?	132
---------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Fekete Csaba:</i> A Második Helvét Hitvallás új fordítása	138
---------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Njeri Anne Wagana:</i> A krisztológia helyzete Afrikában: Krisztus a tökéletes vezető és az ideális férj <i>Fordította: Ambrózy Gábor</i>	148
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Márkus Tamás:</i> A Szentlélek ajándékának elnyerésre a hit, a vízkeresztség és a kézzrátétel kontextusában	152
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Hella Ferenc:</i> Papmarasztás a Dési Egyházmegyében	158
----------------------------------------------------------------------	-----

<i>Csabay Ágnes:</i> Jezábel és halála	196
-----------------------------------------------------	-----

<i>Egeresi László Sándor:</i> A Tel Ábel Béth-Maakáh pecsét – egy új magyarázat	202
-------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Sebján Farkas Zsolt:</i> A Szentírás mint „a másik”: Jacques Derrida dekonstrukció elméletének egy alkalmazása az evangéliumi teológiában	206
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Petrov Anita:</i> A debreceni újortodoxia második generációja Márk Ferenc teológiai gondolkodása	213
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Katonáné Varga Olga:</i> Pákozdy László Márton munkája az igehirdetést segítő szaklapokban	222
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

KITEKINTÉS

<i>Laborczi Pál:</i> Pénz és erkölcs avagy a biblikus gazdaság alapjai	33
----------------------------------------------------------------------------------------	----

<i>Zsugyel János:</i> Lesújt-e ránk a babiloni átok? <i>Gondolatok Laborczi Pál írása kapcsán</i>	101
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Laborczi Pál:</i> Az érett középkortól napjainkig és tovább <i>Gondolatok Zsugyel János írása kapcsán</i>	103
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Ország István:</i> Az egyházi intézmény(esülés) szerepe a gyülekezetépítésben Fritz Schwarz modellje tükrében	108
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Horváth Orsolya:</i> A veszélyes ember <i>Rudolf Bultmann:</i> <i>Prédikáció 1936. június 7-én</i>	113
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

KONFERENCIA-ELŐADÁSOK <i>Gudor Kund Botond:</i> A Tordai Egyezmény háttere	163
<i>Mészáros Kálmán:</i> A Tordai Vallásbéke és az anabaptisták	169

<i>Szebik Imre:</i> Az ökumené kezdete Magyarországon	177
--------------------------------------------------------------------	-----

<i>Bóna Zoltán:</i> Ami megelőzi, kíséri és inspirálhatja az egyházi ökumenét	179
-----------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Khaled A. László:</i> Az egységtörekvés globális megjelenése	180
------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Kránitz Mihály:</i> Az egységkeresés intézményes kialakulása és fejlődése	184
----------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Blázy Árpád:</i> A feledésbe merült 94 tantétel	186
-----------------------------------------------------------------	-----

<i>Ritoók Zsigmond:</i> Két kevésbé ismert „előreformátor”	228
-------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Bognár Gergely:</i> Szüksége van-e a teológiának a természettudományokra?	232
----------------------------------------------------------------------------------------------	-----

ÖKUMENIKUS SZEMLE

Milyen legyen Európa jövője? <i>Az EEK nyílt levele az európai egyházaknak és partnerszervezeteknek, valamint felkérés párbeszédre és konzultációra Fordította: Bölcseki Erzsébet</i>	42
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

<i>A MEÖT Szociáletikai Bizottsága:</i> A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának reflexiója az EEK nyílt levelére	55
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

<i>Kádár Zsolt:</i> Tanulmánykeresés a Reformáció 500 katolikus recepciója alapján	233
----------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Író Sándor:</i> Humanitárius szervezetek együttműködése a belügyi szervekkel, valamint a katonasággal a Római Katolikus Egyház szempontjából	237
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

KÖNYVSZEMLE

<i>Apostagi Zoltán:</i> Szociáletika – nem csak teológusoknak	56
----------------------------------------------------------------------------	----

<i>Borsi Attila:</i> Gaál Botond: Kálvin ébresztése <i>A reformátor teológiai öröksége az egyetemes tudományművelés nézőpontjából</i>	58
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

<i>Bolvári-Takács Gábor:</i> Szatmári Emília: „Közegyházi életünk sodrában”	61
---------------------------------------------------------------------------------------------	----

<i>Földvári István:</i> Arthur Peacocke: Theology of a Scientific Age	119
---------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Szigeti Jenő:</i> Tallóztatás teológus szemmel	124
----------------------------------------------------------------	-----

<i>Ötvös László:</i> Puskás Julianna és Kovács Ábrahám: Amerikai magyar református lelkészek életútja adattári rendszerben 1891–2000	188
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Kádár Zsolt:</i> Pünkösdi Magyarországon	189
----------------------------------------------------------	-----

<i>Hella Ferenc:</i> Új Utak az Egyházban – <i>Konferenciakötet</i>	191
----------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Békési Sándor:</i> A kereszt teológiája a kultúra szövetében A lutheri reformáció 500 éves öröksége	243
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Karasszon István:</i> Kutatástörténet arcképekben	245
-------------------------------------------------------------------	-----

<i>Karasszon István:</i> Az Őstörténet – újrafogalmazva	247
----------------------------------------------------------------------	-----

<i>Karasszon István:</i> Hatos Pál: Szabadkőművesből református püspök	248
----------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Kovács Enikő Hajnalka:</i> Kókai Nagy Viktor és Egeresi László Sándor: Próféták az idők során	249
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

KIADÓI EST

<i>Habány Marianna:</i> Szabó Miklós Xavér OFM – Szatmári Györgyi (szerk.): Sokszor és sokféle módon	252
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>E. Kökényes Zsuzsa:</i> Dr. Szilvási József: A hetednap adventista egyházközi kapcsolatok	253
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Bagyinszki Ágoston:</i> Bagyinszki Ágoston – Mészáros Lukács szerkesztésében: Apóriák <i>Természettudomány és teológia párbeszédben</i>	254
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

Paul Tillich a végső dolgról
és a végső dolgokról

* * *

A Volkkirche-kérdés

* * *

Pénz és erkölcs
avagy a biblikus gazdaság alapjai

* * *

Milyen legyen Európa jövője?

ÚJ FOLYAM (LXI)

2018

1

THEOLOGIAI SZEMLE

2018. 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. Csepregi András
Dr. Fekete Károly
Dr. Kodácsy Tamás
Dr. Korányi András
Dr. Reuss András
Háló Gyula
Szuhánszky T. Gábor
T. Németh László
Ungvári Csaba

Olvasószerkesztő:

Jakab László Tibor

Nyomás és kötés: HVG Press Kft.

Felelős vezető: Tóth Péter

Nyomdai előkészítés:

TIBUKTU Kiadó

Előfizethető a kiadóhivatalban, postautalványon, 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 forintszámára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

A Reformáció 500. évfordulója

világszerte és figyelemreméltóan hazánkban is megmozgatta a fantáziákat, az elismerési és hálaadási készséget, a továbbgondolási képességet, a munkás és anyagi áldozatkészséget, a tenni, kifejezni és ünnepelni akarását. Mindennek az eredménye megjelent grandiózus központi rendezvényekben impozáns kormányzati és egyházvezetői reprezentációval, tudományos rendezvényeken a „szakma” kiválóságaival, emelkedett spiritualitású istentiszteleteken, vagy lelkes iskolai vetélkedőkben, még lelkesebb koncertekben, sportos, zárándoklatos megmozdulásokban.

A Theologiai Szemle szerkesztőbizottsága sem tétlenkedett és sok-sok segítő társat felkérve, meggyőzve, megalkotta és lebonyolította a maga sajátos programsorozatát. Csak a fősorolás szintjén említem a leglényegesebbeket: Konferencia a Reformáció 500. évfordulója; Háromnyelvű ünnepi szám szerkesztése, kiadása; Zárándoklat a „Reformáció 500” ünnepi számmal a reformáció történeti és tudományos helyszínein: Komárom, Pozsony, Prága, Drezda, Wittenberg, Bécs.

Mindeközben e viszonylag látványos és a médiában is megjelenő eseményeknél nem kevésbé fontos munka folyt a háttérben. Anélkül, hogy versenyeztetném az eseményeket, ki merem mondani, hogy e láthatatlan háttér munka gyümölcse, eredménye az, ami a legmaradandóbban és a legszélesebb ölelésben szolgálja a teológiai tudományos életet.

Két ilyen sikeresen befejezett, korszakos és hiánypótló munkáért kell hálát adnunk a bennünket megszólító Istennek és köszönetet mondunk a szorgalmat, türelmet igénylő munka elvégzőjének: Szép Sándor református lelkipásztornak. Mert Szép Sándor, „tudós tiszteletesünk” a somogyudvarhelyi parókián egyrészt azzal tisztelgett a reformátorok és a Reformáció előtt, hogy digitalizálta a Szemle 1925–2015 közötti évfolyamait, és csak azért nem napjainkig, mert a lap tulajdonos a terjesztés okán ezt kérte. Másrészt pedig elkészítette a Szemle repertóriumát a hiányzó időszakokra, 2010–2017. Mindkét mű elérhető mind a MEÖT, mind pedig a Theologiai Szemle honlapján.

Ami a repertóriumot illeti, immáron elmondhatjuk, hogy 1925–90 között két vastag kötetben, azután pedig három részben digitálisan napjainkig rendelkezésünkre áll. És van még egy hírünk. Lelekipásztor testvérünk fölajánlotta, hogy digitalizálja az első 65 év repertóriumát is. Mindezért méltó a köszönete mindazoknak, akik tudják, hogy a Szemle elmúlt 92 évében micsoda kincses tárat gyűjtött össze, aminek az elérhetősége, kezelhetősége így korszerűen leegyszerűsödött.

E kincses tárat pedig az „Evangélium és a Törvény” megértését hivatott elősegíteni annak érdekében, hogy életünk mindennapos és hosszabbtávú döntéshelyzeteiben annak a dicsőségére tudjunk dönteni és választani, Aki kegyelmesen minket Magának kiválasztott. Soli Deo Gloria!

Bóna Zoltán

A Theologiai Szemle egyes számainak megjelenési ideje:

1. szám március 15. • 2. szám június 15. • 3. szám szeptember 15. • 4. szám december 15.

KÉZIRAT LEADÁSÁNAK IDEJE:

2018. 02. 01.

A szerkesztőség közleménye

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

E-mail címünk: theolszemle@meot.hu. Internet: <http://www.theolszemle.meot.hu>. Az írás közlése nem jelenti azt, hogy a szerkesztőség a szerzővel mindenben egyetért. A cikkek tartalmáért minden szerző maga vállalja a felelősséget. Dokumentumok megőrzését, visszaküldését nem tudjuk vállalni.

Az örök igazság szolgálatában

*„Mert semmit nem tehetünk az igazság ellen,
hanem csak az igazságért” (2Kor 13,8)*

A reformáció ötszázegyedik évébe lépve nem lehet meghatódottság nélkül visszatekinteni akár az elmúlt ötszáz évre, akár a mögöttünk épp lezárult ötszázadikra. Mert az emberélet viszonylataiban ez az igen fontos idő annak bizonyosága, hogy amit Isten akar, ami valóban a javunkra van, üdvösségünket munkálja, azt teljességgel véghezviszi. Akkor is, ha a teremtményi létében nagyon sokszor reszkető és szorongó, mégis elbizakodott ember egészen mást akar, mást kiált ki jónak, az élete számára fontosnak, kényelmesnek, megfelelőnek, igaznak.

Isten kegyelméből nemes évfordulót ünnepelhettünk, kifejezhetjük hálánkat, örömeinket, egységünket. Megerősödöttünk küldetésünkben és hitben fogant reménységünkben. Visszatekinthettünk jogos büszkeséggel a mögöttünk sorakozó lelki, szellemi láthatatlan- és belőlük fakadó látható értékekre, mely a mi nemzetünknek és nemzedékeinknek, s velünk együtt más népek sorsának szabott irányt.

A reformációban s az azóta eltelt fél évezredben Isten minden kor emberét a saját igazságával szembesíti. Ennek fényében láttatja meg, hogy mit is ér a mi relatív bölcsességre vagy tapasztalatokra épített igazunk. Milyen következményekkel jár az eszeveszett tévelygésünk. Szavaink és tetteink szinkronjával van a legtöbb bajunk. Keressük az igazodási pontot, az objektív igazságot, de a mindennapok kontextusában csak a folytonosan változó igazságelméletek, megfélemlítő törvények, fárasztó szabályok köszönnek felénk.

Talán meguntá Isten az okoskodó filozófiát, tévelygő teológiát, zsinati előírásokat, bullákat és enciklikákat, egyházi és világi életvezetési tanácsokat, melyek sok esetben az igazság emberi érdekeit, meg a hatalmak érdekeit igyekeztek alátámasztani. Jött a reformáció előszele aztán az egyházat, népet, nemzeteket sorra átjáró vihara, mely elsöpörte a deformált lelkeséget, képzeteket, nézeteket, hatalmi struktúrákat s magukat a hatalmasokat is, hogy rendet tegyen a szívekben, lelkekben, értelemben. Isten letörölte a port a Bibliáról, kézbe adta az Evangéliumot, megvilágosította a sötétben botladozó lelkeket, hogy az ötszáz évvel ezelőtt élt nemzedék éppen úgy, mint az ötszáz éven át élt nemzedékek sora felfedezze, megértse és belássa, hogy a legfontosabb dolgokban és a legkisebb kérdésekben egyaránt kinek van igaza. Megértette a régiekkel és megérteti velünk, hogy mit ér a mi saját, töredékes ismeretünk és igazságunk.

A reformáció végső soron a legfontosabb és legvégső életkérdésekben jutott arra a felismerésre, hogy nincs saját igazságunk, hamis minden önelégült dicsekvésünk, a törvénytisztlet meg a jól dokumentált jó cselekedet még nem jelent üdvösséget. Semmit sem tehetünk a Krisztusban teljessé lett mennyei igazság ellen. Talán azt, hogy átadjuk magunkat bűnbánattal, új életre támadva az Isten megkérdőjelezhetetlen, örök igazságának szolgálatára.

Pál mély önvizsgálatra inti a korinthusiakat, annak komoly mérlegelésére, hogy igazán hisznek-e a Krisztusban. Elfogadják-e, befogadják-e saját igazságuk helyett Krisztusnak azt az

igazságát, amely a keresztet vállalta, hogy biztosítsa övéinek a megváltott, újjászületett életet, a megigazulás és üdvösség távatát.

Ezt az önvizsgálatot, szükségszerű bűnbánattartást nem kerülhetjük el mi sem. Az ünneplések, évfordulók fényében sem. Mert tudatában kell lennünk annak, hogy keresztyéni életünk, regisztrált egyháztagságunk, protestáns elszántságunk nem csupa odaadás, hálaadás és boldog engedelmesség. Isten igazságának fényében tisztázandó kérdéseink vannak a tekintetben, hogy miként is állunk a mammonnal, meg más egyéb kísértéssel, egyéni és strukturális önelégültségünkkel. Eredményeink hátterében nehéz és sötét gondok és gondolatok okoznak feszültséget, melyeknek feloldása csak az Isten igazságához való odafordulás által lehetséges.

A teológia aktualitásait szemlélő munkánk és szolgálataunk, melynek szerény jele e negyedévente megjelenő puritán külsejű, de fontos tartalmat hordozó lap, az evangélium igazságának témáit, ezek megközelítésének és kifejtésének módszereit figyeli és közli már több mint kilencven éve. Ebben a feladatvállalásban különleges hangsúlyt kap annak a közösségnek az összetétele, mely a lap egyes számainak szerkesztését végzi. A Krisztusban felismert igazság hozza közel egymáshoz mindazokat, akik bár különböző egyháztestekben szolgálnak, de egyek tudnak lenni sok olyan területen, ahol lehetőség adódik a kereszttről szóló üzenet közös megvallására. Imádságban, tanúságtételben aktualizáltan e kiadvány tudományos tartalmain keresztül.

Ismeretes, hogy a Theologiai Szemlét megjelenésének minden idejében ökumenikus szerkesztőbizottság gondozta. Napjainkban is református, evangélikus, baptista, metodista, pünkösdi és ortodox teológusok alkotják e testületet. Isten életünket átölelő szeretete által lett ez a sokszínű, sokféle egyházi tradíciót, szakralitást hordozó bizottság az elmúlt évtized során megannyi szép közös élményt és ökumenikus tapasztalatot egybegyűjtő testvéri, baráti társasággá. Szinte sohasem hiányzott e munkából a bizottság ortodox képviselője *Kalota József* érseki vikárius. Mostantól hiányozni fog. Isten igazságát megismerve, hosszú papi szolgálat és hitben elfogadott hosszú földi szenvedés után távozott körünkől, hogy részesüljön a legnagyobb kiváltságban, Krisztus megváltó szeretete mennyei igazságának örömeiben. Emléke legyen áldott.

Az apostol Isten igazságáról szólva arra figyelmeztet, hogy ellene semmit, csak érte tehetünk valamit. Ötszáz éve a reformáció ezt hirdette meg, ennek elfogadására mutatott példát az előttünk járt nemzedékek bizonyágtevőinek sokasága. Újabb reformációs fél évezred kezdődik, az 501. évben, amelynek startvonalánál állunk. Kegyelem, kiváltság és kihívás ez egyházi nemzedékeink számára. Hittel és hűséggel tegyük azt, amire hívtunk, mindazokon a helyeken ahol élünk, mozgunk, munkálkodunk és imádkozunk. Annak tudatában, hogy egyedül a Krisztus igazsága az, ami tegnap ma és mindörökké diadalmaskodik.

Kádár Zsolt

TANÍTS MINKET, URUNK!*

Paul Tillich a végső dolgról és a végső dolgokról

Paul Tillich életművének kis szelete érinti közvetlen az eszkatológia kérdését. Dolgozatunk első felében rámutatunk ennek okára, miszerint Tillich a történelem középpontjára fókuszálva építette fel rendszerét. A történelem végével kapcsolatosan különbséget tesz a lényegi (az időből az örökbe való átmenet), illetve ennek konkrét megvalósulása között. Innen tanulmányunk címe: a végső dolgról és a végső dolgokról. Utóbbi kapcsán szól a lélek halhatatlansága, a test feltámadása, az átmeneti állapot, illetve a menny és pokol kérdéséről.

The works of Paul Tillich refer to the questions of eschatology a bit. First part of our essay points out that Tillich focuses mainly to the centre of history. Tillich makes a distinction between essential (elevation of the temporal into eternity) and the strict description of last day in the end of history. Hence, the title of this treatise points to the final thing and things. The latter deals with the immortality of the soul, the resurrection, the intermediate state, and the question of heaven and hell.

Bevezetés

Paul Tillich (1886–1965) a halál utáni lét, illetve a történelem végével kapcsolatos gondolatait élete utolsó éveiben fejtette ki részletesebben. Forrásaink közül kiemelkedik az 1963-ban megjelent *Rendszeres Teológia* legutolsó kötetének „Történelem és Isten Országa” című szakasza. Vizsgálatunk alkalmával az egész egységet szem előtt tartjuk, de megkülönböztetett jelentőséggel szólunk az V. fejezet „Isten Országa, mint a történelem vége” című alfejezetéről. Emellett Tillich két tanulmányára utalhatunk; a Harvard Divinity School Bulletin című folyóiratban megjelent *Symbols of Eternal Life* 1962-ben megjelent cikke, illetve az 1963-ban elhangzott: *The Problem of Immortality* című előadásra, mely 1968-ban került publikálásra posztumusz.¹

Elmondhatjuk, hogy a ránk maradt hatalmas életmű kis szelete érinti témánkat. Csak sajnálhatjuk, hogy a *Rendszeres Teológia* utolsó fejezetei szűkszavúan térnek ki a legfőbb eszkatológiai problémákra. Persze tudjuk, hogy „nem az a fontos, hogy a madár hányszor csap a szárnyával, hanem, hogy íveljen” (Pilinszky).

Tillich történelemszemlélete, avagy a történelem és Isten Országa kapcsolata

A történelem középpontja

Tillich a történelmet annak középpontjából kiindulva értelmezi. Meghatározása szerint a középpont, mint metafora „azt a történelmi pillanatot fejezi ki, amely előtt és után minden esemény felkészülés és befogadás.”² Ugyanakkor a középponttól nem abszolút, hanem relatív értelemben szólhatunk. Minden kultúra esetében be-

szélhetünk egy meghatározó viszonyítási pontról. Izrael esetében az exodus, a Római Birodalom vonatkozásában a város megalapítása, a világvallások legtöbbjében pedig ezek kezdete jelenti a középpontot.³

Jóllehet minden kultúra és vallás esetében számos meghatározó viszonyítási pont lehet, azonban csak egyetlen középponttal beszélhetünk. Ez az, amelyre felfűzve megérthetjük az adott rendszert. Mindezt egy példával illusztrálva a zsidóság és a keresztyénség közti különbséget úgy is meghatározhatjuk, hogy a két vallás eltérő középponttal rendelkezik. A zsidóság számára az exodus, a keresztyénségen belül Jézus halála és feltámadása bír megkülönböztetett jelentőséggel.⁴ Mivel Jézus korában a zsidóság számára már kirajzolódott a középpont, ezért a messianisztikus (vég)váradalom határozta meg ekkoriban is a gondolkozásukat. A keresztyénség vonatkozásában pedig a(z új) középpont új kollektív identitásformáló elemként jelent meg.

Persze az Újszövetség sem hagyta (hagyhatta) figyelmen kívül a zsidóság origóját. Utalhatunk arra, hogy az Újszövetség Jézus és Mózes (aki az exodus alkalmával a nép élén állt) személye és küldetése között számos helyen párhuzamot von.⁵ Példának okáért kiemelhetjük, hogy Jézus Nagycsütörtök alkalmával részt vett a zsidó (elő)páskavacsorán. Ilyen formában a két középpont, még inkább: a szabadítással kapcsolatos megtapasztalás, egymás összefüggésében nyer értelmet. Sőt mi több, Jézus a történelem legvégére mutatva azt mondja, hogy „nem iszom többé a szőlőtől terméséből ama napig, amelyen újat iszom az Isten országában” (Mk 14,25).⁶

A Jelenések könyve – amely sokak szerint túllentül a végső dolgokat hangsúlyozza – meglehetősen határozott-

* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.

sággal szól a történelem középpontjáról, a Krisztus-eseményről. Mindezt úgy teszi, hogy erősen támaszkodik az exodus-motívumra. Rögtön a könyv első fejezetében kirajzolódik, hogy Jézus „elsőszülött [prótotokosz] a halottak közül” (Jel 1,5).⁷ „Vére által megszabadított bűneinktől” (Jel 1,5).⁸

Az előbbi példák alapján is nyilvánvaló, hogy az Újszövetség mily bámulatosan oldotta fel a két középpont közti feszültséget. Az Újszövetség a tipológia módszerét használva rámutat, hogy az Ószövetség középpontját adó leírás – és egyéb meghatározó eseményei – úgy nyerne értelmet, ha a Krisztus-esemény előképeként tekintünk ezekre. Vagy ennél is tovább menve: „Krisztus transztemporálisan jelen van minden korban.”⁹ Nem csak a múltban, hanem a jövőben is.

Munkánk szempontjából még lényegesebb a középpont és az eszkhaton közti összefüggés. Hadd utaljunk az 1Kor 16,22 eldöntetlen szövegekritikai és értelmezési dilemmájára. Az újszövetségi kutatók körében nem rajzolódt ki azzal kapcsolatos konszenzus, hogy az igevers eredetileg a *marana tha*, vagy a *maran atha* kifejezést hozta-e. Előbbit mintegy felhívásként úgy fordíthatjuk: „jővel Uram!” Utóbbit pedig úgy, hogy „az Urunk eljött!”¹⁰ Rendszeres teológiai szempontból ez a kérdés valójában felelet, mégpedig azzal kapcsolatosan, hogy milyen formában viszonyul egymáshoz a történelem középpontja, illetve annak vége. Azt válaszolhatjuk, hogy az jön el, aki már eljött.

Tillich azért is szólt keveset a történelem vége eseményeiről, mert felfogása szerint a középpont eseménye a legfontosabb, melyen nem lehet túlhaladni (ahogy egy céltábla középpontjától eltávolodva távolabb kerülünk a lényegtől), éppen ezért a leginkább lényegéről, a Krisztus-eseményről szólt leg többet, tudniillik: „Megérett az idő; és az idő beteljesedett.”¹¹

A történelem jelenidejűsége

Bár Tillich *Rendszeres Teológiájában* nem találkozunk ilyen, vagy ehhez hasonló című egységgel, de a teljességre törekedve szükséges az alfejezet közbevetése. A történelem jelenidejűsége alatt elsősorban a középpont és vég közti intervallumot, a „már nem” és a „még nem” feszültségét, ezen belül is jelen szituációnkat értem.

Tillich meglehetősen határozottsággal emeli ki, hogy az egyház feladata az evilági új létezés hirdetése és *konkretizálása*. Mindez értelmet nyer, ha arra tekintünk, hogy az egyház hívei számára számos alkalommal a jelen rovására hangsúlyozta (túl) a jövő fontosságát.

A jelenben azért is lényeges a középpontra történő rámutatás, mivel nem beszélhetünk a keresztyén középpont túlhaladásáról, hiszen ahol a történelmi „középpontot középpontként fogadják, ott újra meg újra megtörténik.”¹² Ezzel együtt óvatosságra kell intsen bennünket, mert a történelem csak egyszer ívelt fel (Krisztus-esemény), de a megfelelő missziós munka, illetve a vallási tudat megtisztítása, de leginkább a Lélek jelenléte újra és újra kézzelfoghatóvá teszi a középpontot. Tillich teológiá-

jában hangsúlyos, hogy „már nem” a Lélek által ismételtelen, ha töredékesen is, de megvalósulhat. Az előbbi megfogalmazások okán még érthetőbb, hogy miért szól szűkszavúan az eszkatológia kérdéséről.

A történelem vége

Fentebb szóltunk a középpont és a vég kapcsolatáról. Tillich az *egészet* szem előtt tartva rámutat, hogy „a teremtés értelme a teremtés végcéljánál táruul fel.”¹³ Éppen ezért a végcél – a középpont mellett – a kezdet felől is szükséges értelmeznünk.

De mit is jelent a történelem vége (*eszkhaton*)? Legtöbbek által elfogadott meghatározás szerint „az utolsó láncszem a napok láncolatában”. Szükséges itt megjegyeznünk, hogy a Szentírás szimbolikus értelemben szól a történelem végéről. Mindez azt jelenti, hogy a Biblia: „elkerüli annak a veszélyét, hogy a végső titkot szubjektum-objektum séma tárgyává tegye, mely leírható és elemezhető objektummá torzítaná Istent.”¹⁴ Éppen ezért az egyedüli helyes kérdésfeltevés így hangozhat: milyen teológiai üzenetet fogalmazhatunk meg ez alapján?

Eszkatológiáról szólva számos további részletre gondolhatunk (utolsó ítélet, halottak feltámadása stb.). Éppen ezért a *ta eszkhata*, végső dolgok megjelöléssel írja körül a teológia ezt a szerteágazó területet. Azonban Tillich arra mutat rá, hogy valójában nem végső dolgokról, hanem a végső dologról (*eszkhaton*) kell beszélnünk. Az eszkatológia szerteágazó leírása a lényegi történésekre, az időből az örökkévalóba történő átmenetre összpontosít.¹⁵ A spekulatív teológiával szemben Tillich felfogása nem titkolja, hogy visszafogottan tud nyilatkozni az eszkatológia egyes specifikus részleteivel kapcsolatosan. Azonban a lényegire rámutatva kiemeli, hogy Isten örök életet ad.¹⁶

A túlvilág jelképei

A lélek halhatatlansága

A végső dolog (*eszkhaton*) tárgyalását követően szólunk a végső dolgokról (*eszkhata*), még konkrétabban a túlvilág egyes jelképeiről.¹⁷ Utaltunk rá, hogy Tillich felfogása szerint az eszkatológia szimbólumok által tesz kísérletet a megragadhatatlan megragadására. Éppen ezért a lélek halhatatlansága¹⁸ kapcsán a legnagyobb (megközelítésbeli, hermeneutikai) problémát az jelenti, hogy sokan a halhatatlanság szimbólumát fogalomként értelmezik.¹⁹ Ez pedig azt eredményezi, hogy a vélemény képviselői szerint a halhatatlanság az ember lelke tulajdona lett.²⁰

Tillich a lélek halhatatlansága-képzetet határozottan elutasítja, mivel a Szentírás mérlegére helyezve könnyűnek találja ezt.²¹ A lélek halhatatlansága platóni eredetű, *álatónikus* formában meggyökerező tan, melynek legnagyobb hiányossága, hogy az örökkévalóságban való részvétel és a halál utáni élet közé egyenlőséget kíván tenni. Ezzel szemben azt mondhatjuk, hogy az üdvösség „nem

az idői élet meghosszabbítását jelenti a halál után, hanem egy olyan minőséget, amely meghaladja az időiséget”.²²

Az előbbieken túl még inkább aggodalomra adhat okot, hogy a felfogás kimondva-kimondatlanul is sugallja, hogy lényünk egy része úgy lett megalkotva, hogy az nem kell megízlelje a halált. Ennek következtében a halál rémisztő ereje leértékelődik, mivel nincs hatalma az ember egésze felett. A halál a lényeg helyett a létezést fenyegető erővé, illetve pusztá elköltözéssé csökevényesedik.²³ Még erősebben fogalmazva: a halál megszűnik végső és *totális* ellenség lenni. Mindez nehezen összeegyeztethető a Szentírás üzenetével, mely szerint a halál utolsó ellenségként áll előttünk (1Kor 15,26; Jel 20,11–15). Ezt az állítást az Ószövetség még inkább igazolni látszik. Von Rad írja: a tisztátalanság minden formája bizonyos mértékig a tisztátalanság legradikálisabb megtestesítőjének, a halálnak részleges megvalósulása.²⁴ Az Ószövetség világszemlélete szerint a halál nemhogy közelebb vitte, hanem még inkább eltávolította az embert Istentől, mivel a *Seol* az a hely, ahol nem lehet Istent magasztalni (pl. Zsolt 88,11–12). A halál megízlése által nem, hogy legyőzné az ember a negativitást, hanem ellenkezőleg, még inkább megtapasztalja ezt.

Továbbá, azt is szükséges látnunk, hogy az ember egyetlen része sem birtokolhatja az életet, mindez egyedül Isten kiváltsága. Ennek világos példája, hogy János evangéliuma minden egyes esetben (36 alkalommal) úgy használja az élet (*zoe*) és az örök élet (*zoe aiôniosz*) kifejezést, hogy az élet alanya és eredője Isten. Tillich az élet fája-szimbólumra rámutatva kiemeli, hogy az örök életet az ember saját erejéből képtelen megragadni, hanem ezzel szemben porból lettünk és ismételtelen porrá leszünk.²⁵ Azt se felejtjük el, hogy az élet fája-szimbólummal a Jel legvégén is találkozunk, mégpedig olyan összefüggésben, hogy az arra érdemesek a *testi (!) feltámadást követően* megízlelhetik ennek gyümölcsét.

Emellett, elmondhatjuk, hogy problémát jelent a tan azon feltevése is, miszerint a lélek a testhez képest magasabb értéket képvisel, mivel a test elporlad a földben, a lélek pedig örökké egzisztál. Ez az elgondolás összeegyeztethetetlen a test feltámadásával (melyről részletebben a következő alfejezetben szólunk).²⁶

A test feltámadása

A test feltámadását két lényeges szempont alapján fogadhatjuk el. Legelőször is a feltámadás, különösen a feltámadott test kifejezi, hogy az egyén továbbra is *egyén* marad, azaz önálló személyként fog egzisztálni. Másrészt pedig ennek fényében hihetjük, hogy Isten szabadítása az ember egészére kiterjedve, testi-lelki értelemben is megvalósul.²⁷

Az előbbi gondolatokat egy harmadikkal is kiegészíthetjük. A feltámadás nem csupán reménységünk egy szimbóluma a sok közül (*eszkhata*), hanem *kiindulópontja* is (gondolhatunk itt a történelem közepe kapcsán megfogalmazottakra). Jézus feltámadása *kiindulópont*, mivel ő a „halottak első zsengeje” (*aparkhé tón kekoiméménón*;

1Kor 15,20). Jézus esetében sem a lélek halhatatlanságával, hanem a test feltámadásával találkozunk. Ennél is pontosabban fogalmazva: a test feltámadását Jézus feltámadása okán hihetjük. „Krisztus feltámadása a mi dicsőséges feltámadásunk biztos záloga.”²⁸ Ezt a reménységet figyelhetjük meg a legelső újszövetségi iratokban is, különösen Pál apostolnál.

Azonban – egy újabb kiegészítéssel élve – Pál apostol tanítása rámutat, hogy a megfeszített (és feltámadott) Jézusról szóló bizonyágtétel gyökeresen új, mondhatni: bolondság (*mória*) volt az akkoriak számára (1Kor 1,18). N. T. Wright vaskos monográfiájában mutat rá, hogy a görög-római felfogás szerint a lélek (vagy szellem) jó-, míg a test rossz princípium volt. Számos forrás abba az irányba mutat, hogy a cél nem más, mint a testtől való megszabadulás volt (a lélek halhatatlansága).²⁹ Mivel ezzel ellentétes üzenetet hirdetett a keresztyénség, ezért tekintettek bolondságnak mindezt.

Ugyan a test és a lélek együttes fontossága a görög-római kultúra számára érthetetlen, azonban az előbbi gondolat nem idegen a Biblia felfogásától. Tillich az Ószövetség esetében bizonyos antidualista felfogásról beszél, mely rámutat, hogy a test is hozzátartozik a teremtés jóságához.³⁰ Láthatjuk, hogy ez a gondolat az Újszövetségben még inkább kicsúcsosodik. Jézus üdvözítő, gyógyító (*salvus*) tevékenysége az ember egészét érintette. Jézus szó szerinti és átvitt értelemben is *egészséget* hozott. Mindezt igazolja, hogy az evangéliumok szerint a jól ismert ézsaiási igeversék Jézusban érik el céljukat: „*vakok látnak, és bénák járnak, leprások tisztulnak meg, és süketek hallanak, halottak támadnak fel, és szegényeknek hirdettetik az evangélium*” (Mt 11,5).

Az előbbi gondolatok ellenére is szükséges az óvatosság. Természetesen a lélek halhatatlansága ellentétes irányú kilengésének és ugyanolyan helytelen megközelítésnek kell tartanunk a test szerepének túlértékelését. Éppen ezért fogalmazza meg Pál apostol, hogy a *szarkasz* nem részesülhet Isten Országában (1Kor 15,50). A materialista túlhajtással szemben emeli ki az apostol, hogy a feltámadott test lelki (*pneumatikosz* 1Kor 15,44).³¹ Továbbá, a lelki test-fogalom megóv attól is, hogy a jelenlegi testünkhöz hasonlítsuk az eljövendőt.

Pál apostol nagyszerű, patikamérleg-egyensúlyra törekvő, megfogalmazása egyszerre óv meg két tarthatatlan szélsőségtől, tudniillik a test, illetve a lélek le-, illetve túlértékelésétől. Az apostol rámutat, hogy a teljes ember részesedni fog az örök életben.

A patikamérleg-egyensúly olyan értelemben is tetten érhető, hogy a testi feltámadás magába foglalja az emberi élet kétértelműségeit, ezen belül is a halál valóságát. Elmondhatjuk, hogy a halál továbbra is félelmetes próba marad, ugyanis a feltámadást megelőzi a fizikai elmúlás. Ugyanakkor bátorítást jelent, hogy Jézusnál van a halál (*thanatosz*) és a holtak hazája (*hádész*) kulcsa (Jel 1,18). Illetve, hogy a végső feltámadást követően mindezek a tűz tavába vettetnek (Jel 20,11–15), mivel tevékenységük okafogyottá válik.

A feltámadással kapcsolatos reménységek sorában fogalmazza meg Tillich, hogy az ember a potencialitását betöltve tud majd élni. Schelling fogalmával élve esszencializációnak nevezi ezt.³² Illetve, a reménységek között említi meg a régi lét átalakulását. Hiszen a feltámadás nem egy új valóság teremtése, hanem a régi átalakulása.³³

Átmeneti állapot

Tillich az átmeneti állapotról szólva három főbb elképzelésről szól röviden, illetve utasítja el ezeket. Az elutasítás alapja, hogy mindhárom esetben megjelenik a halál élének tompítása, illetve a lélek szerepének túlértékelése.

Az újjászületés (reinkarnáció) kapcsán két lényeges defektusra hívjuk fel a figyelmet. Először is, a sorozatos újjászületések alkalmával az egyén identitása elvész. Ennél is nagyobb fenntartásunk lehet azzal kapcsolatban, hogy bizonyos esetben fennáll annak veszélye, hogy megszűnhet az ember emberi mivolta.³⁴ Emellett, az újjászületésről szólva nem beszélhetünk a test és lélek egységéről. Úgy is mondhatjuk, hogy a lélek marad, a test pedig változik.

A purgatóriumról szólva szükséges megjegyeznünk, hogy görög, illetve rabbinikus szövegekben is találkozunk hasonló gondolattal. Azonban tisztító tűzzel kapcsolatos szilárd bibliai megalapozottságról nem beszélhetünk (a tant támogató intertestamentális 2Makk 12,42–45, ill. az 1Kor 3,12–15 a legfőbb hivatkozási alap). Az elképzelés szerint a tisztító tűben tartózkodó lélek megtisztul az idői létezés torzító elemeitől. Ez a tisztulás pedig az egyén üdvösségét szolgálja. Kritikaként megfogalmazható, hogy az átalakulást egyedül a szenvedésből vezeti le a tan és „nem a kegyelemből, noha a kegyelem ad boldogságot a szenvedésben”.³⁵

Átmeneti állapot alatt a halál és feltámadás közti intervallumot értjük. Lényegében ugyanazt a fenntartást fogalmazhatjuk meg, mint amit a lélek halhatatlansága kapcsán. A test és lélek elkülönülését vallja, illetve a halál rémisztő erejét valamelyest tompítani kívánja, illetve „beiktatja a mérhető idő nem szimbolikus alkalmazását a halál utáni életbe”.³⁶

Örök élet és örök halál

Ha idői értelemben vesszük az örök fogalmát, akkor szükséges, hogy eloszlassuk azt a közkeletű félreértést, mely szerint az örök azonos a végnélküliséggel.³⁷ Az elképzelés szerint az örök az idő folyását követve egy vég nélküli folyamatot ír le. Ezzel szemben az örök arra utal, hogy minden egyes pillanat és időszék (jelen, múlt, jövő) együtt szemlélendő. Elmondható, hogy az örökkévalóság nem az idő vég nélküli folytatása. Az örökkévalóság minden dolog és történés egyidejű jelenléte.³⁸ Éppen

ezért az örökkévalósággal kapcsolatos fő reménység nem a mennyiségi, hanem a *minőségi* értelemben vett különbséget jelenti.

A Szentírás az örökkévalóság két oldaláról, egy negatívról és egy pozitívra is tud. Az örökkévalóság negatív oldalát legpontosabban az örök halál kifejezéssel írhatjuk le. Ebből kiindulva értelmezhetünk minden, ehhez kapcsolódó leírást (pl. örök bűnhődés).³⁹ Alaposabban megvizsgálva azt kell mondjuk, hogy örök halál önmagának ellentmondó szókombináció, hiszen az örök az élet összefüggésében nyeri el értelmét. De még inkább azt mondhatjuk, hogy az örök Isten kvalitása.⁴⁰ Azonban helyesen is értelmezhető ez az első olvasásra nehezen megragadható szópár. Tillich javaslata szerint úgy kell értsük ezt, hogy lényegileg a halál nem más, mint „az örökkévalóság megragadásának kudarca.” Mindez azokra vonatkozik, akik az időiséghez kötődnek és képtelenek megragadni az örökkévalót. Tillich szerint a feltámadás szimbólumával élve: „meghalnak, de nem részesednek a feltámadásban.”⁴¹

Az örök halál szókombináció a „logikai” mellett egy még komolyabb, mégpedig egzisztenciális dilemmát is jelent. Azt a kérdést kell feltennünk, hogy miképpen békíthető össze az örök halál, illetve hogy a nemlét nem arathat végső diadalt a teremtmény fölött? Az egyházak tanításában az örökkévalóságon kívül eső halál képe dominál. Mindez azt jelenti, hogy megszűnik az örökkévalóban történő beleyökerezettség. Ezzel szemben (a képzeletbeli ingánk másik oldalán) az Órigenész nevével fémjelzett, a mindenség helyreállítása-tana húzódik. Ennek lényegét úgy foglalhatjuk össze, hogy „minden idői dolog visszatér az örökkévalóba, amelyből jött.” Összefoglalásként azt mondhatjuk, hogy az előbbi elképzelés a részleges, míg az utóbbi az egyetemes üdvösséget hirdeti.⁴²

Mindkét lehetőség kapcsán fenntartásokat fogalmazhatunk meg. Órigenész felfogása kapcsán a mindenkori problémát az jelenti (az exkluzivitás érzése elvesztésén túl), hogy ezt elfogadva a vallási és erkölcsi döntések súlyukat veszítik (hasonló problémával találkozunk Plátón: *Állam* című műve utolsó egységében is). Ez az aggodalom Tillich szerint sem lebecsülendő. Azonban az exkluzivitást vallókkal szemben azt a fenntartást fogalmazza meg, hogy „senki sem mondhat igent arra, hogy az ő vagy a másik ember örök sorsa a pokol.”⁴³ Isten szándéka, hogy „ténylegesüljön és lényegiesüljön mindaz, aminek léte van.”⁴⁴

Előbbiek kapcsán szükséges egy megjegyzést tennünk. Az örök halálra leginkább antropológiai összefüggésben szoktunk utalni. Azonban a Jelenések könyve alapján láthatjuk, hogy a hamis próféta és a parázna (19,20), a Sátán (20,10), illetve a halál (*thanatosz*) és a holtak házája – esetleg ura? – (*hádész*) is megízleli ezt. Hasonló irányba mutat a Mt 25,41, ahol az „ördög és angyalai” vonatkozásában olvasunk erről. Utóbbi igeveres rámutat, hogy a démoni lények számára készítettet ez. A kárhozat tehát nem az ember számára készítettet, éppen ezért *em-*

bertelen megtapasztalás. „Senki sem mondhat igent arra, hogy az ő vagy a másik ember örök sorsa a pokol.” Vajon az az Emberfia sem, aki számos példázaton keresztül rámutatott az örök lét két oldalára?

Menny, pokol

A menny és pokol kapcsán Tillich három lényeges állítást fogalmaz meg. Legelőször is figyelmeztet: szimbólumokról beszélünk, azaz ne lokálisan, hanem lényegileg próbáljuk megragadni ezeket. Egész konkrétan a menny a boldogság, a pokol pedig a kétségbeesés állapotát fejezi ki. Harmadszor pedig mindkét szimbólum a boldogság és a kétségbeesés objektív alapjára utal vissza, mégpedig a beteljesedésre, illetve ennek ellenkezőjére, a be nem teljesedettségre.⁴⁵

Utóbbi két ellentétpárra reflektálva két példa is eszünkbe juthat. Az egyik Jézus kereszthalála, amikor így fogalmaz: elvégeztetett (*tetelesztai*, Jn 19,30), azaz céljához ért. A Gonosz munkája kapcsán pedig azt látjuk, hogy bár tevékenységét elkezdte, de soha nem juthat el cselekvése alfájától annak ómegájáig. Ezt fejezi ki többek között a félbemaradt bábeli torony, vagy a 666-os szám, mely soha sem éri el a 7-et, mint az isteni teljesség számát. Ennek fényében még inkább érhetjük, hogy a menny a célba érkezés, a kárhozát pedig ennek ellenkezőjével is leírható.

A be nem teljesedettséget – az előbbihez hasonló – „az örökkévalóságon kívül eső halál” meghatározással írja le Tillich.⁴⁶ Ennek bibliai megalapozottságát bizonyítja, hogy az Újszövetség bizonyos esetekben kívülmaradás-ként írja le a kárhozatot (pl. Mt 22,13; 24,51). Tillich állítását még inkább alátámasztja a Jelenések könyve utolsó néhány fejezete (pl. Jel 22,15), ahol a második halálban részesülők kívül esnek az új teremtésen.

Tillich az üdvösség pozitív oldalát az örök élet szimbólummal írja le. A fentebbieken túl itt is szükséges a fogalom pontos megértése. Ebben a negyedik evangélium lehet nagy segítségünkre, mely demitologizálja, még inkább deliteralizálja az örök élet fogalmát. Nem a halál utáni (hereafter), hanem az örök (eternal) a döntő. Itt és most elmondhatjuk, hogy örök életünk van, ha spirituális egységben (spiritual unity) vagyunk Jézussal.⁴⁷ Az örök életet tehát nem önmagában, hanem annak a Krisztusnak az összefüggésében kell szemlélnünk, akinek munkája célhoz ér.

Nagy József

BIBLIOGRÁFIA

- CULLMANN, Oscar: *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten*. Stuttgart, 1986, Quell Verlag.
- DEMPSTER, Stephen G.: Lord, In: Evans, Craig (Ed.): *Encyclopedia of the Historical Jesus*. New York – London, 2008, Routledge, 375–379.
- GOUNELLE, André – VOUGA, François: *Mi van a halál után? Keresztény elgondolások a túlvilágról*. Pannonhalma, 2008, Bencés Kiadó.

- LIERMAN, John: *The New Testament Moses Christian Perceptions of Moses and Israel in the Setting of Jewish Religion*. Tübingen, 2004, Mohr Siebeck.
- RAD, von Gerhard: *Az Ószövetség Teológiája*. Budapest, 2000, Osiris Kiadó.
- TILLICH, Paul: *Rendszerezés teológia*. Budapest, 2002, Osiris Kiadó.
- TILLICH, Paul: Symbols of Eternal Life, *Harvard Divinity School Bulletin*, vol. 26 (1962) no. 3. 1–10.
- TILLICH, Paul: The Problem of Immortality, In: Raju, P. T. – Castell, Alburey (Eds.): *East-West Studies on the Problem of the Self: Papers presented at the Conference on Comparative Philosophy and Culture held at the College of Wooster, Wooster, Ohio, April 22–24, 1965*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1968, Springer, 34–43.

JEGYZETEK

- Az alábbi forrásokra való rámutatásban segítségemre volt Gounelle–Vouga magyar nyelven is olvasható műve. GOUNELLE, André – VOUGA, François: *Mi van a halál után? Keresztény elgondolások a túlvilágról*. Pannonhalma, 2008, Bencés Kiadó, 99–122.
- TILLICH, Paul: *Rendszerezés teológia*. Budapest, 2002, Osiris Kiadó, 629.
- I. m., 631.
- Uo.
- LIERMAN, John: *The New Testament Moses Christian Perceptions of Moses and Israel in the Setting of Jewish Religion*. Tübingen, 2004, Mohr Siebeck.
- Ugyanezt figyelhetjük meg a Jel-ben is. Nem csupán tipológikus, hanem eszkatológikus értelemben is használja az Újszövetség legutolsó könyve az exodus-eseményt.
- A prótotozokszót használja a 2Móz 12,29 is.
- Megint csak érezhetjük az áthallást a 2Móz üzenetével kapcsolatban (2Móz 12,7). Tudvalevő, hogy a Jel igeversei közel háromnegyed részében ószövetségi utalásokkal találkozunk. Jelen esetben láthatjuk, hogy az ószövetségi képet Jézusra nézve új tartalommal tölti meg a Jel. Míg a 2Móz esetében a bárány vére óvta meg az elsőszülötteket Isten angyala halálos haragjától (2Móz 12,12–13), addig a Jel-ben Jézus a megölt Bárány (5,6–9), az Ő vére tisztít meg (5,9). Ő az elsőszülött, mégpedig a halottak közül (1,5), illetve harcra készen jelenik meg (Jel 19,11–16). Témánk szempontjából az előbbi párhuzamok azt sugallják, hogy Jézus "az új Középpont". Éppen ezért a(z üveg) tengernél állók „Mózesnek, Isten szolgájának énekét és a Bárány énekét” vették a szájukra. (Jel 15,3)
- TILLICH, Paul: *Rendszerezés teológia*, 630.
- DEMPSTER, Stephen G.: Lord, In: Evans, Craig (Ed.): *Encyclopedia of the Historical Jesus*. New York – London, 2008, Routledge, 377.
- TILLICH, Paul: *Rendszerezés teológia*, 629.
- Uo.
- I. m., 582.
- I. m., 668.
- I. m., 650.
- GOUNELLE, André – VOUGA, François: *Mi van a halál után?*, 117.
- A túlvilág jelképei: Tillich művei alapján Gounelle–Vouga három főbb jelképre mutat rá: A lélek halhatatlansága, a test föltámadása és Isten országa. I. m., 107.
- Előzetesen jegyezzük meg, hogy a lélek halhatatlansága nem keverhető össze az átmeneti állapotról szóló tanítással. Előbbi számára a beteljesedést a fizikai értelemben vett halált követő lelki egzsztálás jelenti. Utóbbi felfogás azonban tud a testi feltámadásról. Az előbbi különbségtételt bizonyítja, hogy Tillich külön szól a köztes állapottal kapcsolatos tanításról. TILLICH, Paul: *Rendszerezés teológia*, 665
- I. m., 660.
- Vö. a Barth és Cullmann közötti vitát: CULLMANN, Oscar: *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten*. Stuttgart, 1986, Quell Verlag.
- TILLICH, Paul: *Symbols of Eternal Life*, 18.
- TILLICH, Paul: *Rendszerezés teológia*, 660.
- Uo.
- RAD, von Gerhard: *Az Ószövetség Teológiája*, Budapest, 2000, Osiris Kiadó, 221.

- 25 Tillich, Paul: The Problem of Immortality, In: Raju, P. T. – Castell, Alburey (Eds.): *East-West Studies on the Problem of the Self: Papers presented at the Conference on Comparative Philosophy and Culture held at the College of Wooster, Wooster, Ohio, April 22–24, 1965*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1968, Springer, 36.
- 26 TILlich, Paul: *Rendszerezés teológia*, 660.
- 27 I. m., 39.
- 28 *Heidelbergi Káté*, 45. K-F.
- 29 WRIGHT, N. T.: *The Resurrection of the Son of God*. Minneapolis, 2003, Fortress Press, 200–206.
- 30 TILlich, Paul: *Rendszerezés teológia*, 660–661.
- 31 TILlich, Paul: *Immortality*, 37.; TILlich, Paul: *Rendszerezés teológia*, 660–661.
- 32 TILlich, Paul: *Immortality*, 41.
- 33 TILlich, Paul: *Rendszerezés teológia*, 663.
- 34 I. m., 665.
- 35 Uo.
- 36 TILlich, Paul: *Rendszerezés teológia*, 663.
- 37 TILlich, Paul: *Immortality*, 40.
- 38 „Simultaneous presence of everything.” TILlich, Paul: *Symbols of Eternal Life*, 14.
- 39 TILlich, Paul: *Rendszerezés teológia*, 663.
- 40 TILlich, Paul: *Symbols of Eternal Life*, 20.
- 41 TILlich, Paul: *Rendszerezés teológia*, 663.
- 42 TILlich, Paul: *Rendszerezés teológia*, 664.
- 43 Uo.
- 44 I. m., 668.
- 45 I. m., 665–666.
- 46 I. m., 666.
- 47 TILlich, Paul: *Immortality*, 38.

Menekülés a tiszta létbe

Az értékek valóságát vizsgálja ez a rövid értekezés, a 20. századi művészet törekvésein keresztül. A művészet azért alkalmas erre, mert nem valamely konkrét szempontból hasznos, hanem egyetlen funkciója, hogy a tárgy által meghatározott értelmezési körön belül különböző jelentéseket tulajdonítsunk neki. Így kíván rámutatni és elvezetni az ember személyes valóságából származó értékítéletekhez, illetve a létezés és a valóság lényeges különbségéhez. Az elmúlt 200 év kulturális tapasztalatait elemezve igyekszik eljutni a nyugati gondolkodásmód és életvitel megváltozásának okához, illetve igyekszik feltárni az egyre gazdagabban kibontakozó szekuláris társadalom elfordulását a valóságtól, és menekülését a tiszta létezésbe. A teológiai és filozófiai utalások hivatottak elmélyíteni a témát, és a kulturális élet minden területére érvényes következtetések levonására sarkallni az olvasót. A létezés és a valóság kapcsolatának négy lehetséges stádiumában élhet az ember, ebből a negyedik az, amit a szerző helyesnek és kívánatosnak tart, amikor a létezés kihívásait és a valóság követelményeit egyaránt figyelembe vesszük, harmóniát teremtve a szükségletek és az erkölcsi követelmények között.

This short dissertation evaluates the reality of values through the endeavours of Art in the 20th century. Art is opportune for this, as it is not useful from a definitive perspective, rather its sole function, that a variety of meaning can be derived from the piece from within the sphere of interpretation defined by the object. This is how it attempts to identify and draw away from a person's bias towards values based on their own reality, or rather the crucial difference between existence and reality. By analysing its cultural experiences over the past 200 years, it attempts to arrive at the reason for the transformation of the western mentality and way of life, respectively, it tries to reveal the ever increasingly evolving rejection of reality by secular society, its withdrawal into pure existence. The theological and philosophical references caused inspiration to expand on the topic, and to prompt the reader to draw conclusions from all of life's cultural areas. A person can live in the four possible stages of relationship between existing and reality. Of which the fourth is what the author deems to be correct and desirable, when we take into consideration the challenges of existing and the requirements of reality create harmony between needs and moral demands.

Isten valóságos. Persze Isten létezésén lehet gondolkodni, sőt, akár tagadni is lehet, azt azonban nem tagadhatja senki, hogy még az istentagadó ember számára is valamilyen módon valóságos az Isten – hiszen az ilyen ember azt állítja, hogy Isten nem létezik.¹ Következésképpen az a furcsa helyzet áll ellő, hogy valóságosnak tarthatunk olyan *tárgyakat*, amelyek nem léteznek.² Az ember személyes valóság – minden pillanatban értéket tulajdonít az őt körülvevő létezőknek, vagy éppen értékellenek tartja azokat. Az élőlények közül csak az ember

képes felismerni, tudomásul venni, hogy testi létezésének személyes valósága van – ezért mondhatja, hogy Én.³ Rövid tanulmányomban, az értékek valóságát kívánom vizsgálni, a 20. századi művészet törekvésein keresztül. Azért a művészetet és azon belül is a 20. század művészetét választottam témámhoz, mert úgy gondolom, a művészeti tevékenység kiválóan képes bemutatni, hogy az ember személyes valóság, aki arra hivatott, hogy értékelje a világot és ezáltal Isten valóságához közeledve, mintegy a létezésen felülemelkedjen.

Úgy tűnik, hogy a 20. század képzőművészete az alkotások által közvetített tartalomtól elfordulva a művek anyagának tulajdonságaihoz fordult. A század második felében a tulajdonságok leírásával is megelégedett, sőt, mintha menekült volna minden fizikai létezőtől, valamiféle egészen alapvető szintre törekedett az európai művészet, talán úgy is megfogalmazhatnánk, hogy tiszta energiaként akart megjelenni. Előbb a felismerhető-azonosítható formáktól szabadult, majd a geometrikus és az amorf megjelenést vetkőzte le, aztán egyszerű kijelentő mondatokban kívánt megjelenni. Ez az önmegsemmisítő folyamat eljutott a kontextus nélküli szavak szintjére, és a meg-nem-jelenés értelem nélküli szintjére is. Megdöbbentő, hogy sokat tapasztalt, sokat tanult emberek is elfogadták művészeti alkotásként a meg-nem-festett képeket, a nem létező szobrokat, a nullát, a semmit.⁴ Mintha lehetséges lenne teljesen kivonulni a létből, megsemmisülni, és mintha ez az abszurdítás komoly eredmény lenne, valamiféle nagyra értékelhető, legalább akkora teljesítmény, mint az elmúlt évezredek tartalmas műalkotásai.

A művészet egyébként nem lenne valami nagy ügy, ha olyan lenne, mint bármely más emberi tevékenység: valamely konkrét szempontból hasznos. Azonban a művészetet semmi másra nem lehet használni, csak arra, hogy a legkülönbélebb értelmet tulajdonítsuk neki, ami – lássuk be –, nem valami konkrét felhasználási lehetőség. Gondolhatjuk a műtárgyat jónak vagy rossznak, igaznak vagy hamisnak, szépnek vagy csúnyának, gondolhatjuk, hogy van tartalma, és azt is, hogy tartalmatlan, a műtárgy egymásnak gyökeresen ellentmondó értelmezéseket is megenged, mivel éppen azért készül, hogy bárki bármit gondolhasson róla. Viszont semmiképp sem lehetséges, hogy magában a műtárgyban legyenek azonosak az ellentétek, hogy a műtárgy azonosítsa az ellentéteket, a különböző értelmezési lehetőségeket. A 20. század művészete, különösen is a század második felében tévúton járt, mert nem lehetséges az anyagtalan, a tulajdonságok nélküli művészet, nem lehetséges tiszta energia állapotba átalakulni. Az ember minden tevékenysége a dologi és a tényszerű létezők formájának alakítására irányul, mást nem is tehet, hiszen vagy valóságosnak ítéel valamit és ezáltal felruhazza tartalommal, vagy valótlanként a tiszta létezésbe számúzi.

Mielőtt bármiféle következtetést megfogalmaznánk, előbb vizsgáljuk meg a tartalmas, majd a tartalmatlan műalkotás lehetőségét. Arra az álláspontra helyezkedek, hogy a tartalmat mindig a néző, a befogadó tulajdonítja a műnek, mert az anyagi formának nincs semmiféle önálló tartalma. Ha valaki úgy gondolná, hogy a műnek objektív tartalma van, annak érdemes összevetnie az objektív szó jelentését a tartalommal. Az objektív szóval egyrészt azt kívánjuk megnevezni, amit a gondolkodástól függetlennek tekintünk (obiectum: tárgy, szembenállás), másrészt az objektív azt is jelenti, hogy kivetett (obicio: elé dob, elé állít). Az objektívnek tekintett világ tartalma az emberből van kivetve, mert nem létezik a világnak ob-

jektív (ki-nem vetett) tartalma – jóllehet a világban létező tárgyakat önmagukban, mint létezőket tekinthetjük objektívnek.⁵ Istent (mint legnagyobb tartalmat) szokták objektívnek mondani, de persze ez hibás terminológia, hiszen Isten nem csak a gondolkodásunktól eloldott valóság, hanem a világtól is független, így semmilyen értelemben nem lehet objektum (tárgy), sem objektív (kivetett). Isten valóságát nem lehet szubjektívnek vagy objektívnek tekinteni, mert Isten transzcendens.⁶

Könnyen beláthatjuk, hogy csak olyan dolognak ítéelhet tartalmat bárki, ami fölismerhető, ami megérthető. Amiről nem tudja az ember, hogy mit lát, annak miféle tartalmat tulajdoníthat? Legjobb esetben is csak annyit, hogy érdekes vagy érdektelen, vonzó vagy taszító a látvány, de semmi olyasmit, ami meghaladja az érzelmi szférát, semmiféle kognitív tulajdonsággal nem ruházhatja fel. A tartalom nem más, mint az a tudás, amire a forma felismerése során tesz szert az ember. A forma felismerése viszont csak úgy lehetséges, hogy az érzékszervi benyomások között érték szerint különbséget teszünk. Mivel a teljesen formátlan létező nem lehetséges, így a teljesen tartalmatlan létező sem. A non-figuratív-nak mondott műalkotások esetében is a befogadó tulajdonít tartalmat a műveknek, jóllehet önkényesen, logikátlanul, hiszen a nem-felismerhető formához szabadon asszociál a néző tartalmat. (Valójában a non-figuratív az nem forma nélküli, hanem felismerhető forma nélküli). Az állatok is különböztetnek a benyomások között, de az ingerületekből nem alkotnak képzetet, mivel nem képesek különbséget tenni a létező és a valóságos között. Persze azt mondhatjuk, hogy az állat számára egyik vagy másik tárgy fontosabb és ezáltal átvitt értelemben értékesebb. Állításom szerint ez nem azért van, mert az állatok képesek bármilyen értéket tulajdonítani az adott tárgynak (pl. a kutya a csontnak), hanem azért mert a létezésüket fenntartó szabályrendszer automatikusan hasznosnak tartja az adott formát.⁷ Az ember ellenben képes a létezését fenntartó szabályok mellett és ellen is tartalmat (valóságot) tulajdonítani a formáknak. Vagyis az emberi értékítélet tulajdonképpen mindig valóságítélet, az állatok „értékítélete” csupán a létfenntartás szabályainak betartása. Amikor az állatok az ingerületek hatására így vagy úgy viselkednek, akkor nem az inger valóságátartalma szerint különböztetnek (nem értékelnek), hanem a létfenntartó szabályrendszer szerint cselekednek. (Például az átlátszó üvegfelületen madarak tömege pusztul el, mivel nem képesek különbséget tenni a látszat és a valóság között.) Mindebből pedig az következik, hogy értékítéletet csakis az ember képes alkotni, de amiatt, mert ezt a kifejezést használják az állatok ösztönös létfenntartó döntéseire is, javasolom, hogy az emberek esetében a valóságítélet kifejezést használjuk.⁸ A tartalom tehát a valóságítélettel megkülönböztetett érzéletek (képzetek) felismerése – így közképzetté, majd fogalommal alakítása. Tartalomhoz valóságítélet nélkül nem juthat a létező, csak a szervezet fenntartása érdekében cselekedhet (hatás-ellenhatás).

Mindebből következik, hogy a tartalmatlanság a valóságítélet hiánya, olyan gyakorlat, amikor csupán a létezés megőrzése, (minél biztosabb, minél könnyebb) fönntartása a szervezet célja. A tartalmatlanság esetében nem valami létező hiányzik, hanem a lét és a valóság közötti különböztetés képessége. Úgy is mondhatjuk, hogy a tartalmatlanságból a valóság hiányzik.⁹ Természetesen különbséget tesz a tartalmatlan és a titokzatos között. Mert a titokzatos nem tartalmatlan, bár megfejthetetlen a titok – az ilyen jelenségeket egy harmadik csoportba kell gyűjteni. Viszont a rejtélyes megfejthető, így annak a tartalmasok között lenne a helye, de a megfejtés nem csak valóságra ítéhető, hanem valótlán is lehet, ezért a rejtélyes sorsáról mindig a megfejtés után kell dönten. A művészetek esetében minden felismerhető-érthető mű tartalmas; minden felismerhetetlen tartalmatlan. Például Giorgione da Castelfranco (1477–1478) *Vihar* című képe, és sok szürreális alkotás titokzatos. A metafizikus művek némelyike titokzatos; a lehetetlen testeket ábrázoló képek, vagy a dadaista művek, és például az informel, a monokróm, illetve a minimál-art alkotásai aszerint lehetnek tartalmasok vagy tartalmatlanok, hogy a műalkotásként bemutatott anyag esetleges, bár fölismerhető formája szerint ítéljük meg (akkor tartalmas), vagy azt csupán a nyersanyag lehetséges formájának tekintjük (akkor tartalmatlan). Jackson Pollock (1912–1956) festészete abban az estben tartalmatlan, ha az eszköztől lecsorgó vagy fröccsenő festéket a nyersanyag esetleges formájának ítéljük; ha viszont elfogadjuk a művészet lehetséges céljaként az esetleges formát, akkor tartalmas alkotásoknak ítélniük azokat. Mivel a művészet mindig valamilyen nyersanyag esetleges formájának átalakítását végzi, így az egyik esetleges forma átalakítása egy másik esetleges formává szerintem nem fogadható el művészetként. Az esetleges forma másik esetleges formává alakítás alatt a művészi koncepció nélküli, kontrolálatlan folyamatot értem. Ha nem vezetném be ezt a demarkációs kritériumot, akkor például a szélvihar vagy a tűzhányó munkáját is művészi alkotó tevékenységnek kellene ítélnem. Demarkációs kritériumom szerint a nyersanyagoknak nem csak természetes formája tekintendő esetlegesnek, hanem a gyári formája is (pl. szögacél, zártszelvény, alkatrészek, gyártási hulladékok stb.).

A létezőnek tulajdonítható tartalomtól elforduló, a tiszta energia tartalmatlan állapota felé törekvő tendencia tulajdonképpen a felelősségtől menekülő emberre jellemző. Már az anarchia is (bármely században ismerjük föl jellemzőit) a felelős magatartástól való menekülés módszere volt, sőt, a személyes határt messze túllépve igyekeztek kiterjeszteni az anarchiát, hogy a nagyobb társadalmi közösség egyetlen tagja se vállalhasson felelősséget, így próbáltak szabadulni az elmarasztaló ítéletnek még a lehetőségétől is. J. Stuart Mill (1806–1873) a liberalizmus atyja a toleráns emberi viselkedésben civilizációnk tovább fejlődésének lehetőségét látta – jöllehet a valóságítélet nélküli tolerancia nem épít, hanem rombol, miként azt a történelmi tapasztalat mu-

tatja. Nietzsche (1844–1900) filozófiájában romantikus hévvel érvelt a mellett, hogy túl kell lépni jón és rosszon, mert csak a felelősség nélküli ember lehet szabad.¹⁰ Jean-Paul Sartre (1905–1980) a totális szabadságra ítéltetett embert paradox módon úgy szólítja fel önmaga vállalására, hogy nem ad meghatározottságot az egzisztenciának – a szabadságon túl.¹¹ Cézanne (1839–1906) festészetét már a 20. század elején anarchizmusa miatt értékelték, a fauves csoport vad expresszionizmusa, Picasso (1881–1973) és Braque (1882–1963) kubizmusa, a futuristák, a dada, még a konstruktívizmusnak nevezett geometrikus törekvés is mind ugyanabba az irányba mutatott: a tartalomtól (valóságtól) eloldott tiszta létezés irányába. Kissé bonyolultabb magyarázatra szorulna a metafizikusnak mondott festészet és a szürrealizmus esetében ugyanennek az iránynak kimutatása – amit majd más alkalommal részletesebben elemzek és igazolok – most azonban csak megjegyzem, hogy ezek a törekvések is a tartalmatlanság irányába haladtak.

A művészetben (a fluxus aberrált vacakolását leszámítva) a szimbólumok öncélúan formázott anyagok – az öncélúságot itt úgy érve, hogy minden forma, legyen az naturális, reális, geometrikus, amorf, szóval bármilyen, azzal a céllal készül, hogy műalkotás legyen. A műalkotások pedig olyan létezők, amiknek egyetlen céljuk, hogy különféle tartalmakat tulajdoníthassunk nekik, semmi másra nem valók, tehát értelmezésre váró szimbólumok. A tartalmas szimbólumok földadásának első bátortalan kísérlete a rokokó művészet volt, amit a klasszicista terápia nem volt képes orvosolni. A romantikában megjelenő titokzatosság igazából rejtélyesség volt, és immár nem egyedi eset, hanem széles horizonton kibontakozó társadalmi mozgalom, mondhatni, a szentimentalizmus invertje, a szélsőséges szubjektívizmusnak kifelé, a közös társadalmi lét felé fordítása, ami a század végének posztimpreszionista piktúrájában torkolt az anarchiába. A szentimentalizmus persze maga is az abszurd dialektikus mozgásának egyik állomása volt, miként ilyen kisebb megállóknak tekinthetők az avantgárd izmusok is. Jelentősebb változást a 20. század második felében láthatunk, amikor a szimbólumok átlépték a demarkációs vonalat (amit fentebb megállapítottam). A művészek tömegesen és önként vállalták a tartalmi banalitást, a semmitmondó közhelyeket és az egészen ostoba rejtélyeskedést, ezzel pedig kigúnyolták, nevetség tárgyává tették, így vállalhatatlanná silányították a felismerhető formák, a tartalmas szimbólumok világát. Pollock festészete jelentheti a határt, amin túl, vagyis már a művészetten kívüli tendencia volt a pop-art, az op-art, a happening, az új-tárgyiasság, az új-vad festészet stb., részletes felsorolást sok kortárs teoretikusnál találhatunk, és természetesen beleértve ebbe a körbe a fluxus-művészet számtalan ágát-bogát is. Legmeszebbre talán a concept-art jutott, a mű elgondolásával megelégedő irányzat, különösen akkor, amikor az elgondolás már nem lépett túl egyetlen, kontextus nélküli fogalom leírásán vagy kimondásán, sőt, nemegyszer a

ki-nem-mondást, a meg-nem-mutatást se haladta meg. A tartalmatlanságra törekvés egyébként nagy szolgálót tett és tesz az úgynevezett neoliberais politikának, a valóságból (tartalomtól) az üres létezésbe menekülés így politikai, tehát művészetén kívüli eszköz. Például az *intermediális művészet* olyan direkt politikai fegyver, mint a törvényhozás, vagy a végrehajtás eszköztárához. Bár az „intermédiá” a művészet égisze alatt igyekszik megjelenni, ezzel álcázva magát, de valójában neoliberais propaganda, városi gerillaharc, rejtélyeskedő aggitációs tevékenység, a valóságítéletek összeharása, mai divatos kifejezéssel szólva: *kultúrterrorizmus*.

Gondolatmenetem elején fölvettem, hogy megdöbentő a *tartalmatlan művészet* széleskörű elfogadottsága, amit részben az ún. *valóságítéletekkel* együtt járó felelősségtől való meneküléssel magyaráztam. Másrészt azonban el kell ismerni, hogy embertömegek képtelenek különbséget tenni a *létezés* és a *valóság* között. Pedig az embereket mindig valóságítéletek vezérlik, mert semmi olyat nem gondolnak, semmi olyat nem cselekednek, amit nem tartanak valóságosnak. A jó, az igaz, és a szép valóságos eszméjét nem választják el a létezésről, ennek pedig az a következménye, hogy jónak, igaznak, és szépnek mondanak olyasmit is, ami értelmetlen, aminek semmiféle tartalom nem lehet tulajdonítani. Ez a hamis értékszemplélet nem csupán a műgyűjtők pénztárcájának tolvaja, hanem a társadalmi zavarkeltés eszköze. Ha a valódi érték és a létezés érdeke összemosódik, az ember már nem képes eligazodni a világban – világos bizonyíték erre a zavarodott állapotra a konzumtársadalom, a teljesen értelmetlen fogyasztói viselkedés. Nem csak a kultúra területén figyelhető meg sokféle aberrált törekvés, hanem az élet minden területén mutatkozik értékválság. Jelentős veszélyt rejt magában az e-világ, vagyis a virtuális világ, mivel az átlagember számára szétbogozhatatlanul összemosza a létezőt és a valóságosot. Az elbeszél vagy leírt eseményeknek, a rajzolt-festett képeknek, a szobroknak, a színpadi játéknak kevésbé volt értékromboló hatása, mivel kihagyhatatlanul mindig a befogadó személyes hitén alapult a döntés, hogy valóságosnak tartja-e az eseményt, hogy valóságos jelenséget ábrázol-e a mű. Ellenben a digitalizált világban ez legtöbbször már nem személyes döntésén alapul. Ma már akár valóságosak, akár csak létezők (illuzórikusak) a mémek, ugyanolyan értékkel bírnak. Nincs semmi értékkülönbség egy joystickkal vezérelt tankcsata, vagy az emberek által vezetett tankok csatája között, sőt, éppen az a cél, hogy a szimulátorok minél valóságosabb illúziót nyújtsanak (virtuális valóságot). Se egy reneszánsz vagy barokk kép, se egy impresszionista vagy kubista mű nem nyújthatott megtévesztően valóságos illúziót, azért szükség volt a néző, a befogadó hitére, hogy mennyiben ítélte illuzórikus létezőnek, és mennyiben valóságosnak az alkotást. A tudományos és technikai fejlődés ma már olyan szintre jutott, hogy az emberi és természeti alkotásokat sok esetben szinte nem lehet megkülönböztetni, így legtöbbször hiábavaló azt kérdezni, hogy valóságos-e valami, vagy

valótlan (illúzió). Ez pedig az ember értékítélő képességének teljesen hamis működését hozza magával. Minden történelmi korban ismert volt a pszeudo jelenség, amikor valami valódinak látszott, de nem volt valóságos, ezek a jelenségek sokáig, egészen a 20. század hajnaláig arra készítették a gondolkodókat, hogy igyekezzenek egzakt módon különböztetni a pszeudo és a valódi jelenségek között. Az elmúlt században ez a törekvés mondhatni világszerte az ellenkezőjébe fordult, éppen a megkülönböztetés ellen érvelt és cselekedett a legtöbb ember. A 20. század az egyenrangúság, a tolerancia, vagyis a különbségek elüntetésének százada volt. A liberalizmus – főképp a neoliberalizmus – már nem a *túl jón és rosszon* nietschei programját akarta megvalósítani, hanem a valós és valótlan azonosítását, az érték és értéktelenség azonosítását tűzte ki célul, az értelmes és az értelmetlen egyenrangúságának vírusával fertőzte a társadalmat. Ez pedig totális bizalmatlansághoz és bizonytalansághoz vezetett.

Hat éve hunyt el Pauer Gyula (1941–2012) szobrászművész, aki pszeudo *tárgyakat* készített (lapítottnak látszó félgömböt, hegyes kúpnak látszó félgömböt, összegyűrt felületű acélkockát, és hasonlókat, amik persze teljesen simák voltak, se gyűrés, se lapítás, se hegyes kúp valójában nem volt), és a pszeudo művészet eljövételét hirdette. Sajnos nem kritikailag fogalmazta meg a pszeudot, hanem modellként, elérendő célként, azaz megvalósítandó eszmeként. Látszatra ez visszatérést jelentett a Nietzsche előtti jó-rossz kategóriákhoz – mivel a pszeudot valamiféle pozitív értéként hirdette –, persze a valóságnak és az illúzióknak, a hamisnak és az igaznak azonosítása felettébb kártékony volt. Nietzsche csupán azt állította, hogy nincs jó meg rossz, de nem tagadta a különbséget a létezők között; ellenben Pauer pszeudoja épp a különbséget tagadta („...nem csak tagadja a manipulált egzisztenciát, hanem igenli is...”¹²; vagy például készített egy szavazó cédulát, amin a nemet igennek, az igent nemnek is lehetett olvasni). Az 1970-es években több művész gondolkodott hasonlóan – a nulla, mint valami, vagy a fekete az fehér és vice versa –, az értelmest és értelmetlent, a tartalmast és tartalmatlant összemosó, avagy azonosító munkák sokasága keletkezett.¹³ Megérdemelne egy alapos vizsgálatot annak kiderítése, hogy miért ennyire fogékony korunk embere a különbségek tagadására, a valóság és a lét azonosítására, hogy milyen pszichológiai, szociológiai, vagy akár genetikai okok miatt alakult így a nyugati kultúra sorsa. Úgy gondolom, hogy vélt érdekek, rövidlátó haszonlesés miatt alakult így kultúrtörténetünk. Egyébként megtehetjük, hogy keresztény mintára a létezés alapvetően meghatározó profán hármasságot az *érdekszokás-haszon* fogalmakkal nevezzük meg, és szembe állítjuk a transzcendens hármassággal, a *jó-igaz-szép* fogalmával. Az immanens hármasság tulajdonképpen a létezés szabályzatának legelvontabb megfogalmazása, a transzcendens hármasság pedig a valóságos értékek megfogalmazása. A 20. századi nyugati kultúrában így

áll egymással szemben a lét és a valóság, az érték és az ár, a *jó-igaz-szép* és az *érdek-szokás-haszon*. Bár kevesen ismerik föl ezt a szembenállást, attól még fönnáll, és hiába igyekeznek sokan eltüntetni a különbségeket, az értékválság tagadhatatlan és egyre súlyosabb következményekkel jár.

Konklúzióként engedjék meg, hogy egy pillanatra még elidőzzek a létezés és a valóság furcsa kettőségén. Úgy tűnik, hogy alapvetően négy lehetséges stádiuma van az emberi magatartásnak. Egyik az, ha valaki nem törődik sem a valósággal, sem a létezővel, csak a pillanatnak él, a pillanatnyi örömet hajszolja. Ennek egy sajátos és szomorú változata a nincstelenség, a totális kifosztottság állapota, amikor a pillanat csupán a vegetáció további létezésével ajándékozza meg az embert, ami nem, örömet, de egyenesen rettentő fájdalmat okoz – világos, hogy ebben az esetben nem törődik az ember se a léttel, se a valósággal. A másik stádium az, amikor a létet tekinti az ember lényegesnek és alárendeli neki a valóságot, ez az általános polgári felfogás, a mai világban a leggyakoribb nézőpont és gondolkodási modell. A létezők termelése, gyűjtése, cseréje, tudományos megismerése, tanítása, vagyis mindaz, amit a létezővel tehet az ember, oly lényeges szemponttá, céllá, tehát bírósággyá nőtte ki magát, ami tökéletesen eltakarja a valódi értéket, és észveszejtő bizarrságával tárul föl a lét határtalan és végtelen világa. A harmadik stádium az, amikor az értelem radikálisan és oly mértékben magába fordul, hogy megérti: egész élete az értékek megnyilvánulása, ezért teljesen kitölti őt az értékek valóságához való ragaszkodás. Ebben az esetben már csak a transzcendens értékvilág, a valóság érdeklí az embert, így könnyedén lemond minden létezőről, ha szükséges: még saját létezéséről is. Ez a stádium a valóság bizonyosságának, a létezésnél fontosabb és lényegesebb emberi állapotnak a tudása – de ez a tudás már több mint az ismeretek összessége, ez a tudás igazából: hit. A negyedik lehetőség pedig az, amikor az ember figyelembe veszi a létezés kihívásait és a valóság követelményeit egyaránt. Az ilyen gondolkodás- és életmód igyekszik harmóniát teremteni a szükségletek és az erkölcsi követelmények között, mindenkor különböztetve a dologi és a ténybeli létezés, illetve a normatív valóság döntéseket befolyásoló okai között. Ez a stádium felel meg a testi létezés és szellemi valóság hasonló méltósággal történő öntudatos megélésének. Bár az ember élete – épp a háttérfeletlen való létezése miatt – örökös konfliktusokból áll, de ugyanakkor alkalmas arra is, hogy a paradoxonokat föltárja. Ahogyan János apostol írja: megmaradva a tanításban az ember megismerheti az igazságot, s az szabaddá teszi őt.

Legény Kristóf

JEGYZETEK

¹ Csak a létezés, a létező dolgokat lehet tagadni, a valóságot azonban lehetetlen, hiszen minden tagadás csak az állítás valóságával lehetséges.

- ² Például, ha nincs a zsebemben semmi, az számomra nagyon is valóságos, pedig pontosan azt állítom, hogy semmilyen létező nincs a zsebemben – nemhogy ezer forint.
- ³ Az állatok és a növények testi létezése is magában bírja a valóságát, de nem képesek ennek tudatára ébredni. Sok kísérlet zajlott világszerte, hogy a legfejlettebb emlősöket valahogy ráébresszék saját valóságukra, hogy tudatosan különböztessenek, de mindhiába, még erőteljes ráhatással se sikerült. Mindössze annyit értek el, hogy szokásokat alakítottak ki bennük, biológiai szükségleteiket sajátos viselkedéssel kísérték, ami alig több mint Pavlov kutyáinak nyálcsorgatása. Ha megfordítjuk a sorrendet, vagyis amikor csorog a kutya nyála az beindítja a csengőt, akkor se jutottunk közelebb az öntudatra ébredéshez, mivel a csengetés, vagy egyszerű ábrákkal díszített színes kartonlapok felemlatása nem kifejezés, egyszerűen csak következménye a rászoktatásnak.
- ⁴ Lásd: Joseph Kosuth amerikai koncept művészt, vagy Marcel Duchamp readymadjeit, vagy Andy Warhol konzervdobozait.
- ⁵ Eric Mascall, Brit teológus szavaival: „Az objektivitás nem a megfigyelők azonos érzékelési tapasztalatában nyilvánul meg, hanem abban, hogy az eltérő érzékelési tapasztalataik révén képesek közösen elfogadott tudáshoz jutni az objektív világról.” Id. POLKINGHORNE, J., *Egyetlen világunk: A tudomány és a teológia kölcsönhatásai*, Kalligram, Pozsony 2008, 68.
- ⁶ Érdekes párhuzamot kínál a keresztény misztika, miszerint bármilyenek is gondoljuk vagy mondjuk Istent, az sosem lehet a teljes igazság. Álljon itt egy rövid történet Anthony de Mellotól (1931–1987): „Minden egyes alkalommal, mikor Istenre terelődött a szó, a Mester nagyon hangsúlyozta, hogy Istent emberi gondolatok képtelenség megragadni. Az Isten Misztérium, és ezért bármit is mondjunk Istenről, azt nem róla mondjuk, hanem a róla kialakított elképzelésünkről. Valótlan azt állítani, hogy Isten teremtette a világot, vagy azt, hogy Isten szeret bennünket, és hogy Isten csodálatos, mert Istenről semmit sem mondhatunk. A pontosság kedvéért inkább azt mondjuk: a mi Isten-elképzelésünk teremtette a világot, a mi Isten-fogalmunk szeret bennünket, s a mi Isten-fogalmunk csodálatos. Ha ez igaz, akkor el kell hagynunk minden olyan fogalmat, amely az istenivel kapcsolatos? Nem kellene elhagynod a bálványaidat, ha nem teremtetted volna meg őket – mondta a Mester.
- ⁷ Hogy az adott forma hasznosságának információját honnan veszi az állat, azt mind evolúcióbiológiai, mind teológiai szempontból lehet vizsgálni, de nem tartozik szigorúan jelen tanulmány tárgyához.
- ⁸ Hogy mi a valóság, azt csak eldönteni lehet – mérésre, tapasztalati tényekre, logikus következtetésre vagy bármi egyébre alapozott ítélettel. A valóság tehát olyan döntés, amely nem csupán a testi adottságok következménye, nem csak az érzékszervek működésének vagy az ész tevékenységének az eredménye. A valóság az ember szellemi akaratának eredménye.
- ⁹ Az abszurdnak, az irracionálisnak azért van lehetősége, mert ugyanúgy létező forma, mint a tartalmas forma, de tartalom (valóság) nélküli létező.
- ¹⁰ Az egyén szabadságának érdekében Isten létezését tagadni kell, mert csak akkor fog megvalósulni az ateizmus igazi győzelme, amikor az ember megszabadul a bűntudattól, amit Isten tett vállára – fejtegeti Nietzsche. Vö. NIETZSCHE, F., *Túl jön és rosszon*, Ikon, Budapest 1995.
- ¹¹ Sartre szerint az ember először létezik, önmagára talál, feltűnik a világban, és csak aztán definiálja magát, vagyis az ember azzá teszi magát, amivé akarja, pontosabban az ember az, amivé magát teszi. Következtetéseit nem fogadhatjuk el, mert, ha általános érvényű igazságként tételeznénk az egzisztencia prioritását, azt kellene mondjunk, hogy létezhet egzisztencia nélküli egzisztencia – ez pedig csak absztrakció útján lehetséges. Vö. SARTRE, J-P., *Exisztencializmus*, Stúdió, Budapest 1947; rp. Hatágú Síp Alapítvány, Budapest 1991
- ¹² Részlet a Pszeudo kiáltványból, 1970. www.pauergyula.hu
- ¹³ Például Hermann Nitsch osztrák művésznak már az 1970-es években működött az ún. orgia-misztérium színháza. Kompozícióiban lemészárolt és kibelezett állatok, vérrrel lelocsolt meztelen emberek szerepelnek, gyakran keresztre feszítve.

Molinizmus: Isten szuverenitásának és az ember szabad akaratának egyensúlya?

Az egyháztörténelem folyamán a keresztény teológusok mind Isten szuverenitását, mind az ember döntési felelősségét fontosnak tartották, azonban a két igazságot különböző módon értették, és különböző mértékben hangsúlyozták. Ez alapján a 16. századra két jelentős tábor alakul ki: az arminianusok, akik főként az ember szabadságát tartották fontosnak, és a kálvinisták, akik leginkább Isten szuverenitását emelték ki. Bizonyos teológusok azonban nem tudták elfogadni egyik rendszert sem, és új utakat kerestek ezzel a kérdéssel kapcsolatban. Többen közülük a molinizmus mellett döntöttek, amely Isten mindentudásának egy különös aspektusán alapuló filozófiai/teológiai rendszer. Ezen teológusok szerint a molinizmus megvalósítja Isten szuverenitásának és az emberi szabadságnak a Szentírás által kijelentett egyensúlyát.

A molinizmus nevét Luis de Molináról (1535–1600), egy katolikus reformátorról kapta, és Isten úgynevezett köztes tudásán alapszik. A köztes tudás révén Isten nem csupán azt tudja, hogy egy szabad akaratú személy mi mindent tehetne egy adott szituációban, hanem azt is tudja, hogy az a személy pontosan mit tenne egy adott szituációban. Ezen tudás alapján Isten megteremtette a világot, amelyben szuverén módon mindent Ő irányít, miközben az emberek szabad döntéseket hoznak. Más szóval, Isten a köztes tudása által olyan világot teremtett meg, amelyben a felelősséggel felruházott teremtmények pontosan azt teszik szabadon, amit Ő előre meghatározott. Bár a molinizmus több kérdést is felvet, mégis mint lehetséges teológiai rendszer, megbontja a kálvinizmus és arminianizmus status quo-ként emlegetett dichotómiáját, és bemutatja, hogy e két megközelítésen kívül létezhetnek más lehetséges magyarázatok is.

Throughout church history, Christian theologians affirmed both God's sovereignty and man's responsibility, but they understood and emphasized the two truths differently. Therefore, by the 16th century, two significant camps had developed: Arminians who mainly emphasized man's freedom, and Calvinists who accentuated God's sovereignty. However, certain theologians could not accept either system, and searched for new theories concerning this question. Several of them decided to embrace Molinism, which is a philosophical/theological system based on a unique aspect of God's omniscience. These theologians believe that Molinism accomplishes the balance between God's sovereignty and man's freedom as it is revealed in Scripture.

Molinism is named after Luis de Molina (1535–1600), a Catholic Reformer, and it is based on God's middle knowledge. By His middle knowledge, not only does God know what a person with free will could do in a certain situation, but He also knows what that person would actually do in that situation. Based on this knowledge, God created the world, in which He sovereignly governs everything, while people make free decisions. In other words, by His middle knowledge God created a world, where responsible creatures freely do exactly what He has predetermined beforehand. Though Molinism raises numerous questions, yet as a viable theological system, it breaks the dichotomy of Calvinism and Arminism and demonstrates that there could be other solutions for God's sovereignty and man's responsibility.

Az egyháztörténelem folyamán a keresztény teológiának egyik legjelentősebb kérdése volt Isten szuverenitásának és ebből fakadó gondviselő munkájának, valamint az ember szabad akaratának kapcsolata. Egyrészt a hívők mindig is meg voltak győződve, hogy Istennek konkrét terve van a teremtett világgal és irányítása alatt tartja annak minden egyes részletét, hogy megvalósítsa tökéletes tervét. Másrészt viszont azt tartották, hogy az emberek felelősek a saját cselekedeteikért, amely csak akkor lehetséges, ha szabad döntési joguk van.¹

Fontos hozzátenni, hogy valójában mindkét gondolat megtalálható a Bibliában. Például Ézsaiás könyve 46,9–10 különösen hangsúlyozza Isten szuverenitását: „*Emlékezzetek az ősrégi dolgokra, mert én vagyok az Isten,*

nincs más, Isten vagyok, nincs hozzám hasonló! Előre megmondtam a jövődőt, és régen a még meg nem történeteket. Ezt mondom: Megvalósul tervem, mindent megteszek, ami nekem tetszik.”² Ugyanezt az igazságot ismerte fel Jób, amikor így vallott Istennek: „*Tudom, hogy mindent megtehetsz, és nincs olyan szándékom, amelyet meg ne valósíthatnál. Ki merné elhomályosítani az örök rendet tudatlanul? Azért mondtam, hogy nem értem. Csodálatosabbak ezek, semhogy felfoghatnám.*” (Jób 42,2–3) Számtalan példát lehetne hozni mind az Ószövetségből mind az Újszövetségből, amely megerősíti, hogy Isten szuverén Úr, aki aktívan irányítja a világ sorsát.

Ugyanakkor a Szentírás egészen végigvonul az a gondolat, hogy az ember szabadon dönthet az élete felől, és

ezért jogosan felelősségre vonható. Mielőtt az izraeli nép belépett az ígéret földjére, Mózes felolvastatta az átok és az áldás ígét az egész nép füle hallatára, és ezt mondta nekik: „*Taniúul hívom ma ellenetek az eget és a földet, hogy előtökbe adtam az életet és a halált, az áldást és az átkot. Válaszd hát az életet, hogy élhess te és utódaid is! Szeresd az URat, a te Istenedet, hallgass szavára, és ragaszkodj hozzá, mert így élhatsz, és így lakhatsz hosszú ideig azon a földön, amelyet Istened, az ÚR esküvel ígért oda atyáidnak, Ábrahámnak, Izsáknak és Jákóbnak.*” (5Móz 30,19–20) Józsué később hasonló döntés elé állította a népet (Józs 24,14–15), de Jézus és az apostolok is arra bízatták a hallgatóikat, hogy térjenek meg és higgyenek az evangéliumban. Mindez teljesen értelmetlen lenne, ha az embereknek nem lenne valamiféle szabad akarata. Tehát úgy tűnik, az Ige mind Isten szuverenitását mind az ember szabadságát tanítja, de be kell látni, hogy ezt a két fogalmat nagyon nehéz összeegyeztetni egymással.

Az egyháztörténelem folyamán két jelentős tábor alakult ki ezzel a kérdéssel kapcsolatban, melyek ma is léteznek. Az egyik oldal az emberi szabadságot hangsúlyozza, míg a másik Isten gondviselését és szuverenitását.³ Ez persze nem azt jelenti, hogy a két tábor teljesen figyelmen kívül hagyja az ellentétes bibliai érveket, csak azt, hogy azokat bizonyos mértékben alulértékeli. Az arminianusok is hisznek Isten gondviselésében. Maga Arminiusz Jakab állítja, hogy az isteni gondviselés „megőrzi, szabályozza, irányítja és kormányozza egész mindenséget, és a világon semmi nem történik véletlenül.”⁴ Az egyetlen kikötés, amit Arminiusz tesz az, hogy Isten aktívan cselekszi a jót és saját szabad akaratából kifolyólag megengedi a gonoszt. Ezt azért mondja, hogy hangsúlyozza, Istent nem lehet felelőssé tenni az emberek és a gonosz angyalok bűneiért. A hívők kiválasztásával kapcsolatban Arminiusz kijelenti, hogy az isteni kiválasztás az előrelátáson alapszik, vagyis Isten az örökkévalóságtól fogva előre tudta, hogy kik fognak mellette dönteni, és őket választotta ki az üdvösségre. Az isteni gondviselés ezen értelmezése különbözik a kálvinista nézettől, mert Arminiusz teológiai rendszerében a jövőbeli eseményeket nem csupán Isten, hanem bizonyos mértékben a szabad akaratú teremtmények határozzák meg. Tehát kimondható, hogy az arminianusok, azért, hogy a szabad akaratot fenntartsák, csökkentik Isten gondviselésének a nagyságát.

Ezzel szemben a kálvinista tábor tagjai azt állítják, hogy az ember szabad akarata nem korlátozhatja Isten szuverenitását. Nem tagadják ugyan a szabad akarat létezését, de másképp értelmezik azt, mint az arminianusok. Például R. C. Sproul, egy közismert kálvinista teológus, a következő kijelentést teszi, „Isten szabad. Én is szabad vagyok. Isten szabadabb, mint én. Ha az én szabadságom szembekerül Isten szabadságával, akkor én vesztétek.”⁵ Sproul, Augustinus tanításait követve, különbséget tesz a szabad akarat („free will”) és az emberi szabadság

(„liberty”) között.⁶ Meglátása szerint a bűneset után az ember elveszítette szabadságát, de megmaradt a szabad akarata. Ez a bonyolultnak tűnő megfogalmazás tulajdonképpen azt jelenti, hogy az ember továbbra is szabadon hozhat döntéseket, de nincs szabadsága arra, hogy Istennek engedelmesskedjen. Másszóval, amikor Sproul azt állítja, hogy az embernek szabad akarat van, akkor nem azt érti alatta, hogy az ember szabadon dönthet a jó és a rossz között, hanem azt, hogy kényszer nélkül, szabadon cselekszi a rosszat. Így a kálvinisták gyengítik az ember szabad akaratát, hogy fenntartsák az erőteljes isteni gondviselés nézetét.

Vannak azonban olyan teológusok, akik nem elégszenek meg az előzőekben tárgyalt magyarázatokkal, hanem szeretnék mind az erőteljes isteni gondviselést mind az erőteljes emberi szabad akaratot megtartani, bár e két fogalom egymással ellentétesnek tűnik. Ilyen teológusok között Alvin Plantiga, Thomas Flint, William Lane Craig, Kenneth Keatley és mások. Ők azt tartják, hogy nem feltétlen kell az előző két teológiai rendszer között választani, mert van más lehetőség is, mint például az úgynevezett molinizmus, amely megoldást nyújthat a látszólagos ellentmondásra. Craig szerint a molinizmus az egyik leggyümölcsözőbb teológiai eszme, mert nemcsak azt magyarázza meg, hogyan tudhatja Isten a jövőt, ha léteznek szabad akaratú teremtmények, hanem választ adhat az isteni gondviselés és az eleve elrendelés kérdéseire is.⁷

A MOLINIZMUS MAGYARÁZATA

A molinizmus egy olyan filozófiai/teológiai rendszer, amely Isten mindentudásának egy különös aspektusán alapszik. A teória magyarázatához azonban szükséges kissé mélyebben megérteni az isteni gondviselés és az emberi szabad akarat fogalmát.

Gondviselés

Thomas Flint szerint a keresztények nagy része vonzónak tartja az erőteljes isteni gondviselés nézetét, mert hisznek abban, hogy Isten egy tökéletes lény, tehát tökéletes tudással, szeretettel, és erővel rendelkezik, melyek segítségével uralkodik a teremtett világ minden részlete fölött. Másszóval, a gondviselés azt jelenti, hogy Isten „tudatosan és szeretettel irányít minden egyes teremtményt érintő minden egyes eseményt azon cél felé, amit előre meghatározott.”⁸ Az erőteljes gondviselés nézetének két fontos eleme van, ami kapcsolatos a molinizmussal: az isteni előrelátás és szuverenitás. Mivel Isten mindent tökéletesen előre lát, nincs olyan jövőbeli esemény, ami felől tudatlan vagy bizonytalan lenne. Soha nem kell B tervet készítenie, hogy felkészüljön a váratlan történésekre, és soha nem számol valószínűségekkel; számára a jövő abszolút biztos.

Másrészt Isten abszolút értelemben vett szuverén Úr, aki aprólékos gonddal irányít mindent a világban. Ha ez nem lenne igaz, akkor Isten nem lenne képes betartani az ígéreteit és nem lehetne benne megbízni. A gondviselés egyik legszebb megfogalmazása a Westminsteri Hitvallásban található:

Isten – minden dolgok nagy alkotója – minden teremtményt, cselekvést, dolgot a legnagyobbtól a legkisebbig fenntart, irányít, elrendel és kormányoz. E legbölcsebb és legszentebb gondviselését az ő tévedhetetlen eleve ismerése, akaratának szabad és változhatatlan tanácsvégzése alapján gyakorolja bölcsessége, hatalma, igazsága, jósága, és irtalma dicsőségének magasztalására.⁹

Összefoglalva tehát, az erőteljes isteni gondviselés magába foglalja a jövőbeli dolgok tökéletes ismeretetését a világegyetem aprólékos irányítását.

Szabad akarat

Kenneth Keathley magyarázata szerint kétféle megközelítés létezik az emberi szabad akarral kapcsolatban: a determinizmus és a libertarianizmus. A determinizmus azt jelenti, hogy egy személy jelleme és körülményei teljes mértékben meghatározzák a döntéseit, vagyis egy adott szituációban tulajdonképpen csak egyetlen választási lehetősége van.¹⁰ A determinizmusnak két formája van: a kemény és a puha determinizmus. A kemény determinizmus szerint szabad akarat egyszerűen nem létezhet, mert az eleve ellentétes a determinizmus fogalmával. Persze a teológusok többsége elutasítja a kemény determinizmust, de vannak, akik azt állítják, hogy a puha determinizmus (vagy más szóval kompatibilizmus) összeegyeztethető a szabad akarral.¹¹ Ők a szabad akarat fogalmát különösen értelmezik: számukra az nem más, mint a hajlam szabadsága. Ez azt jelenti, hogy az ember képes arra, hogy megtegye, amit akar, de nincs hatalma a hajlamai felett. Másszóval: „Az ember szabad arra, hogy kívánsága szerint döntsön, de nem szabad arra, hogy megválassza a kívánságait.”¹² A kompatibilizmus, vagy puha determinizmus szerint tehát az emberi döntések mindig rögzítve vannak. Lehet, hogy úgy tűnik, egy adott helyzetben az embernek különböző opciói vannak, de ez csak a látszat; valójában a jelleméből fakadó hajlamai határozzák meg a döntését. A szabad akaratnak ez az értelmezése valóban összeegyeztethetőnek tűnik az erőteljes isteni gondviseléssel, viszont az emberi szabadság eszméje jelentősen csorbul. Mi több, a kompatibilizmusnak megvan az a veszélye, hogy végeredményben Istent teszi felelőssé az emberek bűneiért.¹³

Akik elutasítják a determinizmust, azok a szabad akaratot libertarianus módon értelmezik. Ez azt jelenti, hogy „az erkölcsi felelősséggel felruházott cselekvő személy bizonyos értelemben a saját döntéseinek [független] okozója.”¹⁴ Csakúgy, mint a determinizmus esetében,

a libertarianizmusnak is van kemény és puha verziója. A legtöbb libertarianus keresztény elutasítja az elsőt, és az utóbbi mellett áll ki, mely nem azt állítja, hogy az ember mindenkor szabadon cselekszik, hanem csupán azt, hogy vannak olyan helyzetek az életben, amikor az ember döntései és cselekedetei valódi értelemben szabadok. A puha libertarianusok belátják, hogy az ember szabadsága korlátozott, de nem olyan mértékben, mint ahogy azt a kompatibilis tábor tagjai hiszik. Összegezve tehát, a keresztények nagyrésze elutasítja a determinizmust és a libertarianizmus kemény fajtáit, és valamelyik puha verzióban hisznek, attól függően, hogy Isten szuverenitását vagy az emberi szabad akaratot akarják hangsúlyozni.

Köztes tudás (*scientia media*)

A molinizmus nevét Luis de Molináról (1535–1600) kapta, aki római katolikus reformátor és spanyol jezsuita volt. 1571-ben teológiai doktori címet szerzett az Evora egyetemen, és több évet azzal töltött, hogy megpróbálja összehangolni az emberi szabad akaratot az isteni kegyelemmel, előrelátással, gondviseléssel és predesztinációval. Molina műveiből kiderül, hogy ő az ember szabadságát libertarianus módon értelmezte. Úgy gondolta, hogy a Szentírás világos tanítása szerint a bukott embernek libertarianus szabad akarata van, vagyis szabadon dönthet az üdvössége tekintetében és egyéb szellemi kérdésekben.¹⁵ Molina ezen felül azt állította, hogy Isten egy különleges fajta tudás birtokában van, amely segíthet megmagyarázni az ember szabad akaratának és Isten szuverenitásának a kapcsolatát. Ezt *köztes tudásnak* (*scientia media*) nevezte el.¹⁶

A *köztes tudás* megértéséhez szükséges különbséget tenni időbeli és logikai elsőbbség között. Az időbeli elsőbbség egyszerűen azt jelenti, hogy valamely esemény egy másik eseménynél hamarabb következik be. A logikai elsőbbségnek viszont semmi köze az időhöz. Ha egy dolog logikai elsőbbséget élvez egy másik dologgal szemben, az azt jelenti, hogy az magyarázatul szolgál a másik számára. A molinizmus hívei azt tartják, hogy Isten tudásának három logikai szintje, vagy momentumma van. Ez nem jelenti azt, hogy ezek a momentumok időben egymás után következnek, hiszen Isten mindig egyidejűleg tud mindent, hanem azt jelenti, hogy logikai momentumok egymáson alapulnak.

Az első momentum Isten *szükségyszerű tudása*, vagyis az a tény, hogy Isten tudatában van minden szükségyszerű igazságnak. Egy példa erre a fajta tudásra a logikai törvények rendszere. Ezek a törvények nem függenek Isten akaratától, hanem azért igazak, mert Isten jelleméből fakadnak. Ugyanígy Isten *szükségyszerű tudásának* része az, hogy Isten ismer minden elképzelhető lehetőséget. William Lane Craig magyarázata szerint, „Ő [Isten] ismeri az összes lehetséges személyt, akit megteremthetne, az összes lehetséges körülményt, amelybe bele-

helyezhetné őket, az összes lehetséges cselekedeteiket és reakcióikat, és az összes lehetséges világot vagy világrendet, amit megteremthetne.”¹⁷ Fontos még leszögezni azt, hogy Isten *szükségszerű tudása* logikailag megelőzi azt a (szabad) döntését, hogy megteremti a világot.¹⁸

Kicsit előre szaladva, Isten tudásának egy későbbi momentumuma a *szabad tudása*, ami által tökéletesen ismeri a tényleges világot, amiről eldöntötte, hogy megteremti. Ez természetesen magába foglalja a jövőbeli dolgok tökéletes ismeretét is. *Szabad tudásnak* nevezik, mert Isten szabad teremtői akaratán alapszik. Amikor Isten eldöntötte, hogy megteremti a világot, akkor ezzel azt is meghatározta, hogy mely állítások lesznek igazak és hamisak ebben a világban. Ha egy másik világot teremtett volna, akkor bizonyos állítások, amik most igazak, hamisak lennének, és fordítva. Ha például Isten egy olyan világot teremt, amelyben Molina nem létezik, akkor a Molinával kapcsolatos összes igaz állítás hamis lenne. Tehát az, hogy Isten tudásának harmadik momentumában mely állítások igazak vagy hamisak attól függ, hogy melyik lehetséges világról döntött úgy, hogy megteremti.¹⁹

Molina azt állította, hogy Isten *szükségszerű tudása* és *szabad tudása* között helyezkedik el Isten *köztes tudása*. Ez a tudás lehetővé teszi, hogy Isten „tévedhetetlenül tudja, hogy a szabad akaratú teremtények mit tennének egy-egy adott szituációban.”²⁰ Craig a következő magyarázatot adja,

Például, [Isten] tudja, hogy Péter, ha bizonyos helyzetbe kerülne, háromszor megtagadná Krisztust. A természetes [vagy szükségszerű] tudása alapján Isten az első momentumban tudta az összes lehetséges dolgot, amit Péter *tehetne*, ha ilyen helyzetbe kerülne. De most a második momentumban azt is tudja, hogy Péter valójában mit választana szabadon ebben a helyzetben. Ez nem azért van, mert Péter a körülményei által determinálva lenne, hogy így cselekedjen... Isten tudása Péterről ebben az esetben nem egyszerű előre tudás. Mert lehetséges, hogy Isten úgy dönt, nem helyezi be Pétert ebbe a szituációba, vagy akár nem is teremti meg őt. A köztes tudás tehát, csakúgy, mint a természetes [vagy szükségszerű] tudás, logikailag elsőbbséget élvez Isten azon döntésével szemben, hogy megteremt egy világot.²¹

Most már minden részlet készen áll a molinizmus felvázolásához. A molinizmus szerint az első logikai momentumban Isten ismeri az összes lehetséges világot. A második momentumban tudja, melyek azok a világok, melyek aktualizálhatók, hiszen a teremtények szabad döntései bizonyos mértékben leszűkítik a lehetséges világok sorát. Ezek után döntést hoz, hogy melyik világot teremti meg. Tehát Isten tudásának a logikai sorrendje a következőképpen alakul:

- Első momentum: Isten *természetes tudása*
- Második momentum: Isten *köztes tudása*

- Harmadik momentum: Isten szabadon dönt, hogy megteremti a világot
- Negyedik momentum: Isten *szabad tudása*²²

A logikai momentumok megértésében segíthet egy másfajta megfogalmazás. E szerint Isten a természetes tudása révén tudja, hogy egy személy mi mindent tehetne egy adott szituációban; köztes tudása révén tudja, hogy az a személy valójában mit tenne abban a szituációban, és szabad tudása révén tudja, hogy az a személy tulajdonképpen mit fog tenni. Vagyis logikai értelemben Isten először ismeri az összes lehetséges világot, majd az összes megvalósítható világot, végül pedig a ténylegesen megvalósított világot. A molinisták úgy hiszik, hogy ez a teória megoldja az isteni gondviselés és az emberi szabad akarat problémáját. Bár az emberek szabadon döntenek a cselekedeteik felől, végeredményben mégis Isten kezében marad az irányítás, mert Ő választja ki, hogy az összes lehetséges világ közül melyiket teremti meg. Isten a *köztes tudása* által azt a világot fogja megteremteni, amelyben a felelősséggel felruházott teremtények pontosan azt fogják tenni *szabadon*, amit Ő előre meghatározott.

Bibliai alapok

Ezen a ponton talán felmerülhet az olvasóban, hogy ezeknek a filozófiai fejtegetéseknek mi köze a Bibliához. Molina is tudatában volt ennek a felvetésnek, és megjelölt több bibliai részt is, ami szerinte alátámasztja Isten *köztes tudásának* a tényét.²³ Az első történet Sámuel 1. könyvében található, amikor Dávid Keíla városában tartózkodott és megkérdezte az Urat, hogy a város lakói ki fogják-e szolgálni őt Saulnak:

De megtudta Dávid, hogy Saul rosszat forral ellene. Ezt mondta Ebjatar papnak: Hozd ide az éfódot! És ezt mondta Dávid: URam, Izrael Istene! Azt a hírt hallotta szolgád, hogy Saul ide akar jönni Keíla, hogy elpusztítsa miattam a várost. Kiszolgáltatnak-e neki Keíla polgárai? Idejön-e Saul, ahogyan szolgád hallotta? URam, Izrael Istene, jelentsd ki szolgádnak! Az ÚR így felelt: Idejön. Akkor ezt kérdezte Dávid: Kiszolgáltatnak-e engem és embereimet Saulnak Keíla polgárai? Az ÚR így felelt: Kiszolgáltatnak. Elindult tehát Dávid mintegy hatszáz emberével, kivonult Keílaból, és mentek, amerre mehettek. Amikor jelentették Saulnak, hogy Dávid elmenekült Keílaból, lemondott arról, hogy ellene vonuljon. (1Sámuel 23,9–13)

Amikor Isten igenlő választ ad mindkét kérdésére, Dávid úgy dönt, hogy elmenekül a városból. De ebből úgy tűnhet, hogy ebben az esetben Isten szava nem teljesedett be. Mivel a Biblia világosan és folyamatosan kijelenti, hogy Isten nem téved és nem hazudik, a legvalószínűbb magyarázat erre a kérdésre az, hogy Isten nem a *szabad tudását* (előrelátását) osztotta meg Dáviddal, hanem a *köztes tudását*. Vagyis Isten azt

mondta Dávidnak, hogy ha ott *maradna* a városban, akkor a lakói kétségkívül *kiadnák* őt. Dávid ezt pontosan így értette, mert el is menekült. Egy másik fontos bibliai részben Jézus megfedd bizonyos városokat, mert nem tértek meg:

Akkor azokat a városokat, amelyekben legtöbb csodája történt, feddeni kezdte, mert nem tértek meg: „Jaj neked, Korazin! Jaj neked, Bétsaida! Mert ha Tírusban és Szidónban történtek volna azok a csodák, amelyek nálatok történtek, régen megtértek volna zsákban és hamuban! Sőt mondom nektek: Tírusznak és Szidónnak elviselhetőbb sorsa lesz az ítélet napján, mint nektek. Te is, Kapernaum, talán az égig emelkedsz? A pokolig fogsz levettetni! Mert ha Sodomában történtek volna azok a csodák, amelyek benned történtek, megmaradt volna a mai napig. Sőt mondom nektek, hogy Sodoma földjének elviselhetőbb sorsa lesz az ítélet napján, mint neked.” (Máté 11,21–24)

Ebben a szakaszban szintén úgy tűnik, hogy Jézus a *köztes tudását* használta, hogy megfeddje Bétsaida és Korazin városokat. Még sok példát lehetne felhozni, amelyek Isten *köztes tudásának* a lehetséges tényére utalnak, azonban több teológus is felhívja a figyelmet, hogy ezek az igék nem *egyértelmű* bizonyítékok ilyen nemű tudás létezésére.²⁴ Azt mindenesetre biztonsággal ki lehet mondani, hogy a molinizmus alapját képező *köztes tudás* nem ellentétes a Bibliával; sőt ezt a fogalmat számos ige alátámasztani látszik.

KONKLÚZIÓ

A molinizmus több kérdést is felvet, melyekkel nincs lehetőség ezen cikk keretében foglalkozni, de a molinisták minden kérdésre igyekeztek hiteles választ adni. Hogy a molinizmus valóban megoldást nyújt-e az isteni gondviselés és az emberi szabad akarat problémájára, azt döntse el az olvasó. Ha nincs is meggyőzve, az vitathatatlan, hogy a molinizmus, mint lehetséges teológiai rendszer, megbontja a kálvinizmus és arminianizmus status quo-ként emlegetett dichotómiáját, és bemutatja, hogy e két megközelítésen kívül létezhetnek más lehetséges magyarázatok is. Legalább ezért tiszteletünket fejezhetjük ki azok előtt, akik a molinista álláspontot képviselik.

Sebján Farkas Zsolt

FELHASZNÁLT IRODALOM

ARMINIUS 1986.

ARMINIUS, Jacobus: *The Works of James Arminius*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1986.

CRAIG 1987.

CRAIG, William Lane: *The Only Wise God: The Compatibility of Divine Foreknowledge and Human Freedom*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1987.

CRAIG 2005.

Craig, William Lane: “Is ‘Craig’s Contentious Suggestion’ Really So Implausible?,” In: *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*. 22, no. 3 (July 1, 2005), 358–361.

FLINT 1998.

FLINT, Thomas P.: *Divine Providence: The Molinist Account*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1998.

KEATHLEY 2010.

KEATHLEY, Kenneth: *Salvation and Sovereignty: A Molinist Approach*. Nashville, Tenn.: B&H Academic, 2010.

KOSCIUK 2010.

KOSCIUK, Christopher J.: “Human Freedom in a World Full of Providence an Ockhamist-Molinist Account of the Compatibility of Divine Foreknowledge and Creaturely Free Will.” PhD, 2010.

MACGREGOR 2007.

MACGREGOR, Kirk R.: *A Molinist-Anabaptist Systematic Theology* (Lanham, Md.: University Press of America, 2007).

MARTIN 2010.

MARTIN, Timothy John, “Significant Responsibility Amidst Robust Providence: A Defense of Reformed Molinism as a Rapprochement Between Divine Election and Metaphysical Human Freedom”, 2010.

SPROUL 1986.

SPROUL, R. C.: *Chosen by God*. Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, 1986.

SPROUL 1997.

SPROUL, R. C.: *Grace Unknown: The Heart of Reformed Theology*. Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 1997.

VANARRAGON, 2001.

VANARRAGON, Raymond J: Transworld Damnation and Craig’s Contentious Suggestion. In: *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*. 18, no. 2 (April 1, 2001), 241–260.

JEGYZETEK

- ¹ KOSCIUK, 2010, 1.
- ² Ha másképp nincsen megjelölve, akkor a bibliai idézetek a Magyar Bibliatársulat 1990-es újfordítású Bibliájából származnak.
- ³ Ha az utóbbi évszázadokat nézzük, amikor ez a vita a mai formájában igazán kibontakozott, akkor az első nézetet Arminiusz Jakabnak tulajdonítják, és a követőit arminianusoknak nevezik; míg az utóbbi nézőpontot Kálvin János fogalmazta meg, akinek utódai lettek a kálvinisták.
- ⁴ ARMINIUS, 1986, 657–658. A cikk szerzőjének fordítása; a továbbiakban is, ha nincs másképpen jelölve.
- ⁵ SPROUL, 1986, 43.
- ⁶ SPROUL, 1997, 130–131.
- ⁷ CRAIG, 1987, 127.
- ⁸ FLINT, 1998, 76.
- ⁹ Westminsteri Hitvallás, 5.1. Internet, <http://www.reformatus.net/westminsteri-hitvallas>.
- ¹⁰ KEATHLEY, 2010, 6.
- ¹¹ A kálvinista teológusok egy része ezt vallja.
- ¹² KEATHLEY, 2010, 68.
- ¹³ KEATHLEY, 2010, 69.
- ¹⁴ KEATHLEY, 2010, 69.
- ¹⁵ MACGREGOR, 2007, 21.
- ¹⁶ MACGREGOR, 2007, 14–15.
- ¹⁷ CRAIG, 1987, 127.
- ¹⁸ FLINT, 1998, 38.
- ¹⁹ CRAIG, 1987, 129.
- ²⁰ KEATHLEY, 2010, 5.
- ²¹ CRAIG, 1987, 130. A jelen esszében a *természetes tudás* és a *szükségyszerű tudás* szinonimaként van használva.
- ²² CRAIG, 1987, 130.
- ²³ MACGREGOR, 2007, 42–45.
- ²⁴ MARTIN, 2010, 105; FLINT, 1998, 41.

A Volkskirche-kérdés a két világháború közötti német protestáns teológiai diskurzusban

A két világháború közötti Németországban izgalmas ekléziológiai diskurzus zajlott az egyház szekularizációval való viszonyrendszeréről. Az álláspontok érintették az úgynevezett „népegyház” relevanciájának kérdését is. A népegyház fogalma a 19. században még programként jelentkezik, a terminust a 20. századi diskurzusban azonban egyre inkább empirikus, leíró jelleggel használják. Az állam és az egyház szétválása után útkeresés indult meg az egyház berendezkedését illetően, melynek legfőbb perspektívája a szekularizációhoz való viszonyrendszer konstruktív feldolgozása volt. A vita során felvetődött a népegyházi formának a kiváltása a szabadegyházi forma (Freikirche) által. A kérdés mind a liberális teológia, mind a dialektika teológia, mind az ortodox luteranizmus körében széleskörű elutasításra talált, ami inspirálhatja a mai ekléziológiai diskurzust is.

Between the two world wars an exciting ecclesiological debate took place in Germany concerning the Church's relation toward the tendencies of secularization. The theoretical positions included references to the question of the so called Volkskirche. While the notion of People's Church appears as a general concept in the 19th century, in the 20th century the term is merely used in a descriptive, empiric way. Following the dissolution of state and Church a new question arose about the Church's character. The most dominant perspective in achieving this task was the attempt to work out a constructive relationship between the Church and the secularized world. During these discussions it was suggested that the structure of Volkskirche be replaced with that of Freikirche. This suggestion was met with widespread rejection from liberal, dialectic and orthodox Lutheran theologians alike. This debate should inspire present discussions about the Church's structures.

Ma is relevanciával bíró, izgalmas ekléziológiai vita zajlott le a két háború közötti német protestáns teológiában. Releváns azért is, mivel a vita nem maradt a rendszeres teológia medrében. A diskurzus az egyházakat féltő teológusok, lekipásztörök, az egyház küldetését mindennél előbbre tartó egyházvezetők vitája és szellemi küzdelme volt, melynek téje a politikailag és társadalmilag *totálisan megváltozott környezet* jelentette kihívásnak való megfelelés. Az új környezethez hogyan kell kapcsolódnia az egyháznak? Mi az egyház valódi krisztusi küldetése, sajátos feladata? Hogyan tud egyáltalán megmaradni az egyház? Véleményem szerint úgy is fogalmazhatunk, hogy a modern kor ekkor „hatolt csontig” a német egyházi életben. A korábbi évszázadokban egyre erősödő szekularizációs tendenciák ekkor csapnak össze teljes erővel az egyház(ak) felett. Ennek a jelenségnek a csúcspontja a protestáns egyház államegyházi státuszának megszűnése. A státuszváltás értelem szerűen hozta magával a struktúraváltás szükségszerűségét. Megszületnek a különböző modellek, elképzelések az egyházi „*hogyan tovább?*”-ot illetően. Az érdekessége ezeknek a modelleknek, hogy meglehetősen élesen rajzolódik ki a közös nevező, mely pedig nem más, mint a népegyházi forma, olykor mint keret, olykor mint feltétel kimondása. A „népegyház” – mi is ez?

1. A népegyház (Volkskirche) – mi is ez?

A népegyház fogalma maga diskurzus tárgya. Azon fogalmak közé tartozik, melyek túl tag jelentésmezűiek,

„sokszor és sokféleképpen” alkalmazottak, s amelyekkel kapcsolatban bármely dolgozatnak, mely központi terminusként kívánja használni őket, először a fogalom meghatározásával kell megbirkóznia. Welker „népegyházi mítoszról” (Mythos Volkskirche) beszél,¹ annyira bizonytalanok és a valóságos ekléziái viszonyok leírására alkalmatlannak találja a fogalmat. Számomra jóval közelebb áll Hubner álláspontja,² aki különösen napjaink ekléziológiai eszmélődése felől nézve kulcsfogalomnak tartja. A „népegyház” kifejezés jelentésmezője valóban tág, azonban egyáltalán nem megragadhatatlan, főképp nem használhatatlan. A „népegyház” a 19. században körvonalazható programot jelentett, proskriptív jelleggel szerepelt, míg a 20. században egyre inkább deskriptív tendencia jellemzi értelmezési-alkalmazási ívét. Az utóbbi tendenciához kapcsolódik az a jelenség is, hogy a kifejezés folyamatosan egy fogalom pár tagjává válik, ahol ellenoldali párja a többnyire elméleti konstrukcióként jelentkező „szabadegyház” (Freikirche), ill. újabban a „hitvalló egyház” (Bekennende Kirche) lett – egyébiránt ha valamire, akkor az utóbbi fogalomra érvényes igazán véleményem szerint a „mítosz” jelző. Hubner maga úgy fogalmaz, hogy a „népegyház” kifejezés megszületése összekötődik a német protestantizmusnak a modernizációval történő találkozásával, sőt, a fogalom szolgál a megoldási kísérletek terminus technikusanak (hasonlóan ahhoz, ahogy ma a „hitvalló egyház” fogalma vált gyűjtőmegjelöléssé). Abban téved Hubner, hogy a fogalom másutt nem létezik, azonban a német protestáns ekléziológia az, amely különösképpen – többek között természetesen – ebben a nyelvi

kategóriában küzdötte, küzdi meg a maga élet-halál harcát a modernizációval.

A fogalom először F. D. E. Schleiermachernél jelenik meg, Die christliche Sitte című írásában, melyet a szerző 1809-ben kezdett el írni, s előadásaiban használta a kifejezést. Nyomatásban halála után, 1843-ban a Christliche Sittenlehre című könyvben jelenik meg.³ A fogalom nála az államegyházzal (Staatskirche) szemben jelenik meg, mint program, mint feladat, sőt, mint egyfajta, nála csak villanásnyira megjelenő víziója a jövő egyházának. A nép (Volk) fogalma a herderi használathoz kötődik Hubner szerint, mely immár a nemzet fogalmán túlmutatva a nyelvi közösség egészét jelenti, különös tekintettel a társadalom közép és alsó rétegeire. Schleiermacher az egyház államegyházi státuszának elvesztését prognosztizálja, ill. ma már nyugodtan mondhatjuk: prófétálja. A megoldás nem a szabad döntésre, belépésre épülő, kis körökre széteső egyházi struktúra lesz szerinte (Freiwilligkeitskirche), hanem a népi lélektől (Gemeingeist des Volkes) átítatott népegyház. Ezzel elindítja azt a messzire nyúló programot, melynek során az egyház – *a romantika jegyében* – a szélesebb néprétegek iránti nyitás; – *a szekularizáció egyre erősödő nyomása alatt* – elvesztésük megakadályozása; majd később – *a missziói szemlélet újjáéledésével* – a visszanyerésükre irányuló erőfeszítéseket artikulálja. Fontos megjegyezni, hogy Schleiermacher számára ez a fordulat *kívánatos*, az egyháznak meg kellene szabadulnia államegyházi státusából adódóan jelen lévő állami felügyelet és gazdasági függés okozta kötöttségéből. A népegyház fogalma itt tehát a szekularizáció jelenségének konstruktív feldolgozásából, a változás előtt álló folyamatok igenlő, nyitott befogadásából születik meg. A 19. századra jellemző lesz a népegyház fogalmának ez a használata, mely így az államegyház fogalmának ellentétpárjaként jelenik meg. Nem véletlen, hogy a 19. században újjáéledő missziói koncepció, amely immár nem kifelé, hanem befelé (belmisszió), az egyházon belül kíván tevékenykedni, zászlajára tűzi ezt a fogalmat.

J. H. Wichern az 1848-as Kirchentagon, Wittenbergben jelenti be programját,⁴ ahol a népegyház fogalmára építve körvonalazza belmissziós elképzeléseit. A program itt már a szekularizációra adott válasz, hisz a templomba nem járó, az egyház által „elvesztett” tömegek visszanyerését tűzi ki az egyház feladatául. Meggyőződése szerint ezt a nép „átevangelizálásával” lehet elérni, mely feladattal az államegyházi státusát feladó népegyház korrelál. A népegyházat Wichern elképzelésében már nem az állam tartja fenn, hanem egyházi járulékok formájában maga tartja el önmagát. Fontos szerinte, hogy az egyház parókiálisan, azaz lelkipásztori jelenléttel mindenütt elérhető legyen (vagy a wicherni szemlélettel megfordítva: az egyház mindenütt érje el a népet parókiális jelenlétével). Bár már megjelenik nála a laikusok bevonása a misszió munkájába (Aktivierung der bewussten Christen), mint népegyházi előfeltétel (!), azonban a „nép” elsősorban, mint a missziói tevékenység objektuma jelenik meg koncepci-

ójában. A nép misszionizálása, mint program, a népegyházi szemléletek, modellek alaprendenciájává válik ezután, akár olyan elhajlásokkal is, mint a végül a nemzetiszocialista Gleichschaltungba torkolló „völkisch” megközelítések.

Érdemes megemlíteni még E. Troeltsch sajátos, „individualizált népegyház” modelljét a századfordulóról.⁵ A népegyházi forma mellett azért teszi le a voksát, mert az nyújt lehetőséget arra a fajta pluralizmusra, melynek során az individuális vallási fejlődés szabad irányokba, kötöttségmentesen megvalósulhat. Szerinte ugyanis a protestantizmus sajátos vallási értéke az individualizmus, s az egyház feladata az individuum kibontakozásának segítése, amely a sokszínűség és sokszerűség irányába viszi organikus módon az egyház terét. Az egyház toleráns, segítő, plurális tere kell legyen az egyéni vallási utak bejárásának, Isten és önmagunk keresésének (Kirche, als Entstehungsort religiöser Individualität). Ez a hang majd a 20. század második felében szólal meg ismét a „nyitott egyház” (Offene Kirche) elméletben. Ez a modell is minimalizmusával törekszik az egyház megújítására, megtartására, s a minimalizmus miatt gondolkodik népegyházi formában.

1871 fontos dátum ebben a kérdéskörben is. Megtörténik a német egyesítés, mely a romantika során megszületett „egy nép – egy nemzet – egy állam” elképzelés testet öltéseként, megvalósulásaként jelent meg többek között a közegyházi gondolkodásban is. Megjelenik az egy nép – egy egyház víziója (vagy mondjuk inkább illúzióknak...), mely a nemzetiszocializmusban csaknem tragédiába torkollik később. A protestantizmus kivételes szerephez jut, államegyházi státusa megerősödik és egyfajta nemzeti protestantizmusként azonosul az új német egyesült birodalommal. Nem véletlen, hogy amikor a birodalom összeomlik az I. világháborúban, s megszületik a weimari köztársaság, melynek első rendelkezései közé tartozik, hogy 1918. november 9-én kimondja az állam és az egyház különválását, Barth, Gogarten és társaik „krízis-teológiája” szíven találja a teológiai és lelkipásztori társadalmat. A birodalommal együtt bukott a nemzeti protestáns birodalmi egyház is, mely teológiailag a 19. századi kultúrprotestantizmus talapzatára épült. (Jegyezzük meg, a későbbiekben kérdésessé válik, hogy valóban megbukott-e a kultúrprotestáns vonal vagy csak a dialektika teológia aspektusáról van szó, mely nem fedte le sosem a teljes teológus és lelkipásztori társadalmat). A weimari köztársaságban története során nem tapasztalt új helyzetben találta magát az egyház, melyet mély krízisként éltek meg sokan, mégis azt mondhatjuk, hogy pezsgés jellemezte ezt az időszakot, teológiai szempontból mindenképpen. Elindul a dialektika teológia, amely nem csak a rendszeres teológia, hanem a bibliai tudományok terén is élénk vitákat generál, s rengeteg inspiratív felismeréssel segíti magát az egyházi útkeresést, öneszmélődést is. Az ekléziológiai síkon a vitákat az jellemzi, hogy a helyzet okozta szükségszerűségből kifolyólag az egyház lényegének és létének kérdése gyakorlati jelleget ölt és modellekben, programokban je-

lentkezik. Azt mindenképpen elmondhatjuk, hogy nem a letargia jellemzi ezt a vitát, hanem sok esetben meglepő módon az optimizmus, az „eljött az idő” – érzet (lásd legérzékeltetőbben Otto Dibeliusnál, lent), még ha a dialektika oldaláról egyre inkább az aggodás és a harcosszembenállás attitűdje lesz is a meghatározó. Erőtér, dinamizmus jellemzi ezeket a szövegeket, indulatok, elköteleződések, hitbéli meglátások nyilvánulnak meg – mindenképpen élmény ennek az időszaknak az egyháztani elképzeléseit olvasni. S ha a weimari köztársaság kialakítása sajátos sokkhelyzetet idézett elő az egyházban, bő 10 évvel később jött a nemzetiszocialista hatalomátvétel, mely szintén új helyzetet teremtett, s központi jelentőségű témánk szempontjából is. Élénk diskurzus jellemezte tehát az I. világháború utáni ekleziológiai gondolkodást, melyek során „népegyház – vita” alakult ki sok szereplővel és még több impulzussal.

2. A „népegyház – vita”

Az I. világháborút követő forradalmak, majd a köztársaság létrejötte alapjaiban ingatta meg a birodalmi egyházat. Az államegyházi struktúrában szocializálódott lelkipásztori és gyülekezeti tagság bizonytalanodva tekintett a jövő felé, vajon nem fog-e az egyház drasztikus leépüléséhez vezetni az állami közvetlen és háttértámogatás eltűnése, az egyház és állam szétválasztása? Jelentős viták folytak az 1920-as drezdai Kirchentag fórumain,⁶ ahol már megjelentek azok a hangok, melyek meghatározták az elkövetkező évek, évtizedek diskurzusát. Közös jellemzője volt az egyházi reformtörekvéseknek érdekes módon, hogy minden irányvonal a szabadegyházi formával szemben, mely felmerült lehetőségként, egyértelműen a népegyházi forma megmaradása mellett tett hitet. Nézzük meg a legfontosabb modelleket, melyek a kor ekleziológiai vitáiban jelentkeztek.

2.1 A szabad, demokratikus népegyház modellje

Már 1920-ban megjelenik Otto Baumgarten monográfiája „Der Aufbau der Volkskirche” címmel.⁷ Ha Baumgarten monográfiáját elolvassa az ember, tapasztalhatja, hogy a népegyházi koncepció, mint az államegyházat felváltó, *korszzerű, jövőbe mutató* modell jelent meg a korabeli vitákban. A tartományi egyházak annak idején, majd a birodalmi népegyház, mint az állam által privilegizált intézmények, Baumgarten ítélete szerint az államhoz hű, az oltárhoz és a trónhoz lojális generációk „kinevelésének” feladatával túlságosan odakötötte magát a régi establishmenthez. A háború utáni közhangulat a korábbi privilegizált rétegek ellen hangolódott. Ezért az új feladat a liberális körök szerint az államegyház romjain az új népegyház felépítése. Ez egyfajta kultúrprogramot jelentene, melynek célja kisebb körök szervezése a nép körében. Ez a szervező munka lenne az az alapvetés, amelyre építve visszanyerhetőek lennének a tömegek. Alapvető feladatnak tartja Baumgarten,

hogy a társadalom egyház által eddig elhanyagolt rétegei számára a szolidaritás terévé váljon az egyház. Liberális kultúrprogram ez, mely Wichernnel szemben nem annyira az evangelizáló, mint a diakóniai és pedagógiai (azaz kulturális) odafordulásban látja a „tömegek” felé való elköteleződés irányát az egyházon belül. Baumgartenben erősen él az az optimista meggyőződés, hogy az egyház kultúrtényezőként, kultúrhatalomként meg fogja őrizni a társadalomban betöltött szerepét, sőt arra építve a növekedés útjára léphet. Azért is lát erre nagy esélyt, mivel az állam kimondott értéksemlegességével gyakorlatilag kulturális úrt hozott létre, melyet egyedül a népegyházi pozícióban lévő egyházak, jelesül az uniált protestáns egyház tud betölteni. Folytatódik nála lényegében a 19. század optimista kultúrprotestantizmusa, számára a weimari fordulat nem krízis, hanem az a pont, ahol az egyház végre felszabadul arra, hogy tényleges feladatát ellássa, hogy magára találjon. Ez a szemlélet erősen jelen van főleg a '20-as évek egyházi közgondolkodásában, s természetesen a dialektika teológia képviseli majd ellenpontját. Nem félti ez a modell, ez az egyházfelfogás a maga pozícióját a szekularizációtól, az egyházi struktúrát is demokratikus mintára kell alakítani – magában ez a felfogás is a népegyház formájával, gondolatával korrelál, hisz már Schleiermacher is a jövő népegyházát zsinati jellegűnek (Synodalversammlung) képzelte. Az új társadalmi berendezkedés tehát Baumgartennél lehetőséget nyújt arra, hogy a demokratikus mintára átstrukturált népegyház betöltse kulturális misszióját, elfoglalja igazi helyét a társadalom életében.

A weimari köztársaság születése nem volt harcotól és vértől mentes. A szocialista jellegű forradalmak elérték a német városok jelentős részét is. A nép fogalma a szocializmus számára ismét szűkebb értelmet kezdett ölteni, a középréteg, a polgárság felső(bb) rétegét is kikapcsolva a jelentésmezőből az alsó, széles néprétegek privilegizálásának gondolata jelenik meg a vallásos szocialistáknál, ahol szintén népegyházi modell születik meg.

2.2 Privilegiummentes, a proletariátus felé nyitó népegyház

A vallásos szocialisták mozgalma is körbe rajzolta azt az egyházképet, mely szerintük a jövő egyháza lehetne.⁸ A mozgalom az egyház felelősségét a proletariátussal szemben másoknál súlyosabb tényezőként szemlélte. Pusztán az egyház demokratizálódásától nem vártak lényeges változást, a *szociális elkötelezettségben* látták azt a faktort, mely tényleges élő népegyházat tud eredményezni. A vallásos-szocialista publicisztika folyamatosan támadta az egyház közép- és felsőosztály felé meglévő kötődését, s nyitást sürgetett. Sőt, az egyház szerintük önként el kellene szakadjon szellemében és struktúrájában a hatalmi elitektől, ki kellene lépnie a függő viszonyból privilegiumai „beáldozásával”. A proletariátus felé forduló nyílt baloldali attitűd természetesen az egyházon belül nagyon sok réteg számára volt idegen, ezért tevékenységük és elképzeléseik csak

zárt körben, igen korlátozottan voltak jelen, lényegében visszhangtalanok maradtak.⁹ A teológiai diskurzusra azonban hatással voltak, hisz a dialektika teológia képviselői szellemileg közel álltak hozzájuk.

2.3 A népegyház, mint vallási-erkölcsi, kultúrprogramot teljesítő népnevelői hatalom

Összehasonlíthatatlanul elterjedtebb volt az a törekvés, mely egyfajta a korábbiakban már részben érintett pozitív egyháziasságra igyekezett felépíteni az egyházi struktúrát. A teológiai háttérrel a ritschliánus iskola képviselői adták, akik a keresztyénség vallási-erkölcsi relevanciájára építették fel nevelői programjukat. Ez a vonal erőteljes hatással bírt a weimari időkben, annyira, hogy Otto Dibelius az „egyház évszázadának” prognosztizálta a 20. századot.¹⁰ A lelkipásztori kar nagy része számára azonosulható volt az a modell és egyházkép, mely egy alapjaiban a hatalomtól független, szuverén életformát és életközösséget képviselő, a hitvallásokra és a kultuszra épülő organizmusként, élő szervezetként tekintett az egyházra, mely sajátos kultúrkiüldetéssel rendelkezik. Ahogy fentebb említettük, az értéksemleges weimari köztársaság idején sokan gondolták, hogy az így keletkezett űrt kitöltheti az egyház, ha sajátos kultúrprogramját megvalósítja. Természetesen ez a modell igen közel áll a Baumgarten által képviselt modellhez, egyházképhez, azonban más a hangsúlyrendszere. Baumgartennél *fel kell építeni* az egyházat, azaz *struktúráváltáson* kell átmennie az egyháznak, amely alatt elsősorban a belső demokratizálódási folyamatot érti. Ebben a modellben viszont a *megőrzés* a hangsúlyosabb elem, nagyobb szerephez jut a legfontosabb identifikációs pontként kezelt hitvallás és kultuszi tevékenység.

A legszélesebb körökben elfogadott népegyház koncepciók tehát alapvetően a 19. század liberális programjai, teológiai és ekléziológiai feladat- és szerepfelfogása mentén látták az egyház megújulásának útját.¹¹

2.4 A népegyház, mint az igehirdetés intézménye

Az előbbi kultúretikus, a társadalom vallási-erkölcsi áthatását célzó, szociológiailag erősen orientált népegyházi programmal szemben jelentkezett az a vonal, melyből a hitvalló egyház is kiemelkedik majd. Kritikai véleményük szerint az előbbi modellt az a veszély fenyegeti, hogy a váradalmakkal ellentétben az egyház valójában csak egy lesz a kultúregyesületek és érdekeltségi csoportok között (Barth Römerbriefje például ezen a ponton nyer politikai aktualitást). A reformátori ekléziológiai felfogásra hivatkozva vagy még inkább azt felelevenítve az egyházat, mint az igehirdetés intézményét értelmezték. A Kiel-i gyakorlati teológus, Walter Bülc által képviselt igehirdetés-orientált modell¹² elfogadta a weimari állam, vallásilag semleges berendezkedését. Bülc tézise, hogy az egyház sem a nép által fenntartott tömegegyház, sem óprotestáns értelemben vett hitvalló egyház nem tud a gyakorlatban lenni. Másokkal szemben Bülc szerint az egyházban jelen lévő „tömegekkel” (Massen) csak, mint egyházi cselekmények objektumaival lehet számol-

ni, passzív hallgatókként, résztvevőkként. Az egyház szerinte nem is szabad befolyjon konkrétan a szociális és egyéb kérdések technikai megoldásaiba. Az igehirdetés révén tudja az egyház az egyes keresztyén ember gondolkodását úgy befolyásolni, hogy – az egyháztól függetlenül – szociálisan elkötelezett cselekedetekre ösztönözze a hallgatót. Ez a vonal egyértelműen lutheri megközelítése az ebben az esetben is természetes és megtartandó környezetnek gondolt népegyháznak. 180 fokos fordulatot jelent ez a közéleti szerepfelfogást tekintve a korábbi államegyházi modellnek. Ennyiben rokon a liberális népegyházi elképzelésekkel, azonban az egyház működési terét azokkal ellentétben leszűkíti a liturgiai térre. A szekularizációs tendencia *előtt* jár tehát, amikor az egyházat, ha lehet, még eltanácsolja szociális és közéleti szerepvállalásaitól. Kérdés persze, hogy ebben az esetben mennyiben tud népegyház maradni az egyház. Bülc kiindulópontja az egyház terén belül lévő „tömeg”, s magától értetődőnek veszi, hogy erre az igehallgató tömegre folyamatosan adottként lehet tekinteni, s ezért elég számára az igehirdetés. Az idő megcáfolta ezt az előfeltevést, a reflexiónál majd erre visszatérünk. Az az elképzelés mindenesetre, mely az egyház tevékenységét az igehirdetésre akarja radikálisan fókuszálni, lecsökkenteni, a későbbiek során újra és újra megjelenik egyes szerzőknél, ekléziológiai modelleknél.

2.5 Népegyház, mint felekezeti elkötelezett hitvalló (konfessionális) egyház

Jellemző volt még az az irányzat, mely a lutheránus, ill. az uniált egyházon belül a lutheránus hitvallású egyházrészekben tett szert nagy befolyásra.¹³ A hitvalláshoz kötődő egyháziasságot képviselték, a liberális vonallal szemben a felekezetiességhez, a lutheránus identitáshoz jóval erősebben ragaszkodtak. Az egyháztagság tekintetében is szigorúbban voltak, ahol a gyülekezetet megkülönböztették az egyháztagok tömegétől. Az egyház feladatának központjában itt is az igehirdetés volt. Jellegetes képviselőjük volt Wilhelm Zoellner, a vesztfáliai General superintendens. Természetes jelenség, hogy a szekularizáció, az új utakra lépés, a társadalmi berendezkedés demokratizálódása során kialakuló pluralizmus ellenhatásaként a „szigorúbb”, az ortodoxiában a biztos pontot, a megtartó tengelyt látó irányzatok is megszülettek. Érdekes itt megjegyezni, hogy ebben a vonalban megjelenik az egyháztagság és a gyülekezet megkülönböztetése, mely ma is relevanciával bír és központi eleme tud lenni ekléziológiai diskurzusoknak, mégsem gondolkozik a népegyházi forma feladásával.

2.6 Népegyházi koncepciók a „harmadik birodalomban”

A nemzetiszocializmus az egyre szélesedő nacionalista mozgalmak egyik hajtása volt. Ezen mozgalmak kedvelt önmegjelölő kifejezése volt a „völkisch”, „népi” jelző. A nemzetiszocializmus hatása alatt született ekléziológiai elképzelések közös jellemzője, hogy ezek is népegyházi formában képelték el az egyház átformálásának út-

ját. Komoly, nem evangéliumi értelemben vett missziói elkötelezettség jellemezte őket. Nyugodtan mondhatjuk, hogy a 19. századi népegyházi missziói törekvésekből nőttek ki oldalhajtásként. Viszont a „harmadik birodalom” idején a nemzetiszocializmussal azonosuló népegyházi törekvések már éles, egzisztenciát mélyen és meghatározóan érintő kérdéseket vetettek fel a protestáns egyházak részéről. Ezt állapítja meg Martin Niemöller, a „hitvalló egyház” egyik vezetője, aki szerint a népegyház létjogosultságát komolyan csak akkor vetették fel, amikor a nemzetiszocializmus befolyása komoly veszélyforrássá vált az egyházformálás során.¹⁴ A „német keresztyén” (deutsch christlich) színezetű egyházkoncepciókat három csoportba lehet sorolni Kurt Meier szerint.¹⁵ Ezek a népi-misszionáló, a népi közösség jellegű és a nemzeti egyház koncepciói. A nép misszionizálásának programja már a kezdetektől jellemezte a német keresztyén mozgalmat. Ernst Wolf szerint a mozgalom valójában egy „nemzeti-vallásos ébredési mozgalom” volt, mely azt tűzte ki célul, hogy az egész német népet a keresztyénség sajátos német formájára térítsék.¹⁶ Alapkoncepciójuk szerint a gyülekezetet, az egyházat a néphez kell vezetni, a népet meg az egyházhoz. A Thüringiai Német Keresztyének mozgalma a felekezeteket felváltó, egységes nemzeti egyház (Nationalkirche) megteremtését tűzte ki célul, s hatásában a hitleri rezsím hatalomra jutása után idővel egyre nagyobb befolyásra tett szert. E kísérlet az adott egyházi viszonyok között megvalósíthatatlan volt természetesen. Az ekléziológiai látásmód harmonizálásának igénye a nemzetiszocialista világképpel leginkább a tübingi mozgalomban jelentkezett, alapvetően a nemzetiszocialista államhoz való lojalitás hangsúlya volt a jellemzője a mozgalmaknak, az érvrendszert a lutheri teológiában véelve megtalálni. A lutheri törvény és kegyelem reáldialektikájára épített sajátos államfelfogás volt meghatározó, mely azonban a náci rezsím alatt fokozatosan asszimilálódott a náci világképbe.¹⁷ A náci rezsím azon kísérlete, hogy egységes nemzeti egyház alakuljon ki, a nemzetiszocialista ideológia színezetével, nem sikerült. Maga a német keresztyén mozgalom sem volt egységes, s a náci szemlélet már túllépett a keresztyénségen, reformálni nem akart, csak állami kontroll alatt tartani elsősorban az egyetemi társadalmat. Amennyire vonzó volt a lelkes társadalom nagy részében a nemzeti elköteleződés, annyiban okozott zavart és meghasonlást a hitvallásoktól, a krisztológiától való eltávolodás. Természetes módon született meg és állt össze, szinte már a náci hatalomátvétel pillanatában, még inkább azonban az 1933-as berlini Sportpalastban történő, az új egyházvezetés által megtett és követelt hűségesküvet követően, az ún. „hitvalló egyház”-i mozgalom megjelenése.

2.7 A Hitvalló Egyház által képviselt egyházkoncepciók

A német keresztyén mozgalom megjelenése ellenreakciót váltott ki az egyházon belül, ahol az önistenítés és a hybris vádja egyre világosabban és erősebben vált a kritikai hangok közös mezejévé. Ez az az időszak, ahol

komolyan megfogalmazódik a kérdés, hogy nem kell-e az egyháznak a szabadegyházi státuszba átlépnie, ha hű akar maradni hitvallásaihoz. Fontos már most megjegyezni, hogy ezt a lehetőséget ismerve is, a népegyházi koncepció mellett tartottak ki a Hitvalló Egyház mozgalom képviselői, csupán azon népegyházzal kapcsolatos elképzelésekkel szemben szálltak élesen síkra, melyek a nép vagy a nemzet fogalmát az egyház konstitutív részeként kezelték. A Hitvalló Egyház tehát alapvetően nem a népegyházi struktúrával szemben határozta meg magát, hanem azon belül keresett működő és a reformátori teológiával összhangban lévő modelleket.

a) Hitvalló Egyház a népegyházban (Gerhard Gloege)

Gerhard Gloege a Hitvalló Egyház tanulmányi igazgatója volt Naumburgban, a sziléziai Hitvalló Egyház radikálisabb irányzatához tartozott.¹⁸ Egy alkalommal úgy jellemezte a Hitvalló Egyházat, mint ahol a „népegyházon belül elhelyezkedve, ... az Ó- és Újszövetségi Szentírást a reformátori hitvallások szellemiségében magyarázzák, mint amely egyedüli letéteményese az egyháznak és az igehirdetésnek.”¹⁹ A leghatározottabban szállt síkra minden más megközelítéssel szemben. Ugyanakkor a „hitvalló egyház a népegyházban” koncepció mentén szerinte sikerült a népegyház és szabadegyház aspektusainak szintézisét létrehozni. Ez a modell biztosítja a „módot, ahogy az Ige és a hitvallás univerzalizmusa (népegyházi aspektus), s a perszonalizáció (szabadegyházi aspektus) közötti dialektika megvalósul.” A lutheri felfogás szerint annak a kérdése, hogy a népegyház valóban Jézus Krisztus egyháza-e, kizárólag az igehirdetés és a sákramentumok helyes kiszolgálása dönti el. Ez a megfogalmazás a Hitvalló Egyházon belül a bal szárnyon elhelyezkedő irányzatok felé üzent, hogy „nem dolga a lutheri gondolkodásnak, hogy a mai létező keresztyénséget elsüllyedni hagyja azon többé vagy kevésbé világos ideálképek, programok és tervek örvénylésében, melyek azt tárgyalják milyennek kellene lennie az egyháznak, vagy milyen lehetne és a jelen valóságot a jövő esetlegességei miatt elveszítse.”²⁰ Ehhez a vonalhoz tartozott Eberhard Baumann is, aki úgy fogalmazott, hogy „nekünk nem a népegyház és a szabadegyház alternatívájának útján kell haladnunk, hanem minden erőnkkel egy a hitvallások és a hitvallás értelmében vett hitvalló egyház felé haladnunk.”²¹

b) A népegyház, mint a bizonyágtételnek

az a tere, ahol az Ige hirdetése köré gyűlünk össze (Hans Asmussen)

Az „Ige köré gyűlés” a kulcsfogalma ennek a modellnek.²² Ebben Asmussennek az az álláspontja is megmutatkozik, hogy az egyházi struktúra kérdését nem tartja időserűnek, azt a holnap egyházára bízta. „A népegyház kérdése... nem a konstrukció, hanem a lépésről lépésre haladó engedelmesség kérdése.”²³ Mivel a náci rezsím kisajátította a kultúrteret, az egyháznak az igehirdetés feladatához kell visszatérnie, ahol viszont az autonómiáját a legmesszebb menőig érvényesítenie kell, mert ezen

áll vagy bukik az egyház létének a kérdése. „Krisztus Jézusban sem a népegyház, sem a szabadegyház nem jelent semmit, hanem a hit, mely a szeretetben mutatkozik meg.”²⁴ Asmussen elutasítja az augsburgi hitvallás VII. artikulusához kapcsolódó téves értelmezéseket is.²⁵ Az egyház mint *communio sanctorum*, mely a német foglalat szerint „minden hívők összegyűlését jelenti”, nem értelmezhető átfogóan, mint *populatio germanica*, ahogy az ortodox értelmezés, mely *summa baptizatorum*ként értelmezi szintén átfogóan az egyházat, szintén kritizálható. Népegyházi kritikája ellenére határozottan nem mond Asmussen arra a felvetésre, hogy a „harmadik birodalomban” a szabadegyházi forma felé kellene elmozdulni. „A szabadegyház csak az akarhatja, aki abban a fikcióban él, hogy egyáltalán mint lehetőség ez előttünk áll.” A szabadegyházként való egzisztencia szerinté ugyanis alapvetően liberális államot feltételez. Meglátásait a reflexióban használni fogjuk.

c) A népegyház, mint egy pozitív egyház-állam viszony kifejezése (Karl Barth)

Karl Barth magyarországi körútján tartott előadást a „Népegyház, szabadegyház és hitvalló egyház” témájában.²⁶ Ez a három forma, ahogy az egyház az állammal való viszony szempontjából létezhet, s megfordítva, amilyen formában az állam teret adhat az egyháznak. A népegyház kooperatív és alárendelt viszonyban van az állammal, ahol az állam az egyházi feladatok betöltését és a nyilvánosságban való jelenlétét biztosítja. Ahol az állam semlegesen áll az egyházi kérdésben és toleranciát tanúsít, szabadegyházi forma születik, ahol viszont az állam kifejezetten elnyomó, elutasító viszonyt tanúsít az egyházakkal szemben, ott a hitvalló egyház ideje jön el. Ebben a viszonyban az állam át akarja formálni az egyházat, befolyást gyakorolni feladatértelmezésére. A gyakorlatban valójában a három egyházi forma keveredésében él az egyház. Barth azt hangsúlyozza, hogy az egyház *egyik forma mellett* sem köthet ki. Az Írás egy helyen sem utasítja el a három forma egyikét sem. A népegyháznak azonban figyelnie kell arra, hogy a világi rendekhez való viszonyulásában is Jézus Krisztus szolgálatában maradjon. A szabadegyházi formáról az a véleménye Barthenak, hogy a szekták tulajdonsága a nép iránt való közömbösség, ezért a szabadegyházi formában is a „szabad népegyházat” (*freie Volkskirche*) tudja elképzelni. Változott Barth álláspontja az egyháznak az elnyomó állammal szembeni polémia területét illetően. 1935 előtt Barth véleménye az volt, hogy a „politikai Antikrisztus”-sal szemben az egyház ne politizáljon, hanem az ellenegyházzá vált állammal szemben teológiai küzdelmet folytasson. Később azonban az „Az egyház és a ma politikai kérdése” című írásában²⁷ már arról ír, hogy „a (üdvintézménnyé vált állam) által felvetett kérdést csak politikai és nem közvetve vagy közvetlenül hitbeli kérdésként kell kezelni.” Ez lesz az a pont, ahol – talán nem túlzás és merészség kimondani –, tévútra jut, hisz innen vezet majd az út az ’56-os magyar forradalom utáni „hallgatásig”.²⁸

d) A népegyház, mint a teonómiai kritika felhívási területe

Az állam totalitásiigényének teonómiai kritikája a hitvalló egyházi mozgalom állandó eleme volt, jóllehet széles körben hangozott az a vélemény is, hogy voltaképpen az állam totalitás igénye csak politikai területen érvényesül. Günter Jacob²⁹ volt az, aki különösen óvott a náci totalitásiigény pszeudovallásos karakterétől, ill. annak vallásos pervertálódási lehetőségétől. A népegyház nem válhat „nemzeti templommá”, a politikai rendek politikai vallásává, amennyiben ez megtörténik, a népegyháznak missziói egyházzá kell válnia, ahol az igehirdetésben az Isten országának uralmi igénye a teljes nép felé hirtetve *kell* legyen.

A hitvalló egyházi mozgalomban még igen sok impulzus jelent meg, azonban közös jellemzőjük, hogy a népegyházi struktúra egyik elképzelés számára sem vált lecserélendő, meghaladott formává, sőt, éppen ellenkezőleg, erre a struktúrára építve, azon belül képzeltek el a náci államrendszer által megjelent totalitásiigénnyel szembeni ellenállás formáit, tartalmát. Kurt Meier szerint 1934 elején élénk vita folyt a teológiai orgánumban, melyben konkrétan felvetődött a szabadegyházi státusz felé való elmozdulás kérdése, s a vita eredménye határozott és széles körű elutasítás volt.

A világháború utáni mindkét jelentős állami struktúraváltás (weimari köztársaság és a nemzetiszocialista hatalomátvétel) felvetette a népegyházi struktúra létjogosultságát. Az előbbi esetben a liberális és a konfesszionális irányzat határozta meg a széles körű elfogadását a népegyházi formának. A népegyházi missziós programok között azonban megjelenik a Deutsche Christen mozgalom, mely mozgalmakra jellemzően közös nevezővel bíró irányzatok sokaságából állt. Tagjai a népegyházi forma kiteljesítésében voltak elkötelezettek, s legradikálisabb tagjaiban a felekezetek felszámolásán felépülő nemzeti egyházban gondolkodtak. Az egyházon belül éles ellenállást váltottak ki ezek a törekvések és felvetették a népegyházi forma relevanciáját. A válasz többek között a hitvalló egyház modellje lett, mely a népegyházi formájáról, annak valóságáról lemondani nem akaró hitvalló egyházi modell lett, mely a népegyházon belül képviselte a bibliai-reformatori ekléziológiai örökséget. Ne felejtjük el, hogy a két mozgalom nem fedte be az egyház egészét, a lelkipásztori és gyülekezeti tagság mintegy fele középálláspontot képviselt.³⁰ A német keresztyén mozgalom által kiváltott ekléziológiai eszmélődés rendkívül tanulságos jelen helyzetünkre nézve is, ugyanis hasonló kérdések merülnek fel a népegyházi forma recepciója szempontjából a mai ekléziológiai diskurzusokban is. A zárórészben reflektáljunk tehát az elmondottakra és emeljük ki a releváns elemeket saját ekléziológiai látásunk elmélyítéséhez!

3. Reflexió

A népegyház fogalma két évszázados története során már jelentős értelmezési utat járt be, az ehhez a foga-

lomhoz kötődő elképzelésekre érdemes kritikai módon reflektálni. A 19. században a népegyház, ahogy azt fentebb is megjegyeztük, gyűjtőfogalmává vált az egyház megújítását, *struktúraváltását* szükségesnek tartó reformelképzeléseknek. Tehát nem a status quo, hanem a modernizáció képviselői használták ezt a fogalmat, mely a jövő egyházának víziójaként jelent meg. Ebben a formájában az államegyház valóságával szemben helyezkedett el. Érdekes a mi időnkhez érve látni azt, ahogyan megfordul a szerep, s a népegyház, mint a status quo, a modernizációval találkozó egyház által meghaladni szükséges elavult egyházi valóság jelenik meg a mai diskurzusokban. Az asztal másik oldalára került a fogalom. Véleményem szerint azonban a jelen diskurzussal van probléma, s fontos, hogy a „népegyház” kifejezés ebből a fogalmi „gettóból” visszakerülhessen eredeti pozíciójába, s a megvalósítandó, a jövőképet meghatározó egyházképek gyűjtőfogalmává váljon. Nézzük azonban a 19. század nagy tévedését a népegyház képzetével kapcsolatban!

Már Schleiermachernél megjelenik a népegyházi formának az az attribútuma, miszerint a népegyháznak az államegyházzal szemben önfenntartónak kell lennie, az állam kontrollszerepe és gyámkodása megakadályozza az egyházat, hogy igazán „az legyen, aki”, azaz betöltse Istentől kapott vagy a vallás által diktált, azzal organikus összefüggő feladatkörét. Wichern belmissziós modelljében ugyanígy hangsúlyos elemként szerepel az egyház anyagi önállósága. Ma talán „civil népegyháznak” mondanánk ezt az elképzelést. S ha megnézzük egyházaink mai helyzetét, azt kell mondjuk, hogy különösen a 20. század második fele óta, valósággá lett ez a modell, Magyarországon mindenképp. Fontosnak tartom, hogy a 20. századi tapasztalatokkal a hátunk mögött felismerjük, hogy *tévedtek*, akik az államegyházi státusztól való elszakadásban a népegyház felépítésének kulcsát látták. Ami kiderült, az ennek az ellenkezője véleményem szerint. Az államegyházi volt és a népegyházi jelleg összefügg és komplex kapcsolatrendszeren keresztül egymást tételezi fel. Nem volt véletlen, hogy az államegyházi struktúrában élő egyházi gondolkodók fejében „népegyházi” képek, víziók ötlöttek fel. Az állammal való egyfajta szimbiózis nélkül nincs társadalmi beágyazottságra épülő népegyházi struktúra. Éles megfigyelésnek tartom Asmussen megállapítását, amikor a szabadegyházi struktúrát a liberális berendezkedésű és világszemléletű társadalommal kapcsolja össze. Ellenben Baumgarten megállapítása, hogy az egyház ott rontotta el, hogy az establishment kiszolgálójává vált, igen beszűkült és téves nézetet takar. A kormányzat és a reformátori értelemben vett igaz egyház természetes szövetségese egymásnak, ugyanis közös felelősségük és feladatuk van: a stabilitás biztosítása a társadalomban. Ez a lutheri és a kálvini ekléziológia megértésének egyik origója, különösen, ha a reformáció bal szárnyán elhelyezkedő és ma annyira népszerű elképzelésekkel vetjük egybe. A „trón és az oltár szövetségének” a funkciója mindig a stabilitás létrehozása, fenntartása volt. A marxizmus például

az egyházat stabilizáló funkciója mentén gúnyolja ki és elsősorban ilyen minőségében igyekezett / igyekszik félretenni az útból. A közös funkció, a stabilitás feladata egymás felé is köti az államot és az egyházat. Az állam feladata az egyház stabilitásának segítése, s az egyház feladata az állam, s ezen keresztül a társadalom stabilitásának segítése is. Sajátos, fel nem cserélhető stabilitási funkciók jellemzik tehát az államot és az egyházat. Tisztaban vagyok, hogy ez ma konzervatív nézetnek számít, azonban jegyezzük meg, hogy a világ konzervatív fordulat közepén van éppen... Az állam, amikor kihátrál az egyház stabilitásának biztosításában való részvételből, példának okáért a finanszírozás kérdésében, akkor az egyház társadalmon belüli stabilitása csökkenni kezd. A népegyházi jelleg az államegyházi függvénye. Hogy a reformáció ekléziológiájának kedvelt fordulatával éljünk: „*valamiféle*” államegyházi szükségeltetik, hogy „*valamiféle*” népegyházzal beszélhessünk. A 19. századi protestantizmus megújításán dolgozó teológusok nem értették meg a reformáció ekléziológiájából, hogy annak meggyőződése az akár polgári, akár tartományi (tehát a helyi) kormányzattal való szimbiotikus kapcsolat szükségességéről nem pusztán kortörténeti sajátosság volt, hanem szerves része annak az egyházképnek, mely a helyi társadalom egésze felé érzett felelősséget. Modern fogalmi köntösbe ültetve tehát a reformáció is népegyházi kötődésű volt, s ezt a jelleget az államegyházi státusszal, mint feltétellel kapcsolta össze. Hogy ez ma hogyan lenne lehetséges, hol vannak a határai, „kívánatos” volna-e egyházainknak ilyen irányba visszazamozdulni, már más tanulmány kérdése, azonban mindenképp látni kell, hogy az államtól teljesen függetlenített, evangelizálásra vagy kultúrmisszióra építő önfenntartó népegyházi modellek nem tudtak megvalósulni, ill. megvalósulásuk az egyházgyengüléséhez, fogyáshoz vezetett. (Ez a kérdés persze jóval komplexebb, hisz a rendkívül erős szekularizációs háttérnyomással számolva juthat „igazságosabb” ítéletre, pontosabb helyzetelemzéshez az ember.)

Érdekessége a vitának, annak releváns impulzusait keresve, hogy ami a népegyház fogalmához és képéhez kötődött nem is olyan régen, az ma a „hitvalló egyház” képzetéhez társul. Nevezetesen a misszió, az ébredés, az „átevangelizálás”, az ígértető egyház gondolatának fókuszba helyezése. A szabadegyházi állapot pontosan ebből a szempontból lett elutasítva mind a 19. század ébredési, belmissziói, mind a 20. század Ige-teológiai gondolkodásában, mivel az lemondást jelent a missziói parancsnak az egész „népre” vonatkozó elkötelező jellegéről. S a folyamat vége az önmagába zárkózó, önmagának élő kisegyház, a szekta lesz. Véleményem szerint ez a „comon sense” ma is érvényes, ha a missziót, az ébredést, az evangelizálást vagy akár magát az ígértetést tartjuk az egyház fő feladatának, akkor a népegyházi forma mellett kell letennünk a voksunkat.

Szintén izgalmasnak tartom azt a megfigyelést, hogy a népegyházi program általában együtt járt valamifajta *minimalizálási* tendenciával, érve ezalatt hol az egyház

tevékenységi területének csökkentését (a csak igehirdető egyház modellje), hol a feltételrendszer csökkentését (troeltsch-i pluralista modell). Egyetértek azokkal, akik a népegyház erősségének tartják a pluralizmust, a nyitottságot, mely minimalizálási tendenciák bevezetésének függvénye – azonban fontos, hogy ez a hitvallásokhoz és a liturgiához való ragaszkodás ellentétes pólusának feszültségében történhet. Az a dinamizmus, mely a nyitott vallásosság és az elkötelezett hitvallásosság közötti feszültségben jön létre, egészséges életmegnyilvánulása az egyháznak – és népegyházi jelleg.

Végezetül hadd említsük meg azt, ami manapság a legnagyobb kincsünk lehetne és ki kell mondani, hogy a 19. századi missziói és kultúrprotestáns népegyházi programok sajátja: az optimizmus. Nem lehet túlhangsúlyozni annak lélektani és szellemi, pszichés és pneumatikus fontosságát, hogy a 21. századot, s azon belül az egyházépítést, sőt a társadalom építését nem lehet a 20. századi letargiával, a posztmodern kilátástalansággal, a nagyvárosi depresszióval elkezdni. Szerezzük vissza a 19. század (minden tévedése mellett is meglévő) optimizmusát, reménységét, mely a népegyházi missziói programok valódi mozgatórugója volt!

Ország István

BIBLIOGRÁFIA:

- HANS ASMUSSEN: Grundsätzliche Erwägungen zur Volkskirche, JK 3 (1935), 288–294. o.
- HANS ASMUSSEN: Kirche Augsburgischer Konfession (ThExh 16), München. 1934. 16kk.
- F-M. Balzer: Klassengegensätze in der Kirche und der Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands, Köln, 1975.
- KARL BARTH: Die Kirche und die politische Frage von heute (1938), in: K. Barth: Eine Schweizer Stimme 1938 bis 1945, Zürich. 1945, 69–107.
- KARL BARTH: Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche. Vortrag gehalten in Sárospatak, Budapest und Pépa, Oktober 1936, EvTh 3 (1936), 411–429.
- EBERHARD BAUMANN: Volkskirche, Freikirche oder Bekenntniskirche?, in: Reformation oder Restauration, Barmen. 1935. 68–76. 68. o.
- OTTO BAUMGARTEN: Der erste Deutsche Kirchentag, Evangelische Freiheit. Monatsschrift für die Kirchliche Praxis 20 (1920).
- OTTO BAUMGARTEN: Der Aufbau der Volkskirche, Tübingen 1920.
- WALTER BÜLCK: Die evangelische Gemeinde. Ihr Wesen und ihre Organisation, Tübingen. 1926
- OTTO DIBELIUS: Das Jahrhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umschau, Ziele, Berlin. 1927
- H. EHRENBURG (szerk.): Credo Ecclesiam. Festgabe W. Zoellner zum 70. Geburtstag, Gütersloh. 1930
- GERHARD GLOEGE: Volkskirche, Freikirche oder Bekenntniskirche?, in: Reformation oder Restauration. Barmen 1935, 50–67. o.
- WOLFGANG HUBNER: Volkskirche I. (in: Gerhard Müller (szerk.): Theologische Realenzyklopädie, Band XXXV, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2003, 249kk. o.
- GÜNTER JACOB: Kreuz und Reich, ThR7 (1935) 319–348. o.
- KURT MEIER: Evangelische Kirche in Gesellschaft, Staat und Politik 1918–1945, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1987.
- REINHOLD NIEBUHR: Miért hallgat Barth Magyarországról? (ford. ifj. Fabiny Tibor) in: Credo Evangélikus Folyóirat, 1997, 1–2. szám, 43–48. o.
- MARTIN NIEMÖLLER: Dienst der Kirche am Volk, EvTh 2 (1935), 461–470. o.
- P. PIECHOWSKI: Die sterbende Kirche (Jg. 1929, 3–13)

- ERNST TROELTSCH: Gesammelte Schriften III, Tübingen, 1913.
- FRIEDRICH SCHLEIERMACHER: Die christliche Sitten nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche (szerk. Ludwig Jonas), Berlin, 1843.
- J. SCHNEIDER: Zur kirchlichen Zeitlage, KJ 55 (1928)
- MICHAEL WELKER: Kirche im Pluralismus, Gütersloh, 1995.
- JOHANN HINRICH WICHERN: Sämste Werke I. (szerk: Peter Meinhold), Berlin 1962.
- F. WIENEKE: Evangelische Volksmission im Dritten Reich. Soldin. 1934.
- ERNST WOLF: Barmen. Kirchez zwischen Versuchung und Gnade. München. 1957.

JEGYZETEK

- 1 Michael Welker: Kirche im Pluralismus, Gütersloh 1995, 58kk., idézi: Wolfgang Hubner: Volkskirche I. (in: Gerhard Müller (szerk.): Theologische Realenzyklopädie, Band XXXV, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2003. 249. o.
- 2 A következőkhöz lásd: Hubner, 249kk.
- 3 Friedrich Schleiermacher: Die christliche Sitten nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche (szerk. Ludwig Jonas), Berlin, 1843.
- 4 Johann Hinrich Wichern: Sämste Werke I. (szerk: Peter Meinhold), Berlin, 1962.
- 5 Ernst Troeltsch: Gesammelte Schriften III, Tübingen, 1913.
- 6 Otto Baumgarten: Der erste Deutsche Kirchentag, Evangelische Freiheit. Monatsschrift für die Kirchliche Praxis 20 (1920), 363–402. 375. o.
- 7 Otto Baumgarten: Der Aufbau der Volkskirche, Tübingen, 1920. 7. o.
- 8 F-M. Balzer: Klassengegensätze in der Kirche und der Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands, Köln, 1975.
- 9 P. Piechowski: Die sterbende Kirche (Jg. 1929, 3–13)
- 10 Otto Dibelius: Das Jahrhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umschau, Ziele, Berlin. 1927.
- 11 J. Schneider: Zur kirchlichen Zeitlage, KJ 55 (1928), 514–584
- 12 Walter Büllck: Die evangelische Gemeinde. Ihr Wesen und ihre Organisation, Tübingen. 1926.
- 13 H. Ehrenburg (szerk.): Credo Ecclesiam. Festgabe W. Zoellner zum 70. Geburtstag, Gütersloh. 1930.
- 14 M. Niemöller: Dienst der Kirche am Volk, EvTh 2 (1935), 461–470. 462. o.
- 15 K. Meier, i. m. 24–25. o.
- 16 Ernst Wolf: Barmen. Kirchez zwischen Versuchung und Gnade. München. 1957. 40. o.
- 17 F. Wieneke: Evangelische Volksmission im Dritten Reich. Soldin. 1934.
- 18 Gerhard Gloege: Volkskirche, Freikirche oder Bekenntniskirche?, in: Reformation oder Restauration. Barmen 1935, 50–67.
- 19 Gloege, i. m. 50. o.
- 20 Gloege, i. m. 67. o.
- 21 Eberhard Baumann: Volkskirche, Freikirche oder Bekenntniskirche?, in: Reformation oder Restauration, Barmen. 1935. 68–76. 68. o.
- 22 Hans Asmussen: Grundsätzliche Erwägungen zur Volkskirche, JK 3 (1935), 288–294. 290. o.
- 23 Asmussen, i. m. 292. o.
- 24 Asmussen, i. m. 293. o.
- 25 Hans Asmussen: Kirche Augsburgischer Konfession (ThExh 16), München. 1934. 16kk.
- 26 Karl Barth: Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche. Vortrag gehalten in Sárospatak, Budapest und Pépa, Oktober 1936, EvTh 3 (1936), 411–429.
- 27 Karl Barth: Die Kirche und die politische Frage von heute (1938), in: K. Barth: Eine Schweizer Stimme 1938 bis 1945, Zürich. 1945, 69–107.
- 28 Reinhold Niebuhr: Miért hallgat Barth Magyarországról? (ford. ifj. Fabiny Tibor) in: Credo Evangélikus Folyóirat, 1997, 1–2. szám, 43–48. o.
- 29 Günter Jacob: Kreuz und Reich, ThR7 (1935) 319–348
- 30 Kurt Meier: Evangelische Kirche in Gesellschaft, Staat und Politik 1918–1945, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1987, 16. o.

Az egyházi humanitárius szervezetek szerepe a katonai egészségügyben, válságkezelésben

A történelmi egyházak és a hozzájuk kapcsolódó karitatív szervezetek sajátos helyzetüknél fogva kiemelkedő szerepet játszottak a humanitárius tevékenységek terén. Mivel az emberiségnek gyakran kell szembenéznie válsághelyzetekkel, háborúkkal, így ezek a szervezetek felelősek azért, hogy mind a katonák, mind a civil sérültek fizikai és lelki ellátásban tevékenyen részt vegyenek. Tanulmányomban azt vizsgálom meg, hogy az egészségügyi katonák védőszentje, Lellisi Szent Kamill élete és példája hogyan járult hozzá a későbbi évszázadok alatt kialakult keresztény humanitárius segítségnyújtás gyakorlatához, valamint az ezen eszme alapján létrejött karitatív szervezetek jelenkori működéséhez.

Traditional churches and their charitable organisations have always played a key role in humanitarian activities. Since humanity must often face crises and wars, we cannot ignore the fact that these groups actively look after the physical and spiritual needs of wounded civilians and soldiers alike. My paper examines how the life and example of Saint Camillus de Lellis, the patron saint of medical soldiers, influenced the development of Christian humanitarian assistance and the operations of those contemporary charity groups which have a similar motivations.

1. Előzmények

– a reneszánsz humanizmus kialakulása

Néhány évtizeddel Szent Kamill humanitárius tevékenységét megelőzően, már a 16. század végén megjelent több olyan kezdeményezés (pl. Genovában az Isteni Szeretet Társaság – *Compagnia del Divino Amore*), amely megalapozta a betegek és szegények megsegítésére figyelmet fordító olaszországi katolikus reformmozgalmat.¹ A társadalmat érő csapások (járványok, háborúk) révén alapítványokat hoztak létre az árvákért és a gyógyíthatatlan betegekért. Verona akkori püspöke, *Gian Matteo Giberti* 1531-ben megalapította a *Compagnia della Carità*-t (A Jótékonyosság Társasága) a szegények támogatására. Példáját más püspökök is követték. A karitatív intézmények, különösen az új vallási intézetek megsokszorozódtak Olaszország különböző részein, és arra törekedtek, hogy az éhínség és a háború éveiben nagy és extrém szükségletek kielégítésére törekedjenek. Általános programjuk, bár különböző szakirányok különböztették meg, a következő volt: „*maxime proximo adiuvando quibuscumque piis divinae charitatis operibus incumbere*”.²

Bár ezeknél az újonnan alakult szervezeteknél továbbra is a lelkipásztori tevékenység és az evangelizáció volt az elsődleges, a karitatív munkák a papi feladatokban egyre nagyobb hangsúlyt kaptak. A különféle humanitárius szervezetek alapítói – köztük Szent Kamill – szándéka nem az volt, hogy új vallási rendet hozzanak létre. Céljuk sokkal inkább a papok munkájának megreformálása volt. A 16. század kihívásai – az akkoriban életre hívott reformáció, az elszakadó anglikán egyház és a törökök vésses előrenyomulása – mellett az Európát évtizedek óta feldúló hatalmi harcok és háborúk közepette szükség volt egyházi reformokra. A vallási innováció és

változás korában a bűnbánat megközelítése rávilágít a gyakorlat és a szellemiség fontos jellemzőire. Európa római katolikus részében ezek a lelki változások, megújuló gondolatok kevésbé voltak látványosak és meghatározhatóak, mint a protestáns területeken. Ez a bizonytalanság különösen igaz volt a humanista megközelítésekre. A lelkipásztori alapokon nyugvó és teológiai ellentmondásos időszakban pl. a bűnbánat ilyen humanista megközelítése nem volt hangsúlyos, ám betekintést nyújt a VII. Klementin korszakában virágzó különböző vallási gondolkodásmódba.³

A felerősödő humanista gondolkodás kapcsán az egyes tevékenységek lelkipásztori és liturgikus volta mellett fontos szerepet kapott a gyermekek és serdülők oktatása, különösen az árvák és elhagyottak oktatásba történő bevonása, míg mások más karitatív vonalat képviseltek, mint például a betegekről való gondoskodás.

2. Lellisi Szent Kamill

– áldozópap és rendalapító, az egészségügyi katonák védőszentje

Az egészségügyi katonák és az egészségügyben dolgozók védőszentjeként tisztelt pap, későbbi rendalapító a fegyvernemi védőszentek között más patrónusoktól eltérően nem vértanúsága, hanem életpéldája és elhivatottsága révén vált kiemelkedő szereplővé. Életét, tevékenységét és az általa alapított rendet bemutató első dokumentumot Sanzio Ciatelli (1570–1627) révén ismerhetjük meg. Ciatelli Szent Kamill mellett élt, később ő maga is a Rend egyik jelentős személyiségévé vált, amelyben különböző pozíciókat töltött be. A szent halála (1614) után 1615-ben adta ki az első megjelent életrajzot, majd később három másik kiadást szerkesztett, amelyek

további tényekkel és bizonyságokkal egészített ki. Mind a négy kiadást [(Viterbo (1615); Nápoly (1620); Róma (1624); Nápoly (1627)] Cicatelli szerkesztette. Az életrajz első változata – amely még a szent életében készült el – csak 1609-ig mutatja be a szent életét. Cicatelli nem volt jelen Kamill halálánál (1614. július 14.), ám társai beszámolóival és az évek során összegyűjtött anyaggal kiegészítve néhány hónappal később végül kiadta az életrajz első változatát.⁴ A negyedik, 1624-es kiadást függelékkel egészítette ki, amelyből megismerhetjük a szent életének és halálának utolsó éveit is. Cicatelli életrajza egyértelműen teológiai megközelítésű. Istennek mindenki van egy terve, amely – ráhagyatkozva a gondviselésre – fokozatosan fedi fel magát az emberek életében. Isten titokzatos beavatkozásai az arra nyitott lelkiület révén fedezhetők fel. Ilyen terv részét képezik a betegek számára nyújtott különféle segítségnyújtási formák is.

Lellisi Szent Kamill 1550. május 25-én Giovanni és Camilla De Compelli fiaként született Bucchianico-ban (Chieti) nemesi családban. Apja először a császári hadseregben, majd a spanyol király zsoldosaként szolgált, 1525-től minden hadjáratban részt vett. Az adriai partokat már ezredesi rangban védte a török támadások ellen. Kamill 12 éves korában elveszítette édesanyját. Mivel a tanulásra nem sok hajlandóságot mutatott, apjához hasonlóan ő is katonának állt. Akkoriban szinte csak zsoldoscsapatok voltak, amelyek, amikor éppen nem harcoltak, játszottak, kártyáztak, vagy verekedtek. Így hozzájuk hasonlóan Kamill is a zsoldosok szokásos könnyelmű életét élte. 1567-ben Francavilla al Mare-ba ment, hogy beálljon velencei zsoldosnak, de nem vették fel. Néhány évvel később, 1570-ben ismét jelentkezett, ezúttal már apja társaságában. Miközben behajózásra vártak a lepantói csatába induló seregben, atyja Ancona közelében meghalt. Kamill 1571 márciusában Rómába ment, ahol kezdetben korábban szerzett és nem gyógyuló lábsebét gyógyíttatta, majd április közepétől itt teljesített katonai szolgálatot. Mivel azonban feletteseivel és társaival folyamatosan vitába szállt és rendszeresen kártyázott, elbocsátották. 1573-ban és 1574-ben a spanyol hadseregben volt katona. A 16. század tipikus nagydarab, izmos, erőszakos katonatípusát testesítette meg, aki csak játszik az étellel, a pénzt pedig a kocsmákban borivással és a táborokban szerencsejátékokkal játssza el.⁵ Párbajra hívta bajtársát, lázas betegségekben és vérhasban szenvedett, gyakran előfordult, hogy halálos veszélyben volt, ám legfőbb szenvedélye a játék volt. Végül addig játszott, míg mindenét elvesztette és teljes nyomorba nem került. Azt remélte, hogy Mafredoniában újra a velenceiek szolgálatába állhat, de csalódnia kellett.⁶ 1574 októberében leszerelt és koldulásra kényszerülve alamizsnán élt, később a kapucinus kolostor építésénél talált munkát. A szerzetesek életét látva Gyertyaszentelő Boldogasszony ünnepén, 1575. február 2-án megtért és megfogadta, hogy ő is szerzetes lesz. Be szeretett volna lépni a kapucinusokhoz, de lábsebe kiújult, amely megakadályoz-

ta ebben. Rómába ment, ahol a Szent Jakab kórházban kezelte magát. Gyógyulása után belépett a rendbe, de néhány hónap után sebe ismét kifakadt, ezért elbocsátották onnan. Visszatért Rómába a Szent Jakab kórházba, ahol 1575. október 23-tól 1579. június 20-ig maradt és ő maga is gondozta a betegeket. 1579-ben ismét felvételét kérte a kapucinus rendbe, de sebe harmadszor is kiújult így végleg lemondott a belépésről. Ekkor ismerte fel, hogy Isten a betegek szolgálatára hívja. Néhány pappal és négy világi személy segítségével⁷ megkezdte önkéntes betegápoló szolgálatát a Szentlélek kórházban, ahol 1582. október 15-én kinevezték prefektusnak. Eközben a Collegium Romanumban teológiát végzett és 1584. június 26-án pappá szentelték. Munkásságában a hite adta jószág, alázatosság és hűség nyújtott nagy segítséget, hogy körültekintő és kiegyensúlyozott tanácsokkal lássa el a betegeket.

3. A kamilliánus rend megalapítása

1586. március 18-án V. Sixtus pápa jóváhagyta a kamilliánusok rendjét, majd engedélyezte rendi ruhájuk viselését. Jelképük a fekete reverendán szív fölé varrott piros posztókereszt volt (a mai Vöröskereszt szimbólumának elődje). Látva azt a közönyt és mostoha körülményeket, ahogy akkoriban a betegeket ellátták, Szent Kamill változtatásokat sürgetett és lelkes elhivatottsággal szólította fel társait, hogy a betegeket „Isten tiszta szeretetével” szolgálják. Lelkesedése azonban nem talált visszhangra, sőt, a saját társai között is megjelent az irigység és ellenségeskedés. Kamill azonban nem csüggedt, rendületlenül folytatta munkáját.

A rend tagjai a hagyományos hármasság fogadalom mellett egy negyedik fogadalmat is tettek, amely a betegek testi-lelki gondozását szolgálta. Ezt a fogadalmukat a legsúlyosabb járványok idején is megtartották. Kamill nagyon fontosnak tartotta továbbá, hogy a rend tagjai egyéb területeken is képezzék magukat. 1584 augusztusában Milánóba utazott, ahol egy, az addigi gyakorlattól eltérő szemléletet figyelt meg a betegápolásban, amelyet szeretett volna saját környezetében is megvalósítani. Bár a jóindulat, a szeretet és a betegek szolgálata a rend alapvető eszméje volt, kérdésként merült fel, hogyan valósuljon meg mindez a gyakorlatban. Az eddigi módszerek folytatásával gondozzák-e tovább a betegeket, vagy – ahogy azt Szent Kamill szeretete volna – újabb, de több terhet jelentő gondozást valósítsanak meg? Cicatelli munkájából tudjuk, hogy Kamill szerint az egyéb ismeretek – pl. éneklés, hangszerismeret, irodalmi ismeretek – nagy szerepet játszanak a lelkipásztori tevékenység mellett.⁸ A betegápolás során a „lelki ápoló testvér” szerepnek szigorúan meghatározott szabályai voltak. A lelkipásztornak egyaránt figyelnie kell a vallás alapjainak oktatására és a betegek szentségekkel való ellátására a halál küszöbén. A haldoklók gondozása során azonban előfordult, hogy a körülmények szükségessé tettek olyan

szokatlan, vagy kivételes módszereket, megoldásokat, amelyeket leleményességük és széleskörű tudásuk segítségével tudtak a rend tagjai alkalmazni. Előfordult, hogy egy zaklatott beteg mellett tréfás történeteket mesélő és lantján játszó ápolónak sikerült annyira lecsillapítania a beteget, hogy végül fel tudta venni a szentségeket halála előtt. Nem Kamill reformszemlélete volt az első ilyen indíttatású kezdeményezés. Már 1215-ben a IV. Lateráni Zsinat is javaslatot tett arra, hogy az orvosok ne várjanak, míg egy beteg végső stádiumba kerül, hanem már előtte hívják a gyóntatót, hiszen a lelki béke nagymértékben hozzájárulhat a beteg megnyugvásához.⁹

Kamill 1607-ben lemondott az általános rendfőnökségről, hogy kizárólag a betegekkel törődhesen. Rómában halt meg 1614. július 14-én. 1746-ban avatták szentté, 1886-ban Leó pápa a kórházak, betegek és haladók védelmezőjeként, 1930-ban XI. Pius pápa a betegápolók és az egészségügyi személyzet, 1974-ben VI. Pál pápa pedig az olasz katonai egészségügyi szolgálat védőszentjévé nyilvánította.¹⁰ Az általa alapított, betegeket szolgáló kongregációnak (kamilliánusok) szerte a világon jelenleg mintegy 1100 tagja van; 113 kórházat és 153 beteggondozó házat tartanak fenn, amelyekben több mint 16.000 világi ápoló segítségével látnak el évi csaknem 100.000 beteget. A kamilliánusok családjához tartozó szerzetesek, szerzetesnők és harmadrendiek száma eléri a hétezeret.¹¹

Lellisi Szent Kamill sokrétű személyiségével és a jótekonyság terén tanúsított kiemelkedő munkásságával jelentősen hozzájárult mind korának társadalmi értékeihez, mind a lelki megújuláshoz, támogatva az akkoriban egyre sürgetőbb egyházi reformot. Példáján keresztül mutat rá, hogyan segíthetjük a betegeket Isten szolgálata által. A 21. század egyre erősödő konfliktusai között még hangsúlyosabban jelenhet meg Kamill szellemiségnek ápolása, amely a lélektelen pragmatizmus veszélyeinek legyőzésére szolgálhat mind az egészségügyi struktúrákban, mind pedig az ellátásban, ahol az emberi jogok tiszteletben tartását a tudomány és a technológia erőszakos szétválasztása miatti hatalmas etikai konfliktusok fenyegetik.¹²

4. Nemzetközi Vöröskereszt, Nemzetközi Vörös Félhold, Vörös Kristály és Vörös Oroszlán és Nap – nemzetközi humanitárius szervezetek létrejöttje és együttműködése

Látván, ahogy a vörös keresztet viselő kamilliánus szerzetesek – hogy fel lehessen ismerni őket a különböző harctereken – az 1859-ben lezajlott solferinói csata közel 40.000 sebesültjét ellátják, az elesetteket eltemetik, *Jean Henry Dunant* svájci üzletember – útját megszakítva –, önkéntesekből szerveződő segélyszervezet megalapítását határozta el. Azt is megfigyelte, hogy a szerzetesek mindkét tábor sebesültjeit egyaránt ápolták,

mivel fogadalmuk szerint akár életük kockáztatásával is szolgálniuk kellett minden irgalmasságra szoruló beteget. A vörös színű kereszt először 1595-ben jelent meg a szerzetes betegápolók jelvényeként, amikor Magyarországon kísérték a katonákat a törökök elleni hadjáratokban, vagyis ők voltak tulajdonképpen az első katonai mentők.¹³ 1862-ben megjelentette a Solferino emléke című könyvét, amelyben javaslatot tett arra, hogy szervezzenek olyan önkéntes alakulatokat, amelyek mind háborús, mind békeidőben megkülönböztetés nélkül ellátják a betegeket, rászorultakat és sebesülteket. Emellett felvetette, hogy kormány szintű nemzetközi egyezményekkel szabályozzák a háborúk áldozatainak védelmét, a sebesültek ápolását, gondozását. 1863. február 9-i ülésén a Genfi Közjóléti Társaság megvitatta „A hadviselő seregek mellé rendelendő önkéntes ápolótestületek” szervezésének lehetőségeit és a téma tanulmányozására bizottságot alakítottak, melynek tagjai: *Henry Dunant*, *Gustave Moynier* (a társaság elnöke), *Louis Appia* (orvos, akivel a Dunant a solferinói csataterén ismerkedett meg), *G. H. Dofuor* tábornok és *Théodore Maunoir* (orvos). A „Nemzetközi Bizottság a sebesültek ápolására” azonnal megkezdte nemzetközi szintű szervező munkáját. Dunant beutazta Európát, több állam- és kormányfővel személyesen tárgyalt. A szervező munka eredményeként 1865 végéig 7 európai országban alakultak segélyszervezetek.

A svájci kormány 1864. augusztus 8-án nemzetközi értekezletet hívott össze Genfben, ahol 16 kormány 26 képviselője megvitatta azt az egyezmény tervezetet, amelyet augusztus 22-én 12 kormány meghatalmazottja alá is írt „*A hadrakelt seregek sebesült katonái sorsának megjavításáról szóló egyezmény*” címmel. Az egyezmény – később a Nemzetközi Vöröskereszt alapokmánya – az értekezlet színhelyéről I. Genfi Egyezményként lett ismert. Az 1864. augusztus 22-i második genfi tanácskozáson megalapították a Vöröskeresztet és elfogadták az első genfi konvenciót, amelyet Dunant fogalmazott meg. Még abban az évben megalakultak az első nemzeti vöröskeresztes társaságok, a Vöröskereszt első főtítkára pedig Dunant lett, de erről a tisztségről 1867-ben lemondott. A vöröskeresztes mozgalom a századfordulóra világszerte elterjedt (Magyarország 1881-ben csatlakozott), s később Vöröskereszt és Vörös Félhold szervezetekre vált szét.

Az egyezmény legfontosabb vívmányai között kell megemlíteni, hogy most először került be a nemzetközi jog szabályai közé, hogy a védtelen, sebesült és beteg katonákat – a hadviselés érdekeitől függetlenül – nemzetiségre való tekintet nélkül megfelelő ápolásban kell részesíteni. Ennek érdekében pedig mind az egészségügyi intézmények, mind pedig azok személyzete bizonyos védettséget élveznek. Az is jelentős volt, hogy a korábbi joggyakorlattal szemben azoknak az államoknak is lehetőséget biztosított az utólagos csatlakozásra, amelyek az első értekezleten nem vettek részt, ezzel az első nyílt nemzetközi egyezménynek tekinthető.¹⁴ 1866-ban

– a königgrätzi csata után – csatlakozott az Osztrák-Magyar Monarchia. Ugyanebben az évben szintén társult Törökország is. Törökország 1876-ban felvetette, hogy mivel a kereszt szimbóluma nem összeegyeztethető a mohamedán hívők vallásos érzelmeivel, ezért saját szervezete és egészségügyi alakulatainak megkülönböztetésére a Vörös Félhold szimbólumot kívánja használni.¹⁵ Ennek megfelelően a Vörös Félhold jelképet a Nemzetközi Vöröskereszt önkéntesei használták az 1877–1878-as orosz–török háborúban legelőször, amelyben Oroszország elismerte a Vörös Félholdat, mint védő szimbólumot, amelyet Törökország is azonnal megtett. 1878-ban a Nemzetközi Vöröskereszt bejelentette, hogy a nem-keresztény országok számára megfontolja az új jelképek bevezetését, melyet a Vörös Félhold 1919-es hivatalos elfogadásával tett meg. Ezt követően több nemzeti szervezet megváltoztatta nevét Vöröskeresztről Vörös Félholdra. Jelenleg a mozgalom 185 elismert nemzeti szervezetének 33 iszlám országa használja ezt a jelképet. További elismert jelkép a Vörös Kristály, amelynek története szorosan összefonódik az izraeli törekvésekkel. Izrael 1948 óta szeretett volna csatlakozni a Nemzetközi Vöröskereszt szervezetéhez. Bár kérését minden évben benyújtotta, a tagsági kérelmet a Nemzetközi Vöröskereszt Bizottsága az arab-muzulmán blokk országainak nyomása alatt rendszeresen visszautasította. 2006. június 22-én a Nemzetközi Vöröskereszt és a Nemzetközi Vörös Félhold mozgalmak konferenciáján végül elfogadták a Vörös Kristályt, mint harmadik szimbólumot.

A Vörös Oroszlán és Nap szervezetét 1922-ben alapították Iránban és jelképét 1923-ban nemzetközileg is elismerték. 1980-ban azonban az újonnan kikiáltott Iráni Iszlám Köztársaság a Vörös Félholdat fogadta el szervezetének szimbólumaként, ezzel összhangba került a legtöbb muzulmán nemzeti szervezettel. Bár a Vörös Oroszlán és Nap jelenleg nincs használatban, Irán továbbra is fenntartotta magának a jogot, hogy bármikor újra használhassa, a Genfi egyezmények pedig továbbra is elismerik hivatalos emblémaként.¹⁶

A Vöröskereszt és Vörös Félhold Társaságok Nemzetközi Szövetségét *Henry Davison*, az Amerikai Vöröskereszt Háborús Bizottságának elnöke javaslatára az I. világháború után 1919-ben alapították Párizsban. Az I. világháború megmutatta, hogy ezek között a társaságok között szoros együttműködésre van szükség. A szervezetek humanitárius tevékenységein keresztül több millió nagy szakértelemmel rendelkező önkéntest nyertek meg a hadifoglyok és a katonák ellátására. A Davison által kezdeményezett nemzetközi orvosi konferencia eredményeképpen létrejött a Vöröskereszt Társaságok Szövetsége, amelyet 1983 októberében a Vöröskereszt és a Vörös Félhold Társaságok Szövetségének nevezték át, majd 1991 novemberében a Vöröskereszt és Vörös Félhold Társaságok Nemzetközi Szövetségévé vált (IFRC). Az IFRC legfontosabb célja az volt, hogy javítson azokban az országokban élő embereknek az egészségi állapotán,

akik a háború négy éve alatt a legtöbbet szenvedtek. Céljaként tűzte ki továbbá a már létező Vöröskereszt Társaságokban erősítse és egyesítse az egészségügyi tevékenységeket, és támogassa új Társaságok létrehozását.¹⁷ A Vöröskereszt és Vörös Félhold Társaságok Nemzetközi Szövetsége (IFRC) a világ legnagyobb humanitárius és segélyszervezet-hálózata. Több millió önkéntes dolgozik 190 nemzeti szervezeti tagságban.

5. A karitatív szolgálat helye és szerepe az egyházban és a társadalomban – a közös kérdése

A világban tapasztalható óriási mértékű szegénység, éhezés és az egyre gyakrabban előforduló pusztító természeti katasztrófák egyértelműen indokolják a humanitárius segítségnyújtás szükségességét. A kisebb-nagyobb szervezetek tevékenységük során hol hatékonyabban, hol kevésbé hatékonyan tudnak érvényesülni. A történelemben számtalanszor bebizonyosodott, hogy egy-egy krízishelyzetet az érintett felek együttműködése révén lényegesen nagyobb hatásfokkal lehet kezelni, mint egyéni próbálkozásokkal. Ennek megfelelően az egyes államok közötti nemzetközi együttműködéseknek mindig megvolt a maga aktuális formája. Korábban az egyes országok hadseregei gondoskodtak ugyan saját sebesültjeik ellátásáról, azonban nem volt sem megfelelő eszközük, sem szakképzett személyzetük ahhoz, hogy szakszerűen el tudják látni sérültjeiket. A nacionalista szemlélet miatt továbbá, mindenki csak a saját katonáival foglalkozott, így sokszor nagyobb veszteségeket kellett elszenvedni, mint szükséges lett volna, vagy a sérülésekből való felépülés hosszabb időt vett igénybe. A katonai vezetők egy idő után felismerték, hogy ahhoz, hogy a sérültek mihamarabb meggyógyuljanak és újra hadrendbe állhassanak, érdekükben áll szakavatott csoportokra bízni az ápolási teendőket.¹⁸ A 16. századtól a betegápoló szerzetesrendek, pl. a kamillianusok, a ferencesek vagy az ápolásra specializálódott irgalmasok látták el ezt a feladatot. A kórházak jelentős részében pedig a különböző női szerzetesrendekből került ki az ápoló személyzet. Az egyházi vagy egyházakhoz kötődő szervezetek a mai napig jelentős részét teszik ki a humanitárius tevékenységet végző, karitatív segélyszervezeteknek.¹⁹

Az első keresztény egyházközösségek számára teljesen egyértelmű volt az elesettek megsegítése. Gyűjtöttek a szegényeknek, támogatták az özvegyeket, kiváltották a rabszolgákat, a munkaképteleneket és a szegényeket nyilvántartották és teljes egészében az egyházközösség tartotta el. A fizikai szükségleteken kívül a lelki segítséget is megadták az elesetteknek, a támogatáshoz szükséges forrásokat pedig a hívek önkéntes adományaiból teremtették elő. Később megalakultak az első szerzetesközösségek, amelyek nagy jelentőséget tulajdonítottak a caritasnak, a felebaráti szeretet gyakorlásának.²⁰ A *caritas* szó maga is szeretettel való szolgálatot jelent, a szolgálat pedig

sosem öncélú, hanem tulajdonképpen a közösség tagjainak együttműködéséből fakadó közös feladatrendszer és felelősségvállalást takarja.²¹ A keresztény eszméből fakadón tehát az egyház a társadalom szereplőjeként már a kezdetektől működteti karitatív szervezeteit, amelyek ideológiai különbségektől függetlenül a jézusi tanításból következően minden rászoruló – ideértve ellenségeit is – számára biztosítja a segítséget, ezzel is kiemelkedve a pogány népek közül.²²

Napjainkban az egyházaknak komoly kihívást jelentő feladatokkal is szembe kell nézniük. Mind az egyes államok között kialakult konfliktusok utáni rendezésben, mind pedig különféle válságok enyhítésében egyre nagyobb szerepet töltenek be az egyházak, rajtuk keresztül pedig az egyházakhoz kapcsolódó karitatív szervezetek. A szolidaritás fogalma egyre nagyobb hangsúlyt kap különösen az Európát sújtó migrációs kérdés kapcsán. A történelmi egyházak Magyarországon is hagyományosan nagy szerepet játszottak a különféle migrációs háttérű válságok enyhítésében. Ha csak a 20. század eseményeit tekintjük, láthatjuk, milyen sokat tett a katolikus egyház az I. világháború után érkező örmény, lengyel és német menekültek lelkipásztori, illetve humanitárius ellátása tekintetében. Az 1980-as évek végén a romániai magyarellen intézkedések nyomán fellépő bevándorlás kapcsán viszont már inkább a humanitárius segítségnyújtás vált hangsúlyossá. Tette az egyház mindezt úgy, hogy közben tekintettel kellett lennie a kényes politikai helyzetre is.²³

Annak ellenére, hogy jelenleg hivatalosan békeállapotról beszélhetünk, a segélyszervezetek és különböző szertetszolgálatok munkájuk során egyre nehezebb helyzettel találkoznak. A keresztény társadalomban a szolidaritás eszméje már a II. Vatikáni Zsinatban is fellelhető, de egyértelműen II. János Pál pápa beszélt róla először a *Sollicitudo rei socialis* 39. fejezetében. A szolidaritás gyakorlása során a társadalmak tagjai elismerik és elfogadják egymás személyét. Azok, akik befolyásosabbak, gazdagabbak, felelősséget kell, hogy vállaljanak a gyengébbekért, és készen kell állniuk, hogy megosszák velük – akár közvetlenül, akár humanitárius segítségnyújtáson keresztül – mindazt, amit birtokolnak. Azok azonban, akik gyengébbek, akik segítségre szorulnak, a szolidaritás szellemére hivatkozva nem maradhatnak folyamatosan passzívak, nem támaszkodhatnak kizárólag és tartósan a társadalom támogatására, hanem a törvények betartása mellett mindent meg kell tenniük a sorsuk javítása érdekében.²⁴ Ugyanezeket az elveket kell alkalmazni a nemzetközi kapcsolatokban. A gazdaságilag gyengébb országokat, illetve a létminimum alatt élőköt a nemzetközi közösségek közreműködésével segíteni kell. A szolidaritás tehát – amely kétségtelenül keresztény erény –, a béke és a fejlődés felé vezető út. Meg kell jelennie mind az egyének szintjén, mind pedig a nemzeti és nemzetközi társadalom szintjén egyaránt.

A közjó kérdése azonban óhatatlanul felmerül. A közjó az, ami az egyén és a társadalom életének javára szolgál. Arisztotelész szerint, ha a tudomány és a mes-

terségek az egyének javát szolgálják, akkor a politikának a közjót kell megteremteni a közösség számára. Hasonlóképpen gondolkodott II. János Pál pápa is *Centesimus annus* kezdetű enciklikájában. Szerinte a közjó nem egyes részérdekek összessége, sokkal inkább ezen érdekek megfelelő mérlegelése egyfajta kiegyensúlyozott értékrend alapján. Mivel minden emberi tevékenység egy adott kultúrán belül jelenik meg, azzal kölcsönhatásban áll, ezért ahhoz, hogy az adott kultúra megfelelően képviselje a közjót, a benne megjelenő ember egésze, kreativitása, értelmi képessége, valamint a világról és az emberekről alkotott felfogása is megnyilvánul. Benne éli meg az ember az önuralom, a személyes áldozatvállalás és a szolidaritás képességét, valamint a készséget a közjó előmozdítására.²⁵

A politikában megnyilvánuló jó tulajdonképpen maga a közösség számára hasznos igazság.²⁶ Aquinói Szent Tamás később különbséget tett az egyén javát akaró részleges jó (*bonum particulare*) és a közösség javát szolgáló (*bonum commune*) között.²⁷ Ma Magyarországon a Magyar Program is foglalkozik a közjó definíciójával, amely szerint „A közjó fogalma egyrészt magába foglalja azt, hogy az állam jogszerű és méltányos egyensúlyt terem a számtalan érdek és igény között, e célból igényérvényesítést tesz lehetővé, és védelmet nyújt. Másrészt a jó állam kellő felelősséggel jár el az örökölt természeti és kulturális javak védelme, tovább örökítése érdekében. Harmadrészt a jó állam egyetlen önérdeke, hogy az előző két közjó elem érvényesítésére minden körülmények között és hatékonyan képes legyen, azaz megteremti a hatékony joguralmat, ennek részeként az intézményi működést, az egyéni és közösségi jogok tiszteletben tartását és számon kérhetőségét.”²⁸

Összefoglalás

A szolidaritás, a humanitárius segítségnyújtás és maga a közjó megteremtése mindenki együttes munkájának eredménye. Csak együtt érhető el, növelhető, őrizhető meg a jövőben is. S bár a közjó megteremtése ideális állapot lenne az emberiség számára, ettől az ideális állapottól még mesze vagyunk. A világ tele van konfliktus-helyzetekkel, és terjed a jórészt ideológiai indíttatású durva erőszak is. Ezért joggal mondhatjuk: a karitatív szolgálatra még hosszú ideig szükség lesz mind a társadalomban, mind pedig az egészségügyben, legyen bár civil vagy katonai, fakadjon akár vallási meggyőződésből, akár humanitárius elkötelezettségből.

Kliszek Németh Noémi

IRODALOMJEGYZÉK:

A Nemzetközi Vöröskereszt és a Nemzetközi Vörös Félhold mozgalmak. Forrás: https://hu.wikipedia.org/wiki/A_Nemzetk%C3%B6zi_V%C3%B6r%C3%B6skereszt_%C3%A9s_a_Nemzetk%C3%B6zi_V%C3%B6r%C3%B6s_F%C3%A9lhold_mozgalmak

- ARISZTOTELÉSZ: Politika (szerk. Szabó Miklós). III./12.
- BARGELLINI, S.: *Camillo De Lellis uomo generoso, in Santi come uomini*. Vallecchi, Firenze 1966.
- BENDE, ZS.: *Halat vagy hálót?* Pro Publico Bono Online, 1. évf. 2. szám: 2011/ 2. Forrás: <http://docplayer.hu/860886-Bende-zsofia-halat-vagy-halot.html>
- BOLLETTINO, A.: *Where the Red Cross Symbol Comes From*. The New York Times, 1986.november 17. <http://www.ktp.hu/kalendar/lellisi-szent-kamill-aldozopap-az-egeszsegugyi-katonak-es-katonai-egeszsegugyben-dolgozok>
- CICATELLI S.: *Vita del P. Camillo de Lellis* (szerk: Piero Sannazzaro); Curia Generalizia Roma 1980
- FISCHL, V.: *A nemzetközi egyházi szervezetek szerepe az államközi, valamint csoportok közötti konfliktusok és válságok kezelésében. Doktori (PhD) értekezés*. Budapest, 2006.
- FISCHL, V.: *Egyházi karitatív szervezetek szerepe a válságkezelésben*. Kard és toll, 2006/2. Forrás: <http://honvedelem.hu/container/files/attachments/8571/092-101.pdf>
- HOLSTENIUS, L.: *Codex Regularum monasticarum et canonicarum*, III. Vienna, 1759.
- II. JÁNOS PÁL PÁPA: *Centesimus annus*. 47. 51.
- II. János Pál pápa beszéde: *Sollicitudo Rei Socialis*. 1987. december 30. Forrás: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html
- II. János Pál pápa üzenete a Kamillánus Rend alapításának 450. évfordulójára. Forrás: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2000/apr-jun/documents/hf_jp-ii_spe_20000515_camilliani.html
- International Federation of Red Cross and Red Crescent Societies (IFRC). Forrás: <http://www.ifrc.org/en/who-we-are/history/>
- KAPRONCZAY K.: *A humanitárius eszmék alakulása Európában*. – Valóság. 2006 XLIX. évf. 1.
- KAPRONCZAY, K.: *A Magyar Vöröskereszt megalakulása és tevékenysége az I. világháborúban*. in. Háború és orvoslás 2015.
- Katolikus Karitás – Caritas Hungarica: *Történetünk. A szegények szolgálata az egyházban*. Forrás: <https://karitasz.hu/rolunk/tortenetunk>
- Katolikus Tábori Püspökség: *Lellisi Szent Kamill áldozópap – Az egészségügyi katonák és a katonai egészségügyben dolgozók védőszentje*. <http://www.ktp.hu/kalendar/lellisi-szent-kamill-aldozopap-az-egeszsegugyi-katonak-es-katonai-egeszsegugyben-dolgozok>
- Katolikus.hu: *Lellisi Szent Kamill*. Forrás: <http://www.katolikus.hu/szentek/0714.html>
- Magyar Vöröskereszt: *A Vöröskereszt születése*. Forrás: <http://voroskerszt.5mp.eu/web.php?a=voroskerszt&o=7NFxX4Qaf9>
- Magyary-program, 2012. Forrás: <https://magyaryprogram.kormany.hu/admin/download/d/2c/40000/Magyary%20kozi%20fejlesztesi%20program%202012%20A4.pdf>
- REISS, S. E.: *The Pontificate of Clement VII: History, Politics, Culture*
- SANNAZZARO, P.: *Storia dell' Ordine Camilliano*. Edizioni Camilliane 1986,
- TACCHI-VENTURI, P.: *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*. Roma 1931.
- TOMCSÁNYI, J: *Közjő – Szolidaritás – Szubszidiaritás*. Jegyzet.
- UJHÁZI, L.: *A Magyar Katolikus Egyház szerepvállalása a migrációs válság kezelésében*. Honvédségi Szemle 2017/1. szám Forrás: http://www.honvedelem.hu/container/files/attachments/61193/a_magyar_katolikus_egyhaz_szerepvallalasa_a_migracios_valsga_kezeleseben.pdf
- 5 BARGELLINI, S.: *Camillo De Lellis uomo generoso, in Santi come uomini*. Vallecchi, Firenze 1966, pp. 332–333.
- 6 Katolikus.hu: *Lellisi Szent Kamill*. Forrás: <http://www.katolikus.hu/szentek/0714.html> (letöltés ideje: 2017. 11. 15.)
- 7 A 4 laikus alapító: Bernardino Norcino, Curzio Lodi, Ludovico Altobelli és Benigno Sauri
- 8 SANNAZZARO, P.: *Storia dell' Ordine Camilliano*. Edizioni Camilliane 1986, p. 432.
- 9 U. o. p. 433.
- 10 II. János Pál pápa üzenete a Kamillánus Rend alapításának 450. évfordulójára. Forrás: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2000/apr-jun/documents/hf_jp-ii_spe_20000515_camilliani.html (letöltés ideje: 2017. 11. 15.)
- 11 Katolikus Tábori Püspökség: *Lellisi Szent Kamill áldozópap – Az egészségügyi katonák és a katonai egészségügyben dolgozók védőszentje*. Forrás: <http://www.ktp.hu/kalendar/lellisi-szent-kamill-aldozopap-az-egeszsegugyi-katonak-es-katonai-egeszsegugyben-dolgozok> (letöltés ideje: 2017. 11. 15.)
- 12 II. János Pál pápa üzenete a Kamillánus Rend alapításának 450. évfordulójára. Forrás: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2000/apr-jun/documents/hf_jp-ii_spe_20000515_camilliani.html (letöltés ideje: 2017. 11. 15.)
- 13 BOLLETTINO, A.: *Where the Red Cross Symbol Comes From*. The New York Times, 1986. november 17. Forrás: <http://www.nytimes.com/1986/11/17/opinion/l-where-the-red-cross-symbol-comes-from-469386.html> (letöltés ideje: 2017. 11. 21.)
- 14 Magyar Vöröskereszt: *A Vöröskereszt születése*. Forrás: <http://voroskerszt.5mp.eu/web.php?a=voroskerszt&o=7NFxX4Qaf9> (letöltés ideje: 2017. 11. 21.)
- 15 KAPRONCZAY, K.: *A Magyar Vöröskereszt megalakulása és tevékenysége az I. világháborúban*. in. Háború és orvoslás 2015. p. 193.
- 16 A Nemzetközi Vöröskereszt és a Nemzetközi Vörös Félhold mozgalmak. Forrás: https://hu.wikipedia.org/wiki/A_Nemzetk%C3%B6zi_V%C3%B6r%C3%B6skereszt_%C3%A9s_a_Nemzetk%C3%B6zi_V%C3%B6r%C3%B6s_F%C3%A9lhold_mozgalmak (letöltés ideje: 2017. 11. 17.)
- 17 International Federation of Red Cross and Red Crescent Societies (IFRC). Forrás: <http://www.ifrc.org/en/who-we-are/history/> (letöltés ideje: 2017. 11. 17.)
- 18 KAPRONCZAY K.: *A humanitárius eszmék alakulása Európában*. – Valóság. 2006 XLIX. évf. 1. pp. 69–80.
- 19 BENDE, ZS.: *Halat vagy hálót?* Pro Publico Bono Online, 1. évf. 2. szám: 2011/ 2. Forrás: <http://docplayer.hu/860886-Bende-zsofia-halat-vagy-halot.html> (letöltés ideje: 2017. 11. 22.)
- 20 Katolikus Karitás – Caritas Hungarica: *Történetünk. A szegények szolgálata az egyházban*. Forrás: <https://karitasz.hu/rolunk/tortenetunk> (letöltés ideje: 2017. 11. 22.)
- 21 FISCHL, V.: *A nemzetközi egyházi szervezetek szerepe az államközi, valamint csoportok közötti konfliktusok és válságok kezelésében. Doktori (PhD) értekezés*. Budapest, 2006. pp. 56.
- 22 FISCHL, V.: *Egyházi karitatív szervezetek szerepe a válságkezelésben*. Kard és toll, 2006/2. Forrás: <http://honvedelem.hu/container/files/attachments/8571/092-101.pdf> (letöltés ideje: 2017. 11. 14.)
- 23 UJHÁZI, L.: *A Magyar Katolikus Egyház szerepvállalása a migrációs válság kezelésében*. Honvédségi Szemle 2017/1. szám. Forrás: http://www.honvedelem.hu/container/files/attachments/61193/a_magyar_katolikus_egyhaz_szerepvallalasa_a_migracios_valsga_kezeleseben.pdf (letöltés ideje: 2017. 11. 25.)
- 24 II. János Pál pápa beszéde: *Sollicitudo Rei Socialis*. 1987. december 30. Forrás: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html (letöltés ideje: 2017. 11. 23.)
- 25 II. JÁNOS PÁL PÁPA: *Centesimus annus*. 47. 51. Szent István Társulat, Budapest, 1989.
- 26 ARISZTOTELÉSZ: Politika (szerk. Szabó Miklós). III./12. Forrás: <http://mek.oszk.hu/04900/04966/04966.htm#3> (letöltés ideje: 2017. 11. 12.)
- 27 TOMCSÁNYI, J: *Közjő – Szolidaritás – Szubszidiaritás*. Jegyzet.
- 28 Magyary-program, 2012.

JEGYZETEK

- 1 TACCHI-VENTURI, P.: *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*. Roma 1931, p. 25
- 2 HOLSTENIUS, L.: *Codex Regularum monasticarum et canonicarum*, III. Vienna, 1759, p. 197. Fordítás: *A legnagyobb odaadással kell segíteni mindazokat, akik az isteni szeretet kegyes munkájának szentelik magukat*.
- 3 REISS, S. E.: *The Pontificate of Clement VII: History, Politics, Culture*
- 4 CICATELLI S.: *Vita del P. Camillo de Lellis* (szerk: Piero Sannazzaro); Curia Generalizia Roma (1980) p. 13.

Pénz és erkölcs avagy a biblikus gazdaság alapjai

„Aki Istenhez tér meg, annak a világban,
és világgért való aktivitásra is meg kell térnie.”
(*ifj. Prőhle Károly*)

Bevezetés

A világban nagy a baj. Nagyon nagy a baj. A szegények és a gazdagok közötti különbség évszázadok óta növekszik, a klíma változik, a bioszféra pusztul, nyakunkon a migrációs válság, szaporodnak a terrortámadások, hogy csak néhányat említsek. Tehetünk-e egyáltalán valamit? Egy biztos, a bajok felsorolása nem elegendő, átfogó, pontos diagnózis is kellene, hogy legalább reménységünk legyen a gyógyításra anélkül, hogy a bajt növelnénk.

Montesquieu 1748-ban adta ki a Törvények szelleméről című nagy vihart kavart művét, amelyet a „liberalizmus bibliája”-ként is emlegetnek. Ebben nem egyszerűen elválasztja egymástól a törvényhozói, a végrehajtói hatalmat és az igazságszolgáltatást,¹ hanem – mivel mind egyiknek van hatalma a másik fölött –, egyensúly alakul ki közöttük, ezért stabilabb társadalmi rendet biztosít az egyszemélyi vezetésnél, mert ez utóbbi igen könnyen despotikussá vagy egy diktátor vezette kormányzássá fajul.

A hatalom megosztásának ez a hármas elve tehát egyrészt az önkényuralom megakadályozására irányult, másrészt mára általánossá vált és a demokratikus társadalmi berendezkedésű országok jogrendszerének, működésének ez az alapja.

Mivel minden önkényuralom mögött a politikai közönségen belüli erőszak áll, ezért kimondhatjuk, hogy ezzel a lépéssel az emberiség történetileg megtalálta azt a utat, melynek segítségével az államot, a politikai közösséget romboló legjelentősebb és legnyilvánvalóbb erőt, az erőszakot, pontosabban a hatalomra törő erőszakot féken tudja tartani – a háború egy más kérdés, mert az az államok között zajlik.

Némelyek szokták negyedik hatalmi ágként emlegetni a médiát. Ugyan konkrét hatalom nincs a kezében, de hatalmában áll tematizálni a közbeszédet, azaz az újságíró nem közvetíti a közvéleményt, hanem befolyásolja azt, amihez a politika kénytelen alkalmazkodni, azaz a média is politikai hatalom részévé válik annak felelőssége nélkül. Másként fogalmazva a közhatalom egy része átcsúszik/csúszott a médiához, miközben „semmilyen legitimitációja nincs az »együtt kormányzásra«” (Thaisz 2003 60. o.).

Napjainkra viszont megjelent egy sokkal alattomosabb, egyúttal annál tisztítóbb erő, mégpedig a pénz ha-

talma, karöltve a hatalomvággyal és az önzéssel. Ellenem vehető, hogy ezek mindig is léteztek, tehát miről beszélek. Ez igaz, csak hogy a mögöttük álló meztelen ön- és csoport-érdekérvényesítés főleg az utóbbi 500–600 évben és különösen 45 éve oly mértékű rendkívül hatékony segédeszköze tette szert, hogy a pénz hatalmának ereje lassan szó szerint mindent maga alá gyűr, ezért égetően szükségessé vált, hogy kezdjünk vele valamit.

Az említett időadatokról annyit, hogy az üzleti életben az akkori egyház minden tiltása ellenére a 15. század végétől kezdett általánossá válni a kamatszédés, mely hamarosan merő önzésből és haszonlesésből kamatos kamatszédéssé durvult – s ahogy lentebb megmutatom, a kamatos kamatnak mára világpusztító ereje lett –, illetve 1971-ben Nixon elnök megszüntette a dollárnak, azaz mint kulcsvalutának, mint világpénznek az aranyra való beválthatóságát, aminek következtében szó szerint féknélkülivé vált a pénzrendszer.

Pénz és erkölcs, avagy piszkos anyagiak?

Piszkos anyagiak, szoktuk mondani tréfásan baráti alapú pénzügyi elszámoláskor. A kifejezés eredete nem ismert, de találó, mert jelzi, hogy a pénzügyek és az emberhez egyedül méltó *szeregetalapú* kapcsolatok között ellentét feszül.

A jelenlegi helyzet

Kevesen tudják, hogy miben is áll a pénz erkölcsstelensége, pontosabban, hogy miért kötődik a pénzhez az erkölcsstelenség fogalma. Ezért először nézzük, mi is a ma pénznek nevezett *jel* valódi természete:

1. értékmérő
2. általános csereeszköz
3. a vagyonföhalmozás eszköze
4. spekulációs eszköz
5. a hatalom eszköze.

Az első három tulajdonsága szükséges, hogy ne a ma vállalhatatlanul rossz hatásfokú cserekereskedelem szintjén éljünk. Ilyen formában a pénz a gazdálkodó közösségeket *szolgálja*.

A kamat mögött semmilyen hasznos cselekedet nem áll, a pénz tehát fedezet nélkül szaporodik, következképp ez az örökös infláció forrása. Az infláció ellen érhetően küzdünk, de aki kamatot követel a pénzéért, rövid távon

látszólag haszonra teszt szert, de egyéni érdekét követve valójában a gazdálkodó közösség kárára cselekszik. Ezt nehéz tisztességes magatartásnak mondani.

Évszázadok alatt, amióta a kamatos kamat létezik, kialakult a pénz intézményrendszere, és a pénz így gazdasági jelenségből, gazdaságot szervező, *szolgáló* infrastruktúrából *nem-legitim hatalmi eszköz* lett, amivel évszázadok alatt folyamatosan leszalámították, gyengítették a közhatalmat, olyannyira, hogy mára gyakorlatilag a pénzkiadás jogát is elvették tőle, és amivel egész országokat lehet sakkban tartani. A közérdek helyett a pénztulajdonosok egyoldalú szempontjai érvényesülnek. Ez sem épp tisztességes magatartás. Arról nem is beszélve, hogy a háborúk mögött gazdasági-pénzügyi haszonlesés és érdekütközések állnak, nem pedig pusztá politikai nézeteltérések

Pénzzel csinálni pénzt! Ennél nagyobb hazugság kevés létezik. Ez a spekuláció, aminek semmi köze a valós gazdasági élethez. *Értéktéremtő munka nélkül*, mások rovására, ügyeskedéssel, ravaszkodással, sőt, hatalmaskodással, merő erőfölényből pénzt szerezni – finoman szólva is gyalázat.

Marx tévedései

Külön tanulmányt érdemelne, hogy miért hallgatnak Silvio Gesellről, e zseniális közgazdászról, aki Marx-szal ellentétben sokkal pontosabb kritikáját adta a kapitalista és a napjainkra globálissá váló fogyasztói társadalmi berendezkedésnek.

Silvio Gesell² A természetes gazdasági rend című könyvéből kiderül, hol tévedett Marx. A kiadó előszava: „Azok a gyakorlati tapasztalatok, melyeket Gesell az akkori (1890 körül – L.P.) Argentína egyik gazdasági válsága folyamán szerzett, a marxizmussal szemben álló szemléletmódra készítettek: az emberi munka kizsákmányolását nem a termelőeszközök magántulajdonára vezette vissza, hanem a pénzrendszer szerkezetében rejlő hibákra. Akárcsak az antik filozófus, Arisztotelész, Gesell is felismerte a pénz ellentmondásos kettős szerepét, hiszen az, mint csereeszköz, egyrészt a piacot szolgálja, egyidejűleg azonban a hatalom eszközeként uralkodik is felette.”

Maga Gesell ezt írja az 1916-ban (!) kiadott könyvében:

„Marx például a pénz elméletére ötpernyi elmélkedést sem szentelt, erről tanúskodik három vaskos kötete, amely a kamattal (a tőkével) foglalkozik” (Gesell 2004, 9. o.).

„A kamat tehát vám, hídpénz, amelyet az árutermelőknek a csereeszköz használatáért a pénztulajdonosoknak kell fizetniük. Nincs kamat = nincs pénz. Ha nincs pénz, nincs árucseré; ha nincs csere, munkanélküliség lesz; a munkanélküliség eredménye pedig az éhezés. Mielőtt azonban éhen halunk, inkább megfizetjük a kamatot.” (uo. 297. o.)

Bogár László ezt a vámot pénzzivattyúnak mondja, mellyel – merő erőfölényből – folyamatosan és világméretben leszívják az értéktéremtő munka hasznát.

„Itt Marx ugyanúgy teljes tévedésben van, mint korábban. És mivel a pénzben tévedett, az egész népgazdaság központi idege vonatkozásában mindenütt tévednie kell. Elkövette – mint valamennyi követője is – azt a hibát, hogy a pénzügyet kikapcsolta vizsgálódási köréből [...]. A pénz Marx számára csak csereeszköz, de úgy tűnik, tényleg többet tesz, mint csupán »megfizeti az áruk árát, amelyeket megvásárol«. Hogy a bankár becsapja a »pénzszekrény ajtaját« a kölcsönvevő orra előtt, ha nem akar kamatot fizetni, és nem ismeri azokat a gondokat, amelyek az áruk (a tőke) tulajdonosait szorítják, azt csak annak a hatalmi fölényének köszönheti, amelyet maga a pénz élvez az áruval szemben – és itt van a gyenge pontja!” (uo. 327. o.)

Magyarán Marx enyhén szólva kissé korszerűtlen már. Épp nekünk, a kommunista rendszert megszenvedőknek kellene a legjobban tudnunk, hogy Marx nem csak elméletben fogott mellé (a magántőke létezése a bajok forrása), hanem a gyakorlatban is megbukott.

A kamatos kamat pusztá léte tehát nem csak egyre inkább kevés gazdagra és egyre több szegényre osztja a közösséget, hanem ez az oka annak, hogy gyakorlatilag századok óta válságról válságra bukducsolunk, háborúkkal, forradalmakkal, éhséglázadásokkal „fűszerezve”. Mint egy mellékhatásként nyakunkon van az örökös növekedési kényszer,³ következményként a szó szerint vehető gyilkos *verseny*, meg az egyre nagyobb *teljesítményt* elváró szemlélet, mely lényegében koloncként tekint gyerekre, öregre, az egyre fokozódó hajszoltságról nem is beszélve. A profitéhség miatt még a kismamát is szívбай nélkül utcára teszik. Erre a verseny- és teljesítményelvre vezethető vissza az, hogy az esélyegyenlőségi közdelem eltorzul, nem a férfi-női *egyenértékűségért* harcolnak, hanem a nő, férfimerce szerint, férfi „értékekért” verseng: sikert, karriert, győzelmet akar. A következmény a nemek szerepfosztottsága és a népesség fogyása. A versenyből kihullottakat pedig az éhenhalás fenyegeti. Ezek nem egyszerűen erkölcstelének, meg embertelének, hanem egyenesen ördögi tulajdonságai már a rendszernek.

Ha épp jól fut a szekér, a nyereség a vállalkozóé. Ha pedig leszálló ág van, a munkaadó, füttyülve mindenre a „főlölséget” elbocsátja, azaz az egész társadalom nyakába varrja a munkanélküliek gondját. Itt is vastagon sérül az erkölcs és a tisztesség.

Meg kell értenünk azt is, hogy a piacgazdaság messze nem egyenlő a kapitalizmussal, még ha szinte mindenki⁴ azonosnak is képzelet. Mert a kapitalizmusban a nyereség, a *profit mindenk fölött* áll, fontosabb a gazdaságosságánál, a célszerűségnél, környezetvédelemnél, stb., mert a termelést a tőke kamatozása szabja meg, a piacgazdálkodásban a megtakarítások az igényekhez – urambocsá’ –, az emberek szükségleteihez alkalmazkodó beruházásokba folynak.

A piacgazdaság és a kapitalizmus közötti különbség – akár hisszük, akár nem –, oly nagy, hogy meg kell néz-

nünk Marx további tévedéseit is. A kapitalizmus előtti gazdálkodást Marx az

áru⁵ – pénz – áru (a továbbiakban: Á – P – Á)

képlettel írta le. Marx azt mondta, hogy ez így nem helyes, a kapitalizmusra a

P – Á – P'

az érvényes, sőt, ezt állította:

Tőke – P – Á – P' – Á' – P'' ... P''' ... – Tőke'

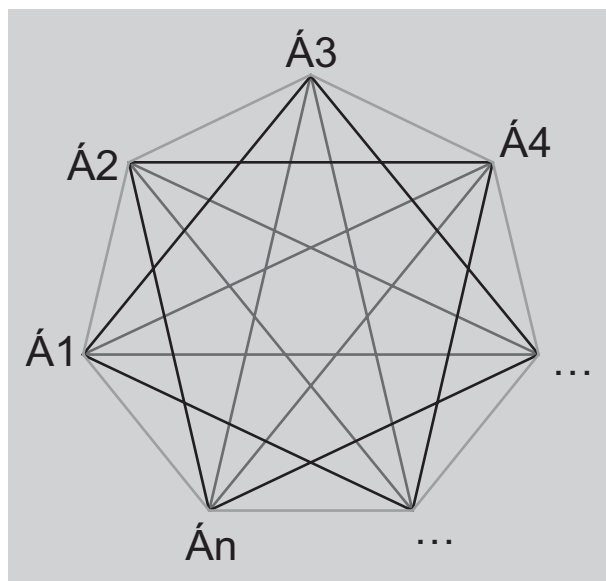
Azaz a tőkés a munkások kizsákmányolása által érték-többslettel bíró árut állítat elő, mely többlet végül is több lépcsőn keresztül ismét csak a tőkésnél landol.

És erre alapozva egész köteteket megtöltött az érték-többlet-elméletéről, a bővített újratermelésről, az osztályharcról, stb.-ről szóló elméletekkel.

A mi szempontunkból egyetlen helyes megállapítása az, hogy a kapitalizmus a kizsákmányolás léte miatt igazságtalan, de erre is hibás választ adott (az elnyomott proletár kerüljön a kizsákmányolás „boldogabbik” végére). Ugyanakkor nem vette észre, hogy valójában semmi értelme a tőke és a pénz mennyiségét a végtelenségig növelni: „A pénz mint a csere és az áru-termelés fejlődésének végső terméke”, mondja valaki nagyon helyesen Marx pénzfeldolgozásáról (Wikipédia).

Marx-szal ellentétben Silvio Gesell látta a lényegét: „Vásárlás és eladás együtt képezik a javak cseréjét; következőképpen közvetlenül is összetartoznak” (uo. 295. o.).

Még az indiánok is bölcsőbbek voltak Marxnál: „Amikor a fehér ember kivágta az utolsó fát, megmérgezte az utolsó folyót és kifogta az utolsó halat, rádöbben, hogy a pénz nem ehető”.⁶



1. ábra: A cserekereskedelem

A mélyebb ok: hogy' jutottunk ide?

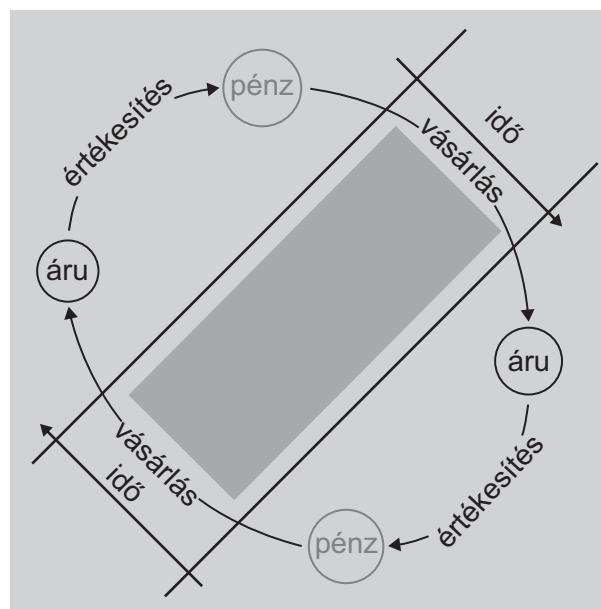
Amit eddig elmondtunk, azok valójában csak a **tünetek**. De mi a valódi oka ennek az áldatlan helyzetnek?

Ennek megállapításához tekintsük át a gazdálkodás változását történelmi léptékben.

A cserekereskedelem valahogy ilyen lehetett (1-es ábra. Itt nehéz volt pont olyan árura cserélni a saját árut, amire épp szüksége van valakinek, ezért ez a fajta piac valóban akadályozta a munkamegosztás további fejlődését.

A Kr. e. 7–6. században aztán a lüdiaiak kitalálták a fémpénzt, nevezetesen a szabványosított aranypénzt, mert egyszerűen a területük gazdag volt aranybányákban. Jellemző, hogy Lüdiának és utolsó királyának, Krózusnak a pusztulását is közvetve a pénz okozta.⁷

Mi is történt a fémpénz bevezetésével? Az áruk időállóságához képest a fémpénz tartóssága bevitte az időtényezőt a piacra. Valahogy ilyenformán (2. ábra):



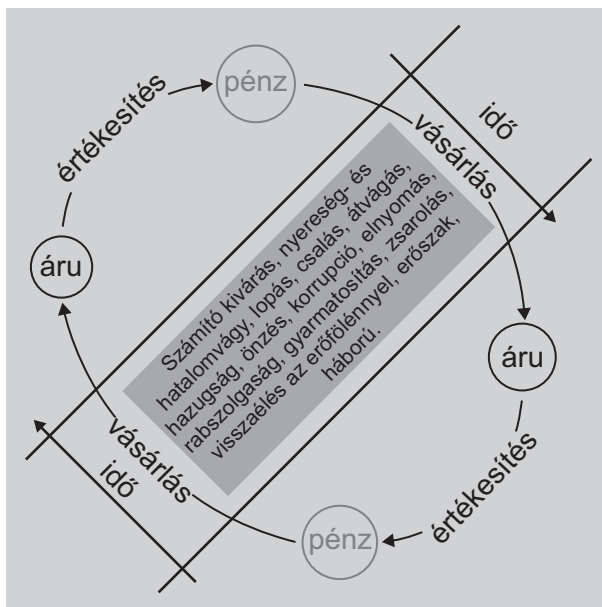
2. ábra: A kapitalizmus bölcsője

Valóban sokkal egyszerűbb lett a javak cseréje, a cserekereskedelem hátránya kiküszöbölődött, de keletkezett egy rés. Ez a rés azonban kitöltődött, nem is akármivel. Mert nincs az az emberi gonoszság és aljasság, amit a pénz **megszerzése és megtartása** sőt **szaporítása** érdekében mind a mai napig az emberek meg ne próbálnának elkövetni.

Silvio Gesell így fogalmaz: „A pénz szétválasztotta az árukat, amennyiben az értékesítés és a vásárlás közé időt, számító kivárást, nyereségvágyat és ezer más, a cserétől független mozgatóerőt iktatott közbe” (Gesell 2004, 295. o.).

Nyilván nem véletlen, hogy mire Pál apostol korához érünk, az apostol már ezt írja: „Mert minden rossznak gyökere a pénz szerelme: mely után sóvárogván némelyek eltévelyedtek a hittől, és magokat általszegeztek sok fájdalommal” (1Tim 6,10). A jelenből nézve Pál annyiban tévedett, hogy napjainkban már nem „magokat” szegeznek, hanem *másokat* szegeznek át fájdalommal a pénz tulajdonosai, ahogy korábban láttuk.

A 3. ábrán az idő adta résben – a teljesség igénye nélkül – felsoroltaknak három közös jellemzőjük van:



3. Ábra: A kapitalizmus piaca

1. mindegyik kizárólag a pénz megszerzését, megtartását sőt szaporítását szolgálja – ezek vezettek pl. a kamat és a kamatos kamat kitalálásához, majd általános bevezetéséhez, a tőzsdei ügyeskedésekhez, vagy a spekulációhoz, a világ újrafelosztásáért indított háborúkhoz, és mindahhoz, amit ma a pénzrendszer hatalmaként érzékelünk. Itt a gyökere az elején felsorolt öt funkció 4. és 5. pontjának (a pénz a spekuláció ill. a hatalom eszköze. [2. o.]
2. mindegyik emberi gyarlóság, azaz lényegét tekintve erkölcsi kategória
3. semmi keresnivalójuk a javak cseréjét szolgáló piacon. Arról nem is beszélve, hogy az alku során egyenrangú feleknek *kell(ene)* megegyezniük az árban, mert ahogy láttuk, jelenleg a „pénztulajdonos fölényben van az árutulajdonossal szemben”.

Ez az idő adta rés a kapitalizmus minden bajának forrása, pontosabban ez teszi lehetővé a bajok kialakulását. A jelen helyzet bonyolultságát épp az okozza, hogy egyrészt a mostani pénzrendszert mindenki elfogadja és normálisnak tartja, másrészt a rés adta „ingoványos talajon” ezernyi szabály között egyensúlyozva „csikorogva” ugyan, de valahogy mégis csak működtetik a rendszert. Miközben a gazdagok és a szegények közötti olló szép csendben továbbra is csak nyílik, nyílik⁸...

Tisztán erkölcsi alapon vizsgálódva megállapíthatjuk tehát, hogy a pénzből mint általános csereeszközből két és fél évezred alatt *cél* és mindent elnyomó *uralom* lett.

Míndezek pusztítanak minden emberi és nem emberi értéket, lassan a Föld is végveszélybe kerül. Mert az istenített piacok úgy döntenek...

A pénz romboló erejét Montesquieu is fölismerete: a pénz az emberek vágyait „a végtelenségig sokasítja, kipótolva a természetet, amely nagyon is korlátozott eszközöket adott nekünk szenvedélyeink felajzására és egymás kölcsönös megrontására” (Montesquieu 2000, 93. o.).

Úgy is lehet fogalmazni, hogy a jelenlegi pénzrendszer ember-, közösség- vagy ha tetszik, Isten-ellenes, mert akár egyéneket, akár országokat nézünk, a hatalmast még hatalmasabbá, a szegényt, a kiszolgáltatottat még szegényebbé és kiszolgáltatottabbá teszi. Magyarán velejéig igazságtalan és erkölcsstelen.

Továbbá szörnyű kimondani, de ez a való: a szegénység elleni küzdelmet akármennyire is helyesnek és szükségesnek tartjuk, valójában szélmalomharc. Mert a szegények, a szükséget szenvedők száma gyorsabban növekszik, mint bármekkora jótékonykodás vagy segítő-készség.

Amikor az egyre szegényedő, dühös tömeget a rohamrendőrség oszlatja, már késő azon gondolkodnunk, mit kéne tennünk a még nagyobb baj, a teljes összeomlás⁹ elkerülésére.

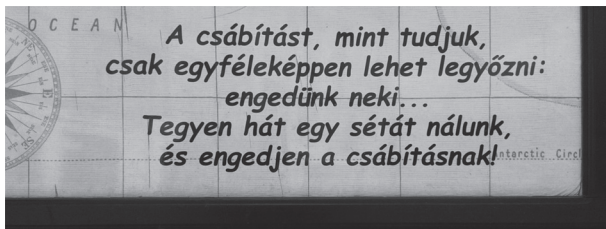
A negyedik hatalmi ág, a média hatalma

A bevezetőben említettem, hogy konkrét hatalom nincs a kezében, ezért sokkal nehezebben körülírható, megfogható, hogy mi a teendő. Magyarán a Montesquieu-i hatalommegosztás közvetlenül itt nem alkalmazható, tehát nem biztos, hogy ellen-hatalomban kell gondolkodnunk.

„Vegyenek el mindent tőlünk, csak a szabad sajtót adják meg, s nemzetem szabadsága, nemzetem boldogsága felől kétségbe nem esem”¹⁰ – szónokolt Kossuth Lajos az 1832-es zempléni megyegyűlésen (Katona 1948, 1., 2. és 7. o.). A szabad sajtó alatt nyilván a cenzúramentes sajtót értette és nem gondolt arra a becstelenségre, hogy a sajtó, vagy mai nevén a média, elfeledkezvén eredeti küldetéséről, a közvélemény *közvetítése* helyett merő önértékét követve a nagyobb haszon reményében *manipulálja* az embereket és a közvéleményt.

A reklámok vagy pl. a Való Világnak csúfolt műsor a primitív veszekedésekkel, vagy a szinte élőben közvetített pornóval, újabban szexuális erőszakkal, az alpári „reality show”, vagy a bulvármédia stb., mindenről, csak nem az embert nemesítő, jobbító szándékról szólnak, sokkal inkább az alantas ösztönök, vágyak népszerűsítéséről. Ezekkel a műsorokkal, de akár a reklámokkal kapcsolatban teljesen igaza van Puzsér Róbertnek: „Ami a hazai képernyőkön tizennyolc éve zajlik, az nem valamiféle tévedés vagy mellékhatás, hanem aljas indokból, bünszervezetben elkövetett tudatos merénylet a társadalom ellen” (Puzsér 2015, 6. o.). Azaz merő önértékből, pénzért az egyéni méltóságot semmibe veszik és kihasználják a résztvevők kiszolgáltatottságát. A reklámokkal pedig az a baj, hogy egy egészséges lelkületű ember, ha valamire szüksége van, kimegy a „piacra”, körbenéz – manapság beleértve már az internet adta lehetőségeket is –, és megveszi a neki tetszőt. Ráadásul ha a „csekély önfeleglyemmel bíró, azonnali vágykielégítésre hajlamos” (Turgonyi 2010, 45. o.) nézőtől csak úgy megvonnánk

a reklámokat vagy bármelyik műsorát, micsoda ricsajt csapna, hogy neki ahhoz joga van. A liberalizmus föl Kent papjai pedig azonnal bejelentenek, hogy nem közelítünk a zsarnokság felé, hanem hogy ez már maga a zsarnokság.



4. ábra: A korszellem ideál-típusos reklámtáblája egy üzlet falán.

Tehát ha már kiengedtük a kényelemszeretet, a mértéktelenség és az önzés – az egyéni érdek mindenek fölött – szellemét a palackból, nem lehet csak úgy visszazuzkolni. Nem is beszélve arról, hogy média hatalma közvetett hatalom, ezért az őt szabályozni szándékozó törvénnyel, hatalmi szóval szemben nem csak részben jogos ellenállást fejtene ki, hanem épp közvetett hatalma révén a politikai hatalom az elvárt erősödés helyett éppen, hogy gyengülne. Tanítani lehetne, hogy ilyen volna a kétélű fegyver.

A médiával, modern művészetekkel, filmmel stb. más baj is van. Én még nem láttam olyan embert, pláne népet, aki ill. amely pusztán attól, hogy akármilyen módon, de többnyire filmen (krimi, horror, Való Világ, stb.) a képébe toljuk primitív, mocskos, aljas, önző, erőszakos stb. mivoltát, attól egy jottányit is változna pozitív irányban. Sok szociológus szerint is épp negatív a hatás, mert „az aljasság fölött érzett öröm vagy élvezet elterjedt: a saját aljasságok előfutára és helyettesítője”, mondja helyesen Georg Kühlwind¹¹ (2003, 91. o.).

Nagy kérdés tehát, hogy miként lehet meghaladni a Végh Attila által hajszálpontosan ábrázolt szintet: „Az ön maga istenévé nőtt plebs bekapcsolja a tévét, hogy jól megbámulja saját hülye arcát. Azt látja, hogy néhány hülye bemegy egy házba, és ott lakik darab ideig. Se az nem érdekes, amit gondolnak, se az, amit mondanak, se az, amit csinálnak. Nálunk is nagy siker lesz”¹² – írta a Big Brother-, Való Világ-, Éden Hotel- stb. sorozatok megjelenése előtt 2002-ben (Végh 2002, 61. o.). Ugyanakkor „aki nem emelkedik, az zuhan”, írja nagyon helyesen Müller Péter a lelki, szellemi fejlődésről (2006, 171. o.). Nagyon szomorú vége lesz civilizációnknak, ha nem leszünk képesek a mai felnőtt nemzedéknél különb, szabad akaratukból fölfelé törekvő ifjakat nevelni, ahol természetesen a „fölfelé törekvő” kifejezés alatt nem sikert, gazdagságot, karriert stb.-t értek. Ráadásul Montesquieu mintha e téren is súlyosat szólna: „Sohasem a megszülető nép az, amelyik elfajul; ez csak akkor indul romlásnak, amikor a felnőttek már elzüllöttek” (2000, 90. o.).

Következésképp ebben a zsákutcában iszonyat nehéz lesz megfordulnunk. Külön tanulmány(oka)t igényel,

hogy mit is jelent pontosan a jelzett nevelés megkerülhetetlensége és szabad akarat, melyben az egyén felelőssége rejtőzik.

Az ötödik hatalmi ág, a pénz hatalma

A Montesquieu szerint „hogy a hatalommal ne lehessen visszaélni, ahhoz az kell, hogy a dolgok helyes elrendezése folytán a hatalom szabjon határt a hatalomnak” (2000, 247. o.). Igen ám, csakhogy milyen hatalmat lehetne fölállítani a pénz hatalmával szemben? Merthogy – ahogy föntebb láttuk –, a pénz hatalma mögött valójában az ember egoitása és gyarlósága áll, ez ellen pedig hatalommal, erővel, pláne a jog eszközeivel szélmalomharccal küzdeni, az erkölcsi intelmek valójában hatástalanok a már intézményesült nyers erővel szemben, épp ezért az un. etikus közgazdaságtan ereje sosem lesz elegendő. Ha egy 3 éves gyerek hadonászik a véletlenül hozzájutott késsel, minden épeszű szülő akár erőnek erejével is elveszi tőle, ha nem hallgat a szép szóra. Ezt kell tennünk nekünk is, nem a pénzzel, hanem a pénz hatalmával, következetesépp az egyetlen lehetőségünk, hogy le kell választanunk a pénzről a spekulációs és a hatalmi funkciót.

Ehhez először ki kell mondanunk és le kell szögez-nünk néhány igazságot:

1. kamatos kamatra hitelt adni nem más, mint a *lopás* és a *kizsákmányolás* (= teljesítmény nélküli jövedelem elvonás) törvényes formája. (Hitelt adni és a vállalkozás nyereségéből (avagy veszteségéből) hányadhoz jutni az más: a hányad mértéke a két fél alkujának tárgyát képezi – ma messze nem ez a helyzet
2. egy gazdálkodó közösséggel szemben nem lehet nagyobb merényletet elkövetni, minthogy *kiveszik* a kezéből a saját gazdálkodásának legfontosabb eszköze fölötti *önrendelkezési jogot*. A világszerte helyesnek tartott és féltékenyen őrzött jegybanki függetlenség a legtöbb esetben épp a jogfosztottságot jelenti.
3. Ismét sokan gondolják, hogy úgymond a pénz „fogalmilag” agresszív. Az én válaszom az, hogy ez így pontatlan, mert nem fogalmilag agresszív, nem a természet, vagy ha tetszik, Isten alkotta, mint a kő keménységét, hanem a pénz, mint olyan, emberi találmány. Ilyenformán tökéletlen. Emberi csinál-mány, tehát van lehetőségünk megváltoztatni.
4. Szinte közhiedelem szintű vélekedés, hogy az az igazi pénz, aminek van kézzel fogható fedezete, pl. arany. Óriási tévedés, mert a valódi, vagy az igazi, a gazdaságot szolgáló pénznek kézzel fogható fedezetre semmi szüksége, mert a fedezete kizárólag a *mögötte álló értékteremtő munka és a közbizalom*. Eladáskor vagy munkabéreként elfogadom, mert fizetni tudok vele. Ennyi.

Itt kell megemlítenem, hogy történetileg a pénz aranyfedezete mintegy természetes felső korlátként működött

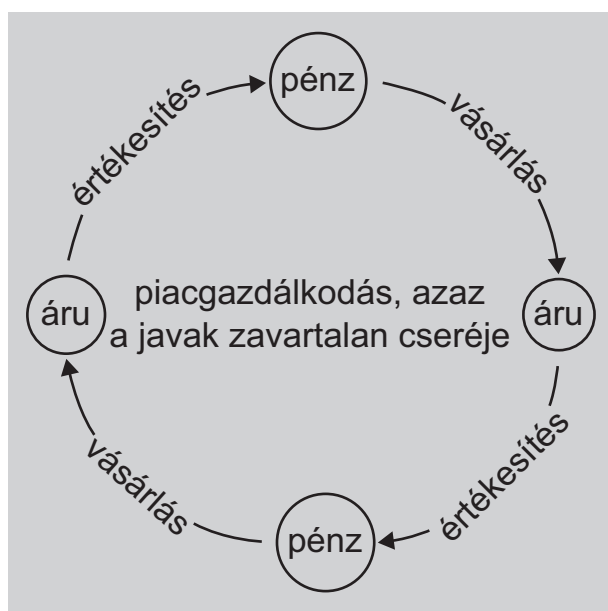
a pénz mennyiségét illetően. Minden ország legföljebb csak annyi pénzt tudott forgalomba hozni, amennyi aranya volt (vagy elrabolt mástól). A bevezetésben már jeleztem, hogy a múlt század '70-es éveiben viszont végleg fölszámolták az aranyfedezetet, ezzel megszűnt a korábbi korlát. Nyögjük is rendszeren a súlyosabbnál súlyosabb következményeket a pénz mennyiségének végtelen és féktelen, csakis az *időtől függő növekedése* miatt.

Főtebb a kapitalizmus piacának jellemzőjeként leírtam 3 pontot (5. o.), amiből egyértelműen következik a feladat: számúzni kell a piacról az oda nem valókat, azaz a piacidegen elemeket, Silvio Gesell megfogalmazása szerint a „cserétől független mozgóerőket”.

A kérdés most már csak az, hogy hogyan? Mert az emberi gyarlóság nem jogi kategória, legföljebb valamely következménye (ezért van az ezernyi szabály, amelyek között a gonosz akarat mindig talál kiskaput...).

A kommunisták társadalomjobbító szándékai nem csak Marx tévedései miatt buktak el, hanem az erőszakosságuk okán is. A kérdés tehát úgy szól, hogy erőszak alkalmazása nélkül milyen „szerkezet” akadályozza meg a gazdasági túlhatalmat. Másként fogalmazva: hogy lehet elérni, hogy akinek pénze van, annak ne legyen egyúttal hatalma is, legalábbis a piac fölött?

A jó pénz olyan a gazdaságban, mint a testünkben a vérünk. Mindenütt ott van, de ahol föltorlódik, baj támad. Ezért vissza kell adnunk a pénznek azt a tulajdonságát, hogy csakis az legyen, amire kitalálták: általános értékmérő és csereeszköz, hogy információt és energiát szállítson, kegyetlen úr helyett csakis *szolgáljon*, seholy nem torlódhat föl, mert gazdasági „trombózt” okoz. Olyanná kell tennünk, hogy az önérdék és a közérdek az elkerülhetetlennél többször ne kerüljön szembe egymással; hogy ne erősítse szűkebb és tágabb közösségeinkben az emberi gyarlóságot, leginkább az önzést és hatalomvágyat, mint ahogy most teszi.



5. ábra: A piacgazdálkodás piaca

Más szavakkal és pontosabban: a pénz adta időtényezőt kell megszüntetnünk, ezzel eltűnik az emberi gyarlóság és gonoszság számára a játéktér, legalábbis ez a játéktér.

Erre a célra kizárólag a Silvio Gesell által leírt forgalombiztosított, vagy szelíd pénz alkalmas. Alkalmazásának és működésének nélkülözhetetlen elvi feltételei:

1. A pénz közbirtok, az egész közösség tulajdona; (még akkor is, ha a köztulajdonnak nálunk rossz a csengése...) A piac szereplői – vagyis bárki – csak átmenetileg, használatra kapják meg a pénzt.
2. a pénz pusztá forgalmából, ide-oda tologatásából, bárhol való tárolásából *egyéni haszon nem származhat*.
3. Enyhe negatív kamata van, hogy az árukhoz hasonlóan romlandó legyen. Ezzel nem tud fölényre szert tenni, egyúttal gátolva van, hogy bárki munka nélkül szerezzen pénzt;
4. Mennyiségét a törvényhozói főhatalom – és nem a jegybank! – szigorú törvények szerint szabályozza az infláció és defláció megakadályozására. Erre vannak jól alkalmazható statisztikai, közgazdasági eljárások.

Ezzel a megoldással kettévágtuk a pénznek a *szolgáló* és a *hatalmi* funkcióját. Ez a pénz teljes mértékben és hibátlanul szolgálja a javak cseréjét, a nyomort, viszályt és vérontást eredményező hatalmi oldala pedig megszűnik. A pénz csak annyiban lesz kitüntetett áru az áruk között, hogy mindenki rajta keresztül szerzi be a számára szükségeset.

A 4. ponttal kapcsolatban ellenem vethető, hogy mi csoda felelőtlenség! A politikusok kezébe adni a pénzkidadás jogát!? Hallatlan!

Ahogy mondtam volt, a pénzbizottság évszázadok óta folyamatosan gyengíti a politikai hatalmat és ennek egyik lépése volt, hogy kiénekelte a pénzkidadás jogát a „kezeből”, mondván, ti politikusok vagytok, mi jobban értünk a pénzhez.¹³ Talán a hármass hatalommegosztás elterjedése előtt jogos lehetett a vád: önös érdekét követve a hatalom beindítaná a bankóprést.

Kossuth Lajos még küzdött a pénzkidadás jogáért: „Azon nézetben vagyok, hogy – a’ meddig befolyásom lesz Magyarország ügyeibe – a’ banknak nem akarom adni kezébe, hogy ő regulázza Magyarország pénzügyeit. Őtet csak eszközül, ’s mintegy tisztviselőül akarom használni bizonyos határok között. Ez okból nem ő bocsátja ki a’ pénzt, hanem csak kezeli bizonyos jutalomért.”¹⁴ (Közlöny 1848, 420. o.)

Abraham Lincoln már borúlátóbb volt: „A pénzhatalom béke idején élősködik a nemzetben, háborús időben pedig összeesküszik ellene. Despotikusabb, mint a monarchia, arcátlanabb, mint az autokrácia, és önzőbb, mint a bürokrácia. Olyan válság közeledtét látom a közeljövőben, amely megbénít, és arra kényszerít, hogy remegjek hazám biztonságáért. A korporációk kerülnek uralomra és a korrupció korszaka köszönt ránk. A pénzhatalom arra törekszik, hogy fenntartsa uralmát, kihasz-

nálva az emberek előítéleteit, egészen addig, amíg a gazdagság néhány kézben halmozódik fel, és a köztársaság elpusztul”.¹⁵

Ki-ki eldöntheti, hogy több mint 150 évvel Lincoln kijelentése után Amerika mennyiben tekinthető még demokráciának, miközben a Fed¹⁶ lényegében magánbank.

„Jogállamban a pénz a fegyver.” – írja József Attila döbbenetes éleslátással. Nem ő az első zseni, akire nem hallgattunk...

Egy biztos: a fenti 4 pont jelenti a visszaszerzett pénzügyi önrendelkezést. Ebben a rendszerben az a lényeg, hogy demokratikus, tehát a politikai hatalom megosztott, és ha a mindenkori kormány merő rövidlátásból mégis csak beindítaná a bankóprést – amire a hatalommegosztás miatt amúgy semmiféle joga nem volna, azaz csak törvénytelen úton tudná megtenni –, az infláció megszabadása miatt a következő választáson bukna, mert hiszen az inflációmentesség kihirdetetten pártok fölötti „játékszabály”, ha tetszik, az alaptörvény része. Aki ebben nem hisz, annak nagyon is kíváncsi volnék a demokráciafelfogására és a választópolgárok értelméről alkotott véleményére...

Milyen lesz ez az új rendszer?

- Nincs infláció, amennyiben a fenti 4 pontot betartják.
- Az eladó és vevő, azaz az áru ill. a pénztulajdonos egyenrangúvá válik.
- Pénzt szerezni csakis munkával, szolgáltatással lehet, következésképp, aki eddig ügyeskedésből élt, kereshet munkát, mert megszűnik a spekuláció a maga hiszteroid piac- és ármódosító hatásaival együtt.
- Kamat nélküli hitel-bőség, azaz a mostani pénzsűke helyett pénzbőség.
- A befektetőnek az lesz a nyeresége, hogy nem lesz kamatvesztése, mert szerződés szerint épp annyi pénzt kap vissza, mint amennyit kölcsönadott, nulla infláció mellett (!) – jó esetben egy-két %-kal többet.
- A befektető és vállalkozó együtt sír vagy együtt nevet.
- Szinte mindennek csökken az ára, mert az árból eltűnik a bujtatott kamathányad.
- Megszűnik a válságról válságra való bukdácsolás, mert mindig van a gördülékeny működéshez elegendő pénz a piacon.
- A különböző érdekcsoportok vagy akár a pártok között hihetetlen mértékben csökken a feszültség.
- A bankok közszolgálatot ellátó pénzközvetítő intézményekké alakulnak;
- A vállalkozó nem csak pénzügyi, hanem pl. *erkölcsi*, emberi, környezeti, természetvédelmi szempontokat is figyelembe vehet, mert megszűnik a növekedési kényszer.
- Csökken a verseny, nő az együttműködés lehetősége.

- Megállhat, sőt csökkenhet a szegények és gazdagok közötti különbség.
- Kényszerű munkavállalás, sőt robotolás, növekvő hajszolódás¹⁷ helyett egyre többen képességeik szerint dolgozhatnak (visszatérhet egy rég elfelejtett mozdulat, a munkálkodás öröme);
- megszűnhet vagy legalábbis csökkenhet a „család-vagy-karrier” feszültsége;
- újra éledhet sok, pl. kézműves tevékenység, amelyet a pénzügyi úthenger mára eltaposott;
- megszűnhet vagy legalábbis csökkenhet a környezetet terhelő dobjuk-ki-vegyünk-újat-mert-az-olcsóbb szemlélet;
- végül a legfontosabb: a *verseny*ből kihullottak, a kisebb *teljesítményt* nyújtók is megtalálják a helyüket;

Ez lesz az átmenet a tőkevezérelt társadalomból, a profitorientált kapitalizmusból a piacgazdaságba, ahol a gazdaság nem kevesek érdekét, hanem a közjót szolgálja, mert a közösség maga dönthet, hogy mire fordítja a saját pénzét. Vagy más szavakkal, így lesznek a piszkos anyagiakból tiszta pénzügyek, áldemokráciából¹⁸ valódi demokrácia, pénzközpontú rendszerből emberközpontú rendszer, ördögi rendszerből legalábbis nem Isten-ellenes társadalom.

Utópia? Nem! Az egyetlen lehetőségünk!

A Kossuth-bankó sikere, és sok más példa bizonyítja, hogy működik az elképzelés. A jelenlegi pénzrendszer hatalmát mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy az eddigi próbálkozásokat leverték vagy betiltották. A leghíresebb egy tiroli község, Wörgl polgármesterének esete: 1932-ben, a nagy világgazdasági válság alatt Michael Unterguggenberger meggyőzte a wörgli képviselő testületet és bevezették a Gesell-féle forgalombiztosított pénzt. Érdemes alaposabban megismerkednünk a történetekkel.

A wörgli csoda

„1932 július 25-én Wörgl csak úgy zeng, cseng és bong a munka zajától. Kalapácsok aprítják a sziklát, kövek hullanak a csillékbe, ásókkal takarítják el a zúzalékot. [...] Három utcát és a népiskolát is bekapcsolják a csatornahálózatba, vasbetonhidat építenek egy hegyi patak fölé, valamint felhúznak egy sűrűsáncot is. Többhavi, sőt egyes esetekben többévi tétlenség után a munkások újra szorgoskodnak, fizetségük pedig a sárga, kék és rózsaszín bankók sokasága. Hivatalosan »munkaérték-elismervénynek« nevezik és 1, 5 és 10-Schilling névértékben bocsátják ki őket, és mindegyikükön ugyanaz a jelmondat áll: »Lindert die Not, schafft Arbeit und Brot« (= »Enyhíti a nélkülözést, biztosítja a munkát és a megélhetést«).

[...] A munkások valóban pontosan úgy viselkednek, ahogyan azt Gesell előrejelezte, és Unterguggenberger is remélte: elköltik az ideiglenes pénzüket. Az új pénz új bevételhez juttatja a kereskedőket, akik így több árut is vásárolnak a parasztoktól, kézművesektől és

gyáraktól, amelyek pedig így újra több embert is vesznek fel.

Miközben Ausztria-szerte egyre nő a munkanélküliség, Wörglben egyre csökken. Gyarapodnak a fizetések és a község adóbevételei is. Mintha csak repülőgépről szórtak volna pénzt a lakosok közé – pedig valójában szinte semmivel sincs több pénzük, mint azelőtt. Mindössze 5500 schillingnyi munkaérték-elismervény van forgalomban – csak épp gyorsabban áramlanak a bankók. Az ácsból a henteshez, a hentesből a paraszthoz, a parasztból a kocsmároshoz, a kocsmárosból az ácshoz, és mindenki kap is érte valamit.

Szomszédos községek is csatlakoznak a kísérlethez, felépül egy uszoda is. Az új pénz meglepő egységet teremt Wörglben, miközben az ország többi részében a szociáldemokraták, az osztrofasiszták és a nemzetiszocialisták egymást marják a hatalomért és pártseregek lövöldöznek (szó szerint! – L. P.) egymásra. Egy újság pedig már egyenesen azt írja, hogy *Le a parlamenttel, diktatúra kell ide!*

Wörglben azonban a szabadpénz elsimít minden vitát, a képviselő-testület egyhangúlag kiáll a polgármester mellett, bal- és jobboldaliak kart karba öltve koccintanak a kocsmában a gazdasági fellendülésre.

Rövidesen megérkeznek az első újságírók is, ritka jó hírrel dobva fel a lapjaik eddigi rossz hír-áradatát. Riporterek járják az utcákat, faggatják az orvost, a szabót és a moztulajdonost Wörgl titka után kutatva. Nincs ásványi kincs? Nincs nagybefektető? Csak néhány színes bankó, és ez minden?

És ez minden. Az emberek újra bevásárolnak, és hirtelenjében újra jobban megy a soruk. Néha talán átláthatatlannak tűnhet a kereskedelmi viharoktól, hozamgörbektől és kamatlábaktól zsúfolt kapitalizmus, ám a wörgli fejlemények jól mutatják, hogy végeredményben csak egy a lényeg: hogy minél többen és minél gyakrabban költsék a pénzt. [...]

Miért ne lehetne Wörgl csodája Bécs és egész Ausztria csodája is?

Mindössze azért, mert az osztrák jegybank nem hajlandó lemondani a pénznyomtatási monopóliumáról. [...] Másfél évvel a kísérlet beindítását követően az osztrák közigazgatási bíróság is megerősíti, hogy a wörgli ideiglenes pénz bizony törvénybe ütközik.

És véget ért a csoda.

A bankókat bevonják, a község építómunkásait elbocsátják, a kereskedők bevételei ismét éppúgy visszaesnek, ahogyan az adóbevételek is. »Ezt a nélkülözést nem Isten küldte, hanem a törvények és az emberek zavarodottsága« – írja a csalódott Unterguggenberger az egyik újság szerkesztőségéhez címzett levelében.

A válság visszatér a tiroli községbe, és rövidesen újraélednek a régi viszályok is” (Uchatius 2011).

A wörgli eset tanulságai

1. A cikk szerzőjének az a meglátása, hogy „gyorsabban áramlanak a bankók” vagy „minél többen

és minél gyakrabban költsék a pénzt”, alapján helyes. Csak annyit fűznék hozzá, hogy manapság a fogyasztás erőltetésével, a „dobj el, vegyél újat” szemlélet elterjesztésével próbálják fönntartani a rendszert, s „mellékhatásként” kimerülnek a Föld erőforrásai és veszélybe kerül az egész földi élet. A szelíd pénz bevezetésével többek között ez is elkerülhető vagy legalábbis erősen mérsékelhető lenne.

2. A törvények már akkor sem a gazdálkodó közösség érdekei mentén születtek. Ma még rosszabb a helyzet. Gondoljunk pl. Görögországra: ha nem fogtok fizetni, megfojtunk benneteket! – a hatalmasok ha nem is mondják, de így viselkednek (ez akkor is igaz, ha maguk a görögök is sárosak az ügyben).
3. Ami az idézett cikkből nem igazán derül ki, de egyéb leírásokból nyilvánvaló, hogy a kétfajta pénz zökkenőmentesen működött egymás mellett.
4. A szinte legfontosabb: „a munkások valóban pontosan úgy viselkednek, ahogyan azt Gesell előrejelezte, és Unterguggenberger is remélte: elköltik az ideiglenes pénzüket”. Azért mondom majdnem a legfontosabbnak ezt a tanulságot, mert a szelíd pénz ellenzői a leggyakrabban épp az emberek butaságára hivatkoznak, hogy képtelenség elmagyarázni nekik a szelíd pénz működését. Nem mindenkit, a többséget kell csak meggyőznünk, a többi majd alkalmazkodik, pont úgy, ahogy az irányítószámot, a bukósisakot, a biztonsági övet, az adózást, vagy a kötelező felelősségbiztosítást, stb., stb. az az ember is kénytelen elfogadni, akinek fogalma sincs az okokról és a miértekről. Együttélésünk legtöbb szabálya a szó igazi értelmében nem demokratikusan keletkezett, hanem valakik eldöntötték és egyszerűen bevezették, lásd pl. a KRESZ szabályokat.
5. Végül a legfontosabb: a közösségen belüli ellentétek hihetetlen mértékben lecsökkennek és a szelíd pénz nélkül kiújulnak. Ha semmi más pozitív előnye nem volna a szelíd pénznek, csak emiatt is érdemes volna bevezetnünk.

Befejezés

Minél hamarabb rátérünk erre az útra nemzetgazdasági szinten, annál kisebb bajjal megússzuk a mostani globalizált pénzrendszer összeomlását. Mert a legfőljebb lineárisnál alig jobban¹⁹ növelhető termelés és a hatvány szerint növekvő pénzmennyiség miatt az összeomlás elkerülhetetlen. A gazdagok mentik majd az irhájukat, a szegényeket pedig sorsukra hagyják, azaz éhezés, nyomor, erőszak, vér és könnyek. Senkinek ne legyen illúziója!

Vajh lesz-e erőnk és időnk elébe menni a bajnak?
Az igen válasz rajtad is múlik...
Isten óvja Magyarországot!

Utóhang

A vázolt, látszólag tisztán gazdasági problémának nagyon súlyos bibliai, teológiai vonzatai vannak. Walter Benjamin azt állítja, hogy „a kapitalizmus merő kultusz-ból álló vallás, dogma nélkül” (Benjamin 2013, 6. o.). Kunchala Rajaratnam, indiai lutheránus teológus szerint a kapitalizmus, mint vallás „középpontjában a piacgazdaság istennője áll, akinek a profit oltárán kell áldoznunk”. A közgazdászok pedig „hű és odaadó papok” az istennő szolgálatában, akik „mindvégig érzéketlenek maradtak [...] a valóságra: [...] a hajléktalanok, a munkanélküliek, és éhhalál küszöbén élők milliói”-nak nyomorára. Végül kijelenti, hogy „a neoliberais piacgazdaság nem egyeztethető össze a keresztyén etikával”.²⁰ Silvio Gesell, a rejtőzködő teológus még mélyebbre lát: „Keresztyén-ség és kamat: ez tiszta ellentmondás” – írja többek között – idézett könyvében (2004, 236. o.). Gesell támadhatatlan igazsága a keresztyén egyházakat a világban betöltött szerepük reformációjára kellene, hogy készítse.

Mindezek bővebb és érthetőbb kifejtése egy újabb tanulmány feladata lesz.

Laborczy Pál

IRODALOM

- Benjamin, Walter: A kapitalizmus mint vallás. Ford. Fogarasi György. et al. Kritikai Elmélet Online, <http://etal.hu/kotetek/gazdasagi-teologia-2013/benjamin-a-kapitalizmus-mint-vallas/>. In: Et al. – Kritikai Elmélet Online. 1. köt. Gazdasági teológia (2013). Szerk. Fogarasi György. Szeged, 2013. 4–8. o.
- Gesell, Silvio 2004: A természetes gazdasági rend, Kétezeregy Kiadó, Piliscsaba
- Katona Jenő (szerk.) 1948: Az élő Kossuth, Budapest Székesfővárosi Irodalmi Intézet
- Közlöny, 82. sz., 1848. aug. 30., 420. o.
- Kühlewind, Georg 2003: A normálistól az egészségesig, Kláris Kiadó, Budapest
- Montesquieu 2000: A törvények szelleméről, Osiris – Attraktor Kiadó, Budapest
- Müller Péter 2006: Szeretetkönyv, Alexandra Kiadó, Pécs
- Puzsér Róbert: Szégyen Hotel, Magyar Nemzet, 2015. máj. 7.
- Sándor Jenő 2010: Keresztyén gazdaságetika Indiában. Üzlet és etika, 2010. április 17. http://uzletietika.blog.hu/2010/04/17/keresztien_etika_es_piacgazdasag_egy_indiai_szemzogebo
- Thaisz Miklós 2003. A legitimáció nélküli „negyedik hatalmi ág”. In: Agócs Sándor (szerk.): FiPoliT antológia. Antológia Kiadó, Lakitelek, 59–67. o.
- Turgonyi Zoltán 2010: Molnár Tamás, In: Phronesis : politikafilozófiai folyóirat / kiad. a Politikai Filozófia Alapítvány ; szerk. Fülöp Endre, Ocskay Gyula, Pogonyi Szabolcs, 2010 nyár – tél, (29–46. o.)
- Uchatius, Wolfgang 2011. A wörgli csoda. Magyar Bitcoin Portál. 2011. november 4., <https://bitcoin.hu/a-worgli-csoda>
- Végh Attila: Figyelsz téged, Heti Válasz, II. évf. 36. sz., 2002. 09. 06.

JEGYZETEK

¹ A három klasszikus hatalmi ág szétválasztását a felvilágosodás korának elméletéként tartják számon, holott valójában már megtalálható Arisztotelész és Cicero műveiben is.

- ² Johann Silvio Gesell (1862–1930) német-argentin kereskedő, pénzülméleti szakember
- ³ „Aki hisz abban, hogy az exponenciális növekedés örökké folytatható egy véges világban, az vagy őrült vagy közgazdász (Kenneth Boulding)
- ⁴ Még filozófusok is keverik a két fogalmat, csak stílusbeli különbséget látnak közöttük
- ⁵ Természetesen itt áru alatt az áruk és szolgáltatások összességét értjük.
- ⁶ A forrás ismeretlen
- ⁷ „Hatalomvágya a perzsák elleni hadjáratra sarkallta, de II. Károly legyőzte, elfoglalta a fővárost, Szardeiszt, Krózust máglyán elégette, ezzel meg is szűnt Lúdia.” (<http://www.numismatics.hu/kiemelt/krozus-ie-560-540-penzverese/>)
- ⁸ „A világ 85 leggazdagabb embere annyi vagyon felett rendelkezik, mint a világ legszegényebb 3,5 milliárdja. A világ vagyonának a felét, 110 ezer milliárd dollárt a népesség egy százaléka birtokolja.” (2014 tavaszi IMF adat) – Néhány év, esetleg évtized múlva ezek az adatok 50, ill. 5 milliárd emberről fognak szólni. A középosztály vékonyodása világlelenségként csak előjele a nagyobb bajnak.
- ⁹ Összeomlásnak kell tekintenünk azt is, ha a nagy többség nyomor és rabszolgaszintre süllyed – és épp erre tartunk, egyre gyorsulva. A költő szavaival: „Hogy mily szeszekkel, szédülettel / Hajtják a népet ronda táncba: / Bíz' összezúzzák, ki nem táncol, / És bele rokkán, aki járja.” (Magyar Lajos Lázár Mihály üzenete című verésből)
- ¹⁰ Beszédében Kossuth háromszor is elmondja majdnem szó szerint ugyanazt.
- ¹¹ Székely György írói álneve (1924–2006) magyar filozófus, író
- ¹² Amúgy van pozitív olvasata is a jelenségnek: „Nem értem azokat, akik bírálják a Big Brothert meg a Való Világot. Hülyék engedelmeskednek hülye utasításoknak, miközben nyereségvágyból utálják egymást. Hát mi lehet ennél valóságosabb?” (<http://tequilagirl.hupont.hu/9/beszolások2>)
- ¹³ Mondtak ennél keményebbet is: „Hagyjátok, hogy kibocsássam és irányítsam egy nemzet pénzét, és nem érdekel, hogy ki hozza a törvényeit.” – a társadalom zsarolásának eszenciájaként így vélekedett 1790-ben Mayer Amschel Rothschild (1744–1812; <http://hunnio.com/news.php?readmore=48>)
- ¹⁴ Kossuth Lajos pénzügyminiszter mondatai az 1848. aug. 28-i Országgyűlésben.
- ¹⁵ Abraham Lincoln szavai 1863-ból (<http://mek.oszk.hu/06800/06897/html/0009.htm>)
- ¹⁶ Az Amerikai Egyesült Államok központi bankjának nem hivatalos rövidítése
- ¹⁷ 1910-ben a középiskolai tanárok a heti kötelező óraszám 18-ról 20-ra való emelése ellen tiltakoztak. Ma 26-nál tartunk. És semmivel sem keresnek többet, sőt, relatíve sokkal kevesebbet, gondoljunk csak az akkori általános egykeresős családokra.
- b) Egyes kutatások szerint beköszönt a soha véget nem érő munkaidő korszaka, azaz luxussá válik a szabadidő (<http://www.tozsdeforum.hu/uzlet-2/gazdasag/bekoszont-a-soha-veget-nem-ero-munkaido-korszaka/>)
- ¹⁸ 1. „A piacok döntöttek, mégpedig úgy döntöttek, hogy nincs szükség választókra. Az országnak reformokra, nem választásokra van szüksége” (Herman van Rompuy az Európa Tanács elnöke az olasz válságról 2011 őszén) – S valóban, Berlusconi választások nélkül a volt EU biztos, Mario Monti követte az elnöki székben.
2. A PRISM botrány – ügyészi vagy bírói fölhatalmazás nélkül lehallgathatnak bárkit. Edward Snowden mindkét amerikai párt hazaárulónak nyilvánította. Több mint gyanús, hogy épül a Nagy Testvér birodalma...
3. „A demokrácia azt jelenti, hogy a két farkas és egy bárány szavaznak a vacsoráról” (Czakó Gábor meghatározása)
- ¹⁹ Nyilván itt a termelékenység nagy szerepet játszik, de ennek a hatékonysága nagy általánosságban elmarad a kamatos kamat mindentől független, csakis az időtől függő növekedésétől. Emiatt van a növekedési kényszer a rendszerben.
- ²⁰ Mind a négy idézet: Sándor 2010

Milyen legyen Európa jövője?

Az EEK nyílt levele az európai egyházaknak és partnerszervezeteknek, valamint felkérés párbeszédre és konzultációra

Ezzel a címmel készített az Európai Egyházak Konferenciája egy átfogó tanulmányi dokumentumot, amelyben ennek a kérdésnek különböző aspektusait vizsgálta meg azzal a szándékkal, hogy nevezett szervezet tagegyházai és tagszervezetei reflexióit kérje, hogy aztán 2018 júniusában, az újvidéki Nagygyűlésén egy átfogó, és a Nagygyűlés által elfogadott dokumentumnak szolgáljon mindez hiteles alapjául.

Az úgynevezett európai projektum sajnálatos módon hazánkban és a környező országokban már elvesztette azt a vonzó hangulatát, amely a 2004-es csatlakozáskor még uralkodó volt. Ugyanakkor ez a történet nem érhet itt véget és nem is csontosodhat meg ebben az állapotában. A Theologiai Szemle – megítélésem szerint – azoknak a fórumoknak az egyike, ahol ezt markánsan és kompromisszum mentesen ki kell mondani, még akkor is, ha a pillanatnyi tapasztalatunk és a tapasztalatokból leszűrődő pillanatnyi véleményünk tiltakozik is ez ellen.

A fentebb leírt negatív megállapítások minden valóságukkal és igazságukkal együtt a felszínnek és a pillanatnak a kategóriájába tartoznak. A hívő ember mérlegelése, és a Theologiai Szemle igénye azonban a mélység és a magasság felé hív írókat és olvasókat egyaránt.

Megvan az Evangéliumnak is a maga európai projektuma, és hisszük, hogy megvan Európának is a maga eszkatológiája. Pál apostol meghívásával és e szolgálat vállalásával indult a projektum és annak nem akkor lesz vége, amikor az emberek, például „a brüsszeli bürokraták saját szerepüket elrajzolja” mindent elrontanak, hanem akkor, amikor Isten mindent helyreállít.

A kettő közötti folyamat részleteiben nem elveszve, e bevezetőben felhívom a figyelmet 1959-re, amikor nyugati kezdeményezés alapján létrejött az Európai Egyházak Konferenciája. Fő feladata az volt, hogy a hidegháborús hangulatban a Vasfüggönyön olyan réseket üssön, amely lehetővé teszi a párbeszédet Kelet- és Nyugat-Európa egyházai között, és amelyek alkalmasak a keleti egyházak különféle segélyezéseire is. Azt csak zárójelben említem, mint a keleti egyházak szégyenét, hogy a megfelelő titkosszolgálatok e szervezetet hogyan instrumentálították „trójai falóként”. Ez azonban nem a CEC-nek, hanem a titkosszolgálatoknak és kiszolgálóinak a szégyene. Az európai projektum sok-sok áldást hozva ebben a formában is működött. A következő nagy állomásoknak az Európai Ökumenikus Nagygyűléseket tekinthetjük, 1989-ben Bázisban, 1997-ben Grazban, majd annak legfontosabb gyümölcsét a 2001-ben született Charta Oecumenica dokumentumot és 2007-ben Nagyszébenben.

De egy kicsit lépünk vissza az időben. Az európai projektum német, olasz, belga és francia intézményes alapító atyái nyilvánvalóan a béke megőrzését tekintették legfontosabb célkitűzésüknek. Ennek föltétele azonban egy gazdasági közösség lépcsőzetes létrehozása volt. A Vasfüggöny innenső oldalán az 1950-es évek elejétől mindenki, kivéve az elvakult kommunistákat, ebbe a közösségbe akart tartozni. Ebben a folyamatban az egyházak Genfben, Brüsszelben és Strasbourgban is komoly lobbitevékenységet folytattak azért, hogy a tipikusan és az alapító atyák által is sokat emlegetett, biblikus alapértékek meghatározók maradjanak, hogy ne (csak) a rövidtávú gazdasági érdekek, hanem hosszú távú, sőt örökérvényű etikai értékek mentén alakuljon a projektum. Könyvtárnyi irodalma van ennek a lobbitevékenységnek, számos szervezet részéről, amelyek valamilyen módon kötődtek a két nagy szervezethez, az Európai Egyházak Konferenciájához és a Püspöki Konferenciák Európai Tanácsához. E tevékenység mögött két elvi húzóerő működött/működik. Az egyiket Robert Schumann alapító mondta: „Európa vagy keresztény lesz, vagy nem lesz!” A másikat Jacques Delors az Európai Bizottság egykori elnö-

ke: „Higgyenek nekem, nem fogunk Európával sikerrel járni kizárólag a jogi szakértelmünkre vagy a gazdasági képességeinkre alapozva. Ha nem sikerül lelkiismeret adnunk Európának... szellemet és értelmet, akkor kudarcot vallottunk.”

Ezzel a háttérrel kell látnunk a többnyire Európán kívül generálódó konfliktusoknak, válságoknak, kríziseknek lecsapódását Európában. A valóságot nemcsak a jelenségek és a kihívások felől kell vizsgáljunk, hanem mélyebb ok-okozati összefüggéseiben is. A magyarok többségének Európáról a parttalan, keresztyén- és nemzetellenes liberalizmus, a migráció kezelhetetlensége, és a terrorizmus kivédhetetlensége jut az eszébe. És mindezen nem csodálkozhatunk, mert igaz is. De nemcsak ez igaz, s jó dolog, ha ezeknek az orvoslása nemcsak a jelenségektől motíváltan, hanem az eredeti célkitűzésektől, a globális távlatoktól és nem utolsósorban a morális/teológiai szempontoktól is szellemileg táplálva kíséreltetik meg.

Ez a fajta, helyénvaló és ígéretes megközelítés tükröződik a CEC alapidokumentumban, és a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Szociáletikai Bizottsága által adott reflexióban. Úgy érzem, hogy e két dokumentum megismerése és megfontolása után érdemes lenne egyénileg is, de tudós teológusok közösségében még inkább megvizsgálni a rendelkezésre álló – részben felekezeti, részben ökumenikus – többnyire nyugat európai reflexiókat és ezeknek ismeretében egy olyan dokumentumot készíteni, amely Európa javára és nem utolsósorban Isten dicsőségére járulna hozzá az Újvidéken kialakítandó végső megnyilatkozáshoz. (a főszerkesztő)

Összefoglaló

Tizenöt évvel ezelőtt a történelmi jelentőségű Ökumenikus Charta aláírásával, egy merész kijelentéssel közösen álltak ki az európai projekt mellett az Európai Egyházak Konferenciája tagegyházai, illetve az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsa. A Charta kimondta: „Közös értékek nélkül nem alakítható ki tartós egység”.¹ Azóta még fel sem nőtt egy teljes nemzedék, és mégis, manapság egy ilyenfajta egységre és közös értékekre szólító kijelentés már idegenül hat és ritkaságszámba megy. Úgy tűnik, jelenleg a politikai és gazdasági széthullás az új norma. Az európaiak kezdik elveszteni hitüket az európai projektben, egyre nő a politikusokkal és az általuk szolgált intézményekkel szembeni bizalmatlanság, a szakpolitikákat pedig kizárólag a nemzeti érdekek alakítják.

Az EEK jelen nyílt levelében visszatér a közös értékek jelentette alapvető kérdéshez, illetve ahhoz, hogy ezek hogyan fejeződnek ki ma Európában. Az Európai Unió léte és virágzása központi szerepet tölt be ebben az elemzésben, de emellett az EU határain kívülre is tekintünk. A szöveg részletesen tárgyalja az európai fejlődés általános kontextusát és történelmi nézőpontjait. Sorra veszi az Európa által elért eredményeket, különös tekintettel azokra, amelyek túlmutatnak a gazdasági együttműködésen és a közös piacon. Ezek közé tartozik a szolidaritási mechanizmusok támogatása, a schengeni egyezmény értelmében megvalósuló utazási szabadság, valamint az Erasmus hallgatói csereprogram. A szöveg ugyanakkor azokat az aggályokat is megemlíti, amelyek az Európát sújtó számos és egymással összefüggő krízishelyzetekkel kapcsolatosak. A bevándorlók és menekültek beáramlása, az erőszakos konfliktusok és terrortámadások, a gazdasági válságok és a növekvő euroszkeptizmus mind-mind fenyegetést jelentenek az európai projekt, valamint a kö-

zös értékek kialakítása számára. Erre a helyzetre reagálva ez a nyílt levél teológiai megközelítésben is vizsgálja ezeket a kérdéseket, a *koinonia* és a diakónia fogalmain keresztül, és arra bátorítja az egyházakat, hogy pozitív hozzáállásukkal járuljanak hozzá közös európai otthonunk felépítéséhez.

Európa jelenlegi kihívásainak értékelésével, amely a következő, 2018-ban megrendezendő EEK Nagygyűlést megelőző erőfeszítéseink része, az EEK vezetőtestülete az alábbi lépéseket teszi:

- közlésezi a jelen nyílt levelet, amelynek címzettjei az európai egyházak, és amelynek témája a kontinens jelenlegi helyzete;
- megerősíti, hogy az EU-ra értékközösségként tekint, amelynek célja az emberi méltóság, a béke, a megbékelés, az igazságosság, a jogrend, a demokrácia, az emberi jogok tiszteletben tartása, a szolidaritás és a fenntarthatóság elérése;
- bátorítja az EEK tagegyházait és valamennyi európai keresztyén embert, hogy aktívabban tegyen azért, hogy a közéletben hangsúlyosabban jelenjenek meg az olyan keresztyén értékek, mint a másokkal szemben tanúsított tisztelet, a szolidaritás, a diakónia és a közösségépítés;
- felkéri az EEK tagegyházait és partnerszervezeteit, hogy reagáljanak erre a levélre, figyelembe véve a kontinens különböző pontjain fennálló konkrét helyzetet, ezáltal hozzájárulva az EEK soron következő Nagygyűlését megelőző konzultációs és előkészítő folyamathoz.

1. Bevezetés

„Krisztust követő hitünk parancsára minden képességünkkel azon munkálkodunk, hogy létrejöjjön az em-

berséges és szociálisan érzékeny Európa, ahol érvényesülnek az emberi jogok és azok az alapértékek, amit a béke, az igazságosság, a szabadság, a türelem, az esélyegyenlőség, valamint a szolidaritás jelentenek.”

Ökumenikus Charta

2001-ben az Ökumenikus Charta aláírásával az európai egyházak közösen tették azt a merész kijelentést, hogy támogatják a folyamatot, mely során Európa országai közelebb kerülnek egymáshoz. A dokumentum aláírói kijelentették: „*Közös értékek nélkül nem alakítható ki tartós egység*”. Ma, 15 év elteltével azt tapasztaljuk, hogy egyre szókimondóbb politikai pártok és csoportosulások érvelnek a kontinens további politikai és gazdasági integrációja ellen. Ami 15 évvel ezelőtt még logikus javaslatnak tűnt, mára kevésbé tűnik nyilvánvalónak. Ehelyett egyre többen fogalmaznak meg olyan véleményeket, amelyekből kitűnik, hogy már nem hisznek az egyesült Európa ígérétségében, bizalmatlanul viszonyulnak a politikai elithez, és újra nemzeti hatáskörbe szeretnék rendelni a szakpolitikai döntéseket.

A jelen dokumentumban az EEK arra tesz kísérletet, hogy elemezze a közelmúlt eseményeit Európában, méghozzá a tekintetben, hogy ezek milyen hatást gyakorolnak a közösen vallott alapértékekre. Az elemzés az Európai Unióra összpontosít, valamint azokra a komoly kihívásokra, amelyekkel az EU-nak jelenleg szembe kell néznie. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy az EU-ban kialakult helyzetet nem lehet elszigetelten vizsgálni. A tágabb értelemben vett Európa egészét kell megvizsgálni, amelyben mind EU-tagállamok, mind az EU-n kívüli országok találhatók. Európa szét-töredezettsége egyre nagyobb kihívást jelent a kontinens számára.

Az Európai Unió – amely a kontinens nagy részét lefedti, és amely olyan fejleményekért felelős, amelyek a kontinens többi részére is jelentős hatást gyakorolnak – jelenlegi, történelmi jelentőségű helyzetében választút előtt áll. Együtt munkálkodva mindent meg kell tennünk azért, hogy reményt ébresszünk, valamint konstruktív megoldási javaslatokat alakítsunk ki közös problémáink orvoslására. A jelen nyílt levél egyben felszólítás is az ebbe a folyamatba való bekapcsolódásra, hogy együtt vázoljunk fel új jövőképet mindannyiunk otthona, Európa számára, a múltra építkezve, és megújult reménységgel tekintve a jövőre.

2. Kontextus

„Az emberi méltóság tiszteletben tartása, a béke, az igazságosság, a szabadság, a türelem, a részvétel és a szolidaritás fenntartható legyen a változások idején is.”

Az egyre inkább globalizálódó és kölcsönös függés jellemezte világban előforduló problémákkal szemben

kizárólag a globális és nemzetközi megközelítések lehetnek hatásosak. A klímaváltozás és a környezetszennyezés nem áll meg az országhatároknál; a nemzetközi bűnözésre és terrorizmusra nemzetközi választ kell adni; a globális gazdasági problémákra pedig világszinten összehangolt megoldásokat kell találni. Világosan látszik, hogy az egyes országok kevésbé hatékonyak problémáik kezelésében, ha önállóan lépnek fel, mint ha más országokkal egyeztetve cselekszenek. Partneri kapcsolatokra és hálózatokra van szükségük ahhoz, hogy erősítsék hangjukat és befolyásukat.

Egyre több ember fejezi ki egyet nem értését azzal a nézettel, hogy a globális problémákat globális megközelítésekkel lehet a legjobban kezelni. Rámutatnak, hogy a globalizáció előnyeit csupán kis embercsoportok élvezik, a népesség túlnyomó része pedig e folyamat negatív következményeinek elszenvedője. A globalizáció a világ szinte valamennyi pontján azt eredményezte, hogy nőtt az egyenlőtlenség, és romlottak a közép- és alsóbb osztályok kilátásai. Ráadásul sokan úgy érzik, olyan globális erőknél vannak kitéve, amelyek felett nincs hatalmuk, és amelyek fenyegetést jelentenek az identitásukra. Ennélfogva aligha meglepő, hogy a szuverén függetlenség ideálja megtartotta – sőt visszanyerte – jelentős vonzerejét. Sokan gyanakvóvá váltak a globalizációval szemben, és úgy tekintenek a gazdasági és politikai integráció mellett érvelőkre, mint az elit képviselőire, akiknek fogalmuk sincs a való világról, és csak a saját érdekeiket tartják szem előtt, az emberek érdekeit pedig figyelmen kívül hagyják. Ennek eredményeképp azt látjuk, hogy egyre nagyobb hangsúlyt kap a nemzeti identitás, a szuverenitás, és a szakpolitikák nemzeti hatáskörbe való visszahelyezése. E kontextusban kulcskérdés, hogyan lehet összeegyeztetni a nemzetközi együttműködés és a közös politikaformálás iránti nyilvánvaló igényt, valamint a sokak által jogosan megfogalmazott vágyat, hogy a mindennapi életüket befolyásoló szakpolitikákat sajátjuknak mondhassák és irányíthassák.

Egyértelmű, hogy az egyházakon belül, illetve a keresztények körében különböző vélemények fogalmazódnak meg a politikai kérdések részleteit illetően, valamint a tekintetben, hogy hogyan szerveződjön Európa. Emellett olyan jelentősebb kérdésekben is megosztottak a keresztények, mint például, hogy részesei maradjunk-e az Európai Uniónak, vagy kilépünk belőle. Ezeknek az eltérő nézeteknek teljes mértékben megvan a létjogosultságuk.

Az Európai Egyházak Konferenciája (EEK) számára a legfontosabb kérdés az, hogyan biztosíthatjuk, hogy azok az alapértékek, amelyeknek irányt kellene mutatniuk a kontinens politikai folyamatai számára – az emberi méltóság tiszteletben tartása, a béke, az igazságosság, a szabadság, a türelem, a részvétel és a szolidaritás – fenntarthatók legyenek a változások idején is. Az EEK úgy véli, hogy a felsorolt alapértékek kapcsán semmiféle kompromisszum nem jöhet szóba. Habár

a politikai választásokban lehetnek eltérések, Európa egysége ezekben az értékekben gyökerezik.

3. Történelmi nézőpont

„Imádkozni azért, illetve megálmolni és kijelenteni azt, hogy létezhet ennél jobb megoldás.”

A második világháborút követően az európai kontinenten egyszerre több válság is sújtotta. Általános volt az élelmiszerhiány, távolba szakadt emberek – nem csak hadifoglyok és koncentrációs táborokból szabadultak – óriási tömegei próbáltak hazajutni, hogy újra a családjukkal lehessenek, vagy új otthonot találjanak, mert a háború előtti otthonuk mostanra megsemmisült. Európa legtöbb nagyvárosában nagyszabású, költséges újjáépítésre volt szükség. Szinte valamennyi nemzeti gazdaságnak pénzügyi mentőcsomagot igényelt. Csak Németország esetében a nemzeti adósságállomány felét elengedték. Nem sokkal a világháború lezárása után a kontinens ideológiai okokból kettészakadt – Keletre és Nyugatra –, és kialakult a hidegháború.

A huszadik század közepén, ebben a felfokozott állapotban történt, hogy hithű keresztény államférfiak egy kis csoportja összegyűlt, és volt bátorsága imádkozni azért, illetve megálmolni és kijelenteni azt, hogy létezhet ennél jobb megoldás – amelyben Európa sokszínű nemzetei együtt, békében élhetnek és boldogulhatnak. Ezt a reményt csak akkor lehetett megvalósítani, ha az emberek és a nemzetek hajlandónak mutatkoztak olyan közös értékeket elfogadni, amelyek Európa kulturális, vallási és humanista örökségéből fakadtak; olyan értékeket, amelyek az evangéliumi üzenet lényegében is megtalálhatók. Szeresd ellenségeidet; bocsáss meg másoknak, ahogy neked is megbocsátanak; vállalj szolidaritást a szegényekkel és elnyomottakkal; és oszd meg felebarátoddal, amid van. Ehhez az örökséghez fordulunk mi is, amikor folytatni kívánjuk a megbékélés és szolidaritás érdekében tett erőfeszítéseinket a mai Európában.

Amikor tehát a francia külügyminiszter, Robert Schuman 1950. május 9-én megtette híres nyilatkozatát az európai együttműködésről, az pozitív fogadtatásra talált Konrad Adenauer német kancellár, Alcide de Gasperi olasz miniszterelnök, Paul Henri Spaak belga külügyminiszter és sokan mások részéről is. A nyilatkozat lényege a Franciaország részéről kinyilvánított megbocsájtás és a Németországnak nyújtott békejobb volt. Ez egy új, többnemzetiségű egység formájában valósult meg, amely Európa ügyeit intézte, és amelyben két, hosszú ideje ellenségeskedő nemzet egyenlő partnerként dolgozhatott együtt. Ez a korai modell a mai napig emlékeztetőül szolgál számunkra, hogy milyen hatásos lehet a párbeszéd a feszültségek feloldásában.

Az Európai Szén- és Acélközösség 1951-ben jött létre, közös szervezetbe tömörítve a korábbi ellenségek szén- és acéltermelését, amely ezáltal ellehetetlenítette a

titkos fegyverkezést. Ez a közösség alakult át először az Európai Gazdasági Közösséggé (1957), később pedig az Európai Unióvá (1993). Az eredeti hat tagállamhoz további országok is csatlakoztak, kibővítve a szervezetet.² Az eredetileg a hat nemzet számára létrehozott intézményeket és struktúrákat átdolgozták, és szerződésben rögzített módosításokat hajtottak végre: Római Szerződés (1957), Maastrichti Szerződés (1993), Lisszaboni Szerződés (2007). Ezek a módosítások azt a célt szolgálták, hogy a csatamezők helyett tárgyalótermi keretek közé szorítsák a vitás kérdéseket, megerősítve a jogrend, a demokrácia és az emberi jogok iránti tiszteletet az egész földrészén. Mindez az EU és az Európa Tanács – amely többek között az Unió tevékenységeinek alapját biztosítja számos területen – között fennálló kölcsönös függés kontextusában történt. Az Európa Tanács emellett felületet biztosít az együttműködésre és megosztásra is egy jóval nagyobb kiterjedésű földrajzi területen, és az EU-nál lényegesen tágabb Európa-képet nyújt. Az Európa Tanáccsal, valamint az általa működtetett strasbourg-i Emberi Jogok Európai Bíróságával való együttműködés létfontosságú az EU számára.

4. Eredmények

„Az európai projekt és annak sokféle megjelenési formája példaként szolgál arra, mi mindent lehet elérni a megbékélés, a stabilitás és a jólét segítségével.”

Európa történelme során a kontinens lakói borzalmas tapasztalatokat szereztek az olyasfajta ideológiákkal kapcsolatban, amelyek mindenkire érvényes kulturális, etnikai, vallási vagy pszeudo-vallási alapelveket kívántak felállítani. Ennélfogva a tény, hogy Európa nagy részét békében és szabadságban sikerült egyesíteni a második világháború után – és a középkor óta első alkalommal –, óriási történelmi eredmény. Az emberi jogok területén is jelentős fejlődés történt. Az Emberi Jogok Európai Egyezménye, az Emberi Jogok Európai Bírósága, az Európai Szociális Charta, valamint az Európai Unió Alapjogi Chartája egytől-egyig mérföldkönek számítanak Európa számára. Az európai projekt és annak sokféle megjelenési formája példaként szolgál arra, mi mindent lehet elérni a megbékélés, a stabilitás és a jólét segítségével.

Az Európai Unió és az azt alátámasztó értékek, valamint az együttműködés és közös cselekvés keretrendszerre kulcsszerepet játszott azoknak a demokráciaellenes és totalitárius politikai rezsimeknek a megbuktatásában, amelyek a 20. század jelentős részében uralták Európa keleti és déli részét. Az EU emellett abban is elsődleges szerepet játszott, hogy integrálni lehessen a kontinens ezen részeit egy újfajta, együttműködésen és megosztáson alapuló modellbe.

Az EU a saját területén mindig is igyekezett előmozdítani a szolidaritást a szegényebb és a gazdagabb régiók

között a kohéziós politika és ahhoz kapcsolódó alapok (mint például az Európai Szociális Alap) segítségével. Számos EU-s pénzügyi eszköz járult hozzá a legelmaradottabb és legszegényebb régiók fejlődéséhez. A városi és vidéki területek közötti szolidaritást a Közös Agrárpolitikán (KAP) keresztül támogatja az EU, a KAP minden hiányossága ellenére. Emellett jelentős a közösségi jog társadalmi vetülete olyan területeken, mint a nők és férfiak közötti egyenlőség, a munkahelyi egészség és biztonság, vagy éppen az EU-n belül mozgó munkavállalók társadalombiztosítása.

Az Európai Unió-szerte megvalósuló testvérvárosi és testvérfalvi programok, a cserediák-programok – mint például az Erasmus –, valamint a személyek szabad mozgása a schengeni határok között, az EU legnépszerűbb sikerei közé tartoznak. Az Erasmus programban a 28 EU-tagállam, valamint Izland, Norvégia, Liechtenstein, illetve két EU-tagjelölt állam, Macedónia és Törökország egyetemei vesznek részt. 1987-es elindítása óta a program több mint 3 millió hallgatónak nyújtott támogatást. A schengeni egyezmény tagjai közé tartoznak az EU-tagállamok (kivéve Bulgária, Horvátország, Ciprus, Írország, Románia és az Egyesült Királyság), valamint olyan nem EU-tagállamok, mint Izland, Norvégia, Svájc és Liechtenstein. Az ilyen és ehhez hasonló projektek közelebb hozták egymáshoz a résztvevő országok polgárait, hozzájárultak a kölcsönös megértéshez, és a legalapvetőbb szinten mutatták meg az európai együttműködés értelmét.

Világszinten az EU rendelkezik a legnagyobb sürgősségi humanitárius segélyalappal (ECHO), míg az EU és tagállamai szintén fontos szerepet játszanak a fejlesztési együttműködés területén (különösen a fejlesztési költségvetések és az Európai Fejlesztési Alap segítségével). Ami a klímaváltozást és a környezetvédelmet illeti, az EU itt is vezető szerepet tölt be. Végül, de nem utolsósorban, az EU számos békefenntartási művelet élére állt a világ különböző területein.

Általánosságban az EU biztosítja az intézményi kereteket az olyan, a polgárokat foglalkoztató problémák megoldásához, amelyeket a tagállamok nem tudnak azonnal, önállóan rendezni. Ez gyakran azon szellemiség jegyében történik, miszerint együtt több eredményt lehet elérni, mint egyénileg fellépő országokként. Az ezekkel az intézményekkel folytatott rendszeres és átlátható párbeszéd segítségével azon munkálkodunk, hogy demokratikus és nyitott hozzáállással reagáljunk azokra a kihívásokra, amelyekkel Európa szembenéz.

5. Európa válaszút előtt: Európa újraálmódása és az alapértékek megerősítése

„Az európai történelemben válaszút előtt állunk. A kölcsönös függésen és a megbékélt különbözőségeken alapuló közös EU-politikák kialakításának egész jövője a tét.”

Azzal, hogy az Európai Uniót nemzetek feletti szervezetként alapították meg, az EU életre hívói a nacionalizmus csapdáját kívánták elkerülni, amely fél évszázad alatt kétszer is katasztrofális háborúba sodorta Európát. Európa integrációja az Európai Unió keretei között olyan különleges vízió volt, amely túlmutatott az államok megbékélésén, és azt tűzte ki célul, hogy egyesítse Európa népeit a „közös értékek közössége” elképzelés alapján. 1990-ben az Európai Bizottság akkori elnöke, Jacques Delors még az egyházakat és vallásokat is felszólította, hogy vállaljanak aktív szerepet „Európa szívének és lelkének” létrehozásában. Az azóta született dokumentumok – mint például a 2000-ben kihirdetett Alapjogi Charta és a Lisszaboni Szerződés (2009) – ismét hangsúlyozták azokat a közös értékeket, amelyek az Unió alapját képezik.

Az utóbbi időben azonban az EU politikai vezetői és sok polgára is megszűnt hirdetni ezeket az alapvető EU-s értékeket, sőt időnként ellent is mondanak azoknak. Sokak számára az Európai Unió gépies, technokrata intézménnyé, egyfajta bürokratikus projektté vált, amely távol áll a polgárok mindennapos gondjaitól. Olyan intézménnyé, amely átláthatatlan, nehézkes és költséges. Az EU népszerűsége rohamos mértékben csökken. Tovább rontják a helyzetet az olyan nyilatkozatok, amelyek során egy-egy nemzet vezetői úgy beszélnek az EU intézményeiről, mintha minden rosszért azok lennének felelősek, miközben nem ismerik el, hogy az EU-nak bármi köze is lenne a pozitív eredményekhez. Ha manapság van is közös politika alkotás az EU-ban, úgy tűnik, annak alapja az egyes tagállamok egyszerű költség-haszon elemzése, és sokkal kevésbé valamiféle közös vízió.

Úgy tűnik, hogy a többszörös krízishelyzet hatására számos olyan érték kezd elhalványodni, amelyek az általános megítélés szerint az elmúlt nagyjából hatvan évben nagyban hozzájárultak Európa formálódásához, mint például a gyengék iránti szolidaritás és az emberi jogok tiszteletben tartása. Európa egyházainak arra kell törekedniük, hogy fenntartsák ezeket az értékeket, mint az igazságosság és a béke elengedhetetlen alapját a kontinensen.

Az európai történelemben válaszút előtt állunk. A kölcsönös függésen és a megbékélt különbözőségeken alapuló közös EU-politikák kialakításának egész jövője a tét. Ez az elképzelés az évek során egy olyan Európához járult hozzá, amely nagymértékben békében élt, és amelynek célja a növekvő gazdasági integráció és társadalmi igazságosság.

Ebben a helyzetben újra kell álmodnunk Európa egészét és az EU-t is, meg kell erősítenünk e történelmi jelentőségű projekt legfontosabb értékeit, és mérlegre kell tennünk ezeket az elmúlt hatvan év történéseinek tükrében. Hogyan kezelhetjük azt a feszültséget, amely egyik oldalon a szuverenitás és homogenitás iránti vágy, illetve a másik oldalon az európai együttműködés és kulturális sokszínűség között áll fenn? Mit jelent mindez az

Európai Unió jövőjére nézve, illetve a kontinens egészének jövőjére nézve? Milyen Európára és Európai Unióra van szükség ahhoz, hogy felnőjünk azokhoz a közös értékekhez, amelyet az egyházak megfogalmaztak az Ökumenikus Chartában?

6. Többszörös és összefüggő válsághelyzetek

Általánosságban Európának, konkrétan pedig az Európai Uniónak számos válsághelyzettel kell szembenéznie. Ezek között vannak globális (mint például a gazdasági visszaesés) és geopolitikai természetű (például a szíriai és iraki háború, valamint a kelet-ukrajnai „befagyott konfliktus”) válsághelyzetek. Más krízisek szorosabban kapcsolódnak az EU-politikákhoz (például az euróválság), illetve ahhoz, hogy nem létezik európai uniós szintű politika az EU-ba belépni kívánó menekültek kapcsán. Ezek a párhuzamosan zajló válsághelyzetek drámai hatást gyakorolnak a kontinensre. Évtizedek óta először fordul elő, hogy az EU alapvető eredményei és elvei kerültek veszélybe. Az EU pedig ahelyett, hogy felnőne a feladathoz, kezd összeroppanni a rá nehezedő nyomás alatt. A válságérzet és a bizalmatlanság növekedése, valamint az EU hatékony reagálásra való képtelensége miatt a tagállamok egyre inkább hajlamosak egyoldalúan cselekedni.

Erőszakos konfliktusok és terrortámadások

Az első válság, amely Európát érinti, az erőszakos geopolitikai konfliktusokkal kapcsolatos, ideértve a szíriai és az iraki, valamint az ukrajnai helyzetet. Az Európai Unióra nézve ezek a konfliktusok azzal járnak, hogy egyre több menekült érkezik, illetve az utóbbi időben több terrortámadás is történt Európa számos pontján. Azt gondolhatnánk, hogy ebből egyenesen következik, hogy az Európai Unió fontos szerepet szeretne vállalni ezen konfliktusok megszüntetésében, sőt akár megelőzésében is. Ezt folyamatos és intenzívebb diplomáciai kezdeményezésekkel lehetne elérni, illetve annak biztosításával, hogy a fegyverexport nem önt további olajat a tűzre. Ehelyett az Európai Unió igencsak passzív hozzáállást tanúsít. Az ukrán konfliktus terén az EU több aktivitást mutat, de nem tudta megelőzni azokat a problémákat, amelyek feszültséghez vezettek Ukrajna és Oroszország között. Ez a helyzet jól mutatja az EU gyengeségét a koherens, közös külpolitika kialakítása terén (az Európai Külügyi Szolgálaton keresztül).

A háborús erőszak mellett Európát a közelmúltban Spanyolországban, az Egyesült Királyságban, Franciaországban és Belgiumban végrehajtott terrortámadások jelentette erőszak is megrázta. Habár a terrorizmus teljes felszámolására minden valószínűség szerint soha nem kerülhet sor, az világosan látszik, hogy hatékony határokon átfelölő együttműködésnek kell megvalósulnia a hírszerzési és rendvédelmi szolgálatok között, hogy a

globalizáció korában szembe tudjunk szállni a terrorizmussal. Kétség sem férhet hozzá, hogy ezek a változások komoly kihívást jelentenek az EU számára, amelynek egyik alapértéke a béke megteremtése.

Migráció

Az EU számára jelenleg az jelenti a legnagyobb kihívást, hogy hogyan reagáljon a menekültek óriási áradatára, akiknek többsége a dél-európai országokba lép be, amelyeket a leginkább sújtott a 2008-ban kirobbant gazdasági válság. Ez elsősorban, habár nem kizárólag, az Európa szomszédságában zajló erőszakos konfliktusok eredménye. Rendkívül nehéznek tűnik közös választ találni erre a kihívásra. A nemzetközi jog arra kötelezi a tagállamokat, hogy az EU területén benyújtott valamennyi menedékkérelmet bírálják el. Ahelyett, hogy megosztanák a felelősséget és befektetnének a Közös Európai Menekültügyi Rendszerbe, az EU-tagállamok egymást vádolják azzal, hogy valamilyen módon ösztönözték a menekültek beáramlását, például az olaszországi Mare Nostrum elnevezést viselő kutató- és mentőakcióval, vagy a német kancellár, Angela Merkel minden menekültet tárt karokkal fogadó hozzáállásával. Az Európai Bizottság által benyújtott javaslatokat, amelyek a felelősség megosztását és a menekültek fogadásával kapcsolatos problémák kezelését célozták meg – habár ezek további tárgyalásokat igényeltek volna –, jelentős számú tagállam utasította el. A beérkező menekültek számának csökkentése érdekében az EU és Törökország 2016 márciusában megállapodást kötött, amelynek értelmében azokat az újonnan érkező illegális bevándorlókat, akik Törökországból átkeltek a görög szigetekre, visszaküldik Törökországba; és minden, a görög szigetekről Törökországba visszaküldött szíriai fejében egy másik szíriai menekültet átvesz Törökországtól az EU. Ezt a megállapodást hevesen kritizálta nemcsak az Egyesült Nemzetek Szövetsége, hanem számos nemzetközi és nemzeti civil szervezet és egyház is, mint ami a nemzetközi joggal összeegyeztethetetlen.

Az egyházak az Európába való biztonságos áthaladást támogatják – beleértve a menekültek továbbköltöztetését az „első menedék” országaiból, mint amilyen Libanon, Jordánia és Törökország; valamint engedékenyebb hozzáállást a családjegyesítés, a humanitárius vízumkiadás és a vízumkötelezettség feloldása terén. Ez – a törvényes munkaerőáramlási lehetőségek mellett – drasztikusan csökkenthetné az EU határainál bekövetkező halálesetek számát, és hozzájárulna a szabályosabb migrációhoz. A keresztény szervezetek már 2014-ben részletesen kidolgozott ökumenikus javaslatokat fogalmaztak meg ez ügyben.³

Habár az Európai Bizottság javaslatot nyújtott be a dublini rendelet módosítására, úgy tűnik, számos tagállam nem hajlandó módosítani a dublini rendelet alapját képező elven, miszerint a menekültkérelmet abban az EU-tagállamban kell elbírálni, amelybe a kérelmező először belépett. Ez óriási terhet ró a déli államokra, amelyek a Földközi-tengerrel határosak, hiszen ide érkeznek meg először az észak-afrikai és közel-keleti menekültek.

Habár a nemzetközi jog előírja, hogy Európa oltalmat nyújtson azoknak, akiknek erre szükségük van, ennél fogva lehetőséget biztosít minden Európába érkező személynak, hogy menedékért folyamodjon, van rá esély, hogy az egyes országok által bevezetett durva visszatartó intézkedések általánossá váljanak a jövőben. Az európai politikában különböző értékek csapnak össze egymással. Az egyik oldalon megjelenik az erkölcsi és jogi kötelezettség a nehéz helyzetben lévők megsegítésére, a másik oldalon pedig az a politikai feladat, hogy biztosítsák az EU-ba és az EU-n belül történő szabályos mozgást és folyamatokat. Mivel jelenleg is egyre erősödik a bevándorlás-ellenes hangulat, feltehetőleg ez az összecsapás is intenzívebbé válik a közeljövőben.

A közös válasz keresésére irányuló erőfeszítések éles vitákhoz és feszültségekhez vezettek az EU-tagállamok között. Nyomás alá került a schengeni egyezmény, amely az európai egység egyik leglátványosabb megnyilvánulási formája, hiszen lehetővé teszi az útlevél nélküli utazást az EU nagy részében. Egyes tagállamok már egyoldalúan vissza is állították a határellenőrzéseket. Schengen jövője – minden emberi, gazdasági és szimbolikus jelentősége ellenére – megkérdőjeleződött. Habár ennek okaként a Közel-Keletről és Észak-Afrikából továbbra is érkező menekülteket és bevándorlókat jelölik meg, a helyzet azt is jól mutatja, milyen nagyfokú bizalmatlanság jellemzi az EU-tagállamok közötti kapcsolatot. Amennyiben az EU vezetői meg kívánják menteni a schengeni egyezményt, mindenképpen demonstrálniuk kell egyfajta egységet és politikai akaratot, ami egészen mostanáig hiányzott. Közös eljárásokat kellene elfogadniuk, segíteni egymást, valamint előmozdítani a tagállamok közötti bizalmat.

A jelenlegi helyzet rendkívül sürgető. Felmérhetetlen károkat okoz Európa lelkének, hogy fegyverekkel tartjuk távol a határoknál felhúzott kerítéseknél az erőszak és terror áldozatait, akárcsak az, hogy tétlenül nézzük, ahogy emberek fulladnak bele a Földközi-tengerbe. A menekültekkel való szolidaritás a keresztény hitből, valamint abból az elköteleződésünkből fakad, hogy egy igazságos és együtt érző társadalomért munkálkodunk.⁴ Ennél fogva a menekültek és bevándorlók jelenlegi helyzete mélyen aggasztja az EEK-t.

Gazdasági változások és az euróválság

Az Európát jelenleg sújtó gondok sorában a harmadik válságot a gazdasági recesszió jelenti, amelyet a 2008-ban az Amerikai Egyesült Államokból kiinduló bankválság idézett elő. Ennek eredményeképp az EU egyes területein a gazdasági válság bizonyos tünetei mutatkoztak, például magas munkanélküliség és fenntarthatatlan államháztartás, amelyek miatt radikális megszorító intézkedéseket kellett bevezetni; ezek viszont a szegénységben élőket sújtották a leginkább.

Emellett az EU-nak azzal a pénzügyi válsággal is szembe kell néznie, amely már több mint hét éve tart. A Görögországgal 2015-ben folytatott tárgyalásokra jellemző katasztrófa politika jól mutatja, milyen sérülé-

keny az eurózóna. Ahelyett, hogy egyesítené az eurózóna országait, az euró feszültségeket okoz az egyes országok között, és jelenleg nem mutatkozik hosszú távú megoldás ezek feloldására. Éppen ellenkezőleg, Görögország döntése, hogy újabb megszorító csomagot fogad el, azt eredményezte, hogy az eurózóna egyre inkább csapdának tűnik, nem pedig ígéretes jövőképpnek a zóna esetleges jövőbeli tagjai számára. A görögök komoly dilemma előtt állnak: amennyiben országuk helyzete azt mutatja, hogy nincs más út, mint alávétetni magukat a monetáris unió szabályainak, akkor a szavazók demokratikus választási lehetőségei beszűkülnek. Ez a helyzet nem sok jót ígér, és hosszú távon nem tartható fenn. Az eurózóna nem maradhat fenn a végtelenségig a jelenlegi félkész állapotában, amelyben csupán monetáris unió van, gazdasági viszont nincs. Ezért tehát valós az a veszély, hogy a nem túl távoli jövőben újabb euróválság következik be. Ez pedig csak tovább erősítené a demokratikus szuverenitás és a közös gazdaság- és monetáris politika közötti feszültséget; emellett újabb kihívást jelentene az EU tagállamok és polgárok közötti szolidaritás elve számára.

Euroszepticismus

Az euroszepticismus egyre nagyobb méreteket ölt számos EU-tagországban. Ennek nyomán egyes országokban olyan politikai pártok és csoportok is megjelentek, amelyek az Unióból való kilépés mellett érvelnek. Számos EU-tagállam (például Görögország, Hollandia és Magyarország) döntött úgy, hogy a népszavazás eszközét veszi igénybe, hogy megkérdezze állampolgárait az Európai Unióval kapcsolatos ügyekről. A legmélyrehatóbb népszavazást az Egyesült Királyságban kezdeményezték – amelyre 2016. június 23-án kerül majd sor – amely során arról dönt a szigetország, hogy bennmaradjon vagy kilépjen-e az EU-ból.

Ezekben a vitákban az egyik visszatérő kulcsszó a szuverenitás. Azok, akik az EU-ból való kilépés mellett érvelnek, azt állítják, ezzel a lépéssel országuk visszanyerné nemzeti szuverenitását, míg az EU-ban való bennmaradás támogatói úgy gondolják, hogy a nagyobb fokú szuverenitással együtt csökkenni fog befolyásuk az európai és globális ügyekben. Justin Welby, Canterbury érseke ezért elmélyült nyilvános vitára szólította fel az érintetteket, amelyben a keresztény hitnek is szerepet kell játszania:

Hogyan tudjuk új élettel megtölteni a szuverenitás és a szubszidiaritás eszméit – amely eszmék a keresztény hit alapján jöttek létre, amelynek politikai dimenziói csupán részben ragadják meg a lényegét – és hozzájárulni egy olyan, egyértelműen értékalapú megközelítéshez Nagy-Britannia és az EU jövőbeli kapcsolatában, amely megközelítés magában foglalja a gazdasági és politikai perspektívákat, de annál többet is? Arra törekszünk, hogy... érdemben hozzájáruljunk ehhez a vitához.⁵

A szuverenitás és a kölcsönös függés között fennálló dilemma várhatóan a jövőben is vitatéma marad az EU-n belül. Világosan látszik, hogy amennyiben valamely or-

szág teljesen elmozdul a szuverenitás irányába, és kilép az EU-ból, az a válság további elmélyüléséhez vezet.

Demokrácia-deficit

Sok EU-tagállamban egyre szélesebb szakadék tátong a politikai elit és a társadalom egyre nagyobb csoportjainak nézetei között; míg az előbbieket általánosságban támogatják a (további) európai integrációt, utóbbiak elvesztették bizalmukat ebben az elitben. Technokratáknak és eurokratáknak tartják őket, akiknek fogalmuk sincs arról, hogy él Európa lakosságának nagy része, és akik mára eltávolodtak azoktól az eszméktől, amelyek az európai projekt alapítóját motiválták.

A polgárok és a hatalmi pozíciót betöltők közötti szakadék nem csupán az EU-ra és annak intézményeire vonatkozik. Ugyanez a jelenség megfigyelhető az egyes tagországok szintjén, valamint Európán kívül is. Számos EU-tagországban tűnnek fel olyan politikai csoportok, amelyek megkérdőjelezzik a kormányzó elit legitimitását mind a saját országukra, de különösen az Európai Unióra vonatkozóan. Az EU kezdi elveszíteni a vonzerejét. A polgárok jelentős csoportjai szemében az EU nem más, mint egy távoli hatalom, amelyet nem lehet befolyásolni, és amely a saját dinamikája alapján működik. Sőt, sokan úgy gondolják, hogy az EU csorbítja a nemzeti szuverenitást, és alázza a polgárok hatalmát. Azok a politikusok, akik az idő előrehaladtával sok olyan probléma miatt az EU-t hibáztatják, amelyek egyébként nem is tartoznak az EU hatáskörébe, hozzájárultak ehhez az elidegenedéshez, amely az EU intézményei és a polgárok között tapasztalható.

Az uniós polgárok és az uniós intézmények közötti növekvő elidegenedés már évek óta tartó folyamat. Részben ennek köszönhető, hogy a Lisszaboni Szerződés (2007) komolyabb szerepet szánt az Európai Parlamentnek az EU-s döntéshozatali folyamatokban, abban a reményben, hogy ettől jobban sajátjuknak érzik majd az európai szavazók az EU-t. Ugyanakkor az Európai Tanács szerepét is jelentősen megerősítették, amellyel az egyes tagállamok államfőinek és kormányainak nagyobb beleszólást engedtek az Unió ügyeibe. Ezek az erőfeszítések felismerik, hogy az uniós szintű együttműködés és a szubszidiaritás szoros összefüggésben áll egymással. A szubszidiaritás iránti jogos igényt össze kell hangolni a szuverén államok közötti együttműködés szükségességével. Ezáltal sokkal inkább magukénak érezhetik az EU-t annak polgárai. Az uniós szintű együttműködésnek olyan ügyekre és munkaterületekre kellene korlátozódnia, amelyek feltétlenül szükségesek a közjó előmozdításához.

A Lisszaboni Szerződés elfogadásával járó változások azonban nem hozták meg az elérni kívánt eredményt, és nem sikerült nagyobb fokú bizalmat elérni az EU-s polgárok körében. Sőt, az Európai Uniónak, amely eredetileg egy nagyratörő víziót testesített meg, egyre komolyabb kételyekkel és frusztrációkkal kell szembenéznie. Az érzékelhető demokrácia-deficit a gazdasági nehézségekkel párosulva olyan helyzetet eredményez,

amelyben egyre többen kérdőjelezik meg az EU és intézményeinek legitimitását.

7. Múlóban az EU vonzereje?

„Ha nincs mennyei látás, elvadul a nép” (Péld 29,18)

Az a számos kihívás, amellyel jelenleg is küzd az EU, olyan helyzetet teremt, amelyben az Unió alapvető eredményei és értékei kerülnek veszélybe. Ezek közé tartozik a közös pénznem, a nyitott belső határok, az EU-polgárok hozzáférése a lakóhelyük szerinti szociális állításokhoz, valamint az EU mint békeprojekt. Az embernek az a benyomása, hogy az EU-t megosztottság és belső harcok jellemzik, és képtelen hatékony válaszokat adni a közös problémákra. Ahelyett, hogy a megoldás részeként tekintenének az EU-ra, sokan inkább a probléma részének tartják. Története során még soha nem jelent meg ilyen mértékű feszültség és széthúzás. Az EU teljes összeomlása továbbra is valószínűtlen, ugyanakkor az EU részleges felbomlása és marginalizálódása nagyon is valószínűsnek tűnik.

Ha távolabbról vizsgáljuk meg a helyzetet, felismerhetjük, hogy a többszörös válsághelyzet egy nagyobb kép része. Ha például úgy jön létre a monetáris unió, hogy közben nincsenek közös gazdasági intézmények, jogrendszerek és fiskális politika, az elképzelés előbb-utóbb szükségszerűen falba ütközik. Hasonlóképpen egy olyan, útlevelel nélküli utazási zóna sem tarthat örökké, amelyhez nem társul közös parti őrség és határellenőrzés. Ezek alapján úgy tűnik, hogy az EU-ban létezik egy veleszületett hajlam arra, hogy bizonytalan kompromisszumokat és ingatag konstrukciókat valósítson meg. Az ilyen Európai Unió könnyen széthullhat, ha túl nagy nyomás nehezedik rá.

Létrehozásakor senki sem készítette fel arra az EU-t – amely összetett fékeket és ellensúlyokat alkalmazó rendszerekkel rendelkezik, illetve azzal a gyakorlattal, hogy a törvényhozás hol kettős többséggel, hol egyhangú szavazással valósul meg –, hogy kezelni tudja a felmerülő geopolitikai és világgazdasági válságokat. Eredetileg azzal a céllal hívták életre, hogy olyan ügyeket oldjon meg, mint a kereskedelmi tárgyalások, a tisztességes versenypolitika megvalósítása, a Közös Agrárpolitika irányítása, valamint a strukturális alapok szétosztása. Jelen pillanatban úgy tűnik, hogy az EU képességeit meghaladják a globális és regionális katonai konfliktusok hatásai, a makrogazdasági politika hatékony koordinálásának nehézségei, valamint a saját határain belül zajló humanitárius vészhelyzetek kezelése. Ha ehhez még hozzáveszünk a közelmúlt párizsi és belgiumi terrortámadásait, az ukrainai (befagyott) háborút, az ételosztásra sorban álló kigyózó sorokat Athénban, a török partokra sodródott menekült kisfiú holttestét, a széleskörű iszlámellenes és bevándorló-ellenes hangulatot és a fiatalok nagyarányú munkanélküliségét, könnyen beláthatjuk, miért veszítette el az EU a vonzerejét sokak számára, és miért erősödik

az EU-politikák újbóli nemzeti hatáskörbe rendelése és a nagyobb fokú nemzeti szuverenitás iránti igény.

A mai Európát a jövőkép és a remény hiánya jellemzi, valamint növekvő félelem. A munkanélküliségtől való félelem, a jövőben várhatóan csökkenő nyugdíjak, a klímaváltozás, a terrorizmus, a határok mentén kialakuló konfliktusok, a bevándorlók és menekültek, az identitásvesztés és a kultúrávesztés egyre nagyobb teret kap az emberek mindennapi gondolkodásában. Sokan tehetetlennek és áldozatnak érzik magukat azokban a folyamatokban, amelyeket nem befolyásolhatnak. Az aktuális helyzet és az uralkodó közhangulat fenyegetést jelent azokra az értékekre, amelyek az EU eredeti alapját képezik: a béke, a szolidaritás, az egység a sokféleségben, a demokrácia, az igazságosság, a jogrend, az emberi jogok, a vallásszabadság és az ökológiai fenntarthatóság. Ha valóban széthullana az EU, ezek a közös értékek is veszélybe kerülnének. Ezért tehát nem túlzás a jelenleg az európai együttműködési projektet fenyegető komoly kihívásokra úgy tekinteni, mint amelyek egyfajta *kairosz*-pillanatot – az igazság döntő pillanatát – jeleznek Európa jövője számára.

8. Válaszút előtt az EU

A *kairosz*-pillanatok és a krízishelyzetek sok veszélyt hordoznak magukban, ugyanakkor lehetőséget is jelentenek arra, hogy új utakat válasszunk. Az EU jelenlegi helyzete komoly válsághelyzet, ugyanakkor annak a lehetőségét is megteremti, hogy új alapokra helyezzük az Uniót. Ebben a kontextusban rendkívül nagy jelentősége van annak, hogy figyelmesen meghallgassuk az aggályokat és panaszokat, amelyeket sokan megfogalmaznak az EU-val kapcsolatban. Az EU-nak nem lehet jövője anélkül, hogy figyelembe vennék azt az egyre gyakrabban megfogalmazott véleményt, miszerint a közös EU-politika kialakítása nehezen egyeztethető össze a nemzeti szuverenitás iránti igénnyel. Ha az embereket nem lehet meggyőzni arról, hogy a szuverenitás részleges feladása hatékonyabb megoldásokhoz vezethet a globális problémák leküzdésében, az EU nem fogja túlélni ezt a válságot. Ha az embereket nem lehet meggyőzni arról, hogy egyre inkább globalizálódó világunkban még a nagy európai államok is túl kicsik ahhoz, hogy befolyásolják a gazdaság és a társadalmi és ökológiai fenntarthatóság alakulását, vagy hatékonyan lépjenek fel az emberi jogok és az emberi méltóság mellett, az EU-nak a mai formájában nincs jövője. Ha senki sem képes egyértelműen igazolni, hogy összességében az emberek anyagi és nem anyagi értelemben is jobban járnak, ha egy olyan szervezet tagjai, mint az EU, akkor az Unió elveszti létezésének értelmét. Amennyiben az EU nem képes javítani az átláthatóságon a döntési folyamatait illetően, továbbra is sérülékeny marad azokkal a vádakkal szemben, amelyek szerint ezek a folyamatok nem demokratikusak. Ha az EU polgárai nem érzik, hogy kikérik a véleményüket, és van beleszólásuk a közös EU-politikába, az Unió to-

vábbra sem lesz eléggé vonzó az emberek számára. Ha az emberek nem érzik magukénak az EU-t, előbb-utóbb el fogják utasítani.

A jelenlegi válságok lehetőséget nyújtanak arra, hogy módosítsunk az európai döntéshozási mechanizmusokon. Nem kell mindent Brüsszelnek irányítania, de az ott született döntéseknek demokratikus legitimitásra van szükségük. Mind európai, mind nemzeti szinten az a legfontosabb, hogy megtaláljuk a módját, hogy valóban odafigyeljünk arra, amit az emberek mondanak. Egyértelmű, hogy a politikai haszonszerzést leszámítva is széleskörű általános kétkedés övezi az EU működési folyamatát. Az emberek nem értik, hogy is működik az Unió, a választók nem érzik, hogy kikérik vagy fontosnak tartanák a véleményüket, ennek pedig az az eredménye, hogy az EU-t könnyen lehet azzal vádolni, hogy nem megfelelően működik. Az átláthatóság és a polgárok véleményének meghallgatása kulcsfontosságú az EU jövője szempontjából.

Emellett fontos kérdés a sokféleség elismerése és tiszteletben tartása. Története során soha nem létezett homogén (keresztény) Európa, és a jövő Európáját is pluralizmus jellemzi majd. A múltban az iszlám hozzájárult a kultúra alakításához, különösen a Pireneusi-félszigeten és a Balkán egyes részein, az elmúlt évtizedek bevándorlási hullámai pedig Európa számos területére hozták az iszlámot és más vallásokat. Ugyanakkor terjed a szekularizáció is, különösen Európa nyugati és északi részén. Habár Európa egyes területei a nagyobb fokú egység irányába mozdultak el, a kontinens identitásának továbbra is fontos jellemzője a sokféleség. Fontos, hogy saját fennmaradása érdekében az EU tiszteletben tartsa, sőt ápolja és üdvözölje a kultúrák, tradíciók és vallási hagyományok sokszínűségét. Az Unió mint „szuperállam” nem kivitelezhető, ha egyáltalán kívánatos elképzelés, a belátható jövőben legalábbis semmiképp. Egy olyan Európa azonban, amelynek alapja és jellemzője a többszörös identitás, jó kiindulópont lehet a közös politikaalkotáshoz a közös ügyek kapcsán, valamint egy olyan helyzethez, amelyben minden résztvevő nyer.

Úgy tűnik, az EU-n belül egyre nagyobb a kiábrándultság az EU közelmúltbeli fejlődését illetően, ami ahhoz vezetett, hogy ennek ellensúlyozására feléledt a nacionalista és regionális érzület. Az EU jelenlegi határain kívül azonban soha nem látott népszerűségnek örvend a békeközösség, a viszonylagos jólét, az emberi jogok és a jogrend vonzereje. Paradox helyzet állt elő a népszerűség kapcsán: az EU elvesztette vonzerejét saját polgárai szemében, a kívülállók azonban szó szerint az életük árán is szeretnének csatlakozni ehhez a közösséghez. Ilyenek voltak a 2014-ben a kijeji Majdanon összegyűlt tüntetők, akik golyózáporban veszítették életüket, miközben az EU tizenkét csillagos karszalagját viselték; azok a menekültek, akik a tengeri utazásra alkalmatlan lélekvesztőkön vágtak neki az átkelésnek, hogy elérjék az EU partjait, kockáztatva, hogy ők vagy rokonaik nem élik túl az utat; vagy éppen azok, akik a schengeni (egyelőre átmenetileg) lezárt belső határoknál táboroztak a hidegben, rossz hi-

giéniai állapotok között. Soha nem tapasztalhattunk még ekkora elszántságot és kétségbeesést azoknál, akik Európába szeretnének eljutni, vagy az EU-hoz csatlakozni.

9. Értékközösség és lélekvizsgálat

„Higgyenek nekem, nem fogunk Európával sikerrel járni kizárólag a jogi szakértelmünkre vagy a gazdasági képességeinkre alapozva. Ha nem sikerül lelkeséget adnunk Európának... szellemet és értelmet, akkor kudarcot vallottunk.”⁶

Jacques Delors

1990-ben az Európai Bizottság akkori elnöke, Jacques Delors úgy érezte, Európának lélekre van szüksége. Az azóta eltelt időben a kontinens egyházai sokat gondolkodtak arról, mit is jelent ez, és hogyan járulhatnak hozzá ehhez a célkitűzéshez. Nagyjából negyed századdal később újra van létjogosultsága Jacques Delors kijelentésének. Európa – és különösen az EU – számos, egymással összefüggő krízishelyzettel küzd, amelyek komoly kihívásokat jelentenek az Unió mint „értékközösség” számára. Azok az értékek, amelyekre az EU épült – béke, szolidaritás, egyenlőség, egység a sokféleségben, demokrácia, igazságosság, jogrend, emberi jogok, szabadság és ökológiai fenntarthatóság – az európai lélek részeinek tekinthetők. A 2007-ben aláírt Lisszaboni Szerződés is világosan kimondja, hogy az Európai Unió közös értékeken alapul. Az Európai Egyházak Konferenciájának (EEK) tagegyházai mindig is feladatuknak tartották, hogy a nyilvánosság előtt népszerűsítsék a fent említett értékeket, mind európai, mind nemzeti szinten.

Habár az EEK elismeri, hogy sokat lehetne és kellene tenni az Európai Unió működésének javításáért, ezt nem tekintjük elégséges oknak arra, hogy teljes mértékben elutasítsuk a közös európai együttműködést, egyeztetést és szakpolitika-alkotást. Arról is meg vagyunk győződve, hogy az EU problémáira nem az a megoldás, hogy felvonjuk a hidakat, és elrejtőzünk az országhatárok mögött. Volt már erre kísérlet a múltban Európában, ami katasztrófális következményekkel járt. Ehelyett abba az irányba kell elindulnunk, hogy a fent említett értékek alapján jobb működési módokat találjunk az EU számára. Egy közösség nem csupán törvényekre és szabályokra épül, hanem értékek is alátámasztják. Az Európai Unió esetében ezek az értékek nem kizárólag keresztények, de mélyen gyökereznek a zsidó-keresztény hagyományban.

Az értékek hangsúlyozása volt az egyik ok, ami miatt az EEK és egy sor egyéni európai egyház nagyra becsülte a Lisszaboni Szerződést. A közös jövőkép, célok és értékek, amelyek túlmutatnak a gazdaság területén, nagy jelentőséggel bírnak. Valóban a közös európai értékek keresése az út az olyan célok eléréséhez, amelyeket nem lehet kizárólag gazdasági növekedéssel, nagyobb versennyel és intézményes reformokkal elérni. A közösen vallott értékek lelkesedést, bizalmat, szellemiséget és

jövőképet tehetnek hozzá az európai projekthez. Emellett közelebb is vihetik az Uniót a polgárokhoz, miközben egyfajta identitástudatot is népszerűsítenek.

Egy másik mód, amely segítségével közelebb kerülhet az Unió a polgáraihoz, a szubszidiaritás következetes és szigorú betartásában rejlik. A szubszidiaritás elve – amelynek lényege, hogy a döntések lehetőség szerint a polgárokhoz minél közelebbi szinten szülessenek meg – nem ellentétes a szolidaritással. Éppen ellenkezőleg: a szubszidiaritás arra az elképzelésre épül, hogy az Unió minden intézményes szintjének azt kell tennie, amiben a legjobb, még hozzá a szolidaritás elve mentén. Egyedül ezzel a hozzáállással lehet javítani az elszámoltathatóságon és a legitimitáson, vagyis azon a két területen, ahol sokak véleménye szerint jelenleg elégtelenül teljesít az EU.

10. Az egyházak és az EEK szerepe Európában

„Az az érték, amely minden egyes ember veleszületett sajátja, alapvető fontosságú az egyházak számára.”

Amikor arról van szó, hogy mely értékekre kellene épülnie az összeurópai társadalomnak, az egyházaknak bizonyos fokú önmérsékletet kell tanúsítaniuk, figyelembe véve a vallás ellentmondásos szerepvállalását Európa elmúlt 2000 éve során. A jelen dokumentumnak nem feladata e szerepvállalás részletes tárgyalása, de azért álljon itt néhány kulcsszó, amelyeket érdemes szem előtt tartanunk: keresztes hadjáratok, vallások miatt és között kirobbanó háborúk, inkvizíció, patriarchális berendezkedés, boszorkányüldözés, gyarmatosítás, rabszolga-kereskedelem és rabszolgaság, rasszizmus és faszizmus.

Ugyanakkor azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a történelem során az egyházaknak pozitív szerepvállalása is volt az európai társadalomban, például a pasztorális és diakóniai munkában, az egészségügyi rendszerek, kórházak, iskolák és egyetemek alapításban és fenntartásában. Időről-időre az egyházak és a keresztények prófétai szerepet is betöltöttek, ilyen eset volt az 1934-ben kiadott Barmeni Hitvallás, amely kiállt a náci rezsim, illetve az ellen, hogy az megpróbálta bevezetni az ún. Führer-elvet a német protestáns egyházban. Az egyházak emellett gyakran élen jártak és járnak a rasszizmus és a militarizmus elleni harcban, a menekültek és menedékkérők gondozásában, a szegénység és a kirekesztés elleni küzdelemben, és az elmúlt időszakban az ökológiai fenntarthatóság érdekében tett erőfeszítésekben. Az az érték, amely minden egyes ember veleszületett sajátja, alapvető fontosságú az egyházak számára. Ez tükrözi azt az értelmezést, miszerint Isten saját képére és hasonlatosságára teremtette az embert (1Móz 1,27).

Saját tapasztalatuk alapján az egyházak tisztában vannak azzal, milyen feszültségekkel és konfliktusokkal járhat együtt a sokféleség. Legjobb pillanataikban az egyházak képesek voltak felülemelkedni ezeken a konfliktu-

sokon, mert az együvé tartozás érzése erősebbnek bizonyult, mint a széthúzás iránti igény. Ezekben az esetekben képesek voltak a különbségek helyett nagyobb hangsúlyt fektetni arra, ami összetartja az egyházakat. *E tapasztalat és meggyőződés alapján veszik a bátorságot az EEK-hoz tartozó egyházak, hogy megszólaljanak azokban az ügyekben, amelyek az európai kontinensen az „egység a sokféleségben” kapcsán merülnek fel. Ugyanakkor azzal is tisztában vagyunk, hogy Európa identitásának felépítése a világ más részeinek viszonyában is történik. Ennél fogva rendkívül nagy jelentőséget tulajdonítunk az egyházak együttműködésének az Egyházak Világtanácsával, valamint a világ más pontjain található regionális ökumenikus szervezetekkel való kapcsolatépítésnek.*

11. Cselekvő hit: Diakónia és koinonia

Amikor az olyan európai értékek kerülnek veszélybe, mint a szolidaritás és az emberi jogok, fontos, hogy az egyházak a saját példájukon keresztül mutassák meg, hogyan lehet ezeket az értékeket a gyakorlatba is átültetni. Az Európa jövőjéről és hasonló témákról szóló nyilatkozatok csak akkor lesznek hitelesek, ha maguk az egyházak is megpróbálnak az általuk hirdetett értékeknek megfelelően cselekedni.

Az Egyházban a keresztények a kezdetektől fogva a diakónián⁷ keresztül folytatták társadalmi tevékenységeiket (Ef 6,7; 1Kor 16,12–18; Fil 2,30). Alapvető tulajdonsága ez az Egyháznak, és missziójának vezérmotívuma. A diakónia kommunikáción és részvételen alapul, és a szélesebb társadalmat szólítja meg, valamint azokat az alapvető gazdasági, politikai és kulturális struktúrákat, amelyek az életet formálják.

„A diakónia egy fontos funkciója, hogy azért és annak nevében munkálkodik, akinek a hasznára van. Ez a szerep magába foglalja az igazságtalanságok felfedését és kifogásolását minden – helyi, nemzeti és nemzetközi – szinten. Ez jelenti a globális gazdaság jegyeként meglévő nagy jövedelmi és vagyoni különbségek kezelését, és ugyanakkor képviselni azok ügyét, akiket fajuk, nemük, képességeik vagy koruk miatt kirekesztettek. Rámutat a változtatások szükségességére annak érdekében, hogy mindenki méltó életet élhessen. A diakónia ugyancsak egy lelkesítő szolgálat és foglalkozás azokkal az igazságtalanságokkal, amelyek az erő jogtalan használatától a természet és az Isten teremtményei elleni igazságtalanságokig ér. Az ilyen tevékenység a modern kultúrák alapvető jogaihoz nyúl és az Isten előtti, valamint az Isten képmására alkotott emberek közötti egyenlőségben való hiten alapul.”⁸

Az egyháztörténet során a keresztény diakóniát (szolgálatot) mindig is úgy értelmezték, mint ami hozzájárul a szolidaritás közösségének (koinonia) létrejöttéhez, a „személyek koinoniájának” értelmében (1Ján 1,7). Krisztus teste teljességének egyik kifejeződése ez. A

teológia nézőpontjából a diakónia elválaszthatatlan a koinoniától. *„Egy egyházközösség akkor valósítja meg magát teljesen, amikor „szolgáló” diakóniai templom-má lesz. Ahogy a 20. század kiváló teológusa, Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) rámutatott: »A templom akkor templom, ha másokért van.«⁹*

A civil társadalomban történő közös tanúságtétel szükségességét több alkalommal kiemelte a Németországi Protestáns Egyház (EKD) elnök-püspöke, Heinrich Bedford-Strohm. Rámutat, hogy *„a nyilvános teológiának és a nyilvános tanúságtételnek több figyelmet kell kapnia a munkánkban”*.¹⁰ Ezt a nézetet tükrözi és vetíti Európára Ausztria korábbi metropolitája, Michael érsek, aki úgy fogalmazott, hogy kritikus helyzetekben az egyházaknak még inkább *„úgy kellene közvetíteni értékeiket és arról meggyőzni a felelős politikusokat, hogy tiszteljék az Isten képeire és kedvére alkotott emberi személyt. Ennek érdekében az egyházaknak demonstrálniuk kellene az ökumenikus felelősséget, a közös keresztyén bizonyágtételt és a felekezetek közötti tanúságtételt Európán belül”*.¹¹

12. Európa – Közös otthonunk

Az európai identitás mindig is rendelkezett ellentmondásos tulajdonságokkal. Egyrészt kontinensünk történelme jól mutatja, hogy osztozunk az együvé tartozás érzésében; másrészt viszont az is nyilvánvaló, hogy számos évszázada halmozódó közös örökségünk mindig is a formák, kultúrák és nyelvek sokféleségében nyilvánult meg.

Az EEK tagegyházai is egymástól eltérő kulturális háttérrel és hagyományokkal rendelkeznek. Sokszor tapasztaltuk már, hogy nem mindig könnyű kezelni a különbségeket. Ettől függetlenül azonban azt is tudjuk, hogy nem szabad félni a különbségektől, és hogy sikeres receptként működhet az „egység a sokféleségben”, ha a közös érdekekre és a tiszteletre összpontosítunk, sőt megbecsüljük az eltérő identitásokat azáltal, hogy teret engedünk a sokszínűségnek, ugyanakkor arra koncentrálnak, ami összeköt minket.

Az EEK aggodalommal tapasztalja, hogy a jelenlegi Európában a közös értékek egyre kevésbé nyilvánvalóak. Az EU ma történelme olyan szakaszában van, amely során komoly kérdések merülnek fel identitása és társadalmi kapcsolatai terén. Ezek jelentőségének figyelmen kívül hagyása az elmúlt években odáig vezetett, hogy Európának ma „üres a szíve”, kizárólag a gazdasági versenyképesség és a profit hajtja, biztosítja a diákok és a fiatal szakemberek számára a hangzatos tudományos végzettséget, ugyanakkor megfelelnek a sikernél és profittól magasabb rendű célról. Az EU-nak és Európa egészének ismét szüksége van arra, hogy egyértelműen elmagyarázza, milyen gyökerekkel rendelkezik, és mik a céljai. Habár érthető a nagyobb fokú szuverenitás iránti igény, az EEK meglátása szerint a szuverenitás nem jelenthet egyet az önzéssel, sem a nehéz sorsúak jogos szükségleteinek figyelmen kívül hagyásával. A szu-

verenítésen túl és azon felül az EEK azt szeretné, ha a *koinonia* lenne az a vezérfogalom, amely alapján Európa jövőjéről vitázunk. A *koinonia* arra összpontosít, hogyan hozhatunk létre olyan valódi közösségeket, amelyeknek alapja a megosztás, a szolgálat és a szolidaritás.

Még a *koinoniára* épülő közösségekben is mindennapos lehet a konfliktus és az érdekütközés. Azonban ha a *koinonia* lelkiülete kerekedik felül, az ilyen ellentétes érdekek gyümölcsözők lehetnek, mert felelősen viszonyulunk hozzájuk. Az európai kulturális és politikai sokszínűséget nem feltétlenül kellene az egységet fenyegető jelenségként kezelni, sokkal inkább a gazdagodás lehetséges kincseként. A közös Európa létrehozása nem alapulhat egy bizonyos életstílus kiterjesztésén, sem pedig a kontinens egyik részén létező elvek másokra erőltetésén. „Egy közös Európa létrehozásának folyamata kétségkívül egy európai közösség-érzet kialakításának folyamata... A »közösség« valódi értékének ismét jelentős szerepet kellene kapnia az európai kontextusban. A »közösség« természetes tulajdonsága a szolidaritásban élt élet”.¹² „A többszörös identitás bibliai fogalmát, ahogy az Pál rómaiakhoz írt levelében található, érdemes lenne továbbgondolni, különösen a kontinensünk körülményei kapcsán”.¹³ Csak akkor valósulhat meg gyümölcsöző európai együttműködés, ha alapját olyan elvek képezik, mint a párbeszéd, egymás megértése, egymás történelmének és kultúrájának tisztelete, valamint az egymástól való tanulás. „Az EU-nak, sőt Európa egészének egyértelműen azonosíthatónak kell lennie, mint értékközösség; erősíteni kell társadalmi profilját, és jobb kilátásokat kell biztosítani a fiatalok számára. Európának olyan kontinenssé kell válnia, amelyen megvalósul a megbékélt különbözőség, amely bátran szembenéz globális felelősségével”.¹⁴

Az EEK számára az EU jövője szempontjából nem az a két választási lehetőség áll fenn, miszerint vagy egy totális föderációs rendszer valósul meg, vagy pedig független, a saját falai közé visszahúzódó államok alkotta mozaik jön létre. Minden ügyet és politikai döntést önmagában kell megvizsgálni, felmérve, hogy „kevesebb Európára” vagy „több Európára” van-e éppen szükség. Ennek megítélése elsősorban az alapján a kérdés alapján történik, hogy melyik út a hatékonyabb az európai és globális életszínvonal javításának eléréséhez. Ebben a szélesebb értelmezésben a többsebességes EU gondolata életképesnek tűnik. Az ún. „à la carte” Unió – amelyben a tagok folyamatosan válogathatnak, hogy mely EU-politikát fogadják el, és melyet nem – nem kívánatos, és nem is lenne működőképes. Az azonban elképzelhető, hogy amennyiben a tagállamok magja úgy dönt, további politikai integrációt hajt végre, más tagok ebben nem kívánnak részt venni. Meglátásunk szerint például nem minden tagállamnak kell olyan részletes politikai ügyekben egyetértésre jutnia, mint a közös monetáris politika. Ugyanakkor azonban kulcsfontosságú, hogy a politikai döntések azokra az alapvető értékekre épüljenek, amelyek egyesítik az EU országait. Ezeknek az értékeknek nem csupán az EU-ra, hanem egész Európára is vonatkozniuk kellene.

A jelenlegi sürgető európai problémák kezelése, valamint a gyakorlati kihívások leküzdése érdekében jövőképre és elköteleződésre van szükség, valamint az összes fellelhető erőforrás összevonására, amelynek forrása lehet a közszféra vagy a magánszektor, a politikusok vagy a civil társadalom, valamint az egyházak és mások, akiket a hit és a meggyőződés mozgat. Az együttműködés és a párbeszéd nélkülözhetetlen alapelvek e tekintetben. Azért, hogy a köztünk zajló párbeszéd több legyen pusztán kulturális csevegésnél, I. Bertalan ökumenikus pátriárka az Európai Parlamentben tett látogatása során arra figyelmeztette az Európai Unió politikusait és a szélesebb nyilvánosságot is, hogy „mélyebben kell értelmeznünk az egymástól való teljes függést – nem csupán az államok, valamint a politikai és gazdasági szereplők közötti függést – hanem minden egyes ember függését minden egyes embertől”.¹⁵

Az EEK számára kulcsfontosságú, hogy Európában békére és igazságosságra törekedjünk, polgárokként és egyházakként is. Ezt pedig csak akkor érhetjük el, ha összefogunk, egyesítve erőinket. A közös alapértékeken alapuló közös politikaalkotás folyamatának, amelyet számos egyház és hívő támogat, a jövőben is be kell töltenie feladatát, amely nem más, mint egymással függési viszonyban lévő nemzetek kapcsolatának gyümölcsöző irányítása, az európai és globális közjó hasznára. Az európai egyházak, amelyek széleskörű tagsággal és ökumenikus intézményekkel rendelkeznek, abban a helyzetben vannak, hogy bátoríthatják az embereket arra, hogy egy közös európai otthon érdekében munkálkodjanak, amelynek alapját a közös értékek jelentik.

Az 1989-ben, Bázelen első alkalommal megrendezett Európai Ökumenikus Nagygyűlés során fontos szerepet játszott a „közös európai otthon” eszméje. A bázeli nagygyűlés egyfajta házirendet fogalmazott meg az „Európai Ház” számára:

- „– Az itt élők egyenlőségének elvét, akár erősek, akár gyengék.
- Az olyan értékek elismerését, amelyeket a szabadság, igazságosság, türelmesség, szolidaritás, aktív részvétel.
- Azt, hogy pozitív magatartást tanúsítsunk a miénktől különböző vallások, kultúrák és világnézetek követői iránt...
- Dialógust a konfliktusok erőszakkal való elintézésé ellen.”¹⁶

Az EEK úgy véli, ezek a szavak most is érvényesek Európa jelenlegi helyzetére. Továbbra is ihletként szolgálnak számunkra, jövőképként és sürgető programként is földrészünk polgárai és politikusai számára.

Európának egyrészt jövőképre, másrészt gyökereink egyértelmű elismerésére van szüksége. Az Uniónak otthon kell biztosítani az itt élők számára, nemcsak helyet, hanem teret is nyújtva. E tekintetben érdemes figyelembe venni azt a különbségtételt, amelyet az Európai Tanács korábbi elnöke, Herman van Rompuy javasol:

A hely – németül „Ort” – olyasmí, ami védelmet, stabilitást és odatartozást biztosít. A „Heim” lényege,

hogy abban otthon érezhetik magukat az emberek. A tér – „Raum” – által ugyanakkor megnyílik a mozgás szabadsága, feltárnak a lehetőségek. A tér az irányról, a sebességről és az időről szól. Emberekként mindkettőre szükségünk van. Térre, amelyben szárnyra kelhetünk, és fészekre, amelyet sajátunknak nevezhetünk. Végtelenül egyszerű lények vagyunk! Európa esetében figyelmünk mindig is elsősorban a térre összpontosult”.¹⁷

Az Európai Unió nem maradhat fent a reménység iránymutató bástyájaként, ha kizárólag a piac törvényei határozzák meg a működését. Újra meg kell ragadnunk azt a lelket, amely az alapítót inspirálta – beleértve a megbékélést, a megbocsátást, a szolidaritást, az emberi méltóságot a mindenki számára egyenlő tisztelettel együtt. Az Európát jelenleg fenyegető többszörös válsághelyzet nem olyan súlyos, mint a második világháború utáni állapot, és mégis, az egymással vetélkedő érdekek megbénítják a hatékony közös válaszadás lehetőségét. Az a társadalom, amely nem alkot közösséget, szét fog hullani. Felszólítottunk minden jóindulatú embert, vallási vagy egyéb meggyőződéstől függetlenül, hogy csatlakozzon ahhoz az erőfeszítéshez, hogy a kicsinyes nézeteltérések leküzdve a kontinens egészének – ideértve a régóta itt élő polgárokat és az újonnan érkező lakókat is – az érdekeit helyezzük előtérbe a külön-külön érdekekkel szemben, és adjuk meg mindenkinek az őket mint embertársainkat, Isten képére és hasonlatosságára teremtett lényeket megillető méltóságot.

13. Felkérésünk

Az Európa lakóit jelenleg sújtó kihívásokat értékelve, az Ökumenikus Charta szellemiségét szem előtt tartva, valamint reagálva az Egyházak Világtanácsa felhívására, hogy csatlakozzunk az „igazságosság és béke zarándokútjához”, az EEK vezető testülete:

- közzéteszi a jelen nyílt levelet, amelynek címzettjei az európai egyházak, és amelynek témája a kontinens jelenlegi helyzete; ebben felvázolja európai jövőképét az EU tekintetében, valamint megosztja a jelen körülmények miatt felmerülő aggályait e történelmi európai projekt jövője kapcsán;
- megerősíti, hogy az EU-ra értékközösségként tekint, amelynek célja az emberi méltóság, a béke, a megbékélés, az igazságosság, a jogrend, a demokrácia, az emberi jogok tiszteletben tartása, a szolidaritás és a fenntarthatóság elérése;
- bátorítja az EEK tagegyházait és valamennyi európai keresztény hívőt, hogy aktívabban tegyen azért, hogy a közéletben hangsúlyosabban jelenjenek meg az olyan keresztény értékek, mint a másokkal szemben tanúsított tisztelet, a szolidaritás, a diakónia és a közösségépítés;
- felszólítja az európai egyházakat, hogy aktív tanácskozáskorokban vegyenek részt földrészünk jövőjéről, az Európai Unió szerepéről, és közös értékeink víziójáról;

A vezetőtestület emellett felkéri az EEK tagegyházait és partnerszervezeteit, hogy reagáljanak erre a levélre, figyelembe véve a kontinens különböző pontjain fennálló konkrét helyzetet. Arra kérjük az egyházakat, hogy kapcsolódjanak be az EEK soron következő, 2018-ban megrendezendő Nagygyűlését megelőző konzultációs és előkészítő folyamatba. Nagyra értékeljük, ha megosztják velünk saját konkrét tapasztalataikat és aggályait az európai projekt kapcsán. Továbbá szívesen fogadjuk véleményüket az egyházak szerepéről ebben a történelmi helyzetben, és az európai otthon víziójának formálásában, valamint az ezzel kapcsolatban felmerülő kérdéseket. Mindezeket túl az egyházak 2016. december végéig jelezhetik, milyen elvárásokat támasztanak az EEK-val szemben e téren.

Fordította: Bölcseki Erzsébet

FÜGGELÉK: AZ EURÓPAI UNIÓ ALAPÉRTÉKEI

1. cikk

Az Unió az emberi méltóság tiszteletben tartása, a szabadság, a demokrácia, az egyenlőség, a jogállamiság, valamint az emberi jogok - ideértve a kisebbségekhez tartozó személyek jogait - tiszteletben tartásának értékein alapul. Ezek az értékek közösek a tagállamokban, a pluralizmus, a megkülönböztetés tilalma, a tolerancia, az igazságosság, a szolidaritás, valamint a nők és a férfiak közötti egyenlőség társadalmában.

2. cikk

(1) Az Unió célja a béke, az általa vallott értékek és népei jólétének előmozdítása.

(2) Az Unió egy belső határok nélküli, a szabadságon, a biztonságon és a jog érvényesülésén alapuló olyan térséget kínál polgárai számára, ahol a személyek szabad mozgásának biztosítása a külső határok ellenőrzésére, a menekültügyre, a bevándorlásra, valamint a bűnmegelőzésre és bűnüldözésre vonatkozó megfelelő intézkedésekkel párosul.

(3) ... Az Unió küzd a társadalmi kirekesztés és megkülönböztetés ellen, és előmozdítja a társadalmi igazságosságot és védelmet, a nők és férfiak közötti egyenlőséget, a nemzedékek közötti szolidaritást és a gyermekek jogainak védelmét.

Előmozdítja a gazdasági, a társadalmi és a területi kohéziót, valamint a tagállamok közötti szolidaritást.

Az Unió tiszteletben tartja saját kulturális és nyelvi sokféleségét, továbbá biztosítja Európa kulturális örökségének megőrzését és további gyarapítását.

(5) A világ többi részéhez fűződő kapcsolataiban az Unió védelmezi és érvényre juttatja értékeit és érdekeit, és hozzájárul polgárainak védelméhez. Hozzájárul a békéhez, a biztonsághoz, a Föld fenntartható fejlődéséhez, a népek közötti szolidaritáshoz és kölcsönös tisztelethez, a szabad és tisztességes kereskedelemhez, a szegénység felszámolásához és az emberi jogok, különösen pedig a gyermekek jogainak védelméhez, továbbá a nemzetközi jog szigorú betartásához és fejlesztéséhez, így különösen az Egyesült Nemzetek Alapokmányában foglalt alapelvek tiszteletben tartásához.¹⁸

JEGYZETEK

¹ Az Ökumenikus Charta teljes szövegét német eredetiből fordította dr. Békefy Lajos. Forrás: <http://www.katolikus.hu/okumene/chartao.html>

² Azt azonban el kell ismerni, hogy más európai országok nem minden esetben ugyanazokból az okokból csatlakoztak a közösséghez, mint az eredeti hat tagállam. A későbbi csatlakozási körökben a gazdasági okok egyre inkább uralkodó szerepet játszottak. Az érvelés bővebb kifejtéséért lásd például: „Európai Integráció – Milyen integrációt szeretnénk?”, Európai Egyházak Konferenciája, Egyház és Társadalom Bizottság, 2009. Forrás: http://www.ceceurope.org/wp-content/uploads/2015/07/Europai_Integracio_Milyen_integraciot_szeretnenk.pdf

- ³ Az ajánlások megtekinthetők: http://www.ccme.be/fileadmin/filer/ccme/20_Areas_of_Work/01_Refugee_Protection/2014-11-20-Christian_Group_Recomm_for_safe_legal_paths_to_protection_final.pdf
- ⁴ A Németországi Protestáns Egyház (EKD) Tanácsának nyilatkozata az európai helyzetről, Brüsszel, 2016. április 23.
- ⁵ Reimagining Europe, az Anglikán Egyház és a Skót Egyház közös kezdeményezése. <http://www.reimaginingeurope.co.uk/learning-to-disagree-well-on-europe/>
- ⁶ „Európai Integráció – Milyen integrációt szeretnénk?“, Európai Egyházak Konferenciája, Egyház és Társadalom Bizottság, Brüsszel, 2009, 38.
- ⁷ A szó görög eredetű, jelentése: „szolgálat”.
- ⁸ „Európai Integráció – Milyen integrációt szeretnénk?“, Európai Egyházak Konferenciája, Egyház és Társadalom Bizottság, Brüsszel, 2009, 53.
- ⁹ *Ibid.*
- ¹⁰ Lásd például beszédét a „Pilgrimage for Climate Justice” záródokumentumról szóló EEK konzultáción, amelyet a németországi Schwetében rendeztek meg 2015. október 15-én.
- ¹¹ Michael érseket (1946–2011), Ausztria korábbi metropolitáját idézi: „Európai Integráció – Milyen integrációt szeretnénk?“, Európai Egyházak Konferenciája, Egyház és Társadalom Bizottság, Brüsszel, 2009, 43.
- ¹² EEK Egyház és Társadalom Bizottság: Churches in the Process of European Integration, 2001 májusa, 14.
- ¹³ *Ibid.*, 15.
- ¹⁴ A Németországi Protestáns Egyház (EKD) Tanácsának nyilatkozata az európai helyzetről, Brüsszel, 2016. április 23.
- ¹⁵ I. Bertalan ökömenikus pátriárka, Európai Parlament, Brüsszel, 2008. szeptember 24.
- ¹⁶ Idézi: *Theologiai Szemle*, XXXIII. évf., 1. szám, 1990, 10. Internetes forrás: <http://theolszemle.meot.hu/dokumentumok/lapszamok/1990.pdf>
- ¹⁷ Herman van Rompuy beszéde 2014. december 4-én az EEK új brüsszeli központjának megnyitóján.
- ¹⁸ Az Európai Unióról szóló szerződés, forrás: https://net.jogtar.hu/jr/gen/hjegy_doc.cgi?docid=a0700168.tv

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának reflexiója az EEK nyílt levelére

A nyílt levél párbeszédre szólít fel bennünket, amelyben az egyik legfontosabb kérdésről, kontinensünk jövőjéről van szó. Üdvözljük a levél nyitottságát, az Ökumenikus Charta szellemében a közös útkeresését, és azt a józanságot is, amelyben a levél kísérletet tesz a széttöredezettség feltárására. A dokumentum a közös ügy mellett felismeri a nemzeti érdekek legitimitását, az emberek kiábrándultságát, és a közös értékekre vonatkozó kétségeket is. Nagyon fontos az az őszinteség is, amellyel megközelítjük ezt a mindannyiunkat érintő témát.

A jövőről való keresztyén beszéd mindig kockázatos, de egyrészt magába kell foglalnia jelen helyzetünk értékelését, másrészt annak az eszkatológiai üzenetnek az értelmezését, amelyet a Szentírásból meríthetünk. Ebbe beletartozik az is, hogy helyzetünk „globális és nemzetközi megközelítésben” (3) Európa már nem játszik vezető szerepet, és más kontinenseknek sokkal nagyobb ereje és több eszköze van a jövőt alakító folyamatokat befolyásolni. Ugyanakkor fontos, hogy ha kisebbségben is, de jó példákat bemutatva, a közös jövőnk ügyében hallassuk hangunkat.

A levélhez néhány konkrét megjegyzést szeretnénk fűzni:

1. Az európai egységre való törekvésnek nem csak a jelenkori kihívásokkal kell szembenéznie, hanem szem előtt kell tartania azokat a különbségeket is, amelyek észak és dél, kelet és nyugat között vannak. Más a történelmi tapasztalata a posztkommunista országok polgárainak a demokráciáról vagy a globalizációról, mint azoknak az európai embereknek, akik soha nem éltek szocializmusban.¹ Ezekben az országokban az egyházak az izoláció által maradtak életben mint szigetek, most pedig az izolációs beidegződéseken túllépve partneri együttműködésben kellene közösen gondolkodniuk, ami nem mindig sikerül gördülékenyen. Itt az alapvető kérdés

nem csak az, hogyan lehetne a posztkommunista országokat gazdaságilag, infrastruktúrájában integrálni, vagy mi lesz a kétsebességes Európa átlagsebessége, hanem az: hogyan érti meg egymást Nyugat-Európa és Kelet-Európa? Ebben az egyházak meggyőződésünk szerint közös teológiai örökségük, lelki-spirituális és történelmi tapasztalataik alapján fontos szerepet játszhatnak – mind a kritikus, kontextuális valóságokat figyelembe vevő őszinte helyzetértékelésben éppúgy, mint a jövőkép megfogalmazása kapcsán. Elkerülhetetlen a jelenlegi krízis okainak őszinte és szakszerű elemzése az érzelmi ráhatásokkal operáló moralizáló hangvétel helyett.

2. A stratégiai célokról való vita az aktuális válság biztos jele. Ezt felismeri a dokumentum, de vajon mi ennek a válságnak a gyökere? Valóban csak az értékvesztésről van szó? Az értékek mindig egy vonatkoztatási rendszerben értelmezhetők. Az értékek egy meggyőződésből, egy identitásból, egy szemléletből fakadnak, de soha nem fordítva. A keresztyén értékek követése önmagában senkit nem tesz keresztyénné, erre a reformáció évfordulóján különösen emlékeztet minket a protestáns megigazulás gondolata. Az értékek elvesztése nem a válság oka, hanem annak tünete. Fel kell tennünk tehát azt az alapvető kérdést, amire a levél is utal Jacques Delors szavainál: elég keresztyén „Európa szíve és lelke”? Mit jelent keresztyénnek lenni ezen a kontinensen? Hol van az az elkötelezett keresztyén lét, amelynek alapján Európa jövőjét formáló tényezőként tehetnek az egyházak? Mi az a keresztyén elkötelezettség, ahová hívjuk akár a szekularizált európai polgárokat, akár a jövevényeket? Az a keresztyén, aki megvédi azt, ami nincs, vagy az, aki feladja azt, ami jele van? Az értékekről való vita elkerülhetetlen, de szerencsésebb lenne a dinamikusabb keresztyén tanúságtétel felől közelíteni meg a kérdést, amelyből következnek az értékeink is.

3. Az elköteleződés és cselekvés logikájából következik, hogy a „diakónia és koinónia” (XI) sorrendjét meg kellene fordítanunk: a Krisztus által megváltott hívők közösségéből fakad a cselekvés, tehát: „koinónia és diakónia”. Úgy gondoljuk, hogy a tolerancia más kultúrákkal és vallásokkal szemben nem saját keresztyén identitásunk visszafogásából, hanem éppen annak szelíd megerősítéséből fakad. Az a vallási moderáció, miszerint ne használjunk keresztet, hogy meg ne sértsük a világot, akiért Isten a Fiát szeretetből adta, nem igazi tolerancia. Ezekből a moderált elfojtásokból történetesen az intolerancia legrosszabb formái alakulnak ki, ahogyan a multikulturalizmus elleni norvég és holland erőszakos cselekmények is jelezték.

4. Igen, mindennek ellenére az EU vonzó mindazon kívülálló számára, akik hozzánk akarnak csatlakozni. (14) De vajon azért jönnek ők, mert az elkötelezett keresztyén Európa vonzza őket, vagy éppen ellenkezőleg: a gazdag, hivalkodó, de gyengülő Európa kívánatos számukra? A gazdag és elkényelmesedett Európa erőtlenségében vagy erősségében oly befogadó?

5. A fenti kérdések feltevésével árnyaltabban láthatunk olyan jelenségeket, amelyeket a levél néha egyoldalúan mutat be. Magyarországon a legális és következményeiben követhető bevándorlás érdekében a keresztyén értékrend és kultúra védelmének nevében kerítést húztak fel a határon, mely jogilag és technikaiilag teljesen indokolt, ugyanakkor a menekültellenes kampánynak olyan következményei lettek, hogy magyar magyarnak nem köszön,² és egy általános kollektív félelem tartja fogva a társadalmat, amely távol van a keresztyén bátorságtól. Kétségtelen, hogy a szövegben idézett események a Majdanon az európai zászló védel-

mében történtek, de vegyük észre, hogy ez a védelem az ukrán nacionalizmus alakját is magára ölti.

6. A jövőről szóló beszédben vegyük észre azokat az apokaliptikus jeleket, amelyek olyan kollektív létbátorságot igényelnek, amely magába foglalja a nemlét fenyegetését is. A béke fenntartása figyelmes és nyitott erőfeszítést kívánna meg a nemzetektől. Az USA kilépése a Párizsi Egyezményből bolygónk jövőjét teljesen bizonytalanná teszi. Az UNESCO megrendülése az USA és Izrael kilépésével a Templom-hegy miatt a világbékét teszi kockára, és arra a helyre irányítja a figyelmünket, ahol elkezdődött és be fog fejeződni az emberiség történelme. Minden emberi reménységünk kudarca ellenére tudunk-e reménykedve hinni Krisztusban, aki úgy adja nekünk Isten országát, hogy partnereinkkel és vetélytársainkkal testvérként egy helyen leszünk az Atyánál?

7. Javasoljuk a CEC Nagygyűlésén egy olyan rövid, szívhez szóló, józan, lelkesítő nyilatkozat megfogalmazását biblikus alapon a keresztyén remény jegyében, amelyhez minden hívő jó szívvel csatlakozni tud Európában.

A MEÖT Szociáletikai Bizottsága

JEGYZETEK

¹ Ennek jegyében javasoljuk a 13. oldalon átfogalmazni ezt a mondatot: “A local church can only fully realise itself when it is a serving, diaconal church.” Noha tartalmában egyetértünk, de a “szolgáló egyház” (mint a kommunizmus alatti államot kiszolgáló egyház) kifejezéshez erős negatív konnotációk kapcsolódnak. Inkább: “serving, diaconal congregation/community”.

² Nagymágocs határában köszönés helyett a közmunkások és a földmérők migránsnak hitték a másik csoportot és elmenekültek. http://www.delmagyar.hu/szentes_hirek/mindenki_mindenkit_menekultnek_nezett_nagymagocson/2445808/

KÖNYVSZEMLE

Szociáletika – nem csak teológusoknak

A közelmúltban jelent meg *dr. Békefy Lajos* és *dr. Birkás Antal* könyve *Protestáns szociáletika* címmel. A „kötetet a Calvin J. Teológia Akadémián elhangzott előadások rövidített, írott változata” – olvasható az előszó végén.

A szerzőpáros nyilván ismert már az olvasók előtt, hiszen mint szerkesztők és részben szerzők 2015-ben a Barankovics István Alapítvány gondozásában jelentették meg a *Napjaink dilemmái – protestáns válaszok* című kézikönyvet.

Ahhoz, hogy a most kiadott könyv címét megértsük, lássuk a kézikönyv indoklását és magyarázatát: „A protes-

táns szociáletika megkülönböztetést (...) azért tartjuk fontosnak, mert ezzel is hangsúlyosan jelezzük szociáletikánk egyetlen normáját, a Bibliát és az evangéliumot, ennek a szociáletikának radikális, gyökeres evangéliumszerűségét. (...) Így valósul meg és él tovább szociáletikánkban a sola Scriptura reformatori elve.” – írja dr. Békefy Lajos.

A könyv két nagy részre osztott, úgymint *protestáns szociáletikára*, amelynek szerzője dr. Birkás Antal, valamint az *integrált protestáns felelősségetika szellemiségét* tárgyaló részre, amelyet dr. Békefy Lajos tollából olvashatunk.

Dr. Birkás Antal előadásában elsőként az állam és az egyház fogalma kerül tisztázásra. (20kk). A szerző hangsúlyozza, hogy mind az állam, mind az egyház meghatározásánál figyelembe kell venni a jogi és az egyházi megközelítéseket, hiszen ezek adott esetben komoly eltéréseket mutatnak. Különösen fontos ez az egyház definiálásánál, amikor az állam „külső egyházjoggal” mondja ki, hogy mit tart egyháznak – beleértve a világi és egyéb vallások közösségi szerveződéseit is –, míg a teológiai megközelítés szerint az egyház alapja Krisztus váltászműve, s az egyház nem más, mint a Krisztusban hívők közössége. Az előadássorozatban nagy hangsúlyt kap a világi felsőbbbség kérdése is, amellyel kapcsolatban Luthert idézi, aki azt mondja: *„A világi hatalomnak vannak törvényei, amelyek tovább nem terjedhetnek, mint a testre, vagyonra, s arra, ami külsőleg létezik a földön. Mert az Isten nem engedheti, s nem akarhatja, hogy kívülre más valaki kormányozzon a lélek felett.”* (24kk)

A protestáns szociáletika mint gondolkodásmód, a gazdasági életet sem hagyhatja figyelmen kívül. Olvashatunk tulajdonról, pénzről és kamatról, ütköztetve Luther és Kálvin felfogását, miközben a hivatásetikáról sem feledkezik meg. Idézem: *„Luthernál a munka hivatásként jelenik meg. (...) Ha az elhívás csak Isten országára, a gyülekezetre, a misszióra stb. irányul, akkor az életet felosztjuk egy világi és egy lelki-szellemi tartományra. Jézus Krisztus azonban mindenképp felett úr: Ő igényt tart az élet minden területére.”* – hangsúlyozza a reformátorral egyetértve a szerző (45kk).

Dr. Birkás Antal korunk nagy kihívásaival és jelenségeivel is szembesít bennünket, melyek már a belső szobáig jutottak. Sürgetően beszél mediatisált világunk megoldásra váró problémáiról – részletesen tárgyalja politikai vetületét is –, ugyanakkor kiemeli a gyermekekre és az ifjúságra leselkedő veszélyforrásokat – internetes zaklatás, általános testi/fizikai és pszichés hatások, pornográfia –, amelyek a fölnövekvő nemzedéket különböző zavarokat okozva formálják. *„Az internet és az azon keresztüli kommunikáció hatással van a szóbeliségre, a valós kapcsolatok (társas kapcsolatok) minőségének alakulására is. Az állandó elérhetőség – és a „megkövetelt” azonnali válasz – feszültséget okozhat. A gyerekeknél és fiataloknál a számítógép és az internethasználat korlátatlansága eredményeként beszéd- és tanulási zavarok, figyelemvesztés, stressz, depresszió és fokozódó agresszivitás léphetnek fel.”* – utal Manfred Spitzer agykutató figyelmeztetésére. (62. o.) Mindezeket látva a szerző két feladatot fogalmaz meg: *„Egyrészt, meg kell vitatni annak a kérdését, hogy egy ilyen helyzetben milyen lehetőségeink vannak – konkrétan e fenti kérdésekkel összefüggésben –, másrészt érdemes feltennünk magunknak azt a kérdést is, hogy mit jelent, mit jelenthet a protestáns nevelés kicsit elméletibb szinten.”* (62. o.) Beszél a homoszexualitás jelenségéről is – három megközelítést is fölvezetve –, amely egyes külföldi egyházakban már szakadáshoz is vezetett. A szerző

hangsúlyozza a nevelés fontosságát is, s leszögezi: *„A keresztyén nevelés elsődleges intézménye a család...”* A problémák tehát itt vannak, és protestáns megoldásra várnak (69kk).



Dr. Békefy Lajos egy ábra segítségével mutatja be, hogy miként lehet eljutni az integrált felelősségetikáig. Szisztematikusan sorolja föl azokat a rétegeket, amelyek elengedhetetlen alkotóelemei, kezdve a bibliai alapoktól a reformáción át a különböző protestáns korszakokon keresztül napjainkig, mindezt kiegészítve egyéb etikai megközelítésekkel. *„Az integráló felelősségetika kitekintést ad még a következő szintről az etikátörténet, a filozófiai etikák, illetve a keresztyén szociáletikák hozadékaira, legfontosabb megállapításaira. Erre épül rá a karakterisztikusan protestáns felelősségetika, aminek terméke, eredménye aztán az integrált protestáns felelősségetika, ami nem azért került a csúcsra, mert mindeneket leköröz vagy felül múl, hanem mert ez minden előző szintet integrál...”* – írja, mintegy meghatározva mibenlétét (115kk).

Természetesen nem elegendő az integrált protestáns felelősségetika lényegét megfogalmazni, a megértés érdekében bővebb fölvezetésre van szükség. Így olvashatunk az „integratív etika” első fölvetőjéről, Hans Kramerről, majd a Bécsben tevékenykedő U. H. J. Körtnerrel, aki a koncepció igazi megalapozója volt (118kk). Mindemellett bibliai és történeti bevezetéssel is találkozunk, különös tekintettel Kálvin etikai nézetére, lásd migráció és korrupció (130kk).

Mindezek után jelentős hangsúlyt kap a gazdaságetika, s mindezt keresztyén szempontból az előadó egyetlen kifejezéssel foglalja össze: *hála-etika* (138kk). Ennek alapja pedig nem más, mint a bibliai alapokon nyugvó kálvini hála-szemlélet, amely a puritanizmus gazdasági paradigmájával egészül ki. Ennek erejét jól demonstrálják a különböző korszakok számokban kifejezhető gazdasági eredményei. Itt váltódik „aprópénzre” az Augustinusnál

még a predestináció alapigéjeként használt páli költői kérdés: „*Mid van, amit nem kaptál?*” (1Kor 4,7) Fölrázó megállapítás, hogy „...a gazdasági nehézségek végső soron lelki gyökerűek, lelki szemlélet kérdései. Ez a 21. századi gazdasági gondok megértésének is a gyökere” (139kk).

A könyv fontos alapvetéseket, történeti és bibliai utalásokat közöl a kultúretika vonatkozásában is. Számomra az egyik ilyen megállapítás, amely a „kultúra ősmándátumára” mutat: „Az Úristen az embert elhelyezte az Éden kertjében, hogy művelje és őrizze azt” – *opera – custodia. Ez a művelje mandátum a kulturális mandátuma az embernek, szemben az 1Móz 1,28-cal: „Hajtsátok uralmatok alá...”* (153kk).

Korunk tele van kérdésekkel. Különösen is igaz ez a szekularizáció, a világvallások versenyfutása és az ökológia tekintetében. „*Hogyan változtatja meg a világot a hit globális újjáéledése?*” „*Az iszlám–keresztén versenyfutás a 21. század tétje?*” „*A 21. század a vallási reneszánsz vagy a vallásháborúk keresztútján?*” Tolerancia vagy áltolerancia? „*Panteizmus vagy panentheizmus?*” Ilyen és ehhez hasonló fölkaparó kérdésekre keresi választ a szerző (170kk).

T. S. Eliot: Kórusok „A szikla”-ból című művének egyik részlete jut eszembe:

„*És mit mondjunk a jövőről? Egy templom: ennyit építhetünk csak? / Vagy folytatja-e a Látható Egyház a világhódítást? // A kígyó ott hever mindig félig ébren a világ vermének mélyén, összetekeredve / Magában, míg felébred rá, hogy éhes, és feje jobbra-balra hajlik, készülő a nagy falásra.*”

Nos, ezért is váltak hangsúlyossá számomra a következő sorok:

„*Az emberi minőség nem a minőségi árúk piacának egyik „árúja”. Transzcendentális, mennyei minőség ez, nem vásárolható, nem adható, nem kapható, csak kérhető, kiimádkozható, Krisztus-követében (solus Christus!) fogadó, növekedő, teljesedő érték, s lesz mások javára. Emberi környezetünk lehet technikailag ma és holnap jobb,*

kényelmesebb, mint tegnap, tegnapelőtt volt, de az emberi lényeg szinte alig mutat változást. Az emberi lényeg nem fejlődéssel, hanem megtéréssel, teljes átprogramozással változtatható csak meg. Egyedül hit által – sola fide!” (...) Ennek megértését véleményem szerint csak a teológiai-bibliai látásmód tudja elősegíteni, ami számol a bűnnel, mint antropológiai csapdával, amit egyetlen generáció, s a mégoly magas nevelési és erkölcsi kultúra sem tud kiiktatni. Ennek kezelése, korlátok között tartása nem nélkülözheti a kegyelem isteni dimenzióját – a sola gratiat, az egyedül kegyelemből reformátori koncepcióját, s annak egyéni és közösségi életünkre, létünkre alkalmazását sem!” (200. oldal drbl).

Nagy megnyugvással töltött el az, ahogy a transzcendens összefüggésre mutat: „...*Isten nem hagyta magára keze alkotását, hanem immanens transzcendenciával van jelen a világban, ami nem pántheizmus, hanem pánenteizmus. Abban az értelemben, ahogyan azt Pál Athénban, areopagoszi beszédében megfogalmazta: Isten „nincs messzire egyikünktől sem, mert őbenne élünk, mozgunk és vagyunk...”* (214–215. o.)

A szerzők nagy érdeme egyebek mellett a közérthető stílus és a gazdag irodalmi utalás, mely az érdeklődők számára további olvasást és kutatást tesz lehetővé. Információban gazdag, időszerű és elgondolkodtató. Olyan könyvről van tehát szó, amely – tekintet nélkül az olvasó képzettségére – sokak érdeklődésére számíthat. Különösen is aktuálissá teszi a reformáció éve, mivel mindaz, amit fölvezet és elmond, bibliai és reformátori megalapozottságú.

A kötet az *Emberi Erőforrás Minisztériuma támogatásával* jelent meg, kiadója a felvidéki *Rév-Komárom Selye János Egyetem Calvin J. Teológiai Akadémia*. A nyomdai munkálatokat a *somorjai Rubicoprint Kft.* végezte. A kötet igéi mottójául ezt választották a szerzők: „*Mert nem a csüggedés lelkét adta nekünk az Isten, hanem az erő, a szeretet és a józanság lelkét*” (2Tim 1,7).

Apostagi Zoltán

GAÁL BOTOND

Kálvin ébresztése

A reformátor teológiai öröksége az egyetemes tudományművelés nézőpontjából

Hatvani István Teológiai Kutatóközpont,
Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2014.

Az elmúlt időszakban több, akár Kálvin életművével, akár a Reformáció tanításának kibontakozásával foglalkozó monográfia, vagy tanulmánykötet látott napvilágot. Ezeknek a sorát gazdagítja GAÁL Botond, *Kálvin ébresz-*

tése című tanulmánykötete, amely 2014-ben, Kálvin születésnek 500. évfordulója alkalmából jelent meg. A kötet felé fordított figyelmünk abból adódik, hogy a könyv a Reformáció 500. évfordulója okán 2017-ben angol nyelv-

ven is elérhetővé vált az olvasóközönség számára (Botond GAÁL, *Awakenings as Inspired by John Calvin*. Trans. Áron Csaba Pándy-Szekeres, Dávid Pándy-Szekeres, Debrecen, 2017). Az angol nyelvű kiadvány ugyanakkor tárgyal olyan témákat is, amelyek a magyar nyelvűben nem szerepelnek (tudomány és teológia párbeszéde, vagy a lutheránus-református párbeszéd új lehetőségei), ezzel is hangsúlyozva a kötet jelentőségét. Mindez többet sejtet, mint pusztá érdeklődést a téma iránt. Ezzel a többléttel az olvasó a könyv egészében szembesül, hiszen elkerülhetetlen perspektívaként mutatja meg magát. Ez a szerző elkötelezettsége a téma, a kálvini tanítás iránt, ami rögtön a szerzői előszóból is felismerhető, amikor magának a kötetnek a címét kétféle megközelítési lehetőséggel értelmezi. De erre utalhat magának az angol változatnak a címe is. Ennek megfelelően Kálvin ébresztése nem csak azt jelenti, hogy a kálvini örökség mai napig újabb és újabb impulzusokat ad a protestáns, ezen belül a református teológiai és etikai gondolkodás számára, hanem azt is, hogy ezeken keresztül ma is releváns módon lehetünk jelen az emberi közösségek életében. Kálvin ugyanis a maga személyiségével, tanításával, a közösségért vállalt felelőségével így formálta korát, s korának emberét, emberképét.

A szerző, írásait több szempont alá rendezve tesz ennek a feladatnak eleget. A kálvini elképzelésnek megfelelően az egyház felől indulva világít rá Kálvin gondolkodásának jelentőségére. A reformációnak erre az időszakára a reformatori gondolkodást leginkább az egyházi tanok, a reformáció tanításának tisztázása, valamint azok társadalmi relevanciájának a felismerése, illetve megismertetése kötötte le. Ezt látjuk Kálvin munkásságában is. A szerző tehát szilárd meggyőződéssel mutat rá arra, hogy a reformáció korának rendezőelve, amit a *Sola Scriptura* gondolatának érvényesülése fejez ki, miként határozta meg ennek a folyamatát. Erre utalva mutat rá David Steinmetz nyomán arra, hogy ennek értelmezéséhez ma nyitottabb út vezet a *scriptura valde prima* (29. o.) gondolatának érvényesítésével. A reformatori tanítás tekintetében négy alapvető kérdést nevez meg: a megigazulás tana, *Sola Scriptura* elv, az úrvacsora sákramentuma és az elve elrendelés kálvini tana. Mindezekben, bár a szerző a megigazulás tanához kapcsolja, de összességében is felmutatja a reformáció – ahogyan ő nevezi – „szellemi modellváltását” (16. o.). Ennek jelentőségét fejezi ki az is, hogy a *Sola Scriptura* elvének alapos tárgyalására külön tanulmányt szentel a szerző. Ahogy az egész kötetet, úgy már e tisztázó fejezetet is, áthatja a szerző természettudományos érdeklődésének és ismeretének rendkívüli gazdagsága. Ezért a *Sola Scriptura* elvének vizsgálatokor felteszi a kérdést, hogy „Lehet-e axiomatizálni a teológiát?” (37. o.). Arra a megállapításra jut, hogy a Szentírás elsődlegességének elve tulajdonképpen egy szabályozó elvnek bizonyult a reformatori, s különösen Kálvint vizsgálva, az ő teológiai gondolkodásában. Mindezt alátámasztja az amiként a Szentírásra, mint önmagában hiteles forrásra tekintettek, s lett ez így

a teológia művelésének szabályozó elve. Ez azonban a szerző szerint arra a felismerésre is elvezet bennünket, hogy: „A reformátorok nagyon jól látták, hogy – Kálvin szavaival élve – kell *korlát*, amely megszabja az ember hitbeli és értelmi szolgálatát, s így hozzájárulását Isten dicsőségének felmutatásában. Hogy kicsoda Isten az ő örök létében, azaz: kicsoda a teológia tárgya, még maga a *Sola Scriptura* elve sem mondhatja meg pontosan, legfeljebb segíthet megközelíteni.” (40. o.)

A teológiai tisztázás, illetve továbbgondolás igényével tárgyalja a reformáció sákramentumértelmezését, külön-külön a keresztséget és az úrvacsorát. A keresztség sákramentumának értelmezése a reformáció korában is bizonyos mértékű egységet mutat. Megjelent azonban olyan sajátos álláspont is (anabaptisták), ami már akkor egyértelműsítésre ösztönzött. A reformátorok alapvetően a Szentírás üzenetét vették alapul. A szerző maga is innen indul el annak a meggyőződésének adva hangot, hogy „...a keresztségről szóló tanítás dolgában a Szentírás nem kibogozhatatlan gubancot hagyott ránk, hanem értelemmel fölfogható kijelentéseket.” (43–44.) Ennek vizsgálatában, mint minden más esetben, az egésztől a rész felé történik a haladás. A bibliai gyökereket, valamint a különböző formai elképzeléseket (gyermekkeresztség, felnőttkeresztség) vizsgálva jut arra a felismerésre, hogy a keresztség értelmezésnek tekintetben a legfontosabb a „belső rend” megtartása, ami azt jelenti, hogy a Szentírásban előforduló gyakorlatokat is „a Krisztusban adott megváltás magasabb szintje felől” (52. o.) szükséges értelmezni, amiben hangsúlyos az Isten emberrel kötött szövetségének valósága. A keresztség kérdését a keresztyén élet és a Krisztus felől való szemlélet két pólusa közé feszítve, úgy látja, leginkább ma is a páli értelemben kell szemlélnünk, amikor elsősorban nem a keresztyén közösséghez való tartozás, hanem a Krisztussal való közösség válik hangsúlyossá. Ennek értelmezésével összefüggésben a téma végén nem kérdésként megfogalmazva, hanem mintegy útmutatást adva vallja, hogy a helyes értelmezés az egyház megújításának „helyes” útjára indít el. (61.)

Az úrvacsora értelmezésében a szerző sajátos utat jár be, aminek két ismértve mutatkozik meg már a téma tárgyalásának elején. Egyrészt a téma iránti ökumenikus nyitottság, másrészt a természettudomány, vagy más tudományágak fölismertéseinek segítségül hívása. A téma tárgyalásának ugyanakkor legnagyobb érdeme, hogy történeti kontextusba helyezve mutat rá a kérdés összetettségére a biblikus, a hellén gondolkodás, az egyházatyák, katolicizmus, Luther és Kálvin vonatkozásában. Krisztológiai szempont szerint alapos részletességgel elemzi az *unio mystica cum Christo* tanítás lényegét, az extrakálvinisztikum sajátos tételét, s külön hangsúlyt fektet az úrvacsora körül kialakult viták, s talán ma is leginkább vitára indító reálprezencia értelmének tisztázására. Kálvinra utalva, aki nem tartotta elképzelhetőnek, hogy a véges befogadja a végtelent (*finitum non capax infiniti*) a szerző megállapítja, hogy „Krisztus valóságos

földi jelenlétéről, azaz a sokszor említett reálpzenciáról csak úgy tudott beszélni, mint amely már megtörtént az inkarnációban, és amely meg fog történni a parúzia alakalmával. Az eucharisztikus jelenlét tehát egyben parúziális prezencia, amint ezt a szereztetési igékben szereplő „míglen eljövend” régi kifejezés jobban érzékelteti.” (78. o.)

A következő részben a presbiteri egyházkormányzás nagy és sok megfontolásra okot adó témáját vizsgálja. A téma tárgyalásának elején fontos felismerés, hogy az egyház, illetve Isten népének kormányzása, vezetése nem szükségtelen feladat. Ennek megvilágosítására a Szentírás vonatkozó helyeinek értelmezését használja. Felismerése, hogy már az ősegyház életében megvolt az egyénre és a közösségre egyaránt vonatkoztatható felelősségvállalásnak az igénye, ami aztán az őskereszténység időszakában csak tovább erősödött, illetve mélyült. Az egyházkormányzással összefüggésben megjelent egyházszervezeti formák bemutatása után egyértelműen azonosítja, hogy az egyházkormányzás Kálvin tanítása szerint a Szentlélek ajándéka és ebbe még az egyház intézményes állapotát is beleérti. Ahogy fogalmaz: „Mint ahogy az egyház a Szentlélek műve, úgy az egyházkormányzás ajándéka is a Szentlélektől származik. Az egyház institutionális valósága mindenestől hitkérdés, ha pedig ez így van, akkor emberkérdés is, mert Isten az egyházat reprezentáló kegyelmi ajándékokat az ő emberteremtésményeinek ajándékozta.” (92. o.) Ebből következően tisztázza, hogy mi a presbiter szerepe, feladata, s egyáltalán miért is szükséges, hogy a kegyelmi ajándékok sokféleségét tükröző emberek között választás legyen.

A szerző kitekintésének sokrétűségéről tanúskodik Kálvin és az európai természettudományos gondolkodás kapcsolatát vizsgáló fejezet, amely tulajdonképpen a könyv egyfajta perspektívaváltásának bevezetése. Gaál Botond ettől kezdve ugyanis első látásra átjárhatatlan határok átlépésére vállalkozik, aminek keretében a teológia és a modern genetika, teológia és kultúra, teológia és magyar kálvinizmus kapcsolatát vizsgálja. A határok átlépésének különlegessége az az új szemlélet, amit a már említett felvezető fejezet is tükröz. A szerző rámutat arra, hogy a humán tudományok már a 15. század végétől éreztették hatásukat a teológiai gondolkodásban. Ugyanakkor felhívja a figyelmet arra is, hogy ebben kiemelkedő szerep jutott a Firenzei Akadémiának. A reformátorok és a korabeli tudományok párbeszédének, vagy éppen vitájának a reformátorok részéről két fontos kritériuma volt. Az egyik, hogy ne legyen spekulatív, a másik pedig, hogy kerüljön hangsúly az Isten és teremtett világa közötti kapcsolat kifejezésére, természetesen mindezt a Szentírásra alapozva (108. o.). A McGrathra hivatkozik, aki két okban véli felfedezni Kálvinnak a természettudományok irányába tanúsított elfogadó magatartását. Az egyik okot a természettudományos vizsgálódásra történő bátorításában, a másikat pedig a Szentírás betű szerinti értelmezésének enyhíté-

sében véli felfedezni. Erre utalva, illetve ezeket kiegészítve a szerző nyolc pontban mutat rá arra, hogy miként is állt meg mindez: a teremtett világ rendjét tárják fel; Isten tekintélye relativizál minden más emberi tekintélyt a tudományos vizsgálódásban; a Szentírás tekintélye Isten megértését segíti; a Szentírás üzenetét értelmezni szükséges (McGrath féle akkomodációs elv); a teológiai tudomány önállósodása; a Szentírás egészére figyelő dialektika; a Szentírás, mint szabályozó elv; a Szentlélek által hitben nyitottá váló kijelentés ereje.

Rövid, ám annál jelentősebb üzenetében, a népek rendjére vonatkozó kálvini gondolatok és a magyar kulturális örökség összefüggését vizsgáló rész. Ebben a fejezetben a szerző rávilágít arra, hogy a magyar kulturális gondolkodás mindig is lépést tartott Európával, melynek nyomai a 14–15. századig vezetnek vissza bennünket. Kiemelt szerep jutott ebben a kálvini tanításra épülő egyháznak, ami azzal együtt igaz, hogy „...a kálvinista egyház gyakran saját népe körében kétszeresen is kisebbségben szolgál. Nálunk magyaroknál lehet ezt jól szemlélni.” (116) Nem lehet megkerülni, s ezt a szerző sem teszi, a történelmi kollégiumoknak e tekintetben kifejtett hatása vizsgálatát. A téma alapos ismerőjeként fejt ki azt, hogy a teológiai, hittudományi, szépirodalmi, természettudományos ismeretek gazdagításában, a határok átjárhatóvá tételében milyen nagy szerepet töltöttek be a református iskolák. Jelentőségüket öt pontban összegzi: nemzeti kötődés kialakítása; Szentírás anyanyelvi tanulmányozása; új tudományok számára a szabad vizsgálódás felé; az alkotásra kész ember; „kálvinista életszentség. A kitűnő rálátással ismeri fel, hogy a 16. században létrejövő kollégiumok valóban a nyitottság helyének bizonyultak, melyek ebből következően szabadabb utat is engedtek a felvilágosodás eszméi terjedésének.

Az ember genetikai meghatározottsága és az eleve elrendelés című fejezet már címében is komoly kihívás elé állítja az olvasót. Elkerülhetetlenül adódnak kérdéseink, melyek alapvetően vonnák kétségbe a témának már az ilyen megközelítésben történő tárgyalását is. A fejezetet olvasva azonban nem a kérdéseink szaporodnak, hanem fölismeréseink gazdagodnak. Ugyanis olyan alapos részletességgel vezeti fel a kálvini tanítás mai napig egyik leginkább megkérdőjelezett tanításának és a modern genetika tudományának párbeszédét, hogy kétségünk sem marad afelől, hogy a szerző nagy körültekintéssel jár el. E körültekintésben megszólal a tudomány iránti alázatosság. Nagy óvatossággal közelíti meg a genetika tudományát művelők eredményeit, hogy azokat teológiai perspektíváival párhuzamba állítsa. Így szól a genom értelméről, az abban rejlő információkról, a Human Genom Programról, és az ember genetikai meghatározottságáról. A probléma lényegi tárgyalása háttérben a 2001-ben a humán DNS nukleotid-sorrendjének megfejtése áll. Az egész háttérben azt a felismerést véli középpontba állítani, hogy az ember genetikai tekintetben, a genom vonatkozásában mint egy „nyitott rendszer” értelmezhető (131. o.). Így lát neki a

predestináció tanításának teológiatörténeti ismertetéséhez Augustinustól egészen Karl Barthig. Lényegesnek bizonyul annak felismerése, hogy az embernek „kettős meghatározottsága” van: „Az ember egyszerre teremtmény is és ugyanakkor személy is.” (Gen 1,26–27) (140. o.) Ennek nagy jelentőséget tulajdonít a szerző. Úgy látja, hogy az ember lényegére vonatkozóan folyamatosan feltárul előttünk valami, ahogy azt a genetika tudománya is mutatja. S amennyire alázattal kell állnunk annak eredményei előtt, legalább annyira alázattal kell szemlélnünk azt, hogy Isten enged betekinteni az emberi élet lényegébe az ember teremtettségi mivoltán keresztül. Az elején megfogalmazott kérdést végül ismét felteszi, s a választ is megadja: „Vajon lehet-e párhuzamot vonni az ember eleve elrendelése és genetikai adottsága között? Lehet, de csak ha állandóan szemünk előtt tartjuk a két terület tárgyának különbözőségét. Az egyik az élettudományok területére vonatkozik, a másik a hittudományok körébe tartozik. De nagyon fontos: egymás számára nyújthatnak mégis elfogadható és használható szemléletet, mert mindkettő az élet titkának mélységét kutatja. Nem az eredetét!” (141. o.)

Nagyon érdekes témát vizsgál a *Kálvini vonások a magyarok lelki arcán* címet viselő fejezet. Első benyomásra e tanulmány a magyar kálvinizmus örökségét hordozó ember számára tűnhet izgalmasnak. Elolvasva azonban, teljes bizonyossággal állapíthatjuk meg, hogy Gaál Botondnak téma iránti szenzibilitása a teljes kálvini hagyományra tekintettel jelentőséggel bír. Egy olyan utazásra hívja ugyanis az olvasót, amelynek során a magyar kálvinizmus megannyi részlete tárulkozik fel előttünk a reformáció magyarországi kezdeteitől, annak politikai beágyazottságától elindulva, a kálvinista Róma (Debrecen) szerepének vizsgálatán át, a kálvini tanok magyar irodalmi recepciójának vizsgálatán keresztül (Kölcsey

Ferenc, Arany János, Ady Endre, Áprily Lajos) a Kálvin ünnepek, évfordulós megemlékezések, utcák, terek, a Kálvint megjelenítő képzőművészeti alkotások világáig.

A kötet 2017-ben angol nyelvű fordításában található egy, a református-evangélikus párbeszédnek szentelt fejezet. A szerző az úrvacsora kérdésének vizsgálata során járja körül a két protestáns felekezet közötti párbeszéd lehetőségének körvonalait. Az a felismerése, hogy az evangélikusok és a reformátusok szemlélete oly közel áll egymáshoz teológiailag, hogy szinte egy egyházat alkotnak. Az egyetlen különbség az úrvacsora értelmezésében van, de ez nem olyan akadály, amit ne lehetne áthidalni. A predestináció dolgában Gaál Botond megítélése szerint a kálvinisták sem vallják Kálvin kemény megfogalmazását az üdvösségre és kárhozatra nézve, hanem egy magasabb nézőpontból értelmezik ezt, ami elfogadhatóvá teszi a kálvini fölvetéseket is. Az a gondolata támad az olvasónak, hogy a szerző felismerése szerint a teológia részéről nyitottság mutatkozik a megegyezésre, s csupán az egyházvezetés ökumenikusan bölcs döntésétől reméljük a testvéri egyesülés megvalósítását.

A kötet egy rövid zárófejezettel összegzi Kálvin gondolatainak jelentőségét. Szokatlan, hogy mindezt itt találjuk, mert leginkább bevezető tanulmányként várnánk. A helye azonban cáfolhatatlanul itt van. Így az olvasó minden meglévő, vagy esetleg egy ilyen tanulmány okán megfogalmazódó előzetes benyomás nélkül foghat bele a kötet olvasásába, hogy megismerhesse Kálvin „szellemi arcát” és „tudományos örökségét”. Ez – a szerző tanítványainak ajánlott kötet – egyedülálló módon gazdagítja nem csak teológusok, tanítványok, hanem mindenki ismeretét, aki Kálvin életének, munkásságának alapos megítélésére, értékelésére, valamint a kálvini örökség megélésére vállalkozik.

Borsi Attila

SZATMÁRI EMÍLIA „Közegyházi életünk sodrában”

*Dr. Koncz Sándor életműve a 20. század történeti és egyháztörténeti viszonyainak tükrében.
Hernád Kiadó, Sáropatak, 2017. 280 o.*

A Sáropataki Református Kollégium főépületének falán 2000-ben elhelyezett, a Teológiai Akadémia 20. századi nagy tanárnemzedékét felsoroló emléktáblán – elhalálzási időrendben – tíz név szerepel: Mátyás Ernő (1888–1950), Makkai Sándor (1890–1951), Marton János (1879–1955), Zoványi Jenő (1865–1958), Szabó Zoltán (1902–1965), Nagy Barna (1909–1969), Zsíros József (1900–1980), Koncz Sándor (1913–1983), Vasady Béla (1902–1992) és Újszászy Kálmán (1902–1994). Közü-

lük eddig Szabó Zoltán és Újszászy Kálmán munkássága kapott kimerítő részletességű önálló kötetet.¹ A sor most Koncz Sándor életművével bővült. Míg a két előbbi könyv tanulmánykötet, illetve szöveggyűjtemény, addig Szatmári Emília monográfiát írt. Leírásait, következtetéseit levéltári kutatásokra, szakirodalomra, valamint Koncz Sándor írásos hagyatékára alapozta. Az utóbbi forrásanyag – idézetek és hivatkozások révén – meghatározó mértékben van jelen.

Az életutak feldolgozásának két közismert módja létezik. A politikai életrajzban a történelem fő eseményei hangsúlyosak, a szerző ezekhez rendeli hozzá az egyéni sorsot és arra keres választ, hogy a nagypolitika miként befolyásolta az adott személy cselekedeteit. A mikrotörténelmi nézőpont ezzel szemben az egyén és szűkebb környezete viselkedését elemzi, középponti eleme maga az életút. A szerző ehhez kapcsolja a történelmi eseményeket, s a főhős cselekedeteire adott külső reakciókat vizsgálja. Mindkét esetben kölcsönhatások bemutatásáról van szó, de a nézőpont más. Szatmári Emília – a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen doktori értekezésésként megvédett – művének alcíme tehát tökéletesen szabatos: a szerző a mikrotörténelmi megközelítést választotta.

Koncz Sándor életpályájának alapjai egyértelműen meghatározhatók. A munka becsületét és a keresztyén hitet az ipari munkás háttérű családi környezet biztosította. A teológiai fegyelmet a sárospataki kollégiumban sajátította el. Az ösztöndíjas külföldi utak aktív nyelvtudást és európai látókört adtak számára.

Koncz Sándor életének első, tanulmányi szakasza mintegy a klebelsbergi nevelési eszme megtestesülése. Ezt a szó szoros és átvitt értelmében egyaránt megállapíthatjuk. A közvetlen hatás a pataki kollégium sorsával függ össze. A trianoni trauma után Sárospatak határszéli településsé vált, jogakadémiája bezárt. Az egyházkerület és a kollégium vezetése reformokkal kívánta fellendíteni a halódó iskolát. Partnert találtak ehhez Klebelsberg Kunó kultuszminiszter személyében, akinek jelentős anyagi támogatásával a húszas-harmincas évek fordulójától jövőt meghatározó változások történtek: *A) Korszerű, bentlakáson alapuló oktatási modellt vezettek be a gimnáziumban.* Ezt elsősorban az 1931-ben megnyílt Angol Internátus biztosította, amely nem egyszerűen nyelvtanítási forma volt, hanem az angolszász nevelési modell adaptációja. Virágzott az egyesületi, önképzőköri élet, magas szintet ért el a sportkultúra. *B) Megtörtént a hatvan évvel azelőtt állami kezelésbe vett tanítóképző visszavétele, ezzel szélesedett a képzési kínálat és erősödött a helyi református értelmiség kritikus tömege.* *C) Fiatalkor, huszonéves, ambíciózus új tanárok kaptak katedrát, akik a hagyományok mellett a század új értékeit képviselték. Többségükben pataki gimnazista és/vagy teológus múlttal rendelkeztek; tanulmányaikat legtöbbször Eötvös-kollégistaként és/vagy külföldön, gyakran a pataki kollégium ösztöndíjával végezték.* *D) Tehetségkutató mozgalom indult a gimnáziumban, amelynek révén falusi gyerekek tucatjai nyertek felvételt. Mindez kiszélesítette a kollégium szellemi vonzásterületét és első generációs értelmiségi korosztályok kibocsátását eredményezte.* *E) Faluszemináriumot hozott létre a teológiai akadémia, amely a kor nemzeti-társadalmi kérdéseire próbált új módszerekkel új válaszokat találni. A hallgatók szociológiai szempontok szerint tanulmányozták a falvak életét.* *F) Nem sokkal később megalakult a népfőiskola, ezzel új, skandináv mintájú közművelődési-nevelési mozgalom bontott szárnyat.*

Ebbe az újrainduló „fénykorszakba” kapcsolódott be 1931-ben, az iskola fennállásának 400. évében, első éves teológusként Koncz Sándor. Mire elvégezte az akadémiát, letette lelkészképesítő vizsgáit, tanult Bazelben, Glasgow-ban és Berlinben, majd doktorált és habilitált Debrecenben, addigra életpályája pontosan megfelelt annak az értelmiségi eszményképnek, amelyet a Trianon utáni szellemi újjáépítés érdekében Klebelsberg 1926-ban, *A magyar kultúra jövője* című cikkében így határozott meg: „Az élen mindig olyan szakemberek járjanak, akik az európai mértéket teljesen megütik. Korántsem arisztokratikus kultúrpolitika tehát az, amely (...) követeli egy szellemi elitnek tervszerű (...) nevelését, kiknek magyar a lelkük, de európai a tudásuk.”² Koncz Sándornál a magyar lélek és az európai tudás mindvégig szimbiózisban létezett. Magyarorsága nyilvánvaló: visszatért 1946-ban és nem ment el 1956-ban, sőt másokat is lebeszélte erről.

Az emberi sors tele van útelágazásokkal. Hivatás és munkahely szempontjából Koncz Sándor számára is három irány volt választható: (1) mi az, ami lehet belőle (mert vállalta és megengedték); (2) mi az, ami lehetett volna (mert engedték, de nem vállalta); s végül (3) mi az, ami nem lehetett (mert vállalta volna, de nem engedték). Demokratikus társadalmakban a második kategória a legszélesebb (ami lehet), ezt követi az első (ami van), s végül – ha egyáltalán létezik – a harmadik (ami lehetetlen). A diktatúrákban éppen fordított a helyzet: a legszélesebb a harmadik csoport (ami tilos), ezt követi az első (ami van), és végére marad – mármint ha az illető mer ellentmondani – a második (amit visszautasít).

Lássuk az arányokat Koncz Sándornál! Ami *lehetett*: konventi missziói lelkész (1938–41); tanintézeti lelkész (1941–43); harcéri táborigazgató (1943–46); konventi külügyi előadó (1946–47); sárospataki teológiai tanár (1947–51); alsóvadász lelkész (1952–65); sárospataki gyűjteményi levéltár igazgató (1966–83). Ami *lehetett volna*, de elhárította (1956–61 között az őt jelölni kívánók védelme érdekében): svájci vagy amerikai lelkész (1946); földbirtokos száz holddal (1946); Baranya megyei főispán (1946); szentesi lelkész (1956); községi vagy járási tanácsstag-jelölt (1956); szikszói lelkészjelölt (1961); dunántúli püspökjelölt (1961). S *nem lehetett*: tiszáninneni lelkész (1938); debreceni egyetemi tanár (1945); tanár a budapesti vagy debreceni teológiai akadémián (1951); diósgyőr–vasgyári lelkész (1951); továbbra is egyetemi magántanár a debreceni teológián (1952); diósgyőr–vasgyári lelkész, másodszer sem (1955); tiszáninneni püspök (1957); tiszáninneni egyházkerületi főjegyző (1957); abaúji esperes (1958); egyházkerületi könyvtáros Sárospatakon (1958); tiszáninneni püspök, másodszer sem (1964); sárospataki lelkész (1964); amerikai meghívott lelkész (1965); tiszáninneni püspök, harmadszer sem (1977). Tizennégy arculcsapás, ha úgy tesszük: „stáció”. Kommentár aligha szükséges. A második világháború utáni politikai változások derékba törték az éppen elkezdődött karriert.

Koncz Sándor mégis „hittel és humorral” élte túl a fenti fordulatokat. Hogyan lehetséges ez? A családi indítatás és a sárospataki nevelés nyilván sokat jelentett, de életművének ez csupán horizontális vetülete. A vertikális szempont az egész életpályán átvívelő etikai tisztaság, a szilárd dogmatikai bázis és a kiváló gyakorlati szervezői érzék. Bel- és külföldi tanulmányai erősítették elméleti attitűdjét, kialakították világos jogtudatát, megalapozták benne az „értelmes hit” és a „cselekvő erkölcs” kettős parancsát, s ezek maradtak iránytűi hivatása teljesítése során. Hitt az eleve elrendelésben. „Nem mi választjuk Istent, Isten választ minket.” – mondta 1947-ben (44. o.). „Ha Isten ide tesz, itt kell az ígét hirdetnem.” – vallotta 1952-ben, Alsóvadászban (71. o.). Mintha őt szólítaná Márk 5,36: „Ne félj, csak higgy!”

A *hit* és a *tett* voltak Koncz Sándor vezérlő elvei, átítatva a folyamatos megtisztulási igénnyel: lélekben, testben, környezetében egyaránt. Ez adott erőt számára az embert próbáló kihívásokhoz és folyamatos újradékedésekhez, amelyeket nem büntetésként, hanem éppen Isten mindig megújuló bizalmaként értelmezett. Koncz Sándor cselekedetei mintegy manifesztálják a nyugat-európai társadalomfejlődést meghatározó protestáns etika

vezérelvét, amelyet Max Weber így foglalt össze: „csak is a cselekvés szolgálja Isten egyértelműen kinyilvánított akarata szerint dicsőségének gyarapítását”, s ebből következően „a munkakedv hiánya a kegyelmi állapot hiányának eleje”.³ Hinni, tenni, alkotni – sosem lehetsz annyira fáradt, hogy ezt elhanyagold. Így őrizhette meg Koncz Sándor életerejét, hitét és világszemléletét – egy hitetlen korban, sok próbatételen át.

Bolvári-Takács Gábor

JEGYZETEK

¹ Az igazság ösvényén. Szabó Zoltán emlékkönyv. Szerkesztette: Kováts Dániel. Széphalom 26. A Kazinczy Ferenc Társaság évkönyve. Sárospatak, 2016; Újszászy Kálmán emlékkönyv. Széphalom 8. A Kazinczy Ferenc Társaság évkönyve. Szerkesztette: Balassa Iván – Kováts Dániel – Szentimrei Mihály. Szabad Tér Kiadó, Budapest–Sárospatak, 1996.

² Tudomány, kultúra, politika. Gróf Klebelsberg Kunó válogatott beszédei és írásai (1917–1932). Válogatta, az előszót és a jegyzetek írta: Glatz Ferenc. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1990. 233. o.

³ Max Weber: A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Cserépfalvi Kiadó, Budapest, 1995. 184, 189. o.

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:
A Reformáció 500. évfordulója 2

SZÓLJ, URAM!

KÁDÁR ZSOLT:
Az örök igazság szolgálatában 3

TANÍTS MINKET, URUNK!

NAGY JÓZSEF:
Paul Tillich a végső dolgról
és a végső dolgokról 4

LEGÉNDY KRISTÓF:
Menekülés a tiszta létbe 9

SEBJÁN FARKAS ZSOLT:
Molinizmus: Isten szuverenitásának
és az ember szabad akaratának
egyensúlya? 14

ORSZÁGH ISTVÁN:
A Volkskirche-kérdés
a két világháború közötti német protestáns
teológiai diskurzusból 19

KLISZEK NÉMETH NOÉMI:
Az egyházi humanitárius szervezetek szerepe
a katonai egészségügyben, válságkezelésben . 27

KITEKINTÉS

LABORCZI PÁL:
Pénz és erkölcs
avagy a biblikus gazdaság alapjai 33

ÖKUMENIKUS SZEMLE

Milyen legyen Európa jövője?
*Az EEK nyílt levele az európai egyházaknak
és partnerszervezeteknek, valamint
felkérés párbeszédre és konzultációra*
Fordította: Bölcskei Erzsébet 42

A MEÖT SZOCIÁLETIKAI BIZOTTSÁGA:
A Magyarországi Egyházak Ökumenikus
Tanácsának reflexiója az EEK nyílt levelére . 55

KÖNYVSZEMLE

APOSTAGI ZOLTÁN:
Szociáletika – nem csak teológusoknak 56

BORSI ATTILA:
Gaál Botond: Kálvin ébresztése
*A reformátor teológiai öröksége az egyetemes
tudományművelés nézőpontjából* 58

BOLVÁRI-TAKÁCS GÁBOR:
Szatmári Emília:
„Közegyházi életünk sodrában” 61

A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója ajánlata

BIBLIÁK

A Bibliák a Magyar Bibliatársulat gondozásában jelentek meg.

BIBLIA MAGYARÁZÓ JEGYZETEKEL, REVIDEÁLT ÚJ FORDÍTÁS (RÚF2014), KONKORDANCIÁVAL

A kiadvány szerkesztői a RÚF2014 Biblia szövegéhez illesztették a Stuttgarter magyarázatos Bibliát (*Stuttgarter Erklärungs Bibel*, 2005) megfelelően átdolgozott magyarázatait: az egyes bibliai könyvek előtt olvasható történeti és tartalmi bevezetéseket és a szövegrészek közé tördelt magyarázó jegyzeteket. Ezen felül többféle függelék táblázat, bibliai térképeket, *Tárgyi magyarázatokat* és konkordanciát is találnak majd az olvasók ebben az új kiadásban.

B/5 • 1908 oldal • megerősített kartonált 9900 Ft

KÁROLI ÚJSZÖVETSÉG – ZSOLTÁROK KÖNYVE

Károli Gáspár fordításának revideált kiadása (1908) a mai magyar helyesíráshoz igazítva. Jubileumi kiadás, amely megjelent a reformáció kezdetének 500. évfordulójára.

126×196 mm • 440+56 oldalszines melléklet • műbőr kötés 2800 Ft

UKRÁN–MAGYAR ÚJSZÖVETSÉG

A RÚF 2014, valamint az ún. Ohienko-féle fordítás párhuzamosan olvasható szövegével.

Fr/5 • 790 oldal • műbőr kötés 3000 Ft

REVIDEÁLT ÚJ FORDÍTÁSÚ BIBLIA (RÚF 2014), NAGYMÉRETŰ, KONKORDANCIÁVAL

A konkordanciában több mint ezer szócikkben egyéni kegyességi vagy teológiai szempontból fontosabb, gyakrabban említett fogalmakhoz kapcsolódó bibliai helyre található rá az olvasó.

142×197 mm (A/5) • 1520 oldal • vászon kötés 6900 Ft

ÚJDONSÁGAINK!

PETER STUHLMACHER

AZ ÚJSZÖVETSÉG BIBLIAI TEOLÓGIÁJA I.

Alapvetés. Jézustól Pálig

A szerző az újszövetségi szövegek olyan magyarázatára törekszik, ami megfelel a szövegek azon céljának, hogy a Jézus Krisztusba, az Isten Fiába és a messiási Emberfiába vetett hitről tanúszkodjanak. Azon fázisra, hogy felmutassa az Ó- és az Újszövetség lényegi összetartozását, valamint az egyes újszövetségi tanúk kölcsönhatását és teológiai egységét is fel kívánja mutatni.

B/5 • 408 oldal • keménytáblás 4400 Ft

SZÜCS FERENC (SZERK.)

EGYETEMES ÉS REFORMÁTUS

A Második Helvét Hitvallás mai üzenetei

A kötet szerzői a négy százötven éves Második Helvét Hitvallás aktuális, inspiráló és további gondolkodásra indító témáival foglalkoznak. Írásaik éppúgy tükrözik református teológiánk sokszínűségét, mint azt a tény, hogy kerek évfordulóink nem a múltól szólnak, hanem mai egyházi életünkről.

B/5 • 244 oldal • kartonált 2100 Ft

FEKETE ÁGNES–SZÜCS FERENC

ÖSSZHANG

Beszélgések az Apostoli Hitvallásról

B/6 • 64 oldal • kartonált 700 Ft

SZÜCS FERENC

TITKOK PEREMÉN

Igehirdetések

A prédikátor is csak a titkok peremén jár, mert a titkok az Úr. A jó igehirdető azonban nem marad meg a felszínes gondolatoknál, hanem elmegy a titkok feltárásában, ameddig lehet és szükséges. Szücs Ferenc igemagyarázatai közérthetőek, nyitottak korunk aktuális kérdéseire: gondolkodásra, Isten dicséretére és hitre indítják az olvasót.

Fr/5 • 168 oldal • kartonált 1200 Ft

FAZAKAS SÁNDOR (SZERK.)

A PROTESTÁNS ETIKA KÉZIKÖNYVE

(Kálvin Kiadó – Luther Kiadó)

B/5 • 460 oldal • keménytáblás 3200 Ft

M. CRAIG BARNES

ÉLETRE SZÓLÓ

A Heidelbergi Káté újrafelfedezése

A hitvallás aktuális üzenete a 21. század emberének.

Fr/5 • 188 oldal • kartonált 1300 Ft

LUKÁCSINÉ KÁDÁR ÉVA (SZERK.)

ISTEN IGENT MOND RÁNK

Barth és Brunner megbékélő találkozása

B/5 • 296 oldal • keménytáblás 1300 Ft

VÁLOGATOTT AKCIÓS AJÁNLATUNK!

LUKÁCS EVANGÉLIUMA

Hat magyar nyelvű fordításban

307×246 mm • 210 oldal • műbőr kötés 2900-Ft helyett 1450 Ft

ELSE NATALIE WARNS–HEINRICZ FALLNER

JERIKÓ RÓZSÁJA

A bibliodráma kézikönyve

B/5 • 247 oldal • kartonált 2100-Ft helyett 1050 Ft

TÓTH KÁLMÁN

AZ ÚRNAK FÉLELME: EZ A BÖLCSESSÉG

Ószövetségi bölcselkedés a Példabeszédek, a Prédikátor és Jób könyve alapján

A/5 • 104 oldal • kartonált 950-Ft helyett 304 Ft

HERCZEG PÁL

KRISZTOLÓGIAI IRÁNYZATOK A PÁLI IRATOKBAN

A/5 • 108 oldal • kartonált 950-Ft helyett 285 Ft

WOLFGANG HUBER

MILYEN A JÓ TEOLÓGIA?

Mit is nyújthat a teológia tartalmilag az egyénnek a lényegre irányuló felvetéseire, az egyház létkérdéseire, valamint a tudomány és a kultúra összefüggéseire nézve?

A/5 • 138 oldal • kartonált 1200-Ft helyett 600 Ft

NAGY BARNA

A TEOLÓGIAI MÓDSZER PROBLÉMÁJA AZ ÚGYNEZETETT DIALEKTIKATEOLÓGIÁBAN

A Szentírás fegyelme alatt álló teológiai gondolkodásról.

B/5 • 208 oldal • kartonált 1350-Ft helyett 648 Ft

MARGOT KÁSSMANN (SZERK.)

HIT A TERRORON TÚL

Isten hatalmáról, mindenhatóságáról és erőtlenségéről

A/5 • 182 oldal • kartonált 1200-Ft helyett 600 Ft

MANFRED KOCK (SZERK.)

AZ EGYHÁZ A 21. SZÁZADBAN

A sokszínű jövő

Vajon milyen lesz a jövő egyháza? Milyeneknek kellene lenniük a gyülekezeteknek, az istentiszteleteknek, és a spiritualitás mely formái fogják szolgálni a 21. század emberét? Összeállítás a németországi protestáns egyházak helyzetéről és útkereséséről.

A/5 • 176 oldal • kartonált 1400-Ft helyett 700 Ft

JÖRG ZINK

EGYETEMES EGYHÁZ, DE MIKOR?

A/5 • 188 oldal • kartonált 950-Ft helyett 570 Ft

DR. DÉKÁNY ENDRE

„SZERETTEM AZ IGAZSÁGOT...”

A Magyar Református Egyház Németh László életművének tükrében

A/5 • 244 oldal • kartonált 1400-Ft helyett 420 Ft

A KIADVÁNYOK MEGVÁSÁROLHATÓK a Kálvin Kiadó könyvesboltjaiban: Központi raktár és bolt, 1113 Budapest, Bocskai u. 35. Tel./fax: 386-8267; 386-8277 • Református (Zsinati) Könyvesbolt, 1146 Budapest, Abonyi u. 21. Tel.: 220-6626

MEGREDELHETŐK minden református lelkesi hivatalban, valamint közvetlenül a Kálvin Kiadótól: 1113 Budapest, Bocskai u. 35.

Tel./fax: 466-9392, e-mail: kalvin.kiado@kalvinkiado.hu

15% engedménnyel rendelheti meg kiadványainkat a honlapunkon: www.kalvinkiado.hu

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

Lehetséges-e a teológiai béke
az iszlám
és a kereszténység között?

* * *

Szentlélek-keresztség

* * *

Beszélgetés a pénzről

* * *

Tallóztatás teológus szemmel

ÚJ FOLYAM (LXI)

2018

2

THEOLOGIAI SZEMLE

2018. 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. Csepregi András

Dr. Fekete Károly

Dr. Kodácsy Tamás

Dr. Korányi András

Dr. Reuss András

Háló Gyula

Szentirmai Róbert

Szuhánszky T. Gábor

T. Németh László

Ungvári Csaba

Olvasószerkesztő:

Jakab László Tibor

Nyomás és kötés: HVG Press Kft.

Felelős vezető: Tóth Péter

Nyomdai előkészítés:

TIBUKTU Kiadó

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 forintszámára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

Tanúságtétel, Igazságosság, Vendégszeretet

témakörök jegyében tartotta aktuális nagygyűlését az Európai Egyházak Konferenciája Újvidéken 2018. 05. 31–2018. 06. 06. között.

A közel 60 éves ökumenikus szervezet létrejötte mögött az a szándék állt, hogy a vasfüggönyön átvélően vagy azon rést útve párbeszéd jöjjön létre Kelet és Nyugat Európa egyházai között a hidegháborús éra közepette és enyhítése érdekében.

A Nagygyűlés programjába a hétvége erejéig kapcsolódtam be. Úgy, mint a Szemle főszerkesztője és egy kicsit a személyes nosztalgia okán is hiszen az 1986-es Stirlingi Nagygyűlés óta minden nagygyűlésen ilyen-olyan minőségben jelen voltam.

Óhatatlanul előjöttek a régi emlékek és ezek érdekes déjja vu érzéssé álltak össze. Az „érdekes” jelző fontos, mert a jelenség hasonló, de a szerepek változtak. A diktatúra idején a kelet-európai egyházak, egy „politikailag inkorrekt” milióból érkezve annak bizonyos korlátozó befolyással bíró terhét hordozták, szemben a nyugati egyházak totális szabadságával. Ez nem lehetetlenítette el, de megnehezítette a kötetlen dialógust. Most valami hasonlót éreztem, de úgy, hogy a kelet-európai egyházak által képviselt gondolatokra való őszinte és hatékony nyugati válaszokat szinte ellehetetlenítette a Nyugat-Európát uraló, „politikailag korrekt” jelzővel kifejezett, értékrend/ideológia/reflex. Tehát miközben nem vitatom a legőszintébb és teológiaiilag is megalapozott párbeszédre való szándékot, ez nem tudott kiteljesedni egy felhőtlen, „teológiaiilag korrekt” párbeszédben. Például olyan kelet-európai felvetések, mint a krisztiánofóbia, vagy a „keresztény értékek” fogalmi tisztázásának igénye, vagy a migráció jelenségére reflektáló – legalábbis párhuzamos – alternatív reakciók javaslata gyakorlatilag nem válhatott a plenáris diszkusszió tárgyává.

A vendéglátó országnak, városnak és egyháznak tett gesztus is helyénvalóan illeszkedhetett volna a programba. Jó szívvel mentem én is a Duna parti emlékműhöz, ahol a „Hideg napok” áldozataira emlékezünk. Az sem kifogásolható, hogy ott megjelent a „magyar hadsereg” néven nevezése. Ugyanakkor ez így a sebek gyógyulásához – véleményem szerint – kevés, sőt... Mégpedig azért, mert a történelem nem állt meg 1942-ben. 1944–1945-ben ennek megtorlásával folytatódott, ami több tízszeres magyar áldozatot követelt. Erről nem esett szó. A valóság hűen, tehát történelmileg is korrekten és így gyógyítóan szervezett megemlékezés annál is inkább könnyen megtehető lett volna, mert Szerbia és Magyarország törvényhozása és vezető politikusai között már megtörtént a nyilvános, megbékítő főhajtás.

A fentiek ellenére a Nagygyűlés újabb mérföldkő a CEC/EEK életében, amelyre érdemes odafigyelni. E figyelem jegyében a Szemle megelőző száma foglalkozott Európával, e szám meditációja az egyik legfontosabb témába ad bibliikus bepillantást, és bizonyára a következő számok is visszatérnek az Európa jelenét és jövőjét hitünk szerint pozitívan érintő ökumenikus tevékenységre.

Bóna Zoltán

A Theologiai Szemle egyes számainak megjelenési ideje:

1. szám március 15. • 2. szám június 15. • 3. szám szeptember 15. • 4. szám december 15.

KÉZIRAT LEADÁSÁNAK IDEJE:

2018. 05. 01.

A szerkesztőség közleménye

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

E-mail címünk: theolszemle@meot.hu. Internet: <http://www.theolszemle.meot.hu>. Az írás közzétele 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.

Cselekedettel és igazsággal

1Jn 3,18

Újvidéken a dunai hajósok számára a híres péterváradai „fordított óra” mutatja az időt. Széles számlapján a hagyományos órával ellentétben a nagymutató az órát, a kismutató pedig a percek jelzi. Azért fordították meg, mert a hajósok számára fontosabb volt tudni, hol járnak a napon belül, és mennyi időt tölthetnek még a vízen, mint azt, hogy pontosan hányadik percben vannak az adott órában. Időről időre nekünk is szükségünk van arra, hogy ne vesszünk el a részletekben, hanem messzebről, távlatokban lássunk rá arra, hol vagyunk, és merre tartunk. Életünk során határidők sorozatához szabjuk magunkat, és néha elfelejtjük, hogy keresztyénként mi is a célunk, mi a küldetésünk, és ebben hol is állunk, mint magyar reformátusok, mint a világ keresztyén közösségének tagjai. Nem perc-emberkéek vagyunk, hanem részesei Isten nagy tervének. Az Európai Egyházak Konferenciájának, a CEC 2018-as újvidéki Nagygyűlésén az ökumené hajójából messzire néztünk, amikor Európa jövőjéről, a keresztyén egyházak küldetéséről beszéltünk.

Krisztus teste egy, de számos tagja van, amint azt az Apostol írja: 1Kor 12, 12. Ezt az egységet a Szentlélek munkálja, de az egységen belül különböző feladatokat végzünk, különböző területeken szolgálunk. Az ökumené egyik nagy teológusa, Wolfhart Pannenberg azt hangsúlyozza, hogy az ösgyülekezetekben a karizmák egy adott időhöz és helyzethez kötődtek. „Mivel az egyház életében a feladatok mindig változnak a változó szituációval, ezért nincs állandó száma a karizmáknak.” Nem arról kell vitáznunk, hogy van-e ma létjogosultsága az ókori feladatokra reflektáló karizmáknak, hanem arról, hogy melyek a lényeges kortárskérdések, amelyekkel foglalkoznunk kell, és ehhez milyen ajándékokat kaptunk. Ezek közül a legfontosabbak a teremtésvédelem, az ökológiai és a gazdasági igazságosság kérdése.

A *gazdasági igazságosság* a természet javainak tisztességes elosztását igényli a különböző kontinensen élő emberek és Európa lakosai között, beleértve az egyenlőtlenségeket észak és dél, kelet és nyugat, valamint az egyes országok régiói között. Gazdasági igazságosságért kiáltanak azok a jelenségek, amelyek a tőkepiacok dominanciájából, a gazdasági folyamatok átláthatatlanságából fakadnak. A gazdasági igazságosság nem a szocializmust vagy az egalizmust célozza meg, hanem a mohó érdekek leleplezését, és a manipulatív gazdasági folyamatok megszüntetését. Ha Jézus azt mondta, hogy „méltó a munkás a maga bérére” (Lk 10,7), akkor nem támogathatunk olyan méltatlan gazdasági struktúrákat, amelyek a mindennapi ember egzisztenciáját eleve bizonytalanságban és adósságban tartják, vagy akár az egyik napról a másikra lehetetlenné teszik. Arany-szájú Szent János a szegénységről és jólétről szóló tanításában már a 4. században felhívja az egyház figyelmét arra, hogy Isten ellen való az a társadalmi igazságtalanság, amikor a jólét csak kevesek kezében összpontosul. A jeles egyházatyja nem csak mennyiségi kategóriában beszél szegénységről és gazdagságról, hanem antropológiai megközelítéssel saját hozzáállásunkat és felelősségünket hangsúlyozza. „Tekintsünk a szegénység és gazdagság meghatározására így. Ha valaki sok dolog után sóvárog, akkor ő a legszegényebb, még ha megszerezné minden-

ki pénzét. Ugyanakkor, ha valakinek csak néhány dologra van szüksége, akkor a leggazdagabb, még ha semmit sem szerez.” A kérdés tehát az, hogy mire van igazán szükségünk?

Az *ökológiai igazságosság* nem csupán az ember-ember közötti kapcsolatra, hanem az ember és a teremtett világ kapcsolatára fókuszál. A nagygyűlés egyik nagy témája a vendégszeretet, melynek megtapasztalása a teremtésben kezdődött. A teremtett világban az állatok és növények közé helyezett minket Isten, így a teremtett világ egy terített asztal számunkra. Ahogyan a minket megelőző növényvilággal és állatvilággal bánunk, úgy tanulunk vendégszeretetet embertársaink iránt. Nem mindegy milyen asztalt hagyunk magunk után a következő nemzedék számára. Az ökológiai igazságosság a bibliai és kálvini mértékletességet jelent, hogy nem vesszünk el többet a földtől és a gyermekeinktől, mint amire szükségünk van, és sohase többet, mint ami egészséges és szükséges.

A tanúságtétel nem csak szavakkal történik, hanem a megtért embernek magatartásában, cselekedeteiben is követni kell Krisztust. Ha a cselekedetek nincsenek összhangban a szavakkal, akkor a hit csonka. Ahogyan a Biblia is emlékeztet minket: „Gyermekeim, ne szóval szeressünk, ne is nyelvvel, hanem cselekedettel és igazsággal.” (1Jn 3,18). A „cselekedettel és igazsággal” azt jelenti, hogy amit teszünk, és ahogyan tesszük, tükrözi Isten igazságát. Isten látta, hogy „minden, amit alkotott, igen jó” (1Móz 1,31). Azaz a teremtés szép és rendezett volt, Isten igazsága és törvénye szerint. A teremtés jósága magában hordozza istenszerűségét is, ahogyan ezt az indoeurópai nyelvekben a jó – good, gut, goed – és Isten – God, Gott, Gud szavak hasonló hangzása érezteti. Ennek a teremtési istenszerűségnek kitüntetett jele az ember istenképűsége, amely feladatot is jelent. A kertet – mint rendezett földet – őriznünk és művelnünk kell. A bűneset által az istenképűségünk összetörésével hullik darabokra a teremtett világ jósága, istenszerűsége is. A hiábavalóság alá vetett teremtett világ nem véletlenül várja sóvárogva az Isten fainak megjelenését (Róm 8,19).

A bűneset diabolikus, azaz darabokra szaggató folyamataira Isten az eklézsiában, azaz összegyűjtő közösségében mond nemet. Így az egyház lehet annak a helye, ahol a töredezettség összeáll, a szétdaraboltság egységbe forr, a beteg gyógyul, és az elavult megújul. Krisztus követésében lehetünk Isten gyermekei, ha életünkkel tanúságot teszünk. Ez a tanúságtétel nem csak az ünnepnapokra, hanem életünk minden szintjére vonatkozik, beleértve a teremtett valóság hétköznapijait is. A legelső tanúságtévő asszony, magdalai Mária Jézusban a kertészt látta meg (Jn 20,15). Ez a felismerés visszavezet bennünket az Édenkertbe, ahol az értünk meghalt és feltámadt Krisztus követése ad reményt arra, hogy ne a gőg és birtoklás vágy hajtson bennünket a kert gyümölcsjeinek értelmetlen letarolásához, hanem a felelős sáfárság, amelyben követjük Őt. Sáfárnak lenni annyi, mint felelősen élni mindazzal, amit ránk bízta. Képesek vagyunk-e a feltámadott Krisztust úgy követni, hogy az a teljes teremtett biológiai és fizikai valóságra is kiterjedjen?

Kodácsy Tamás

TANÍTS MINKET, URUNK!*

Egy őszövetségi nép és annak története: Arám királyságok a Szíro-Palesztin térségben

Jóllehet az Őszövetség gyakran tesz utalást Arámra mint Izráel egyik szomszédjára, történetéről és kultúrájáról a bibliai forrásokból csak töredékes ismereteket szerezhethetünk. A rendelkezésünkre álló Biblián kívüli írásos, valamint az archeológiai források mind azt mutatják, hogy a Szíro-Palesztin térségben – a földrajzi sajátosságokból fakadóan – több, kisebb-nagyobb entitás jelent meg és vált jelentős gazdasági-politikai tényezővé a vaskor kezdetén (Kr. e. 12–11. század), melyeket a nyugat-sémi nyelvcsaládhoz tartozó arámi nyelv mellett – a tulajdonnevekben is visszatükröződő – erős törzsi kötődés kapcsolt össze. Az arámok történetének és Izráel népéhez való kötődésének tárgyalása tehát nem szűkíthető le csupán egyetlen területre vagy arám királyságra. Ezért dolgozatomban az Őszövetségben szereplő valamennyi jelentős arám városállamot nagyító alá helyezek, történetük ismertetésébe bevonva a biblián kívüli írásos forrásokat, archeológiai eredményeket és a témában megjelent legújabb tudományos felismeréseket.

Although the Old Testament often refers to Aram as one of the neighbors of Israel, from the biblical sources we could gain only fragmentary information about their history and culture. The available non-biblical materials along with the recent archaeological evidences, however, point out that in the Syro-Palestinian territory – due to, in part, its geographical nature – numerous larger or smaller Aramean entities emerged and became major economic and political factors at the beginning of the Iron Age (12th–11th century BCE). These Aramean polities, though they existed separately, were linked together by their west-Semitic language called Aramaic, and by their strong tribal structures which is reflected for example in the use of ethnicons. Due to this complexity, the discussion of the history of the Arameans and their relationship with the people of Israel cannot be limited to a single territory or to a single Aramean kingdom. In this paper, I put all the major Aramean city-states appearing in the Old Testament under the magnifying glass to give an insight into their history involving non-Biblical sources, archeological results and the latest scientific discoveries on the subject.

Az arámokat a bibliatudomány az Izráelhez fűződő hol testvéri, hol ellenséges kapcsolatuk, az Őszövetség történeti és prófétai hagyományában is gyakori előfordulásuk, valamint a – Jézus Krisztus által is beszélt, de az Őszövetség néhány részletében is megőrzött – nyelvük miatt régóta számon tartja, ám történetük vonatkozásában részletesebb szakmunkákkal sokáig adósok maradtak a kutatók. Az utóbbi időben azonban egyre több olyan idegen nyelvű monográfia és tudományos cikk látott napvilágot, mely az arámok eredetét, történetét és jelentőségét dolgozza fel részletekbe menően.¹ Jelen tanulmányom célja e legfrissebb eredmények ismertetésén keresztül bemutatni az Őszövetség korának egyik meghatározó és minden bizonnyal legszéttagoltabb népcsoportjának a Szíro-Palesztin térségben belüli felemelkedését és bukását.²

I. A Szíro-Palesztin térség geográfiája, éghajlata és ökológiája

Geográfiai szempontból a Szíro-Palesztin³ térség (más néven Levante)⁴ egy egységet alkot, amelyet nyugatról a Földközi-tenger, északról a Torosz hegyvonulat,

észak-keletről az Eufrátesz, keletről és délről pedig a Szíriai-sivatag fog közre.⁵ Ennek ellenére a terület mégsem tekinthető homogénnek, mivel azt hegységek, folyók, völgyek, erdők és sivatagok váltakozása szabdalja több részegységre. Ezek a kisebb területek természetes módon, azaz domborzati sajátosságukból kifolyólag egymástól jól elkülöníthető tömböket alkotnak, melyeknek egyéni terepviszonyaik és éghajlati sajátosságai vannak.⁶

Nyugatról haladva, először is, észak-déli irányban található egy keskeny, Szíria partjainál 5–10 km, míg Palesztinában 15–20 km széles part menti síkság.⁷ Ezt követi egy komplex hegyvonulat rendszer, melyet az afrikai és ázsiai földkéreglemezek távolodása hozott létre, s amely több, északról dél felé párhuzamosan futó hegység-völgy-hegység domborzati képződményt foglal magában.⁸ A Parti-síkságot és a Központi Hegységrendszert elhagyva, keletre található a harmadik – észak-dél irányú – domborzati egység, mely fennsíkokból, alföldekből és sztyeppékből áll, s amely a térségben uralkodó szárazabb

* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.

éghajlat ellenére is termékeny terület volt, köszönhetően a nyugati hasadékok jelentette természetes csatornáknak, illetve a Központi Hegységrendszer keleti hegyvonulataiban fakadó folyóknak.⁹ A Szíro-Palesztin térség legkeletibb része északkeletről az Eufrátesz kanyarulata, délről pedig a Szíriai-sivatag kietlen vidéke.

Összességében elmondható, hogy a Szíro-Palesztin térség domborzatilag és éghajlatilag is négy fő részre osztható, úgymint – nyugatról kelet felé észak-dél irányú sávban – a mediterrán éghajlatú 1) Parti-síkság, a mérsékelt éghajlatú 2) Központi Hegységrendszer, a félsivatagos 3) sztyeppe-magasföld és végül, a délkelet felőli 4) száraz Szíriai-sivatag.¹⁰

II. A Szíro-Palesztin térség politikai átrendeződése: a vaskor kezdete

A bronzkori civilizáció¹¹ – így a figyelmem középpontjában lévő Szíro-Palesztin térség is – gyökeres társadalmi és politikai változáson ment keresztül Kr. e. 1200 és 1000 között, azaz a bronzkor és a vaskor fordulópontján.¹² Az északról határos Hettita Birodalom Kr. e. 1190-ben szétesett,¹³ észak-keleten Mitanni megbukott, míg a helyére lépő Középasszír Birodalom ekkor még nem erősödött meg,¹⁴ délen pedig az egyiptomi befolyás szűnt meg Szíria, Fönícia és Kánaán területein.¹⁵ Ezzel egy időben, a bronzkorban még virágzó levantei városállamok a vaskor hajnalára – Karkemis kivételével – megszűntek létezni.¹⁶

Feltételezhető, hogy az összeomlás – mind lokális, mind globális szinten – számos kisebb-nagyobb tényező egymásra gyakorolt hatásának a következményeként zajlott le, mégpedig egy olyan politikai-gazdasági rendszerben, amely komplexitásából adódóan hajlamos volt az instabilitásra.¹⁷ E rendszer összeomlása óhatatlanul kis entitások létrejöttét vonta maga után, melyek a hajdani nagy egész szétfördözött elemeikeként, egymástól különálló módon újraszerveződtek.¹⁸

III. Az arámok megjelenése: a letelepedés időszaka (Kr. e. 11–10. század)

A bronzkori civilizáció összeomlása és eltűnése geopolitikai vákuumot eredményezett a Szíro-Palesztin térségben, mely lehetőséget adott az addig periférián élő csoportok számára az önszerveződésre, s ezzel együtt a felemelkedésre.¹⁹ Közülük is kiemelkedtek a föníciaiak, a filiszteusok, az izraeliták és nem utolsósorban az e tanulmány középpontjában álló arámok.

Az arámok alatt egy olyan nagy „népcsoportot” értünk, amelyet elsősorban a nyugat-sémi nyelvcsaládba tartozó, számos dialektust tartalmazó arám nyelv kötött össze a Szíro-Palesztin térség és Mezopotámia szerte.²⁰ Maga az 'arám' megnevezés eredete és jelentése azonban máig kérdéses.²¹ A kutatók többsége amellet érvel, hogy a szó kezdetben az Eufrátesz nagy kanyarulata és

a Hábúr folyó közötti földrajzi területre vonatkozott,²² melynek a lakóit arámoknak hívták,²³ jóllehet ők önmagukat bizonyítható módon sohasem nevezték így.²⁴ Feltételezhető továbbá, hogy az 'arám' szó kezdetben nem hordozott etnikai tartalmat, sokkal inkább egyfajta területi-kulturális-szociális megjelölést.²⁵ Ezt a hipotézist támogatja az 'arámok' szóhoz gyakran hozzárendelt *ahlamú*²⁶ 'pásztorló nomád' kifejezés, mely egyfajta fél-nomád-nomád életformára utal.²⁷

A tradicionális nézet szerint az arámok nomád csoportok voltak, akik a Szíriai-sivatag peremvidékéről – minden bizonnyal az éhínség elől – özönlöttek északra, a Termékeny félhold területeire, s akik e régióban maguk is hozzájárultak a bronzkori civilizáció összeomlásához.²⁸ Új archeológiai eredményeknek köszönhetően azonban a 90-es évektől egy új elmélet került előtérbe, miszerint az arámok eredetileg nem migráns nomádok, hanem a Szíro-Palesztin térség és Felső-Mezopotámia bronzkori lakosságának egyik – e korai időszakban még sem etnikailag, sem pedig nyelviileg nem elkülöníthető – nomád, illetve félnomád csoportja voltak, akik a vaskor kezdetét fémjelző letelepedési hullámnak köszönhetően kerültek előtérbe.²⁹ A következő részben a rendelkezésre álló források alapján veszem ez utóbbi elméletet nagytit alá.

III/1. Az első írásos feljegyzések

Az arámok történetének megírása mind a mai napig nagy akadály elé állítja a történészeket. Ennek fő oka az írásos források hiánya. A bronzkori civilizáció hirtelen eltűnésével a történelmi feljegyzésekért felelős levéltárak – úgymint Hattusa, Emar és Ugarit – megszűntek létezni.³⁰ S talán ennél is nagyobb gondot jelent az, hogy semmiféle epikus arám hagyományanyag nem áll rendelkezésünkre,³¹ így a történetírás tekintetében teljes egészében a szűkös arám feliratokra, a környező népek – elsősorban az asszírok, az Izraeliek és az újhettiták – arámokkal kapcsolatos feljegyzéseire, valamint az archeológia eredményeire vagyunk utalva.³²

A 20. században több kutató is tett arra kísérletet, hogy egészen korai – Kr. e. 3. és 2. évezredre tehető – szöveges forrásokban találjon utalást az arámok eredetére vonatkozóan.³³ Ennek ellenére a legkorábbi, hitelesnek elfogadott írásos dokumentum I. Tukulti-apil-ésarra (Kr. e. 1114–1076) asszír uralkodónak a negyedik évből (Kr. e. 1111) származó felirata:³⁴

*Az én uram, Assur isten segítségével magam mellé vettem a harci szekereimet a harcosaimmal (és) elindultam a sivatagba. Az **ahlamú arámok**, én uram, Assur isten ellenségei ellen meneteltem. Kifosztottam a Sühuk földjének szélétől a Hattik földjén lévő Karkemis városáig egyetlen nap alatt. Lemészároltam őket és visszavettem a zsákmányukat, javaikat és vagyonukat szám nélkül. Csapataik maradéka, akik az én uram, Assur isten fegyverei elől elmenekültek, átkeltek az Eufráteszen. Utánuk mentem az Eufráteszen keresztül kecskebőr tutajokon. Elfoglaltam hatot a városaik közül a Bisri-hegység lábánál,*

megégettem, leromboltam [és] elpusztítottam [őket, és] elhoztam zsákmányukat, javaikat és vagyonukat az én városomba, Assurba.

A szöveg tanulsága szerint az asszír király *Súhu* földjének határától egészen a *Hattik* területéhez tartozó Karkemis városáig hatolt be az *aḫlamú* arámok területe, miközben több települést is kifosztott.³⁵ Ebből a rövid feliratról több dologra is következtethetünk. Mindenek előtt arra, amire az akkád *aḫlamú* kifejezés utal, hogy az arámok félnomád, gazdálkodó-pásztorló csoportok vagy hordák voltak.³⁶ Másodsor – mivel a felirat egyetlen városra, vagy erődítményre sem tesz utalást, ezért – feltételezhető, hogy a kifosztott települések csupán kezdetleges falvak vagy egyszerű táborhelyek lehettek. Harmadsor, a hat település ellen indított támadás valószínűleg stratégiai lépés volt, mely a kereskedelmi útvonalak „megtisztítását” szolgálták.³⁷ Továbbá, a „*javaikat és vagyonukat szám nélkül*” kifejezés arra enged következtetni, hogy az arámok igen nagy vagyonnal rendelkeztek. Végül pedig, hogy legkésőbb a 12. század második felére az arámok társadalmilag már szervezett formában voltak jelen az Eufrátesz nagy kanyarulatának dél-keleti részén.³⁸ Ha nem így lett volna, akkor aligha lettek volna képesek bárminemű ellenállást kifejtetni az asszír csapatokkal szemben.

Ezt erősíti meg egy másik, szintén I. Tukulti-apil-ésarrahez köthető felirat, mely arról számol be, hogy a királynak nem kevesebb, mint huszonnyolcszor kellett átlépnie az Eufráteszt a folytonos fenyegetést jelentő arámok miatt.³⁹

Huszonnyolcszor léptem át az Eufráteszt, [akár] kétszer is egy évben, üldözve az aḫlamú arámokat. Vereséget mértem rájuk az Amurruak földjén lévő Tadmor városától, a Súhuk földjén lévő 'Anat[tól] egészen a karduniaši Rapiquig. Elhoztam zsákmányukat [és] javaikat az én városomba, Assurba.⁴⁰

A történeti rekonstrukcióját segíti egy Középasszír Birodalomból származó, töredékesen fennmaradt krónika, miszerint I. Tukulti-apil-ésarra uralkodásának végén a térségben súlyos éhínség tombolt.⁴¹ Az élelemért küzdő arámok éppen ezért jelentettek komoly veszélyt az asszír fennhatóságú területekre, olyannyira, hogy egyes térségeket el is foglaltak.⁴² Nem csoda tehát, hogy az asszír uralkodó sűrű – feltehetően védekező – hadjáratokra kényszerült az arámokkal szemben.

Ashur-bél-kala (Kr. e. 1073–1056), I. Tukulti-apil-ésarra fia és egyben az utána következő második asszír uralkodó felirata a továbbra is ellenséges *aḫlamúk*⁴³ és az arámok területéről beszél⁴⁴, amely a Hábúr folyó alsó és felső folyásától nyugatra, az Eufrátesz nagy kanyarulatáig, sőt még jóval azon túl is terjedt.⁴⁵ Mindez azért volt lehetséges, mert Nyugat-Szíriában a Kr. e. 11. században egyetlen egy jelentős politikai erő sem létezett, ami határt szabott volna a félnomád múlttal rendelkező, meglehetősen mobilis csoportoknak, mint amilyenek az arámok voltak.⁴⁶

Összességében elmondható, hogy a Kr. e. 11. századból, illetve az előtről nagyon kevés írásos információ áll rendelkezésünkre, mely egyértelműen az arámokkal kapcsolatos.⁴⁷ A fellelhető szövegekből azonban feltételezhető, hogy az arámok ősei az Eufrátesz vidékén éltek, a bronzkori települések között portyázó félnomád törzsek csoportjába tartoztak, ahonnan – a második évezred végén bekövetkezett letelepedési hullámmal kihasználva – fokozatosan kiemelkedtek és önálló, etnikailag és politikailag is meghatározó entitásokká váltak.⁴⁸

III/2. Bibliai források

Az Ószövetségben az אֲרָם szó négyféleképp fordul elő. Legtöbbször az arámok egy jelentős városállamára, Damaszkuszra utal, főképp a Királyok, a Krónikák, és Ézsaiás könyvében. Mivel a Kr. e. 10–8. század között Damaszkusz számított a levantei térség legjelentősebb arám királyságának, illetve Izráellel ez állt közvetlen szomszédságban, érthető, hogy Izráel szempontjából ők voltak 'arám'.⁴⁹ Néhány esetben személynévként fordul elő, mint az 1Móz 10,22, ahol Sém fiaként említi a szöveg, vagy mint az 1Móz 22,20–24, ahol Arám Ábrahám testvérének, Náhórnak az unokájaként szerepel. Valószínű, hogy a szó nem egyetlen személyt jelöl, sokkal inkább az arámok névadó őseire utal.⁵⁰ A szó ugyancsak jelölheti az arám királyságok és törzsek összességét, lásd az 1Kir 10,29 (par. 2Krón 1,17), a Bír 10,6, vagy a Jer 35,11, ahol a szöveg dél-mezopotámiai arám törzseket említi, mint Nabukadneccar seregének részét. Végül, helységnevekkel összekapcsolva, a szó arám törzsek által lakott vaskori területekre utal, lásd Arám-Naharaim, Arám-Damaszkusz, Arám-Bét-Maaká, Arám-Bét-Rehób, Arám-Cóbá vagy Paddan-Arám. Néhány helyen a szó Arám-Naharaimra vonatkozik, lásd a 3Móz 23,7, a Bír 3,10 és a Hós 12,13, vagy Arám-Cóbára, lásd a 2Sám 10 (par. 1Krón 19). Ez a jelenség, hogy az 'arám' szó helységnevekkel kapcsolódik össze, egyedül az Ószövetségben fordul elő, mégpedig anakronisztikus jelleggel: olyan földrajzi területet írnak le, melyek az írásba foglaláskor politikailag már nem az adott néphez tartozott, de az érthetőség szempontjából célszerű volt azt velük azonosítani, összekötni.⁵¹

Amennyiben megvizsgáljuk az arámok megjelenését a Pentateuchosban, úgy kitűnik, hogy az 1Móz patriarchalbeszélések szerint az arámok a Kr. e. 2. évezredben jelen voltak Felső-Mezopotámiában, lásd 1Móz 24,10,20, ahol Rebekát, Betúélt és Lábánt arámnak nevezi a szöveg. Az 1Móz 22,20–24; 28,5; 31,20–24.⁴⁷ és a Hós 12,13 szerint genealógiai kapcsolat van az izráeliek és az arámok ősei között. Ábrahám testvérének, Náhórnak az unokája volt Arám, Kemúél fia, aki Jákóbbal és Lábánnal egy generációba tartozott. Ez a vérségi kapcsolat leginkább az új termés bemutatásakor elmondott hitvallásban csúcsosodik ki, lásd 5Móz 26,5 (אֲרָמִי אֲבִיר אֲבִי „*bolyongó arámi volt az őszám*”), ám ennek konkrét tartalma máig tisztázatlan.⁵² Az üzenete azonban aligha vitatható: az alliteráló, és ez által könnyen memorizálható hitvallás célja, hogy emlékeztessen a múlt és a jelen, a kiszolgáltatottság és a biztonság, a hontalanság és a haza megléte

közötti különbségre. Azaz, hogy Izráel az „arámi létből” egy sokkal bővülködőbb állapotra jutott. Az ’arámi’ kifejezés tehát valószínűleg arra utal, hogy az ősatyák az arámok földjeként ismert területről, valamint az általuk megtestesített életformából jöttek és váltak azzá, akik.⁵³ A két nép közötti pontos kapcsolat – a Kr. e. 9. századot megelőző időszakot illetően – azonban még kérdéses.⁵⁴

III/3. Archeológiai eredmények

Az archeológia a legújabb terepbejárás vizsgálatoknak, illetve ásásoknak köszönhetően az arámok története kapcsán is számos részletre fényt derített az elmúlt évtizedekben, elsősorban a korai vaskor településeinek szerkezetét és eloszlását illetően.⁵⁵

A terepbejárás eredmények alátámasztják mindazt, amit az asszír feliratok alapján eddig tudhattunk, azaz, hogy a vaskor kezdetén nagyfokú eltolódás következett be a lakosság letelepedési mintájában. A bronzkorban megfigyelhető városiasodást az összeomlást követően felváltotta a vidékiesedés. A nagy, városi központok helyett elszórt, többnyire új alapítású vidéki települések egész sora jött létre a Szíro-Palesztin térség és Felső-Mezopotámia szerte. A vidéki falvak és tanyák számának növekedésével pedig együtt járt a lakosság szétszóródása, s egyben törzsi önszerveződése is.⁵⁶

A helyszínen végzett ásások túlnyomó többsége is a fent vázolt képet tükrözi. Mezőgazdaságon és állattenyésztésen alapuló gazdaságok nyomai kerültek elő. Minden háznak megvolt a maga tároló helyisége, illetve a munkára kijelölt helye.⁵⁷ Az élelem előállítására, tárolására és feldolgozására használatos silók és *pithoszok*, valamint a kenyér sütésére használt, kúp alakú agyag *tannurok* bizonyítják, hogy a települések önellátó termelést folytattak.⁵⁸

A vidéki jelleg mellett az egyenlőségre való törekvés is kimutatható a települések építészetéből. A monumentális középületek helyett az egyedi igények szerint megépített lakóházak álltak a középpontban.⁵⁹ A bronzkor társadalomszerveződési rendszerével ellentétben tehát nem felülről lefelé, hanem inkább fordítva, az egyes háztartások vagy családok összetartása révén állt és tömörült össze a korai vaskor e kezdetlegesnek mondható mikro-társadalma.⁶⁰ Ez a megfigyelés összhangban van a fent említett asszír szövegekkel, melyek nem említenek meg egyetlen kiemelkedő vezetőt vagy dinasztiát sem.

A régészeti eredmények ugyanakkor a népességi folytonosságot is alátámasztják. Vaskori telephelyeken a kutatók a bronzkorra jellemző építészeti stílust, ipari cikkeket, kerámiákat és porcelánokat találtak.⁶¹ Továbbá az, hogy néhány kora vaskori település azelőtt is lakott területen alakult ki, ugyancsak arra enged következtetni, hogy a tárgyalt időszak lakossága alapvetően nem bevándorló, hanem őslakos volt Levante és Felső-Mezopotámia térségében. Minden jel arra mutat tehát, hogy az arámok is ezen őslakos népesség egy részét képezték.

III/4. Társadalmi és gazdasági változások

A fentebb ismertetett adatok és források alapján megállapítható, hogy az arámok ősei már a Kr. e. 11. század

előtt is a Szíro-Palesztin térség és Felső-Mezopotámia lakosságának részét képezték,⁶² s így semmiképpen sem az okozói, legfeljebb haszonélvezői voltak a bronzkor végén bekövetkezett, meglehetősen komplex – főképp társadalmi-politikai-gazdasági jellegű – összeomlásnak.⁶³ Így az addig főleg félnomád, pásztorló-gazdálkodó életmódot folytató, egységes, nyugat-sémi nyelvet beszélő arámok rokonsági elvek mentén – később az ezek mentén kialakult törzsekbe szerveződve – letelepedtek, és vagy teljesen új településeket alapítottak (főleg az Eufrátesztől keletre eső területeken), vagy az addigra elnéptelenedett falvakat népesítették be (jellemzően Észak- és Közép-Szíriában).⁶⁴

Az arámok egységes birodalom helyett független, területiális közösségeket hoztak létre. Kezdetben a települések összetartó erejét a társadalmi identitás adta, melynek középpontjában a vérrokonság és a – főképp nyelvi és vallási – hovatartozás állt.⁶⁵ Az egyivé tartozás közösségépítő szerepét a későbbi helységnevek igazolják majd. Érdemes azonban megjegyezni, hogy az arámok etnikai vagy nemzeti érzületét egyetlen írásos feljegyzés sem erősíti meg. Ugyanakkor mindez érthető annak fényében, hogy a releváns szövegek jóval az állammá formálódás időszaka után, azaz a Kr. e. 9. században keletkeztek, amikor a települések területi és etnikai képe egyaránt átformálódott. Helyes lehet tehát az a következtetés, hogy kezdetben a rokoni kapcsolatok és a közös érdekek fogták össze és formálták egyé az egymással kapcsolatban álló csoportokat, klánokat vagy épp családokat.⁶⁶

A települések kezdettől fogva kezükben tartották a mezőgazdasági termelést, valamint az áthaladó kereskedelmi útvonalak feletti irányítást.⁶⁷ A mezőgazdaság és a kereskedelem kölcsönösen inspirálta egymást, ami rövid időn belül garantálta a jólétet. Ez egyfelől támadások célpontjává tette az arámokat, másfelől viszont vonzóvá is váltak azon csoportok számára, akik nem csupán védelmet, de megélhetési lehetőséget is kerestek.⁶⁸

A békés letelepedés mellett az arámok olykor védekező, illetve terjeszkedő háborúk megvívására kényszerültek. Előbbire főképp a keletről fenyegető asszírok miatt, míg utóbbira a gyakori éhínség, vagy épp stratégiai-gazdasági érdekek következtében volt szükség.⁶⁹ Ilyenkor a már létező politikai egység megvédése vagy kiterjesztése volt a cél, de tudunk olyan államról is – mint pl. Damaszkusz –, mely kimondottan katonai hódításoknak köszönhette létét.⁷⁰ Mindenesetre megállapítható az, hogy az arámok túlnyomó részt békés letelepedéssel jutottak területhez a Szíro-Palesztin térségben és Felső-Mezopotámiában, katonai terjeszkedésre pedig csak később – jellemzően a Kr. e. 9. századtól – és csupán kivételes esetben került sor.

IV. Arám királyságok: a felemelkedés és a hanyatlás időszaka (Kr. e. 9–8. század)

A békés letelepedést követően a helyi gazdaságok kialakulásával, valamint a kereskedelem kontrollálásával a törzsek gyors fejlődésnek indultak és rövid idő alatt nagy

vagyona és jelentőségre tettek szert. Olyannyira, hogy Ashur-bél-kala (Kr. e. 1073–1056) uralkodásának végétől egészen az Újbabloni Birodalom megjelenéséig (Kr. e. 912) az arámok voltak a Szíro-Palesztin térség egyik legmeghatározóbb politikai és gazdasági szereplői.

Jóllehet forráshiány miatt a vaskor kezdeti időszakáról (Kr.e. 12–10. század) szinte semmilyen konkrét részletet nem tudunk az arámokkal kapcsolatban, az azonban bizonyos, hogy a Kr. e. 10. század végén, a 9. elején újra induló – főképp asszír és izráeli – történetírás már független városállamok egész sorát említi a Szíro-Palesztin térség és Felső-Mezopotámia szerte.⁷¹ Az előbbi területhez tartozó legfontosabb királyságok északról dél felé haladva Bít-Gabbári, Bít-Agúsi (Arpád), Hamát (Hadrák), Cóbá és Bét-Rehób, Gesúr és Maaká, valamint Arám-Damaszkusz voltak. A következőkben ezekről lesz szó részletesen: mivel azonban Bít-Gabbári nem szerepel az Ószövet-ségben, így annak bemutatásától itt most eltekinthetünk.



Az arám királyságok elhelyezkedése a Szíro-Palesztin térségben a Kr. e. 10. században

IV/1. Bít-Agúsi (Arpád)

Arpád (mai nevén Tell Rifa'at) városa Észak-Szíriában, a yahánok földjén helyezkedett el.⁷² Köszönhetően az asszír és arám feliratoknak, a királyság és a királyi dinasztia⁷³ 150 éves története az egyik legjobban dokumentált. Területe az idők folyamán számos változáson ment keresztül. Kezdetben négy szomszédos királyság határolta: északról Szamal, délről Hamát és Luhuti, nyugatról az újhettita Pattina/Unki, keletről pedig Bít-Adíni. Ám terjeszkedéseinek köszönhetően a hatalmának csúcspontján lévő királyság határai jócskán kitolódtak: északon a mai török határig, délen a Jabbúl-tóig, nyugaton az Afrin

folyóig és keleten az Eufráteszig.⁷⁴ Arpádot az Ószövet-ség is többször megemlíti, lásd 2Kir 18,34; 19,13; Ézs 10,9; 36,19; 37,13; Jer 49,23.

A későbbi Bít-Agúsiról először II. Assur-nászir-apli (Kr. e. 883–859) asszír uralkodó tesz említést szíriai hadjáratairól szóló feljegyzéseiben, melyben a yaháni Gűs adó fizetéséről olvasunk.⁷⁵ Ebből két dologra következtethetünk: először is arra, hogy a yaháni arámok ekkorra már szervezett formában voltak jelen a térségben, másodsor pedig, hogy az állam későbbi névadóját és egyben alapítóját az asszírok is elismerték mint vezetőt.

Az asszírok jelentette nyomás Gűs halála után, valamint III. Sulmánu-asarídu (bibliai neve: Salmaneszer) (Kr. e. 858–824) trónra lépésével még tovább erősödött, és az ekkor még nem teljesen egységes yaháni arámok adófizetővé lettek.⁷⁶ Ez alól ideiglenes felszabadulást jelentett a Kr. e. 853-ban kezdődő karkari csata, mely enyhítette a térségben feszítő asszír nyomást. Az adózás terhe alól kibúvó kisebb, nyugati-szíriai entitások – mint amilyen Yaháni és Karkemis volt – hamarosan retorzióban részesültek. III. Sulmánu-asarídu Kr. e. 849-ben kifosztott Bít-Agúsi első királyi városát, Arnét (mai nevén Tell Aran).⁷⁷

Ezt követően vált Arpád Bít-Agúsi központjává, mégpedig egészen Kr. e. 740-ig. Sajnos a város felépítéséről és működéséről sem írásos, sem archeológiai források nem állnak még rendelkezésünkre. III. Adad-nirári (Kr. e. 811–783) asszír uralkodó Kr. e. 805-ben kezdődő nyugati hadjárata során már Arpád királya által szervezett koalícióval találta szemben magát.⁷⁸ Bár a feljegyzések szerint a csatát az asszír csapatok nyerték, a vereség messze nem volt megsemmisítő erejű.⁷⁹ A következő években ugyanis Arpád annyira megerősödött, hogy Kr. e. 796-ban képes volt csatlakozni a nagyszabású Zakkúr-ellenes koalícióhoz,⁸⁰ sőt, Hadrák városának sikertelen ostrom után is a térség egyik legjelentősebb politikai szereplője tudott maradni.⁸¹

A környező királyságokkal folytatott állandó háborúk⁸² végül a főváros és egyben az egész királyság bukásához vezettek: Kr. e. 742-ben III. Tukulti-apil-ésarra (bibliai neve: Tiglat-Pileszer) (Kr. e. 745–727) asszír uralkodó felvonult Arpád ellen, majd háromévi ostrom után bevette és a birodalmához csatolta.⁸³ A 2Kir 19,13 (par. Ézs 37,13) és a 2Kir 18,34 (par. Ézs 36,19) is tanúsítja, hogy Arpád ugyanarra a sorsra jutott Kr. e. 740-ben, mint húsz évvel később déli szomszédja, Hamát: kifosztását követően asszír provinciává lett.⁸⁴

IV/2. Hamát (Hadrák)

Az Orontész-folyó középső folyásánál található Hamát⁸⁵ (mai nevén Ḥama) Közép-Szíria legjelentősebb arám városállama volt a Kr. e. 9–8. század között.⁸⁶ Északról Arpád és az újhettita Pattina/Unki, délről Damaszkusz, nyugatról az Alavita-hegyvonulat, keletről pedig a Szíriai-sivatag határolták.

A 2Sám 8,9–11 (par. 1Krón 18,9–11) szerint Tói (Kr. 985–950),⁸⁷ Hamát királya, hadban állt a cóbái Hadadezerrel, akinek a hadseregét Dávid király (kb. Kr. e. 1010–970) legyőzte. Tói – Dávid barátságát keresve – elküldte hozzá fiát, Jórámot⁸⁸ egy jelentősebb ajándék-

kal együtt. A szövegből két dologra következtethetünk: először is, hogy a Kr. e. 10. században Hamát már jelentős politikai szereppel bírt, másodsorban, hogy ekkor még semmilyen jelentősebb arám befolyás nem mutatkozott meg.

Karkar (mai néven Tell Qarqur)⁸⁹ Hamát egyik legfontosabb városa volt, melyről a Bír 8,10 is említést tesz (קרקר).⁹⁰ A városhoz fűződik a híres karkari csata, melyben a nyugat felé nyomuló Újasszír Birodalom haderői és az erős védelmi koalícióba tömörülő szíriai királyságok – főképp az arámok, az izráeliek, az újhettiták, a föníciaiak és az arabok⁹¹ – seregei csaptak össze Kr. e. 853 és 852 között.⁹² A harcokról szóló asszír feliratokban Hamát királya, a luvi Irhulēni/Urhulina (Kr. e. 860–840) egybehangzóan központi vezetőként van megemlítve.⁹³ A koalíció sikerét mutatja az, hogy – bár az asszír feliratok győzelemről számolnak be – III. Sulmánu-asarídu ezt követően még több ízben,⁹⁴ Kr. e. 849-ben, 848-ban és 845-ben is harcra kényszerült az egységbe tömörült királyságokkal, de minden különösebb siker nélkül: egy kivételtől eltekintve sem elfoglalt területek, sem hadizsákmány nincs feljegyezve.⁹⁵ Feljegyzésre kerültek viszont azok a csaták, melyeket III. Sulmánu-asarídu Kr. e. 853 után vívott a Hamáttól nyugatra fekvő – a karkari csata előtt már Asszíria adófizetőjének számító, de feltehetően a koalíció sikerét látva felbátorodó és fellázadó – Arpád és Karkemis ellen.⁹⁶ Asszíria vereségét húzza alá továbbá az, hogy az Ószövetség nem tesz említést a karkari csatáról. Amennyiben Aháb király és szövetségesei valóban akkora vereséget szenvedett volna, mint amelyre az asszír források utalnak, akkor ez bizonyára tükröződött volna a Királyok könyvében.⁹⁷ A rendelkezésre álló források alapján megállapítható tehát, hogy az asszír-ellenes koalíció sikeres volt, és fennállásáig, egészen Kr. e. 841-ig megakadályozta III. Sulmánu-asarídu térhódítását a Szíro-Palesztin térségben.⁹⁸

A karkari csata leírásának tanulsága szerint Hamát ekkor még egy újhettita dinasztia kezében volt,⁹⁹ mígnem a Kr. e. 9–8. század fordulóján az 'anah-i Zakkúr (Kr. e. 803–780) erőszakkal – és minden bizonnyal Asszír támogatással¹⁰⁰ – át nem vette a hatalmat, s az északra fekvő Luhuti¹⁰¹ bekebelezésével meg nem alapította saját dinasztiáját. Az új király új fővárost építtetett Aleppótól délnyugatra, mely a Hadrák (valószínűleg a mai Tell Afis)¹⁰² nevet viselte. Hadrák földjét (בְּאֶרֶץ חֲדָרַק) a Zak 9,1 említi úgy, mint Izráel egyik szomszédját. Az új fővárost a környező arám és újhettita királyságok azonban nem nézték jó szemmel, így – Arpád és Damaszkusz vezetésével – koalícióba tömörülve felvonultak Hadrák ellen.¹⁰³ Ám III. Adad-nirári (Kr. e. 810–783) asszír uralkodó – feltehetően Kr. e. 796-ban¹⁰⁴ – vazallusa¹⁰⁵ segítségére sietett és visszaverte a szövetséges levantei csapatok támadását.¹⁰⁶ Érdekes, hogy a Zakkúr-felirat nem említi meg Asszíriát, mint szövetségest, ellenben a győzelmet Baal-Shamin istenségnek tulajdonítja.¹⁰⁷

Bár forráshiány miatt a kutatók a Zakkúr uralkodása utáni időszakot illetően sötétben tapogatóznak, feltételezhető, hogy Hamát és Luhuti szoros egysége megbomlott.¹⁰⁸ Ennek ellenére az ezt következő évtizedek során előbbi tovább terjeszkedett,¹⁰⁹ míg utóbbi foly-

tatta virágzását,¹¹⁰ jöllehet erős asszír ellenőrzés alatt.¹¹¹

Hamát terjeszkedésére utalhat a 2Kir 14,25.28 szövege, mely szerint II. Jeroboám (Kr. e. 782–753) jelentős területeket foglalt vissza a királyságtól. A 25. versben szereplő מְלִכּוּיָא חָמָת 'Hamátba vezető út' kifejezés gyakran utal Hamát királyságának déli határára.¹¹² Younger szerint a לְבוּיָא szó a Bekaa-völgy északi részén lévő ősi Labáú városát jelöli, mely fizikálisan kaput képezett Hamát központja felé.¹¹³ Bár Izráel északi határa nem érte el ténylegesen Hamátot, politikai befolyása ebben az időben annak határáig nyúlt.¹¹⁴

III. Tukulti-apil-ésarra (Kr. e. 745–727) uralkodása alatt Hamát nagy része – így Hadrák is – Asszír provinciákká alakult, lakosságának egy részét pedig a birodalom távolabbi pontjaira deportálták.¹¹⁵ A végső csapást II. Sarrukín (bibliai neve: Szargón) (Kr. e. 721–705) mérte Hamát királyságára, amikor Kr. e. 720-ban véget vetett az újonnan alapított asszír provinciák közös lázadásának.¹¹⁶ Hamát és Luhuti ettől kezdve az Újasszír Birodalom provinciája maradt egészen annak hanyatlásáig.

IV/3. Cóbá és Bét-Rehób

A legkorábbi írásos forrás ezekről az arám államokról az Ószövetségben található: 1Sám 14,47; 2Sám 8,1–14; 1Krn 18,1–13; 10,6–19; 19,6–19; 10,6.8; 23,36.¹¹⁷

Cóbá (צוֹבָה) városa¹¹⁸ nagy valószínűség szerint a Bekaa-völgy északi részén feküdt,¹¹⁹ pontos lokalizálása azonban még vitatott.¹²⁰ Bét-Rehób (בֵּית־רְחוֹב) a 2Sám 10,6 szerint az ammóniak területéhez esett közel, míg a 4Móz 13,21 és a Bír 18,28 szövege arra enged következtetni, hogy Bét-Rehób egy Dántól északra eső területnek volt a neve. Ez utóbbi tűnik valószínűbbnek.¹²¹ Feltételezhetően mind Cóbá, mind pedig Bét-Rehób az Antilibanon hegységtől nyugatra, előbbi a Bekaa-völgyének északi, utóbbi pedig a déli részén helyezkedett el. Ez a terület fontos kereskedelmi útvonal volt, mely összekötötte a Jordán földjét Hamáttal.

Az 1Sám 14,47 szerint Saul király uralkodásának kezdetétől (Kr. e. 1047) hadban állt Izráel szomszédos népeivel, és Cóbá királyaival. E szerint már a Kr. e. 11. században létezett ez az arám királyság, melyet egy jelentős politikai vagy törzsi föderáció fogott össze Saul ellen. Lipinski azonban egyrészt a 4QSam^a-ra, az LXX-re és Josephus Flaviusra hivatkozva, másrészt a szakasz korát kétségbe vonva arra a következtetésre jut, hogy itt egy lényegesen későbbi kor viszonyainak a visszavetítéséről van szó.¹²²

A 2Sám 8. 10. (par. 1Krn 18–19) szövege szerint a Hadadezer Rehób fia vezette cóbái arámok és a Dávid király vezette izráeliek háborúban álltak egymással. A szövegekből világosan látszik az, hogy az arámok jelentős politikai erőt képviseltek a Szíro-Palesztin térség ezen részén a Kr. e. 10. században. Az azonban már kevésbé egyértelmű, hogy a fejezetek egy, vagy pedig több eseményt írnak le. A helyzetet tovább bonyolítja, hogy akik szerint a 8. és 10. fejezetek ugyanarról az eseményről számolnak be, azok között nincs egyetértés azzal kapcsolatban, hogy melyik szöveg volt előbb.¹²³ Ha azonban a fejezetek mégis különböző eseményekről számolnak be,

akkor sem teljesen világos közöttük a kronológiai sorrend. Mindenesetre elfogadható az, ahogyan Younger rekonstruálja az eseményeket. Eszerint az ammóni–izraeli háborúban előbbi oldalán – több más vazallussal együtt – harcba szállt a cóbái Hadadezer is, de vereséget szenvedett, melyet a 2Sám 10,6–14 (par. 1Krón 19,6–15) örökít meg. Nem sokkal később, másodszer is harcba szálltak a cóbái arámok Izrael ellen, de döntő vereséget szenvedtek, úgyhogy Hadadezer vazallusai Dávidhoz pártoltak át, lásd 2Sám 10,15–19 (par. 1Krón 19,16–19). Végül, a két királyság közötti harmadik és egyben utolsó ütközetre Hamát déli határán került sor, ahol Dávid, az arám-damaszkuszi támogatás ellenére¹²⁴ sikeresen „hátra támadta” az észak felé tartó Hadadezert, így többek között Cóbá, de Damaszkusz is izraeli fennhatóság alá került, lásd 2Sám 8,3–8 (par. 1Krón 18,3–8).¹²⁵

A Cóbá (2Sám 8,3.5.12; 10,6.8) és Bét-Rehób (2Sám 10,6) közötti kapcsolat azonban e beszámolókból bizonyos kérdéseket vet fel. Hadadezer, mint Cóbá királya és Rehób fia feltehetően mindkét területre kötődött. Ezt látszik alátámasztani a 2Sám 10,6, mely szerint Izrael ellen egyetlen sereggel vonult fel a két állam. Viszont az 1Krón 19,6 párhuzamos szakasza szerint csak Cóbá csapata vett részt a harcokban. Ezzel szemben az LXX vonatkozó fordítása valamilyen összevonja a két entitást, és szimplán úgy fordítja, hogy τῆν Συρίαν Βαυθρωβ (2Sám 10,6). Megoldás lenne a feszültségre az, ha egy entitásként kezeljük a kettőt: Arám-Cóbá Dél-Szíria egy jelentős királysága volt, melyet Rehób házának dinasztiája vezetett.¹²⁶ Ezzel a hipotézissel azonban több kutató sem ért egyet.¹²⁷ Sokkal valószínűbb az a forgatókönyv, hogy Hadadezer eredetileg Bét-Rehób királya volt és csak később vette át az uralmat Cóbá felett, s egyesítette őket egy perszonálunió keretében.¹²⁸ Mindenesetre a bibliai leírás arra utal, hogy Bét-Rehób a Kr. e. 10. században Cóbá királyságának fennhatósága alá tartozott.¹²⁹

IV/4. Gesúr és Maaká

Gesúr városa (feltehetően a mai et-Tell)¹³⁰ egy kis arám királyság központja volt a Gólán-fennsík északi részén, közvetlenül Izrael északi szomszédságában.¹³¹ A város jelentőségét jelzi, hogy a királyság a város után kapta nevét (גֶּסוּר),¹³² mely elsősorban a Deuteronomista történeti műben bukkan fel.¹³³ A גֶּסוּר 'erőd, erődítmény' szó etimológiailag a *geter* (גֶּתֶר) 'erősnek lenni' szóhoz köthető, mely az 1Móz 10,23-ban Arám egyik fiát jelöli.¹³⁴ Kiterjedését tekintve északról Tel Dán, délről a Galileai-tenger és a Jármuk folyó, nyugatról és keletről pedig egyaránt fennsíkok, a Básán és a Hermón határolták.¹³⁵ A 2Sám 3,3 szerint gesúri volt Dávid egyik felesége, Maaká, Gesúr királyának, Talmajnak (תַּלְמַי) a lánya, aki Absolonnak volt az anyja. A 2Sám 13,37 és a 14,23 alapján Gesúr egyfajta függetlenséggel bírt, hiszen a menekülő Absolon védelmet talált nagyapjánál Dávid elől. Bár pontos adat nem áll rendelkezésünkre, Gesúr függetlenségének valószínűleg Hazáél vetett véget, a Kr. e. 9. század közepére pedig Asszír vazallus lett.¹³⁶

A Maaká (מַאכָּה) személynévként egyaránt jelöl női¹³⁷ és férfi¹³⁸ bibliai személyeket. Földrajzi területként

Maaká egy, a Szíriai-sivatag peremén elterülő, északon a Hermón hegy, délen Gesúr, keleten a Básán fennsík, nyugaton pedig a Jordán egyik forrása által határolt térséget jelöl.¹³⁹ Központja Ábél-Bét-Maaká (valószínűleg a mai Tel Abil) volt, melyet a 2Krón 16,4 Ábél-Majimnak nevez.¹⁴⁰

A 2Sám 10,6 (par. 1Krón 19,6) szerint Dávid uralkodásának kezdetén Maaká még önálló királyság volt, mely az ammóniakat támogatta Izráellel szemben. Sebá lázadásakor viszont már Izraelhez tartozott, lásd 2Sám 20,15–19. Ezzel cseng össze az 1Kir 15,20 (par. 2Krón 16,4), miszerint Benhadad damaszkuszi király leverte Izrael többi városával együtt. Maaká sorsát az 1Kir 15,20 szerint Pekah (Kr. e. 740–732) idejében III. Tukulti-apil-ésarra asszír uralkodó pecsételte meg, amikor Kr. e. 733-ban elfoglalta és lakóit fogságba vitte.

Mivel Gesúr és Maaká a bibliai forrásokban több helyen is együtt tűnik fel (5Móz 3,14; Józs 12,5; 13,11.13), ezért Lipinski arra a következtetésre jut, hogy nem két különböző állammal van szó, hanem egyről: az előbbi a fővárosát, míg utóbbi az uralkodó dinasztiát jelölte.¹⁴¹ Ezzel szemben Younger négy érvet sorol fel amellet, hogy Gesúr és Maaká autonóm államok voltak.¹⁴² A bibliai szövegek alapján utóbbival értek egyet, bár az ősi közel-keleti források és archeológiai eredmények hiányában megalapozatlan lenne bármit is tényként kezelni e két, a bronzkorban talán még nem is arám államalakulattal kapcsolatban.¹⁴³

IV/5. Arám-Damaszkusz

Damaszkusz városa a Barada-folyó mentén, az Antilibanon hegyvonulatának keleti lejtőjének és a Szíriai-sivatag nyugati határának metszéspontján helyezkedett el, mintegy 700 méterre a tengerszint felett.¹⁴⁴ Damaszkuszt legkorábban Kr. e. 15. századi egyiptomi hieroglifák említik (*ti-ms-ḳ-w* valamint *tí-mas-qa*), de ékírásos alakban is feltűnik a Kr. e. 14. századból származó Amarna-levelek szövegében (uru *di-mas-qa*, uru *di-ma-ás-ḳí*, uru *di-ma-ás-qa*).¹⁴⁵ Ennek ellenére a város és a királyság bronzkori történetéről, valamint a damaszkuszi arámok eredetéről keveset tudunk. Feltételezhető azonban – főleg a 2Sám 8,5–6; 1Kir 11,23–25a; 1Krón 18,5–6 beszámoló alapján –, hogy a Kr. e. 10. század végétől egészen Kr. e. 732-ig Damaszkusz volt az arámok egyik legmeghatározóbb állama.¹⁴⁶

Az אַרָם szó összesen 15-ször fordul elő közvetlenül a פְּשֻׁטָה előtt.¹⁴⁷ Ez a szókapcsolat csak a bibliai szövegekben fordul elő.¹⁴⁸ Előfordul, hogy az Ószövetség – és Zakkúr felirata is¹⁴⁹ – szimplán arámként (אַרָם) említi,¹⁵⁰ mely azzal a tendenciával magyarázható, hogy hatalmának csúcán lévő arám királyságokat a többi levantei állam egyszerűen csak arámként nevezi meg, ahogyan például Cóbá és Arpád esetében.¹⁵¹

Asszír forrásokban Damaszkuszt sohasem jelölik 'arám'-ként. Ehelyett a *dmšq*, illetve az *imērīšu/māt Ša-imērīšu* („az ő szamara(i)/az ő szamarainak földje”) helynévvel és egy ún. *Bítu* formulával (lásd Bit-Hazáél „Hazáél háza”) utalnak rá.¹⁵² Az 'arám' megnevezés megtagadásának lehet pusztán gyakorlati,¹⁵³ de poli-

tikai-ideológiai oka is.¹⁵⁴ Az Ószövetség irataiban leggyakrabban úgy szerepel, hogy *הַמֶּלֶךְ* vagy pedig *הַמֶּלֶךְ*,¹⁵⁵ egy alkalommal pedig úgy, hogy *הַמֶּלֶךְ*, lásd 2Kir 16,10. Általánosan elfogadott vélemény, hogy a szó nem sémi eredetű.¹⁵⁶

A városállam archeológiai eredményei hiányosak, tekintve, hogy a központi terület ma is lakott.¹⁵⁷ Éppen ezért a város eredeti elhelyezkedése és kiterjedése máig nem tisztázott. A térségben talált korabeli tárgyak közül számunkra a legfontosabb a Tel Dán-sztélé.¹⁵⁸

Az 1Kir 11,23–25a szerint a damaszkuszi királyságot Salamon király (Kr. e. 970–931) kortársa, a cóbái Rezón (*רִזְוִן*), Eljádá (*אֶלְיָדָא*) fia alapította. Ezt azonban egyetlen Biblián kívüli forrás sem erősíti meg. A 2Sám 8,3–6 (par. 1Krn 18,3–6) szerint a Kr. e. 10. század hajnalán Arám-Damaszkusz csatlakozott a cóbái Hadadezer seregéhez a Dávid elleni harcokban. Az utóbbi győzelmével véget ért események után Damaszkuszban izráeli helyőrség állt fel.¹⁵⁹ Sajnos a városállam e korai szakaszának politikai berendezkedéséről és tevékenységéről nincsenek információink. Mindenesetre valószínű, hogy az arámok már jóval Salamon uralkodása előtt jelen voltak Damaszkuszban, ahogyan az is, hogy kapcsolatban álltak a nyugat felől szomszédos cóbái királysággal.¹⁶⁰

Az 1Kir 11,24b szerint Rezón Dávid mézárálása elől menekült Damaszkuszba, hatalomra kerülésének pontos időpontja azonban kérdéses. Feltehetően valamikor a Kr. e. 10. század harmadik negyedében történhetett, akkor, amikor Damaszkusz még Izráel fennhatósága alá tartozott.¹⁶¹ A 23. vers szerint maga az ÚR emelte fel ezt az arám királyságot, mégpedig azzal a céllal, hogy Izráel ellenfele legyen.¹⁶²

A kb. Kr. e. 909–886 közötti eseményeket leíró 1Kir 15,16–22 (par. 2Krn 16,1–6) szerint Júda és Arám-Damaszkusz között szövetség alakult, mégpedig az arámok egy korábbi szövetségese, Izráel ellen. Kérdéses, hogy ez egy újonnan kötött szövetség volt, vagy egy már meglévő. A kontextus az előbbi, a szöveg – persze csak részben – az utóbbit támogatja.¹⁶³ Mivel a szövetségért cserébe küldött ajándék (*שְׂחָדָה*) az 1Kir 15,15 szerint az ÚR házához tartozott, így ez a politikai egyezség egyben szakrális vétek is volt.¹⁶⁴ A számunkra leginkább releváns információ azonban mégis a három generációt megemlítő damaszkuszi királylista: Hezjón (*הֶזְיֹן*), Tabrimmón (*טַבְרִימֹן*) és (I.) Benhadad (*בְּנֵי-הַדָּד*).

Míg az utóbbi kettő nem szerepel semmilyen más írásos forrásban, addig az Ószövetség három Benhadadot is említ: 1) Ászá és Baasá kortársa, lásd 1Kir 15,16–21; 2) Aháb és fia kortársa, Hazáél elődje, lásd 1Kir 20–2Kir 8; és 3) Jóás kortársa, Hazáél fia, lásd 2Kir 13. A feszültséget a bibliai és az asszír feljegyzések közötti egyenetlenség okozza. A Kurkh Monolit és Biblia ugyanis más damaszkuszi királyt nevez meg Aháb kortársának, III. Sulmánu-asarídu ellenfelének: előbbi Hadadezert, utóbbi Benhadadot. A történeti rekonstrukcióra két fő elmélet van: 1) Hadadezer és a szövegben szereplő (II.) Benhadad ugyanaz a személy;¹⁶⁵ 2) a bibliai szövegben szereplő (II.) Benhadad kortársa nem Aháb, hanem Jórám és Jóaház, tehát a leírás egy későbbi politikai szituációt ír le,¹⁶⁶ mégpedig a 2Kir 13,3.24–25 és a Zakkúr feliratban egyaránt szereplő Benhadad, Hazáél fiának tetteit. Előbbi elmélet mellett szólhat az a megállapítás, hogy az asszír szövegek az arám királyokat név szerint és nem cím szerint említik, például Damaszkusz királyai közül Hadadezert, Hazáélt, Márit, Hadjánt, Rezint.¹⁶⁷ A Benhadad megnevezés – mely minden bizonnyal egy dinasztianév/megtisztelő cím volt¹⁶⁸ – nem szerepel egy asszír iratban sem, és az arám iratok közül is csak a Zakkúr és a Melkart feliratok említik.¹⁶⁹

Csakúgy, mint a többi arám királyságé, Damaszkusz területét is a szomszédos államok korlátozták: Északról Hamát, délről pedig a dávidi és salomoni királyság szabott gátat terjeszkedéseinek. Izráel és Júda perszonáluniójának felbomlásával azonban szabadabbá vált az út délre, az északi királyság területei felé.¹⁷⁰ Damaszkusz hódításainak először Omri¹⁷¹ (Kr. e. 884–873), majd pedig III. Sulmánu-asarídu vetett véget, aki ellen – többek között – az izráeli király, Aháb (Kr. e. 873–853) és a damaszkuszi uralkodó, (II.) Benhadad/Hadadezer (Kr. e. 880–843) Kr. e. 853-ban szövetségre lépett egymással.¹⁷² A karkari csata után a koalíció még számos védekező csatára kényszerült Asszíria ellen, ezek részleteit azonban homály fedi.¹⁷³

Jóllehet az asszír-ellenes fellépés összehozta a térség két legerősebb hatalmát, az 1Kir 20,1–22. 26–36; 22,29–39 három csataleírást is tartalmaz, melyek (II.) Benhadad/Hadadezer és Aháb között zajló eseményekről számolnak be.¹⁷⁴ A harcok tétje minden bizonnyal a két ország között húzódo határterület birtoklása volt, mely időről-időre máshoz tartozott, lásd 1Kir 20,34. A 2Kir 6,24–7,20 egy negyedik ütközetről szól, mely súlyos éhínséget eredményezett Samáriában.¹⁷⁵

A 2Kir 8,7–15 (II.) Benhadad/Hadadezer Kr. e. 843-ban bekövetkezett haláláról és Hazáél uralkodásának kezdetéről számol be. A szöveg szerint az új király elődje szolgálatában állt, és trónbitorló volt, amit III. Sulmánu-asarídu bazalt szobra is alátámasztani látszik.¹⁷⁶ Az erősen töredékes Tel Dán-sztélé azonban rokoni kapcsolatot sejtet Hadadezer és utódja között:

2. [...] *atyám felment [ellene amikor] küzdött [...]*
3. [...] *és atyám lefeküdt és elment [az őseihez].*
És királya[Iz]¹⁷⁷

Ez alapján két lehetséges magyarázat van: 1) az 'apám' szó átvitt értelemben szerepel, és csupán a jogfolytonosságot igyekszik jelölni; vagy 2) Hazáél apja tényleg uralkodó volt, de mivel nincs név szerint említve, így bizonytalan a kiléte.¹⁷⁸ Utóbbihoz jól illeszkedik az 1Kir 19,15–17, melyben Illés, az ÚR parancsára keni fel királlyá az egyébként trónbitorló Hazáélt és Jéhút. Kézenfekvő magyarázat lehet tehát az, hogy Hazáél nem a jogos, vagy várt uralkodója lehetett Damaszkusznak, ezért vált szükségessé hatalmának legitimálása.¹⁷⁹ Biztosan azonban Hazáél trónra lépésével kapcsolatban a rendelkezésre álló adatok alapján nem jelenthetünk ki.

Az új király trónra lépése idején újra megromlott Damaszkusznak a környező királyságokkal – főképp Izráellel és Júdával – a viszonya.¹⁸⁰ A 2Kir 8,28–29;

9,14–15a szerint háború tört ki Arám-Damaszkusz és Izráel között Rámót-Gileádtól, feltehetőleg Kr. e. 842-ben.¹⁸¹ Ahazja és Jórám csapatai megtámadták Hazáélt, de nem jártak sikerrel. A 2Kir 9 szerint Jéhu volt az, aki végzett az izráeli és a júdeai királyokkal, de ez a Tel Dán-sztélében nem egyértelmű:

7. kereknek és lovasokezreit. [és megöltem Jeho] rámot, s fiát
8. Izrael királyának és megö(l)[tem Achaz]jáhút, a fiát ki
9. rálya Dávid Házának és helyeztem[városaikat] rommá és fordítottam¹⁸²

A harcoknak a történeti rekonstrukción túl teológiai tétje is volt, hiszen a Biblia szerint az ÚR, a Tel Dán-sztélé szerint viszont Hadad vihar-istenség állt a pozitív kimenetelű események háttérében.¹⁸³ Az 1Kir 19,15–17 leírását figyelembe véve azonban nem lehet kérdés a bibliai szerző számára, hogy kinek az akarata érvényesült a cselekményekben.

Arám-Damaszkusz számára a fő fenyegetés azonban továbbra is az asszír nyomás jelentette. III. Sulmánu-asarídu Kr. e. 857 és 845 között számos hadjáratot vezetett Hamát és Damaszkusz ellen, melyek során egy erős koalícióval találta magát szemben. Kr. e. 841-től azonban már nyoma sincs hasonló módon megszervezett ellenállásnak.¹⁸⁴ III. Sulmánu-asarídu zsákmányszerző hadjáratairól szóló tudósítás rövid időn belül három damaszkuszi ostromról tesz említést Kr. e. 841, 838 és 837-ben.¹⁸⁵ A leírások szerint az asszírok számos Hazáélhez tartozó várost elfoglaltak, de Damaszkusz mindvégig sértetlen maradt.¹⁸⁶

Ezt követően egészen Kr. e. 803-ig¹⁸⁷ nem tudunk asszír támadásról, annál aktívabb damaszkuszi terjeszkedésről viszont igen.¹⁸⁸ Míg Asszírria a belső ügyeivel volt elfoglalva, Hazáél erőteljes damaszkuszi királyságot épített ki, mely a Szíro-Palesztin térség csaknem egész déli – és részben északi – területeire kiterjedt. Délen a 2Kir 10,32–33 szerint az arámok királya számos területet foglalt el Izráeltől Transzjordániában: Básánt, Manassét, Gileádot, Gádot, Rúbént egészen az Arnón-patak partjáig.¹⁸⁹ Kr. e. 810-re Hazáél figyelme a filiszteus városok és Júda felé fordult, lásd 2Kir 12,18; 13,22. A Jóás által vezetett Júda válasza Hazáél fenyegetésére a 2Kir 12,18–19 szerint a behódolás volt. Északon Damaszkusz határa egészen 'Umk/Patina királyságának határáig terjedt, ami azt jelentette, hogy Hazáél Hamátot és Luhutit is ellenőrzése alá vonta.¹⁹⁰

Kr. e. 805–803 között Arpád által szerveztett asszír-ellenes koalícióból Hazáél – feltehetően tudatosan – kimaradt, így pedig élete végéig megtartotta országának vezető szerepét a levantei térségben. Arám-Damaszkusz Kr. e. 843 és 803 között egy elnyomott királyságból a Szíro-Palesztin térség középhatalma lett, királyából pedig egy kultikus szintre emelt vezető. Hazáél jelentőségét mi sem tükrözi jobban, mint az a tény, hogy halála után az asszír szövegek a 'Bét-Hazáél' megnevezéssel hivatkoztak Arám-Damaszkuszra.¹⁹¹

Damaszkusz virágzása azonban nem tartott sokáig. Hazáél halála után fia, (III.) Benhadad/Mari vette át az uralmat Damaszkusz felett, lásd 2Kir 13,3.24–25.¹⁹² Uralkodása idején (Kr. e. 803–775) a királyság végzetes hanyatlásnak indult. Az északról szomszédos Hamát és Luhuti ugyanis – a valószínűleg az asszírok által támogatott – Zakkúr kezébe került, aki az erőteljes nyomás ellenére sem csatlakozott a Benhadad által szervezett asszír-ellenes koalícióhoz. A Hamát segítségére siető III. Adad-nirári (Kr. e. 811–783) asszír uralkodó Kr. e. 796-ban bevette és megsarcoltatta Damaszkuszt.¹⁹³ A városállam olyannyira meggyengült, hogy délen a Jóás király vezette Izráel is komoly fenyegetést jelentett, lásd 2Kir 13,22–25.

(III.) Benhadad/Mari halála után Damaszkusz helyzete tovább romlott. Biblián kívüli források beszámolnak egy bizonyos (II.) Hezjón (Kr. e. 775–750) elleni asszír támadásról Kr. e. 773-ben.¹⁹⁴ A meggyengült városállam állapota esélyt adhatott az izráeli II. Jeroboámnak az északi határok visszaállítására, lásd 2Kir 14,25.28.¹⁹⁵

Damaszkusz utolsó királya a Kr. e. 738 előtt nem sokkal hatalomra kerülő Recín (רַעִי) volt.¹⁹⁶ Trónra lépésének körülményei tisztázatlanok, de feltehetően uzurpátor volt.¹⁹⁷ III. Tukulti-apil-ésarra asszír uralkodó Kr. e. 738-ra minden jelentősebb észak- és közép-szíriai államot bekebelezett és provinciává tett.¹⁹⁸ Ezt követően azonban a Szíro-Palesztin térségtől északra található Urartu és Media ellen vonult hadba, lehetőséget adva egy asszír-ellenes liga összeállítására, melynek vezetője Recín, Damaszkusz királya volt. A koalíció felállításának egyik gyújtópontja minden bizonnyal Pekahjának, Izráel királyának a meggyilkolása volt, lásd 2Kir 15,25. Utódja, és egyben gyilkosa, Pekah Recín és a koalíció mellé állt.¹⁹⁹ Recín és Pekah megpróbálta bekebelezni Júdát is,²⁰⁰ mégpedig Jeruzsálem ostromával, de hiába.²⁰¹ A Kr. e. 736–732 között zajló, ún. szír-efraimi háborúban Áház, Júda királya segítséget kért III. Tukulti-apil-ésarra asszír uralkodótól,²⁰² aki Kr. e. 733–732 között Damaszkusz ellen fordult:²⁰³ a 2Kir 16,9 szerint Recínt kivégezték, Damaszkusz lakosságának egy részét pedig deportálták. A koalíció felbomlott, Izráelt pedig asszír támadás érte Gileád és Galilea felől, feltehetően Kr. e. 732-ben.²⁰⁴ Arám-Damaszkusz politikai függetlensége megszűnt, és mint provincia, teljesen beolvadt az Asszír Birodalomba. Mindazonáltal a város elhelyezkedése miatt sohasem vesztette el központi szerepét a térségben.²⁰⁵

A Szíro-Palesztin térségben II. Sarrukín (Kr. e. 721–705) uralkodásának idejére az összes arám királyság asszír fennhatóság alá került.²⁰⁶ A vaskor első felében még virágzó arám városállamok provinciákká lettek és olyannyira átalakultak, hogy az Újbabiloni Birodalom Kr. e. 7. század végén bekövetkezett térnyerésére szinte nyoma sem maradt a régi struktúráknak.²⁰⁷

V. Összegzés

A bronzkor és a vaskor fordulópontján gyökeres társadalmi és politikai változás ment végbe a Szíro-Palesztin

térségben. Ennek eredményeként a korábban félnomád életmódot folytató, illetve peremterületeken élő arámok törzsi szerveződés mentén letelepedtek, és a térség geopolitikai vákuumát kihasználva fokozatosan gazdasági és politikai vezetővé váltak. Ez a folyamat azonban – a térség domborzati sajátosságaiból kifolyólag – meglehetősen eltérő módon ment végbe a különböző régiókban, melynek következtében egymástól független arám városállamok jöttek létre, melyeket a közös nyelv mellett a korabeli írásos dokumentumokból kiolvasható törzsi jelleg, valamint az Újasszír Birodalom terjeszkedésével szembeni fellépés kötött össze.

Repelik Gábor

BIBLIOGRÁFIA

- ALBRIGHT, W. F.: Syria, Philistines, and Phoenicia, in: Edwards, I. E. S. (ed.): *The Cambridge Ancient History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, 530–532.
- AYAD, B. A.: The Bible and the Aramaeans of the ancient Near East, in: YANNEY, R. (ed.): *Coptic Church Review* 9, Lebanon, Coptic Church Review, 1988, 75–82.
- BAGG, A. M.: *Die Levante*, Die Orts- und Gewässernamen der neuassyrischen Zeit, Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes 7, Wiesbaden, Reichert, 2007.
- BRYCE, T. R.: *The Kingdom of the Hittites*, New Edition, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- DASSOW, E. von: *Text and artifact: a comprehensive history of the Aramaeans*, Near Eastern Archaeology 62 (1999), 247–251.
- DERENCSÉNYI, I.: Gesür, in: BATHA, T. (szerk.): *Keresztény Bibliái Lexikon I.*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2000, 518.
- DION, P. E.: Aramaean Tribes and Nations of First-Millennium Western Asia, in: SASSON, J. M. (ed.): *Civilisations of the Ancient Near East II*, New York, Scribner, 1995, 1281–1294.
- DONNER, H. – RÖLLIG, W. (hgs.): *Kanaanäische und aramäische Inschriften: Texte (KAI I)*, Harrassowitz, Verlag–Wiesbaden, 2002.
- DORNEMANN, R.: Syria, in: FREEDMAN, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary* 6, New York, Doubleday, 1992, 271–281.
- GARR, W. R.: *Dialect geography of Syria-Palestine, 1000–586 B.C.E.*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2004.
- GELB, I. J.: *The Early History of the West Semitic Peoples*, Journal Cuneiform Studies 15 (1961), 27–47.
- GRAYSON, A. K.: *Assyrian and Babylonian Chronicles. Texts from Cuneiform Sources* 5, Locust Valley, J.J. Augustin, 1975. (reprint: Winona Lake, Eisenbrauns, 2000.)
- GRAYSON, A. K.: *Assyrian Rulers of the Early First Millennium B.C. Vol. I. (1114–859 B.C.)* (RIMA 2), Toronto–Buffalo–London, University of Toronto Press, 1996.
- GRAYSON, A. K.: *Assyrian Rulers of the Early First Millennium B.C. Vol. II. (858–745 B.C.)* (RIMA 3), Toronto–Buffalo–London, University of Toronto Press, 1996.
- HALLO, W. W.: *From Qarqar to Carchemish: Assyria and Israel in the Light of New Discoveries*, BA 23 (1960), 34–61.
- HARMATTA, J. (szerk.): *Ókori keleti történeti chrestomathia*, Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1996.
- HARPER, D.: *Levant*, Online Etymology Dictionary, 2001. november, elérhető: http://www.etymonline.com/index.php?term=Levant&allowed_in_frame=0, betöltés dátuma: 2017. június 11.
- HARRISON, T. P.: *Neo-Hittites in the "Land of Palistin." Renewed Investigations at Tell Ta'yinat on the Plain of Antioch*, NEA 72 (2009), 174–189.
- HAWKINS, J. D.: *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions I/1–3* (Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kultur-Wissenschaft – New Series 8.1), Berlin–New York, de Gruyter, 2000.
- HILL, A. E. – WALTON, J. H.: *A Survey of the Old Testament*, 3. kiadás, Grand Rapids, Zondervan, 1991.
- HODOSY-TAKÁCS, E.: MÓÁB, BUDAPEST, ÚJ MANDÁTUM, 2008.
- KARASSZON, I.: Az arám államok keletkezéséről, in: DERES, K. – SEPSI, E. (szerk.): *Hit és tudás: A Károli Gáspár Református Egyetem 2014-es évkönyve*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2015, 196–204.
- KESSLER, R.: *Az ókori Izráel társadalma: Történeti bevezetés* (Eredeti címe: *The Social History of Ancient Israel: An Introduction*, 2008) Budapest, Kálvin Kiadó, 2011.
- KÖSZEGHY, M.: *Áháb utolsó háborúja*, Ókor 9 (2010), 11–18.
- KÖSZEGHY, M.: Dávid, Budapest, Új Mandátum, 2001.
- KRAELING, E. G. H.: *Aram and Israel: The Aramaeans in Syria and Mesopotamia* (Columbia University Oriental Studies 13), New York, Columbia University Press, 1918.
- KUHRT, A.: *The Ancient Near East c. 3000–330 BC*. (Routledge History of the Ancient World 2), London, Routledge, 1995.
- KUSTÁR, Z.: A héber Ószövetség szövege: A masszoréta szöveggyománnyozás és annak megjelenítése a Biblia Hebraicában, Budapest, Kálvin Kiadó, 2010. Lipinski, E.: *Aramaean: Ancient History, Culture, Religion* (Orientalia Lovaniensia Analecta 100), Leuven, Peeters, 2000.
- LIPINSKI, E.: The victory stele from Tell El-Qādi, in: uő (ed.): *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics II* (OLA 57), Leuven, Peeters, 1994, 83–86.
- LIVERANI, M.: *Israel's History and the History of Israel*, London–New York, Routledge, 2005.
- LIVERANI, M.: *The Ancient Near East: History, Society and Economy*, London–New York, Routledge, 2014.
- LIVERANI, M.: The Collapse of the Near Eastern Regional System at the End of the Bronze Age: the Case of Syria, in: ROWLANDS, R. – LARSEN, M. – KRISTIANSEN, K. (eds.): *Centre and Periphery in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, 66–73.
- MALAMAT, A.: *Aspects of the Foreign Policies of David and Solomon*, Journal of Near Eastern Studies 22 (1963), 1–17.
- MALAMAT, A.: The Aramaeans, in: WISEMAN, D. J. (ed.): *Peoples of Old Testament Times*, Oxford, Clarendon, 1973, 134–155.
- MAZAR, A.: *Palestine in the Iron Age*, The Oxford Encyclopedia Archeology in the Near East 4 (1997), 217–222.
- MAZAR, A.: *The Aramean Empire and its Relations with Israel*, The Biblical Archaeologist 25 (1962), 98–120.
- MAZZONI, S.: Syria and the Chronology of the Iron Age, in: *Isimu* 3, 2000, 121–138.
- MAZZONI, S.: Syria and the Periodization of the Iron Age: A Cross-Cultural Perspective, in: BUNNENS, G. (ed.): *Essays on Syria in the Iron Age* (ANESS 7), Leuven, Peeters, 2000, 31–59.
- MIEROOP, M., van de: *A History of the Ancient Near East*, 2. kiadás, Oxford, Blackwell Publishing Ltd., 2007.
- MILLARD, A. R.: *The Eponyms of the Assyrian Empire* (State Archives of Assyria Studies 2), Helsinki, Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1994.
- MORANDI, D.: Qatna and Its Hinterland during the Bronze and Iron Ages: A Preliminary Reconstruction of Urbanism and Settlement in the Mishrifeh Region, in: MORANDI, D. (ed.): *Urban and Natural Landscapes of an Ancient Syrian Capital: Settlement and Environment at Tell Mishrifeh/Qatna and Central Western Syria. Proceedings of the International Conference held in Udine, 9–11 December 2004* (Studi Archeologici su Qatna 1), Udine, 2007, 65–90.
- NA'AMAN, N.: *In Search of Reality Behind the Account of David's Wars with Israel's Neighbours*, Israel Exploration Journal 52/2 (2002), 200–224.
- NA'AMAN, N.: Province System and Settlement Pattern in Southern Syria and Palestine in the Neo Assyrian Period, in: LIVERANI, M.: (ed.): *Neo-Assyrian Geography*, Quaderni di Geografia Storica 5., Rome, Università di Roma, 1995, 103–115.
- NA'AMAN, N.: *The Kingdom of Geshur in History and Memory*, Scandinavian Journal of the Old Testament 26/1 (2002), 88–101.
- NAGY, Antal: Maaká, in: BATHA, T. (szerk.): *Keresztény Bibliái Lexikon II.*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1995, 140.
- NELSON, R. D.: *First and Second Kings, Interpretation. A Bible commentary for teaching and preaching*, Louisville, John Knox Press, 2012.
- NIEHR, H.: Introduction, in: uő (ed.): *The Aramaeans in Ancient Syria: Handbook of Oriental Studies*, Section 1 (The Near and Middle East 106), Leiden–Boston, Brill, 2014, 1–11.

- O'CALLAGHAN, R. T.: *Aram Naharaim. A Contribution to the History of Upper Mesopotamia in the second Millennium B.C.* (Acta Orientalia 26), Rome, Pontifical Biblical Institute 1948.
- OTZEN, B.: The Aramaic Inscriptions, in: RIIS, P. J. – BUHL, M. L. (eds.): *Fouilles Et Recherches 1931–1938: The Aramaic Inscriptions*, Hama, 2. kötet, 2. rész, Copenhagen, Fondation Carlsberg, 1990, 266–318.
- PFOH, E.: *Syria-Palestine in the Late Bronze Age: An anthropology of politics and power* (Copenhagen International Seminar), London–New York, Routledge, 2016.
- PITARD, Wayne T.: Ancient Damascus. A Historical Study of the Syrian City-state from Earliest Times Until Its Fall to the Assyrians in 732 B.C.E., Winona Lake, Eisenbrauns, 1987.
- PITARD, Wayne T.: Arameans, in: HOERTH, A. J. (ed.): *Peoples of the Old Testament World*, Grand Rapids, Baker Books, 1994, 207–230.
- REINHOLD, G.: *Die Beziehungen Altisraels zu den aramäischen Staaten in der israelitisch-judäischen Königszeit* (EHS 28/368), Frankfurt, Lang, 1989.
- RÖLLIG, W.: *Die aramäische Inschrift für Haza'el und ihr Duplikat*, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung 103 (1988), 62–75.
- ROULEDGE, B.: *Moab in the Iron Age: Hegemony, Polity, Archaeology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.
- SADER, H.: *History*, in: NIEHR, H. (ed.): *The Aramaeans in Ancient Syria: Handbook of Oriental Studies*, Section 1 (The Near and Middle East 106), Leiden–Boston, Brill, 2014, 11–36.
- SADER, H.: The Aramaean Kingdoms of Syria - Origin and Formation Processes, in: BUNNENS, G.: *Essays on Syria in the Iron Age* (Ancient Near Eastern Studies Supplement 7), Louvain–Paris–Sterling, Peeters, 2000, 61–78.
- SADER, H.: The Aramaeans of Syria: some considerations on their origin and material culture, in: LEMAIRE, A. – HALPERN, B.: *The Books of Kings*, Leiden, Brill, 2010, 273–300.
- SCHNIEDERWIND, W.: The Rise of the Aramaean States, in: CHAVALAS, M. W. – YOUNGER, K. Lawson (eds.): *Mesopotamia and the Bible*, Grand Rapids, Baker, 2002, 276–87.
- SCHWARTZ, G. M.: The Origins of the Aramaeans in Syria and Northern Mesopotamia: Research Problems and Potential Strategies, in: HAEX, O. M. C. – CURVERS, H. H. – AKKERMANS, P. M. M. G. – LOON, M. N. van (eds.): *To the Euphrates and Beyond: Archeological Studies in Honour of Maurits N. van Loon*, Rotterdam, A.A. Balkema, 1989, 275–291.
- SOLDI, S.: *Aramaean and Assyrians in North-Western Syria: Material Evidence from Tell Afis*, Syria 86 (2009), 97–118.
- STEINER, R.C.: The „Aramean” of Deuteronomy 26:5: Peshat and Derash, in: MORDECHAI COGAN, M. – EICHLER, B. L. – TIGAY, J. H. (eds.): *Tehillah Le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1997, 127–138.
- SURIANO, M.: Historical Geography of the Ancient Levante, in: STEINER, M. L. – KILLEBREW, A. E.: *The Oxford Handbook of the Archaeology of the Levant: C. 8000-332 BCE.*, Oxford, Oxford University Press, 2014, 9–23.
- SWEENEY, M. A.: *I and II Kings: A Commentary* (Old Testament Library), Louisville, Westminster John Knox, 2007.
- TADMOR, H. – YAMADA, S.: *The Royal Inscriptions of Tiglath-Pileser III (744-727 BC) and Shalmaneser V (726-722 BC), Kings of Assyria, Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period* (RINAP), Winona Lake, Eisenbrauns, 2011.
- TADMOR, H.: The Decline of Empires in Western Asia ca. 1200 B.C.E., in: CROSS, F. M. (ed.): *Symposia Celebrating the Seventy-Fifth Anniversary of the Founding of the American Schools of Oriental Research*, Cambridge, ASOR, 1979, 1–14.
- TADMOR, H.: *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III, King of Assyria: Critical Edition, with Introductions, Translations and Commentary*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994.
- TIGAY, J. H.: *Deuteronomy: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPS Torah Commentary), Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1996.
- VENTURI, F.: The Late Bronze II and Early Iron I Levels, in: CECCHINI, S. – MAZZONI, S. (eds.): *Tell Afis (Siria). Scavi sull'acropoli 1988–1992. The 1988–1992 Excavations on the Acropolis*, Pisa, Edizioni ETS, 1998, 123–162.
- WEINSTEIN, J.: The Collapse of the Egyptian Empire in the Southern Levant, in: Ward, W. A. – Joukowsky, M. S. (eds.): *The Crisis Years: The Twelfth Century B.C. from Beyond the Danube to the Tigris*, 1992, 142–150.
- WILKINSON, T. J.: Late-Assyrian Settlement Geography in Upper Mesopotamia, in: LIVERANI, M. (ed.): *Neo-Assyrian Geography* (Quaderni di Geografia Storica 5), Rome, 1995, 139–160.
- YOUNGER, K. L. Jr.: *A Political History of the Arameans: From Their Origins to the End of Their Polities* (Archaeology and Biblical Studies 13), Atlanta, SBL Press, 2016.
- YOUNGER, K. L. Jr.: Aram Damascus, in: MEYERS, E. M. (ed.): *The Oxford Encyclopedia of The Bible And Archaeology*, 1. kötet, New York, Oxford University Press, 2013, 42–49.
- ZADOK, R.: Elements of Aramean Pre-history, in: COGAN, M. – EPH'AL, I. (eds.): *Ah Assyria... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to H. Tadmor*, Jerusalem, Magnes Press, 1991, 104–117.

JEGYZETEK

- 1 Ezek közül a legjelentősebb művek Edward Lipinski (2000), Herbert Niehr (2014) és K. Lawson Younger (2016) nevéhez fűződnek, lásd a bibliográfiát.
- 2 A vaskor kezdetén az arámok csaknem a teljes Termékeny félhold területén jelen voltak, így a Szíro-Palesztin térség mellett Mezopotámiában is. Jelen dolgozatomban csak az előbbi területet kívánom megvizsgálni.
- 3 A Szíro-Palesztin térség alatt azt a földrajzi egységet értem, amely lefedi a mai modern Szíria, Libanon, Jordánia, Izrael és Palesztina országait, valamint Törökország déli, Szíriával szomszédos területeit.
- 4 HILL–WALTON (2010): *Survey*, 50; SURIANO (2014): *Historical*, 9–10. A 'levanté' francia eredetű szó, azt jelenti 'felkelő', földrajzi meghatározásként pedig a Földközi-tenger keleti – egészen a Szíriai-sivatagig terjedő – partvidékét jelöli, lásd HARPER: *Levant*.
- 5 GARR (2004): *Dialect*, 7.
- 6 Uo.
- 7 HILL–WALTON (2010): *Survey*, 61–62.
- 8 VAN DE MIEROOP (2007): *History*, 7.
- 9 YOUNGER (2016): *Political*, 12.15.
- 10 DORNEMANN (1992): *Syria*, 271.
- 11 Ide tartozott az egymásra kölcsönösen ható Asszír, Babiloni, Hettita, Mitanni és Egyiptomi Birodalom, valamint a ciprusi, a kánaáni, a minószi (vagy krétai) és a mükénéi civilizáció királyságai.
- 12 LIPINSKI (2000): *Aramaean*, 25; LIVERANI (2014): *Ancient*, 381.
- 13 A Hettita Birodalom hanyatlásához lásd BRYCE (2005): *Kingdom*, 327–356; VAN DE MIEROOP (2007): *History*, 160–161; HARRISON (2009): *Neo-Hittites*, 187; LIVERANI (2014): *Ancient*, 389.
- 14 A Mitanni Birodalom bukásához és az asszírrok hatalomátvételéhez lásd VAN DE MIEROOP (2007): *History*, 153–154; PFOH (2016): *Syria-Palestine*, 15–17.
- 15 Az Egyiptomi Újbirodalom bukásához lásd WEINSTEIN (1992): *Collapse*, 142–150; MAZAR (1997): *Palestine*, 218; PFOH (2016): *Syria-Palestine*, 14.
- 16 LIVERANI (1987): *Collapse*, 66; VAN DE MIEROOP (2007): *History*, 195.
- 17 A bronzkori civilizáció összeomlásának lehetséges okairól egy későbbi tanulmányban kívánok foglalkozni.
- 18 YOUNGER (2016): *Political*, 26.
- 19 Lásd LIVERANI (1987): *Collapse*, 69; LIPINSKI (2000): *Aramaean*, 25.
- 20 PITARD (1994): *Aramaean*, 207; YOUNGER (2016): *Political*, 31; vö. LIPINSKI (2000): *Aramaean*, 49–50.
- 21 Lásd MALAMAT (1973): *Aramaean*, 134–135; SADER (2014): *History*, 277; YOUNGER (2016): *Political*, 38. Az 'arám' szó etimológiájához lásd ZADOK (1991): *Elements*, 106; LIPINSKI (2000): *Aramaean*, 51–54; YOUNGER (2016): *Political*, 38–40.
- 22 Lásd O'CALLAGHAN (1948): *Aram Naharaim*, 95–96; SADER (2010): *Aramaean*, 275–277; uő. (2014): *History*, 15–16. Ezzel szemben lásd KRAELING (1918): *Aram*, 21–22.

- 23 SCHNIEDEWIND (2002): Rise, 279; SADER (2010): Aramaeans, 277.
- 24 SADER (2010): Aramaeans, 277.
- 25 SCHNIEDEWIND (2002): Rise, 276. 279. 283.
- 26 Az 'ahlamú' szó etimológiájához és előfordulásához lásd YOUNGER (2016): Political, 80–85. A témához magyarul lásd KARASSZON (2014): Az arám államok, 202–203.
- 27 LIPINSKI (2000): Aramaeans, 37–39; SADER (2010): Aramaeans, 277; YOUNGER (2016): Political, 86–88.
- 28 Lásd KRAELING (1918): Aram, 13.38; ALBRIGHT (1975): Syria, 529–536; vö. MALAMAT (1973): Aramaeans, 134; TADMOR: (1979): Decline, 11–14; AYAD (1988): Bible, 75; PITARD (1994): Arameans, 208; SCHNIEDEWIND (2002): Rise, 280.
- 29 SCHWARTZ (1989): Origins, 281–283; ZADOK (1991): Elements, 104.114; PITARD (1994): Arameans, 208; DION (1995): Aramaean, 1281; LIPINSKI (2000): Aramaeans, 45–46; 135–136; SADER (2000): Aramaean, 62–63; VAN DE MIEROOP (2007): History, 204; SADER (2014): History, 12.19.
- 30 LIPINSKI (2000): Aramaeans, 25.
- 31 Eva von Dassow szerint az arámok történetének megírása olyan feladat, mintha Izrael történetének megírását az Ószövetség használatával nélkül kísérelnék meg, lásd VON DASSOW (1999): Text, 247.
- 32 Az arámok történetével kapcsolatos legfőbb forrásokhoz lásd bővebben SADER (2014): History, 13; NIEHR (2014): Introduction, 1–5.
- 33 Egy Kr. e. 3. évezredre datálható, Eblából származó, helységnevet tartalmazó tábla említ egy bizonyos *A-ra-mu^{ki}* helységnevet. Ez – csakúgy, mint a hasonló alakú *Arimu^{ki}*, *Arramu^{ki}*, *Ar-'á-mu^{ki}* szavak – azonban nem kapcsolható egyértelműen össze a későbbi arámokkal. Mások Kr. e. 13. századból származó egyiptomi, ill. ugariti szövegekben vélik megtalálni az arámokat. Egyértelmű forráshiány miatt azonban csak feltételezni lehet azt, hogy az arámok egyes törzsei már a Kr. e. 13. században Felső-Mezopotámiában éltek. Lásd bővebben REINHOLD (1989): Beziehung, 13–16; ZADOK (1991): Elements, 104–117; LIPINSKI (2000): Aramaeans, 26–35; 45–50; YOUNGER (2016): Political, 35–36.
- 34 Lásd in: GRAYSON (1996): *Assyrian Rulers of the Early First Millennium B.C. Vol. I (1114–859 B.C.)* (a folytatásban: RIMA 2) 2:23, A.0.87.1. szöveg, 46–47 sor, itt és a folytatásban a szerző saját fordításában, a RIMA 2:23 vonatkozó angol szövege nyomán.
- 35 Vö. RIMA 2:59–60, A.0.87.12. szöveg, 4–8. sor
- 36 Az évkönyvben következetesen használt *Ah-la-mi-ikur Ar-ma-ia* meš szókapcsolatot sokan 'arám félnomádok'-nak fordítják lásd MALAMAT (1973): Aramaeans, 135; ZADOK (1991): Elements, 104; LIPINSKI (2000): Aramaeans, 37–38. SCHNIEDEWIND (2002): Rise, 279. Valószínű azonban, hogy az 'arám' szó egy területet és nem népcsoportot jelölt, lásd KARASSZON (2014): Az arám államok, 203.
- 37 PITARD (1994): Arameans, 209.
- 38 MALAMAT (1973): Aramaeans, 137; SADER (2014): History, 20; YOUNGER (2016): Political, 53–63.
- 39 Lásd RIMA 2:23, A.0.87.1. szöveg, 46–47. sor; 2:37, A.0.87.3 szöveg, 29–35 sor. A kérdéshez lásd GELB (1961): History, 28.
- 40 A magyar fordítást a RIMA 2:43 vonatkozó angol szövege nyomán készítettem.
- 41 TADMOR (1979): The Decline, 11–14; PITARD (1994): Arameans, 209; GRAYSON (2000): Chronicles, 189.
- 42 LIPINSKI (2000): Aramaeans, 36.
- 43 A későbbi asszír szövegekben az *ahlamú* továbbra is feltűnik az arámok megnevezésére, ami arra enged következtetni, hogy a kívülálló számára a kettő szorosán összetartozott, lásd LIPINSKI (2000): Aramaeans, 37.
- 44 KARASSZON (2014): Az arám államok, 201.
- 45 RIMA 2:37, A.0.89.6. szöveg, 14. sor; 2:93, A.0.89.2. szöveg, 27–28 sor; 2:94, A.0.89.3. szöveg, 6 sor; 2:101–103, A.0.89.7. szöveg, 1–32. sor; 2:98, A.0.89.6. szöveg, 6–15. sor; 2:107; A.0.89.9. szöveg, 3–10. sor.
- 46 SADER (2000): Aramaean, 62; HODOSSY-TAKÁCS (2008): Móáb, 179..
- 47 Az asszír feljegyzések többnyire sem geográfiailag, sem pedig etnikailag nem tesznek éles különbséget a nomád népek – úgymint az amoriták, a shutuk vagy a gütök – között. Ebből, illetve az *ahlamú* megnevezésből arra lehet következtetni, hogy az arámok a 12. század előtt, nem mint külön álló etnikum voltak jelen a Szíro-Palesztin területeken, sokkal inkább mint egy szociális csoport, amely olyannyira magán hordozta a pásztorló nomádok kulturális sajátosságait, hogy egyszerűen nem vált ki azok csoportjából, lásd SCHNIEDEWIND (2002): Rise, 277, 283–284.
- 48 LIPINSKI (2000): Aramaeans, 38; SADER (2000): Aramaean, 67.
- 49 YOUNGER (2013): Aram Damascus, 42–43.
- 50 YOUNGER (2016): Political, 95.
- 51 MALAMAT (1973): Aramaeans, 140; YOUNGER (2016): Political, 105.
- 52 Az *ahlamú* 'bolyongó' szó azt is jelentheti, hogy 'pusztuló' azaz 'nyomorgó' vagy 'menekülő,' lásd Jób 4,10. Így egy lehetséges fordítás – „pusztuló/menekülő arám volt az ősom” – az ősatya nyomorult körülményeire utal, lásd Jer 50,6; Zsolt 119,176. A Targum Onkelos még tovább megy: „[Lábán] az arám törekedett elpusztítani az ősom.”, ugyanígy a masszoréta akcentusok, lásd KUSTÁR (2010) A héber Ószövetség szövege, 202. Valószínűbb azonban, hogy az *ahlamú* szó a patriarcha pásztorló, hontalan életmódjára utal, lásd 1Móz 20,13; Zsolt 105,13. A szakasz elemzéséhez lásd bővebben STEINER (1997): The Aramean, 129–131; YOUNGER (2016): Political, 100–102. Magyar nyelven lásd KARASSZON (2014): Az arám államok, 203–204.
- 53 STEINER (1997), 129–130; vö. 1Móz 24,4.10; 25.20.
- 54 Dávid uralkodásától és Damaszkus megerősödésétől kezdve a két nép folyamatos konfliktusban állt egymással, amiből az következik, hogy az arám és Izrael közös eredetéről szóló szövegek ezen harcok előtt keletkezettek, lásd TIGAY (1996): Deuteronomy, 240; PITARD (1987): Ancient, 86.
- 55 Bővebben lásd WILKINSON (1995): Geography, 139–160.
- 56 MORANDI (2007): Qatna, 86.
- 57 Bővebben lásd MAZZONI (2000): Syria and the Chronology, 121–124.
- 58 Lásd SADER (2014): History, 17–18.
- 59 A régió vaskori építészetéről bővebben lásd MAZZONI (2000): Syria and the Chronology, 128; SADER (2014): History, 18–19.
- 60 SADER (2014): History, 18.
- 61 Bővebben lásd VENTURI (1998): Late, 128; MAZZONI (2000): Syria and the Periodization, 34.
- 62 Lásd SCHWARTZ (1989): Origins, 283; ZADOK (1991): Elements, 104.114; PITARD (1994): Arameans, 209–210; DION (1995): Aramaean, 1281; LIPINSKI (2000): Aramaeans, 45–46.135–136; SADER (2000): Aramaean, 69. 62–63; SADER (2014): History, 12.19.
- 63 SCHNIEDEWIND (2002): Rise, 280.
- 64 REINHOLD (1989): Beziehung, 17; SADER (2000): Aramaean, 63.68; SCHNIEDEWIND (2002): Rise, 276. 280.
- 65 LIVERANI (2014): Ancient, 435.
- 66 LIVERANI (2014): Ancient, 396–397; SADER (2014): History, 21; PFOH (2016): Syria-Palestine, 98–99.
- 67 SADER (2000): Aramaean, 69. Az arámok kereskedelmi tevékenységéhez lásd bővebben LIVERANI (1987): Collapse, 67–69; SADER (2014): Aramaeans, 284–286.
- 68 ROUTLEDGE (2004): Moab, 113.
- 69 Lásd SADER (2014): History, 22–23.26; vö. DONNER – RÖLLIG (2002): *Kanaanäische und aramäische Inschriften* (a folytatásban: KAI) 24, 215, 222–224, ill. 1Kir 15,20–22; 2Kir 6,12–15.
- 70 SADER (2000): Aramaean, 71.
- 71 LIPINSKI (2000): Aramaeans, 50; SADER (2000): Aramaean, 73; SADER (2014): History, 23.
- 72 A yaháni arám törzsek a Kr. e. 10. században a Tigris-folyó középső folyásánál éltek, lásd RIMA 2:133, A.0.98.1. szövege, 23–32. sor; RIMA 2:136, A.0.98.2. szövege, 6–16. sor. Innen – valamikor a Kr. e. 9. században – asszír nyomásra menekültek Észak-Szíriába, lásd RIMA 2:133, A.0.98.1. szövege, 28–29. sor.
- 73 Az asszír és arám forrásokhoz lásd bővebben LIPINSKI (2000): Aramaeans, 195–196. Bít-Agúsi királyainak listáját lásd LIPINSKI (2000): Aramaeans, 219.
- 74 SADER (2014): History, 31.
- 75 RIMA 2:216–219, A.0.101.1. szövege, 56b–92a sor.
- 76 Lásd RIMA 3:10–11, A.0. 102.1. szöveg. A *Gūš* halála utáni törzs egységességéről szóló vitához lásd LIPINSKI (2000): Aramaeans, 196. 198. 213; YOUNGER (2016): Political, 518.

- 77 Lásd RIMA 3:37, A.0.102.6. szöveg, 59. sor; 3:46, A.0.102.8. szöveg, 31. sor; 3:53A.0.102.10. szöveg, 48–49 sor; 3:66, A.0.102.14. szöveg, 86. sor; 3:76, A.0.102.16. szöveg, 69. sor.
- 78 Lásd in: GRAYSON (1996): *Assyrian Rulers of the Early First Millennium B.C. Vol. II (858–745 B.C.)* (a folytatásban: RIMA 3) 3:204–205, A.0.104.3; A csata részleteihez lásd YOUNGER (2016): *Political*, 524. 529–531.
- 79 A csatát követő két évben újabb asszír hadjáratokról szólnak a feljegyzések, lásd YOUNGER (2016): *Political*, 531.
- 80 Lásd KAI 202.
- 81 Erre III. Adad-nirári határátrendezési politikájából lehet következtetni, melynek leírásához lásd RIMA 3: 203–204, A.0.104.2, 4–11a sor; vö. YOUNGER (2016): *Political*, 533.
- 82 Délen Zakkúr, Hamát és Luhuti királya ellen, lásd KAI 202, délkeleten Bar-Gay'al, a Kittik királya ellen, lásd KAI 222–224, keleten pedig az asszírok ellen vívtak háborút, lásd MILLARD (1994): *Eponyms*, 57.
- 83 i. m. 43–44, 59.
- 84 Lásd in: TADMOR – YAMADA (2011): *The Royal Inscriptions of Tiglath-Pileser III (744-727 BC) and Shalmaneser V (726-722 BC)* (a folytatásban RINAP) 1:114, 46. szöveg, 20–21. sor; RINAP 1:131, 49. szöveg, 24–25. sor.
- 85 A *hmt* vagy *hnh* gyök valószínűleg azt jelenti, hogy 'fal', lásd bővebben HAWKINS (2009): *Corpus*, 399. Ez a név nem szerepel a vaskor előtti írásos dokumentumokban, lásd LIPINSKI (2000): *Arameans*, 249; YOUNGER (2016): *Political*, 145. 425.
- 86 A királyság keletkezéséről jelenleg nem áll rendelkezésre elegendő forrás. A meglévő kutatások arra lehet következtetni, hogy a térség a Kr. e. 10. században a korai szír-hettita I. és II. Taita királyságához tartozott, lásd bővebben YOUNGER (2016): *Political*, 144–145. 447.
- 87 Tói (hurrita nyelven 'férfi') neve nem szerepel egyetlen Biblián kívüli forrásban sem, lásd LIPINSKI (2000): *Arameans*, 251; YOUNGER (2016): *Political*, 146. A bibliai szöveg történeti megbízhatóságához lásd KESSLER (2011): *Az ókori Izráel*, 37–39. 41.
- 88 Az 1Krn 18,10 paralel szövegében Jórám (יורם) neve így szerepel: Hadórám (הדורם). Younger szerint lehetséges, hogy az eredetileg a Hadad isten nevét hordozó arám 'Hadad-rám' nevet tudatosan cserélték 'Jó-rám'-ra, mégpedig az Izráellel való szövetségre lépés jeléül. Valószínűbb azonban, hogy a 2Sám 8,10 szöveg egy későbbi, teológiai redakció eredménye, lásd YOUNGER (2016): *Political*, 146.
- 89 A város eredeti helyéről szóló vitához lásd YOUNGER (2016): *Political*, 429–431. 438–440.
- 90 Itt állomásozott Zebah és Calmunná, Midján királyainak csapatai.
- 91 DION (1995): *Aramean*, 1285.
- 92 A karkari csatáról az asszír források számolnak be, lásd III. Sulmánu-asarídu évkönyvei közül a Kurkh Monolit (RIMA 3:22–24, A.0.102.2), Assúr agyagtáblái (RIMA 3:36–37, A.0.102.6), a Kalah bibák (RIMA 3:45–46, A.0.102.8), a Márványlap (RIMA 3:52, A.0.102.10), a Fekete Obelisz (RIMA 3:65, A.0.102.14), a Kalah törött szobor (RIMA 3:75, A.0.102.16), illetve három összefoglaló felirat, lásd (RIMA 3:28, A.0.102. 103; RIMA 3:107, A.0.102.30; RIMA 3:118, A.0.102.40). A csata magyar nyelvű leírásához lásd KÖSZEGHY (2010): *Áháb*, 23.
- 93 Az asszír források szerint az izráeli Áháb és a damaszkuszi Benhadad (Hadadezer) után Urhílina állította ki a harmadik legnagyobb haderőt, lásd az összefoglaló táblázatot YOUNGER (2016): *Political*, 456. 462.
- 94 III. Sulmánu-asarídu további három hadjáratához lásd bővebben YOUNGER (2016): *Political*, 467–473.
- 95 Az egyedül elfoglalt területhez lásd Assúr agyagtábláit (RIMA 3:32–41, A.0.102.6. szövege).
- 96 Lásd Assúr agyagtáblái (RIMA 3:37–38, A.0.102.6. szöveg, ii.55–iii.15. oszlop); Kalah bibák (RIMA 3:45–46, A.0.102.8. szöveg, 29–41. sor); Márványlap (RIMA 3:53, A.0.102.10. szöveg, ii.51–iii.5. oszlop).
- 97 HALLO (1960): *From Qarqar*, 40.
- 98 A szövetség felbomlását egyfelől a sorozatos asszír támadás, másfelől az Izráelben és Damaszkuszban bekövetkezett hatalomátvitel eredményezte, lásd KUHR (1995): *Ancient*, 488; YOUNGER (2016): *Political*, 459.
- 99 III. Sulmánu-asarídu nyugati hadjáratát (Kr. e. 853–845) megőrkítő feliratok még újhettita (vagy luvi) uralkodókat említnek Hamát élén, lásd RIMA 3, A.0.102. szövege.
- 100 LIPINSKI (2000): *Arameans*, 302; YOUNGER (2016): *Political*, 481.
- 101 Luhuti (vagy Lu'as) földje Hamát északi, a Závija-hegység keleti részének arám megnevezése, lásd YOUNGER (2016): *Political*, 427.
- 102 A város eredeti helyéről szóló vitához lásd YOUNGER (2016): *Political*, 441–444.
- 103 A csatáról a Zakkúr-sztélé (lásd KAI 202) nyújt némi információt, melynek magyarrá fordított szövegét lásd HARMATTA: *Ókori*, 249–250.
- 104 Az összecsapás pontos évszámáról szóló vitához lásd YOUNGER (2016): *Political*, 481–484.
- 105 Zakkúr hűbérségére utalhat egy töredékesen fennmaradt obelisz (lásd a British Múzeum táblagyűjteményének 120429. számú darabja, a szövegéhez pedig RIMA 3:225, A.0.104.1003), melyen egy adózó alak látható, lásd YOUNGER (2016): *Political*, 483.
- 106 LIPINSKI (2000): *Arameans*, 309–311; YOUNGER (2016): *Political*, 483–484.
- 107 Younger szerint ennek egyik oka az, hogy Zakkúr nem ápolt túl jó viszont a tőle területeket megvonó (lásd RIMA 3:203–204, A.0.104.2, 4–11a sor) Asszíriával, lásd YOUNGER (2016): *Political*, 484–486.
- 108 A Kr. e. 773–755 időszakot leíró vonatkozó asszír források csupán Luhutit említik, lásd RIMA 3:240, A.0.105.1, 4–10. sor.
- 109 Erre abból következtethetünk, hogy Kr. e. 737-ben III. Tukulti-apil-ésarra 19 hamáti kerületet csatolt a birodalmához, lásd LIPINSKI (2000): *Arameans*, 315, vö. RINAP 1: 42–43, 13. szöveg, 1–12. sor; RINAP 1:75–76, 31. szöveg, 1–8. sor.
- 110 Az archeológiai bizonyítékokhoz lásd SOLDI (2009): *Arameans*, 104.
- 111 MILLARD (1994): *Eponyms*, 58–59.
- 112 Lásd 4Móz 13,21; 34,8; Józ 13,5; Bír 3,3; 1Krn 13,5; Ez 47,20.
- 113 YOUNGER (2016): *Political*, 444.
- 114 LIPINSKI (2000): *Arameans*, 312–315; SWEENEY (2007): *Kings*, 368; YOUNGER (2016): *Political*, 492.
- 115 LIPINSKI (2000): *Arameans*, 115.
- 116 A hadjáratot megőrkítő feliratok listáját lásd YOUNGER (2016): *Political*, 496.
- 117 E beszámolóktól történeti értékéhez lásd YOUNGER (2016): *Political*, 192.
- 118 Cóbá neve több ókori asszír és arám szövegen is megjelenik, lásd ezekhez OTZEN (1990): *The Aramaic*, 282. 285. 286. 288. 294. 298; BAGG (2007): *Die Levante*, 233–234.
- 119 PITARD (1987): *Ancient*, 89; NA'AMAN (1995): *Province*, 104.
- 120 A jelenlegi eredmények összegzéséhez lásd YOUNGER (2016): *Political*, 194.
- 121 NA'AMAN (2002): *In Search*, 204; BAGG (2007): 53.
- 122 LIPINSKI (2000): *Arameans*, 331–332.
- 123 A 2Sám 8 elsősége mellett lásd YOUNGER (2016): *Political*, 197–198; míg a 2Sám 10 elsősége mellett lásd LIPINSKI (2000): *Arameans*, 338.
- 124 Dávid korában (Kr. e. 10. század első negyede) Damaszkusz még jelentéktelen volt politikailag. A 2Sám 8,5 szerint Damaszkusz és Cóbá közel álltak egymáshoz, ám a pontos kapcsolat nem ismert, talán vazallus, szövetséges vagy megszállt terület volt. Az bizonyos, hogy Hadadezer nem uralkodott Damaszkuszban, lásd PITARD (1987): *Ancient*, 89; YOUNGER (2016): *Political*, 204.
- 125 YOUNGER (2016): *Political*, 199–200.
- 126 MAZAR (1962): *The Aramean*, 102; LIPINSKI (2000): *Arameans*, 333–334.
- 127 Na'aman szerint Bét-Rehób lefedte a libanoni Bekaa nagy részét, Dán északi részétől egészen Lebwe-ig, Cóbá pedig a Bekaa-völgy északi részén helyezkedett el (vö. 4Móz 13,21; Bír 18,28) lásd NA'AMAN (2002): *In search*, 204; YOUNGER (2016): *Political*, 199.
- 128 MALAMAT (1963): *Aspect*, 2; uő. (1973): *Arameans*, 141.
- 129 YOUNGER (2016): *Political*, 201.
- 130 Uő. (2016): *Political*, 210–212.
- 131 Lásd 5Móz 3,14; Józ 12,5; vö. Józ 13,11,13, mely Gesúrt, Maakával együtt, Izráel határán belülré helyezi.
- 132 NA'AMAN (2012): *Geshur*, 96; YOUNGER (2016): *Political*, 212.
- 133 5Móz 3,14; 2Sám 3,3; 13,37; 14,23,32; 15,8; Józ 12,5; 13,11,13, lásd még 2Krn 2,23; 3,2.
- 134 Az 1Krn 1,17 szerint Geter Sém fia és Arám testvére volt. A szó etimológiájához és a lehetséges Biblián kívüli előfordulásához lásd bővebben YOUNGER (2016): *Political*, 204–207.

- 135 DERENCSENYI (2000): Gesúr, 518.
- 136 YOUNGER (2016): Political, 213.
- 137 2Sám 3,3; 1Kir 15,2; 15,10–13; 1Krn 2,48; 3,2; 7,15; 8,29; 9,35; 2Krn 11,20–22; 13,2; 15,16.
- 138 1Móz 22,24; 1Sám 27,2; 1Kir 2,39; 1Krn 11,43; 27,16.
- 139 NAGY (1995): Maaká, 140.
- 140 2Sám 20,14–15; 1Kir 15,20; 2Kir 15,29.
- 141 LIPINSKI (2000): Aramaeans, 336; vö. Józs 13,11.13; 2Sám 3,3.
- 142 Younger azzal érvel, hogy 1) Maaká szerepel egy Kr. e. 18–19. századi egyiptomi végrehajtási szövegen, mint helységnev; 2) a 2Sám 8 és 10-ben nem szerepel Gesúr, ami arra enged következtetni, hogy nem vett részt az arámok Dávid ellenes harcában, vö. 2Sám 3,3; 13,37; 3) Tel Hadar archeológiai eredményei; 4) Na'amanra hivatkozva Gesúrt az et-Tell területén feltárt várossal azonosítja, lásd YOUNGER (2016): Political, 208–212.
- 143 YOUNGER (2016): Political, 215.
- 144 A város területi elhelyezkedéséhez lásd bővebben LIPINSKI (2000): Aramaeans, 347–367; BAGG (2007): Levante, 102. 109–110. 121; YOUNGER (2016): Political, 557–564.
- 145 Lásd el Amarna táblák 197:21. LIPINSKI (2000): Aramaeans, 347; YOUNGER (2016): Political, 550.
- 146 YOUNGER (2016): Political, 549.
- 147 2Sám 8,5.6; 1Kir 15,18; 19,15; 2Kir 8,7.9; 1Krn 18,5.6; 2Krn 16,2; 24,23; 28,5.23; Ézs 7,8; 17,3; Ám 1,5.
- 148 LIPINSKI (2000): Aramaeans, 347; YOUNGER (2016): Political, 549.
- 149 Lásd KAI 202:4.
- 150 Lásd például 1Kir 20; 2Kir 13; Zak 9,1.
- 151 PITARD (1987): Ancient, 13; YOUNGER (2016): Political, 549. Kivétel képez a Panamuwa felirat, mely *dmšq*-t hoz, lásd KAI 215:18.
- 152 BAGG (2007): Levante, 60–62; 238–239; YOUNGER (2016): Political, 549–550.
- 153 A kereskedelmi központ és annak legfontosabb áruszállító állatára való utalás megőrizte az ארם szót Árpád királyságának jelölésére, lásd bővebben YOUNGER (2016): Political, 550.
- 154 Lehet, hogy az asszírok szándékosan tagadták meg ezt a „jelzőt”, lásd YOUNGER (2016): Political, 550.
- 155 1Móz 14,15; 15,2; 2Sám 8,5.6; 1Kir 11,24 (2x); 15,18; 19,15; 20,34; 2Kir 5,12; 8,7.9; 14,28; 16,9.10.11.12; Én 7,5; Ézs 7,8 (2x) 8,4; 10,9; 17,1 (2x).3; Jer 49,23.24.27; Ez 27,18; 47,16.17.18; 48,1; Ám 1,3.5; 5,27; Zak 9,1.
- 156 PITARD (1987): Ancient, 7–10; LIPINSKI (2000): Aramaeans, 347; YOUNGER (2016): Political, 551.
- 157 Lásd SADER (2014): History, 35; YOUNGER (2016): Political, 553.
- 158 A további archeológiai eredményekhez lásd YOUNGER (2016): Political, 553–557.
- 159 Lásd 2Sám 8 (par. 1Krn 18).
- 160 A királyság területének bronzkori történetéhez lásd YOUNGER (2016): Political, 564–565.
- 161 Uo.
- 162 NELSON (2012): First and Second Kings, 71. 73–76.
- 163 A szerződéssel kapcsolatban lásd bővebben YOUNGER (2016): Political, 573–576.
- 164 Vö. 2Kir 16,8.
- 165 Ennek képviselőit lásd YOUNGER (2016): Political, 581.
- 166 Ennek képviselőit lásd i. m., 582. oldal, 124. lábjegyzet.
- 167 A felsorolt nevek közül egyedül a *Mari* 'én uram' megnevezés értelmezése jelent problémát, lásd RIMA 3:209, A.0.104.6, 19. sor; RIMA 3:211, A.0.104.7, 7. sor; RIMA 3:213, A.0.104.8, 15. sor. Kétféle álláspont létezik: 1) több mint egy pusztá személynév, valószínűleg egy cím; 2) egy személynév becézett alakja, lásd YOUNGER (2016): 583–584. 586.
- 168 LIVERANI (2005): Israel's, 107.
- 169 Lásd előbbihez a KAI 202., utóbbihoz a KAI 201. szövegét.
- 170 Lásd 1Kir 15,18–20; 1Kir 20; 2Krn 16,2–4.
- 171 Lipinski szerinti a 2Sám 10,15–19a leírása Omri idejéből származik, lásd LIPINSKI (2000): The Arameans, 374. Továbbá, az erősen töredékes Tel Dán-sztélé valószínűleg Hadadezer Izráel elleni harcait örökíti meg, lásd LIPINSKI (1994): Victory, 83–90.
- 172 Hadadezer – az asszír források szerint – 1200 harci szekeret, 1200 lovas harcost és 10 000 gyalogost tudott felvonultatni a karkari csatában (lásd RIMA 3:23, A.0.102.2 szöveg, 91–92. sor), ez pedig az ellenállók leghatalmasabb tagjává tette őt.
- 173 A Szíro-Palesztin térség alkotta koalíció Asszírria ellen folytatott csatáihoz lásd RIMA 3, A.0.102 szövegeit.
- 174 A kutatók között máig nincs egyetértés abban, hogy a három csataleírás Aháb, vagy pedig Jóás uralkodásának idejét tükrözi, lásd YOUNGER (2016): Political, 591. 636.
- 175 A csata esetleges datálásához és résztvevőikhez kapcsolódó vitát lásd YOUNGER (2016): Political, 637–639.
- 176 RIMA 3:118, A.0.102.40 szöveg, 25–26a sor.
- 177 A magyar fordítást Egeresi László készítette el lásd KÖSZEGHY (2001): Dávid, 39.
- 178 Könnyen elképzelhető, hogy Hazáél apja egy törzsi vezető, s így egy meg nem nevezett harmadik személy volt. A további elméletekhez, illetve azok képviselőihez lásd bővebben YOUNGER (2016): Political, 600–603.
- 179 A Tel Dán-sztélé 4. sora szerint Hadad istenség tette Hazáélt királylyá, az 5. sor szerint pedig ő ment előtte.
- 180 Nem kizárt, hogy a forrongó külpolitikai helyzet indikálta a nem vált királyváltást. Erről a feszült időszokról számol be a Tel Dán-sztélé is.
- 181 Vö. 1Kir 22,3–37; 2Krn 18,3–34.
- 182 A magyar fordítást Egeresi László készítette el lásd KÖSZEGHY (2001): Dávid, 39. A szöveggel kapcsolatos vitákhoz lásd YOUNGER (2016): Political, 606–613.
- 183 HODOSSY-TAKÁCS (2008): Móáb, 180–181.
- 184 A Kr. e. 841-ben zajló harcokhoz lásd Kalah Bibák (RIMA 3:48, A.0.102.8, 1–27. sor), Márványlap (RIMA 3:54–55, A.0.102.10, iii45b–iv15a), Kurbail Szobor (RIMA 3:60, A.0.102.12, 21–30. sor); Fekete Obelisz (RIMA 3:67, A.0.102.14, 97–99. sor), Nimrudból származó Törött Szobor (RIMA 3:77–78, A.0.102.16, 122–137. sor); két összefoglaló felirat: Walters Art Galery Sztélé (RIMA 3:49–50, A.0.102.9, 1–15. sor) és az Assur Bazalt Sztélé (RIMA 3:118, A.0.102.40, i44–35. sor).
- 185 MILLARD (1994): Eponyms, 29; A Kr. e. 838 és 837-ban zajló ostromhoz lásd Fekete Obelisz (RIMA 3:67, A.0.102.14 szöveg, 102b–104a sor); Nimrudból származó Törött Szobor (RIMA 3:78–79, A.0.102.16 szöveg, 154–162a sor).
- 186 YOUNGER (2016): Political, 620.
- 187 Ekkor III. Adad-nirári támada és fosztotta ki Damaszkuszt, lásd RIMA 3:209, A.0.104.6 szöveg, 19. sor; 3:210, A.0.104.7 szöveg, 7. sor; 3:213, A.0.104.8 szöveg, 15. sor.
- 188 Vö. 2Kir 8,12; 10,32b–33; 12,17–18; 13,3.7.22.
- 189 Vö. Tel Dán-sztélé, 6–12. sor, lásd KÖSZEGHY (2001): Dávid, 39.
- 190 Lásd Hazáél Zsákmányának Leírása, ehhez lásd RÖLLIG (1988): Die aramäische, 62.
- 191 YOUNGER (2016): Political, 651; vö. i. m., 630–631.
- 192 Lásd továbbá a Zakkúr feliratot: KAI 202.
- 193 Lásd Szaba-sz tété (RIMA 3:209, A.0.104.6, 19–20); Tel al-Rimasztélé (RIMA 3:211, A.0.104.7, 6–7. sor); Kala Állókö (RIMA 3:213, A.0.104.8, 15–21. sor).
- 194 Lásd RIMA 3:204–205, A.0.104.3; RIMA 3:239–240, A.0.105.1.
- 195 Ez alapján Izráel újra elérte a salomoni királyság északi kiterjedését, vö. 1Kir 5,1; 8,65; Ám 6,13–14. A 28. vers problematikus értelmezéséhez lásd YOUNGER (2016): Political, 642.
- 196 Lásd RINAP 1:80–87, 35. szöveg; vö. 2Kir 15,37; 16,5.7; Ézs 7,1.5.8–9; 8,6.
- 197 Lásd RINAP 1:57–59, 20. szöveg.
- 198 HODOSSY-TAKÁCS (2008): Móáb, 182.
- 199 Az asszír-ellenes koalícióban Damaszkusz mellett Tírusz, Izráel, Gáza, Askelón és talán Egyiptom volt, lásd YOUNGER (2016): Political, 644.
- 200 A különböző indítékokhoz lásd YOUNGER (2016): Political, 645.
- 201 Lásd 2Kir 15,37; 16,5–9; 2Krn 28,5–8; Ézs 7,1–2. A lehetséges asszír érdekekhez lásd YOUNGER (2016): Political, 646–647.
- 202 Vö. 1Kir 15,18–20.
- 203 Lásd RINAP 1:58–59, 20. szöveg, 1–17. sor.
- 204 Lásd 2Kir 15,29; 2Krn 5,26. A biblián kívüli forrásokat lásd RINAP 1:105–106, 42. szöveg, 6–7. sor; III. Tukulti-apil-ésarra évkönyvei, 18:3–7; 24:3–11, valamint az Összefoglaló Felirat, 4:15–17; 9:9.
- 205 Lásd 2Kir 15,37; 16,5–9; Ézs 7,1–9, vö. 2Krn 28,5–6.16–23, illetve TADMOR (2007): Inscriptions, 1–17 sor, 78, 80.
- 206 AYAD (1988): Bible, 77; PITARD (1994): Arameans, 226.
- 207 PITARD (1994): Arameans, 227; LIVERANI (2014): Ancient, 441.

Isten hatalma a teremtett világ fölött Kálvin teológiájában

*S megered tolla lázas éjszakákon, és növekedve ír és írva nő.
Amit leír, a századokba csendül, sors lesz belőle, szellem és erő.*

*Acélos új rend, győzelmes tanítás, világformáló s mégis ősi szó.
S teremtvé hull a szomjazó szívekbe: Igaz Tudomány. Institutio.¹*

Kálvin tanítása az egyház és az állam kapcsolatáról legalább annyira jelentős, mint úrvacsorata vagy az eleve elrendelés kérdése. A tanulmány először a világi hatalom kérdésköréről értekezik: szükséges-e egyáltalán, a világi kormányzat honnan nyeri legitimitását, melyik lenne a kívánatos államforma, miért gondolja Kálvin, hogy a világi kormányzat Isten uralmának egyik módja, és hol vannak a földi uralomnak a határai, korlátai. A világi és a lelki hatalom közötti összefüggés és szétválasztás vizsgálatánál megállapítható, hogy Kálvin megkülönbözteti egymástól a kettőt, funkciójuk, szerepük, céljuk más, de ugyanakkor össze is tartoznak, egymást kiegészítik, sőt kölcsönösen feltételezik egymást. Az engedelmisség és ellenállás kérdése Kálvinnál Krisztus felől értelmezendő, és ez megengedő a zsarnokkal való szembenállás vonatkozásában, de a lázadásra nem jogosít fel. Az utolsó két rész a keresztyén államról szól, amely Kálvin értelmezésében olyan földi állam, melyben jobban érvényesül a szeretet törvénye, így elveti a politikai millenarizmust.

Calvin's doctrine on the relationship of church and state is at least as important as is his doctrine on communion or predestination. This paper first addresses the question of the power of the state; is it necessary at all? What is the legitimacy of government rooted in? Which would be a desirable form of government? Why does Calvin believe that government is one form of the reign of God and where do the boundaries of this worldly power/reign lie? It can be stated, upon examining the connection and correlation of worldly and spiritual power, that Calvin distinguishes between the two: their functions, roles, goals are different, at the same time though, they are connected, they complete one another, moreover, they suppose the existence of the other. The question of obedience and resistance in Calvin's theology can only be understood based on Christ; it allows to resist the tyrant, but does not allow rebellion. The last two parts deal with the Christian state which, according to Calvin, is a state/government on earth in which the law of love rules, hence objects political millenarism.

Bevezetés

Az emberek túlnyomó részének Kálvinról a reformáció, az eleve elrendelés (predestináció) és az úrvacsoratan jut eszébe. Az 1559-es *Institutioban* azonban a hatalomról, a polgári kormányzatról, az ideális államformáról, illetve az állam és egyház kapcsolatáról még hosszabban írt. Megfogalmazott rendkívül figyelemreméltó és időszertű gondolatokat.²

Kálvin korában a társadalmi élet és az egyházi élet meglehetősen átfedte egymást. Az egyház és az általa közvetített üzenet számottevő hatást gyakorolt valamennyi társadalmi réteg életében és rendjében, teljes egészében áthatotta a világi-polgári közösséget. Kálvin tehát a kor elismert gyakorlata szerint kért magának beleszólási jogot a polgári élet folyásába, a korabeli genfi magisztrátus pedig kihasználta Kálvin alapos jogi képzettségét és megbízta őt a világi-polgári törvények megalkotásával.³ Fairbairn-ra hivatkozva Osterhaven⁴ úgy véli, hogy Kálvin „*nagyobb törvényhozónak, mint teológusnak*” és hogy politikája „*tökéletesebben kifejezte őt magát, mint a teológiája*”.⁵ Fairbairn ugyanis a

következőt írja: „*Miközben Kálvin teológiája kevésbé volt eredeti és hathatós, mint a törvényhozással és az állammal foglalkozó tanítása, ő mégis úgy építette fel az előbbit, hogy az utóbbi mint amannak logikus és valóban kikerülhetetlen kihatása legyen... (A teológia és az államtan) olyan szervesen voltak összekötve gondolkozásában, hogy a kettő kölcsönösen erősítette egymást, az állami rend erőt adott az egyháznak és az egyházi rend az államrendnek*”.⁶

Ez az írás arra kíván rámutatni, hogy a francia reformátor teológiailag és politikailag egyaránt hogyan látta érvényesülni Isten hatalmát az emberi társadalomban. Nézeteit a következő szempontrendszer alapján ismertetem:

1. *A hatalom, a világi felsőbbtség és annak szükség-szerűsége*
 - 1.1. *A kormányzat felett is Isten az Úr*
 - 1.2. *Az államforma-kormányforma kérdése*
 - 1.3. *A világi kormányzat Isten uralmának egyik módja*
2. *Világi hatalom – lelki hatalom: a két birodalom⁷ egymáshoz való viszonya*

- 2.1. Kálvin teológiai kiindulópontjai
- 2.2. A keresztyének és a politikai autoritás
- 2.3. Engedelmesség és ellenállás kérdése
3. A keresztyén állam: álom vagy lehetséges valóság?
4. Politikai millenarizmus

1. A hatalom, a világi felsőbbtség és annak szükségszerűsége

Az *Institutio* negyedik könyve huszadik fejezetének első mondata tisztázza azt az elvi kérdést, hogy az ember örök életre tekintő belső, lelki szférája mellett foglalkozni kell a külső, polgári kormányzattal is, amely az erkölcsi rend őre. A keresztyén ember lelki, egyéni élete és a társadalmi közléte ugyan megkülönböztetendő, de egymástól el nem választható. A keresztyén ember ugyanis nem csak Istent szolgálja, hanem embertársát is, s egyben rendkívüli felelősséget hordoz a társadalom iránt.⁸ A társadalom életét három tényező határozza meg döntő módon: „a hatóság, amely a törvények felügyelője és őre; a törvények, amelyek szerint a felsőbbtség a hatalmat gyakorolja; a nép, melyet törvények irányítanak és engedelmeskedik a hatóságnak”.⁹

Kálvin szerint a hatalom Isten adománya. Felülről származó isteni szuverenitás, melyet az erkölcsi törvények szabályoznak, vagyis a legkézzelfoghatóbb törvény a Tízparancsolat. A hatalom, és mindaz, ami a hatalmat megjeleníti, *Istentől rendelt és szükséges*. Ezt Kálvin többé-kevésbé a páli levelekből vezeti le.¹⁰ „Minden lélek engedelmeskedjék a felettes hatalomnak – mondja Pál –, aki pedig ellene szegül a hatalomnak, Isten rendelésének áll ellen. Emlékeztessd őket – írja Titusnak –, hogy a fejedelemségeknek és a hatalmasságoknak vessek alá magukat, a hatóságnak engedelmeskedjenek, minden jó cselekedetre készek legyenek. De Péternél is talál hasonló tanítást: engedelmeskedjetez azért minden emberi teremtménynek [vagy, amint én magam értelmezem, inkább: rendelésnek] az Úrért, akár királynak, mint feljebbvalónak, akár helytartóknak, akiket ő küld, hogy a gonosztevőket megbüntessék, a jót cselekvőket pedig megjutalmazák”.¹¹

A hatalom tehát Isten „szép és jó rendje”, adománya, másrészt szükségszerű a társadalmi rend és a béke fenntartása érdekében.¹² A korabeli rajongókkal szemben tartotta fontosnak ezt hangsúlyozni, mivel ők a Bibliára, az Újszövetségre és Isten országára hivatkozva feleslegesnek vélték a világi felsőbbtséget, az állami rendet. „Amikor ugyanis azt hozzák fel, hogy Isten egyházában olyan tökéletes állapotnak kell uralkodnia, hogy fegyelmező erejük kiválthassa a törvényt, akkor bolond mód valami olyasmit képzelegnek maguknak az egyházzól, ami soha nem valósulhat meg az emberi társadalomban. Mert ha a gonosz emberek kevélysége oly nagy, istentelenségük pedig oly megátalkodott, hogy még a legszigorúbb törvényekkel is alig lehet féken tartani őket, akkor ugyan mire számítsunk, mit fognak tenni azok, akiket a törvény

ereje sem tud visszatartani gazetteitektől, ha azt látják, hogy immár mindent szabad, s gonoszságuk büntetlen marad?”¹³ A hatalom, „a kard hatalma” azért adatott – mondja Kálvin –, hogy a hatalommal bírók megfékezze a gonoszt, az anarchiát és a törvénytelenység eluralkodását.¹⁴ A világi felsőbbtségben egyfajta „büntető hatalmat” lát.¹⁵ Hatalmat, amely méltán viseli a kardot, nem ok nélkül. Joga van erőszakot alkalmazni törvényes keretek között a gonosztevők ellen, vagy pedig az ország védelmében: „Maguk a fejedelmek pedig Isten szolgái, hogy aki a jót cselekszi, dicséretet vegyen tőlük, aki pedig a rosszat cselekszi, féljen tőlük, mint bosszúállóktól”.¹⁶

A polgári kormányzat tehát Kálvin látása szerint *Istentől rendelt és szükségszerű*. A szükségszerűség antropológiai meggyőződéséből is következik, ugyanis vallja, hogy az ember nem élhet egyedül. Az egyének szüksége van társakra, társadalomra és külső gyámolító eszközökre is, melyek e „társasági együttélést” szabályozzák.¹⁷

E gyámolító eszközök közé sorolja a polgári kormányzatot is, amely az emberek együttélését teszi lehetővé, hogy az emberek közössége fejlődjön. Bár az együttélés külső kerete – államforma-kormányforma kérdése – országonként eltérő lehet, a polgári kormányzat és annak hivatása mégis Isten által megszentelt, annak léte Isten teremtési rendjébe illeszkedik.¹⁸

1.1. A kormányzat felett is Isten az Úr

Kálvin Isten mindenekfelettségét, szuverenitását és mindenhatóságát hangsúlyozza. A jogász reformátor egész gondolkozását az hatotta át, hogy a világban nincs más úr, egyedül Isten, minden és mindenki az ő uraságának van alávetve. Elég, ha két alapvető kálvini mondatra hivatkozunk: „*Soli Deo Gloria!*”, vagyis „*Egyedül Istené a dicsőség!*” – nyilvánította ki nem egy helyen. Máshol pedig így nyilatkozik a teremtett mindenségről: „*Theatrum gloriae Dei*”, azaz „*A világ Isten dicsőségének a színtere*”.¹⁹ Ebből pedig többek között az következik, hogy Isten ura az élet minden területének, beleértve a politikai dimenziót, a kormányzást is.

Genf városában Kálvin arra törekedett, hogy ez érvényre jusson.²⁰ Miután Genfbe érkezett, reformátor társaival együtt hozzalátott egy egyházzszabályozási rendszer kidolgozásához. Az egyházfegyelem általa elgondolt formája azonban Genf polgáraiban ellenérzést váltott ki. A helyi magisztrátus ugyanis féltette hatalmát az egyházi vezetéssel szemben, a politikai egyensúly szempontjából kockázatosnak ítélte az egységteremtési kísérletet felekezeti alapon egy olyan városban, ahol anabaptista és antitrinitárius szimpatizánsok is éltek. Így 1538 húsvétján Kálvinnak és Farelnek el kellett hagynia a várost.

Két és fél év elteltével azonban a megváltozott összetételű genfi magisztrátus visszahívta Kálvint a városba. Ő pedig ott folytatta az egyházfegyelem megszervezését, ahol abbahagyta. Egy teológiailag tisztán megal-

pozott, egyházi és világi feladatokat jól megkülönböztető egyházszervezeti koncepciót akart elfogadtatni a magisztrátussal. Kálvin és az egyháztanács tulajdonképpen egy Krisztus és az evangélium uralma alatt élő város és egyház kiépítésén munkálkodott.²¹

1.2. Az államforma-kormányforma kérdése

Hogy milyen is egy jó államforma? Mióta világ a világ az államformák változása örök körforgásban van. Kálvin nem ragaszkodott egyféle formához. A kérdést a tekintély és a szabadság helyes viszonyából nézte. Ebben a témában Kálvin jogászként gondolkodott, de teológusként viselkedett. „*Ezért amennyire szívesen vállalom, hogy nincs a kormányzásnak annál boldogabb neme, mint amikor a szabadság kellő mértékletességgel párosul, és fennállását helyes berendezkedés biztosítja, éppannyira állítom, hogy azok a legboldogabbak, akik ennek az állapotnak a gyümölcseit élvezhetik. Azokra pedig, akik ennek megőrzésén és megtartásán serényen és szakadatlanul fáradoznak, úgy tekintenek, mint akik valóban kötelességüket teljesítik. Sőt, a hatóságoknak is ezzel a legfőbb buzgalommal kell ügyelniük arra, hogy semmi, akár a legkisebb mértékben se fenyegethesse vagy sérthesse ezt a szabadságot, amelynek őrizetére rendeltettek. Ha e tekintetben tétlenkednek, és nem eléggé éberek, hűtlenek kötelességükhöz, és hazájuk árulói*”.²²

Az államforma Kálvin számára Istentől adott. Isten bölcsességét mutatja, ahogy a különböző népek és nemzetek vezetése és kormányzása folyik ebben a világban.²³ Nem tesz különbséget köztük, egyik formát sem tartja jobbnak vagy rosszabbnak a másiknál. A monarchikus kormányformában tisztelni kell a királyt, a demokratikus uralom alatt az elnökséget, az arisztokratikus köztársaságban a főrendeket – mondja a reformátor. Isten ugyanis ön maga szuverenitását²⁴ egyes személyek által gyakorolja. De gyakorolhatja akár többek által, vagy akár a vezetők összessége útján is. Fontos azonban megjegyezni – túl azon, hogy Kálvin számára a kormányforma a „történelem terméke”, hely és idő függvénye –, amennyiben lehet választani, ő a köztársaságot részesíti előnyben: a többek által vezetett és irányított államban hisz.²⁵ Sajátos megnevezéssel, az „arisztokratikus demokrácia”²⁶ híve. A rátermettek, a hozzáértők, az arra alkalmas választottak kormányzását tartja megfelelőnek.

Kálvin foglalkozik a kormányformák „elfajulásának” elméletével is. A klasszikus államformákat – a királyságot, az arisztokráciát és a demokráciát – veszelésnek tartja. Azzal indokolja, hogy a királyságból könnyűszarnokságba, az arisztokráciából az oligarchiába, a demokráciából pedig az anarchiába, a lázongásba átsiklani. Az egyeduralmat teljes mértékben elveti.²⁷

Kálvinnál az államforma-kormányforma kérdésről az isteni mozzanat kiegészül az emberi mozzanattal, a választással. Még hozzá úgy, hogy a kormányzatot megáldó Istent és a teokratikus mozzanatot összekapcsolja az emberi mozzanattal: egyrészt teológiailag – a

bűnnel és annak következményével –, másrészt politikai értelemben a választás mozzanatával.

1.3. A világi kormányzat Isten uralmának egyik módja

Kálvin számára ez teljesen természetes. A világi „regiment” szükséges és fontos: egyrészt a bűnbe esett emberiség miatt, másrészt az életről vallott felfogása, közélet-orientáltsága miatt. Sebestyén Jenő neokálvinista Kuyper tanítvány jegyzi meg: „... a református ember sohasem elégedett meg a csendes, építő, de világkerülő kegyesség szellemével, hanem a maga keresztyénységét mindig élet- és világfelfogássá akarta kiépítve látni; tehát teológiailag és politikailag szeretett gondolkodni egyszerre, mert a kettőt egy magasabb egységben tudta látni az Isten szuverenitásának tükrében”.²⁸

A világi kormányzat Kálvin felfogása szerint egyáltalán nem ördögi, hanem szent, sőt Isten áldása az emberek számára.²⁹ Tulajdonképpen Isten uralmának egyik formája, miként ezt meg is fogalmazza: „Az Úr nemcsak azt bizonyította, hogy jóváhagyja és elfogadja a hatóság működését, hanem ezen túl méltóságát a legnagyobb dicsérettel elhalmozva kiváltképpen ajánlotta nekünk. Erre vonatkozik az is, amit Salamon ajkával jelentett ki Isten bölcsessége: Általam uralkodnak a királyok, és rendelkeznek igazságosan a fejedelmek. Általam vezetnek a vezérek, és ítélkeznek igazságosan az elöljárók. Ez épp annyi, mintha ezt mondaná: nem az emberi romlottság folyománya, hogy a királyoknak és egyéb főembereknek hatalmában áll ítéletet mondani a földön minden dolog fölött, hanem isteni gondviselésből és szent rendelésből származik, aki így látta jónak intézni az emberi dolgokat. Mellettünk van, sőt előttünk jár, amikor törvényt kell hozniuk és igazságos bíraskodást kell gyakorolniuk”.³⁰

Ebből az idézetből is nyilvánvaló, hogy Kálvin számára a világi kormányzat nem csupán a bűn következménye, hanem legalább annyira meghúzódik mögötte Isten bölcsessége is, aki ajándékként adta az emberek számára a világi hatalmat.³¹

2. Világi hatalom – lelki hatalom: a két „birodalom” egymáshoz való viszonya

2.1. Kálvin teológiai kiindulópontjai

Antropológiai látásmód. A két birodalom egymáshoz való viszonya a külső-belső ember nézőpontjából is kifejezésre jut: „Már korábban is utaltunk rá, hogy az ember életében kétféle kormányzás van. Az egyikről, amely a lélekben, vagy a belső emberben székel, és az örök életre vonatkozik, másutt már eleget szóltunk. Ez alkalommal azonban szólnunk kell valamit a másíkról is, amely csupán a polgári intézményeket és a külső erkölcsi jogrendet érinti”.³² Kálvin tehát úgy véli, hogy a „lelki hatalom” a lélek ügyét hivatott képviselni, míg a „világi hatalom” a polgári kormányzatra és a külső erkölcsi rendre vonatkozik.

Más-más feladat adatott a két birodalomnak. A „lelki” és a „világi” alapvetően különböznek egymástól, de a „lelki” nem ellenkezik a világgal, legalábbis abban az értelemben, hogy a kettő nem zárja ki egymást, sőt, azok egymásra vannak utalva. A világi birodalom feladatát és a lelki birodalomhoz való viszonyát tekintve Kálvin az *Institutióban* a következőket írja: „*De ahogy az imént leszögeztük, hogy a kormányzásnak ez a neme különbözik Krisztus lelki és belső kormányzásától, úgy tudnunk kell azt is, hogy ettől még nem ellenkeznek egymással. Mert míg a lelki kormányzás bizonyos mértékig már itt a földön elkezd bennünk a mennyei országot, és valamiképpen már e halandó és illanó életben előre jelzi a halhatatlan és romolhatatlan boldogságot, addig a polgári kormányzás célja az, hogy védelmezze az egészséges kegyes tanítást és az egyház jó állapotát, életvitelünket egybeigazítsa az emberi társadalommal, hozzászabja erkölcsünket a polgári rendhez, békességet szerezzen egymás között, s fenntartsa a közbékességet és köznyugalmat*”.³³ Azaz, a „lelki” az örök életre készít fel, míg a „világi” feladata az, hogy biztosítsa Isten külső tiszteletét, megőrizze a kegyesség igazi tudományát, oltalmazza az egyház állapotát, a polgári jó rendhez igazítsa a keresztyének életét, és szavatolja az emberek egymás közötti békéjét.³⁴

Kálvin számára a két birodalom egymást feltételezi. Ez a következőt jelenti: egyrészt Isten országának, Isten igéjének a terjesztése békés és nyugodt körülményeket kíván, ugyanakkor a világi uralom és a béke fenntartása nem nélkülözheti az erkölcsöt, melyet Isten tanít.

Isteni küldetés, magasztos hivatás. A két birodalomnak (kormányzatnak) egymáshoz való viszonyát meghatározza a „világi kormányzat” magasztos hivatása is. „*Mind közül a leghíresebb lókus Pál buzdítása, amelyben Timóteust kéri, hogy nyilvános könyörgéseken imádkozzanak a királyokért, s nyomban hozzáfűzi a magyarázatot is: hogy uralmuk alatt csendes és nyugodalmas életet éljünk, teljes istenfélelemmel és tisztességgel. Ezekkel a szavakkal ajánlja védelmükbe és oltalmukba az egyház állapotát. Ezt a gondolatot minden egyes előljárónak szüntelenül észben kellene tartania, hiszen jelentős mértékben serkentheti szolgálata végzésében, és kiváló vigasztalást nyújthat könnyítve a feladatok teljesítésével nyilván együtt járó sokféle és súlyos nehézséget.*”³⁵ Mindez pedig nem csupán magasztos hivatást, de roppant felelősséget is jelent a hatalmon lévők számára. „*Mert milyen nagy feddhetetlenségre, józanságra, jóságra, mértékletességre és tisztaságra kell törekedniük azoknak, akik tudják magukról, hogy az isteni igazság szolgálatára rendeltettek! Miben bízva engedhetnék, hogy igazságtalanság történjen az ítélszéken, amelyről azt hallják, hogy az élő Isten trónusa? Miféle merészséggel hirdetnének ki jogtalan ítéletet azzal a szájjal, amelyről tudják, hogy az isteni igazság hirdetésének eszközéül rendeltetett?*”³⁶

Kálvin egyszerre érvel a két kormányzat megkülönböztetése és e kettő összetartozása mellett. Ezek ugyanis

egymást feltételezik. A kettőt egymástól megkülönbözteti, de oly módon teszi, hogy azokat egymástól nem választja el. Ennek pedig súlyos és lényeges következménye az, hogy a világi kormányzat, az állam nem különbös a lelki szféra iránt. Ez megmutatkozik a vallás iránti kötelezettségeiben is: egyfajta óvó, védő, az igaz vallásosság és kegyesség kibontakozását lehetővé tévő feladatában.

2.2. A keresztyének és a politikai autoritás

Kálvin korában – miként manapság is – sokan azt gondolták, hogy a „lelki embernek” távol kell tartania magát a politikától, a közéleti szerepvállalástól. Kálvin nem csak, hogy nem tartja elítélendőnek e világi „hivatásokat” (fejedelem, uralkodó, tisztségviselő, katona, stb.), hanem azokat tiszteletre méltó hivatásoknak tekintette, olyanoknak, amelyek Isten részéről is rendkívüli megbecsülést kapnak. E hivatásokat Kálvin nem, hogy nem tiltja, de egyenesen ajánlja a keresztyének számára.³⁷

2.3. Engedelmesség és ellenállás kérdése

Kálvin az engedelmesség híve, de lehetőséget ad az ellenállásra is. A vita és az érdek képviselésére, a párbeszédre mindenféleképpen. Kálvin úgy véli, hogy az egyén számára kötelező az engedelmesség, a felsőség tisztelete. Az egyén a legfőbb hatalomnak engedelmeskedik. Az engedelmesség mindig a tisztségnek (királynak, vagy más formák esetében az elnököknek, rendeknek, vagy adott esetben az emberek egy csoportjának), s nem magának a személynek, személyeknek szól. A tisztséget betöltő egyének ugyanolyan gyarló emberek, mint bárki más, sőt, gyakorta mélyebbre süllyednek, mint többség. Ezért lényeges, hogy az engedelmesség mindig a tisztségnek szól, és nem az azt betöltő személynek. Ezt fontos aláhúznunk Kálvinnál.³⁸

Azonban a rendek, közösségek, alacsonyabb állami testületek számára nem csak hogy megengedi, hanem egyenesen követeli a felsőséggel való szembeszállást, a velük való vitát, párbeszédet, azaz a képviseltek (és nem alattvalók!) érdekeinek képviselését. Kálvinnak ezen álláspontja a rendetlenségtől való irtózásából fakadt. Számára ugyanis a rendetlenség törvénytelenéget jelent (jogász Kálvin), a törvénytelenéget pedig Kálvin előtt annyi, mint istentelenség (a teológus, hívő Kálvin).³⁹

Az állampolgárok tehát kötelesek tisztelni uralkodóikat és azoknak engedelmességgel tartoznak, kivéve, ha Isten iránti engedelmességük, és ez által lelkük üdve („örök élet”) forog kockán.⁴⁰ Bár ez esetben sem fordulhatnak szembe uralkodóikkal, s ilyenkor gyakorlatilag az Istenhez való könyörgés marad egyedüli lehetőségként, illetve a szenvedés.⁴¹ Azaz, nem vehetik saját kezükbe a sorsukat, és nem lázadhatnak még a zsarnok igazságtalan uralmával szemben sem. Mindez nem jelent azonban zsarnokpártolást. Egyrészt ugyanis van lehetőség a „testületi”, rendek általi ellenállásra. Az ellenállás tulajdonképpen egy olyan *ultima ratio*, amelynek nem volna szabad sorra kerülni, ha az állam a maga hatalmát a bibliai

és erkölcsi rendnek megfelelően gyakorolná.⁴² Másrészt – Lutherhez hasonlóan – Kálvin is hisz az Isten által küldött szabadítóban, a „hősben”. „Így szabadított ki Izrael népet a fáraó zsarnokságából Mózes által; Kúsánnak, Szíria királyának erőszakos uralma alól Omiél által, és szolgaságokból más királyok vagy más bírák által”.⁴³ A „hős-motívum” és ellenállás kapcsán a következőt írja: „De itt mutatkozik meg csodálatos jósága is, hatalma is, gondviselése is! Ugyanis olykor szolgálói közül nyilvános bosszúállókat támaszt, és ezeket parancsával hatalmazza fel, hogy torolják meg a bűnös uralmat, és szabadítsák meg az igazságtalanul elnyomott népet szánandó nyomorúságából, máskor pedig azok dühét használja fel erre, akik egészen másra gondolnak, és másra szövetkeznek”.⁴⁴ Majd pedig ekként érvel Kálvin – folytatva a fenti gondolatmenetet: „Mert az előbbieket, akiket Isten törvényes elhívása indított fel ily nagy tettek véghezvitelére, fegyvert fogva a királyok ellen, a legkevésbé sem sértették meg a királyi méltóságot, amelyet az isteni rendelkezés ruházott a királyokra, hanem a mennyből felfegyvereztetvén a kisebb hatalmat zabolázták meg a nagyobbval, épp úgy, ahogyan a királyoknak hatalmuk van helytartóik megfenyítésére.”⁴⁵

Mindent összevetve azt mondhatjuk, hogy Kálvin nem lázadópárti az egyén, a magánszemély esetében. Ellenben a „népből választott hatóságok,⁴⁶ adott esetben, hivatalból közbelépjenek; sőt, ha meghunyászkodnának a féktelenül tomboló és a népet sanyargató királyok előtt, kertelés nélkül kijelentem, hogy ez a szándékos mulasztásuk istentelen hitszegés, mivel hűtlenül elárulják a nép szabadságát, holott tudják, hogy Isten rendelése állította őket annak oltalmazására”.⁴⁷ Azért is van ez így – folytatja Kálvin –, mert a király felett is áll király, mégpedig a „királyok királya”, maga az élő Isten. „Tehát az Úr a királyok királya; ahol megnyitja szent ajkait, őt kell hallgatnunk mindenek előtt és fölött. Igen, őutána alá vagyunk vetve azoknak az embereknek, akik felettünk uralkodnak, de csak őbenne. Ha valamit őellene parancsolnak, az semmis és érvénytelen.”⁴⁸ Pálra utalva azt mondja Kálvin: „Krisztus azért váltott meg minket azon a nagy áron, amelybe a megváltásunk került, hogy ne adjuk immár magunkat az emberek gonosz kívánságaira, s még kevésbé istentelenségük szolgálátára”.⁴⁹

A keresztyén ember magatartását zsarnoki uralom idején a következő szükségszerűlépések kell, hogy jellemezzék: 1. önvizsgálat, vajon nem az én bűneim miatt küldte-e Isten a zsarnokot büntetésként; 2. türelmes könyörgés Isten közbelépéséért, aki félreállíthatja a zsarnokot; 3. az engedelmisség megtagadása, ha a zsarnok kívánsága vagy parancsa sérti Isten és a szeretet törvényét.⁵⁰

Kálvin számára az engedelmisség és ellenállás kérdésénél is Krisztus, a megváltás, és az annak megfelelő élet tisztasága adja meg az irányt. Ez az, ami eligazodást kell nyújtson a kálvini gondolkodás kapcsán akkor is, amikor az esetleges ellentmondásokat vesszük

szemügyre. Kálvin esetében is felfedezhetünk ilyeneket. Ezek közül csak egyet említenénk meg, ami azt gondolom, mindenféleképpen elgondolkodtató, és aminek akár messzemenő következményei is lehetnek. A „népnyúzó” zsarnok elleni lázadás nem megengedhető Kálvin szerint, ugyanakkor az „inkább Istennek engedelmeskedni, mint embernek” elv akár a zsarnokkal szembeni engedetlenséget (nem lázadásról, erőszakos ellenállásról beszélve e helyen!) is jelentheti adott esetben, hisz egy zsarnok uralkodó parancsai emberellenességükben Isten-ellenesek is. Nagyon nehéz meghúzni azt a vonalat, ahol ezek a dimenziók egymástól elválaszthatóak.

Egy azonban biztos, a kálvini hagyományban az ilyen nehéz esetek megoldásában fontos szerepe van a Szentírásnak és az Isten vezetésébe vetett hitnek, a Szentlélek vezetésének, illetve a protestáns gondolkodást – különösen a közéleti cselekvést – oly erősen átható Istenhez kötött lelkiismereti mozzanatok.⁵¹

3. A keresztyén állam: álom, vagy lehetséges valóság?

Kálvin szem előtt tartja a keresztyén államot. Többször használja főművében a „*Christiana politia*”,⁵² illetve a „*Christiana respublica*”⁵³ kifejezéseket. Sőt, használja a „*communem Christianorum societatem*” kifejezést is, azaz a „*keresztyén köztársadalom*” szókapcsolatot.⁵⁴ A kálvini értelemben vett keresztyén állam legfőbb sajátja a jog tisztelete, a jog és annak fontossága.

Kálvin szerint törvény nélkül politikai közösséget vezetni nem lehet. A törvények „*az állam legerősebb idegszállai... amelyek nélkül nem maradhat fenn a hatóság, mint ahogyan viszont a törvényeknek sem lenne semmiféle erejük hatóság nélkül*”.⁵⁵ Ráadásul a helyes törvények lehetővé teszik és megmutatják – miként Kálvin fogalmaz –, hogy miként lehet „*Isten előtt kegyesen élni, és az emberek között jól szolgálni*”.⁵⁶ A keresztyén államban a zsidóság számára adott erkölcsi törvények (Tízparancsolat) megléte nélkülözhetetlen.⁵⁷ Továbbá, fontos szerep jut „*a népek közös törvényeinek*” is.⁵⁸ E jog szabadon változtatható, mindaddig, míg az a szeretet örök törvényével nem ellenkezik, ami pedig az erkölcsi törvényekben jut kifejeződésre.

Mindezekkel összefüggésben állítható, hogy a keresztyén állam leginkább abban különbözik a többi államtól, hogy abban jobban visszatükröződik a szeretet törvénye. Noha Kálvin ennél többet nem mond a keresztyén államról, ám mindennek ellenére hatása megkérdőjelezhetetlen az utókorra nézve.

4. Politikai millenarizmus

Kálvin, saját korának tapasztalatait figyelembe véve, de teológiai látásmódjából is fakadóan elítéli a politikai millenarizmust, vagyis hogy Krisztus „*mennyei király*”

ágát” itt a földön valósítsák meg. Túl azon, hogy Krisztus országa nem e világból való, maga Krisztus nem is törekedett a világi („polgári”) hatalom megszerzésére földi küldetése során. Ebből fakadóan Kálvin teljes mértékben ellenezte a politikai millenarizmust, azt a kísérletet és egyben kísértést, hogy „Krisztus országát e világ elemeiben kell keresni és oda kell bezárni”.⁵⁹

Az ilyen jellegűkísérletet „zsidós hiábavalóságnak” tekinti, illetve az ilyen jellegűtörekvést a választott nép hibás várakozásaihoz hasonlítja: azaz, a zsidóság, mint választott nép olyan messiást vár – hiábavalóan Kálvin szerint –, aki itt, e földi körülmények között hozza el számukra Isten országát.⁶⁰ De Kálvin nemcsak a választott néppel, a zsidósággal vitatkozik a politikai millenarizmussal kapcsolatban, hanem saját korának szélsőségeivel, és a politikai millenarizmust váró és vágyó szektáival is.

Kálvin teológiai értelemben hitt természetesen Krisztus második eljövételében, illetve az Újszövetség által kijelentett mennyei Jeruzsálemben, azonban ő, a rajongókkal ellentétben nem azt tartotta lényegesnek, hogy mikor jön el mindez, hanem azt, hogy egyszer biztosan eljön.⁶¹

Befejezés

Világi hatalom és lelki uralom? Állam és egyház? Mit is mondhatunk? Gyakorlatilag egy töről fakadnak. Mindkettő Istenhez tartozik, mindkettő felett Isten az Úr. A világi hatalom, a polgári kormányzat, az állam felett a leszármaztatott szuverenitás miatt Úr az Isten, a tisztségviselők az ő szolgálói, akik leginkább neki tartoznak engedelmességgel; a lelki uralom felett pedig igéje és Krisztus evangéliuma miatt Úr az Isten.

A kálvini felfogás szerint az egyház és állam azonos szinten áll, mivel felhatalmazásukat Istentől kapták. A két kormányzat feladatait tekintve Isten Tízparancsolatának két kőtáblája köré szerveződik. E tény szimbolikusan is jól kifejezi Kálvin gondolkodását, illetve a két uralmi forma szoros kapcsolatát, a kettő közötti együttműködés fontosságát. Az első kőtábla a lelki uralom szférájába tartozik, azaz, alapvetően az ember és Isten kapcsolatának kérdéseivel foglalkozik, illetve az Isten tiszteletére tanít. Míg a második kőtábla az emberek közötti viszonyokat szabályozó parancsolatokat tartalmazza, amelyek a világi uralom szférájába tartoznak. Nem mintha a világi uralom ne szabályozná a vallások, illetve egyházak kérdését, illetve adott esetben és korban – például Kálvinnál – ne lenne feladata az igaz vallás és hit védelme.

Mindebből – illetve a politikai millenarizmus kapcsán mondottakból – alapvetően két dolog következik: egyrészt az, hogy a két kormányzat egymástól jellegében és eszközeiben különbözik; másrészt pedig, hogy a kettő között együttműködés van, együttműködésnek kell lennie. Nem szemben álló felek, hanem kölcsönösen kiegészítik egymást.⁶² Azaz, a kálvini koncepció nem azonos

a mai kor semleges állam eszméjével, az számára nem is értelmezhető.

A mai közgondolkodásban jelentkező éles elkülönülés a francia forradalom liberális egyházpolitikájának következménye.⁶³ A kálvini modellben a két szféra, Isten uralmának két különböző, de mégiscsak hozzá köthető dimenziója. Mindkettő felett Isten az Úr. Sem a világi uralom nem lehet közömbös a lelki dolgok iránt, sem pedig a lelki uralom nem lehet közömbös a világ dolgai iránt, arról nem is beszélve, hogy egyik sem lehet közömbös Isten dolgai iránt. Így aztán nem csoda, hogy az állam és egyház kapcsolatának vizsgálatakor mai szemmel talán szokatlan, de Kálvinnak saját korában mindenképpen elfogadott jelenségeivel szembesülünk.

A két szféra egymáshoz fűződő viszonyáról vallott reformátori nézetek Forrester, valamint Kálvin szavaival foglalhatóak össze a legérzékletesebben: „A polgári rendre szükség van az egyház jólétéhez”. Ráadásul, az állam számára pedig a tiszta egyház léte előnyös: „Mindannyian egyöntetűen azt vallják, hogy egyetlen államformát sem lehet sikeresen felállítani, ha annak nem a kegyesség a legelső gondja, és fonák minden olyan törvény, amely Isten jogát mellőzve csak az emberekkel törődik”.⁶⁴ Forrester szavai szerint pedig „egyház és az állam olyanok, mint Hippokratesz ikrei: ha az egyik beteg, a másik is megbetegszik, és csak ketten együtt lehetnek egészségesek”.⁶⁵ Közös, állami és egyházi összefogással olyan egészséges társadalmat lehet kiépíteni, amely magában hordozza mind a lelki, mind a polgári megújulás lehetőségét. Ezt látta meg Kálvin és erre jött rá a helyi világi hatalom is.

Kálvint tehát a pozitív szemlélete felől lehet jobban megérteni. Nyitott gondolkodású ember volt. Az élet egészére való nyitottsága mögött az Istenre való nyitottsága húzódott meg. Ez teszi gondolatait ma is aktuálissá, párbeszédképessé. Éppen ezért érdemes azokat ötszáz év távlatából is újra és újra elővenni, hiszen segítségül lehetnek útkeresésünkben, az egyház és állam egymáshoz való viszonyának helyes meghatározásában, valamint abban, hogy a hatalomhoz való viszonyunk megfelelő legyen.

Kálvin gondolatai új korszakot nyitottak a világ számos országának politikai és egyházi életében. Paradigmaváltás történt. A mai kor emberének szintén az volna a feladata, hogy új vonatkoztatási rendszerben, új paradigmák reményében és erőterében helyezze el az örök bibliai igazságokat. Ahhoz pedig, hogy ez a paradigmaváltás végbe menjen, nem csak hangoztatni kell a *semper reformanda* szemléletet, hanem tenni is kell érte valamit.

Nagy Gábor

JEGYZETEK

¹ APRILY, Lajos: *Kálvin, 1535*.

² McNEILL, John T.: „John Calvin on Civil Government” a *Calvinism and the Political Order* című gyűjteményében, szerk. George L. Hunt, Philadelphia: Westminster, 1965, 24.

- ³ BUZOGÁNY, Dezső: *Kálvin állam-és társadalomszemlélete*, In.: *Magyar Tudomány*, A Magyar Tudományos Akadémia folyóirata 2010/2. 136.
- ⁴ Osterhaven professzor közel ötvenéves kapcsolatot ápol a Sárospataki Teológiai Akadémiával. Jelentős szerepe volt a hollandiai református háterű Hope College nevéntézet és a Sárospataki Kollégium között létrejött testvéri kapcsolat előmozdításában, valamint a Friends of Sárospatak baráti kör életre hívásában, akik imádsággal, illetve eszmei és anyagi segítséggel támogatták az újraindult Sárospataki Református Kollégium intézményeit. (OSTERHAVEN, M. Eugene: *Az egyház hite. Történelmi fejlődés szempontból*. Ford.: Czeglédy Sándor és Gaál Botond; Budapest: MRE Kálvin János Kiadója, 1995, 5.)
- ⁵ OSTERHAVEN, M. Eugene: i. m. 220.
- ⁶ FAIRBARN, A.M.: *The Cambridge Modern History, II.*, Cambridge: The University Press, 1934, 366.
- ⁷ Kálvin esetében – Lutherhez hasonlóan – szintén találkozhatunk egyfajta „kettős birodalom elmélettel”, azonban nála a „birodalom” kifejezést sokkal inkább „kormányzat” értelemben kell használnunk.
- ⁸ DIENES, Dénes (szerk.): *A reformáció. Vezérfonal az egyháztörténet tanulmányozásához*, Sárospatak: Hernád Kiadó, 2008, 94.
- ⁹ Kálvin, János: *Institutio: A keresztyén vallás rendszere I–II.*, Budapest: MRE Kálvin János Kiadója, 2014, II.4.20.3. (Továbbiakban: *Institutio*)
- ¹⁰ „Sola Scriptura” elv.
- ¹¹ Vö. Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.23. vö. AUGUSTINUS: *Sermones*. 26.12.13. PCC 38.
- ¹² CHADWICK, Owen: *A reformáció*, Budapest: Osiris Kiadó, 2003, 77. Ez a megállapítás igaz mind az egyházi, mind pedig a polgári kormányzattal és kormányzással kapcsolatos elképzeléseire.
- ¹³ Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.2.
- ¹⁴ DIENES, Dénes (szerk.): *A reformáció. Vezérfonal az egyháztörténet tanulmányozásához*, Sárospatak: Hernád Kiadó, 2008, 94.
- ¹⁵ A kálvini hatást mutató Westminsteri Hitvallás világi hatóságokkal foglalkozó 23. fejezetében ezt olvassuk: „Isten, az egész világ legfőbb Ura és Királya világi hatóságokat rendelt autoritása alá, az emberek fölé, saját dicsőségére és a közjó céljából. Ezért Isten felruházta őket a kard hatalmával a jók védelmére és bátorítására, és mindazok büntetésére, akik gonosz cselekedeteket”. (BAGOLY, Gyula: *Westminsteri Hitvallás*, Glasgow: Free Presbyterian Publications, 2000, 110.) Jól látszik Kálvinnak a felsőbbiség „büntető” szerepével kapcsolatos felfogása.
- ¹⁶ Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.4.
- ¹⁷ BENKE, György: *Kálvin társadalmi etikája*, Budapest: Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1986, 61–63.
- ¹⁸ BIRKÁS, Antal: *Luther és Kálvin jogfilozófiai és politikai filozófiai nézetei (PhD értekezés)*, Miskolc, 2008, 108.
- ¹⁹ Kálvin, János: *Institutio* I.1.6.2.
- ²⁰ A város polgársága, 1387-ben kapott szabadságlevele értelmében, előljáróit maga választotta. Megválasztották egy évre a négy szindikust, a Kisebb Tanács tagjait, és megszüntették az élelmiszerek árát. A legfőbb polgári hatalom a négy szindikus kezében volt, a tanács meghallgatásával ők hoztak ítéletet a polgári perekben, vigyáztak a belső rendre és nyugalomra. A városi kormányzat váza a következőképpen nézett ki: a Kisebb Tanács intézte a város mindennapi adminisztrációját, közvetlen tekintélyét és legitimitását a Hatvanak Tanácsától kapta, teljesebb tekintélyt a Kétszázak Tanácsától, végül a legfőbb tekintélyt pedig a Generális Tanácsától, vagyis valamennyi genfi szavazópolgár együttes közgyűlésétől. Kálvin korában az egyházi kiközösítést a Kisebb Tanács gyakorolta. (BUZOGÁNY, Dezső: *Kálvin állam-és társadalomszemlélete*, In.: *Magyar Tudomány*, A Magyar Tudományos Akadémia folyóirata 2010/2. 138–139.)
- ²¹ FAZAKAS, Gergely Tamás: *Kálvin, a reformátor. Kálvin és a kálvinizmus eszméje*. In.: *História* 2009/9–10., 19–20.
- ²² Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.8.
- ²³ Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.8.
- ²⁴ Abraham Kuyper egyik kedvelt tétele.
- ²⁵ Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.8.
- ²⁶ McNeill megjegyzi, hogy az „összetéve arisztokráciából és demokráciából” kifejezés abban az évben került bele az *Institutio*-ba, amikor Kálvin segített revideálni Genf alkotmányát. Ennek az alkotmánynak előírása szerint a nagy szindikust, a városnak ezt a négy fő előljáróját a minden polgárt képviselő főtanács választotta – tehát nem kinevezte. A nyolc jelölt nevét tartalmazó listát a kistanács készítette és terjesztette a nagytanács elé, amely azután a nyolc közül kiválasztott négyet. Ami a kistanácsot illeti, ez a maga sorait kooptálással állította fel, amihez azonban szükség volt a Kétszázak Tanácsának jóváhagyására, és ennek tagjait ismét a kistanács nevezte ki. Ezt jelentette genfi stílusban az „arisztokrácia demokráciával összekötte”. (OSTERHAVEN, M. Eugene: *Az egyház hite. Történelmi fejlődés szempontból*, Budapest: MRE Kálvin János Kiadója, 1995, 223.)
- ²⁷ Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.8.
- ²⁸ SEBESTYÉN, Jenő: *Református etika, 1941, 3.*
- ²⁹ DOUMERGUE, Emil: *Kálvin jelleme*, Budapest: A Magyar Evangéliumi Keresztyén Diákszövetség Kiadványai, 1922, 98.
- ³⁰ Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.4.
- ³¹ OSTERHAVEN, M. Eugene: *Az egyház hite. Történelmi fejlődés szempontból*, Budapest: MRE Kálvin János Kiadója, 1995, 221–222.
- ³² Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.1.
- ³³ Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.2.
- ³⁴ SZERDI, András: *Kálvin és a demokrácia*. In.: GAÁL, Botond és KOVÁCS, Ábrahám (szerk.): *Kálvin kútjából merítve*, Debrecen: Hatvani István Teológiai Kutatóközpont DRHE, 2009, 141.
- ³⁵ Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.5.
- ³⁶ Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.6.
- ³⁷ OSTERHAVEN, M. Eugene: i. m. 222.
- ³⁸ Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.29.
- ³⁹ OSTERHAVEN, M. Eugene: i. m. 224.
- ⁴⁰ OSTERHAVEN, M. Eugene: i. m. 224.
- ⁴¹ OSTERHAVEN, M. Eugene: i. m. 224.
- ⁴² SZŰCS, Ferenc: *Kálvin felfogása a hatalomról és államról*. In.: *Collegium Doctorum*. Magyar református teológia. IV. évfolyam, 1. szám, 2008. augusztus, 21.
- ⁴³ Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.30.
- ⁴⁴ Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.30.
- ⁴⁵ Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.30.
- ⁴⁶ Az „alkotmányos” testületek felléphetnek a zsarnokkal szemben. (DIENES, Dénes (szerk.): *A reformáció. Vezérfonal az egyháztörténet tanulmányozásához*, Sárospatak: Hernád Kiadó, 2008, 94.)
- ⁴⁷ Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.31.
- ⁴⁸ Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.32.
- ⁴⁹ Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.32.
- ⁵⁰ DIENES, Dénes (szerk.): *A reformáció. Vezérfonal az egyháztörténet tanulmányozásához*, Sárospatak: Hernád Kiadó, 2008, 94.
- ⁵¹ BIRKÁS, Antal: i. m. 112.
- ⁵² KOHN, Hans (with a new Introduction by Craig Calhoun): *The Idea of Nationalism*. A Study in its origins and background, New Brunswick (USA.) and London (UK): Transaction Publishers, 2008, 137.
- ⁵³ SINEMMA, Donald: *Luther and Calvin on Christianity and Politics*. In.: WALT, Bennie van der and SWANEPOEL, Rita: *Confessing Christ in Doing Politics*. Essays on Christian political thought and action. The Institute for Reformational Studies, South Africa, 1995, 100.
- ⁵⁴ Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.14–17.
- ⁵⁵ Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.14.
- ⁵⁶ Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.14.
- ⁵⁷ Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.14.
- ⁵⁸ Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.14.
- ⁵⁹ Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.1.
- ⁶⁰ Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.1.
- ⁶¹ BIRKÁS, Antal: i. m. 151.
- ⁶² SZALAY, László Pál: *Két dudás egy csárdában: Kálvin és Hamvas az egyházzól*. In.: KÁDÁR, Ferenc (felelős kiadó): *Sárospataki Füzetek*, Kiadja a Sárospataki Református Teológiai Akadémia, Miskolc: A Maxima CS–A Kft. nyomdája, 2009/3., 25.
- ⁶³ BUZOGÁNY, Dezső: i. m. 136.
- ⁶⁴ Kálvin, János: *Institutio* II.4.20.9.
- ⁶⁵ FORRESTER, Duncan: *Luther Márton – Kálvin János*. In.: STRAUSS, Leo – CROSEY, Joseph: *A politikai filozófia története (I. Kötet)*, Budapest: Európa, 1994, 449.

Szentlélek keresztség

A Lélekkeresztség és az újjászületés kapcsolata a református teológián belül (Kálvin, Barth és Dunn munkáiban), és annak pünkösdi értékelése

Dolgozatomban a Szentlélek keresztség teológiatörténeti értelmezését vizsgálom. Először megnézem, hogy mikortól válik igazán jelentőségteljes a fogalom. Ez a kor 19. század. Néhány fontos, egyébként többségében eredetileg kálvinista háttérrel rendelkező szerzőt és azok művét említem, akik nagy hatást gyakoroltak később a szárnyát bontogató pünkösdzizmusra. A felsorolásomban előkerül többek között Reuben Archer Torrey és Dwight L. Moody. Ezek után a Lélekkeresztség mai, általános református értelmezésére utalok R. C. Sproul alapján, majd pedig arra térek rá, hogy vajon ennek a felfogásnak mik lehetnek a gyökerei. Ennek érdekében megvizsgálom Kálvin Lélekkeresztség értelmezését a releváns ígehelyek rövid elemzésével. Ezek után térek rá a református rendszeres teológus Karl Barth és James Dunn, a Church of Scotland kötelékébe tartozó neves újszövetséges Szentlélek keresztséggel kapcsolatos fejtegetéseire, majd pedig arra, hogy az Assemblies of God vezető teológusa, Frank D. Macchia a Lélekkeresztségről írt monográfiájában hogyan értékeli az előbb említett két teológus állításait.

In this essay I write about the theological interpretation of the Spirit Baptism (=Baptism of the Holy Spirit). At first, I was searching for the times when the concept really becomes notable. This is the 19th century. I mention some important authors and their works, most of them originally from Calvinist backgrounds which later had a great impact on Pentecostalism. My list includes among others, Reuben Archer Torrey and Dwight L. Moody. After that, I refer to today's general Reformed Interpretation of the Spirit Baptism by R. C. Sproul, and then I examine what the roots of this concept may be. At the end, I examine the interpretation of Calvin's sentence by a brief analysis of the relevant bible passages. After that I come to the theses of the reformed theologians Karl Barth and James Dunn who is a New Testament scholar from Church of Scotland, and then how the leading theologian of Assemblies of God, Frank Macchia discusses the subject in his monograph on Spirit Baptism according to the the statements of the aforementioned two theologians.

Bevezető

A „Szentlélek keresztség” (= Lélekkeresztség/Szentlélekkel való keresztség), mint terminus – így, ebben a formában –, nem fordul elő sehol sem a Szentírásban. A fogalom művi szóalkotás eredménye (a Mk 1,8b-ben például a következőt olvashatjuk: „... ő pedig Szentlélekkel fog megkeresztelni”). A Szentlélek keresztség fogalma először az egyháztörténet hozzánk közelebb eső korszakában jelent meg, egyértelműen a 18. és 19. századi szentségi mozgalom talaján. Ha a Lélekkeresztség általános meghatározását keressük, nehéz dolgunk lesz, hiszen attól függően, hogy milyen teológiai nézőpontból közelítünk, eltérő magyarázatokra és ebből fakadóan eltérő definíciókra bukkanhatunk.

A rendszeres teológiák általában nem tartalmazzak a Szentlélek keresztség, vagy akár a Szentlélekkel való betöltkezés kérdésével foglalkozó fejezeteket, amikor az ún. üdvrendet (ordo salutis) veszik sorra, azaz azon folyamat eltérő szintjeit, amikor az üdvesemény az életünk részévé válik. Azonban a pünkösdi mozgalom elterjedése (1901), majd az azt követő karizmatikus mozgalom széleskörű befolyása és más protestáns felekezetekre való hatása (1960–1970), továbbá a pünkösdi és karizmatikus egyházak 1970-től kezdődő és egészen napjainkig tartó hatványozott növekedése miatt egyre nagyobb figyelmet

szentelnek egy, az újjászületéstől elkülöníthető, azt követő „Szentlélek keresztségnek” (és az ahhoz kapcsolódó élménynek).

Különösen érdekes a kérdést református szempontból vizsgálni, hiszen a református teológián belül – legalábbis a fogalom más felekezetek tanításában való elterjedéséig – nem igazán tematizálták külön a Lélekkeresztség fogalmát és tapasztalatát. Két kivételt azonban említhetünk: a református rendszeres teológus Karl Barth-ot és James Dunn-t, a Church of Scotland kötelékébe tartozó neves újszövetségest. A Lélekkeresztséggel kapcsolatos gondolataik megkerülhetetlenek. Ezt mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy az egyik legnépesebb USA-beli pünkösdi felekezet, az Assemblies of God vezető teológusa, Frank D. Macchia a Lélekkeresztségről írt monográfiájában hosszan értekezik Barth és Dunn Lélekkeresztséggel kapcsolatos fejtegetéseiről. Arról sem feledkezhetünk meg, hogy Kálvin János is beszélt már magyarázataiban a Lélekkeresztség vizsgálata szempontjából lényeges igeszakaszokról, ahogy fontos megemlíteni azt is, hogy a 20. század elején elinduló pünkösdi ébredés teológiai megalapozását 19. században élt és munkálkodó, eredetileg kálvinista/presbiteriánus teológiai hagyományt képviselő lelkipásztorok/teológusok szolgáltatták a Szentlélek személyéről és munkájáról írt tanulmányaikban.

A Szentlélek keresztség (Lélekkeresztség) fogalmának értelmezése a 19–20. fordulóján

A karizmatizmus harmadik hullámához sorolható John Wimber, aki a '80-as évekre datálható, protestáns gyülekezetekben, népegyházakban, illetve evangelikál szabadegyházakban meghatározó karizmatikus megújulás vezéralakja volt, egykori, „Teljhatalmú evangelizáció” (lásd Power evangelism) című meghatározó művében értékes összefoglalást nyújt a „Szentlélek vétele” és a „Szentlélekkel való keresztség” kifejezések történetéről.

Wimber szerint vitatható már maga a fogalom is. Heylesen állapítja meg, hogy e bibliai fogalmat a keresztyénség az utóbbi százötven évben sokféleképpen értelmezte és használta, ebből pedig nyilvánvalóan sok félreértés támadt.

A 19. századi metodisták például a megtérés/újjaszületés utáni megtapasztalásra alkalmazták a megszentelődés folyamatát értve alatta. Ugyanezt jelölte náluk a „második áldás” (amely majd később a pünkösdi terminológia szerves részévé válik). John Wesley, a 18. század nagyhatalmú igehirdetője a „teljes megszentelődés” fogalmát használta. Wesley elképzelései szerint a keresztyén hívők a Szentlélek különleges felkenetése folytán már itt, földi életükben tökéletesen megszentelődhetnek, úgy, hogy bűnös természetük megsemmisül. Ezt a tanítást később átvették a pünkösdi mozgalom egyes csoportjai is.

Később, a 19. század második és a 20. század első felében a „Szentlélek keresztség”, „Szentlélekkel való betöltekezés”, „második érintés” (értve ez alatt a Szentlélekkel kapcsolatos második megtapasztalást), „teljes megszentelődés” fogalmak széles körben elterjedtek evangelikál körökben. Mindebben nagy része volt az ún. Keswick (vagy *Higher Life*) angliai mozgalomnak is. A mozgalom Wesley teljes megszentelődésről vallott nézeteit karolta fel és terjesztette. E különféle, a Szentlélek megtérést követő munkájára utaló fogalmak közül különösen is elterjedt a Szentlélek keresztség. Olyan szerzők éltek vele szívesen, mint Adoniram Judson J. Gordon (1836–1895), amerikai baptista lelkipásztor és neves himnuszalköltő, akinek az Isten általi gyógyulásról írt műve (*The Ministry of Healing*) későbbi pünkösdi alapirodalommá vált. A „Szentlélek szolgálata” (*The Ministry of the Holy Spirit*) című művében például a következőket írta: „A Szentírás alapján egyértelműnek tűnik, hogy még mindig a hívők kötelessége és kiváltsága venni a Szentlelket, a hitnek megfelelő tudatos, határozott cselekmény által, úgy, ahogy egykor Jézus Krisztusban is részesültek.”¹ Érdekesség, hogy Gordon apja kálvinista teológiát képviselő baptista lelkész volt (sőt, ő maga Kálvin után kapta nevét: John Calvin Gordon).

Hasonlóképpen használta e fogalmat Albert Benjamin Simpson (1843–1919), kanadai teológus, lelkipásztor is, aki egyébként szigorú, skót kálvinista/presbiteriánus és puritán hagyományok szerint nevelkedett. Ugyan presbiteriánus lelkész volt, mégis nagy hatást gyakorolt a 20. század elején szárnyát bontogató pünkösdimuszra. Ebben nyilvánvalóan nagy szerepet játszottak a Szentlé-

lek keresztségéről, illetve a kegyelmi ajándékokról vallott nézetei. Simpson hangsúlyozta a Lélekkeresztség fontosságát, ugyanakkor elvetette, hogy a nyelveken szólás volna e Lélekkel kapcsolatos tapasztalat elsődleges és szükségszerű külső jele. Simpson tanításait követve az általa alapított (először missziós szervezet, majd később önálló egyházzá fejlődő) felekezet, a C&MA (Christian and Missionary Alliance) a Lélekkeresztség erőteljes bizonyítékának a Lélek gyümölcseit és a „gyümölcsöket” felmutató hatékony szolgálatot tartja.²

Megemlíthetjük Andrew Murray (1828–1917) dél-afrikai író, lelkipásztor nevét is. Murray, (apja a Holland Presbiteriánus Egyház misszionáriusa, anyja hugenotta és német lutheránus család leszármazottja,) a már említett Keswick mozgalom egyik kulcsfigurájának tekinthető. A hit általi gyógyulásról, illetve az apostoli ajándékok folytonosságáról vallott nézetei miatt a pünkösdi mozgalom egyik legmeghatározóbb előfutárává vált. Murray „A hívők pünkösdi áldásának teljessége” című művében azt mondja, hogy az egyháznak leginkább a Szentlélekkel való betöltekezésre van szüksége, ezért minden hívőnek erre kellene vágyakoznia teljes értelemmel és szívvel. Murray szerint „*Krisztus egyházában folyamatos pünkösdszolgálatnak kellene lennie.*”³

Mindenképpen meg kell említenünk a jól ismert evangélista, Dwight L. Moody (1837–1899) nevét is, aki saját lélekkeresztség-élményéről részletes leírást adott. Ekkor, a századforduló tájékán érhető tetten (ahogy Wimber is megjegyzi) a Lélekkeresztség értelmezésében beállt változás. Wesley teljes megszentelődésről vallott nézete mellett kialakult a fogalomnak egy másik értelmezése is, amely a szolgálatra és a bizonyoságtételre való különleges felhatalmazást, felkenetést jelölte. Ez a nézet az USA-ban a Massachusettsben tartott „Northfield” konferenciák révén terjedt el, amelyeket Moody tartott. Rueben Archer Torrey (1856–1928) amerikai evangélista, kongregacionalista író-lelkipásztor, aki a teológia történetében talán először szentelt egy külön monográfiát a Szentlélek-keresztség témájának, a következőképpen foglalja össze ezt a felfogást: „*A Szentlélek keresztség a Szentlélek munkája, de nem azonos annak megújító erejével, hanem azt követi: nem más, mint felkenetés a szolgálatra. Ez a keresztség nem csak az apostoloknak adatott, még csak nem is az apostoli idők embereinek, hanem egyaránt mindenkinek, akit az Úr elhív szolgálataiba. Minden hívő rendelkezésére állnak az egyház történetének minden időszakában.*”⁴

A 19. és 20. század fordulójára általánosan elterjedt a „Lélekkeresztség” ezen értelmezése és széles körben hirdették annak keresztyén szolgálatban való szükségességét. Azonban ekkor még a lelki ajándékok meglétét és az azok használatát nem kapcsolták a Lélekkeresztséghez. Érdekes módon ez Torrey számára elég korán feltűnt: „*A Szentlélek keresztségéről írott első tanulmányaimban hangsúlyoztam, hogy az érintettek annak idején »nyelveken szóltak«. Feltettem hát magamnak gyakran a kérdést, nem történhet-e meg ma is ugyanez? De senkit sem hallottam így beszélni, így kérdésessé vált számomra, hogy van-e ma egyáltalán olyan ember, aki valóban átesett ezen a keresztségen.*”⁵

Látható, hogy jóval a pünkösdi mozgalom 20. század elején való megjelenése előtt is széles körben használatos volt a Lélekkeresztség/Szentlélek keresztség fogalma. Az említésre került elképzelések mindegyikéből táplálkozott a megszülető pünkösdzizmus. A pünkösdiiek integrálták a Szentlélek keresztség fogalmát, teológiájuk tengelyévé tették, de új elemekkel egészítették ki. Azt állították, hogy e keresztség révén fogadják be a keresztyének a Szentháromság harmadik személyét, és azt, hogy a Szentlélek keresztségének, amely fogalmilag (és általában időben is) elkülöníthető az újjászületés/megtérés élményétől, minden esetben a nyelveken szólás a látható jele. A mozgalom nemsokára két ágra szakadt: az első csoport, amelyhez a Pentecostal Holiness Church is tartozik, úgy utal a fogalomra, ahogy Wesley és követői tették, a teljes megszentelődést értve alatta. A második csoport, amelyhez az Assemblies of God tagjai tartoznak, Moody-nak az értelmezését fogadja el, mely szerint a Lélekkeresztség felkenetés, erővel való felruházás a keresztyén szolgálata.

A Lélekkeresztség református nézőpontból / újjászületés és a Lélekkeresztség

A református teológusok a Lélekkeresztség fogalmát – amennyiben egyáltalán használták – soha nem töltötték meg teljesen a korábban említett elképzelésekkel. R. C. Sproul, kortárs presbiteriánus/református teológus úgy beszél a Szentlélek keresztségéről, amint amit a karizmatikus keresztyének általában (bár nem mindig) a kegyelem második munkájának tekintenek, amely különbözik az újjászületéstől és a megtéréstől, és követi a kettőt. Szerintük – mondja Sproul –, a Szentlélek munkája minden keresztyén számára elérhető, de nem mindenki veszi igénybe. E nézet bibliai alapjaira is kitér. Szerinte a pünkösdiiek az ApCsel-re hivatkoznak, ahol a hívők (akik egyértelműen pünkösdi napja előtt élték át a lelki újjászületést) beteljesedtek Szentlélekkel és nyelveken szóltak. Ezt a bibliai sémát, amely a megtérés és a Lélekkeresztség közötti időszakot foglalja magát, minden korra érvényesnek tekintik.

Itt jutunk el a címben szereplő fogalmakhoz: milyen kapcsolatot feltételezhetünk az újjászületés és a Szentlélekkel való keresztség között? A kérdés szándékos, és a református teológia azon „jellegzetességére” utal, hogy a Lélekkeresztség és az újjászületés fogalmát nem különíti el teljesen, de még ha különbséget is tesz a fogalmak között, az élményt, amit jelölnek, időben nem szakítja el egymástól. Sproul ennek megfelelően magyarázza a Lélekkeresztség fogalmát. Szerinte is különbség van – és ezt a pünkösdiiek helyesen látják – a Szentlélek újjászületés munkája és a keresztsége között: az újonnan születés azt jelenti, hogy a Szentlélek új életet adományoz a hívőnek; életre kelti azt, aki korábban halott volt bűneiben. Ezzel szemben a Szentlélek keresztségében Isten erővel ruházza fel a népet a szolgálatra. A fogalmak magyarázatában úgy tűnik Sproul közel áll a Lélekkeresztség Moody-féle

értelmezéséhez, ugyanakkor szerinte helytelen, ha ma is időt hagynak a két esemény között. Hiszen az apostolok kora óta a folyamat úgy megy végbe, hogy a keresztyének az újonnan születéssel együtt, egy időben részesülnek a szolgálathoz szükséges erőben is. Sproul tehát (és általában a református teológusok) a két eseményt egy időre teszik. Ezért jelentheti ki, hogy a megtérés után a hívőnek nincs többé szüksége arra, hogy megtapasztalja a Szentlélek „második munkáját”, hiszen minden keresztyént betölt a Szentlélek, attól függően, hogy ki mennyire engedett teret neki az életében.⁶

Kálvin: az újjászületés megegyezik a Lélekkeresztséggel

Ez a református teológiai orientáció nem új. Kálvin is beszélt már Lélekkeresztségről. Nem említi külön a fogalmat az *Institutioban*, de kommentárjaiban a Lélekkeresztséggel kapcsolatos bibliai szakaszokat részletesen magyarázza. Elsődlegesen is a Mt 3,11, a Mk 1,17 és a Lk 3,15 lehet számunkra irányadó.⁷ Ezekben a szakaszokban Keresztelő János szavait olvassuk, amint megjövendöli, hogy aki utána jön (és aki nála erősebb), majd Szentlélekkel és tűzzel fog keresztelni. Kálvin magyarázatában János itt nem az általa végzett, bűnök bocsánatára történő vízkeresztséget (és azt a benső, lelki történést, amire nyilvánvalóan a külső aktus utal, a megtérést/újjászületést) választja el az eljövendő Messiás munkájától, hanem mintegy óvatosságból a saját tevékenysége valódi szerzőjének Krisztust tekinti, és nem önmagát. Kálvin szerint János mindezt nem azért mondja, hogy ezzel kifejezze, Krisztus más jellegű munkát fog végezni, mint ő, hanem azért, hogy egyértelművé tegye: ő (János) csak a külső jel kiszolgálója, annak „szolgálója”, és ez semmit nem von le Krisztus erejéből és dicsőségéből. Kálvin a Lélekkeresztség fogalmát egyértelműen a Krisztus által is elrendelt vízkeresztségre alkalmazza, pontosabban arra a lelki aktusra, amelyet a vízkeresztség hivatott kiábrázolni: a lelki újjászületésre. Kálvin érvelésének a tengelye a következő: János nem egy másik, más jellegű – az övétől eltérő – tevékenységről beszél a Messiással kapcsolatban, hanem a kettejük személye közötti különbségre hívja fel ilyen módon a figyelmet. Ezt a jánosi különbségtételt később Kálvin általánossá teszi, és kiterjeszti a keresztségben az ember (a sákramentum kiszolgálója) és az Isten munkája között meglévő különbségre: azaz fontos, hogy a keresztségben megkülönböztessük, hogy mi az ember szerepe és mi sajátosan Isten Fiának a munkája. Kálvin tehát a (víz)keresztség sákramentumának kontextusában tárgyalja ezt a bibliai szakaszt, és nem tulajdonít neki üdvtörténeti jelentőséget. A Lélekkeresztséget habár együtt tárgyalja azzal a sákramentummal, amelyet Krisztus arra rendelt, hogy kiábrázolja azt külsőleg, de Kálvin a lelki aktust nem zárja be a sákramentumba.

Adódik a kérdés, hogy vajon a szakaszból egyértelműen következtethetünk-e arra, hogy Keresztelő Jánosnál a Lélekkeresztség kitétel (pontosabban: Lélekkel és tűzzel való keresztség) valóban a lelki újjászületésre (illetve

annak emberi oldalára, a megtérésre) vonatkozik? Kálvin szerint igen, még akkor is, ha explicite nem is kerül említésre a Krisztus vérével való meghintés: „*azért, mert magát a lemosást is a Szentlélek ereje révén teszi teljesé, elegendőnek tartotta (Keresztelő János) pusztán a Szentlélek névvel juttatni kifejezésre a keresztség hatását. Értelme tehát e mondásnak világos, ti. egyedül Krisztus árasztja reánk mindama kegyelmet, amelyet külső keresztség jelképez, mert ő hinti meg vérével a lelkiismereteket, ugyancsak ő öldökli meg az óembert és adja a megújhdás lelkét.*” Kálvin szavai egyértelműen arra utalnak, hogy a Szentlélek keresztség kitétel arra „benső”, lelki eseményre vonatkoztatja, amelyet külső jelként a vízkeresztség ábrázol ki, nevezetesen az újjászületésre. Ebbe az értelmezési keretbe kiválóan illik a tűz, mint jelző, hiszen a Szentlelket jelöli, amely úgy tisztítja meg az embert a szennytől – írja Kálvin –, mint ahogyan az arany kiolvad a tűzben.

Összefoglalva az eddigieket, kijelenthetjük, hogy Kálvin a Szentlélek keresztséggel kapcsolatos bibliai paszuszusokat a sákramentumok kontextusában tárgyalja, és az újjászületéssel felelteti meg: ahogy a jelet (víz) megkülönböztetjük attól a valóságtól, amit jelöl (lelki újjászületés). Így a szolgát (Jánost, illetve az egyház szolgáit, akik kiosztják a sákramentumot,) is meg kell különböztetnünk a szerzőtől (Jézus Krisztustól), nehogy halandó ember magának tulajdonítsa azt, amit Isten cselekszik: „*a jegy az ember kezében van, de egyedül Krisztus az, aki megtisztít és újjászüel.*”

Ezek után már csak egy kérdés marad: vajon mit mond Kálvin a Lélekkeresztséggel kapcsolatos extatikus, külső jelenségekről, az erővel való felhatalmazás megtapasztalásairól? Ez a kérdés azért releváns, mert a Szentlélek keresztséggel kapcsolatos tapasztalat az újszövetségi beszámolóknak valóban többnek tűnik a keresztyén életbe való beavatásnál – egyéb, látványos jelenségek és megtapasztalások is kapcsolódnak hozzá. Ezekre pünkösdi-karizmatikus teológusok szívesen hívják fel a figyelmet, kifejezve ezzel, hogy a református teológia igencsak korlátozza a Szentlélek keresztség fogalmát. Ahhoz, hogy megtaláljuk a választ, elegendő rátekintenünk a leginkább vitatott igeszakaszra, az ApCsel 8-ban szereplő történetre (ApCsel 8,4–17), amely a legfőbb érv azok számára, akik az újjászületést és a Lélekkeresztséget két, egymástól fogalmilag és időben is elválasztható, Lélek általi aktusként értelmezik. Itt arról olvasunk, hogy Fülöp diakónus igehirdetése nyomán a samáriaiak megtértek, hitre jutottak és megkeresztelkedtek. Ezek után Péter és János apostolok mégis lemennek Jeruzsálemből, hogy kézrátételük nyomán részesüljenek a Szentlélek ajándékában – korábban már hitre jutott és megkeresztelkedett – samáriai emberek. Kálvin szerint az események e történetben látható sajátos egymásutánisága azt a célt szolgálta, hogy „*ne csak embereket kapcsoljon egymáshoz, hanem egész gyülekezeteket is.*” Kálvin úgy érvel, hogy Fülöp is „*beféjezhette volna azt, amit Isten általa elkezdett*”, de azért, hogy a samáriaiak jobban megtanulják a testvéri közösséget ápolni az első (és nem mellékesen zsidó etnikumú) gyülekezettel, „*ezért mintegy kötéllel akarta őket megkötni.*” Kálvin szerint lehetetlen,

hogy a samáriaiak keresztsége hiányos lett volna, hiszen szerinte Szentlélek nélkül egyáltalán nem is beszélhetünk keresztségről: „*végére a keresztségből semmi sem marad, ha a Lélektől leválasztjuk.*” A Fülöp által kiosztott keresztség tehát érvényes volt minden szempontból: a keresztség nyilvánvalóan kiabrázolta a bennük végbement benső, lelki folyamatot. Azt, hogy a Lélek meghinti az embert Krisztus vérével, hogy a keresztségben megfeszítetik az óemberünk és hogy új életre keljünk. De ha a samáriaiakkal mindez megtörtént, hogyan részesülhettek ezt követően újra a „Lélek ajándékából?” Kálvin úgy oldja fel ezt a dilemmát, hogy kijelenti: a Lukács által említett, az apostolok kézrátétele nyomán adandó Lélek (és annak ajándéka) nem a Lélek általános kegyelmét jelöli – nem azt, amivel Isten minket fiaivá fogad. Kálvin szerint ez pusztán a Szentlélek különleges ajándékaira utal, „*amelyekkel az Úr az evangélium kezdetén egyeseket fel akart ruházni Krisztus országának megdicsőítése végett.*” A samáriaiak tehát már korábban, Fülöp igehirdetése nyomán elnyerték az újjászületést, amit a vízkeresztség, amiben ugyancsak Fülöp szolgálata által részesültek, kiabrázolt. Már „*meg voltak ajándékozva az örök-befogadás lelkével*”, de – Kálvin érvelése szerint – Isten ezek után még ellátta őket „*a Lélek nagyszerű kegyelmi ajándékaival, amelyekben Isten egy időre Lelkének jelenlétét mintegy láthatóvá tette egyháza számára, hogy evangéliumának tekintélyét örökre megerősítse...*”. Kálvin szerint azonban mind a látható ajándékok, mind az azokat közvetítő kézrátétel csak időszakosan adatott az egyház számára, és szorosan az apostolok személyéhez, tovább egy meghatározott történelmi időhöz kapcsolódtak. Kálvin a következőképpen summázza ezzel kapcsolatos fejtegetéseit a katolikus kézrátétel gyakorlatával szembeni polémia kontextusában: minnek rákényszeríteni az egyházra azt, „*aminek különleges alkalmazására az apostolok nyertek felhatalmazást, és hogy örökké meglegyen a jel, miután a dolog már nincs meg.*”⁸

A Lélekkeresztséggel kapcsolatos megfontolások Barth és Dunn teológiájában egy pünkösdi teológus szerint

Frank Macchia, az Assemblies of God pünkösdi felekezet vezető teológusa „Baptized in the Spirit” című, Lélekkeresztséggel foglalkozó monográfiájában részletesen kitér az újjászületés és a Lélekkeresztség közötti kapcsolat református értelmezésére. Mindez azért értékes számunkra, mert a téma szempontjából két meghatározó teológus gondolatait is elemzi: az egyik Karl Barth, aki Egyházi Dogmatikájában külön fejezetben vizsgálja a Lélekkeresztség tantételét, a másik pedig James Dunn, akinek a Baptism in the Holy Spirit című tanulmánya a mai napig az egyik legrészletesebb és legigényesebb feldolgozása a témának.

Macchia szerint a Lélekkeresztség alapján hirdették a Krisztusban való új életről szóló ígéretet: „*Mert tiétek ez az ígéret és gyermekeiteké, sőt mindazoké is, akik távol vannak, akiket csak elhív magának az Úr, a mi Istenünk.*”

(ApCsel 2,39). Az ígéretben való részesedés – és annak hirdetése – bűnbánat és hit által vált lehetségessé. Megismertük az evangéliumot: azt, hogy Isten mit tett értünk, hogy új életet adjon nekünk Krisztusban. Ez az evangélium az előfeltétele mindenféle emberi elfogadásnak, válasznak, és minden, a Szentlélek ajándékaival kapcsolatos tapasztalatnak. Mivel a Lélekkeresztség értelmezését az evangélikai tradícióban a református tanítás alakította, ezért a Lélekkeresztséget ezen előfeltétel szerint határozták meg úgy, mint Krisztusba vetett hit általi újjászületést.

Macchia szerint a Lélekkeresztség és az evangélium közötti kapcsolat implikálja, hogy a hangsúly a Lélekkeresztségben egyrészt az isteni cselekvésre helyeződik, másrészt – válaszként erre – az Isten ígéreteibe vetett bizalomra. Macchia szerint a református teológia hatását abban látjuk, hogy a hangsúly a Lélekkeresztség értelmezésében következő meghatározó elemekre helyeződött: a hirdetett isteni ígére, és (mindazoknál, akik elfogadják Krisztust,) a Lélek lakozásvételét érintően az isteni cselekvés szuverenitására és szabadságára, valamint Krisztus elegendő voltára.

Mіндеzt tekintetbe véve beszélhetünk a református tradícióban belülről a sákramentumokról úgy, mint a „kegyelem eszközeiről”, amelyek hatékonyak a Lélekben megkeresztelt hívők esetében, és mindig csak kellő óvatossággal, hogy Isten kegyelme még véletlenül se váljon valamiféle olyan, az egyház rendelkezésére álló eszközzé, amelynek hatékonysága magukban a szentségi formákban áll. Macchia szerint innen eredeztethető, hogy a vízkeresztségre hajlamosak sokan a protestantizmuson belül úgy tekinteni, mint pusztán egy, az isteni cselekvésre – a Lélekkeresztségre – adott emberi válaszra, vagy arról szóló tanúságtételre. Ez elvezethet egészen – Macchia önkritikát gyakorolva jegyzi meg – a jól ismert pünkösdi beszédmódig (a lélekkeresztség, mint „második áldás”, amely elkülöníthető az újjászületéstől), amely viszont úgy tűnik, mintha már Krisztus váltságmunkájának elégséges voltát kérdőjelezné meg.⁹

Macchia elismerőleg jegyzi meg, hogy a református teológia természetesen ennél jóval komplexebb leírását nyújtja a lélekkeresztségnek.

A Lélekkeresztség hagyományos értelmezésében végbement fordulatot (amely nagyrészt a pünkösdieknek köszönhető,) követően megjelentek olyan református magyarázatok is (pl. Karl Barth és Hendrikus Berkhof részéről), amelyek már nagy hangsúlyt fektetnek a hiten belül a „vocatio” (elhívás-felhatalmazás) dimenzióra. A református teológusok mind a sákramentumoknál, mind a keresztyén élet *felhatalmazás-elhívás* dimenziója esetében Isten ígését és az evangéliumba vetett hitet hangsúlyozták elsődlegesen, mint amelyek előidézői a lélekkeresztségnek, és amelyek lehetővé teszik számunkra a vízkeresztség lényegének megértését, hogy az nem más, mint az üdvösség „jele és pecsétje”. A lélekkeresztség eme szabad isteni cselekvésként való elkülönítésében, mint amelyben Isten szabadon Krisztushoz köt minket az evangéliumba vetett hit által, mutatkozik meg igazán a református teológia hatása Macchia szerint.¹⁰

Röviden összefoglalva ebből a (református teológia

által befolyásolt) nézőpontból a lélekkeresztség lényegileg nem más, mint az „életre való megtérés” lehetősége (ApCsel 11,18). Isten cselekvése, amely során (a Krisztusba vetett hit kontextusában) a kegyelem és a Lélek ajándéka által a keresztyén identitás megszületik. Itt implicit tény, hogy a Krisztushoz térés, a Krisztus iránti hűség maga egy csoda, amely Isten Igéjének erején nyugszik.

Barth mindezek szellemében a Lélekkeresztséggel kapcsolatos fejtegetéseit a következő, végig vezérfonálként szolgáló kérdéssel összegezi: hogyan lehetséges, hogy az Istennel szemben hűtlen ember egyszer csak hűséget kezd tanúsítani Isten iránt? Barth szerint a Szentlélek keresztségben Isten cselekszik, és ez váltja ki – Istennek ez az emberhez való fordulása – az ember aktivitását: szabadságot kap arra, hogy odafusson Istenhez, akitől korábban olyannyira el akart szaladni, hogy hű legyen ahhoz, akihez korábban hűtlen volt.¹¹

Barth tisztában van vele, hogy ha a fókusz a lélekkeresztségben a természetfeletti cselekvésre helyeződik, akkor kérdések vetődnek fel egyrészt az ember szabadságával, másrészt az ember és Isten együtt munkálkodásával kapcsolatban a megváltás szuverén isteni aktusának kontextusában. Barth azonban nem akar elvont módon foglalkozni ilyen kérdésekkel. Az ember hitének/hűségének Isten által történő megvalósulása a Lélekkeresztségben nem más számára, mint „krisztológiai lehetőség.”¹² Az Istenbe vetett hit krisztológiai lehetőségéről szóló teológiai diszkusszió alapja nem valamiféle absztrakt teológiai gondolkodás, hanem a történelemben végbement konkrét és különleges isteni cselekvés. És ilyen értelemben beszél Barth a Lélekkeresztség kapcsán két tényezőről, vagy „feltételről”, amellyel tisztában kell lennünk: egyrészt beszél Jézus Krisztusnak halálából való feltámadásáról, mint Isten cselekvéséről, a kijelentett üdvőtörténetéről. Másrészt beszél a Szentlélek munkájáról, ugyancsak mint Isten cselekvéséről, amely által a kijelentés bizonyos mélyeket elér és feltárul számunkra. Isten egyik cselekvésében, Jézus Krisztus halálából való feltámadásában (ez az objektív oldal) minden ember számára feltárja az Ő történetét, másrészt a Szentlélek munkája által bizonyos embereket nyitottá tesz az Ő kijelentett történetére. Ez a két faktor ugyanannak a folyamatnak eltérő megjelenési formái, amely során az ember hűtlenből Isten iránt hűséggé változik.¹³

Barth a Szentlélek keresztség fogalmával az emberben végbemenő tisztulási aktust jelöli. Ezért kell határozottan különbséget tenni a Szentlélekkel való keresztség és az ember által végrehajtott vízkeresztség között. A Szentlélekkel való keresztség nem más, mint az ember megtisztítása, új rendeltetése. A Lélekkeresztség esetében olyan keresztségről beszélünk, amely kizárólag maga Isten, illetve az Isten által elküldött Fiú, Izrael Messiása és a világ üdvözítője hajthat végre. Az ember nem azáltal tapasztalja meg a Lélekkeresztséget, hogy részesül a vízkeresztségben. Hiszen Jézus Krisztus az egyedüli, aki keresztyénné teheti az embert, hiszen Ő maga az „isteni fordulat” az ember életében. Hogyan történhet ez meg? Barth szerint úgy, hogy „Jézus Krisztus története – az, ahogy ő maga, »akkor és ott«, eljött, élt és meghalt, majd

feltámadt halottaiból – többé már nem csak »akkor és ott«, hanem mindig és mindenhol élő, cselekvő, ható. A Szentlélek munkája ezért nem más az ember esetében, mint Krisztus maga”.¹⁴

Macchia szerint Barth próbálta elkerülni, hogy „christomonizmusba” essen akkor, amikor az antropológiát próbáljuk meghatározni, vagy bármelyik más teológiai „loci”-t egyedül és kizárólag a krisztológia alapján, ugyanakkor próbálta elkerülni azt a fajta „antropomorfizmust” is, amely a krisztológiát absztrakt, antropológiai ideál alapján akarja megrajzolni. A krisztológia fundamentális módon meghatározza az ember szabadságát, ha azt az istenkapcsolata felől nézzük, ugyanakkor az emberi szabadság magában hordozza mindazt, ami különleges módon emberi egy adott személy életében.¹⁵

A többi református teológushoz hasonlóan (többek között fia, Markusnak a keresztségről írt könyve hatására,) Barth védte a Lélek szabadságát és szuverenitását a Lélekkeresztségben. A Lélekkeresztséget nem szabad uniformizálni, vagy formálissá tenni a vízkeresztséghez kötve. Nem az egyház szolgáltatja ki! Barth szerint az egyház sem nem szerzője, sem nem kiosztója, sem nem közvetítője a kegyelemnek. Ha valahol – mondja –, hát itt egészen biztosan nem lehet „sákramentális” cselekményről beszélni. Hangsúlyozza, hogy a Szentlélek keresztség nem azonos a vízkeresztséggel, és semmiképpen sem tehető egyenlővé az egyházba való belépéssel.¹⁶

James Dunn látásmódja hasonló Barth-éhoz. Úgy beszél a lélekkeresztségről, mint a Lélek ajándékáról, adományáról, mint amely Istennek az a döntő cselekvése – és ez a funkciója is –, hogy megteremtse a „keresztyén identitást.” A témában klasszikusnak számító *Baptism in the Holy Spirit* című művében Dunn – Barthtal szemben – sokkal inkább a keresztyén identitás pneumatikus szféráját hangsúlyozza, mintsem az Isten iránti hűségünk krisztológiai lehetőségét.¹⁷ A Szentlélek keresztsége a keresztyén élet „idegrendszer”, amely miatt lényegében keresztyén valaki. Dunn a téma szempontjából ugyancsak megkerülhetetlen *Jesus and the Spirit* című művében is foglalkozik a pneumatológiai tapasztalat krisztológiai alapjával, különösképpen Jézus „fiúságát” és karizmatikus szolgálatát érintve.¹⁸

Dunn nagy hangsúlyt helyez a Szentlélek keresztség azon aspektusára, mely szerint itt a keresztyén identitás pneumatológiai szférájáról beszélhetünk, és sokkal inkább kiemeli – jobban, mint Barth – a Szentlélek keresztség egyedülálló keresztyén tapasztalat jellegét, és azt, hogy itt a Lélek ajándékáról van szó. Barth sem zárja ki a Lélekkeresztség esetében ezeket a következményeket, de pusztán, mint a Krisztusban való isteni lehetőségből fakadó elvi következményt említi és kevésbé beszél róla úgy, mint ami az emberi tapasztalat által megfogható volna.¹⁹

Dunn nagyon is kiemeli a Lélek valóságát, uralmát, mint a keresztyén identitás lényegét, és nem habozik kijelenteni, hogy a Lélek ajándéka nagymértékben tapasztalati jelenség az Újszövetségben. Bizonyítja, hogy az Újszövetségben a „Lélek vétele nagyon határozott és gyakran megrázó tapasztalat.”²⁰ Erre a következtetésre

nem csak lukácsi, hanem (beleértve a páli igehelyeket is) egyéb igehelyek alapján jut el. Dunn konklúziója, miszerint a Szentlélek keresztség magában foglalja a tapasztalatot, jelentős elmozdulás a Lélekkeresztség jellegzetesen pünkösdi értelmezése felé.²¹

Habár Dunn kritikus a pünkösdi teológiával szemben, bizonyos értelemben hitelesíti, amikor hangsúlyozza, hogy a Lélekkeresztségnek a keresztyén életre vonatkozóan igenis vannak tapasztalati és karizmatikus implikációi, és kritizálja a fősodratú keresztyén felekezetekeket/egyházakat, hogy a Lélekkel kapcsolatos keresztyén tapasztalatot nem tematizálják eléggé, vagy azt sakramentális és pszichológiai kategóriákra redukálják. Dunnak a pünkösdi teológiát érintő kritikája abbéli meggyőződésére vezethető vissza – és ebben a református teológiai hagyományt követi, Kálvint és Barth-tot –, hogy a „Lélek vétele” a bűnbánathoz és evangéliumba vetett hithez kapcsolódik. A vízkeresztség és a Lélekkeresztség között csak indirekt viszony áll fenn abban az értelemben, hogy a vízkeresztség a bűnvallás és a hit egyetlen és összetartozó aktusának beteljesedéseként szolgál, azt ábrázolja ki. Vannak olyan pünkösdi tanítók, például Gordon Fee, akik magukévá tették Dunn Lélekkeresztséggel kapcsolatos nézetét, de Dunnhoz hasonlóan találtak értelmet a Lélekkel kapcsolatos karizmatikus tapasztalatban, úgy, ahogy azt a pünkösdi teológiai örökség hangsúlyozta.²²

Jól látható, hogy a református-evangelikál tradíciókn belül a Lélekkeresztség általános értelmezése szerint a hangsúly a Krisztusban való hitre kerül, arra a pillanatra, amikor először részesülünk a Lélekből. Frank Macchia szerint ezzel magyarázható, hogy Dunn-nak komoly erőfeszítéseibe kerül, amikor az ApCsel 8-ban szereplő samáriai esetet elemzi (a samáriaiak először Fülöp diakónus igehirdetése következtében hívőkké váltak és megkeresztelkedtek, de csak később „nyerték el a Szentlelket” a Jeruzsálemből „lemedenő” apostolok kézrátétele nyomán). Dunn – Kálvin korábban vizsgált fejtgetéseivel szemben – ezt az esetet azzal indokolja, hogy a samáriaiak hite hiányos volt. Ugyanakkor Macchia szerint valószínűtlen, hogy a lukácsi narratíva erre szeretné felhívni a figyelmet. Dunn fő pontja az ApCsel 8-ban elének tárt eseménynel kapcsolatban, hogy Lukács számára a Lélekben való részesülés a legdöntőbb tényező a keresztyén identitásban. Még a hitre és a keresztségre sem lehet adekvát tényezőként tekinteni úgy, hogy hiányozna a keresztyén identitás legfőbb jele, a Szentlélek jelenléte. És ez igaz is, Lukács teológiájának valóban van egy ilyen aspektusa. Macchia azonban felteszi a kérdést: nem éppen az Lukács célja, hogy megmutassa, a keresztyén identitást éppen annak a Léleknek a jelenléte jelenti és teljesíti be, amely erővel árad ki, hogy karizmatikus módon megújítsa Isten népét és lendületet adjon nekik a róla szóló tanúságtételhez a világban? Nem kétséges, hogy Lukács a Lélekkeresztséget elválaszthatatlanul hozzákapcsolja a bűnbánathoz és a hithez. Ha a Lélekkeresztséget elkülönítenénk ezekről, akkor Keresztelő János szolgálatát is le kellene választanunk Jézus szolgálatáról, holott Lukács gondosan figyel rá, hogy az utóbbit az előbbi betetőzéseként, beteljesedéseként mutassa be (ApCsel 1,5). A Lélekkeresztség tehát „megtérés az életre” (ApCsel 11,18). Azonban Macchia

szerint Lukács számára a Szentlélek keresztség magában foglalja egyszerre a szolgálatra történő prófétai elhívást és felhatalmazást is. Hogyan magyarázhatnánk másképp Lukács azzal kapcsolatos erőfeszítéseit, hogy ábrázolja: a Lélek kitöltése olyan nyilvános esemény volt, amelyet profitikus ihletettség jegyei és különféle erőjelenségek kísértek.²³

Arra kell magyarázatot találnunk tehát, hogy Barth és Dunn nézőpontjából a Lélekkeresztség milyen értelemben foglalja magában az ajándékokkal kitüntetett, szolgálatra való felhatalmazást a világban, vagy egyáltalán tartalmazza-e? Hendrikus Berkhof, református teológus korábban helyesen kimutatta, hogy Barth általános szoteriológiája a keresztyén életet az „elhívás” (=a keresztyén életre, szolgálatra való elhívás) felől vizsgálta, ugyanis Barth számára a hit a keresztyén engedelmségben az első lépés. Macchia szerint a hit e barthi értelmezése megmagyarázza, hogy Barth miért nem tudta a dogmatikát elválasztani a tanúságtételtől/bizonyágtételtől, illetve az etikától. Berkhof megjegyzi, hogy a pünkösdiek jóval nagyobb hangsúlyt fektetnek a hit „szolgálati dimenziójára” a Lélekkeresztség doktrínáján keresztül. Ugyanakkor Berkhof elutasítja a hitélet egyes elemeinek tipikus pünkösdői szétválasztását: nem beszél külön a keresztyén életre, szolgálatra való elhívásról, és a hitélet egyéb elemeiről. A Lélekkeresztséget úgy próbálja definiálni, hogy az magába foglalja mind a megigazítást, mind a megszentelődést, mind a szolgálatra való felhatalmazást.²⁴

Fontos észrevennünk, hogy habár Barth szoteriológiája tartalmaz a szolgálatra való elhívással kapcsolatosan lényeges részeket, a Szentlélek keresztséggel kapcsolatos tárgyalását mégsem az „elhívásos” dimenzió hatja át, habár Barth maga is egyértelműen elismeri, hogy a szolgálatra való elhívás, felhatalmazás (ld. vocational dimension,) a legtöbb Lélekkeresztséggel kapcsolatos újszövetségi szövegben igenis hangsúlyos. Ugyan Barth beszél az ember válaszáról is, hiszen számára a Lélekkeresztség egybeesik az ember Istenhez térésével, azaz megtérésével, de mindig hangsúlyozza, hogy a Lélekkeresztség mindenestől Istentől van. A kegyelmi ajándékokat csak marginálisan említi, ugyanakkor a Lélek gyümölcsei helyet kapnak az értékezésében. Mindezeket túl nagy jelentőséget tulajdonít a Lélekkel megkeresztelt ember tanúságtevő potenciáljának, amit a keresztyén élet céljának tekint. Azonban Barth számára a Lélekkeresztség mindig csak, mint kezdet lényeges. Ebből fakadóan arról beszél, hogy a Krisztusban elnyert új egzisztencia, mint ajándék, milyen lehetőséget jelent az ember számára hálájának kifejezésére – az engedelmségre, cselekvésre, a korábban hozzá odaforduló Isten iránti hű emberi léte. És mint ilyen, a Lélekkeresztség új kezdetet jelent az ember embertársához fűződő viszonyában is.²⁵ A Lélekkeresztség az egyházba való felvétel (de nem a vízkeresztség aktusa által történő felvétel!). Ez egyrészt másokkal való szoros közösséget, másrészt a Lélek különös szellemi erejében – és ezzel együtt az egyház szolgálatában – való részesevést jelent. Ebben a tekintetben beszél Barth „felhatalmazásról”, szolgálatra való elhívástól.

Dunn Lélekkeresztségről szóló dolgozatában hasonló

megközelítésből tárgyalja a témát, mint Barth: az isteni preszuppozíció, tehát a minden feltételének számító isteni cselekvés felől, habár sokkal jobban hangsúlyozza a keresztyén identitás pneumatológiai szféráját. Bár a Lélekkeresztség doktrínája szempontjából igen lényeges a mindent megelőző isteni cselekvésre fókuszálni, mint a keresztyén életre/szolgálatra való elhívás/felhatalmazás és a megajándékozás előfeltételére (melynek eredményeképp megszületik Krisztusban az új keresztyén egzisztencia), nem kellene ugyanilyen figyelmet szentelnünk arra, ami ebből származik, vagy ami ennek a következménye? – teszi fel a kérdést jogosan Macchia. Már csak azért is, mert Lukács egyértelműen hangsúlyozza az ihletett tanúságtételt a Lélekkeresztséggel kapcsolatos narratív teológiájában (ApCsel 1,8). Vajon tudjuk anélkül tárgyalni ezt a doktrínát, hogy ne említenénk meg a tapasztalati és gyakorlati implikációit a keresztyén életre vonatkozóan?²⁶

Macchia szerint felfedezhető (és valóban) Dunn Lélekkeresztséggel kapcsolatos fejtegetéseiben a feszültség. Dunn ugyanis egyrészt feltételezi, hogy a Szentlélek keresztségben normális esetben megszületik a keresztyén identitás hit által, másrészt azt, hogy a Szentlélek ajándéka mégiscsak valami, amit „megtapasztaltak” az Újszövetségben. Ez a feszültség Macchia szerint abból a tényből fakad, hogy Dunn a Lélekkeresztség fogalmát a keresztyén élet kezdőpontjára korlátozza, a Lélekben való járás kezdetét értve alatta, és nem veszi észre e metafora eszkatológiai sokkal kiterjedtebb jelentéstartományát (és nem csak az ApCselben, hanem az egész Újszövetségben is). A keresztyén életbe való beavatás, a Lélek szerinti járás kezdete nem függ az emberi tapasztalattól, de Isten országának hatalommal és erővel való megtapasztalása bizonyos, hogy része a Lélekkeresztségnek, mint eszkatológiai ajándéknak, amely nem más, mint az Isten életében és az ő szolgálatában való újfajta részesevést. Macchia szerint tehát a Lélekkeresztség feltételezi a Lélekben való járást, a keresztyén életbe való beavatást és – hit által Krisztusban – azt, hogy Isten népe közé soroltatunk. De ennél jóval kiterjedtebb eszkatológiai beteljesedést is jelöl, amelynek része az erő megtapasztalása is.

Ami Macchia szerint még magyarázatra szorul Barth és Dunn Lélekkeresztséggel kapcsolatos értelmezésében, az az, hogy hogyan képzelik el a sákramentumokban való lélek általi részesevést. A vízkeresztség csupán csak indirekt módon kapcsolódna a Lélekkeresztséghez, pusztán azáltal, hogy kiábrázolja a bűnbánat és hit által végbement változást? A vízkeresztségnek nincs sákramentális jelentősége, mint egyszeri és isteni aktusnak? Macchia szerint a református teológia sákramentumokkal kapcsolatos komplex tanításából egyértelműen igenlő válasz következik, különösképpen Kálvin sákramentumokkal kapcsolatos széleskörű fejtegetéseinek kontextusában. A vízkeresztségnek az az ábrázolása, amely csak az isteni cselekvés szimbólumát látja eme külső aktusban, Macchia szerint távol esik a református teológia gazdagságától, amennyiben e leegyszerűsített fogalom tagadja, hogy a szimbólumnak bármiféle szerepe lenne Krisztus Ige általi megmentő erejében.

Macchia a következő analógiával él: ahogy az ölelés kifejezésre juttatja a szeretetet tapasztalati formában a címzett számára, úgy a keresztség és az úrvacsora „Isten ölelését” juttatja kifejezésre azon hívők életében, akik elfogadják azt. Macchia szerint ugyanez igaz lehet a Lélek és a vízkeresztség kapcsolatára is.²⁷

Márkus Tamás

JEGYZETEK

- ¹ <https://ia802608.us.archive.org/23/items/ministryspirit02gordgoog/ministryspirit02gordgoog.pdf> (2018.02.10.)
- ² <http://www.emalliance.org/about/beliefs/doctrine> (2018.02.10.)
- ³ Murray, Andrew: *The Believer's Full Blessing of Pentecost*. Basingstoke, Lakeland 1984. 9–10.
- ⁴ Torrey, R.A.: *The Person and Work of the Holy Spirit*. New York: Fleming H. Revell Company, 1910. 176–210.
- ⁵ Torrey, R.A.: *Baptism in the Holy Ghost*. London, James Nisbet / Company Ltd. 1895. 16.
- ⁶ Sproul, R. C.: *A keresztyén hit alapigazságai*, 167–169.
- ⁷ Kálvin János magyarázata Máté, Márk és Lukács összhangba hozott evangéliumához. I. kötet, Grafika, Kolozsvár 1939.

- ⁸ Kálvin János: *Az Apostolok Cselekedetei magyarázata I.*, 247–251.
- ⁹ Macchia, Frank D.: *Baptized in the Spirit*, 64.
- ¹⁰ Macchia, Frank D.: *Baptized in the Spirit*, 65.
- ¹¹ Barth, Karl: *Die Lehre von der Versöhnung*, 31.
- ¹² Macchia, Frank D.: *Baptized in the Spirit*, 66.
- ¹³ Barth, Karl: *Die Lehre von der Versöhnung*, 32–33.
- ¹⁴ Barth, Karl: *Die Lehre von der Versöhnung*, 35.
- ¹⁵ Macchia, Frank D.: *Baptized in the Spirit*, 66.
- ¹⁶ Barth, Karl: *Die Lehre von der Versöhnung*, 40.
- ¹⁷ Dunn, James D.G.: *The Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today* (London: SMC 1970)
- ¹⁸ Dunn, James D.G.: *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (Philadelphia, Westminster 1975)
- ¹⁹ Macchia, Frank D.: *Baptized in the Spirit*, 67.
- ²⁰ Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 105, 113.
- ²¹ Macchia, Frank D.: *Baptized in the Spirit*, 68.
- ²² Macchia, Frank D.: *Baptized in the Spirit*, 68.
- ²³ Macchia, Frank D.: *Baptized in the Spirit*, 69.
- ²⁴ Berkhof, Hendrikus: *Doctrine of the Holy Spirit*, 46–56.
- ²⁵ Barth, Karl: *Die Lehre von der Versöhnung*, 40.
- ²⁶ Macchia, Frank D.: *Baptized in the Spirit*, 69.
- ²⁷ Macchia, Frank D.: *Baptized in the Spirit*, 71.

A khar-tövű szavak

Újszövetségi referenciavizsgálat a boldogságkérdés kontextusában

A boldogságkérdés transzcendens vonatkozásait kutatva felmerül a kérdés: lehetséges volna, hogy a szenvedések ellenére is erőt adó és eltörölhetetlen, Krisztusban való örvendezést, mintegy a keresztyén boldogság kulcsaként fogjuk fel? A kérdés megválaszolásának előfeltétele az újszövetségi utalások vizsgálata. Kézenfekvő lehetőség az újszövetségben számos alkalommal megjelenő χαρ-*tövű* szavak szemügyre vétele, hiszen így az öröm, a kegyelem, a hála és ezek származékainak közös gyökeréhez kötődve egészen tág spektrumon kapcsolódhatunk a boldogság-problematikához. Az újszövetségi referenciák táblázat segítségével történt vizsgálatának köszönhetően a referenciák számszerűségén és elhelyezkedésén túl az adott szó aktuálisan betöltött szerepével kapcsolatban is megállapításokat tehetünk. A vizsgált kifejezések közös nevezőjét a megajándékozottság témakörében találjuk meg.

A tanulmány tehát egy, a teológia több területén felhasználható biblikus alap kutatás részeredményeit mutatja be.

Auf transzendente Züge der Glücksfrage beziehend taucht die Frage auf: Wäre es möglich, die unzerstörbare, zwischen Leid und Verfolgung verstärkende christliche Freude, als Schlüssel zu einer christlichen Glückskonzept zu verstehen? Beantwortet kann die Frage nur nach einer gründlichen Forschung der neutestamentlichen Züge. Es liegt auf der Hand neutestamentliche Wörter wie Freude, Gnade, Dank und ihre Derivative mit dem gleichen Stamm χαρ- zu erforschen. Mit Hilfe einer Referenz-Tabelle bekommt man eine gründliche Übersicht von der Referenzen mit ihren aktuellen Rolle. Der gemeinsame Nenner dieser Begriffe ist: beschenkt zu sein.

Präsentiert werden also theologisch mehrfach relevante Teilergebnisse einer biblischen Grundforschung.

A téma kontextusa

Folyamatban lévő kutatásom apropójaként olyan tudományos boldogságkutatási eredmények szolgálnak, melyek a keresztyén vallásossággal kapcsolatban is ered-

ményeket mutatnak a boldogság vagy elégedettség összefüggésében.¹ Kézenfekvő teológiai feladatnak tűnik tehát a boldogságra irányuló életkérdés korrelációja² teológiai tartalmakkal. Tudományos eredmények és a bibliai szöveg utalásai nyomán is sejthetőek a boldog-

ságkérdés transzcendens vonatkozásai, ugyanakkor a boldogság teológiai szempontból nem lehet cél, inkább csak következmény. Szükséges tehát vizsgálódásunk számára olyan teológiailag körüljárható fogalmat vagy fogalmakat találnunk, amely vagy amelyek valamiképp közelítenek a boldogság témájához. A boldogságproblematika filozófiai és pszichológiai szakirodalma és a teológia szempontjából is megbízható szócsoporthoz tartoznak e célból a χαρ-*tövé* szavak, melyek egy szótőhöz kötődve egészen tág spektrumon kapcsolódnak a boldogság-problematikához, hiszen az öröm, a kegyelem, a hála és ezek származékai egyrészt a téma pszichológiai és filozófiai tárgyalása szempontjából, másrészt teológiailag is hangsúlyos fogalmakként ismertek.

A téma szűkítése

Felmerülhet a kérdés, hogy az öröm e hétköznapiak tűnő szótővétől miként juthatunk el a boldogságkérdés szempontjából teológiailag is releváns megállapításokig. Nem volna-e kézenfekvőbb a boldogság szempontjából az Újszövetségben sajátosan vallási színezetet öltő boldogság μακαριός szavát megvizsgáljunk?³ Érdemes e szónál kicsit elidőzni, hiszen e szóra asszociál leggyakrabban a bibliaolvasó, ha boldogsággal kapcsolatos támpontokat keres az Újszövetségben, s e szóból indulnak ki általában a boldogságról szóló teológiai fejtegetések is.⁴ E szó, és jellegzetes jelentésváltozásai jogosan keltették fel számos teológus figyelmét.⁵ A profán görög irodalomban a bölcs életfolytatás jutalmára utal, még ha feltehetően egyiptomi, az Ozirisz-mítoszban gyökerező eszkatologikus jelleget is visel magán.⁶ A makarizmusok héber párhuzamai szerint is a cselekedetek, mégpedig a törvény alapján élt élet – akár generációkon is átívelő – jutalma e boldogság.⁷ Az Újszövetségben a makarizmusok szintén kapcsolatban állnak a törvény értelmezésével. A hegyi/mezei beszédben is a törvény összefüggésében, mintegy figyelemfelhívásként szólnak meg. Kókai Nagy Viktor szerint a hegyi beszéd boldogmondásai úgy alapozzák meg a törvény magyarázatát, hogy bennük „nem a törvény cselekedetei jelennek meg, hanem a Lélek gyümölcsei, amint a beszéd zárásában is e gyümölcsökről lesz szó”.⁸

Úgy tűnhet, hogy a vallási életben otthonos μακαριός (mint a vallásos életfolytatásból fakadó boldogság) egyfajta ellenpólusa lehet az Újszövetségben a χαρά (χαίρειν) öröme, mely egy kicsit másfajta örömet fejez ki. Olyannyira konkrét öröme mutat ugyanis, hogy hajlamosak lennénk átsiklani fölötte vallási tartalmat nem tulajdonítva e szónak. Pedig a görög mitológiában is isteni eredetű ez a földi dimenziók között átélt, rendre ajándékkal, mintegy áldásként kapott öröm.⁹ A makarizmusok és a χαρ-*tövé* szavak kapcsolata szempontjából érdemes felhívni a figyelmet arra a tényre, hogy a hegyi és a mezei beszédben is megtalálható a χαίρειν szó¹⁰ (egészen hangsúlyos helyen, a boldogmondások sorai zárásaként). Ráadásul Lukácsnál a szintén χαρ-*tövé* χάρις is megjelenik, éppen a cselekedetért járó jutalom értelmében (jóllehet kérdő mondatban).¹¹ Sőt a χάρις szóval Luk-

ácsnál a beszédet követő fejezetben is kétszer találkozunk: gyógyítás¹² és tartozás elengedése¹³ értelemben. A χαρ-*tövé* szavak ezen előfordulásainak nem jellemző, hogy különös jelentőséget tulajdonítanak az exegéták. Alaposabb elemzésekben sem egyértelmű a χαίρειν szerepének értékelése a boldogmondások összefüggésében. Holger Finze-Michaelsen svájci teológus például miután a makarizmusok számos kultúrtörténeti és kortárs vetületét villantja fel majd kétszáz oldalon, végül mintegy csattanóként értelmezve emeli ki a boldogmondások utolsó mondatának ujjongását (χαίρετε και γαλλιάσθε), és megállapítja: itt nem drámai szituációról szól az ige. A svájci református szerző Karl Barthot idézi, aki szerint a humor az öncsodálattól s az öndicsérettől óv meg: dukál tehát – vonja le a következtetést Finze-Michaelsen – a boldogmondások végére egy kis mosoly. Olyan, amely nem egy megfáradt, kiábrándult kacagás, hanem olyan bizalomteli nevetés, mely egy másfajta, különleges boldogságról tanúskodik.¹⁴ Érdekes gondolat, lehet is benne igazság. Számomra mégis sokkal meggyőzőbb Eduard Lohse magyarázata az újszövetségi örömről szóló monográfiájában. A göttingeni professzor mintegy az evangélium krisztológiai bevezetésének csúcspontjaként tekint arra a boldogság-felsorolásra, amely az üldözötteket és megalázottakat örömujjongásra hívja: és nem pusztán a rendkívüli események nyomán (amikor csodás gyógyulások történnek, s halottak támadnak fel), hanem a szenvedés és nincstelenség közepette, sőt a szöveg felépítése szerint kifejezetten akkor.¹⁵ Ha pedig arra gondolunk, hogy az evangéliumi igék első hallgatói többségükben nem művelt rétorok vagy gazdag római világpolgárok voltak, hanem egyszerű vidéki emberek, például földművesek és halászok, akik a valódi tapasztalatokhoz, természetes emberi érzésekhez átéléséhez sokkal közelebb lehettek, mint a 20. századi Európában élő városiak tudósok, akik hajlamosak vagyunk az egyszerűt is túlbonyolítani mielőtt elhinnénk: lehet, hogy nem a humor esztétikáját vizsgálnánk a boldogmondások öröme, ujjongása, nevetése hallatán, hanem legfeljebb a komikus befejezés, mint egyfajta világszemlélet, s ez esetben mint hitvallás lenne a legtávolabbi asszociációnk Jézus prédikációja olvasásakor. Talán nemcsak a korabeli hallgatóság, de ami számunkra is valódi tapasztalat lehet, hogy megannyi törekvésünk sikere végső soron Isten ajándéka. Ennek megtapasztalása, s az ebből táplálkozó bizalomteli remény ad végül nem egyszerűen vallásos, hanem egy spirituális mélységgel bíró, de konkrét átélésében egészszleges, Jézus szava nyomán pedig már jelen időben is eszkatologikus örömet.

Az ószövetségi előzmények nyomán felmerülhet még az ειρήνη szó vizsgálatának lehetősége.¹⁶ Vagy éppen az Isten meglepetéseket is tartogató mindenkor jó szándékát, jó tetszését kifejező εὐδοκία szó,¹⁷ vagy az arra adandó válasz εὐλογεῖν szava vizsgálatának lehetősége is.¹⁸ Esetleg minden εὐ- előtagú szó tematizálása, beleértve magát az εὐαγγέλιον szót is. Bizonyára több út is kínálkozna a biblikus kutatásra. A kutatási téma szűkítésének indoka egyrészt a szisztematikusan korábban kevésbé vizsgált χαρά (χαίρειν) újszövetségi referenciáinak túlsúlya,¹⁹ másrészt a terjedelmi korlátok, hiszen az újszö-

vetségi vizsgálódás ezúttal rendszeres teológiai doktori kutatás része. A boldogság témájához tartalmában számos irányból kapcsolódó *χαρ*-tövű szavak segítségével ugyanakkor mind a rendszeres teológia, mind az interdiszciplináris boldogságkutatás szempontjából releváns eredményeket remélhetünk.

Kérdés az újszövetségi boldogság teológiáját illetően²⁰

Az Újszövetség boldogság-fogalma vizsgálatához újszövetség-teológiai szakirodalom nem áll rendelkezésemre.²¹ Ugyanakkor a Krisztus esemény meghatározta öröm számos aspektusát és kapcsolatát megismerhetjük figyelmes szöveg- és szakirodalom-olvasással.²² Ennek nyomán felmerül a kérdés: *lehetséges volna, hogy a szenvedések ellenére is erőt adó és eltörölhetetlen, Krisztusban való örvendezést, mintegy a keresztyén boldogság kulcsaként fogjuk fel?*²³ Az öröm magjához kapcsolódó újszövetségi témák és fogalmak sokasága segítségével talán egy sajátosan keresztyén tartalmú boldogság fogalomköréhez is eljuthatunk. Ezen összefüggés feltárása érdekében vizsgáljuk meg tehát az emblemikusnak bizonyult *χαρά* szó tövével megegyező tövű szavak referenciáit is!

Vizsgált paraméterek

Referencia-táblánk²⁴ „A” oszlopában az újszövetségi könyvek neve, „B” oszlopában a fejezetek sorszáma szerepel. A további, „C”-től „J”-ig terjedő oszlopokban kerültek megjelölésre a khara, khairó, szünkhairó, kharisz, kharidzomai, eukharisztia, eukhariszteó, kharizma szavak.²⁵ Az könnyebb beazonosíthatóság kedvéért a „K” oszlopba rövid idézet formájában szöveggörnyezettel együtt helyeztem el előfordulásuk sorrendjében pontosvesszővel elválasztva a szavakat tartalmazó szövegrészleteket.

Az igehelyeket a táblázatban fejezet és versszám szerint jelöltem, majd további paraméterekkel jellemeztem. Tartalmi kapcsolat szempontjából jelöltem, hogy az adott fogalom a megszólalóra saját magára (S), a közösségre (K), Istenre (I), Jézusra (J), Timóteusra (Tim), Tituszra (Tit), Filemonra (Filem) vonatkozik, avagy hogy egyszerűen profán használatban jelenik meg. Idősík szempontjából múlt (m), jelen (j), jövő (jő) és eszchaton (e) jelölést kaphatott az adott helyen található szó. Végül a teológiai jelentőség szempontjából osztályoztam a referenciákat aszerint, hogy a hit vagy a hívők számára ellenséges-e az adott viselkedés (-), vagy nem rendelkezik teológiai jelentőséggel a szó (1), vagy van teológiai jelentősége (2), teológiailag kifejezetten hangsúlyos (3), kitüntetett jelentőségű elsősorban krisztológiai szempontból (3+).²⁶

A táblázatnak köszönhetően lehetőségem adódott témakörönként – akár kombinált módon is – számolásokat végezni. A táblázatban jelzett paraméterek segítségével a referenciák számszerűségén túl az adott szó aktuáli-

san betöltött szerepére és minőségére is sikerült fényt deríteni. Egyúttal pedig a vizsgálat számos korlátja²⁷ is kezelhetővé vált.

Eredmények

Ránézésre megállapítható eredmények

Első ránézésre is szembeötlő, hogy a *χαρίς* Lukács evangéliuma és János prologia kivételével hiányzik az evangéliumokból.²⁸ Műfaji jellegzetesség lehet, hogy míg az evangéliumok inkább történetet beszélnek el, a levelekben és a Jelenésekben, de már Lukács evangéliumában is, és főleg ApCselben több az alkalom a teológiai reflexióra, tehát hangsúlyosabban előkerülhet e teológiailag jelentős fogalom is. Hasonló oka lehet, hogy szinte kizárólag Pálnál találkozunk a *χαρισμα*-val is.²⁹

Viszont talán éppen a történetmesélés kapcsán kap különös hangsúlyt az *öröm* számos, és a *hálaadás* ritkább, de hangsúlyos megjelenése az evangéliumokban. Az *örömmel* háromféle használatban találkozunk: profán, szakrális vagy paradox lehet. Ha elkülönítjük fogalmi és reflektív jellegű használatát,³⁰ kiderül, hogy főleg János és Pál foglalkozik vele fogalmi szinten. Az örömmel kapcsolatban megjegyzendő még, hogy a Jelenések könyve csak eszkatologikus örömről tud, a Péter levél paradox, de jelen idejű örömről tud, Jakab paradox és profán örömöket ismer, a Zsidókhöz írt levél a közösség életében mind a paradox, mind a közösség vezetőinek az örömteli munkavégzését, valamint Jézus Krisztus profán öröm helyett a szenvedést vállaló magatartását ismeri.) Pál ugyanakkor az örömet – amellet, hogy számos alkalommal reflektíven is kezeli – lelki ajándéknak tekinti, s a Szentlélekkel hozza összefüggésbe.

A táblázat oszlopain végigtekintve sajátos dinamika rajzolódik ki, hiszen épp Máté, Lukács és János evangéliumaiban³¹ a hálaadás háttérén adják a könyv vázát az öröm-szavak megjelenései. Pál útjait s levelezéseit is az öröm hangja kíséri, s mind a Jánosi mind a Páli iratokban meghatározó (de még a Hegyi Beszédben is megtalálható) a gyás örömré fordulásának tapasztalata és reménye. Hasonlóan érdekes a hangsúlyáthelyeződés tanúi lehetünk a *hálaadás* *εὐχαριστέω* szavával kapcsolatban. Máté, Márk és János evangéliumában különös szotériológiai hangsúllyal bír, mint az úrvacsora jellegű asztalközösség és Lázár feltámasztásának velejárója. Ám Lukácsnál e szó használata kevésbé kötött: a meggyógyított leprás köszönetét jelzi, sőt, a példázatbeli farizeus is így ad hálát önmagáért. Természetesen sem itt, sem majd Pálnál (aki a leveleiben, különösképpen is a bevezetőkből előszeretettel használja e szót, s a közösség életének számos mozzanatát, tapasztalatát tekinti szakrálisnak hálaadásaiban), nem szenved valódi csorbát a hálaadás szakralitása, de érezhetünk használatában a sűrűsödés mellett némi hangsúly- vagy funkciókülönbséget.

Számolással kimutatható eredmények

A teológiai jelentőséget jelző *számkódok* segítségével érdekes megállapításokat tehetünk a referenciák *krisztológiai jelentőségével* kapcsolatban.

Az evangéliumokban az öröm, a köszönet és a hála szavai majdnem minden alkalommal 3 vagy egyenesen 3+ formában szerepelnek. 3+, azaz kifejezetten krisztológiai-szótérilógiai jelentőséggel bírnak számos alkalommal: öröm (főnév és ige) 15-ször (össz. 47-ből), kegyelem (főnév és ige): 10-szer (össz. 14-ből), hála 7-szert (össz. 11-ből). Az *Apostolok Cselekedeteiben* színesebb a kép: szinte minden kategóriában nagyjából arányosan találunk szereplőket. Talán az elbeszélő stílus okán. Érdekes, hogy a hála itt teológiailag kevésbé hangsúlyos, csak profán – és 2-es kategóriában kerül elénk, igaz összesen is csak 3-szor. A *Páli levelekben* viszont profán (1) értelemben az örömmel és kegyelemmel csak elvétve, 1–2Kor és Gal-ban találkozunk. A hála pedig kizárólag szakrális értelemben jelenik meg (2,3,3+). Róm, Ef, 1Kor esetében fedezhetőek fel 3+ jelzésű referenciák, jellemzően a teológiai tématómböknék megfelelően. A *Zsidókhöz írt levél* jellegzetessége a kegyelem-téma sűrűsödése, valamint az öröm hangsúlyosan profán fel fogása. A *Jelenések öröme* és hálaadása nyilvánvalóan jellegzetes krisztológiai hangsúllyal bír.

Kimutatható még a túlnyomó részt jelenre és jövőre, valamint reflexió háttérként gyakorta még múltra is vonatkozó referenciák között 40 *eszkatologikus* tartalmú táblázat-cella. Bár e referenciák többsége az öröm témáját hozza, arányaiban az öröm esetén találunk legkevesebb Krisztusra vonatkozó említést, tehát minden más kifejezés használata fajlagosan többször kapcsolódik Jézushoz.³² Erőteljes krisztológiai összefüggést tehát a reflektívabb teológiai kifejezések mutatnak. Összességében megállapítható, hogy a cellák többségében még mindig Isten szerepel, kicsit kevesebb alkalommal van szó Jézusról. A Szentlélekről kevészer van szó, de olyankor hangsúlyosan, elsősorban a kegyelmi ajándékokkal kapcsolatban.³³

Megállapítható még, hogy a közösségben való megélés elsősorban a kegyelmi ajándékok, majd az öröm esetében jellemző, míg a kegyelem kifejezetten személyes reflexiókban kap helyet.³⁴ Ez az eredmény természetesen a fogalmak jellegével nagyjából összhangban van, de érdekes, hogy nem lesz a kegyelem a közösségi átélés vagy hitvallás általános kelléke, hanem jellemzően Pál személyes reflexiójában kerül kifejtésre.

További exegetikai vizsgálatot igénylő igehelyek

A fenti referenciavizsgálat eredményeképpen jelölöm meg az újszövetségi boldogság témájának feldolgozása céljából alaposabb exegetikai munkát igénylő igehelyeket.

Egyrészt azokat az igeszakaszokat, amelyekben *kettő* vagy *több* *χαρ-τὸν* szó megtalálható. (Olyan helyet sajnos nem találtam, ahol az összes *χαρ-τὸν* újszövetségi szó egyszerre megtalálható volna.) A szóhasználat minőségének átláthatósága kedvéért ezen igehelyeket tartalmunk szerint az alábbi típusokba soroltam:

- A) Teológiai kifejtések (amiket eredetileg is kerestünk):
 1Kor 12 (χαρισμα – χάρις – συγχαίρειν);
 Lk 1(χαρά – χάρις);
 1Pt 1,8–10 (χαρά – χάρις)

- B) Reflexió a gyülekezeti életben (átélhető kegyelem)
 2Kor 2 (χαρά – megbocsátás – hála);
 2Kor 8 (adakozás, mint a kegyelem örömteli átélése);
 C) Reflexió az imádságban (teológiai reflexió a gyülekezetért és a gyülekezetben történő imádságban)
 Fil 1,3–4kk (Imádkozás hálaival és örömmel – χάρις);
 2Kor 1,11 és 2Kor 4,15 (hálaadás a kegyelemért);
 1Thessz 3,9 (hálaadás az örömről);
 Fil4,1–4kk és 1 Thessz 5,16–18 (χαρά – hálaadás);

Másrészt bizonyos fejezetek mintegy *χαρ-blokkokat* tartalmaznak, melyekben a *χαρ-τὸν* szavak előfordulásai szembetűnően sűrűsödnek. E *χαρ-blokkok az alábbi helyeken találhatóak*:

- Lk 1–2 (öröm és kegyelem az angyalok, együtt örvendezés a barátok és rokonok körében, kegyelem Jézus felnövekedésén);
- Lk 15 (öröm a mennyekben, együtt örvendezés a barátok körében);
- Jn 1,14–17 (Kegyelem a testté lett igében);
- Róm 5–6 (kegyelem és kegyelmi ajándékok a megigazulásban);
- Róm 12 (kegyelem, kegyelmi ajándékok és öröm a gyülekezetben);
- 2Kor 1–2 (kegyelem, öröm, megbocsátás és hála a gyülekezetben);
- 2Kor 6–9 (kegyelem, öröm, adakozás és hála a gyülekezetben);
- Ef 2-5 (üdvösség kegyelemből, megbocsátás, hála);
- Fil II 1Thessz (kegyelem, öröm és hála Krisztusban a gyülekezetben);
- Kol 1. 2,18–4,19 (kegyelem, öröm és hála Krisztusban a gyülekezetben);

(A vastagon szedett igehelyek mindkét szempont szerint felsorolásra kerültek.)

Az újszövetségi boldogság témája krisztológiai alapjainak feltárása céljából elsősorban a Lk 1–2. 15; Jn 1,14–17; Róm 5–6. 12; Ef 2–5; Fil II 1Thess; Kol; 1Pt helyek ill. könyvek vizsgálándók. (Természetesen érdemes ekkor is az evangéliumok egészét, és mintegy tartalmi kontroll gyanánt a Galatákhöz írt levelet, kitekintésképpen pedig az Apostolok Cselekedeteit és a Jelenések Könyvét is szem előtt tartani.)

Konklúzió

A kutatás e szakaszában megállapítható, hogy a kegyelem, a hála, s az öröm mindegyike együtt sehol sem jelenik meg az Újszövetségben, viszont különböző kombinációkban előfordulnak. Azon szövegek, amelyekben különböző *χαρ-τὸν* szavak együtt jelennek meg, valamint a referenciák tömbszerű sűrűsödései további exegetikai-teológiai vizsgálatot igényelnek, mely a kifejezések egymáshoz való viszonyának, tartalmi átfedéseinek, ok-okozati kapcsolatainak feltárását szolgálja.

A vizsgált kifejezések természetes dinamikája és sokrétűsége a táblázat segítségével is kutatható, és remélhetőleg kamatoztatható lesz a teológiai gondolkodásban. Hogy a szótögyezésnek pontosan milyen jelentőséggel bírhattak az élőnyelvi környezetben, sajnos nehezen megválaszolható. Ugyanakkor – mintegy közös nevezőként – felismerhető, hogy e szavak jellemzően megajándékozottságot fejeznek ki. Természetesen tisztázni kell, mi mindent és hányféle módon értettek egykor és érthetünk ma is megajándékozottság alatt.³⁵ Viszont munkánk eredményeképpen egy olyan fogalmat kapunk, ami nem pusztán az ész, de az érzelem és célorientáció, hit és spiritualitás területén is megmozgathat bennünket, és nem csupán teológiailag művelt közegben lehet érthető és izgalmas.

Mivel az evangéliumokban az Isten hozzánk érkezése és jelenlétére hálás öröm és a szeretet aktivitása a válasz, Pálnál a kegyelem reflexiója pedig hálában és járulékosan, de elengedhetetlenül örömben nyilvánul meg, érdemes volna a kegyelem mellett e fogalmakat is teológiai témává emelni. A biblikus kutatási eredmények rendszerszerű alkalmazása nyomán pedig dogmatikai és etikai differenciák is érthetőbbé válhatnak, így pedig talán el is simulhatnának, miként Jörg Lauster boldogságról szóló rendszeres teológiai monográfiájának fenti eredményeinkkel is egybecsengő végkövetkeztetésében jelzi: az ember tudja, hogy minden cselekvése a valóság végtelen dimenziójában zajlik. Ez megóvjá attól, hogy boldogságát csupán saját elképzelései és ezek gyakorlati megvalósítására irányuló próbálkozásai termékének tartsa. Boldogságán tehát szabadon és ráhagyatkozással munkálkodik.³⁶ A pillanatnyi és a törekvéssel elért boldogság nem játszható s nem játszandó ki egymással szemben,³⁷ ugyanis ha az ember tud arról, hogy az életében Isten hívja őt önmagával (és Benne a többiekkel) való közösségre, akkor ez számára óriási szabadságot (és biztonságérzetet) ad, hiszen nem neki kell megtalálnia élete alapját és értelmét, hanem megtapasztalja, hogy életét értelem hordozza.³⁸

Balogné Vincze Katalin

JEGYZETEK

- 1 KOPP Mária – SZÉKELY András – SKRABSKI Árpád: *Vallásosság és életminőség az átalakuló társadalomban*. In: A magyar népesség életminősége az ezredfordulón. Szerk. KOPP Mária – KOVÁCS Mónika. Budapest, 2006. 165–166.
- MURKEN, Sebastian.: *Gottesbeziehung und psychische Gesundheit. Die Entwicklung eines Modells und seine empirische Überprüfung*. Münster- New York-München-Berlin, 1998.
- KOENIG, Harold George – MCCULLOUGH, Michael – LARSON, David: *Handbook of Religion and Health*. Oxford, 2001.
- TOMCSÁNYI Teodóra – BABÁLY András.: *A lelki egészség és a vallás. Elméleti bevezető és esettanulmány*. In: Tanakodó. A mentálhigiéné elmélete, a mentálhigiénés képzés, mentálhigiéné az emberek szolgálatában. Szerk. Gerzsa Ferenc – Jelenits István – Tomcsányi Teodóra. Budapest, 2003. 313–346.
- MARTOS Tamás: *Istenhit és a mindennapok minősége*. In: Hit és emberi boldogság. Szerk. Tózsér Endre. Budapest, 2009. 155–178.
- KOVÁCS Réka Rozália: *A párkapcsolati elégedettség és az Istenhit*. In: Az Istenhit mint erőforrás. Szerk. Tózsér Endre. Budapest, 2006. 61–84.

- 2 TILlich Paul: *Rendszeres Teológia*. Budapest, 2000. 63–67. 248–250.
 - 3 Az Újszövetségi szövegekben összesen ötven alkalommal szereplő, Lukács evangéliumában leggyakrabban, Márknál pedig egyáltalán nem előforduló szó az Isten Országában való részesedés kifejezése. A hegyi beszéden és a párhuzamos mezei beszéden kívül mindig jövőidejű alakját találjuk. A „már igen” és „még nem” e kontrasztjával párhuzamosan a külső- és belső világ kontrasztja is megjelenik e szóval összefüggésben Jak 1,12 és 1Pt 3,14. 4,14 esetében. Lásd még: KÓKAI NAGY Viktor: *A hegyi beszéd*, KRE-HTK doktori Iskola-L’Harmattan Kiadó, 2007. 29–83.
 - 4 Hittankönyv a 9. osztály számára.....
 - 5 Exegetikai kutatástörténetét lásd KÓKAI NAGY Viktor i. m.: 33–42.
 - 6 KÓKAI NAGY Viktor i. m.: 33–35.
 - 7 KÓKAI NAGY Viktor i. m.: 35–38.
 - 8 KÓKAI NAGY Viktor i. m.: 40.
 - 9 Charites (Χάριτες) in: *Der Kleine Pauly* Lexikon der Antike in 5 Bänden, DTV 1979, Bd1.1135–1137.
 - 10 Mt 5,12; Lk 6,23.
 - 11 Lk 6,32–34.
 - 12 Lk 7,21.
 - 13 Lk 7,42.
 - 14 FINZE-MICHAELSEN, HOLGER: *Das andere Glück*, Die Seligpreisungen Jesu in der Bergpredigt, Vandenhoeck-Rupprecht 2006. 194.: „Kein müdes, auch kein überhebliches, sondern ein getrostes Lächeln. Es zeugt vom anderen Glück.”
 - 15 LOHSE, Eduard.: „Freude des Glaubens.” Die Freude im neuen Testament, Vandenhoeck-Rupprecht 2007. 36.
 - 16 Az Újszövetségben 86 alkalommal, szóösszetételben további két alkalommal előforduló szó a LXX εὐθύμια szava megfelelőjeként is használatos az Újszövetségben.
 - 17 8, igei alakban további 19 alkalommal szerepel az Újszövetségben.
 - 18 31, főnévi alakban további 14 alkalommal szerepel az Újszövetségben.
 - 19 Míg az Ószövetség bővelkedik az öröm és a boldogság szavaiban, az Újszövetség kevesebb féle szót használ kevesebb alkalommal a boldogság és az öröm kifejezésére. Az öröm kifejezésére ugyan megmarad a szókészlet és a fogalmi rendszer, de az anyagi javak élvezetétől is független mély, spirituális örömet kifejező χαρά (χαίρειν) túlsúlyra egyértelmű: a χαρά és (συμ)χαίρειν 131 előfordulásával szemben az ἀγαλλίασις és ἀγαλλιάομαι 16, és az εὐφροσύνη és εὐφραίνω 16 alkalommal fordul elő. A jellegzetes és alaposan kutatott μακαριότης boldogságszó 50 referenciája is elmarad az χαρά és (συμ)χαίρειν örömeinek említései mögött (nem is szólva a többi χαρ-ötű rokon előfordulásairól).
 - 20 A disszertációmban tárgyalt ószövetségi alapokkal kapcsolatos tudományos konszenzus lényege, hogy az Ószövetségben fellelhető boldogságfelfogásokra általában jellemző egyfajta integrativitás, többnyire az egész emberre tekintenek kapcsolatai teljességében.
 - 21 Találtam viszont viszont rendszeres- és gyakorlati teológiai tanulmányokat és monográfiákat, melyek rendszerint figyelembe vesznek egyes bibliai ígéseket, s reflektálni próbálnak a boldogság filozófiai problémájára, vagy esetenként a boldogságkeresésre, mint gyakorlati teológiai problémafelvetésre.
 - 22 Az újszövetségi örömtológia-kutatás megkerülhetetlen alapművének általában Conzelmann lexikoncikkét (CONZELMANN Hans: *Freude*. ThWB. I. 355–361.) tekintik. Írása számunkra a χαρ-ötű szavak egységben látása, valamint a profán értelemben is gyakran használatos χαρά szó mély vallási jellegének feltárása szempontjából jelentős. mivel elsősorban a Lukácsi iratokra támaszkodik, recipiensei jogosan irányítják majd a figyelmet a többi újszövetségi irat felé.
- Lohse (LOHSE Eduard: *Freude des Glaubens*. Göttingen, 2006.) monográfiája mérföldkő. Újdonsága, hogy nem újszövetségi iratonként-iratcsoportonként halad, hanem megkísérelti oldalirányú kapcsolatokat is bemutatathatóvá tévő logikai sorrendben tárgyalni az öröm újszövetségi anyagát. Az evangéliumot, mint öröme okot adó győzelmi jó hírt hivatalosan is az örömtológia tárgykörébe emeli, s egyúttal megállapítja, hogy az öröm melódiája mintegy cantus firmusként húzódik végig az Újszövetségen. Az evangélium tartalma nem valamiféle általános igazság, vagy mitikus tartalom, hanem a hála öröme e jó hír nyomán fakad. Jézus az Őt hallgatókat a kegyelmes Isten teljes jogú „örömhírhöző küldöttékként” (Freudenbote) hívja meg az Isten határtalan irgalmasságában való

részesedésre és az előlotti örvezetésre. Az Úrral való közösség szétszakíthatatlansága okot ad arra is, hogy még a szenvedések közepette is a Krisztussal való közösség hatalmas örömeben örvendezzünk. Észreveszi, hogy Pál a zsinagógákban megélt törvény öröme is reflektálva rámutat, hogy a hívők öröme nem a törvényből, hanem az Úr Krisztushoz tartozásból fakad. Fil 4,4 alapján rámutat, hogy ez az Úrban való öröm nem hangulat csupán, hanem egy, a Krisztus-himnuszban jelzett egyszer s mindenkorra megvalósult üdvörténeti esemény eredménye, amit már semmi el nem törölhet. Ez a reménységének és örömeinek alapja, és ezért nem kell semmiért aggodalmaskodni, hanem mindenkor hálával vinni a kéréseket Isten elé. János húsvéti örömeiben pedig a keresztig vezető út és a megdicsőülés kapcsolódik össze: így lesz a próféciák beteljesedése nyomán az öröm is teljes (beteljesedett).

Az öskeresztyénység örömeinek megértéséhez segítséget nyújt két valláspszichológiai jellegű mű. Klaus Berger (BERGER Klaus: *Historische Psychologie des Neuen Testaments*. Stuttgart, 1991.) Pál Jézusban adott közösségi, tehát kapcsolati örömről állapítja meg, hogy az minden esetben az Istennel és emberekkel való békeség gyümölcse, melynek kulcsa a Jézussal való közösség. Theißen (THEIßEN Gerd: *Az öskeresztyénység élményvilága és magatartásformái. Az öskeresztyénység pszichológiája*. Budapest, 2008.) pedig Jézus halálát és feltámadását, mint az újszövetségi gondolkodás „terrormentesítettjét” értelmezi. Az így létrejövő pozitív érzelmek vallási szempontú specifikumát abban jelöli meg, hogy azok „minden területre kiterjedő bátorságot ébresztenek az élet kihívásaival szemben, és motiválták teszik az embert.” (THEIßEN Gerd: *Az öskeresztyénység... i. m.*: 175.)

23 Az öröm a profán nyelvhasználatban pusztán emóció, melynél az újszövetségi öröm fogalma sokszorta összetettebb, és összetettségében inkább a számos dimenzió mentén leírható profán bol-

dogság-fogalomhoz, avagy boldogság-ideához hasonlít realizált formában.

- 24 A táblázat készülő disszertáció melléklete lesz. E helyen a terjedelmi korlátok miatt csak utalok rá.
- 25 A referenciákat SCHMOLLER, Alfred: *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament*. Stuttgart 1994. alapján gyűjtöttem.
- 26 A teológiai jelentőség plaszticitása érdekében színeztem is a táblázatot: bordó (-), piros (1), világoszöld (3), sötétzöld (3+) színekkel.
- 27 Utalás történik az adott szó élőbeszédben változatos jelentéseire; műfaji jellegzetességek átláthatóvá váltak; szövegösszefüggés és szömező a „K” oszlop vizsgálatával könnyen figyelembe vehető.
- 28 Lukácsnál is csak a születéstörténetekben és Jézus názareti prédikációjában, valamint (mennyei) jutalom jelentésben még a 6. fejezetben, köszönetként a 17. fejezetben, és igei alakban a visszaadta látást, elengedte tartozását formában.
- 29 Pálnál 15-ször, és egyszer 1Pt 4,10-ben.
- 30 Fogalmi használat alatt a főnév nominatívusát és prepozíció nélküli használatát értem.
- 31 Márk azonban csak profán örömet ismer.
- 32 Az eszkatologikus vonatkozású öröm 22-ből 6-szor, a kegyelem 11-ből 5-ször, a hála 7-ből 5-ször, a kegyelmi ajándék mindkét alkalommal kapcsolatos Jézussal.
- 33 Jézusra 126 cella, Istenre 149 cella, a Szentlélekre 10 cella vonatkozik.
- 34 Az öröm 99-ből 66 cellában, a kegyelem viszont 103-ből 5 cellában kapcsolódik közösséghez.
- 35 BARCLAY, John M. G.: *Paul and the Gift*. Cambridge, 2015. 11–78.
- 36 LAUSTER, Jörg: *Gott und das Glück, Das Schicksal des guten Lebens im Christentum*. Gütersloh, 2004. 187.
- 37 LAUSTER, Jörg i. m. 168.
- 38 LAUSTER, Jörg i. m. 167.

KITEKINTÉS

Lesújt-e ránk a babiloni átok?

Gondolatok Laborczi Pál írása kapcsán

A Theologiai Szemle folyóirat 2018/1-es számában megjelent tanulmány *Pérez és erkölcs* címmel a biblikus gazdaság alapjairól szólt. A gazdasági kérdések szélesebb társadalmi összefüggésekbe helyezése jogosan tart igényt az egyház véleményformáló tagjainak figyelmére, így ezek taglalásának hasznossága kétségtelen. Ebben a vonatkozásban a tanulmány közlése látókörbővítő és hézagpótló jellegű, ugyanakkor megállapításai inkább érzelmi megalapozottságúak. Bár egy lelkes szakfolyóiratnak nem lehet feladata a közgazdasági viták folytatásának teret nyújtani, az olvasók hiteles tájékoztatása indokolja az írás vitatható megállapításaira vonatkozó eltérő álláspontok megismertetését.

A tanulmány bevezető részében az ismert montesquieu-i hármasság mellé helyezi a médiumok és a pénz hatalmát, melynek során veszélyeztetve érzi a törvényhozói, végrehajtói és igazságszolgáltatási hatalmi ágak megosztásából eredő társadalmi stabilitást. Ennek okaként a közvélemény befolyásolásán keresztül a köz-

hatalmat választói felhatalmazás nélkül gyakorló tömeg-tájékoztató mellett a pénz – „önzésből és haszonlesésből kamatoskamat-szedéssé durvult” hatalmát jelöli meg, „minek következtében fék nélkülivé vált a pénzrendszer”.

Nehezen lehetne tagadni a modern társadalmakban a gazdaság meghatározó szerepét. Ebben a vonatkozásban a helyzet talán még rosszabb is, mint a hármasság ideális idealizált egyensúlya, hiszen az igazságszolgáltatás viszonylagos függetlensége mellett nehéz lenne tagadni, hogy napjainkra mind a törvényhozói, mind a végrehajtói hatalom szereplői túlnyomórészt gazdasági érdekek képviselőiként lépnek fel a politika porondjára, így a gazdaság szempontjai a társadalmi élet minden szegletében jelen vannak. A kérdés csupán az, hogy a pénz hatalma – amit a tanulmány szerzője a kamatoskamat uralmának az „emberhez egyedül méltó, szeretetalapú kapcsolatok” tagadásaként értelmez – valóban ötodik hatalmi ággként érvényesül-e?

A *kamatoskamat* fogalmát inkább stilisztikai, mint közgazdasági kategóriának tekintem, ami alkalmas arra, hogy a *kamat* fogalmához társuló negatív képzeteket hatványozza, így a továbbiakban inkább ez utóbbit használom majd. A hitelt nem kamatoskamatra, hanem kamatra folyósítják, bár a meg nem fizetett kamatot valóban tőkésítik a kamatperiódus végén, így a következő periódusban ez is a kamatfizetés számítási alapjává válik. Ez kétségkívül kiszolgáltatottságot eredményez, s nem egy adós kerül az adósságspirál helyzetébe, amikor a hiteletet már az esedékes kamatfizetési kötelezettség teljesítésére kell felvennie.

A meghatározó fogalom azonban a kamat, s ennek (erkölcsi és teológiai) megítélése kétségkívül sokat változott a történelem során. A katolikus egyház gyakorlatában a kamatszédést kezdetben bibliai alapon tiltották (5Móz 23,20–21), bár az evangéliumban a kamat megtalálható pozitív kontextusban is (Luk 19,23). A skolasztikus Aquinói Tamás –Arisztotelész nyomán –, aki a pénz szaporodásra alkalmatlannak tartva ellenezte a kamatszédést, később fő művében kidolgozta ennek filozófiai érveit is. Mivel a kölcsönzött pénzt (optimális esetben) hiánytalanul visszaadják, a használatáért követelt ellenérték (kamat) ellenkezik a keresztényi méltányosság követelményével, s ezért tilos. Egyedül abban az esetben jogos a kölcsönadott pénz fejében ellenértéket követelni, ha kereskedő, vagy iparos számára adják a kölcsönt, és a közös vállalkozás hasznában, illetve kockázatában részesül a kölcsönadó (ST II–II. q. 78. art. 1–2.)

A kamatszédés tilalmát a világi jog kevésbé vette szigorúan. Megengedte a kamatot a vállalkozásba bevitt tőkére, ha a kölcsönadó előnyös üzlettől esik el (*lucrum cessans*), ha kárt szenved (*damnum emergens*), vagy a kölcsönösszeget fenyegető veszteség (*periculum sortis*) esetére. A világi jogfejlődés és a gazdasági fejlődés igényeinek hatására a reformáció kezdetére a katolikus egyház is engedett álláspontjából, s 1515-ben az V. Lateráni zsinat kimondta a zálogügyletekkel foglalkozó pénztintézetek (*montes pietatis*) által felszámított kamat jogosságát, amennyiben ezek fedezetet nyújtanak az intézetek működésével kapcsolatos költségekre és nem tartalmaznak ezen felüli profitot. (http://www.intratext.com/IXT/ENG0067/_PE.HTM)

Ez a gondolatmenet így már a 16. században elismerete, hogy a kamatot felszámító – vagyis a betétgyűjtéssel és kölcsönzéssel foglalkozó – intézmény társadalmilag hasznos tevékenységet folytat, mely jogosan tart igényt költségeinek megtérítésére, illetve kockázatának kompenzálására. Így semmiképp sem lehet azonosulni a tanulmány azon megállapításával, hogy „a kamat mögött semmilyen hasznos cselekedet nem áll ...” (LABORCZI [2018] 33. old) Egy jól működő bankrendszer képes arra, hogy hatékonyan begyűjtse a lakosság és a vállalkozók megtakarításait, értékelje a hiteligénylők üzleti terveit, folyósítsa és beszedje a kölcsönösszegeket, s a hitelnyújtásból származó jövedelmeket megossza a betétesek és a bank tulajdonosai között. (A bankok felelőtlen kihelezései és sokszor pazarló üzletvitele, a működésükkel kapcsolatos sok évtizedes keserű tapasztalatok sem

kérdőjelezik meg a pénzügyi intézményrendszer létének indokoltságát.)

A szerző így folytatja megállapítását: „... a pénz tehát fedezet nélkül szaporodik, következképp ez az örökös infláció forrása.” (LABORCZI [2018] 33. old). Ez a megállapítás akár igaz is lehetne, ha infláció csak a jelenlegi, „fedezet nélküli” pénzrendszerben lenne megfigyelhető, illetve ez minden esetben jellemzője lenne. A valóság ezzel szemben úgy áll, hogy a nemesfém alapú pénzrendszerek is ismerték az infláció jelenségét, amikor egy adott gazdaság teljesítőképesség mellett jelentősen megnövekedett a forgalomban levő pénz mennyisége. Többek között ez történt a nagy földrajzi felfedezések évszázadában is, amikor a spanyol és portugál gyarmatokról beáramló nemesfém okozott hatalmas inflációt, s az így megnövekedett kereslet – nem mellékesen – kiemelkedő gazdasági növekedést indított el. S ha a közelmúlt pénzügypolitikai történéseire tekintünk, megállapítható, hogy a nemesfém-fedezet nélküli mai pénz léte is együtt járhat deflációval, sőt negatív kamatmértékekkel (pl. német és svájci államkötvények, Európai Központi Bank negatív irányadó kamat) is. A tanulmány egyik későbbi pontján a szerző korábbi kijelentését cáfolja, amikor helyesen állapítja meg, „... a gazdaságot szolgáló pénznek kézzel fogható fedezetre semmi, szüksége, mivel a fedezete kizárólag a mögötte álló értékeremtő munka és a közbizalom.” (LABORCZI [2018] 37. old). A központi bankok épp e fedezet folyamatos figyelése alapján döntenek a kibocsátásra kerülő pénzmennyiségről.

A szerző helyesen rögzíti, hogy a „pénzkiadás jogát is elvették a közhatalomtól” (LABORCZI [2018] 34. old). Az Európai Unió tagállamaiban a pénzkibocsátásért felelős központi bankok, illetve az euró-övezetben az Európai Központi Bank függetlenek a végrehajtó hatalomtól, így szervezetenként, intézményileg és pénzügyileg önálló intézményként szolgálják a gazdaság működését. Ezt a hatalommegosztást lehet hatalomvesztésként értékelni, hiszen a költségvetési egyenlegért felelős kormányzatok nem tudják korlátlan pénzteremtésre utasítani a központi bankokat, illetve az Európai Központi Bankot. Ugyanakkor ez a hatalommegosztás szavatolja, hogy a forgalomban lévő pénz értékállósága megvalósuljon, hiszen a pénzkibocsátást jellemzően a gazdaság igényei, s nem az újráválasztásukért túlköltekezésre is hajlamos kormányok határozzák meg.

A tanulmány jelentős terjedelmében tárgyalja Silvio Gesell pénzelméletét, valamint az ennek megvalósításaként az ún. wörgli csodát. Gesell autodidakta közgazdászként hirdette a közösség tulajdonában álló „szelíd pénz” gondolatát. Az erre alapozott gazdasági rendszerben a pénz csak technikai szerepet tölt be az árucseré lebonyolításában. Mivel a törvényhozó hatalom által kibocsátott pénzt bizonyos időközönként leértékelik, ezért a pénztulajdonosok haladéktalanul áruk és szolgáltatások vásárlására fordítják, így biztosítják a gazdaság folyamatos működését. A pénztintézetek csak a pénzforgalom technikai lebonyolításával foglalkoznak, ezért nem jutnak gazdasági, még kevésbé politikai hatalomhoz, hanem a közhatalom intézményeként és nem magángazdasági vállalkozásként működnek. A szerző részletes katalógusát adja a szelíd

pénz rendszerében elérhető előnyöknek, s ezek feltehetőleg – gondolatkísérletként – meg is állják helyüket. Mivel ezt a pénzrendszert a világ egyetlen működő gazdaságában sem tartották – számos vélt előnye ellenére sem – bevezetésre érdemesnek, csak a megoldásra váró problémáknak a teljesség igénye nélküli felsorolása marad:

- Képes-e a szelíd pénz rendszere biztosítani a modern gazdaság működéséhez elengedhetetlen megtakarításokat, amennyiben a megtakarítókat nem ösztönzi az elérhető kamat?
- Hogyan képes egy közösségi tulajdonban álló pénzügyintézet hatékonyan dönteni a megvalósításra érdemes üzleti lehetőségek közötti választásról?
- Amennyiben a pénz nem lesz alkalmas vagyoneképzésre – ami a biztonságra törekvő emberek elidegeníthetetlen szükséglete – melyik áru veszi át a vagyoneképző funkciót, mint ahogy a hiperinflációs időszakban megtette ezt a cigaretta, az ékszer, a műkincsek?
- Ha a pénz negatív kamata, illetve folyamatos leértékelése képes pozitív társadalmi változások tömegét létrehozni, miért nem valósultak meg ezek a korábbi inflációs időszakokban?

Az 1932. évi wörgli csoda eseményei valóban amellettszólnak, hogy egy önmagában értéktelen „munkautalvány” pénzként való használata egy közösség életében képes pozitív változásokat eredményezni, s a helyi gazdaságot fellendíteni. A kísérlet kudarca annak volt köszönhető, hogy az osztrák jegybank pénznyomtatási monopóliumát féltve másfél év múltán elérte a wörgli „pénz” bevonását. Mára a szabályozási környezet toleránsabb lett. A helyi pénzek kibocsátása és forgalmazása számos településen és régióban megengedett, Magyarországon is több helyen működik, s a helyi gazdaságfejlesztés bevett eszköze. Nem képes azonban a teljes pénzforgalom, s valamennyi pénzfunkció (többek között a vagyoneképző funkció) átvételére, s így csak kiegészítő pénzrendszerként van létjogosultságuk, s ha általánosan elterjedté válnának, feltehetőleg felkeltenék a központi bankok beavatkozási kedvét is, mint ahogy a kriptovaluták (bitcoin és társai) esetében ép napjainkban érzékeljük.

A szerző befejező gondolataiban a „lineárisnál alig jobban növelhető termelés és a hatvány szerint növekvő pénzmennyiség” miatti összeomlás elkerülhetetlensége miatt aggódik, melynek során a „gazdagok mentik majd irhájukat, a szegényeket pedig sorsukra hagyják” (LABORCZI [2018] 40. old). Az emberiség történetének eddigi tapasztalatai sajnálatos módon ezt a borúlátást igazolni látszanak. A gazdaság és a társadalom bajait a kisemberek hordozzák, a tehetősek érdekérvényesítő képessége mindig erősebb az elesettekénél.

A tanulmányban a pénz és erkölcs összefüggéseit tárgyalva megtalálni véli azt a megoldást, ami mai – számos ellentmondást felmutató – gazdasági és társadalmi életünk meghaladására alkalmas. E megoldás egyedül üdvözítő voltával szemben azonban a fent kifejtett gondolatok miatt szkeptikus vagyok. A modern vegyes gazdaságban napjainkra kialakított pénzügyi intézményrendszer több évszázados tapasztalatok birtokában valósult meg, s képes arra, hogy mechanizmusát folyamatosan megújítsa, a felmerülő új ötleteket működésébe eredményesen integrálja. Hiba lenne ezt a működő rendszert egy – első látásra talán szimpatikus – utópia kedvéért sutba dobni.

A pénz szerepének túlhangsúlyozása azonban valóban számos gond forrása. Találón fogalmaz Pál apostol levélbeli ígéje, mely szerint „minden rossznak gyökere a pénznek szerelme” (1Tim 6,10). Az a társadalom, amely a pénzt isteníti, „szerelemmel” közelít hozzá, bukásra van ítélve.

Zsugyel János

IRODALOM:

- AQUINÓI Szent Tamás: Summa Theologiae – A teológia foglalta. Telosz Kiadó, Budapest
- CSEPREGI Zoltán [2014]: Tulajdon, kamatszédés és uzsora Johannes Eck (1515), Martin Luther (1524) és Méliusz Juhász Péter (1562) műveiben, Obeliscus, 1. évf. 1. sz. 57–64 old.
- LABORCZI Pál, [2018]: Pénz és erkölcs avagy a biblikus gazdaság alapjai, Theologiai Szemle, 2018/1. 33–41 old.
- ZSUGYEL János [2017]: Közgazdasági gondolatok Luther Márton életművében, Közgazdasági Szemle, 2017/10. sz. 1073–1088 old.

Az érett középkortól napjainkig és tovább

Gondolatok Zsugyel János írása kapcsán

Előző dolgozatomban terjedelmi okok miatt nem volt lehetőségem a geselli elmélet valamennyi jellemzőjére, erkölcsi és társadalmi vonatkozására kitérni, ezért egy közgazdász jogosnak tűnő ellenvetéseket tehet. Ezt a hiányt most részben megkísérlem pótolni, hogy beláthassuk: nem utópia, hanem az egyetlen reménységünk a geselli útra lépni. És azért „csak” reménységünk, mert ezen megoldás bevezetésével pl. az ökokatasztrófa közelsége miatt könnyen lehet, hogy már elkéstünk. Másként fogalmazva óri-

ási hiba a jelenlegi gazdasággal kapcsolatban jól működő rendszerről beszélni, amelyet nem szabad egy „utópia kedvéért sutba dobni”. Épp ellenkezőleg, nézetem szerint éppen hogy a jelenlegi gazdasági rendszer visz minket a végpusztulásba. A rendszer működik ugyan, de végzetesen.

* * *

Egy eleddig még nem publikált tanulmányomban számos közgazdász és más neves gondolkodó eredményére

támaszkodva a mai pénzrendszer, vagyis a tőkegazdaság legfőbb *negatív* jellemzőit gyűjtöttem össze. Néhány idézettel és saját gondolattal összefoglalom.

1. *összeműködés helyett versenykényszer*, miközben az ember lényegétől a játékoságon kívül idegen a verseny,¹ pláne a gazdasági verseny, mert az nem más, mint a „*taposd el a gyöngét*” szalonképes neve.
2. a *megállíthatatlan növekedés kényszere*, amelynek vállalhatatlan következményeit egy későbbi szakaszban tárgyalom.
3. a *kizsákmányolás kényszere*, mert a kamat adta nyereség iránti vágyból, vagyis „egoista indítékokból” mindenki kölcsönösen megkárosít mindenkit, vagy az egyik fél állandóan kárt okoz a másiknak” (Binswanger 1999:53)
4. *gazdagodó központ – szegényedő periféria, vagyis szociális igazságtalanság*. Ehhez elegendő megnézni az évenkénti IMF jelentéseket. Évről évre nyílik az olló (néhány adatot láss: Laborci 2018:9, 8. lábjegyzet.)
5. *nincs egyensúlyi állapot*, azaz a kapitalizmus története valójában válságsorozatok története.²
6. *Erkölcsténység*: A gazdaságot „az éhségtől való félelem meg a nyereségvágy motiválja” (Polányi 1976:151) „Valutánk rendszere igenis erősíti a kapzsiságot és a hiánytól való félelmet”. (Lietaer 2017:199); „A kapitalizmus kapzsisággal párosult jejes közönyből gyilkolt meg milliőkat.” (Harari 2015:298)
7. *össztársadalmi torzulás és bomlás*, mert „amikor kizárólag az egyénnek adnak jogokat, nemcsak veszélyes és a közösség érdekeivel ellentétes egyensúlyhiányt teremtenek, hanem ugyanakkor szabad folyást engednek a társadalmi bomlásnak és a *homo homini lupus* állapotának” – állapítja meg a filozófus. (Molnár 1993:56)

Az említett jelenségek mögött majd mindenki a kamat pusztá létét jelöli meg a baj forrásául. Ezért nézzük meg a kamatot közelebbről.

„Ne végy ő tőle kamatot vagy uzorát, hanem félj a te Istenedtől, hogy megélhessen melletted a te atyádfia.” (3Móz 25,36) – olvashatjuk a Bibliában.

A pénz és kamata szempontjából olvasgatva Arisztotelész, Aquinói Szent Tamás (akire a tisztelt vitapartner is hivatkozik), Nicole Oresme, Luther vagy Kálvin idevágó munkáit, szembe tűnhet néhány jelző a kamattal, ill. a kamatszedéssel kapcsolatban: természetellenes, igazságtalan, természet ellen való, ellentétes a természetes igazságossággal, halálos bűn, méltánytalan, átkozott, ki kéne kergetni a világból stb.

Valójában az ókor óta ismert tapasztalat, hogy a kamat és a szabad kereskedelem – „olyan drágán adom az árumat, ahogy csak tudom” (Luther (évszám nélkül):2) – az embertársunk kárán való gazdagodást jelenti, következésképp az amúgy is szegényeket ínségre juttatja.

De miért van a kamatnak és a szabad kereskedelemnek ilyen negatív hatása, hogy még a Biblia is egy mondatba foglalja a kamatot és felebarátunk megélhetését? Miért írja Melius Juhász Péter ugyancsak régen, hogy (ekkor az

uzsora még = kamat): „a felebarátainkat és felebarátaink javait kimerítő sérelmes uzsora meg van tiltva azon igazságtalan nyeresémény miatt, mely egy neme a lopásnak és ínségre juttatja a szűkölködőket és szegényeket” (Melius Juhász 1881:260).

A kamat a *lopás* egy neme, állítják a régiek. A kamat a pénzkölcsönzés *jogos haszna*, mi több, törvényes *jutalom*, állítja a mai közfelfogás. Megmutatom, hogy az előbbi a helyes, és a mai a torz álláspont.

Nyilvánvaló, hogy a munkamegosztás megköveteli a csereeszköz létét, vagyis pénzre szükség van ahhoz, hogy az (áru)termelők és (áru)fogyasztók közötti csere zavartalanul folyjék. Csakhogy „a munkamegosztás maga nem követel kamatot. Kinek kellene itt kamatot fizetnie és miért?” – teszi föl a kérdést nagyon is lényeglátóan Gesell (2004:235) Ugyanakkor tegyük föl, hogy a pénzkibocsátó (fejedelem, király, állam stb.) elegendően hosszú ideig a munkamegosztás adott szintjéhez elegendő csereeszközt, vagyis (fém)pénzt bocsát ki. Egyszerű takarékoságból, vagy merő emberi számításból, gyarlóságból, nyereségvágyból, félelemből, hogy mi lesz holnap stb., előbbutóbb minden kibocsátott pénz valamilyen ládafiában köt ki. És a ládafia tulajdonosának pusztá megélhetését biztosító pénznél több pénzt onnan az égvilágon semmi mással nem lehet előcsalogatni, mint kizárólag kamattal. Értsd: „nincs kamat = nincs pénz”³ mondja zseniális szerzőnk. Pénz hiányában ugyanis a termelő is és fogyasztó is szükséghelyzetbe kerül. A termelő azért, mert a terméke tönkremegy; fogyasztó pedig azért, mert nélküli azokat a dolgokat, amelyek elcserélése érdekében áruját a piacra vitte. Vagyis a pénztulajdonos merő önzésből, haszonlesésből, piac fölötti hatalmából fakadóan zsarolni képes a piac többi szereplőjét, pusztán csak azért, mert az ő áruja, a pénz, anyagában romolhatatlanul várakozni képes a ládafiában. A szükséghelyzetbe került felebarát megszarolásának eredménye a kamat. Ráadásul az eleve szükséghelyzetben lévő felebarát egyszer csak mégis kölcsönt lesz kénytelen fölvenni. S miután visszafizette a kölcsönösszeget, azután azért kénytelen dolgozni, hogy a kikövetelt kamatot is előteremtse, ilyenformán nagyobb szükségbe kerül, mint előtte volt. Másként fogalmazva az embertársunk fölötti (gazdasági, végső soron megélhetést korlátozó) hatalom ellenkezik a keresztyén tanítással. A kamat csak ezen hatalom és erőfölény nyilvánvaló eredménye. Mivel pedig az illetén hatalmat közvetlenül nem lehetséges tiltani, ezért a mózesi törvények és az említett „régí Írástudók”⁴ Kálvin kivételével a hatalmat eredményező *eszközt* tartják kérlelhetetlen tilalom alatt.

A kölcsönt adó a többletpénzért cserébe semmiféle értékteremtő munkát nem végez, csakis *vár a pénzére*, tehát eredendően „a kamat mögött semmilyen hasznos cselekedet nem áll” (Laborci 2018:6), ezért teljes joggal mondja az említett reformátor, hogy a kamat „igazságtalan nyeresémény [...], mely egy neme a lopásnak”. A kamat tehát:

- embertársunkkal szembeni erőfölényből eredő *sarc*;
- színtiszta *kizsákmányolásnak* is hívhatjuk, mert az per definitionem értékteremtő munka nélküli jövedelem elvonás;

- méltánytalan, méltatlankodnak évszázadok óta egyre halkabban a széplelkek;
- „elkerülhetetlen bűn” (Luther (évszám nélkül):4);
- a gazdaság működéséhez szükséges, ezért Kálvin szerint mérsékelt formában (5–6%) engedélyezhető, de a védtelen felebarátot túl könnyen szegénységbe és nyomorba döntő képessége miatt „a méltányosság és szeretet törvényével” összhangban kell eljárunk, írja Kálvin (Sebestyén 1881:8). Az „összhangra” törekvés évszázadok alatt olyannyira feledésbe merült, hogy a később megszületett „közgazdaságtanokat [...] az érdekelte és az érdekli, hogy a piaci erők szabad kibontakozását megakadályozó erkölcsi és paternális béklyókat föloldja” (Binswanger 1999:53). A föloldás olyan jól sikerült, hogy napjainkra már a közfelfogás szerint is
 - a pénz bérletének *díja*, a pénzkölcsönzés *jogos haszna*, az önmegtartóztatás törvényes *jutalma*, miközben jótányit sem változott, hogy lényegét tekintve
 - *kizsákmányolás*, a *lopás* egy neme, és
 - a piacról szedett törvényes, de erkölcstelen *magánadó*.

Vagyis egy eredendő egoista vétet – embertársunk szorult helyzetéből hasznot húzni – évszázadok alatt szép lassan erkölcsös tette emelte az önérdek, pusztán csak azért, mert ha elegendően sokan és folyamatosan vétkeznek, akkor több-kevesebb közhaszon is mutatkozik. Szép példa a teológia számára, hogy felsőbb vezetés, vagy ahogy a filozófus mondja, „spirituális mag” hiányában előbb-utóbb az „uralkodó erkölcs”-nek is az lesz „a dolga, hogy igazolja a végeredményben egoista érdekek működését” (Molnár 1993:99).

Mivel a mai pénzünk kamattal terhelt, ezt használja mindenki, ezért teljességgel igaz Binswanger megállapítása: „mindenki kölcsönösen megkárosít mindenkit” (lásd a fentebbi 3. pontot).

Az igazsághoz persze hozzá tartozik, hogy az intézményszerű pénzrendszer kialakulásával ezek az intézmények társadalmilag hasznos tevékenységet is folytatnak, ezért a kamathaszon egy részére – költségeik megtérítésére hivatkozva – jogosan tartanak igényt. De attól még napjaink tőkegazdaságának alapja a fentebb vázolt pusztító kamat maradt. Az persze más kérdés, hogy ember nincs, aki megmondhatná, hogy a kamathaszon mekkora része jogos, s mikortól „igazságtalan nyereség” már. Nem is itt kell keresnünk a megoldást...

* * *

A fenti 5. pont jelentése az, hogy a kapitalista kamatgazdaságban konjunktúraszakaszok és válságok váltogatják egymást. A felívelő szakaszok lényegüket tekintve egyformák, és terjedelmi okok miatt nem tudok velük behatóbban foglalkozni. A válságokkal viszont kell, mert a mai pénzrendszer részben a válságok elleni küzdelemben született.

Kétfajta válság létezik. Az első és az ismertebb az un. deflációs válság. Ekkor az áruk ára csökkenő tendenciát mutat, következésképp a piac szereplői kívárnak, (értsd: várokat a vásárlással, mert holnapután még olcsóbb lesz),

ezért még kevesebb pénz forog a piacon, ami még lejjebb nyomja az árakat, ez pedig még inkább csökkenti a vásárlási hajlandóságot, és így tovább. Azaz beindul egy önmagát erősítő folyamat, végül kitör a klasszikus (vad) kapitalista válság. A raktárak tele vannak áruval (árutúlkínálat), de az emberek pénz hiányában nem tudják kicserélni áruikat. Sikeres külső, állami stb. beavatkozás hiányában tartós nyomor alakul ki.

A másik fajta válság a hiperinflációs válság, ahol is tartós pénztúlkínálat van, amely először a növekvő kereslet révén akár kiemelkedő gazdasági növekedést is elindíthat, de a papírpénz létezése óta a kormányok akármilyen, de leginkább likviditási és hatalmi problémák miatt gyakran beindították a bankóprést. A felelőtlen *pénznyomtatás*, a fedezet nélküli pénzkibocsátás pedig vágató inflációhoz, majd hiperinflációhoz vezet.

Azt hiszem, nem kell ecsetelnem ezeknek a jelenségeknek a gazdaságot és társadalmat romboló hatását és a vele járó elszegényedést, nem ritkán lázadást, forradalmat és a többit.

Tehát az egyik oldalon a pénzhiány okozta árutúlkínálat torkollik válságba, ami miatt a közgazdászok és a döntéshozó politikusok félnek a deflációtól, mint a tüztől, mert úgy vélik, olybá tűnik, jogosan, hogy az a válság előjele, a másik oldalon pedig a napjainkra általánossá vált papírpénz adta lehetőség – a pénznyomda nem ismer határokat – vezet ugyancsak gazdasági bajokhoz.

A pénzügyi kormányzatok ezen két véglet között próbáltak, s napjainkban is próbálnak egyensúlyt tartani.

A 19.–20. században látszólag meg is találták a kilengések mérséklésének a módját:

1. a gazdasági folyamatok figyelésével az árindexet néhány százalékos pozitív tartományban kell tartani, hogy legyen idő a válság előjelét jelentő deflációs színhelyzet kezelésére;
2. a kormánytól független központi bankok felelősek a pénzkibocsátásért a hiperinflációs válság megelőzése érdekében.

Ezzel a két elvvel valóban határok közé lehet szorítani a válságokat, csökken a válságok pusztító ereje, azaz csökken a hullám-hegyek és -völgyek amplitúdója, és nő a periódusuk hossza, vagy akár ezernyi eljárás és szabály segítségével szinte kisimulhat a gazdasági görbe – ennek a törekvésnek a része pl. a szórványosan létező negatív kamat is és a helyi pénzek is, vagy akár a svájci WIR stb. – segítenek a hullámvölgyeket „áthidalni”. Ha viszont a rendszer alapját jelentő csere- és megtakarítás eszközeinek azonosságához és a pozitív kamathoz nem nyúlnak, csakis a válságokat akarják „kiközörszűlni”, akkor benne marad a rendszerben az első szakasz 7. pontjában leírt összes többi tulajdonság. A legsúlyosabb következménye a növekedési kényszernek lesz, mert a növekedés közben tartása már rég kicsúszott a társadalom ellenőrzése alól. Nagyjából 7 milliárd embert kéne személyesen, egyenként meggyőzni arról, hogy legyen szíves fogja vissza a fogyasztását...

* * *

A történészek a középkort több szakaszra bontják, ezek egyikét, a középkor közepét érett középkornak⁵ hívják,

amit Bernard Lietaer Európa aranykoraként jellemez, mert „mindenkinek volt munkája, a munkakörülmények jók voltak, és még a családra, a közösségre, a személyes kedvtelésekre is maradt idő”. (2017:59) Ekkor alapították meg az első, máig működő európai egyetemeket, építették a máig álló katedrálisokat stb. Migray József szerint is „mindenki jóléte aránylag” (1932:158) biztosítva volt: „a keresztény középkor szabad községeiben és városaiban a nyomor, a létbizonytalanság, a túlmunka [...] ismeretlen volt” (uo.). Ebben a korban csakis „a szükséglet fedezésére szolgáló gazdaságok” (Weber 1992:36) léteztek, azaz a gazdaság még nem önálló, saját belső törvényekkel rendelkező alrendszere a társadalomnak. Polányi az archaikus társadalmakkal kapcsolatban „beágyazott gazdaságról” beszél (1976:152). Az emberek szervesen és harmonikusan kapcsolódtak közösségeikhez, mert „a kor etikájának középpontjában az együttműködés, a kivételes polgári önérték és a hosszú távú gondolkodás állt” (Lietaer 2017:59).

(Az un. sötét középkor csak ezután következett, amely máglyákat, pestist, szegénységet, tudatlanságot és társait jelenti a szemünkben.)

Ezt az állapotot rombolta szét az a kb. 800 éve kezdődött központosító folyamat, mely először a sötét középkor borzalmaihoz vezetett, majd nagyjából 500 éve fölgyorsult, főként Kálvin megengedő kamatgyakorlata következtében, és napjainkra a kapitalizmus általánossá válásaként írhatunk le (globalizmus). Ezek a gazdasági és a nyomában a társadalmi átalakulások miatt „az emberek életét erő hatások elmondhatatlanul borzalmasak voltak. Azok nélkül a védekező ellenmozgások nélkül, amelyek letompították ennek az önmegelőző mechanizmusnak a működését, tulajdonképpen megsemmisült volna az emberi társadalom” (Polányi 1976:110). Pl. az ipari forradalom kezdetén „a gép alkalmazása az iparban minden átmenet és korlátozás nélkül Angliában százézerrel tette tönkre máról-holnapra az azelőtt független kisegyztenciákat. Különösen erős pusztítást végzett a textiliparban. A takácsok ezrei kerültek a legnagyobb nyomorba.” (Migray 1932:41) Napjaink technológiai fejlődése ugyanezt mutatja: egyrészt mérhetetlenül gazdaggá válik néhány ember, másrészt akár milliók munkahelye vagy szakmája egyszerűen megszűnik.

Hosszabb távon az általános életszínvonal-emelkedés miatt ezek a katasztrófák, egyéni, de tömegesen előforduló élettragédiák kihullanak a kollektív emlékezetből. Ezen felejtés miatt tekintenek sokan a kapitalizmusra, mint a korábnál fejlettebb társadalmi rendre: emelkedik az életszínvonal, tehát minden rendben, ami mérhetetlenül földhözragadt gondolkodásra vall, miközben nyilvánvaló kéne legyen, hogy „az ember nem csak kenyérral él...” (5Móz 8,3)

Polányi Károly szerint „a gazdasági rendszert a piac irányítja: ez nem kevesebbet jelent, mint hogy a társadalom a piac függelékeként működik. Ahelyett, hogy a gazdaság lenne beágyazva a társadalmi viszonyokba, a társadalmi viszonyok vannak beágyazva a gazdasági rendszerbe” (2004:88).

Ez a tény már önmagában tragédia. De nincs vége. Az egyre inkább öntörvényűvé váló gazdaságban megjele-

nik „a »Homo oeconomicus« modell embere, a racionális egoista, akit a gazdasági racionalitás elvére építve saját igényei, érdekei, nyeresége motiválnak, azaz haszna maximalizálására törekszik. [...] A Homo oeconomicus döntéseinél nem merülnek fel morális szempontok” (Csillag 2012:34).

Az anyagi érdek és az erkölcsi érték konfliktusa elvezet a játékelmélethez, annak is az un. potyautas dilemmájához, amelynek segítségével a matematika formalizált nyelvén tisztán logikai alapon belátható, hogy ha egy gazdasági rendszerben mindenki az egyéni vagy csoportos haszonmaximalizálás elvét, mint általános normát követi, akkor a rendszer, – külső beavatkozás, vagy Polányi szavaival társadalmi „védekező ellenmozgások” hiányában – összeomlik.

Évszázadok alatt tehát az egyre bővülő és erősödő gazdasági hálózatok először az észre hivatkozva, valójában merő egoista indítékból számúzik az igazságot és az erkölcsöt a gazdaságból, a társadalmat a piac függelékévé teszik, folyamánként lezüllesztik az embert egy „állati kultúra”⁶ szintjére – kevésbé keményen fogalmazva elidegenedésként szoktak róla beszélni, Bogár László pedig „elkufárosodott” életszemléletet emleget –, majd öntörvényük szerint a társadalom pusztulását okozzák, hisz önmaguk létalapját is, az Isten adta bioszférát is kiszákmányolják és fölemészti. A végkifejlet szempontjából az ökológiai katasztrófa valójában mellékes, mert a földi élet ennél nagyobb csapást is kihevert már, csupán néhány százezer vagy millió évet kell „várunk” az ember nélküli bioszféra gyógyulására. Hiszen teljességgel egyértelmű, hogy a táplálékláncok összeomlását az ember nem éli, nem élheti túl.

Mindezek fényében nem tudom jól működő rendszernek tekinteni a mind globálisabbá váló kapitalista, vagy magyar nevén a tőkegazdaságot⁷.

Sokkal inkább egy társadalmat, kultúrát, civilizációt és bioszférát ledaráló „ördögi malomnak” (Polányi 2004:61) kell tekintenünk, amelybe a keresztény embernek nem belesimulnia kellene, hanem a szelídség erejével és szívósságával rámutatni arra, hogy földi életünkben a felebarátainkat sújtó égbekiáltó igazságtalanságokra van megoldás, vagy legalábbis enyhítő gyógyír. („Aki azért tudna jót cselekedni, és nem cselekeszik, bűne az annak.” Jak 4,17)

* * *

A tisztelt vitapartner „A szerző helyesen rögzíti” kezdetű bekezdésében a kormányoktól független központi jegybankok mellett érvel, mert „ez a hatalommegosztás szavatolja, hogy a forgalomban lévő pénz értékállósága megvalósuljon”.

Nem értek egyet a értékállósággal, mert a deflációs válságoktól való rettegés miatt örökösen és mesterségesen inflációt visznek bele a rendszerbe. Történeti írásokban számtalanszor olvashatjuk valamely akkori költségről: mai pénzben számolva...

Egy stabil, infláció és defláció mentes gazdaság létrehozásához az áru (és szolgáltatások), ill. a csereeszköz mennyiségének egyenlőségét kell biztosítani, ez utóbbi-

nak anyagától, a csakis rá vonatkozó negatív kamattól függetlenül. A Silvio Gesell által egyszerűen csak Pénzhivatalnak nevezett központi intézménynek mindössze annyi a feladata, hogy egy meglehetősen nagy vásárlói kosár árándexe alapján időnként néhány pénzköteget kivonjon a forgalomból vagy éppen forgalomba hozzon, attól függően, hogy az infláció vagy a defláció jeleit érzékelik-e. Ez a Pénzhivatal pedig nem a kormány, hanem a törvényhozói főhatalom alá van rendelve, tehát a (pénzügyi) hatalommegosztás itt is biztosított. Lásd bővebben az „Egy biztos, a fönti négy pont” kezdetű bekezdést előző dolgozatomban (Laborczi: 2018:11)

Végezetül válaszolok a nekem szegezett kérdésekre, azok megismétlése nélkül.

1. A gazdaság működéséhez nem a megtakarítások az elengedhetetlenek, hanem a megfelelő mennyiségű és folyamatosan jelenlévő csereeszköz⁸. Mivel a jelenlegi rendszerben a csereeszköz és a megtakarítás eszköze azonos, azért csakis kamattal lehet rávenni a megtakarítókat arra, hogy biztosítsák a csereeszközt a piacon, de a kamat – amint fentebb láttuk –, számtalan egyéb bajt is magával hoz. A szelíd pénz rendszerében a csakis a csereeszközeire vonatkozó negatív kamattal, mint értékvesztés⁹ – amely élesen megkülönböztetendő az inflációtól –, önmagában kényszeríti a piac szereplőit, hogy mielőbb visszavigyék a csereeszközt a piacra, vagy odaadják annak, akinek árura van szüksége, de nincs szelíd pénze. Ezért „mindig van a gördülékeny működéshez elegendő pénz a piacon” (Laborczi 2018:11). Sőt, a rettegett válságok is megszűnnek és a mai kamat okozta kényszerek is, vagy legalábbis enyhül a gazdaság évszázados torzító és elembertelenítő nyomása a társadalomra. A megtakarításhoz lásd még a lenti 3. pontot.
2. Vagy közösségi, vagy nem közösségi lesz a pénzközvetítő intézmény. A hitelbíráló pontosan ugyanúgy, vagy akár még jobban zajlik, mint most. Szerintem ebben nem lesz lényegi változás, legföljebb annyi, amit írtam: „kamat nélküli hitel-bőség, azaz a mostani pénzsűke helyett pénz-bőség” (uo.), vagyis a bank, mint sokszorosan erősebb fél nem állítja a kérelmezőt ezernyi feltétel elé, mint most, hanem a bank keresi majd „a pénze nincs, de árura szüksége van” piaci szereplőt, mint ahogy ez utóbbi is keresi a bankot, mint pénztulajdonost. Aztán, mint egyenrangú felek, majd megegyeznek valamiben...
3. Számtalan megoldás van. Ebben az új rendszerben a megtakarító a pénzét adóslevél, takaréklevél, hitel, hitelátvállalás, kötvény stb. akármilyen *pénzhelyettesítő* formájában továbbadja annak, akinek épp árura van szüksége, de nincs pénze, majd a szerződés lejártával visszakapja a pénzét és inflációmentes környezetben azt vásárolja meg érte, amire épp szüksége van vagy eltervezte a nagyobb beruházását. *Az lesz a nyeresége, hogy nem lesz vesztesége*, mert a csereeszköz negatív kamata hatástalan pl. az ő szerződésére. Tehát nem közvetlenül pénzben, hanem valami másban fekszik a megtakarítók va-

gyona, mert ebben a rendszerben a takarékoskodás eszköztől élesen elválik a csere eszköze.

4. Elsősorban hatalomföltésből, másodsorban tudatlanságból.

A jelenlegi pénz esetében akinek (sok) pénze van, annak hatalma is van. A hatalommal bírók sohasem hajlandók csak úgy hagyni, hogy elússzon a hatalmuk, ezért eleddig minden előre mutató próbálkozást elfojtottak. Konkrétan a wörgli kísérlet nem kudarcba fulladt, hanem jogi eszközökkel leverték.

A tudatlanság lényege, hogy a hagyományos pénz inflációja egyaránt hat a pénzre, mint a csere eszközére, és a pénzre, mint a megtakarítás eszközére, ezért az infláció önmagában képtelen „pozitív társadalmi változások tömegét létrehozni”. A geselli rendszerben a pénz ezen két funkciója különválik, ezért a csereeszköz folyamatos leértékelése¹⁰ olybá tűnik, mintha az anyagában romlandó lenne, de ez nem hat a csereeszköz *vásárlóértékére*, mert az az árumennyiség és pénzmennyiség arányától függ és külön szabályozzák, ugyanakkor ez a leértékelés nem hat a megtakarítás eszközeire sem, mert azok egy külön csoportot képviselnek.

Mindez persze csak Silvio Gesell munkássága óta tudható. Azóta pedig az áll, hogy „külön tanulmányt érdemelne, hogy miért hallgatnak Silvio Gesellről, e zseniális közgazdászról” (Laborczi 2018:7). A közgazdászok is, már, aki egyáltalán ismeri, legjobb esetben is csupán érdekesnek vélik elméletét. A média pedig, sejtésem szerint, a negyedik és ötödik hatalmi ág összefonódása miatt hallgatta el és a jövőben is el fogja hallgatni ezen elméletet és az itt leírt gondolatokat. Ha pedig reményeségünk szerint előbb-utóbb mégsem hallgathat már, akkor megpróbálja lejártni, veszélyes utópianak kikiáltani, minden csatornán a működésképtelenséget, megvalósíthatatlanságot stb. és harsogni fogja neves és névtelen szakértők ezreire hivatkozva, és minden módon akadályozni fogja a társadalmi párbeszédet a témában. A hatalmasok eget-földet megmozgatnak majd, nehogy kiderüljön: minden erkölcsi alapot nélkülöz és teljességgel jogtalan a hatalmuk. Mert mint tudjuk, az önérdék a legkiválóbb eszköz ahhoz, hogy elferdítse az igazságot.

* * *

A tőkegazdaságban a munkamegosztás értelme nem az, hogy mindenki gazdagodjék, könnyebben boldoguljunk és a közösség rövid és hosszú távú érdeke szerint gazdálkodjunk, hanem *a termelést a pénz kamatozása szabja meg*. S ahogy láttuk, a kamaton keresztül a piac és annak szellemisége szó szerint mindent maga alá gyűr.

A geselli piacgazdaság fordítva működik: nem a pénz uralkodik, hanem *a piacon forgó pénz mennyiségét igazítják a termeléshez*. A kamat hozta negatívumok lassanként eltűnnek, eltűnhetnek, a tőkekoncentráció előnyei viszont megmaradnak.

* * *

Szerény véleményem szerint keresztyén emberként a gazdaság és társadalom kapcsolatára tekintve az egyetlen Istennek tetsző feladat, ha minden erőnkkel segítjük

a társadalmat kiszabadulni a kapitalista „ördögi malom” garatjából. Ennek pedig csakis a föntebb vázolt zseniális geselli javaslat felel meg, ezért egyre többünknek terjeszténie, majd követelnie kéne...

Laborczy Pál

IRODALOM

- BINSWANGER, Hans Christoph [1999]: Közgazdászok hitközössége, In: 2000, Irodalmi és társadalmi havilap, 11. évf. 10. sz., (53–59)
- CSILLAG Sára [2012]: Az emberi erőforrás menedzsment mint morális útvesztő, Ph. D. értekezés, BCE Vezetéstudományi Intézet, Bp.
- ESZTERHAS, Joe [2007]: Ördögi kulcs Hollywoodhoz, [ford. Rákócza Richárd], J LX, Bp.
- GESELL, Silvio [2004]: A természetes gazdasági rend, kétezeregy kiadó, Piliscsaba
- HARARI, Yuval Noah [2015]: Sapiens, Animus, Bp.
- LABORCZI Pál, [2018]: Pénz és erkölcs Az etikus gazdaság alapjai, Lelkipásztor, 2018/I. (6–13)
- LIETAER, Bernard – Belgin, Stephen [2017]: Új pénz egy új világnak, Bankráció Kft.
- LUTHER Márton [évszám nélkül]: A kalmárkodásról és az uszoráról; Luther válogatott művei, 4. kötet (megjelenés alatt)
- MELIUS Juhász Péter [1881]: Az uszoráról, In: Kiss Áron: A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései, Magyarországi Protestáns Egyelet, Bp.
- MIGRAY József [1932]: A marxizmus csődje, Stephaneum Nyomda, Bp.
- MOLNÁR Tamás [1993]: A liberális hegemonia, Gondolat Kiadó, Bp.

- POLÁNYI Károly [1976]: Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet, Gondolat, Bp.
- POLÁNYI Károly [2004]: A nagy átalakulás: korunk gazdasági és politikai gyökerei, 2. átdolg. kiad., Napvilág, Bp.
- SEBESTYÉN Jenő [1911]: Kálvin és a kapitalizmus. Kálvineum Rt., Marosvásárhely
- WEBER, Max [1992]: Gazdaság és társadalom, A megértő szociológia alapvonalai, 2/1., A gazdasági, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái, KJK, Bp.

JEGYZETEK

- ¹ Bartók Béla úgy fogalmazott, hogy „a verseny lovaknak való, nem embereknek”. Joe Eszterhas közlése; Eszterhas 2007, 151. o.
- ² Itt és most figyelmen kívül hagyva, hogy a hullámhegyek és völgyek „eredője” bizonyos régiókban jelentős gazdasági növekedést is kiadhat.
- ³ A teljes idézetet lásd: Laborczy 2018:7
- ⁴ Babits kifejezése az Írástudók árulása című írásából
- ⁵ Nagyjából a 10. század közepétől a 13. század végéig
- ⁶ Babits kifejezése az Írástudók árulása című írásából
- ⁷ A kapitalizmus nem piacgazdaság, a kapitalizmus helyes magyar megfelelője a tőkegazdaság kifejezés volna, és a szelíd pénzzel működő gazdaságra kellene – kizárólagosan – a piacgazdaság kifejezést alkalmaznunk.
- ⁸ Szándékosan nem pénzt írtam, hogy teljesen egyértelmű legyen, hogy a pénz melyik szerepéről van szó.
- ⁹ Ez az értékvesztés, leértékelés nem általános, mint a mostani pénz inflációja. Csak azt sújtja, aki távol tartja a pénzt a piactól.
- ¹⁰ Lásd az előző lábjegyzetet.

Az egyházi intézmény(esülés) szerepe a gyülekezetépítésben Fritz Schwarz modellje tükrében

A több évszázada tartó szekularizációs folyamatok eredményeképpen az azelőtt természetes módon jelen lévő egyházi struktúrák erodálódása, társadalmi életben betöltött szerepének csökkenése és tervszűrése oda vezetett, hogy az egyházi közgondolkodás legfontosabb témái közt már nem valamely dogmatikai-hitbeli kérdés, hanem a gyülekezetépítés szerepel. A gyakorlati teológia előretörése, felértékelődése a szisztematikával szemben már önmagában sejteti azt a tényt, hogy az egyháznak önmagával kell foglalkoznia, mivel léte került veszélybe. Tegyük most félre azokat a gyakorlati teológia felől is érkező impulzusokat, melyek „megcsúszásnak” tartják, ha az egyházi gondolkodás öncélúvá válik, vagyis az egyház saját maga megtartásán kezd el gondolkodni. Bonhoeffer híres megfogalmazása szerint: „az egyház csak akkor egyház, ha másokért létezik.” Ahogy az evangélium szerint azonban Jézus sírt Jeruzsálem felett annak pusztulása láttán,¹ úgy azonban azt gondolom, hogy az egyházon belül is helye van az aggodásnak, az „egybegyűjtés” iránti motiváltságnak, amikor a halál, a vég víziója jelenik meg szemei előtt. Az már valóban a halál jele, ha az életben maradás alapvető ösztöne is hiányzik adott esetben egy gyülekezetből vagy akár egy

nagyobb egyháztestből. Az egyház jövőjének kérdését a szekularizáció a teológia központi témái közé emelte. Otto Dibelius 1926-ban jelentette meg programadó írását „Das Jahrhundert der Kirche” címmel.² Ebben optimista módon azt vizionálta – ennek mentén sajátos programot is kidolgozva –, hogy a 20. század az egyházi élet nagy újjászületésének, önmagára találásának ideje lesz. A 21. század hajnalán kijelenthetjük, hogy nem így történt (legalábbis, ha a német vagy általában európai nyugati egyházi: protestáns és római katolikus területeket nézzük). Az egyháztagság folyamatosan csökken, a templomok kiürültek, az egyházak egyértelműen a centrumból a perifériára kerültek a társadalmi nyilvánosságban. Nem csoda, hogy az egyházi közgondolkodást a fentebb említett módon is a gyakorlati teológiai eszmélődés „hogyan tovább”-ja foglalkoztatja elsősorban. Ez természetes módon emelte a középpontba ezen belül is a gyülekezetépítés kérdését. Ebbe a diskurzusbba kapcsolódunk bele, méghozzá olyan aspektusból, mely a magyarországi viszonyokat is érinti, s amely helyi szinten is élénk vitákat szokott generálni.³ Ez az aspektus pedig az intézmények és az intézményesség szerepe a gyülekezetépítésben. A probléma sokáig nem létezett, hisz, ahogy majd arról az

előadás végén értekezünk is, maga az intézmény fogalma is újkeletű. A probléma mindenesetre az előző század elején jelenik meg először éles vitaként, méghozzá az ún. Sohm–Harnack vita keretében, melyet a német teológia rendszeres és gyakorlati síkon is többször megismételt,⁴ s bár az újra és újra megszülető szintézisek hasonló mintázatokat mutatnak, a vita nem jutott nyugvópontra. A vita visszatérő alapdilemmáját így is megfogalmazhatjuk: egyház vagy gyülekezet?

1. Egyház vagy gyülekezet?

Rudolph Sohm egyházjogászként állítja fel azt a tézist, mellyel nagy vitát generál, s melyet Emil Brunner nem sokkal később így fogalmaz meg: „az egyházjog a Lélek hiányának pótlására jött létre” („Kirchenrecht ist Geist-Substitut”).⁵ Az egyházjog megjelenése Sohm szerint az őskeresztyén egyház intézményesülésének, a tisztségek, a hierarchia valamint a törvények, a normatív rendszer kialakulásának folyamatára utal. Ez a karizmatikus jellegű, Szentlélek vezetése alatt lévő egyház fokozatos kiüresedése, „Lélekvesztése” miatt következett be. Harnack ezzel szemben az egyházi tisztségek, rend és szabályozás kifejlődésének gyökereit az újszövetségi, kezdeti időkre vezeti vissza, és organikus fejlődésnek tartja. Emil Brunner ismét felveti a kérdést, „Das Mißverständnis der Kirche” című könyvében,⁶ ahol a következőképpen fogalmazódik meg az alternatíva: az egyház intézmény vagy esemény? Az egyház az Újszövetségben ugyanis dinamikus jelenség, nem statikus. Nem tisztségek betöltése, hanem kegyelmi ajándékok megélése, aktív szolgálat jellemzi. A Jézus, majd az apostolok köré épülő gyülekezetet, a „sokaságot” az összejövetel alatt tapasztalt események hozzák létre és tartják egybe. Az egyház újra és újra létrejön, megvalósul. Az egyház esemény. Ezzel szemben az első idők után fokozatosan eltűnik az eseményjelleg, és a kegyelmi ajándékok megéléséből tisztségek, majd normatív tekintéllyel felruházott hierarchia lesz. Az egyház intézménnyé lesz. Ahogy fentebb már idéztük Brunner, az egyházjog megjelenése a Lélek jelenlétének hiányát pótolta („Kirchenrecht ist Geist-Substitut”).⁷ Figyeljük meg ugyanakkor, hogy az Újszövetség tudomány is, ebben az időben Krisztus-eseményről szeret beszélni. Az „esemény” (Ereignis) kifejezés ugyanis ennek a német nyelvű teológiai korszaknak kifejezetten „divatfogalma”. Hátterében egyaránt ott van véleményem szerint a 19. századból örökölt német történeti szemlélet, valamint a dogmatikai ítéletalkotástól való tartózkodás. „Valami volt egy bizonyos Jézus körül” – ezt a mindenki által aláírható minimumot használja egyfajta közös alapvetésként, kiindulópontként az újszövetségi hermeneutika. Brunner számára az „esemény” fogalma szintén a megfoghatatlan, megragadhatatlan jelleget jelenti, a definitív intézményi jelleggel szemben. Az előbbi során a Lélek cselekszik és „fű, amerre akar”, az utóbbi esetben lényeges vonás, hogy minden definiálható, határozott, kimondott és leírt szabályok és szerepkörök mentén zajlik (vagy éppen nem zajlik – az intézményt ez, legalábbis

eszerint a szemlélet szerint, nem befolyásolja).⁸ Brunner maga is megfogalmazza azt a népszerű tézist, miszerint a reformáció adós maradt az ekléziológiai konzekvenciák levonásával. Az egyházi struktúra szintjén elmaradt a reformáció, az igei alapelvekhez való visszatérés. A szekularizáció azonban elodázhatalanná tette ennek beteljesítését. A tézissel manapság is gyakran lehet találkozni, a posztmodern embert elérni kívánó, főleg angolszász eredetű gyülekezetépítő mozgalmak, modellek ugyanis visszhangozzák ezt a felismerést. A vita azonban nem ennyire egyoldalú. Maga Brunner sem látja természetesen ennyire egyoldalúan a helyzetet. Az egyháznak „az Újszövetségben vannak intézményei, de maga nem intézmény; van rendje (Ordnung), de önmaga nem rend.”⁹ Brunner konklúziója végül nem az intézményes egyház elvetése,¹⁰ hanem annak elismerése, hogy az eklézsia, az Újszövetség szerinti gyülekezet létrejövételéhez szükség van az egyházra, funkcionális és missziói szempontból is. Az egyház (Kirche) mégis az a hely, ahol a Krisztusban való közösség (Gemeinschaft) megtörténhet, s ez utóbbi az újszövetségi eklézsia, gyülekezet. A kérdés komplexitásáról meggyőződhetünk az Újszövetség oldaláról Eduard Schweizer¹¹ vagy Ernst Käsemann¹² munkái, akik az egyházi tisztségek kialakulását az Újszövetségen belül is a legkorábbi időkre vezetik vissza. A század második felében megjelenik a vallások szociológiai aspektusának új, konstruktív megközelítése, melyek a társadalmi igények szempontjából pozitivista módon foglalkoznak a rítusokkal, értékszempontokkal, s azok közvetítési módjaival (pl. Dahm).¹³ Dahm szerint az egyházak két alapfunkció mentén mozognak, az első egyfajta értékstruktúra megőrzése (Isten-, világ- és emberképebe kódolva), melyet az oktatáson keresztül valósítanak meg, a második pedig egyfajta lelkigondozói jellegű kísérete az életnek (Begleitung des Lebens), ahol rítusokkal és lelkigondozói jelenléttel segíti át az egyént az életfordulókon és a krízishelyzeteken.¹⁴ Az előbbi a társadalom egészének a kohézióját, kontinuitását hivatott segíteni, az utóbbi az egyén fejlődését, integritásának megőrzését szolgálja. A megközelítés legfőbb erénye mostani dolgozatunk szempontjából annak felismerése, bemutatása, hogy az intézményesült egyház a maga intézményeivel, intézményesült rítusaival egyáltalán nem pusztán Lélekpótlék, „Geist-Substitut”. Az intézményesülés az egyház lelki tevékenységének szerves része, organikus alkotóeleme. Az intézményesülés, az intézmények létrejötte az egyházon belül, sajátos lelki tevékenységének folyamatos végzésének folyamánya, ezt a harmadik pontban közelebbről is megvizsgáljuk.

2. Gyülekezetépítés a népegyházban – Fritz Schwarz modellje

Fritz Schwarz előbb „Überschaubare Gemeinde” címmel három kötetben jelentette meg gyakorlati gyülekezetépítő programját,¹⁵ melyben kifejezetten a népegyházi kontextuson belül foglalkozott a gyülekezetépítés gyakorlati lehetőségeivel.¹⁶ Ezután jelentette

ti meg Christian A. Schwarzal együtt *Theologie des Gemeindeaufbaus* című könyvét, mely reformátori mintára 95 téziszből áll. Ezzel a munkával űrt igyekszik betölteni, mellyel a már ebben az időszakban folyamatosan megjelenő gyülekezetépítő modellek, gyakorlati javaslatok mögött elhelyezkedő elméleti munkát, összegzést igyekszik megtenni. Kiindulópontja során megfogalmazza azt a problémát, mely szerinte akadályozza a gyülekezetépítés elméletének és gyakorlatának kialakulását. Ez a probléma pedig az, hogy a gyülekezet fogalmát nem tisztázták a viták során. Két síkon folyt ugyanis az egyházzal szembeni diskurzus, az egyik oldalon az „igaz egyház” (wahre Kirche) ismertetőjegyeit kutatta elsősorban a rendszeres teológia. Ez történt a reformáció idején is. S ennél a lépésnél megállt az ekkléziológia. A másik síkon a valóságos egyházzal (wirkliche Kirche) kezdtek foglalkozni, elsősorban a gyakorlati teológia oldaláról, s a működő (gyülekezetépítő) modelleket, ténylegesen betöltött funkciókat (szociológiai megközelítés) vizsgálták. A kettő egyházkép feszültségben van egymással, sőt más síkon jelenik meg, ezért nem tudott hatékony, gyümölcsöző párbeszédbe jutni egymással, s így a két megközelítés gyakorlatilag elbeszél egymás mellett. A kettő gyümölcsöző összhangba hozása, vagyis a gyülekezetépítés teológiájának megalkotása Schwarznál egy alaptézisre épül, mely a gyülekezet fogalmán belüli elhatároláson alapszik.

Ennek során a következő alaptézist állítja fel: az újszövetségi eklézsia és az egyház *nem azonosítható*, a gyülekezetépítés az eklézsia építése az egyházban.¹⁷ Itt az előbbi a cél, az utóbbi az eszköz. Ez a sorrend borul fel a gyakorlatban szerinte, s ezért cél- és eszköztévesztett az egyház gyakorlati cselekvése sokszor. A gyülekezetépítés teológiájának a kettő distinkcióját kell mindenképp szem előtt tartani. Nem jelenti azonban ez azt, hogy az egyház önmagában ellenpólusa, akadály vagy – ahogy sokan gondolják – kisiklása lenne a Biblia gyülekezetfogalmának. De még mielőtt ebbe belebocsátkozunk, tisztázzuk magukat a fogalmakat. Schwarz az egyház (die Kirche) kifejezés alatt az egyházat mint intézményt érti, ahogy az a Sohm–Brunner-féle értelmezésben is előtűnik állt. Az egyház nem azonos a bibliai gyülekezet/egyházfogalommal, melyet az eredeti görög kifejezés meghagyásával eklézsianak nevez. Ez a dinamikus, Lélek által inspirált közösség, erőtér, melyet a 4. tételben a következőképpen definiál: „Az eklézsia személyes közösség Jézussal és azokkal a testvérekkel, akiknek hite a szeretetben megmutatkozik.”¹⁸ Az Újszövetség ígéretei, kijelentései erre az eklézsiaira vonatkoznak, s ha ezt az eklézsia építjük, akkor támaszkodhatunk ezekre az ígéretekre.¹⁹ Az egyház mint intézmény ugyanakkor azt a kontinuitást biztosítja, mely lehetővé teszi az eklézsia kialakulását (das Werden der Ekklesia) az egyházon belül.²⁰ Ezért valójában a népegyházi keret nem kell hogy kizáró feltétel legyen az eklézsia építésében. Az intézményes egyház akkor akadály a újszövetségi szellemű gyülekezetépítésnek, amikor saját magát az eklézsiaival azonosítja.²¹ Ebben az esetben kezelhetetlen feszültségbe kerül egymással a két pólus, az egyházat „nyugtalanít-

ja”, „zavarja” az eklézsia jelenléte. Amennyiben az eklézsia újszövetségi értelmét szem előtt tartja az intézményesült egyház, és nem magát akarja megvalósítani, megtartani, hanem eszközként tekint magára, akkor tud megvalósulni az intézményes, népegyházi kontextusban a gyülekezetépítés. Az egyháznak tehát támogatnia kell az eklézsia keletkezését annak kebelén belül, s magát nem hierarchikus módon az eklézsia fölé, hanem alá kell rendelnie. Schwarz tehát a hatékony gyülekezetépítést az intézményesült egyház (Kirche) és az újszövetségi mintájú gyülekezeti közösség (Ekklesia) közös munkájaként képzelel el, ahol azonban egyértelműen az eklézsianak van primátusa az egyházzal szemben. Könyve V. és VI. fejezetében foglalkozik a kettő kapcsolatával, s a fejezet-címek keretében meg is fogalmazza a kettő szerepét és az alárendelési viszonyokat, amikor az V. fejezet címe: Az eklézsia feladata az egyházban, míg a VI. fejezet címe: Az egyház feladata az eklézsiaért. Schwarz az egyház „intézményein” végighaladva (a lelképásztor, teológia, stb.) mutatja be elképzeléseit, ahogy az egyháznak szolgálnia kell az eklézsia, a testvéri közösség, a krisztusi gyülekezet kialakulását ezeken a területeken is. A gyülekezetépítés alapja Schwarznál az evangelizáció, mely több néhány alkalom megszervezésénél. Az evangélium hirdetését csak az eklézsia teheti meg, csak élő eklézsia háttérben tud megvalósulni a gyülekezet épülését szolgáló evangelizáció. Az evangelizáció létforma, melyben a gyülekezet a testvéri közösségen és az élő hitmegélésen keresztül képviseli az evangéliumot. Ezt a fajta evangelizációt is körbejárja Schwarz, s ennek keretében az élő közösségről beszél, mely az egyszerűen hirdetett és képviselt evangéliumra épül, s ahol a tagokat az ige-hallgatás, az imádság, az ünneplés és a munka, a közös szolgálat teszi élő közösséggé.

3. Konklúzió: az intézménykritika kritikája

Schwarz programjának alapja egy distinkció, melyet – sokakhoz hasonlóan – egy, a keresztyénség kezdeteinél kialakult fogalmi zavar tisztázásaként fog fel. Ez pedig az újszövetségi gyülekezet, az eklézsia és a történetileg kialakult, adott egyház különbsége. A különbség az első pont alatt tárgyalt intézményesült egyház és az újszövetségi mintának gondolt dinamikus gyülekezet között húzódozó feszültség. Vegyük azonban az „intézményesülés” mint probléma kérdését górcső alá. Azt gondolom ugyanis, hogy ez mint probléma nem véletlenül csak a modern korban verbalizálódik. Már a 19. században, de még inkább a 20. században megjelennek az industrializáció kapcsán azok a kritikai hangok, melyek az elszemélytelenedésnek, kiüresedésnek, az ember leértékelődésének folyamatára hívják fel a figyelmet. A modern korban jelenik meg az intézményesülés,²² mint olyan folyamat, ahol az ember egyre inkább adattá válik, s egyre személytelenebb rendszermechanizmusok hasznos vagy haszontalan részeként értékelődik. Állítsuk szembe ezzel mondjuk a középkornak a kifejezetten személyes kap-

csolatokra épülő világát (a feudális hűségeskü például, amelyre épült az akkori társadalom, a személyes elköteleződés rítusa volt). Az intézményesedés, mint negatív előjelű társadalmi folyamat a 19. században még a falanszter elméletek víziójának szintjén jelenik meg, azonban a 20. században már valósággá válik, olykor háttorzongató módon. Gondoljunk arra, hogy a holokauszttal gyakorlatilag intézményként működött a világháború alatt, tisztségviselőkkel, bürokráciával. Az intézmény a modern kor, az industrializáció, az államszervezet kiépülése, majd az annak szervezéséhez szükséges bürokrácia kialakulásával jelenik meg a maga sajátosságaival, melyhez egyfajta élettelenesség, személytelenesség, pusztaság funkcionális tapad, s *amellyel szemben* jelenik meg a közösség sajátosan értelmezett fogalma és igénye, élettel, eseményekkel, emberi kommunikációval, kapcsolatépítéssel telítetten. A probléma tehát nem az egyházzal tapad, hanem egy adott történelmi korszak (melyben még benne vagyunk) speciális helyzetéből adódik. Az intézményesülés kérdése tehát a modernitáshoz kapcsolódik, véleményem szerint a korábbi időkben nem létezett. Ezért az újszövetségi időkre visszavezetni vagy a reformáció generációjától számonkérni²³ a kérdés megoldását, anakronisztikus megközelítés. Schwarz tézisét hermeneutikailag nem tudom tehát osztani. Ezzel együtt, mivel a jelenkorra érvényes a megközelítés, s korunk ekkológiájára nem az antitézisben (az egyházzal szemben az eklézsiát építjük), hanem a szintézisben keresi a választ, érdemes Schwarz inspirációit érvényesíteni saját gondolkodásunkban. Mindenképpen erősebb teológiai rendszerének, hogy igyekszik konstruktívan hozzáállni a népegyházi környezethez, vagy mondhatnánk úgy is, hogy az intézményes kerethez. Azonban *kevésnek* tartom ezt a megközelítést egy népegyházi környezetben érvényesíteni kívánó gyülekezetépítési teológiához. Az alapvető probléma ugyanis maga az a kettősség, amelyet rendszerének alapelemévé tesz: az egyház és a gyülekezet (ekklézia) megkülönböztetése. A modernitás minden jellemzője természetesen megjelenik az egyház életében is, különösen, ha a társadalommal szoros összefüggésben létező népegyházzal beszélünk. S ez azt is jelenti, hogy az intézményesedés, az elszemélytelenedés, a bürokratizmus az egyházi élet kísérőjelenségeivé, adott esetben meghatározóivá válnak. S az egyház lesz az a terület, ahol ezek ellensúlyozására hatványozottan megjelenik az élő közösség valamint az intimitás iránti igény. Ezt a feszültséget azonban nem lehet teológiai tétellel emelni, az egyház fogalmát kettészakítva modern, szociológiai megközelítéseknek engedve. Mesterséges, kreált konstrukció a közösség (ekklézia) és az intézmény kettészakítása. Érzem ezt Schwarz is, amikor arról beszél, hogy az egyház (Kirche), a kontinuitást biztosító intézmény teszi lehetővé az ekklézia állandó születését (das Werden der Ecclesia).²⁴ Azonban azt gondolom, hogy nem látja a *lényegi összefüggést* az egyház mint intézmény, valamint a közösségek empirikus módon is érzékelhető, egyházzal kötődő, állandó keletkezése között. Az egyházon belül mindig jelen van a dinamizmus, s tévedés annak jelenlétét egyoldalúan leválasztani

a statikus keretrendszerrel, amelyben ez a dinamizmus működik. Az egyházon belül nem véletlenül történnek „megújulások”, missziói mozgalmak vagy éppen születik meg a gyülekezetépítő szándék. Az intézményellenesség korunk jellemzője, egyfajta szociológiailag és pszichológiailag magyarázandó immunreakciója a társadalomnak és az egyénnek a modernizációval járó folyamatok feldolgozásában. Ezzel a jelenséggel számolni kell a gyülekezetépítés és az egyházzal való teológiai gondolkodás során, azonban a népegyházon belüli gyülekezetépítés teológiájának központi részévé, fundamentumává tenni alapvetően téves egyházértelmezést takar. Az én véleményem szerint az apostoli hitvallás tétele az egyházzal (credo unam... ecclesiam) relevanciával bír ezen a területen is. Az intézményes és a közösségi jelleg, a statikusság és a dinamizmus, a kontinuitás és a novum jelenléte ugyanannak az egyházi jelenségnek organikus, konstruktív részei, ugyanannak az éremnek két oldala. Ez a feszültség kezdettől fogva jelen van az egyház életében, valójában erről beszél többek között Schweizer, Käsemann és számtalan újszövetséges exegetikai munka.²⁵ Az egyházi intézmények nem önműködők, ott vannak jelen, ahol működtetik őket, s ha a működtetésüket megvizsgáljuk, ha közel megyünk az intézményes folyamatokhoz, akkor a messziről gépek és fogaskerekek által működtetett gyárnak látszó „üzem” fokozatosan „műhellyé” változik, ahol emberek gondolkoznak, imádkoznak, dolgoznak. Nézzünk néhány példát. A lelkipásztori tiszt intézménye az igehirdetés intézményének jelenlétét szolgálja a protestáns népegyházi közegben. Ez az intézmény arra indítja a lelkipásztort, hogy folyamatosan keresse az inspirációt és mélyedjen el a tanításban, mert amennyiben ezt nem teszi, valóban kiüresedik az intézmény, de maga az igehirdetés intézménye is hanyatlani kezd, funkcióját kezdi veszíteni (mert az igehirdetésben például a Dahm által képviselt mindkét szerepfunkció jelen van, lásd fent), s az intézmény egy idő után kérdésessé válik. Az egyházi iskola vagy annak lecsupaszított maradványa, csonkjai: a hittanóra, szintén vitatott intézménye az egyházi közgondolkodásnak. A helyzet hasonló, mint az igehirdetés intézményénél. Az intézmény működtetése közben személyekkel, egyénnel kell foglalkozni, a nevelési és oktatási feladatok betöltése során újra és újra el kell sajátítani az oktatók szintjén az egyházi nyelvezetbe, fogalmakba tömörített értéktradícióval való kommunikációt. Az intézmény működése során valójában rengeteg *esemény* történik, személyes kapcsolatok szövődnek és oldódnak, (munkatársi, vezetési közösség jön létre és bomlik fel). Hiába történik az ellenvetés, hogy ez nem a genuin Lélekben való közösség, mely az ekkléziát, az eredeti értelemben vett egyházat konstituálja. Az én olvasatomban az újszövetségi egyházon belül munkatársi, testvéri, baráti kapcsolat, közösség létesült a „Krisztusban”. A különbség nem a kommunikációs – interaktív „műfajokban” mutatkozott meg, nem jött létre új vallásszociológiai képződmény, hanem a meglévő formákban jelent meg új tartalom, új összekötő „elem”, ez pedig az, amit Pál fejezett így ki: a Krisztusban. Krisztus, mint új orientációs pont – ez adja a keresztyénség lényeg-

gét és újdonságát. A keresztyén ember Krisztusban élte meg egyre teljesebben egzisztenciáját, ez pedig organikus módon hozta magával azt a jelenséget, hogy ez az egzisztencia egyre inkább és egyre többször az *egyházon belül* élte meg szerepköreit, konfliktusait, életének interakcióit. Vegyük még példaként az adminisztrációt és annak kifejlődött, intézményesedett változatát: a hivatalt. Az adminisztráció már az újszövetségben jelen van, hisz felsorolják az apostolok neveit (lista készül), s az újszövetségi tradíció megjegyzi a sokaság számát pünkösdkor, stb. Az események továbbadásában fontos szerepe volt a nevek, a tér és időbeli elhelyezések rögzítésének, mivel ezek biztosították az események történeti, azaz valós jellegét. Az adminisztráció igénye ezután folyamatosan biztosította az írásbeliség jelenlétét, s ennek következtében a tradícióvonalak kontinuitását az egyház életében. Ennek jelentősége felbecsülhetetlen, ez protestáns szellemiségű közegben nem szorul magyarázatra. A 20. századi történetírásban, a baloldali kötődésű annales mozgalomban például a kutatómunka során a történeti hagyomány központi szerepét felváltja a feljegyzett *adatok* más tudományterületek (pl. a közgazdaságtan) bevonásával történő elemzése, értékelése. Így sikerül az elmúlt korok lélektanához, életmódjához, hétköznapijához, társadalmi felépítéséhez, egyszóval életéhez jóval közelebb kerülni, mint a 19. századi történetkritikával, mely a klasszikus történeti hagyomány kritikai újrafeldolgozása volt csupán. Érdemes olvasni ezeket a történeti tanulmányokat, mivel rendkívül élvezetesek és „életszagúak” eredeti és lényegi meglátásaikkal, megközelítéseikkel. Azért hozom ide példaként, mivel ez a történeti közönség mutatta be, hogy az adatok mögött élet van, hogy az adminisztráció sosem a „semmit” adatoz, hanem komplex életfolyamatok, társadalmi mozgások dinamikáját rögzíti sajátosan kódolt jelrendszerrel. Sorolhatnánk a példákat, melyek azt mutatják, hogy az egyház intézményszerűsége nem áll ellentétben az egyházi élet dinamikájával. Ezt erősíti meg Werner Krusche előadásában, melynek címe: Az egyház a karizma és az intézmény feszültségterében.²⁶ Ebben az előadásban bemutatja a fent vázolt problematikát, beszámol Emil Brunner, de Fritz Schwarz alaptéziséről is, azonban egészen másképp közelíti meg a témát. Szerinte mind Brunner, mind Schwarz egyoldalúan mutatják be az intézmény és a közösség (vagy amit Krusche szembeállít az intézménnyel: a karizma) karakterisztikumát. Az intézménnyel kapcsolatban annak csak negatív olvasata fordul elő, nem számolnak a pozitív tulajdonságaival az intézménynek: az állandósággal, a biztonsággal, a renddel, a káosztól való távolsággal. Ugyanígy a karizmatikus közösségnek valójában az ideáltípusos képe szerepel a fentebb említett ekleziológiákban, annak „árnyékszemélyisége”, veszélyei, mint a káosz, a bizonytalanság stb. nem kerül szóba. Velük szemben hivatkozik többek között J.-L. Leuba munkájára²⁷, aki az ószövetségtől kezdve kimutatja inspiratív megközelítésekkel a két jelenség „ősiségét”, együttes jelenlétét a bibliai tradíció legrégebb rétegeiben. Izrael és Júda megosztottsága a karizmatikus és a dinasztikus, vagyis intézményes királyság együttes

jelenlétét is takarta, s mindkét hagyománynak erős bibliai megalapozottsága van. Az újszövetségben Jézus címei közül is némelyik karizmatikus, némelyik intézményes jellegű. Nem állapítható meg az újszövetségi keresztyénységben az intézményesség vagy a karizmatikusság elő- vagy utóidejűsége. Együtt van jelen a kettő és feltételezik egymást. Krusche ezek után az intézmény és a karizma organikus kettőssége által *fedett* olyan feszültségpontokat mutat fel, amelyeknél a két jelleg együttes jelenléte adja a megoldást a feszültségek kezelésére. Ezek a kontinuitás és flexibilitás, a megszokás és a döntés, a jog és a lelkipozíció, a dialógus és a prófécia, a dogma és a megtapasztalás. Ezeket az ellentétpárokat szem előtt kell tartania a hatékony gyülekezetépítő szándéknak, s a gyülekezetépítés teológiája tisztában kell legyen azzal, hogy ezek mentén a gyűjtőpontok mentén, ezek feszültségében lehet a gyülekezetépítés elméletét kidolgozni. Az ellentétpárok feszültségének *megszüntetése* jelenti valójában az újszövetségi egyházépítés kisiklását. Azt gondolom, az egyházépítés kulcsa ezeknek az ellentétpontoknak a hatékony kezelése oly módon, hogy az egyház pozitív erőterré változik ezen gyűjtőpontok, pólusok mentén. Ez azonban az egyház intézményes és karizmatikus voltának harmóniájában, annak felismerésében eredhet.

Az atomfizikában régóta ismert tény az anyag kettős természete (most a hűrelméletet ne keverjük bele), ami azt jelenti, hogy ha a fizikai kísérlet részecskeként kezeli az anyagot, akkor a kísérlet részecskeként mutatja ki. Ha azonban hullámként definiálja, az annak megfelelő kísérlet annak is mutatja. Hasonló komplementaritás jellemzi az egyházat is, mely bizonyos aspektusból intézmény, bizonyos aspektusból pedig „esemény” jelleget ölt magára. A két jelleg feltételezi egymást, s egy népegyházi kontextusban működni kívánó gyülekezetépítő teológiának a két jelleg szerves összefüggéseire kell építenie. Schwarz munkája ebbe az irányba mutat, és sok inspirációt tartalmaz, melyek végiggondolásra méltók vagy akár használhatóak ma is. Hatékony, gyümölcsöt hozó ekleziológia alapvetése és célkitűzése azonban kifejezetten a népegyház építése lehet csak, a maga komplexitásában, kihívásaival – az intézmény és a lelki közösség dinamikus feszültségére építve.

Országh István

SZAKIRODALOM

- BRUNNER, Emil: Das Mißverständnis der Kirche, Stuttgart, 1951.
 DIBELIUS, Otto: Das Jahrhundert der Kirche, Berlin, 1926.
 GEHLEN, Arnold: Der Mensch, Berlin 1955.
 KARL-Wilhelm, Dahm: Beruf: Pfarrer, München 1971.
 KÄSEMANN, Ernst: Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 129kk. o.
 RENDTORFF, Trutz (szerk.): Charisma und Institution, Gütersloh, 1985.
 SCHWARZ, Fritz: „Überschaubare Gemeinde” I., Grundlegendes. Ein persönliches Wort an Leute in der Kirche, Gladbeck, 1980; F. Schwarz, R. Sudbrack: „Überschaubare Gemeinde” II., Die Praxis, Gladbeck 1980; F. Schwarz, Chr. A. Schwarz: „Überschaubare Gemeinde” III., Programm des neuen Lebensstils, Gladbeck, 1981.
 SCHWARZ, Fritz és SCHWARZ, Christian A.: Theologie des Gemeindebaus. Ein Versuch, Neukirchen-Vlyn, 1984.
 SCHNEIDER, Gert: Grundbedürfnisse und Gemeindebildung. Soziale Aspekte für eine menschliche Kirche, 1982.

SCHWEIZER, Eduard: Gemeinde nach dem Neuen Testament, Zürich, 1949.
 STRUNK, Reiner: Vertrauen. Grundzüge einer Theologie des Gemeindeaufbaus, Stuttgart, 1985.
 TÓKÉCZKI László: A mai református iskolaügy kérdései. Egyház és Világ, 1993/10, 69.
 WOLFGANG Krusche: Die Kircheim Spannungsfeld von Charisma und Institution. in: Amtsblatt der Evangelischen Landeskirche Greifswald 9/1987 102kk.
 ZAHRT, Heinz: Die Sache mit Gott, München, 1968.

JEGYZETEK

- ¹ Lk 19,41–44.
- ² O. Dibelius: Das Jahrhundert der Kirche, Berlin, 1926.
- ³ Tókóczki László: A mai református iskolaügy kérdései. Egyház és Világ, 1993/10, 6–9.
- ⁴ F. Schwarz, Ch. A. Schwarz: Theologie des Gemeindebaus. Ein Versuch, Neukirchen-Vlyn 1984, 24–33.
- ⁵ H. Zahrt: Die Sache mit Gott, München, 1968, 95kk.
- ⁶ E. Brunner: Das Mißverständnis der Kirche, Stuttgart, 1951.
- ⁷ I. m. 51.
- ⁸ „Az intézmény lényegi jellege, hogy még akkor is működik, amikor tagjainak hite alábbhagy vagy éppen eltűnik.” Schwarz, 184.
- ⁹ Zahrt, 97.
- ¹⁰ Karl Barth ezt a következtelenséget Brunner szemére veti. K. Barth: Kirchliche Dogmatik IV/2, Zürich, 1964, 774.
- ¹¹ E. Schweizer: Gemeinde nach dem Neuen Testament, Zürich, 1949.
- ¹² E. Käsemann: Amt und Gemeinim Neuen Testament, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I., Göttingen 1960, 129kk.
- ¹³ K.-W. Dahm: Beruf: Pfarrer, 1971; G. Schneider: Grundbedürfnisse und Gemeindebildung. Soziale Aspekte für eine menschliche Kirche, 1982.
- ¹⁴ R. Strunk: Vertrauen. Grundzüge einer Theologie des Gemeindeaufbaus, Stuttgart, 1985, 80kk.
- ¹⁵ F. Schwarz: „Überschaubare Gemeinde” I., Grundlegendes. Ein persönliches Wort an Leute in der Kirche, Gladbeck, 1980; F. Schwarz, R. Sudbrack: „Überschaubare Gemeinde” II., Die Praxis, Gladbeck, 1980; F. Schwarz, Chr. A. Schwarz: „Überschaubare Gemeinde” III., Programm des neuen Lebensstils, Gladbeck, 1981.
- ¹⁶ Sőt nemcsak az elmélettel, hanem a gyakorlattal is, ugyanis Schwarz munkatársaival a Herne-i egyházkörben a gyakorlatban igyekeztek átültetni a népegyházon belüli gyülekezetépítési alapelveket. Az eredmény számomra nem ismert, bár 1984-ben megjelent kötetének bevezetőjében „kevésbé látványos” programról beszél, vö Schwarz, 1984. 13.
- ¹⁷ Schwarz, 1984, 27kk.
- ¹⁸ Schwarz, 1984, 34.
- ¹⁹ Schwarz, 1984, 200.
- ²⁰ Schwarz, 1984, 183.
- ²¹ Schwarz, 1984, 184.
- ²² A következőkhöz vö. A. Gehlen: Der Mensch, 1955.
- ²³ A rajongó, anabaptista mozgalmak és ekkleziológiai elképzeléseik egyértelmű elutasítása mögött más érvek és teológiai meggyőződések húzódtak, a problematika egészen más területen mutatkozott meg.
- ²⁴ Schwarz, 1984, 183kk.
- ²⁵ F. Hahn: Grundfragen von Charisma und Amt in der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung, in: T. Rendtorff (szerk.): Charisma und Institution, Gütersloh, 1985, 339kk.
- ²⁶ W. Krusche: Die Kirche im Spannungsfeld von Charisma und Institution, Amtsblatt der Evangelischen Landeskirche Greifswald 9/1987, 102kk.
- ²⁷ J.-L. Leuba: Institution und Ereignis, Stuttgart, 1957.

A veszélyes ember

Bevezetés Bultmann 1936. június 7-ei prédikációjához

Bultmann mint igehirdető szinte teljesen ismeretlen a magyar olvasók számára. Eddig csupán két épületes írást olvashattunk tőle magyarul, mindkettőt Reuss András fordításában,¹ valamint egy-két tanulmányt, amelyek Bultmann igehirdetéseivel foglalkoznak.² Ezért is szolgál örömeinkre, hogy a korábbi közlemények szerves folytatásaként, a *Theologiai Szemle* hasábjain közölhetjük magyar fordításban először Bultmann egy prédikációját.

Mire föl az öröm? Miért érdemes itthon is megismerünk az ígét hirdető Bultmann? Azért, mert Bultmann jelentős részben mind a mai napig vagy mint hírhedt teológust tartjuk számon, a protestáns teológia fenegyerekeként, aki a filozófia-hermeneutika iránti vonzalmának beáldozta az Írás tekintélyét, vagy, mint a heideggeri filozófia teológiai adaptálóját, aki eszerint maximum a filozófusok érdeklődésére tarthat számot. Az igehirdető Bultmann mindenekelőtt azért kelti fel érdeklődésünket, mert megcáfolja, de legalábbis árnyalja ezeket a bevett karakterrajzokat.

Az igehirdető Bultmann megszólal, és különös módon elhallgat a demitologizálás programja, ahogyan azt eddig ismertük. A modern ember – Bultmann egyik ked-

velt terminus technicusával élve – felőli olvasat igénye változatlan marad, ám másképp jelenik meg, mint a tudós teológus írásaiban. Bultmann, amikor ígét hirdet, szoroson köti magát a kinyilatkoztatott szóhoz, és arra szánja magát, hogy a textus tartalmát kibontsa a hallgató/olvasó számára. Eközben a modern ember helyzetén tájékozódik ugyan, de az Írás ezúttal inkább úgy jelenik meg, mint amelynek eleve mondandója van e jelen embereinek, nem pedig úgy, mint amely a régmúlt egy darabjaként csak újrastrukturálás után hozzáférhető. Az igehirdető Bultmann a hit teológusa, aki alázattal figyel az ígére, nem pedig a reflexió teológusa, aki a teoretikus igények kidolgozásán fáradozik. Ennyiben az igehirdető Bultmann meglep bennünket.

Az ígét középpontba állító teológia mindig is óva intett a filozófiától, mint „emberi bölcsességtől”, amely csak kárára lehet annak a bölcsességnek, amely Istentől való (vö. 1Kor 2,1–5). A szóban forgó igehirdetésben hangsúlyosan jelen van a filozófia, ám véleményem szerint oly módon, hogy ettől nem sérül az ige tekintélye – ezért is kelti fel figyelmünket a prédikáció. Egy olyan szöveget olvashatunk, amely az istentisztelet terében szólal meg,

hitből hitbe, miközben nem feledkeznek meg arról, hogy a hívő ember is modern ember. A modern ember helyzetének tematizálásában pedig – a szóban forgó alapállás szerint – helye van a filozófiai megfontolásoknak. Ebben a tekintetben jelenik meg félreérthetetlenül, bár szó szerinti hivatkozás nélkül, Heidegger egzisztencia-analízise. A filozófia ezúttal teológiai érdekeket szolgál egy bizonyos szempontból: annak az embernek a helyzetét látta, akit az igehirdetés meg akar szólítani és el akar érni. Eszerint a jelen embere zűrzavarban él, szorong, mindenféle pótcselekvésekhez menekül, hogy megfeledezhessen a tényről, hogy nem tudja uralni az életet, és ez a pótcselekvés lehet maga az uralom is. Az igehirdetés szövege tehát egy különös találkozás helye: annak egy módját mutatja meg, hogy az igemagyarázat hogyan hozhatja játékba az egzisztencia-analízis belátásait anélkül, hogy kompromisszumot kötné saját szándékait tekintve.

Ám ha Bultmann ily módon szóvá teszi a modern ember helyzetét, hiszen számára kívánja hallhatóvá tenni az ígét, nyilvánvaló módon nem feledkezhet meg a történelmi helyzetről, melyben a megszólított ember él. Jelen prédikáció 1936 kora nyarán hangzott el, és ugyanebben az évben nyomtatásban is megjelent. A fasizálódó Németország, az ellentmondást nem tűrő centralizáció, a protestáns egyházi harcok égető kérdéseket vetnek föl a szövegnek: Mit mond, mit mondhat ekkor az ígét megszólaltató Bultmann? Reflektál-e a kortárs helyzetre, és

ha igen, hogyan tudja ezt megtenni? Politika és teológia egymáshoz való viszonyának kényes kérdéskörét is megnyitja a jelen prédikáció.

Véleményem szerint azonban van egy negyedik szempont is, amiért örömmel üdvözölhetjük e prédikációt. Hiszen egy prédikáció csak akkor igazán jó, ha ma is életre tud kelni az olvasóban. Hiába tanulmányozhatnánk rajta a teológus Bultmann itthon kevésbé ismert, „másik” arcát, hiába elemezhetnénk a heideggeri filozófia megtermékenyítő voltát a prédikáció számára, és hiába vizsgálhatnánk Bultmann náciizmus-kritikáját, ettől még a szöveg a maga sajátosságában, azaz mint igehirdetés, kudarcot szenvedne, ha nem tudna ma is élő szó lenni számunkra. Véleményem szerint – a bultmanni nyelvezet minden döcögőssége ellenére is –, az igehirdetés működik, és talán a legfontosabbra, alázatra tanít. Felmutatja, hogy az ember a gőg veszélyét hordozza magában, s könnyen elfeledkezhet arról, hogy ő nem úr, főleg akkor, amikor sikereket ér el. Isten az Úr, a történelem Ura és Bírója, akinek ítélőszéke előtt az ember egyedül ad számot.

Az igehirdetést egy német szövegolvasó kurzus keretein belül fordítottuk le bölcsészhallgatókkal, melynek lehetőségét ezúton is köszönöm a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi Karának. Folynak egy következő igehirdetés fordítási munkálatai is.

Horváth Orsolya

Prédikáció 1936. június 7-én³

Rudolf Bultmann

Textus: ApCsel 17,22–32

„Pál ekkor kiállt az Areopágosz közepére, és így szólt: Athéni férfiak, minden tekintetben nagyon vallásos embereknek látlak titeket, mert amikor bejártam és megtekintettem szentélyeiteket, találtam olyan oltárt is, amelyre ez volt felírva: AZ ISMERETLEN ISTENNEK. Akit tehát ti ismeretlenül tiszteltek, én azt hirdetem nektek. Az Isten, aki teremtette a világot és mindazt, ami benne van, aki mennynek és földnek Ura, nem lakik emberkéz alkotott templomokban, nem szorul emberi kéz szolgálatára, mintha hiányt szenvedne valamiből, hiszen ő ad mindenkinek életet, lehetetet és mindent. Az egész emberi nemzetséget egy vérből teremtette, hogy lakjon az egész föld színén, meghatározta elrendelt idejüket és lakóhelyük határait, hogy keressék az Istent, hátha kitapinthatják és megtalálhatják, hiszen nincs messzire egyikünkötől sem, mert őbenne élünk, mozgunk és vagyunk. Ahogy a ti költőitek közül is mondták némelyek: „Bizony, az ő nemzetsége vagyunk.” Mivel tehát az Isten nemzetsége vagyunk, nem szabad azt hinnünk, hogy aranyhoz vagy ezüsthöz vagy kőhöz, művészi alkotáshoz vagy emberi elképzeléshez hasonló az istenség. A tudatlanság időszakait ugyan elnézte Isten, de most azt hirdeti az embereknek, hogy mindenki mindenütt térjen meg. Azért rendelt egy napot, amelyen igazságos ítéletet mond majd

az egész földkerekség fölött egy férfi által, akit erre kiválasztott, akiről bizonyosságot adott mindenki előtt azáltal, hogy feltámasztotta a halálból. Amikor a halottak feltámasztásáról hallottak, egyesek gúnyolódtak, mások pedig azt mondták: Majd meghallgatunk erről máskor is.”⁴

1.

Pál beszéde a pogányságot támadja, de korántsem erkölcsstelensége vagy istentelensége, hanem kegyessége, vallása miatt. Pál számára ez babonáság. Miért?

Athént bejárva számos templomot és oltárt látott, ahol sokféle istent tiszteltek, áldozatot mutattak be nekik, és „háborgott a lelke, mert látta, hogy a város tele van bálványokkal” (ApCsel 17,16).

Mi a tulajdonképpeni babonáság ebben a sokistenhitben? Csak annyi lenne, hogy a pogány istentisztelet gyermeki gondolkodásból fakadó hamis képzeteken nyugszik, a kereszténység pedig, amely az egyetlen Istent tanítja, magyarázatot [Aufklärung] adna és eloszlatná a hamis képzeteket helyes, érett gondolkodás által? Nem! Pál már csak azért sem vélekedhetett így, mert tudta, hogy a sok különböző istenségről való felfogás a művelt görögöknél már rég legyőzött, és az ő filozófusai is az egyetlen istenséget tanítják, aki áthatja a világot, akiben

„élünk, mozgunk és vagyunk” (ApCsel 17,28), és akivel az ember bensőleg rokon. Pál idéz is egy verset egy filozófus költőtől (uo.): „az ő nemzetsége vagyunk”, azaz az egyetlen Isten nemzetsége. Azok a filozófusok azt tanították, hogy az istenek, akiket a különböző templomokban régi szokás szerint tisztelnek, csak az egy ősisetség erői és kisugárzásai, akiket különböző neveken ugyan, mégis mindenütt, mint ugyanazt tisztelnek. Nem abban áll tehát a kereszténység harca a sokistenhittel szemben, hogy valamiféle magyarázat [Aufklärung] révén el kellene oszlatnia az Istenről való hamis pogány képzeteket.

Mi tehát a babonaság a pogány vallásban? Ez a babonaság kettős. 1. A sokistenhitben az ember szorongása [Angst] fejeződik ki. Az istenek imádása abból fakad, hogy a világ az ember számára rejtélyes és hátborzongató [rätselvoll und unheimlich]. Rejtélyesek és hátborzongatóak a természet és a sors hatalmai, melyek az emberre hol szerencsét, hol romlást hoznak, és az ember törekvéseit hol sikerre viszik, hol kudarcra ítélik. Rejtélyesek és hátborzongatóak azok az erők is, melyek az emberi bensőből törnek föl: az ösztönök és a szenvedélyek, melyek az embert jóra vagy rosszra viszik, melyek őt hol nagy tettekre sarkallják, hol sötét bűnökbe hajszolják olyannyira, hogy elborzad saját magától. Az ember, aki a rejtélyes és hátborzongató valóság fogságában érzi magát, aki saját magától sincs biztonságban, aki olyannak ismeri az életét, mint amit nála hatalmasabb erők hajtanak előre vagy hiúsítanak meg, szorongásban él; és szorongásában imádja istenekként ezeket az erőket. És attól még, hogy valamiképpen végül mind e sokféle erőt egyetlen erőre vezeti vissza, korántsem szabadult meg szorongásától, hiszen ez még nem jelenti azt, hogy ismeri az egy Istent, aki mennynek és földnek Ura.

Minél több istenség vagy minél több oltár, annál több jele a szorongásnak. Ilyen jel az az oltár is, amelyet az „ismeretlen istennek” szenteltek. Hiszen az ilyen oltárok – a felirattal: „az istennek, akit illet” – ugyanebből a szorongásból származnak: „Itt egy cselekvő isten, akit még nem ismerek, akinek még nem ismerem a nevét! Emelni kell neki egy oltárt, ahol úgyszólván anonimitásában lehet őt tisztelni.”

A babonaság másik vonása világossá válik Pál szavaiából: „Az Isten, aki teremtette a világot és mindazt, ami benne van [...], nem lakik emberkéz alkotta templomokban, nem szorul emberi kéz szolgálatára” (ApCsel 17,24–25); és „nem szabad azt hinnünk, hogy aranyhoz vagy ezüsthöz vagy kőhöz, művészi alkotáshoz vagy emberi elképzeléshez hasonló az istenség.” (ApCsel 17,29) A babonaság itt sem a hamis elképzeléseket jelenti. Hiszen Pál idejére a korábbi elképzelések már régen letűntek, miszerint Istennek emberi alakja van, helyhez kötött és az embernek kell gondját viselnie.

A tulajdonképpeni babonaság inkább az a szándék, amely az istenség ábrázolásának és kultikus tiszteletének is az alapja. Ez a szándék pedig az, hogy az ember Istent hatalmába akarja keríteni. A vallás próbálkozás, hogy úrrá legyünk a sötét erőktől való félelmen, melyekkel a természetben, a sorsban és saját lényünkben találkozunk. Ezeket az erőket ugyanakkor az ember fogva is akarja

tartani azáltal, hogy ábrázolja, ismerőssé és megbízhatóvá teszi őket, és kialakítja velük az érintkezés szabályait aszerint, ahogyan az emberek egymással érintkeznek. Az ember, aki azon van, hogy a sötét világot egyre inkább meghódítsa, azt is az általa elrendezett világ egészébe igyekszik illeszteni, ami hátborzongató: ami mintha ezer szemmel bámulna ki a sötétségből és órá leselkedne; helyet akar adni neki, miközben ez a hely továbbra is borzongást és alázatot kelt. Ez a borzongás és alázat azonban az élet látható menetébe illeszkedik, úgy, hogy kijelölt tere és meghatározott ideje van. Igen, miközben az ember buzgósággal és lelkesedéssel átadja magát az istenek e jól elrendezett tiszteletének, elaltatja az eredeti világfélelmet [Weltangst] és elleplezi az ittlét [Dasein] talányát vallása által.

Erre utal az a hely is, ahol Pál a beszédét tartja, a „vesztőhely”, az Areopágosz, Athénban. Itt tisztelték az Erinnüszöket, a vérbosszú rémséges démonait. Ám úgy tisztelték őket, hogy közben ezt a nevet adták nekik: Eumeniszek, a nyájasak.

Ez tehát a pogány vallásban rejlő babonaság: nincs benne az élő Isten előtti igaz alázat, hanem csak a világ hátborzongató valóságától való életfélelem, amin a pogány vallás egyúttal megpróbál úrrá lenni. Az ember épp ezért hatalmába keríti a hátborzongató valóságot, beilleszti az életébe és így megnyugszik ittléte talányát illetően, azaz ittléte biztonságát saját maga akarja megteremtteni.

2.

Mindezzel a múlttól beszélünk, amely számunkra érdekes lehet ugyan, ám lényegileg már semmi közünk nincs hozzá? Vagy alapvetően saját magunkról is beszélünk? A ma embere már nem küzd ezzel a szorongással? Számára a világ és az élet már nem hátborzongató talány? Már nem akar úr lenni azon, ami hátborzongató? Immár nem épp a vallás által akar úr lenni?

Igen, úgy tűnik, hogy a modern ember már semmit sem tud az ismeretlen istenről, a modern ember nem épít már oltárt az ismeretlen istennek. A világ számára már nem talányos és hátborzongató, hanem átlátható és megbízható: gondolataival átláthatóvá tette, munkájával megformálta. Az őserdőben, ahol az ember először úgyszólván találta magát, megművelt egy darab földet, fényt hozott és rendet a természetbe, melynek erejét megfigyelte és szolgálatába állította. A megművelt terület nagysága egyre csak nőtt, míg végül oly tágas lett, hogy a világ sötétsége visszavonult, és az, ami hátborzongató, eltűnt az ember szemei elől. Így hát nem volt többé oka arra, hogy az „ismeretlen istennek” oltárokat emeljen.

Ámde sikerült vajon az életfélelmet is kiirtania, amely az „ismeretlen istenbe” vetett hit alapjául szolgált? Vagy ez az életfélelem titokban mégis az ember lényének mélyén rejtőzik, csak épp elnémult a mindennapi tevé-
vés közben, vagy elfedi egy illúzió, hogy időnként aztán annál hangosabban kiáltson fel? Akkor most tényleg úrrá lett az ember a világon és a saját életén? A világ és az ittlét valóban elveszítette rejtélyes és hátborzongató valóságát annak köszönhetően, hogy az emberi kultúra és civilizáció rendje megszilárdult? És nem leselkednek többé

hátborzongató hatalmak az emberi bensőben, csak arra a pillanatra várva, amikor démoni erővel előtörhetnek?

Azáltal, hogy azt mondja: „az ismeretlen istent, akit ti ismeretlenül tiszteltek, én azt hirdetem nektek” (ApCsel 17,23), Pál elismeri, hogy ebben a szorongásból fakadó istentiszteletben van valami helyénvaló, mert benne az egy igaz Istenre vonatkozó kérdés jelenik meg, hiszen hordozza a tudást arról, hogy az ember nem a maga ura. Nem azáltal szabadul meg az ember az életfélelemtől, hogy igyekszik a világot átlátni, uralma alá vetni és rendezette tenni, hanem csakis azáltal, hogy a szorongásra vonatkozó kérdést hagyja szóhoz jutni, hogy e tudást engedi érvényre jutni. Mert ez vezeti őt ahhoz, hogy elismerje az egy Istent, aki mennynek és földnek Ura. E kérdés még világosabbá válhat számunkra az ifjú Nietzsche egy verse által:

Hogy továbbállnék újra egyszer,
pillantásom előreküldve,
kezem árvultan emelem fel,
s kereslek, feléd menekülve,
kinek mélyes mélyen szivemben
emeltem szent oltárokat,
hogy hangodat
újra halljam, szólítson engem.

S izzik rajtuk: Az ismeretlen
istennek! – ez, mélyen bevésve.
Övé vagyok, bár latrok seregébe
tartozom most is mind e percben:
övé – és érzem kötelékem,
mely harc közben lehúzó, lefog,
s megfuthatok,
mégis őt szolgálom egészen.

Úgy ismernélek, Ismeretlen!
Téged, mélyen lelkembe nyúlva,
életem, mint viharzás, összedúlva,
Megfoghatatlan, Rokonom benn!
Úgy ismernélek, szolga lényed.⁵

Az ember, aki nem emel többé oltárt az ismeretlen istennek, a nyilvánvalóan létező Istent sem tiszteli többé, aki mennynek és földnek Ura, mert az ember a saját maga ura akar lenni.

Minden ember arra törekszik, hogy megszüntesse a szorongást, hogy életterét átláthatóvá és uralhatóvá tegye saját kívánságainak és terveinek megfelelően, és hogy az életet egyre inkább biztonságossá tegye. Így őt többé semmi nem riasztja vagy zavarja meg. A modern világ a technika megdöbbentő mértékű fejlődésén ment keresztül, és az ember a technikát saját törekvése szolgálatába állította. Abban, hogy a világot és erőit legyűrtük a technika által, folyvást azzal a kísértéssel szembesülünk, hogy életünket biztonságossá tegyük, hogy a világot úgy tekintsük, mint saját felségterületünket, és hogy életünk eredeti bizonytalanságát és kérdésességét elfeledjük. Épp ahogyan az a földműves, akinek földje gazdagon termett, ezért úgy gondolta, hogy mivel élelemben bővelkedik, élete is biztonságban van. Isten így szól hozzá: „Bolond,

még ez éjjel elkéri tőled a lelkedet!”⁶ Bizonyára nem szükséges részleteznünk, hogy a technika minden tökéletesítése révén sem tudjuk egészen uralni a természetet, hogy a természet hatalma újra és újra megmutatkozik, mint pusztító hatalom a természeti katasztrófákban, és hogy mindig érezhető lesz a szerencsétlenségekben. Minden újság tudósít ezekről. Ám az általános biztonságérzet oly nagy, hogy alig akad olvasó, aki megrendülne, és azt gondolná, hogy ez bizony velem is megtörténhet.

Csak hogy van valami, amit nem lehet kiirtani a világból a technika eszközeivel: a halál. A halálról nem szívesen beszél az ember, hanem inkább szorongva kerül, hogy ez a kellemetlenség szóhoz jusson, hiszen zavaró lenne! Így aztán lehetőleg keveset gondol a halálra, a legnagyobb zavaró tényezőre, és keveset beszél róla. Valamikor magától értetődő volt, hogy az ember el van szánva a halálára [Tod], és hogy felkészül arra, hogy meghaljon [Sterben], ahogy közeledik az ideje, miközben az egyház vigasztalása megerősíti őt. Ma inkább megpróbáljuk elrejtteni az ember elől, amennyire lehet, hogy élete vége a küszöbön áll. Miért cselekedett az ember másképp korábban? Mert tudta, hogy a halálban elkerülhetetlen, hogy találkozzon Istennel, aki számadást követel tőle. Az ember tudta, hogy az életéről való számadást nem maga zárja le, tudta, hogy az összegzést nem ő végzi el. Hiába adta fel azonban ezeket a gondolatokat mára, a szorongást mégsem tudja kiirtani. És abban, hogy az ember nem beszél a halálról, nem készül rá, csak a szorongás búvik meg, amely összeszorítja a szeméit, hogy ne kelljen szembenéznie a hátborzongató valósággal.

Mégis, ki tudna ma haragudni akkor, amikor egy beteg elől elrejtik a halál közelségét? És kinek lenne elég ereje ahhoz, hogy egy reménytelen embernek megmondja, hogy hamarosan meg kell halnia? Ám ez éppen azt mutatja meg, hogy hová is jutottunk, és milyen mélyen rejtett el az életünk bizonytalansága felőli tudás, mily' kevéssé tudunk bármit is komolyan kezdeni ezzel az „őbenne élünk, mozgunk és vagyunk”-kal. A mennynek és földnek Ura ugyanis életnek és halálnak is Ura, és az, hogy „őbenne élünk, mozgunk és vagyunk” azt is jelenti, hogy *media in vita in morte sumus*.⁷

A technika eszközei ellenére az ember még a halál foglya marad, Isten tulajdona, nem pedig úr. Sőt, nem csak hogy nem válik saját maga urává, hanem inkább annak veszélye fenyegeti, hogy elveszíti önmagát. A technika azért hat annyira csábítóan az emberre, mert az a törekvése [Kunst], hogy a tér és az idő korlátait legyőzze és így az eredeti feltételeket, amelyek az embert saját végeségére emlékeztetik, egyre jelentéktelenebbé tegye, pontosabban egyre jelentéktelenebbként mutassa fel; holott az ember soha sem menekülhet meg e korlátoktól. Ám minél kevésbé érzi ezeket, annál inkább megfélemlenek róluk és saját végeségéről, annál gazdagabbak és biztosabbak lesznek a tervei és számításai. Azonban ahogy ezzel együtt életének rohanása és hajszoltsága is növekszik, úgy az embernek egyre kevesebb ideje marad és egyre kevesebbet elmélkedik. Az ember, akit magával ragad a technika által uralt élet nyüzsgése [Lebensgetriebe], már csak akkor eszmél az időre, amikor az ideje üres

[leer]. Hiszen az ennyire túlhajtott élet átka az, hogy az egyszercsak itt és most bejelentkező szünetek üresek. Ekkor az ember elviselhetetlen unalomba zuhanhat; ekkor hirtelen felmerülhet benne az ittlét értelmére vonatkozó kérdés és olyan undor támadhat benne, mely akár öngyilkossághoz vezethet.

„Őbenne élünk, mozgunk és vagyunk”? – Aki életében csak a sivárságot és az unalmat érzi, erről már semmit sem tud. Ha azonban az ember kitart ebben az eszmélésben [Besinnung], akkor úgy találja magát, hogy éppen a rá meredő ürességben Isten kérdezi őt; saját maga felől kérdezi, arra hívja, hogy adjon számot saját cselekedeteiről. Meg tud-e állni az ember e kérdés előtt? Az élet berendezése [Organisation] kitalálta azt az eszközt, ami kirántja őt az üresség pillanataiból: szórakozás és szétszórtság, nyüzsgés és lárma! Az embernek el kell ezt felejténie, a rettentően zavaró igazságot: „Őbenne élünk, mozgunk és vagyunk!” Mi más munkál minden kényszeres nyüzsgés és lárma mögött, mint az eredeti életfélelem, amelyet az ember el akar altatni?

A technika, ami arra lenne hivatott, hogy megköttözze és az ember szolgálatába állítsa a természet erőit, melyekben az ember egykor démoni hatalmakat látott, maga vált démoni hatalommá. Ez a hatalom az embert saját szolgálatára kényszeríti, így pedig az ember elveszíti önmagát.

Balga félreértés volna, ha magával a technikával akar-nánk harcba szállni, hiszen a technikára mindannyiunknak szüksége van az életünkben. Inkább arról van szó, hogy világossá váljon, hogy a technika jóra és rosszra egyaránt használható, hogy benne kísértő erő rejlik. A kísértés ellen kell harcolni. A technika legyőz minket, ezért válik démonná, amely becsap minket életünkkel kapcsolatban. A kísértés abban áll, hogy a technika sikerei félrevezetnek, hogy higgyünk ittlétünk biztonságában és ne érezzük többé kérdésségét; hogy magunkra, mint az élet uraira tekintsünk. Elaltatja az eredeti életfélelmet ahelyett, hogy engedné azt az Istenre való kérdezéssé válni.

Nem a saját köreinken, egyházunkon, a keresztény hiten kívül lévő emberekről beszélünk. Nem, mi mind a modern élet részesei vagyunk és mindannyiunk számára ez a kísértés.

A jó hír azonban az, hogy Isten a bíró, és épp azt akarja megmutatni nekünk, hogy a világ minden jelensége kétértelmű és így kísértést jelent. Azt akarja megmutatni, hogy mi ezeket jóra is használhatjuk, és hogy el is veszhetünk bennük. Ám csak akkor veszünk el ezekben, ha egyértelműnek tartjuk őket, ha már nem látjuk többé, hogy kísértést jelentenek. Számadással tartozunk arról, amivé a világ jelenségeit tesszük. De elsősorban annak alapján, amivé saját magunkat tesszük, amit saját bensőnk erőivel és ösztöneivel, tehetségeivel és szenvedélyeivel teszünk. Mindezek nem egyértelműek. Nem minden jó, ami a vér ösztönéből ered. Az eredeti ember tud ittléte kérdésességéről, ami azt is jelenti: tud önnön veszélyességéről, és nem gondolja azt, hogy a saját maga ura legyen. Ahogyan a német költő is írja:

„Oly kevéssé ismerjük magunkat, hiszen egy isten munkál bennünk.” (Hölderlin)⁸ Egy manapság népszerű könyvben, Ernst Wiechert *Majorin-jében*⁹ a költő

lebilincselően mutatja be, miként formálódnak emberi sorsok abból, hogy az emberek önmagukat oly kevéssé ismerik, aztán amikor rejtélyes hatalmak törnek elő bensőjükből, visszariadnak saját maguktól.

Ám a modern ember úgy véli, ismeri magát, vagyis úgy él, mintha ismerné. Csak azért tehet így, mert elfelejtette: „Őbenne élünk, mozgunk és vagyunk.” Mert ez az ige arra emlékezteti őt, hogy életét egy Bíró szemei előtt éli, akinek mindig felelősséggel tartozik, aki mindig látja őt. „Hova menjek lelked elől? Orcád elől hova fussak?”¹⁰

A modern ember úgy véli, hogy ösztöneiben és vérének indulataiban kiszámítható [eindeutig] tud lenni. Milyen ritkán riadunk már vissza saját magunktól! Milyen ritkán borzadunk el saját gondolatainktól és tetteinktől! Nem, megszoktuk, hogy dicsérrjük és ünnepeljük saját gondolatainkat és tetteinket azon teljesítményeikért, amelyek láthatók a világban. Nem sokáig lehetett azonban az emberiség büszke kultúrájára és a haladásra. A világháborúnak kellett őt kíméletlenül annak tudatára ébresztenie, milyen sötét szenvedélyek rejtőznek kiirthatatlanul az emberi szív mélyén. Ilyen gyorsan elhalt ez az ijedtség? Ismét dicsőítő szavakat hallunk arról, amit az akarat és az erő teremtett az elmúlt években, és büszke szavakat azokról a feladatokról, melyekkel még meg kell birkóznunk. Nagyszerű! Az embert akkor ma már nem fenyegetik tulajdon bensőjében a gonosz sötét hatalmai? És nem lenne meg minden oka arra, hogy ezt felidézze éppen arra a számolatlan feladatra tekintettel, amelyek a jelent terhelik? Nem kellene elfognia minket az irtózásnak, amikor azt halljuk, hogy a büszkeség és az öröm szavai teljesen megfelelkeznek a gonosz hátborzongató valóságának tudásáról? És nem úgy tűnik, mintha ezekben a szavakban éppen a gonosztól való szorongás lenne elaltatva? Nem úgy tűnik, mintha a büszkeségben, amely a bűnről egy szót sem akar többé hallani, ez a szorongás leleselkedne fenyegetően?

Egész egyszerűen megrendít bennünket, amikor a távolból halljuk, ahogy a gonosz újra és újra előtör. Érthető, amikor a bolsevik rémuralom rémisztő tetteiről szóló könyv, vagy Dwinger kis könyve, a *Zug durch Sibirien*¹¹ – amit, ha olvasott valaki, nem tudja elfelejteni – olvasója együtt érez a kegyetlenkedések áldozataival, miközben alig felfogható, hogy azokat emberek követték el emberekben. Érthető, ha az ember ilyen szörnyűséggel találkozik vagy azt kérdezi: „Hogyan engedhette Isten? Már, ha egyáltalán van Isten!” De mindegyik olvasó engedte vajon, hogy saját lelkiismeretét is érintse, amit olvasott? Vagy az teljesen magától értetődő, hogy ő ilyen szörnyűséggért nem vonható felelősségre? Hogy őt az a gondolat, az a kérdés nem érinti, hogy vajon nem mindenki, aki részt vesz a gonoszságban, felelős azért, amit a gonosz hatalma a földön véghezvisz? Amikor ilyen szörnyűségekről hall az ember, nem csak Istent tudja felelősségre vonni ahelyett, hogy saját magát vonná felelősségre?

3.

A modern ember, aki nem emel oltárt többé az ismeretlen istennek, vagy egészen elfelejtette az Istent és a vele

kapcsolatos gondolatokat elvetette, vagy ellenkezőleg: túlságosan is jól ismert istene van. Ahogyan Pál kapcsolódott ahhoz a bizonyos oltárfelirathoz, úgy kapcsolódik a modern ember is a műveltek filozófiai istenhitéhez, ahhoz a szemlélethez, amely úgy véli, ismeri Istent, mint akiben „élünk, mozgunk és vagyunk”, és büszkén hirdeti: „Az ő nemzetsége vagyunk.” (ApCsel 17,28) Ezt tanították a sztoikusok is: az istenség betölti, áthatja és alakítja a mindenséget; a lélegzetünkben és a vérünkben él. Ugyanebben az értelemben hallgatja és hirdeti a modern ember is az igét: „Őbenne élünk, mozgunk és vagyunk.” Ez az ige készíti arra, hogy lánggra lobbanjon benne az áhítat és tisztelet a világ isteni erői iránt, és válik élete ünnepélyes és megnyugtató kísérezőnéjévé. Eközben nem veszi észre, hogy ily módon vallása által Isten ellen védekezik és őt a távolba taszítja. Mert Istennek ez a tisztelete, amely Istent a gazdagságban és a bőségben akarja látni, a világ sokféle rendjében, úgy akar tekinteni a világra, mint valami szép műalkotásra és vallási hangulatában ebbe az élő mindenségbe akar bebocsáttatást nyerni. Igen, ez a tisztelet, ami a mindenséget átható életerőt illeti, az, ami igazolást akar nyújtani az emberi akarat indulatai és törekvései számára. Istennek ez a tisztelete a modern ember saját mellkasában lévő istenről beszél.

Istennek ez a tisztelete azonban semmit sem akar tudni a valóságos Istenről, aki találkozik az emberrel, nem azért, hogy az ember önnön magát igazolja általa, hanem hogy kritikus hatalom legyen számára. Semmit sem akar tudni a valóságos Istenről, aki találkozik az emberrel, kikerdezi őt tehetsége és sorsa felől, a Teremtőről, akinek színe előtt az ember megsemmisül, a Bíróról, aki előtt felelnie kell. Isten nem kiszámíthatatlan, áramló természeti erő, hanem a történelem Ura. Isten nem minden éleltitokzatos alapja és háttere, hanem Teremtő és Bíró. Az ember nem engedheti egyszerűen sodortatni magát a mindenség életerői vagy népe életerejére és a nép vérében élő erő által. Hiszen az ember Isten előtt egyedül áll. Isten, mint bíró kitépi az embert minden természetes kötődéséből és beleállítja az egyedüllétbe [Einsamkeit]. Az ember nem engedheti, hogy lényé természetes ösztönei űzzék, hanem saját útját kell választania felelősségének tudatában hozva döntést. Ez az ige igazsága: „az ő nemzetsége vagyunk”, azaz mi nem természet vagyunk, hanem lélek [Geist]; az embernek lelkiismerete van, amely őt az egyedüllétbe hívja.

„Őbenne élünk, mozgunk és vagyunk.” A természetes ember számára ez az ige ijesztő a maga valódi jelentésében, megzavarja minden nyugalmát és biztonságát, hiszen mindenki tudhatja, aki előtt megvilágosodik, mit jelent Isten színe előtt élni az életet. Ám sajnos az ember műve az, hogy a kegyesség illúziója által Istent, mint mennynek és földnek Urát elleplezi saját maga elől. „Ő örökkévalóság, mennydörgő szó!”¹² énekeltük. Mégis, milyen sikeresen valósul meg manapság az örök kifejezéssel való visszaélés, amely pedig az ember tetteire fényt derít! Szülővárosom temetőjének kapuján a régi felirat áll: „ó örökké, mily' soká”. Ezekben a napokban azonban olvastam egy cikket, amelyik ezzel a szóval foglalkozik, és azt mondja, hogy ez vezérmotívum [Leitwort], egy

figyelmeztetés a mi kulturális tevékenységünk számára. Mit jelent ez? Azt jelenti, hogy Isten örökkévalósága a mi időnket határolja és elrendezi; hogy ez az örökkévalóság az ember által arra lett igénybe véve, hogy saját munkálkodását dicsőítse vallási értelemben; hogy az ember megfélemlítve az örökkévalóság ítéletéről saját munkálkodását akarja tisztelni, amely tisztelet pedig egyedül csak Istent illeti meg.

A modern ember, aki előtt Isten teljesen ismert és otthonos, távolabb van Istentől, mint az az ember, aki félelmében [Angst] az ismeretlen istent tisztelte. Mert Isten azt várja az embertől, hogy Őt ne arra használja, hogy saját emberi nagyszerűségét dicsőítse általa, hanem hogy magát Istennek, mint Úrnak vesse alá, és neki adjon tiszteletet. Aki Istenhez akar közeledni, annak az önelvesztés [Selbsthingabe] sötétségén át vezet az útja. Csak a halál sötétségéből, amelyben az ember saját akarata meghal, világlik elő az élet, amely Isten ajándéka.

És mivégre is merészkedjünk bele ebbe a sötétségbe? Mivégre is kockáztassuk meg az alámerülést a sötétségbe abban bízva, hogy Isten keze erősen és kegyelmesen átfog és megtart bennünket? Csakis azért, és tényleg csakis azért, mert az ismeretlen Isten kijelentette magát igéjében. Mert miénk igéje, mely minket hitre hív; igéje, mely nekünk Jézus Krisztust adja hírül mint Megfeszítettet és Feltámadottat; igéje, mely megígéri nekünk a holtak feltámadását. Igéje, mely igazságát csak annak mutatja meg, ám annak valóban megmutatja, aki hisz benne.

A textus utolsó verse így hangzik: „Amikor a halottak feltámadásáról hallottak, egyesek gúnyolódtak, mások pedig azt mondták: Majd meghallgatunk erről máskor is.” Mi melyik csoporthoz akarunk tartozni?

Annak, aki az ígért közelébe merészkedik, új jelentést nyer az ige: „Őbenne élünk, mozgunk és vagyunk.” Ahogy énekeltük:

„Egyedül csak te légy
Mi Istenünk, Urunk
Téged illet a tisztelet!”

Az ének így folytatódik:

„Lég, mely mindent betölt,
mely minket körülvesz
Mindenek alapja, élte;
Tenger határ nélkül, és csodák csodája
Magába zár engem habja;
Én benned, te bennem, hagyj eltűnni engem
Csak téged meglelnem.”¹³

Ámen.

Fordította:

*Dalotti Márk, Horváth Orsolya, Magyar Bálint,
Pallós Áron, Uhri Bálint
A fordítást az eredetivel egybevetette:
Horváth Orsolya*

JEGYZETEK

¹ Rudolf Bultmann: Karácsony [1953]. Ford. Reuss András. *Lelkipásztor* (74) 1999/12. melléklet, 3–4.; valamint Rudolf Bultmann:

- Mi az értelme a karácsony ünnepének ma? [1964] Ford. Reuss András. *Lelkipásztor* (74) 1999/12. melléklet, 4–5.
- ² Reuss András: Rudolf Bultmann – az igehirdető. *Theologiai Szemle* 2008/2. 90–92.; Horváth Orsolya: Bultmann reflexiói a nemzetiszocializmusról marburgi prédikációiban. *Theologiai Szemle* 2014/1. 9–15. (Másodközlés: Gedő Éva–Schwendtner Tibor (szerk.): *Filozófia és nemzetiszocializmus. Értelmezések és kontextusok*. L'Harmattan, Budapest, 2016. 153–167.)
- ³ Bultmann, Rudolf: *Marburger Predigten*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1956, 1–13. Az igehirdetésben szereplő minden lábjegyzet a fordítótól való.
- ⁴ Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája, 2014-es revízió (RÚF 2014).
- ⁵ *Az ismeretlen istennek*. Tandori Dezső fordítása.
- ⁶ Lk 12,20

- ⁷ Bultmann ezt a latin antifónát pontatlanul idézi. Helyesen így hangzik: *media vita in morte sumus*, azaz: az élet közepén a halálban vagyunk.
- ⁸ „Ach wir kennen uns wenig, denn es waltet ein Gott in uns.”
- ⁹ Ernst Wiechert elbeszélése, *Az őrnagy* 1934-ben jelent meg.
- ¹⁰ Zsolt 139,7
- ¹¹ Edwin Erich Dwinger könyve a *Zug durch Sibirien [Visszavonulás Szibérián át]* 1933-ban jelent meg először.
- ¹² BWV 20. http://medit.lutheran.hu/files/dunantuli_enekeskonyv_2_1957.pdf, 589-es számú ének.
- ¹³ Az idézett ének szerzője: Gerhard Tersteegen, a kezdősora: *Gott is gegenwärtig*, azaz magyarul: *Itt az Isten köztünk*. Sajnos a ma használatban lévő énekeskönyvek azt a strofát, amit Bultmann idéz, már nem hozzák. Mivel a részlet magyar nyelvű fordításához nem sikerült hozzájutnunk, ezért azt – az *Itt az Isten köztünk* dallamára alkalmazva – saját fordításunkban közöljük.

KÖNYVSZEMLE

ARTHUR PEACOCKE

Theology of a Scientific Age

Blackwell Publishing Ltd, Oxford, 2004.

Magyar fordítás: Egy tudományos kor teológiája, Kalligram Kiadó, Pozsony, 2011.

Arthur Peacocke egyike a 20. század második felében alkotó legnagyobb teológus és természettudományos kettős képzettségű tudósoknak, akik a hit és természettudományok összeegyeztetésével foglalkoztak. Az „Egy tudományos kor teológiája” című könyve jellegét tekintve egy teológiai szakkönyv. Az eredeti (1990-es) anyag (1–10. fejezetek) és a Gifford előadások (11–16. fejezet) között több az átfedés, amit a szerző gyakori keresztihivatkozásokkal jelez és old fel. A szakkönyvi jellegének megfelelően a könyvben sok az olyan szakirodalmi hivatkozás, amelyekhez a szerző lábjegyzetes magyarázatokat fűz. Ez a területen járatos teológus számára nagy segítség, de az egyszerű olvasó számára inkább zavaró abban, hogy a szerző saját gondolatmenetét világosan lássa.

Arthur Robert Peacocke (1924–2006) anglikán teológus és biológus képzettséggel rendelkezett, és a teista evolúció képviselője volt, akinek munkásságát 2001-ben Templeton díjjal ismerték el. Tevékenysége mind a biokémia (egy megemlékező összefoglalót lásd¹) mind a teológia területén jelentős volt, és egész aktív pályafutása során a kettőt párhuzamosan művelte. Kiváló teológus és egyben természettudós kortársaitól (Példaként Thomas F. Torrance-t, Jáky Szaniszlót és John C. Polkinghorne-t említeném) az különböztette meg, hogy nemcsak a hit és a tudományos eredmények összeegyeztetését célozta meg, hanem annak következményeként a protestáns keresztyén teológia néhány tételének korszerű értelmezését is megfogalmazta. Peacocke

teológiájának néhány eleme már tételként szerepel az Anglikán Egyház Dogmatikai Bizottságának jelentéseiben pl.: ², de több gondolata nehezen elfogadható a hagyományos dogmatikákat képviselők számára.

A szerző a bevezető fejezetekben meghatározza a természettudományok és teológiai tudományok ismerelméleti módszertanát, amit a tárgyalása során alkalmazni fog. A tudomány abból indul ki, hogy az anyagi világ valóságos, és a tudomány módszereivel (megfigyelések, általánosítások, matematikai egyenletek, műszeres vizsgálatok, elméleti modellek segítségével) megismerhető, de ennek pontossága kvantummechanikai szinten korlátozott (Heisenberg bizonytalanság). Hangsúlyozza, hogy a természeti törvényeknek csak egy része determinisztikus, másik része statisztikus (véletlenszerű egyedi események törvényszerűen megvalósuló makroszkopikus kimenettel). A nemlineáris folyamatok (az összefüggések módosulása extrém sebességek és energiasűrűségek esetén, a visszacsatolt rendszerek, a „káosz” tulajdonságai) jelentőségét csak az utóbbi években ismerték fel. Mindezek figyelembevételével a jövő eseményeinek pontos kiszámítása sem lehetséges.

Peacocke munkájának legnagyobb érdeme, hogy a teremtésben a véletlen folyamatok értelmezésére elsőként adott (csaknem) ellentmondásmentes teológiai értelmezést. Gondolatai szerint a teremtésben Isten szándékosan és holisztikusan helyezett el nem determinisztikus

anyagi törvényeket. Ezt az alapelvet rendszeres teológiai szinten próbálja a keresztyén vallásban elhelyezni; a természet, Isten, a kinyilatkoztatás, az ember, a Názáreti Jézus, a megtestesülés, az ember természete, Krisztus munkája, a szentségek, az egyház, az utolsó idők, és a Szentháromság témakörökben. A hatalmas (közel 500 oldalas) munkából azokat a részleteket és következtetéseket szeretném kiemelni, amelyek újszerűek, és lényegesen eltérnek a hagyományos protestáns szemlélettől.

A bevezetésben néhány állítással támasztja alá, hogy szükség van ilyen, a modern korhoz illeszkedő teológiára, ezekből a legfontosabbak:

- Isten valóságának leírása soha nem végleges, ez emberi nyelven nem is lehetséges.
- A tekintélyelvű hivatkozás a mai emberek számára nem elégséges.
- A teológiai modelleknek erkölcsi és értelmi vetülete is van.
- A ma emberének istentapasztalatát éppen úgy Isten idézi elő, mint a vallástörténelemben feljegyzett személyekét.

Az első részben az anyagi világgal kapcsolatos ismereteket foglalja össze, kiemelve a fizikai világkép változását a felgyorsult ismeretszerzés mai időszakában. A teológiai természeti képhez ebből a legfontosabb állítások, hogy a világegyetemben dinamikusan változó, nyitott, nemlineáris rendszerek vannak, amelyek lehetővé teszik bonyolult struktúrák, és végső soron az élet létrejöttét megfelelő feltételek mellett (antropikus elv). A teremtett világ egy holisztikus rendszer, amelyben a különböző bonyolultságú rendszerek (entitások) a természeti törvényeknek megfelelően, összehangoltan működnek. A bonyolultság csúcán az ember áll, amely a teremtett világban egyedülként jutott el az én-tudatig, rendelkezik az anyagi világ és a saját transzcendens része (lélek, elvont gondolkodás) megismerésének képességével. A nyelvhasználat révén képes tudása átadására, szabad akaratára révén új és kreatív cselekedetekre. Ezek alapján és ennek analógiájára képes a Teremtő Istennel kapcsolatban kérdéseket megfogalmazni, vele kapcsolatot keresni, és Isten kinyilatkozásait felfogni. A szerző ebben látja a teremtés célját.

Istenképének tárgyalásakor megkülönbözteti a tudományos teológiai istenképet, amit a racionális emberi gondolkodás az anyagi világ egyre alaposabb ismeretében képes az ellentmondásokat feloldva megfogalmazni, és a keresztyén hit kinyilatkozáson és a krisztusi megtestesülésen alapuló istenképét, amit részletesen a könyv második részében tárgyal.

A tudományos teológiában a megfigyelés alapja az istentapasztalat, ami feltételezi, hogy (a) Isten létezik, (b) a személyes istentapasztalatok valóságosak. Az istentapasztalatok összessége (történelmi és társadalmi szinten) időben fejlődik és vallási dogmák irányába konvergál. Ez így a világ számos vallására igaz, de elfogadható kiindulás református hitünkben is, ahol valljuk, hogy az egyes emberek kapcsolata Istennel személyes, istentapasztalatuk is az, és hogy a történelem során feljegyzett kiemelkedő istentapasztalatok adják a keresz-

tyén vallás alapjait, amit a Szentírás foglal össze.

A teológiai istenképben összefoglalja a meghaladhatatlan személyes tulajdonságokkal rendelkező Isten alapvető jellemzőit, amelyek összességében megfelelnek az általánosan elfogadott keresztyén dogmatikának; örökkévaló, mindenható, mindentudó, teljesen szabad, tökéletesen jó, Ő a végső valóság.

Saját teológiai istenképében fontos kérdés Isten immanenciája a teremtett világban. Véleménye eltér a hagyományos teológiának a teremtett világ felett álló, attól független, örökké változatlan Isten képétől, de megkülönbözteti a panteista istenképtől, amelyben Isten maga a világmindenség. Nézete szerint Isten immanenciája azt jelenti, hogy a teremtett világ minden részletét és változását aktívan figyeli, a változásokat és jövőbeli hatásukat folyamatosan értékeli, és ha az irány eltér a végső tervétől, akkor beavatkozik. Ennek során a teremtésben való részvétele folyamatosan változik, nem állandó (pan-en-teizmus). Ez tehát magában foglalja a felülről lefelé és az alulról felfelé történő hatásokat is, ami többször visszatérő téma munkájában.

Meglepő, de a nyitott rendszerek véletlenszerű fizikai törvényeinek megfelelő az a véleménye, hogy Isten a teremtésben saját maga korlátozta mindenhatóságát. Olyan világot teremtett, amelyben a nem determinált folyamatok miatt a jövő részleteiben nem ismerhető meg, csak a tendenciák jósolhatók. Ebben a folyamatban az élet megjelenése, és különösen a szabad akaratú rendelkező ember megteremtése további bizonytalansági tényező. Az, hogy teremtés végső célja ilyen feltételek mellett is teljesüljön, három módon történhet; vagy a terv tökéletessége kizárja az eltérést, vagy beavatkozásokkal tartható fent a kívánt irány, vagy a cél maga is tartalmaz szabadságot.

Míndezen a teremtés folyamatában, különösen a szabad akaratú ember megjelenésével, olyan szabadsági fokot jelentenek, amelyben a fájdalom, szenvedés, betegség, halál jelenléte a fejlődéshez szükségszerű, és nem tekinthető isteni büntetésnek. A szerető Isten érzeke a mi szenvedésünket, és velünk együtt szenved.

Új szempontok alapján elemzi Isten és az idő kapcsolatát. Ha Isten személyiség, akkor kell rendelkeznie tudatállapotában az események egymásutániságának. Így a teremtett időben mindig jelen volt és van.³ Ha hű marad teremtési elveihez, nem ismeri részleteiben a jövőt. A modern időképben, amely szerint a világegyetem kezdeti szingularitás pontjában az időnek képzetes része is van, Isten időtlensége lehet a jellemző.

Peacocke teremtésképében nehezen kezelhető az isteni beavatkozás módja és szükségszerűsége. Számunkra ezt azzal érzékelteti, hogy részletesen ismerteti a kapcsolódó teológiai viták mai helyzetét. Elveti, hogy Isten az általa alkotott természeti törvények felfüggesztésével avatkozna be. Ugyanakkor nem érzékelhetjük a kiszámíthatatlan helyzetek véletlenszerű kimenetelére történő beavatkozásokat. Elfogadja, hogy ilyen általános, mindenre kiterjedő beavatkozások szükségesek lehetnek a fejlődési célok elérésére. Az emberiség és a történelem szempontjából lényegesnek tartja a „komplex” beavatkozást, amin azt érti, hogy Isten ágensek

révén (személyes tudatunkon keresztül) érvényesíti akaratát. Ezt, mint felülről lefelé történő információ-áramlást tekinti.

A második részben az egyes témáknál jelentős részt képvisel más szerzők állításainak áttekintése, gyakran hosszú idézetek formájában. Ezekhez rövid saját megjegyzéseket fűz, és ritkábban ad a saját véleményét tükröző összefoglalót.

Az „Isten kommunikál az emberiséggel” fejezetben is jellemző a szerzőre a besorolás igénye, például a kinyilatkozások felosztása három típusra; 1. általános, 2. egy vallási tradíció tagjai felé, és 3. a különleges kinyilatkozások Izrael történelmi eseményeiben és a keresztyénségben. Ezt egészíti ki a személyek közötti kommunikáció az érzékelés, dekódolás, tárolás, megosztás szintjein. Fontos kiemelése, hogy a vallásos élményeken keresztül Isten értelmet ad a megfigyelhető események mintázatában lévő kapcsolatoknak. Az istentapasztalatok átfogó keretet adnak az istenhitnek.

Az emberi létezés tudományos tárgyalását is a hierarchikus szintek bemutatásával kezdi (1. anyagi világ, 2. élő szervezetek, 3. az élő rendszerek viselkedése, 4. az emberi kultúra). Mindezek jellemzőit és kapcsolatrendszerét az alaptudományoknak (fizikai-kémiai, biológiai, idegtudományok, viselkedés tudományok, az emberi kultúra) megfelelő rész tudományok szintjén tárgyalja. A kreatív emberi gondolkodást úgy tekinti, mint kaotikus folyamatok fluktuációjának szelektív felnagyítását. Ez másképp megfogalmazva a genetikai meghatározottságok keretein belül működő szabad akarat.

Magát az embert Isten az evolúció során olyanak teremtette, amit a vallás a „bűnös” szóval illet, és történelmi antropológiai ismereteink alapján megkérdőjelezhetőnek tartja az emberiség (homo sapiens) bűntelen időszakát, ami a bűnbeeséssel együtt a keresztyén hitünk egyik alapállítása, és a krisztusi megváltás értelme. Ugyanakkor a vallást a biológiailag generált önzés leghatékonyabb korlátozásának tekinti, és az etikai értékek meglétét a valóság alapvető részének. A kételyek felvetését azzal zárja, hogy isten az evolúciós folyamatok során maga teremtett minket, és tudja, mit akar velünk. Nekünk nem lehet fontosabb feladatunk, mint kapcsolatot keresni vele. Az emberben lévő potenciális lehetőségek Isten kezdeményezése nélkül nem teljesezhetnek ki.

Az istenkeresés fordulópontja a Názáreti Jézus. A „Kicsoda Jézus?” évezredes teológiai vitában végig járja a történelmi személyiség kérdését, a tökéletes ember meghatározást, a krisztusi csodák tudományos lehetőségeit és az újszövetségi leírás lehetséges pontatlanságait. A kérdésben a hagyományosan sokrétű keresztyén dogmatikáktól is lényeges eltérése, hogy a szeplőtlen fogantatást biológiailag kétségesnek ítéli. A jézusi csodáktól elkülönítve tárgyalja a feltámadást. A biológiai alapú feltámadás (re-kreáció) helyett az átférmálódott test gondolatát képviseli (transzformáció). Itt megfogalmazza a hittel összhangban lévő feltámadási kritériumokat; Jézus a halálon átmenve olyan formát vett fel, amelyben teljes korábbi emberi identitá-

sa megmaradt úgy, hogy az a halál előtti állapotának egyenes folytatása lett.

Jézus Krisztus teológiai tárgyalásánál nem a korai középkor zsinatainak megfogalmazott, és a reformációs hitvallásokban megerősített meghatározásból indul ki, hanem a jánosi evangélium és levelek „megtestesült Ige” gondolatából. Ezt úgy értelmezi, hogy Jézus fő jellemzője az Isten felé és az emberek felé is tökéletes nyitottság, amelynek eredményeként Isten köztünk való jelenlétét, amit korábban képtelenek voltunk fel-fogni, nyilvánvalóvá tette számunkra. Ha Isten célja a teremtéssel a bizonyos értékeket megjelenítő, szabad, önálló akaratú személyes lények megteremtése, akkor ennek Jézus a legmagasabb formája. Benne azok az értékek jelennek meg, amik Istent jellemzik. Ezzel nyilvánvalóvá tette az emberben rejlő potenciált és a teremtés célját; szerető, az Isten felé nyitott, az Istennel egyé váló, spirituális személyiségek létrehozását. Ebben a képben Jézus magasabb rendű, mint egy próféta, vagy akár a Messiás, de nem isteni. Ilyen gondolatokat megfogalmaztak már liberális teológusok, de a protestáns egyházak közül, az unitáriusok kivételével, azokat senki sem támogatja.

Még élesebb a megváltásról szóló elképzelése. A megváltó áldozat gondolatát a mai ember számára idegennek érzi. Véleménye szerint az a kép, ami a szerető Istent az igazságát kereső, elégtételt, áldozatot kívánó, kegyetlen bíróként tünteti fel istenkáromló. Helyette azt gondolja, hogy Jézus kereszthalála és feltámadása biztosítja a hívők számára egy másik létezési állapotba történő átjutás lehetőségét, az esemény időpontjától kezdve, és mindenkire kiterjedően. Jézus élete és halála a szeretet cselekedete értünk, ami a Szentlélek munkáján keresztül szeretetet gyűjt bennünk Isten és embertársaink iránt. Ez potenciális megújulásunk lehetősége, a megbékélésre Istennel, másokkal és saját magunkkal.

Az emberi feltámadásról megfogalmazott képe már közelebb áll hagyományos hitünkhöz. A biológiai lebomlás nem visszafordítható, de a feltámadásban új minőségűvé vált testünk megőrző személyiségünk és identitásunk teljességét. Adottságainktól, képességinktől, kreativitásunktól függetlenül csak Isten iránti nyitottságunk és engedelmisségünk alapján kerülhetünk Istennel olyan kapcsolatba, hogy Ő a feltámadásunkat biztosítsa. A hívő keresztyének, a mindenkor élt emberiség kisebbsége, ehhez a kapcsolathoz a tanításaik alapján hozzáférhetnek. Az emberiség azonban minden korban és társadalomban érezheti az isteni világosság valamilyen részét. Az egyén, akár ösztönös, akár tudatos válasza erre a kegyelemi döntésre így mindenki számára segíti a megbékélést Istennel. Az evangélium terjesztése a mi hozzájárulásunk ehhez a közeledéshez.

A zárószó részben foglalkozik azokkal az eszközökkel, amelyek segítségével Isten a mi részvételünkkel, emberi tudatunk felhasználásával irányítja a világban zajló folyamatokat. Ennek első eleme a lényeges történelmi beavatkozások számunkra legfontosabb gyűjteménye a Biblia. Az Újszövetség őrzí annak a kor-

nak istentapasztalatait, amelyben Jézus élt. Bár a Bibliát emberi alkotásnak és az egyetemes emberi kultúra részének tekinti, a lényegét abban látja, hogy Isten mit üzen ezen a szövegen keresztül nekünk.

Az imádságban az ember vagy egy vallási csoport keres közvetlen kapcsolatot Istennel, aminek alapja, hogy erre lehetőséget kaptunk. Így az imádság is kegyelmi eszköz. A kérő imádságban számunkra fontos, de a teremtés egésze szempontjából jelentéktelen kérdésekre szeretnénk Isten figyelmét felhívni. Szembe kell néznünk azzal, hogy kérésünk teljesítése csak akkor lehetséges, ha az nem zavarja meg „a világ menetét”, azaz a nem eredményez máshol kedvezőtlen hatásokat. Az istentiszteleteken dicsőítő, bűnvalló vagy ünneplő imádságok a különleges kapcsolat lehetőségét biztosítják Istennel. Kiemelkedő szerepe van a szentségeknek, amelyek Jézushoz kötődnek. Ezekre úgy tekint, mint különleges istentapasztalatok átélésének lehetőségére. A keresztyén teológia fontos alapkérdésére, a Szentháromság tanra az utószóban tér ki részletes elemzés nélkül.

A transzcendens és mindenható Isten teljes megismerése az anyagi világ teremtési folyamatának csúcán álló gondolkozó ember számára sem lehetséges. A hiten alapuló, és a kinyilatkoztatásokkal megerősített keresztyén gondolkodás, a mai természettudományos és társadalomtudományi szintjén jelenti a lehető legjobb, de korántsem lezárt megközelítést Isten ismeretének.

Ezt a könyvet azért érdemes elolvasni, mert Peacocke, a hagyományosan gondolkodó keresztyének számára ma még mehökkentő gondolatai, értelmezései közül több is válhat a közeljövő elfogadott teológiai tanaivá.

Földvári István

JEGYZETEK

¹ Arthur Peacocke: *Theology of a Scientific Age*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, 2004. Magyar fordítás: *Egy tudományos kor teológiája*, Kalligram Kiadó, Pozsony, 2011. Az eredeti munka 1990-ben jelent meg. A II. kiadásban (Fortress Press, Mineapolis, 1993) a könyv a szerző „Gifford Lectures” előadás sorozatának anyagával csaknem duplájára bővült. Ez az anyag számos új kiadást ért meg, köztük a magyar fordításban megjelent 2004-es kiadást.

² Gayle E. Woloschak: *Chance and Necessity in Arthur Peacocke’s Scientific Work*. in: *Proc. Symp. Honoring Arthur Peacocke*. Zygon Center for Religion and Science, Vatican, 2008.

³ A szerző a Doctrine Commission of the Church of England 1987-es jelentésére hivatkozik, ami „We believe in God” címmel megjelent a Church House Publishing, London kiadásában (1988).

Arthur Peacocke fontosabb teológiai tárgyú könyvei, amiket a tárgyalta művében felhasználta:

- *Science and the Christian Experiment*, Oxford University Press, London, 1971.
- *Creation and the World of Science*, Clarendon Press, Oxford, 1979.
- *Intimation of Reality: Critical Realism in Science and Religion*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984.
- *God and the New Biology*, Dent Publ. London, 1986.

SZATMÁRI EMÍLIA

Közegyházi életünk sodrában

Dr. Koncz Sándor életműve

a 20. század történeti és egyháztörténeti viszonyainak tükrében.

Hernád Kiadó, Sárospatak, 2017. 280 o.

A Sárospataki Református Kollégium főépületének falán 2000-ben elhelyezett, a Teológiai Akadémia 20. századi nagy tanárnemzedékét felsoroló emléktáblán – elhalálási időrendben – tíz név szerepel: Mátyás Ernő (1888–1950), Makkai Sándor (1890–1951), Marton János (1879–1955), Zoványi Jenő (1865–1958), Szabó Zoltán (1902–1965), Nagy Barna (1909–1969), Zsíros József (1900–1980), Koncz Sándor (1913–1983), Vasady Béla (1902–1992) és Újszászy Kálmán (1902–1994). Közülük eddig Szabó Zoltán és Újszászy Kálmán munkássága kapott kimerítő részletességű önálló kötetet.¹ A sor most Koncz Sándor életművével bővült. Míg a két előbbi könyv tanulmánykötet, illetve szöveggyűjtemény, addig Szatmári Emília monográfiát írt. Leírásait, következtetéseit levéltári kutatásokra, szakirodalomra, valamint Koncz Sándor írásos hagyatékára alapozta. Az utóbbi forrásanyag – idézetek és hivatkozások révén – meghatározó mértékben van jelen.

Az életutak feldolgozásának két közismert módja létezik. A politikai életrajzban a történelem fő eseményei hangsúlyosak, a szerző ezekhez rendeli hozzá az egyéni sorsot és arra keres választ, hogy a nagypolitika miként befolyásolta az adott személy cselekedeteit. A mikrotörténelmi nézőpont ezzel szemben az egyén és szűkebb környezete viselkedését elemzi, középponti eleme maga az életút. A szerző ehhez kapcsolja a történelmi eseményeket, s a főhős cselekedeteire adott külső reakciókat vizsgálja. Mindkét esetben kölcsönhatások bemutatásáról van szó, de a nézőpont más. Szatmári Emília – a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen doktori értekezésésként megvédett – művének alcíme tehát tökéletesen szabatos: a szerző a mikrotörténelmi megközelítést választotta.

Koncz Sándor életpályájának alapjai egyértelműen meghatározhatók. A munka becsületét és a keresztyén hitet az ipari munkás háttérű családi környezet biztosította.

A teológiai fegyelmet a sárospataki kollégiumban sajátította el. Az ösztöndíjas külföldi utak aktív nyelvtudást és európai látókört adtak számára.

Koncz Sándor életének első, tanulmányi szakasza mintegy a klebelsbergi nevelési eszme megtestesülése. Ezt a szó szoros és átvitt értelmében egyaránt megállapíthatjuk. A közvetlen hatás a pataki kollégium sorsával függ össze. A trianoni trauma után Sárospatak határszéli településsé vált, jogakadémiája bezárt. Az egyházkerület és a kollégium vezetése reformokkal kívánta fellendíteni a halódó iskolát. Partnert találtak ehhez Klebelsberg Kunó kultuszminiszter személyében, akinek jelentős anyagi támogatásával a húszas-harmincas évek fordulójától jövőt meghatározó változások történtek: *A)* Korszerű, bentlakáson alapuló oktatási modellt vezettek be a gimnáziumban. Ezt elsősorban az 1931-ben megnyílt Angol Internátus biztosította, amely nem egyszerűen nyelvtanítási forma volt, hanem az angolszász nevelési modell adaptációja. Virágzott az egyesületi, önképzőköri élet, magas szintet ért el a sportkultúra. *B)* Megtörtént a hatvan évvel ezelőtt állami kezelésbe vett tanítóképző visszavétele, ezzel szélesedett a képzési kínálat és erősödött a helyi református értelmiség kritikusa tömege. *C)* Fiatal, huszonéves, ambiciózus új tanárok kaptak katedrát, akik a hagyományok mellett a század új értékeit képviselték. Többségükben pataki gimnazista és/vagy teológus múlttal rendelkeztek; tanulmányaikat legtöbbször Eötvös-kollégistaként és/vagy külföldön, gyakran a pataki kollégium ösztöndíjával végezték. *D)* Tehetségkutató mozgalom indult a gimnáziumban, amelynek révén falusi gyerekek tucatjai nyertek felvételt. Mindez kiszélesítette a kollégium szellemi vonzásterületét és első generációs értelmiségi korosztályok kibocsátását eredményezte. *E)* Faluszemináriumot hozott létre a teológiai akadémia, amely a kor nemzeti-társadalmi kérdéseire próbált új módszerekkel új válaszokat találni. A hallgatók szociológiai szempontok szerint tanulmányozták a falvak életét. *F)* Nem sokkal később megalakult a népfőiskola, ezzel új, skandináv mintájú közművelődési-nevelési mozgalom bontott szárnyat.

Ebbe az újrainduló „fénykorszakba” kapcsolódott be 1931-ben, az iskola fennállásának 400. évében, első éves teológusként Koncz Sándor. Mire elvégezte az akadémiát, letette lelkészsképesítő vizsgáit, tanult Bazelben, Glasgow-ban és Berlinben, majd doktorált és habilitált Debrecenben, addigra életpályája pontosan megfelelt annak az értelmiségi eszményképnek, amelyet a Trianon utáni szellemi újjáépítés érdekében Klebelsberg 1926-ban, *A magyar kultúra jövője* című cikkében így határozott meg: „Az élen mindig olyan szakemberek járjanak, akik az európai mértéket teljesen megütik. Korántsem arisztokratikus kultúrpolitika tehát az, amely (...) követeli egy szellemi elitnek tervszerű (...) nevelését, kiknek magyar a lelkük, de európai a tudásuk.”² Koncz Sándornál a magyar lélek és az európai tudás mindvégig szimbiózisban létezett. Magyarorsága nyilvánvaló: visszatért 1946-ban és nem ment el 1956-ban, sőt másokat is lebe-szélte erről.

Az emberi sors tele van útelágazásokkal. Hívás és munkahely szempontjából Koncz Sándor számára is há-

rom irány volt választható: (1) mi az, ami lehet belőle (mert vállalta és megengedték); (2) mi az, ami lehetett volna (mert engedték, de nem vállalta); s végül (3) mi az, ami nem lehetett (mert vállalta volna, de nem engedték). Demokratikus társadalmakban a második kategória a legszélesebb (ami lehet), ezt követi az első (ami van), s végül – ha egyáltalán létezik – a harmadik (ami lehetetlen). A diktatúrákban éppen fordított a helyzet: a legszélesebb a harmadik csoport (ami tilos), ezt követi az első (ami van), és végére marad – mármint ha az illető mer ellentmondani – a második (amit visszautasít).

Lássuk az arányokat Koncz Sándornál! Ami *lehetett*: konventi missziói lelkész (1938–41); tanintézeti lelkész (1941–43); harctéri táborigazgató (1943–46); konventi külügyi előadó (1946–47); sárospataki teológiai tanár (1947–51); alsóvadászi lelkész (1952–65); sárospataki gyűjteményi levéltár igazgató (1966–83). Ami *lehetett volna*, de elhárította (1956–61 között az öt jelölni kívánók védelme érdekében): svájci vagy amerikai lelkész (1946); földbirtokos száz holddal (1946); Baranya megyei főispán (1946); szentesi lelkész (1956); községi vagy járási tanácsstag-jelölt (1956); szikszói lelkészjelölt (1961); dunántúli püspökjelölt (1961). S *nem lehetett*: tiszáninneni lelkész (1938); debreceni egyetemi tanár (1945); tanár a budapesti vagy debreceni teológiai akadémián (1951); diósgyőr–vasgyári lelkész (1951); továbbra is egyetemi magántanár a debreceni teológián (1952); diósgyőr–vasgyári lelkész, másodsor sem (1955); tiszáninneni püspök (1957); tiszáninneni egyházkerületi főjegyző (1957); abaúji esperes (1958); egyházkerületi könyvtáros Sárospatakon (1958); tiszáninneni püspök, másodsor sem (1964); sárospataki lelkész (1964); amerikai meghívott lelkész (1965); tiszáninneni püspök, harmadsor sem (1977). Tizenegy arcucsapás, ha úgy tetszik: „stáció”. Kommentár aligha szükséges. A második világháború utáni politikai változások derékba törték az éppen elkezdődött karriert.

Koncz Sándor mégis „hittel és humorral” élte túl a fenti fordulatokat. Hogyan lehetséges ez? A családi indítatás és a sárospataki nevelés nyilván sokat jelentett, de életművének ez csupán horizontális vetülete. A vertikális szempont az egész életpályán átvivő etikai tisztaság, a szilárd dogmatikai bázis és a kiváló gyakorlati szervezői érzék. Bel- és külföldi tanulmányai erősítették elméleti attitűdjét, kialakították világos jogtudatát, megalapozták benne az „értelmes hit” és a „cselekvő erkölcs” kettős parancsát, s ezek maradtak iránytűi hivatása teljesítése során. Hitt az eleve elrendelésben. „Nem mi választjuk Istent, Isten választ minket.” – mondotta 1947-ben (44. o.). „Ha Isten ide tesz, itt kell az ígét hirdetnem.” – vallotta 1952-ben, Alsóvadászon (71. o.). Mintha őt szólította Márk 5,36: „Ne félj, csak higgy!”

A *hit* és a *tett* voltak Koncz Sándor vezérlő elvei, átítva a folyamatos megtisztulási igénnyel: lélekben, testben, környezetében egyaránt. Ez adott erőt számára az embert próbáló kihívásokhoz és folyamatos újradefiniálásokhoz, amelyeket nem büntetesként, hanem éppen Isten mindig megújuló bizalmaként értelmezett. Koncz Sándor cselekedetei mintegy manifesztálják a nyugat-eu-

rópai társadalomfejlődést meghatározó protestáns etika vezérelvét, amelyet Max Weber így foglalt össze: „csak is a cselekvés szolgálja Isten egyértelműen kinyilvánított akarata szerint dicsőségének gyarapítását”, s ebből következően „a munkakedv hiánya a kegyelmi állapot hiányának eleje”.³ Hinni, tenni, alkotni – sosem lehetsz annyira fáradt, hogy ezt elhanyagold. Így őrizhette meg Koncz Sándor életterejét, hitét és világszemléletét – egy hitetlen korban, sok próbatételen át.

Bolvári-Takács Gábor

- ¹ Az igazság ösvényén. Szabó Zoltán emlékkönyv. Szerkesztette: Kováts Dániel. Széphalom 26. A Kazinczy Ferenc Társaság évkönyve. Sárospatak, 2016; Újszászy Kálmán emlékkönyv. Széphalom 8. A Kazinczy Ferenc Társaság évkönyve. Szerkesztette: Balassa Iván – Kováts Dániel – Szentimrei Mihály. Szabad Tér Kiadó, Budapest–Sárospatak, 1996.
- ² Tudomány, kultúra, politika. Gróf Klebelsberg Kunó válogatott beszédei és írásai (1917–1932). Válogatta, az előszót és a jegyzeteket írta: Glatz Ferenc. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1990. 233. o.
- ³ Max Weber: A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Cserépfalvi Kiadó, Budapest, 1995. 184, 189. o.

Tallóztatás teológus szemmel

KOMESZ MÁTYÁS

A Példabeszédek könyve

Tanulmányozó Biblia I. és II.

A Példabeszédek könyve a mindennapi bölcsesség kis enciklopédiája. A bibliai bölcsességirodalom reprezentáns kötete, Irodalmi műfaját tekintve közmondás-fűzer. Több ezer év óta népszerű, az ókortól kezdve a 21. századig. Nem csoda, hiszen benne a hiteles élet szabályait találjuk. Útmutatás, hogyan tudok boldogulni a mindennapi életemben. Erre az innovatív tudásra van a legnagyobb szüksége a 21. század emberének is. Ezért nagyon hasznos ez a könyv mindazoknak, akik el akarnak igazodni egyre bonyolultabbá váló világunk útvesztői és csapdái között. Maga a Teremtő Istenünk ad benne útmutatást az igazi életre.

Ezen bibliai könyv új magyar fordítása jelent meg, Dr. Komesz Mátyásnak a Példabeszédek könyve új, a héber szövegből kiinduló, költői, közmondás-szerű és hangosan kimondva is jól hangzó magyar fordítása. A fordítás címe a Globe Edit kiadó kiadásában: A Példabeszédek könyve – Tanulmányozó Biblia I. A kötetet egy terjedelmes témamutató és kezdősor mutató teszi nagyon praktikus kötétté. Egy ehhez csatlakozó kötet is megjelent ugyanitt A Péld 26–27 elemzése – Tanulmányozó Biblia II. címmel, amely két fejezet elemzését bemutatva enged bepillantást a fordításhoz szükséges és elvégzett elemző munkába. Ebben a kötetben tette közzé a szerző a Bevezetés-tudományi tudnivalókat is, amelyek ismerete nélkülözhetetlen a bibliai könyv helyes megértéséhez és értelmezéséhez. Komesz Mátyás könyve a Biblia pontos olvasata. Arra ihlet, hogy értő módon újra olvassuk Isten ígését, alázattal és odafigyeléssel hogy a régi ige ma is megoldás legyen életünk rejtett kérdéseire. Ezért – a könyv címét idézve – a mai olvasónak sem kívánok mást, mint amit Isten a teremtés első napján kimondott: „Legyen világosság”.

Miért volt szükség új fordításra? Több jogos kifogás merült fel a 20. század óta megjelent fordításokkal szemben. Bennük nem érvényesült a héber szöveg költői lendülete, a közmondás-szerű forma, a gondolatpárhuzam-

ok helyes megjelenése, és az a fontos bibliai sajátosság, hogy kimondva is jól hangozzék a szent szöveg. Károli Gáspár és Káldi György 16–17. századi fordításai óta ezek a fontos jellemvonások elhalványultak az újabb fordítások elkészülése folyamán. Ezért dolgozott a fordító kutató 1990 óta azon, hogy a héber szövegből kiinduló, költői, közmondás-szerű, a gondolatpárhuzamokat is helyesen visszaadó, kimondva is jól hangzó fordítást adhasson a magyar bibliaolvasók kezébe.

A fordító, dr. Komesz Mátyás több, mint 50 éve foglalkozik bibliakutatással. 22 éve tanít szentírástudományt a Püünkösi Teológiai Főiskolán, ahol jelenleg professor emeritus. Sokoldalú ember, teológiai doktor, lelkipásztor, egyházzenei és elektromérnöki tapasztalatai teszik sokoldalúvá a fordítást.

A második kötet A Péld 26–27 elemzése. Tanulmányozó Biblia II. címmel, amely két fejezet elemzését bemutató enged bepillantást a fordításhoz szükséges és elvégzett elemző munkába. Miért pont ennek a két kötetnek az elemzését teszi közzé a szerző? Azért, mert a közel 30 éve tartó elemző munka gyümölcseként ennek a két fejezetnek az elemzése készült el teljesen, közreadható formában.

A kötetben az is nyomon követhető, hogy az elemző munka a héber szöveg alapos filológiai és retorikai elemzése után az ókori görög (LXX) és latin (V) fordítások, majd az újkori latin, angol, nemet és magyar fordítások elemzését is elvégzi, hogy megbízható és hiteles alapokra fektesse a készülő fordítást, amit Károli Gáspár Vizsolyi Bibliájának felújításaként készít.

Külön gondot fordít az elemző kutató a gondolatpárhuzam, a gondolatritmus helyes visszaadására. Sajnos erről a nemzetközi irodalomban is kevés szó esik, pedig a parallelismus membrorum felismerése és pontos visszaadása óriási segítség mind a fordító, mind az elemző számára, mert egy jól észrevehető, felismerhető nyelvi eszköz a fordítás és az értelmezés helyességének ellenőrzésére.

A kötetben tette közzé a szerző a Bevezetés-tudományi tudnivalókat is, amelyek ismerete nélkülözhetetlen a bibliai könyv helyes megértéséhez és értelmezéséhez. Ilyen

fejzetcímek találhatóak ebben a részben: Cím és felirat – Az izraelita bölcsesség alapvonásai – A Példabeszédek szerzői és forrásai – Mikor keletkezett? Hogyan kapta meg mai formáját? – A könyv felépítése – A könyv tanításkötegei – Ókori szövegvariánsok – Műfaji kérdések – A gondolatpárhuzamokról – A közmondások természetéről – Ízelítő az ókori Közel-Kelet közmondásaiból. A kötet végén részletes irodalomjegyzékben találhatóak meg a figyelembe vett fordítások, a felhasznált szakmunkák és a közmondásokról megjelent publikációk.

A két könyv egyelőre „reklám-áron” rendelhető meg a MOREBOOKS kiadó weblapján. Ugyanitt elolvasható a reklámszöveg is, valamint a fizetés módja. A szerző keres magyarországi Kiadót is, hogy elérhető áron vehessék meg a köteteket érdeklődő és magyar anyanyelvű honfitársaink. Az idén nyolcvan éves szerző megkezdte kommentárok írását is a Példabeszédek könyvének sokat mondó igeverseire, amely munka hézagpótló nemcsak a magyar, hanem a nemzetközi szakirodalomban is.

* * *

MAGOS ISTVÁN „Továbbra is reformálódjatok”

*Reformáció Magyarországon
– századról századra*

Spalding Alapítvány, 2017, 254 o.

A reformáció félezer éves évfordulóján egy hasznos olvasókönyvvel ajándékozott meg minket Magos István. Régi irodalmi dokumentumokat, prédikációkat közöl könnyen olvasható mai átírásban. Századról századra egy-egy dokumentumot közöl, amit olvasmányos, eligazító tanulmánnyal tesz az olvasó számára érthetővé, használhatóvá. Az apológiai felhangoktól sem mentes könyv üzenete az, hogy a régiek is tudták, hogy a reformáció nem befejezett múlt, hanem az élő egyház mindig meglévő életjelensége. A könyv mottója id. Szilágyi Ferenc (1762–1828) egy Kolozsváron, a reformáció háromszáz éves évfordulóján elmondott prédikációjából vett mondat: „Továbbra is reformálódjatok, templomokban, parókiákban és iskolákban... Az anyaszentegyház építésének folytonia kell az idők végéig.” Így legyen!

Az első dokumentum-csokor Bod Péter Magyar Athenas-ából válogatja ki a magyar reformátorok, bibliafordítók, wittenbergi diákok életrajzi feljegyzéseit. Mottóul Luther egy jeles mondását idézi: „Csakhamar oly nagy hiány lesz papokból és prédikátorokból, hogy a mostani jóra való prédikátorokat kikaparnák a föld alól is.” Ezt a szakaszt is – mint minden továbbit – a dokumentum bemutatása vezeti be. Ezt Skaricza Máté (1544–1591), majd Szegedi Kis István életrajzána egy fordítás-részlete követi, aki a magyar reformáció egyik legjelentősebb, külföldön is elismert alakja volt.

A 17. századot a kötetben Szenci Molnár Albert egy prédikáció-fordítása képviseli. Abraham Scultetus „Jubileus esztendei prédikáció”-ja, mely a reformáció első százados ünnepségét köszöntötte, amely magyar vonatkozá-

sokra is utal. A 18. századot az evangélikus, pestisben korán elhunyt ifjabbik Ács Mihály (?1672–1711) Magyar theologia című munkájának egy részlete képviseli. Magos István kommentárjában Ács Mihály törvénnyel, az ember halál utáni állapotával kapcsolatos nézeteivel is vitázik, miközben igazat ad Sólyom Jenő megállapításának, mely szerint ez a könyv „az első önálló szemléletű feldolgozása a magyar evangélikus hittannak”.

A 19. századot a már említett id. Szilágyi Ferenc kolozsvári ünnepi beszéde képviseli, amelyet a reformáció háromszázados évfordulóján Kolozsváron mondott el. Bevezető tanulmányában Magos bemutatja Szilágyit, aki korának ünnepelt prédikátora, jeles egyházi embere volt. Szabó Károly szerint „ő volt Erdélyben az első tanár, aki a történelmet oknyomozólag, s magyar nyelven adta elő.” Kazinczy Ferenc is nagyra becsülte, mint a felvilágosodott vallásosság hívét. Szilágyi szerint „A keresztyén vallás szüntelen növekedő és tökéletesedő isteni intézmény,” „A Szentírás (pedig) egy szüntelen fejlődő értelmű, mélységes és egyszersmind az idő szerint könnyen érthető könyv”. Ezért tanácsolta hallgatónak a szüntelen reformációt.

A 20. századot – a méltatlanul, csaknem elfelejtett – Nagy István (1861–1939) egyik legfontosabb tanulmányának egy részlete képviseli, ami a Protestáns Szemlében „Az egyházzal és az egyházakról” címen jelent meg, amiben az egyházak közötti dialógus sok máig aktuális kérdését veti fel, benne az állam és az egyház kapcsolatának kérdését, a politizáló vallásosság kérdéskörét. Bátran szembenéz a vallásosság hanyatlásának belső, egyházi okaival is. A lelkiismereti szabadság feltétlen tisztelete és elismerése mellett tör lándzsát.

A 21. századi helyzet illusztrálására a reformáció 500 éves évfordulója kapcsán a protestáns sajtó anyagából válogat a szerző, tartva magát a könyv címéhez és a reformáció továbbvitelével kapcsolatos gondolatokat gyűjti csokorba. Ennek kritikus kommentálásában is többször észrevehető a szerző apologetikus hangvétele. Ebben a szakaszban a szerző megpróbálja összegezni az eddigiek tanulságát. A történelmi összegzés végén Szász Károly 1874-ben leírt tanulmányának idézésével zárja a kötetnek ezt a derekas részét. „A keresztyénség örök igazsága életerős mag, melyet az első mítoszok finom réteggel vontak be, melyre a középkor századaiban vastag és durva idegen réteg rakódott. Reformátoraink e külső réteget feltörték s lefejtették. Sokkal közelebb jutottak – s juttattak minket is – az igazsághoz, de ne higgyük, hogy azt a maga valóságában kezeinkben tartjuk már, s eltehetjük szentségtartóinkba örök ereklyéül. Az igazság nem pihenhet”.

A könyv második derekas része „Utak és tévutak” címen három tanulmányt közöl. Az első „Kálvin és Bölcs Frigyes utóda” címen Kazinczy Ferenc és Goethe véleményét összegzi Lutherről, a reformációról és az igazi protestantizmusról. Magos István kutatásainak homlokterében a felvilágosodás korának magyar irodaloma és a Biblia kapcsolata áll. Anyagismeretét, eddigi kutatásainak eredményeit jól hasznosítja ebben a dolgozatban. De talán még jelentősebb a második tanulmány, mely a felvilágosodás kori magyar irodalomban nagy visszhangot

kiváltó vallási unió Guzmics Izidor által felvetett kérdésnek dokumentumait mutatja be. Ennek a kérdésnek a vizsgálatára, értékelésére még viszonylag kevés figyelmet szentelt az egyháztörténet írásunk. A harmadik, a kötet utolsó tanulmánya Diószegi Sámulének (1760–1813) Debrecen halk szavú fűvész prédikátorának állít emléket, akiknek jelentős prédikációs munkásságára ma már alig emlékezünk.

Magos István vitaközörségre ingerő hevülettel megírt könyve hasznos olvasmány. Gondolkodásra indít, és hasznos ismereteket közöl a magyar protestantizmus történetének elfeledett epizódjairól. Rangos, népszerűsítő stílusban írt munka, mit nem terhelnek elvont tudományos fogalmak. Több ilyen jól megírt „olvasókönyvre” lenne szükség. Mert a múlt nem a hátunk mögött van, hanem rajta állunk. Ismerete nélkül a jelenünk is homályba borul.

* * *

KOVÁCS I. GÁBOR
Sárospatak erőterében

ELTE, Eötvös Kiadó, 2016. 356 o.

Egy tudós, nagy precizitással készített dokumentumkötet is lehet izgalmas, nagyon tanulságos olvasmány. Ilyen könyv Kovács I. Gábor kötete, ami a Tiszáninneni származású egyetemi tanárok életrajzi adatait és életút leírását tartalmazza. Ez a szép kivétel, hihetetlenül sok adatot tartalmazó könyv a reformátusság vezető értelmiségeinek dokumentumtára. Ez a könyv immáron a harmadik kötete a polgári kor (1848–1944) egyetemi tanárainak életrajzi adattári sorozatának. 1044 ebben az időszakban működő, a király vagy a kormányzó által kinevezett egyetemi tanárt, úgy is mondhatjuk, hogy a tudás-elitet veszi számba a könyvsorozat. Ebben a korszakban 183 professzor volt református vallású. Ezeknek életét érdemes megismerni, ha a református értelmiségi lét titka után nyomozunk. A református tudástőke fokozatos növekedése jól illusztrálja a kollégiumi oktatás befolyást, a református értelmiség növekvő szerepét a társadalomban.

Az első magyarországi egyetemet 1635-ben Nagyszombaton Pázmány Péter alapította és ennek csak katolikus tanárai lehettek. Csak II. József türelmi rendelete tette lehetővé, hogy nem római katolikus is egyetemi tanár lehessen. Az első református egyetemi tanár a marosvásárhelyi Fogarasi Pap József (1744–1784) volt, akit II. József nevezett ki, de nem tudta elfoglalni katedráját Budán, mert a kinevezés után két hónappal meghalt. Csak a kiegészítés után volt lehetőség arra, hogy református vallásúakat válasszanak erre a megbecsült posztra. 1867–1894 között kinevezett egyetemi tanároknak már 16 %-a volt református vallású.

Az egész vizsgált korszakot tekintve az ország lakosságának vallási megoszlását nézve már a reformátusok kissé felülreprezentáltak voltak.

A könyv pontos statisztikai táblákkal, grafikonokkal tárja fel ezt a nehezen vizsgálható területet. Közli a magyarországi polgári korszak református egyetemi taná-

rainak regiszterét ábécérendben, amiben 1848 és 1944 között 183 professzor adatait találjuk meg. Külön táblázatban dolgozza fel a kinevezések időrendjében ezeknek az egyetemi tanároknak a pályakezdését, amiből hasznos következtetéseket lehet levonnunk az egyes korok felekezeti viszonyaira nézve.

A könyv, címének megfelelően a református egyetemi tanárookra és azon belül a területi elosztási rendre figyel. Az egyes egyházkerületeket röviden áttekinti, de részletesen a Tiszáninneni Egyházkerületet vizsgálja, melynek érdekes nemzetiségi viszonyai, sokágú története van. Ennek az egyházkerületnek Sárospatak és Miskolc volt a központja. Mint tudjuk, a sárospataki református kollégium látta el a 16. századtól lelkészekkel ezt a területet, aminek hatóköre túlért az egyházterületen, hiszen országos jelentőségű intézmény volt.

A kötet derekas része az Adattár, melynek címe: „A Tiszáninneni Református Egyházkerületből származó református egyetemi tanárok (1874–1944) életrajzi adattára és életleírása.” Ennek összeállításában Kovács I. Gábor mellett Takács Árpád is részt vett. Az a könyv nagy értéke, hogy több mint 180 oldalon tizenkilenc egyetemi tanár életét, származását, munkásságát, egyházi és tudományos kapcsolatát, családi viszonyait veszi számba és részletes életrajzi feldolgozással mutatja be munkásságuk lényegét. Ez az adatbázis a későbbi tudományos munka számára nélkülözhetetlen segítség.

A könyv utolsó, harmadik nagy egysége ennek a gigantikus adatgyűjteménynek a tanulságát igyekszik kamatoztatni. A címe elárulja tartalmát: „A református felekezeti művelődés alakzatformáló tényezői, sajátosságai a Tiszáninneni Egyházkerületben és a Sárospataki Református Kollégium erőteréből jövő református egyetemi tanárok származása, családja, iskolázása adattárunk alapján.” A Tiszáninneni Egyházkerület reformátusainak eloszlását első helyen területileg vizsgálja a tanulmány, majd az alap műveltségi szinttel veti össze a könyv az egyetemi tanárok származási helyét. Ebből a vizsgálatból az derül ki, hogy a 19. század nyolcvanas éveiben a református lakosság alapműveltsége messze meghaladta ezen a területen a katolikusok műveltségi szintjét. Ennek magyarázata a református iskolahálózat, melynek feltárássában Dienes Dénes eredményei alapján vezet be az olvasót a könyv. Az egyetemi tanárok előéletéről gyűjtött adatok is azt a sokszínű képet erősítik, hogy a református egyház alapvető iskoláztatási rendszere hasznos alapokat adott hazánk műveltségi szintjének megalapozásában. Érdemes egy ilyen sok munkával készült, pontos dokumentumgyűjteménnyel megismerkedni. A könyvet az ELTE Eötvös Kiadója jelentette meg Budapesten, 2016-ban a „Történeti elitkutatások” sorozat 10. köteteként.

* * *

**Terézvárosi Vallásközi Évkönyv,
2013–2017.**

Van Pest-Budán egy éves rendszerességgel megjelenő tanulmány gyűjtemény sorozat, amit Szécsi József szer-

keszt és a Keresztény-Zsidó Társaság ad ki (az előző négy évfolyamát az Avilai Nagy Szent Teréz templommal karöltve). Az öt évfolyam összesen mintegy 660 oldal, amiben a vallásközi párbeszéd számos fontos dokumentumának magyar szövege – közel 50 szerző, 53 teológiai tanulmány – bújik meg lapjain, amit kiváló teológiai tanárok, vallással foglalkozó tudós szakemberek írtak. Van köztük keresztény, zsidó, muszlim, buddhista és Krisna tudatú szerző, de a keresztény tudósok írásai is színes sokoldalúságot mutatnak. Tudós katolikus szerzők mellett (Benyik György, Martos Levente Balázs, Nemeshegyi Péter, Perintfalvi Rita, Szécsi József, Török Csaba), református (Bolyki János, Kustár Zoltán, Tatai István) evangélikus (Gerőfiné Brebovszky Éva, Varga Gyöngyi) és több szabadegyházi teológus írását is megtaláljuk (Kormos Erik, Simon Zsolt, Szigeti Jenő, Tokics Imre).

Nagyszerű, zsidó szerzőtől származó ószövetségi tanulmányok és nem egyházi tudósok tanulmányai is megörvendeztetnek a kötetekben. Különösen a zsidó és keresztény szerzők biblikus tanulmányaira szeretném felhívni a figyelmet. Egy egész sereg tanulmányt találunk a bibliai teológia etikai kérdéseiről, a munkáról, a házasságról, az egyházzal és a férfi-nő kapcsolatáról. Az évkönyvet azoknak az olvasóinknak is szeretettel ajánljuk, akik a három ábrahám vallás teológiájának néhány

fontos kérdéséről szeretnének pontos információt kapni. Egymás megismerésének az a legbiztosabb útja, ha mindenki önmaga hitéről beszél. Így lehet elkerülni a szűk-ségtelen félreértéseket, félremagyarázásokat. Különösen figyelemre méltók Abdul-Fattah Munif tanulmányai, amelyekben a muszlim gazdasági etika alapszabályait, a nem muszlimok helyzetét vizsgálja a muszlim országokban. De fontos információkat tudhatunk meg a kötetből a Krisna tudatú hívők istenhitéről és a többi ábrahám valláshoz való viszonyokról is.

Néhány fontos, magyarul csak itt olvasható ökumenikus dokumentum is gazdagítja ezeket a köteteket. Fontos, kevésbé vizsgált egyháztörténeti kérdésekről is olvashatunk itt rangos írásokat, mint például a keresztény-zsidó kapcsolatok kérdése, vagy az 1848/1849-es szabadságharc után menekülő kormány kapcsolata a muszlim vallással. Több írás is foglalkozik az örmény kereszténységgel, amelyről méltatlanul keveset tudunk.

A színes sokféle információt tartalmazó köteteket, azért is ajánlom szeretettel az olvasóknak, mivel az objektív ismeretszerzés a szükségszerűen kialakítandó párbeszéd alapja. Mióta egy falu lett a világ, a teológia sem bújhat valami csigaházba, feledve minden más gondolatot, ami nem az ő szellemi terméke.

Szigeti Jenő

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:
Tanúságtétel, Igazságosság, Vendégszeretet 66

SZÓLJ, URAM!

KODÁCSY TAMÁS:
Cselekedettel és igazsággal 67

TANÍTS MINKET, URUNK!

REPELIK GÁBOR:
Egy ószövetségi nép és annak története:
Aram királyságok
a Szíro-Palesztin térségben 68

NAGY GÁBOR:
Isten hatalma a teremtett világ fölött
Kálvin teológiájában 82

MÁRKUS TAMÁS:
Szentlélek keresztség
*A Lélekkeresztség és az újjászületés kapcsolata
a református teológián belül
(Kálvin, Barth és Dunn munkáiban),
és annak pünkösdi értékelése 89*

BALOGNÉ VINCZE KATALIN:
A khar-tövű szavak
*Újszövetségi referenciavizsgálat
a boldogságkérdés kontextusában 96*

KITEKINTÉS

ZSUGYEL JÁNOS:
Lesújt-e ránk a babiloni átok?
Gondolatok Laborczi Pál írása kapcsán 101

LABORCZI PÁL:
Az érett középkortól napjainkig
és tovább
Gondolatok Zsugyel János írása kapcsán . . . 103

ORSZÁGH ISTVÁN:
Az egyházi intézmény(esülés) szerepe
a gyülekezetépítésben
Fritz Schwarz modellje tükrében 108

HORVÁTH ORSOLYA:
A veszélyes ember 113
Rudolf Bultmann:
Prédikáció 1936. június 7-én 114

KÖNYVSZEMLE

FÖLDVÁRI ISTVÁN:
Arthur Peacocke:
Theology of a Scientific Age 119

BOLVÁRI-TAKÁCS GÁBOR:
Szatmári Emília:
Közegyházi életünk sodrában 122
Tallóztatás teológus szemmel 124

A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója ajánlata

BIBLIÁK

A Bibliák a *Magyar Bibliatársulat* gondozásában jelentek meg.

BIBLIA MAGYARÁZÓ JEGYZETEKSEL, REVIDEÁLT ÚJ FORDÍTÁS (RÚF2014),

A kiadvány szerkesztői a RÚF2014 Biblia szövegéhez illesztették a Stuttgarteri magyarázatos Biblia (*Stuttgarter Erklärungs Bibel, 2005*) megfelelően átdolgozott magyarázatait: az egyes bibliai könyvek előtt olvasható történeti és tartalmi bevezetéseket és a szövegrészek közé tördelt magyarázó jegyzeteket. Ezen felül többféle függelék táblázat, bibliai térképeket, *Tárgyi magyarázatok* és konkordanciát is találunk majd az olvasók ebben az új kiadásban.

B/5 • 1908 oldal • megerősített kartonált 9900 Ft

KÁROLI ÚJSZÖVETSÉG – ZSOLTÁROK KÖNYVE

Károli Gáspár fordításának revidált kiadása (1908) a mai magyar helyesíráshoz igazítva. Jubileumi kiadás, amely megjelent a reformáció kezdetének 500. évfordulójára.

126×196 mm • 440+56 oldal színes melléklet • műbőr-kötés .. 2800 Ft

REVIDEÁLT ÚJ FORDÍTÁSÚ BIBLIA (RÚF 2014),

NAGYMÉRETŰ, KONKORDANCIÁVAL

A konkordanciában több mint ezer szócikkben egyéni kegyességi vagy teológiai szempontból fontosabb, gyakrabban említett fogalmakhoz kapcsolódó bibliai helyre találhat rá az olvasó.

142×197 mm (A/5) • 1520 oldal • vászonkötés 6900 Ft

ÚJDONSÁGAINK!

TOM WRIGHT

AZ ÉN EVANGÉLIUMOM SZERINT

Mit mondott Pál apostol valójában?

Wright a hagyományos szemléletet, illetve egyes népszerű megközelítéseket megkérdőjelezve mutatja be a megtérése előtti és utáni Pált. Amellett érvel, hogy Pál teológiájának nem a középpontja volt a hit általi megigazulás, hanem a valódi központból, az „evangéliumból”, vagyis Jézus halálának és feltámadásának örömhíréből, és Krisztus Úrrá magasztalásából fakadó teológiai következtetés.

A/5 • 216 oldal • kartonált 2200 Ft

PETER STUHLMACHER

AZ ÚJSZÖVETSÉG BIBLIAI TEOLÓGIÁJA I. – Alapvetés. Jézustól Pálig

A szerző az újszövetségi szövegek olyan magyarázatára törekszik, ami megfelel a szövegek azon céljának, hogy a Jézus Krisztusba, az Isten Fiába és a messiási Emberfiába vetett hitről tanúszkodjanak. Azon fázisra, hogy felmutassa az Ő- és az Újszövetség lényegi összetartozását, valamint az egyes újszövetségi tanúk kölcsönhatását és teológiai egységét is fel kívánja mutatni.

B/5 • 408 oldal • keménytáblás 4400 Ft

SZÜCS FERENC (SZERK.)

EGYETEMES ÉS REFORMÁTUS

A Második Helvét Hitvallás mai üzenetei

A kötet szerzői a négy százötven éves Második Helvét Hitvallás aktuális, inspiráló és további gondolkodásra indító témáival foglalkoznak. Írásaik éppúgy tükrözik református teológiánk sokszínűségét, mint azt a tény, hogy kerek évfordulónk nem a múlttól szólnak, hanem mai egyházi életünkről.

B/5 • 244 oldal • kartonált 2100 Ft

SZÜCS FERENC

TITKOK PEREMÉN

Igehirdetések

Fr/5 • 168 oldal • kartonált 1200 Ft

CZEGLÉDY SÁNDOR

JÉZUS, SEGÍTS! – Válogatott igehirdetések

Szerkesztette: Fekete Károly

Magyar református igehirdetők sorozat 2. kötet

„Nem érdemi meg nevé az a teológia, amely elfelejti, vagy nem tudja, vagy nem akarja tudni, hogy »idegenek és vándorok vagyunk a földön.«”
A/5 • 196 oldal • kartonált 1600 Ft

RÓZSAI TIVADAR

ÁLMOKAT – ÁLMODNI

Válogatott igehirdetések

Szerkesztette: Fekete Károly

Magyar református igehirdetők sorozat 1. kötet

A/5 • 164 oldal • kartonált 1600 Ft

M. CRAIG BARNES

ÉLETRE SZÓLÓ

A Heidelbergi Káté újrafelfedezése

A hitvallás aktuális üzenete a 21. század emberének.

Fr/5 • 188 oldal • kartonált 1300 Ft

VÁLOGATOTT AJÁNLATUNK!

FAZAKAS SÁNDOR (SZERK.)

A PROTESTÁNS ETIKA KÉZIKÖNYVE

(Kálvin Kiadó–Luther Kiadó)

B/5 • 460 oldal • keménytáblás 3200 Ft

TONY LANE

A KERESZTYÉN GONDOLKODÁS RÖVID TÖRTÉNETE

Teológusok és eszméik az apostoli atyáktól napjainkig

2., javított kiadás

(Kálvin Kiadó–Harmat Kiadó)

A/5 • 284 oldal • keménytáblás 2900 Ft

SIEGFRIED ZIMMER

ÁRT-E A HITNEK A BIBLIATUDOMÁNY?

Egy konfliktus tisztázása

A/5 • 228 oldal • kartonált 1800 Ft

RAINER ALBERTZ

ILLÉS

Isten tüzes harcosa

Fr/5 • 216 oldal • kartonált 2200 Ft

MARKUS ÖHLER

BARNABÁS

A középút embere

Fr/5 • 198 oldal • kartonált 1700 Ft

GEORGE A. F. KNIGHT

VAGYOK – EZ A NEVEM

A Biblia Istene és az emberi vallások

A/5 • 109 oldal • kartonált 1200 Ft

CZÖVEK TAMÁS

TEREMTÉS ÉS MISSZIÓ

Isten győzelme a káosz felett

A/5 • 144 oldal • kartonált 950 Ft

ALISTER E. McGRATH

MEGHÖKKENTŐ ÉRTELEM

A valóság értelmezéséről, tudományról és hitről

Fr/5 • 220 oldal • kartonált 1900 Ft

GYÖRI L. JÁNOS

REFORMÁTUS IDENTITÁS ÉS MAGYAR IRODALOM

Irodalom- és művelődéstörténeti tanulmányok

B/5 • 224 oldal • kartonált 1900 Ft

COLLEGIUM DOCTORUM

2017/1. és 2017/2. (13. évfolyam)

Magyar református teológia

A Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiumának periodikája.

B/5 • kartonált • számonként: 990 Ft

A KIADVÁNYOK MEGVÁSÁROLHATÓK a Kálvin Kiadó könyvesboltjaiban: Központi raktár és bolt, 1113 Budapest, Bocskai u. 35.

Tel./fax: 386-8267; 386-8277 • Református (Zsinati) Könyvesbolt, 1146 Budapest, Abonyi u. 21. Tel.: 220-6626

MEGREDELHETŐK minden református lelkesi hivatalban, valamint közvetlenül a Kálvin Kiadótól: 1113 Budapest, Bocskai u. 35.

Tel./fax: 466-9392, e-mail: kalvin.kiado@kalvinkiado.hu

15% engedménnyel rendelheti meg kiadványainkat a honlapunkon: www.kalvinkiado.hu

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

Lehetséges-e a teológiai béke
az iszlám
és a kereszténység között?

* * *

A Szentlélek ajándékainak
elnyerése

* * *

A Tordai Egyezmény háttere

* * *

Az ökumené évfordulói kapcsán...

ÚJ FOLYAM (LXI)

2018

3

THEOLOGIAI SZEMLE

2018. 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. Csepregi András

Dr. Fekete Károly

Dr. Kodácsy Tamás

Dr. Korányi András

Dr. Reuss András

Háló Gyula

Szentirmai Róbert

Szuhánszky T. Gábor

T. Németh László

Ungvári Csaba

Olvasószerkesztő:

Jakab László Tibor

Nyomás és kötés: HVG Press Kft.

Felelős vezető: Tóth Péter

Nyomdai előkészítés:

TIBUKTU Kiadó

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 forintszámára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

Kerek évfordulókból és megemlékezésekből

ebben az esztendőben a megszokottnál is több van megítélésem szerint. Csak példaként említek néhányat: a Tordai országgyűlés, az 1848-as Forradalom és Szabadságharc, a Nagyháború vége, gróf Tisza István mártírhalála, a Szárszói konferencia, a Kommunista hatalomátvétel, Wass Albert születése és halála, a MEÖT megalakulása, az EVT megalakulása, s nem utolsósorban említtem a Theologiai Szemle 1958-as újraindulását.

A visszaemlékezés nem egyszerűen szükségszerű intellektuális vagy emocionális automatizmus, hanem bibliai parancs. Sokféle helyzetben rendeli Isten népének az emlékezést és az emlékeztetést. Ebből bizonyosan tudhatjuk, hogy az emlékezés nem öncélú. Nem narcisztikus tűnődés, vagy nosztalgikus elvágyódás, nem is eszkapista túlélés, hanem *számbavétele az isteni jelenlétnél* a múltban általában és a magunk vagy mások múltjában konkrétan.

„Emlékezz vissza az egész útra, amelyen vezetett Istened, az Úr a pusztában negyven éven át, hogy megsanyargatva és próbára téve téged megtudja, mi van a szívedben: megtartod-e parancsolatait, vagy sem? Sanyargatott és éhezett, de azután mannával táplált, amelyet nem ismertél, és atyáid sem ismertek. Így adta tudodra, hogy nemcsak kenyérről él az ember, hanem mindazzal él az ember, ami az Úr szájából származik.” (5Móz 8,2–3)

E parancs alapján három dolgot mindenféleképpen észre kell vennünk az életünkben és a történelemben. Mert, ha a *történelem az élet tanítómestere*, akkor a saját élettörténetünk egy-egy szakasza a saját magántanárunk/magánhitoktatónk aki/ami arra tanít(hatna) meg bennünket, aminek tudatában bölcsebben élnénk életünk újabb szakaszaiban. Az emlékezés tehát előremutat, hogy a múlt *istentapasztalata* az ígéret *feldjé* felé vigyen. Töredékesen az *időben*, és a kegyelem feltétlenségével az *örökkévalóságban*.

A hívó visszaemlékezés három tanulsága következik: *a)* az Úr vezet, sőt hordoz, ha hagyjuk; *b)* a próbatételekben vizsgálunk engedelmességből, hitből; *c)* az Úr egyaránt táplál holnapra tartó kenyérről, és örökkévalóságra mentő mannával. Ezt a három dolgot kell keresnünk minden visszatekintésben, mert ennek alapján lesz *tovább a beteljesedésig*, egyébként csak *tovább lesz az elmúlásig*.

Az évfordulók sorában sokunk számára jeles esztendő az 1988 is. Akkor egy nagy változás bontakozott ki megállíthatatlanul. Tekintettel a kommunista hatalomátvételtől eltelt időre, akkor sokan gondoltak allegorikusan arra, hogy most járt le nemzetünk 40 éves pusztai vándorlása. Ez ellen akkor tiltakozott bennem valami, és arra gondoltam 32 évesen, hogy most kezdődik – bár talán rövidebb lesz – hiszen most indulunk a szabadság, a jogállamiság, a demokrácia és a jólét felé. Az első három kétségtelenül és viszonylag gyorsan megvalósult. A negyedik jelenbeli állapotáról objektíve és szubjektíve is megoszlanak a vélemények. Viszont a 21. századi olyan feladatok, mint a migráció, az ökológiai kihívások, a fenntartható fejlődés, a hagyományos biblikus értékek megkérdőjelezettsége etc. radikálisan komplikálhatják reményteljes vándorutunkat, egyéni, nemzeti és globális történelmünket. Ráadásul voltak, vannak és lehetnek gyarló kitérőink és aranyborjús kalandjaink.

Éppen ezért kell emlékeznünk és ezzel tudatosítanunk most is, hogy volt elegendő *fürjünk a mához és manánk a továbbhoz*. Tehát *számba kell vennünk az isteni jelenléte* az elmúlt 30 évben is, hogy tovább teljesedjék egyéni és nemzeti létünk, és hogy méltók és alkalmasak legyünk a töredékes, de valóságos ígéret földjére az időben és Krisztus kegyelméből az örökhazára is.

Bóna Zoltán

A Theologiai Szemle egyes számainak megjelenési ideje:

1. szám március 15. • 2. szám június 15. • 3. szám szeptember 15. • 4. szám december 15.

KÉZIRAT LEADÁSÁNAK IDEJE:

2018. 08. 01.

A szerkesztőség közleménye

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

E-mail címünk: theolszemle@meot.hu. Internet: <http://www.theolszemle.meot.hu>.

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

SZÓLJ, URAM!

De én és az én házam népe az Urat szolgáljuk!

„Most azért az Urat féljétek, és őt szolgáljátok hűen és feddhetetlenül! Távolítsátok el azokat az isteneket, amelyeket atyáitok szolgálták a folyamon túl meg Egyiptomban, és az Urat szolgáljátok! De ha nem tetszik nektek, hogy az Urat szolgáljátok, válasszátok ki még ma, hogy kit akartok szolgálni: akár azokat az isteneket, akiket atyáitok szolgálták a folyamon túl, akár az emóriai isteneit, akiknek most a földjén laktok. De én és az én házam népe az Urat szolgáljuk!” Józsué 24,14–15

Próbáljuk beleképzelnünk magunkat Józsué és Izrael népének korabeli helyzetébe! Látjuk-e, értjük-e döntésük súlyát és annak folyamatát? Meggyőződés, hogy minden törekvésünk ellenére mai körülményeink között csak nagyon kis mértékben tudjuk átérezni valóságos helyzetüket. Bár tudunk Izrael népének harcairól, értjük a feltett kérdést, a kimondott választ, de nem látjuk az arcukat, nem halljuk a sátrak mélyén folyó beszélgetéseket, a tömeg egyetértő vagy épp háborgó morgását Sikem mezején. Mégis minden töredékes értésünkkel együtt Isten Lelke megőrizte, sőt üzenetté teszi ezeket az ismert igéket a számunkra.

Mi az, amit az Úr nekünk üzenhet ezek által ma? Mit kell megértenünk a „család évében” Józsué és családjának Isten melletti kiállásából?

„*De én*” – Józsué azzal kezdi: „*én*”. Azaz önmaga hitét, hűségét teszi egyértelművé és követhetővé. Bizonyára emlékezett ifjúkora félelmeire, a honfoglalás küzdelmeire, de Isten csodáira is. Megérett benne a kiállás, és látta ennek szükségességét is.

Isten azt várja tőlünk, mai követőitől is, hogy engedelmisségünk ne másoktól függjön, hanem egyedül az ővele való kapcsolattól. Akkor is kövessük őt, ha mások is ezt teszik, és akkor is, ha egyedül kell lépniük! Sőt! Józsué szavaiból megérthetjük, hogy ő még másokkal szemben is kész haladni az Isten útján! A lelki vezetőknél nemcsak másokkal kell példálózniuk, vagy a tömegben eltűnniük, hanem alázattal, de egyértelműen ki kell állniuk, és alázattal, de egyértelműen, a hűségükkel példát kell mutatniuk: „*válasszátok ki még ma... de én és az én házam népe...*”

„*Házam népe*” – Józsué azzal folytatja: „*és az én házam népe*” Hívő, jó példát mutató családokra volt és van szükség az Isten országában! Nem tökéletes családokra, hisz olyanok nincsenek, hanem követhető és vonzó példát élő mikroközösségekre. Olyanokra, ahol a hit, a remény és a szeretet áthatja a mindennapokat, ahol természetes módon jelen van az Ige, a szolgálat és a szentség. Olyan családokra, amelyek nem csupán nosztalgikus módon régi formákat örökítenek át, hanem hordozzák az igazi tartalmat akár a mindennapi, akár a hívő életben. Józsué hite, jó példája, családjának egysége ma is követhető és követendő! Őrizzük meg minden körülmények között az Istentől való függésünket és a belé vetett bizalmunkat! Ennek következménye lehet a szilárd jellem és a folyamatosan épülő jó jövő.

Isten ma is azt akarja, hogy családjaink példamutatóan tudjanak élni és döntéseiket meghozni. Lépéseinknek meg

kell állítaniuk és el kell gondolkodtatniuk a körülöttünk élőket, és Istenre kell irányítaniuk a figyelmüket. Azonban soha nem szabad valamiféle „produkcióval”, képmutató, az elvárásoknak megfelelő kiállással felcserélnünk az őszinte és hibáinkat sem takargató Krisztus-követést. Billy Graham őszintén bevallotta nyilvánosan is – amikor egyik fia, Franklin fiatalkorában eltávolodott az Úrtól és drogozni kezdett –, hogy világszerte ismert evangélistaként a családjában is Krisztus kegyelmére és sokak imádságára szorult. Nem takargatta belső küzdelmüket, és nem próbálta a tökéletesség látszatát kelteni. A sok imádságot az Úr meghallgatta, Franklin drámai módon megtért és az Úr szolgálatába állt. Isten helyreállító kegyelmes munkája is példa! Jó példa!

A nép válasza – Józsuének és családjának a döntése, Isten melletti kiállása engedelmisségre és az Úr melletti fogadalomra készíti a népet: „*A nép azonban ezt felelte Józsuének... Mi az Urat akarjuk szolgálni!*” Döntő lépés volt ez még akkor is, ha a következő generációk már nem eszerint éltek. Időnként eljön a „kiállás” pillanata: Józsué a sikemi országgyűlésen, Illés a Kármel hegyén, Péter pünkösdkor Jeruzsálemben, István a megkövezői előtt, Pál Agrippánál, Luther a wormszi gyűlésen... Talán a mi életünkben is eljön egy-egy olyan pillanat, amikor a mindennapok döntéseiből kiemelkedve „élethitvallásra” adódik helyzet. Felismerjük-e ezeket? Van-e lelki erőnk úgy és azt szólni, amire szükség van? Józsué példája és a Szentlélek Isten bennünk munkálkodó ereje tegyen alkalmassá bennünket erre!

A következő generációk – A bírák korának történelméből kitűnik, hogy a sikemi döntés után Izrael következő generációi nem tudták betartani hűségfogadalmukat. Az utódok elbuktak, és Isten újabb hőseinek kellett jönniük, hogy az üdvtörténelem folytatódhasson.

Egy kérdéssel hadd tegyem le a tollat: Mindig így kell ennek lennie? Egy erős, Isten iránt hűséges nemzedék után szükségképpen egy elerőtlenedőnek kell jönnie? Lehetetlen a hitátadás, a generációkon átívelő hűségfolyamat? Megtörténhet-e ma, hogy erős hívő családoknak még erősebb utódaik legyenek, akik folytatják szüleik, nagyszüleik szolgálatát?

A kérdéseket válaszoljuk meg mi! Azzal, ahogy élünk, és ahogy az életet, benne hitünket és szolgálatunkat továbbadjuk a családban, gyülekezetben, társadalomban! Isten segít és áldjon mindannyiunkat ebben.

Papp János

TANÍTS MINKET, URUNK!*

Lehetséges-e a teológiai béke az iszlám és a kereszténység között?***

A hívő muszlim aligha folytathat érdemi párbeszédet más vallások képviselőivel, mert csak saját vallásának változások nélküli megőrzése és terjesztése lehet a célja. A hitterjesztés útja a dzsihá, az „Allah ... útján való hadakozás” (Korán 9,24). Mohamed medinai (i. sz. 622–632) korszakának harci eseményei és az ekkor keletkezett, sok korábbi, békés tanítást hatályon kívül helyező erőszakos, 29 szúra írja le a hívő muszlimok számára követendő magatartást. A keresztény teológiának az egyistenhitre alapozott azon törekvése, hogy összhangot teremtsen a két vallás között, hibás és veszélyes. A keresztény és a muszlim Istene számszerűleg azonos (egy), de a teremtésben megjelenő szándékuk szerint és erkölcsi parancsai alapján jelentős részben egymás ellentétei. Valódi párbeszéd csak e vallások belső identitása feloldásának árán lenne elérhető. Minden probléma ellenére azonban békére kell egymással törekedni.

Faithful Muslims can hardly engage in critical discourse on Islam for their true objective cannot be other than the preservation and expansion of their religion. The way of the expansion is a so-called Djihad, “the striving in His way” (Quran 9.24). The military history of Muhammad’s Medina period (622–632 AD) together with the 29 violent Medina surahs abrogating much of the peaceful teaching of Mecca define the model behavior for the faithful. The intention of Christian theology to harmonize the two religions based on their monotheism is mistaken and dangerous. The God of Islam and the God of Christianity are numerically identical (one), but their purpose in creation and their moral commandments are in great part diametrically opposed. True discourse between these religions could only be achieved if the identity of at least one of them withered away. But in spite of all problems peace must be strived for between each other.

1. Bevezetés

Nem vagyok muszlim. Keresztény vagyok. Amiről ebben a tanulmányban szó lesz, azzal egy hívő muszlim valószínűleg nem ért egyet. Az iszlám tévedhetlenségre, felsőbbrendűsége és totalitásra törvő világképéből fakadóan a hívő muszlim nem nyitott a vallásával kapcsolatos kritikai gondolkodás irányában.¹

Ennek következtében az iszlám nem-muszlim kutatója kettős kihívással néz szembe. Egyrészt az iszlámmal kapcsolatos források döntő része maga sem épül felvilágosult, kritikus gondolkodásra, hanem alapvetően az iszlám hitigazságai, világszemlélete és jogrendje védelmének, illetve terjesztésének feladatát kívánja el látni. Ez – a maga keretein belül logikára és racionális érvelésre épülő rendszer – minden olyan gondolatot és kérdést figyelmen kívül hagy, ami az ő világán kívülről érkezik. Így pedig nagyon nehéz nyugati, tudományos értelemben objektív képet alkotni az iszlámról, hiszen a források döntő többsége hitvédő, hitterjesztő indíttatású. Ugyanakkor az érem másik oldala is igaz, hiszen a nem-muszlim források tekintélyes része ellenkező előjellel ugyan, de hasonlóan elfogult az iszlámmal szemben.

Ahhoz, hogy tisztán lássunk ebben a helyzetben, először az iszlámnak az ortodoxia szerinti önképét és világképét kell megértenünk, hogy ne saját, nyugati,

keresztény optikánkon keresztül értelmezzük e tőlünk különböző civilizációt. Vizsgálatunk során külön foglalkozunk a sokat vitatott dzsihá jelentésével és muszlim perpciójával. Ezt követően van esélyünk a kereszténység és az iszlám közötti megbékélésre látszólag lehetőséget adó, két tanbeli hasonlóság, az egyistenhit és a szűfizmus alapjainak elemzése által a megbékélés esélyeinek mérlegelésével megbirkózni. Vizsgálódásunkat azzal a megállapítással zárjuk, hogy az iszlám lényegi megváltozása nélkül nem látunk esélyt a kereszténységgel szemben megfogalmazott és kialakult iszlám és pandantja, a kereszténység közötti elvi, teológiai megbékélésre.

2. Hit és értelem viszonya az iszlámban

Az iszlám szó az Allah akaratával kapcsolatos „fel-tétlen odaadást, belenyugvást, megbékélést jelenti”.² Az iszlám tanítás *nem* ismeri sem az eredendő bűn, sem a bűnre való hajlam fogalmát; az embert, alapvetően

* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.

** A tanulmány utánközlés. Megjelent a Lelkipásztor című folyóirat 2018. márciusi számában.

jó, illetve jóra képes lényként definiálja. A közvetlenül Allah által teremtett első ember Allah „helyettese”, akinek ő minden tudást átadott, „megtanította Ádámnak az összes nevet” (Korán 2:30–31).³ Így Ádámnak és utódainak nem volt szükségük egyébre, mint a már megkapott tudás megőrzésére és használatára. Ezzel viszont lehetővé vált és máig is lehetséges a tökéletes élet, nincs szükség folyamatos megjobbulásra.⁴ Ádám bűne és engedetlensége nem öröklődött utódaira, mivel Ádám magáévá tette a megbánás szavait, amelyeket szintén Allahtól kapott, és amire ő kiengesztelődött iránta (Korán 2:37). Az iszlám elfogadása, „a megtérés” ezért nem jelenthet egyszersmind újjászületést is. A hívő muszlim ezért nem újjászületett ember, nem új teremtés, mint a megtért keresztény. Az iszlám követője eredeti integritásában megőrzött, vagy ahhoz visszatért lény.⁵

Az iszlám követői szerint az emberi lélek természetes hajlama szerint muszlim, és minden újszülött ezzel a természetes hajlammal érkezik erre a világra. Ezért minden, ami idegen az iszlámtól, az idegen az emberi természettől is. Az iszlámban épp ezért nincs semmi olyan, ami ellenkeznék az emberi értelemmel, vagy szemben állna a természetes gondolkodással. Az emberi értelem feladata annyi, hogy felismerje és kövesse Allah azon parancsát, hogy a Koránban leírtak szerint vezesse életét.⁶ A muszlimok felfogása szerint tehát a hit és az értelem ezért sohasem kerülhet konfliktusba egymással. Így, a hit és az értelem – az önátadás és törvénykövetés – összefonódása révén lesz az iszlám zárt egész. Olyan egység, amelybe a muszlim beilleszti testi és lelki világát, és teljesen átadja magát annak a beléje nevelt, illetve átvett szellemiségnek, hogy minden jelenséget ebből az előre meghatározott szemszögből nézzen.⁷

Az iszlám fenti logikájából következően a hívő muszlimnak azért a legjobb egy, az iszlám jog, a saria által szervezett, irányított közösségben (államban) élnie, mert az maradéktalanul lehetővé teszi és segíti az egyén üdvkeresését és megszentelődését. Hiszen a hívőnek ilyen közegben van leginkább lehetősége a rítusok betartására, amelyeken keresztül egyéni engedelmissége, önátadása (iszlám) megvalósul. Ugyanakkor a közösség (állam) irányítójának az a legfőbb feladata, hogy a saját és a közösség minden egyes tagjának üdvössége érdekében az iszlámmal lehetőleg mindig a legnagyobb összhangban kormányozza a rábízott közösséget. Azt pedig, hogy egy-egy adott helyzetben hogyan valósulhat meg az iszlámmal való összhang, illetve mi az iszlám közösség érdekének megfelelő döntés, azt az iszlám jog tudósai (*ulema*) mondják meg.⁸

Az ortodox iszlámból, amely az igazi tudást a fentiek szerint kizárólag a Koránban és a hadíszokban véli felfedezni, hiányzik az észnek a hellén hagyomány szerinti szerepe. Ez a megállapítás meglepő lehet, mivel szinte közhelyszerű ismeret, hogy az antik műveltség arab közvetítéssel került (vissza) a középkori Európába.⁹ Ezt az ellenmondást úgy tudjuk feloldani, ha figyelembe vesszük, hogy a középkori iszlám világban, az

iszlám tudományok és az idegen tudományok között diachotómia állt fenn. Az előbbi a hagyományos mintákat követő, intézményesített tanulást jelentette és abszolút túlsúlyban volt, míg az utóbbi a racionalista mintákat követő, nem intézményesített tanulást fedte le.¹⁰ A tökéletes és megmásíthatatlan isteni rend kutatói csak a tradicionális, a Koránon és a hagyományon keresztül vezető ismeretszerzést tartották elfogadhatónak, és mindenféle újítást elleneztek. Így kapcsolódott nyelvükben az innováció (*bidá*) fogalmához az eretnekség fogalma. Az innovációval szemben a hagyomány jó, az attól való eltérés elítélendő eretnekség. A megoldás minden esetben az ősök (*szalaf*) útjára való visszatérés.¹¹

3. A dzsihád

Manapság az iszlám öt alappilléren¹² kívül értelmezett dzsihádnak az igaz hit terjesztéséért folytatott küzdelmet nevezik. Ez az „Allah ... útján való hadakozás” (Korán 9,24). Ennek a meghatározásnak és bővebb szöveggörnyezetének alapján, a küzdelem jellegét illetően nem lehetnek kétségeink, hiszen ettől a verstől kezdve „a szúra nagyobbik része a bizánci fenntartóság alatt állt szíriai határvidék ellen indított *hadjárattal* foglalkozik”.¹³ E medinai szúrának a 29. verse a jelenleg ismeretes, 25 vezető Korán-magyarázat szerint erőszakosan értelmezendő. Vagyis a helyes értelmezés szerint a muszlimoknak a győzelemig kell harcolniuk a nem-muszlimokkal, amely esetben a következő három lehetőséget ajánlhatják fel: áttérés, dzszijá- (fejadó) fizetés, vagy halál.¹⁴ Külön figyelmet érdemel a 9. szúra ötös számú, ún. „kard-verse”:

„Ha tehát a szent hónapok letelnek, akkor öljétek meg a pogányokat, ahol csak fölleltek őket! Fogjátok el őket! Ostromoljátok meg őket! Állítsatok nekik csapdát az összes leshelyről! Ha azonban megbánással fordulnak [Allahhoz], elvégzik az istentiszteletet és zakatot adnak, akkor hagyjátok őket szabadon az ő útjukon! Allah megbocsátó és kegyes.”

A Korán legalább 109 olyan verset tartalmaz, amely a muszlimokat a nem muszlimokkal szembeni háborúra szólítja fel azért, hogy az iszlám uralkodhasson.¹⁵ Ennek ellenére az iszlám a magáról alkotott képe szerint a „béke vallása”. Ez a béke akkor fog előállni, ha már az egész világ az iszlám uralma alatt lesz, ami azonban nem jelenti mindenki megtérését az iszlámba. A Korán 34:28-as versében megfogalmazottak szerint, és a Sahih muslim 31:5917, valamint különösen a Sahih al-Bukhari 2:24 hadíszok-ok szerint az ortodox muszlimoknak kötelességük, hogy az iszlám kinyilatkoztatást az egész világon elterjesszék (ez a *daava*). Amennyiben ellenállásba ütköznek, erőszakot kell alkalmazni.¹⁶ Másképp fogalmazva, iszlám szemszögből nézve a háborút valójában az iszlám terjesztése ellen kezdik és folytatják a pogányok, hogy a muszlimokat megakadályozzák.

lyozzák missziójuk (daava) teljesítésében. A muszlim terjeszkedés közben folytatott háború belülről nézve tehát nem agresszió, hanem önvédelem.

Az iszlám, mint a „béke vallása” értelmezésnek szintén ellentmond Mohamed medinai (622–632), vallási értelemben második, élete végéig tartó, politikával, erőszakkal és háborúkkal fémjelzett korszaka. Ez idő alatt összesen 82 háborút vezetett az iszlám közösség. Ezek közül 28-ban maga Mohamed is részt vett.¹⁷ Ezzel párhuzamosan az erőszak alkalmazására vonatkozó medinai felszólítások fokozatosan jelentek meg a Koránban. A számos erőszakos, medinai verset tartalmazó 29 szúra és a korábbi, békésebb, 85 mekkai szúra közötti ellentmondás kezelésére, vagyis a korábbi versek hatályon kívül helyezésére, „eltörlésére”¹⁸ a Korán is ad útmutatást.¹⁹ Az eltörlések száma a különböző tudósok szerint 5 és 250 között ingadozik. Az eltörléseket a gyakorlati életből érkező kérdések, másrészt az iszlám közösség növekvő ereje teszi szükségessé, illetve lehetővé.²⁰ A későbbi, medinai versek már Mohamed kompromisszumokra és toleranciára egyre kevésbé kényszerülő, illetve hajlandó korszakából származnak. Ez különösen a kilencedik, már idézett, a hagyomány szerint Mohamed halála előtti, vagy utolsó előtti szúra kapcsán szembeötlő. Amellett, hogy ez az egy szúra nem tartalmazza a szokásos „Allah, a könyörületes és az irgalmas nevében” feliratot, a 626-tól kezdődően már háborúkat vezető, illetve indító iszlám erőszakos fellépését kiemelkedően igazolja. A korábban már idézett, „öljétek meg a pogányokat” kezdetű 9:5-ös Korán-verssel kapcsolatosan Ibn Salama (megh. 1020) úgy érvelt, hogy ez a vers 124 korábbi, békés mekkai verset töröl el.²¹ A számok nagyságrendje érzékelteti, hogy a szúrák keletkezési idejének és az „eltörlés” intézményének ismerete nélkül nem szabad készpénznek venni egy-egy koráni vers tartalmát, hiszen előfordulhat, hogy az adott verset már felülírta egy későbbi kinyilatkoztatás.

A PEW Research Center legutóbb 2017. augusztusában frissített kutatása szerint az egyes muszlim többségű országok lakosságának 1–11%-a támogatja az Iszlám Államot.²² A medinai szúrákat életfilozófiájuk alapjává tevő harcias fundamentalisták a muszlimok többségéhez hasonlóan fokozottan vallásosak, olyannyira, hogy szigorúan a hitvallás betűje szerint igyekeznek élni, és utánozzák a Koránban jelenlévő, harcias medinai magatartást. Szemükben a „mekkai” többség tagjai megalkuvó eretnekek és aposztaták.²³ Velük szemben a mekkaiak passzívok, és agresszivitásukkal szemben megengedők. Nem tudják ugyanis, hogyan álljanak ellen az „autentikus” iszlámot hirdetőeknek. A mekkaiak dilemmája abban áll, hogy az iszlám egysége és a saját hithű státuszuk nyilvános veszélyeztetése nélkül nem szállhatnak szembe a medinaiakkal, de még csak nem is kritizálhatják a próféta legkegyesebb és önfeláldozó követőit. Az ortodox iszlámba ágyazottságuk révén a mekkai muszlimok jelentős része még akkor is az erőszakos cselekedetek áldozataira hárítja a dzsihád felelősségét – amivel valójában felmentik az elkövetőket –, ha amúgy magát az erőszakot elítéli.

Ne feledjük el, hogy évszázadok (sőt több mint egy évezred) teltek el úgy, hogy az intelligencia és az ész mindig megadta magát az iszlámmal szemben.

4. Az egyistenhit – híd az iszlám és kereszténység között?

Miroslav Volf, a Yale Egyetem északi származású professzora, mint a keresztény-muszlim megbékélés elkötelezett híve azt javasolja, hogy a vallások közötti különbségek helyett koncentráljuk az egyezésekre. Még ezt a kategóriát is tovább szűkíti az ún. elégséges egyezésekre, amelyeket vizsgálódásai alapján a következőképpen azonosít:

1. Csak egy Isten van.
2. Mindent Isten teremtett, ami nem Isten.
3. Isten nagyon különbözik mindentől, ami nem Isten.
4. Isten jószágos.
5. Isten azt parancsolja, hogy szeressük őt teljes valónkkal.
6. Isten azt parancsolja, hogy szeressük felebarátunkat, mint magunkat.²⁴

Azonosulni tudunk Volfal abban, hogy a muszlimok és keresztények többsége vélelmezhetően tényleg egyetértene ezekkel a pontokkal, vagyis – a fenti, első három pont szerinti, „technikai” értelemben – ugyanazt az egy Istent vallanak meg. A Korán ugyanakkor értelmetlennek és így bűnnek tartja a keresztények vallását, mivel a Szentháromságot – bár a személyeket illetően téved – három és nem egy istenként értelmezi. Ugyanezen okból utasítja el Jézus istenfiúságát is (Korán 5:116, 4:171–172). Ennek ellenére a keresztényekkel és a zsidókkal kapcsolatban azt a megállapítást teszi a Korán, hogy *ugyanazt* az Istent tisztelik, mint a muszlimok (Korán 2:62, 5:82). Ugyanakkor azt is olvashatjuk, hogy a zsidók *meghamisították* írásaikat, a keresztények pedig *tévelyegnek* (Korán 5:65–66).

A Volf listájában négyes számú egyezéssel kapcsolatosan ugyanakkor megjegyzendő, hogy míg a keresztények Istent a szeretettel azonosíthatják (1Jn 4,8: „Isten szeretet”), a muszlimok nem beszélnek Isten szeretetéről. Bár a Korán 85:14 és 11:90 versei szerint Allah 99 attribútuma között is szerepel, hogy „szeretetteljes”, a Korán ennél sokkal többször ír Allah kegyelméről.²⁵ Ennek az az oka, hogy bár a muszlimok egynek ismerik Istent, nem lehetnek biztosak a hozzá fűződő viszonyukban és abban, hogy mit várhatnak tőle. Volf maga is elismeri, hogy az iszlámban – Szentháromság nélkül – Isten önszeretetéről van szó.²⁶ Míg a Korán Istene azokat szereti, akik engedelmesek neki, addig a Biblia Istene – lévén maga a szeretet – mindenki, még az istentelen felé is szeretettel fordul, mely által viszont-szeretetet teremt az emberben.

A hatos lista utolsó két pontjában Volf Jézusnak a Bibliában feljegyzett kettős nagy parancsának (Mk 12,29–31) keresztény-ökumenikus szemüvegén keresztül látatja az iszlámot. A felebaráti szeretet a Biblia szövegéhez hasonló, bár korlátozott megfogalmazásban megtalálható a

Korán 59:9-es versében. Korábban azonban, különösen a dzsihad kapcsán láttuk, hogy a más vallásúakkal szemben megfogalmazott, sokféle konkurens és ellenkező tartalmú parancsolattal együtt érvényes. Ezzel szemben az Újszövetségben a felebaráti szeretet hármasságban értelmeződött: megjelent az ellenség szeretetének, az idegenek iránti szeretetnek és a bűnösök iránti szeretetnek parancsa. Mindezen túl Jézus a szeretet parancsolatát mindenképp a pozitív cselekvés kívánalmával értelmezi és határozza meg követendő elvként.²⁷

Volf kísérletével kapcsolatban tehát meg kell állapítanunk, hogy célkitűzésével ellentétben nem sikerült a két vallást – azokat saját rendszerükben érintetlenül hagyva – „elégélesen” közös nevezőre hoznia. Isten mindenhatósága, örökkévalósága és talán még egyedülvalósága is, mint technikai-filozófiai kategória, egyformán értelmezhető a két vallásban. Isten jellemét és az ebből következő, az ember felé irányuló szeretetét illetően viszont a felszíni hasonlóság mögött eltérő teológiai tartalmat láthatunk a két vallásban. Úgy tűnik, hogy az egyezés útjában a Szentháromság tana áll.

5. A szúfizmus téves és voluntarista értelmezése a keresztény teológiában

Máig ható, 19. századi válságához hasonlóan a szunnita iszlám a 10–11. században is mély válságban volt. A tanítása szerint mindenben Alláhtól származó tudásnak és gyakorlatnak egységben kellett volna lennie, ami azonban a valóságban nem jött létre. A válságból kétféle kiút kínálkozott: 1) a valóság felé fordulás és az értelem felszabadítása az ellentmondások elemzése, feltárása és feloldása érdekében; 2) a valóságtól és az értelemről való teljes elfordulás és az Istennel való teljes (misztikus) közösségre való törekvés. Az első úton a mutazilita iszlám teológia, a második úton a szúfi iszlám miszticizmus indult el.

A mutazilita irányzat az emberi gondolkodás lázadásává vált az iszlám keretein belül. Ez az irányzat a Bizánciától elfoglalt Szíriában, a 8. században jelent meg. Elleneztek az ortodoxia literális hermeneutikáját, és saját hermeneutikájukban a metaforák és a retorika értelmezésének fontosságát hangsúlyozták. Isten transzcendenciájához kapcsolódóan pedig elleneztek Istent az ortodoxia általi korlátok közé zárását.²⁸ Politikai értelemben a 9. században jutottak a csúcra, amikor a kalifák hitvallásukká tették a „szabad akarat” és a Korán teremtett voltának tanát. Végül az ortodox irányzat újra megerősödött, és visszavette az iszlám teológia feletti uralmat, egyrészt a mutazilita türelmetlenség ellenreakciójaként, másrészt az értelemnek a meggyökeresedett rítusokkal szembeni tehetetlensége okán, illetve az ortodoxia addigra elért széleskörű elfogadottsága révén. Ettől kezdve nem lehetett az örök Korán tartalmát a normák utáni önálló kutatás tárgyává tenni.²⁹

Míg a mutaziliták racionalista csapata a tizedik század végére majdnem teljesen eltűnt, a velük párhuz-

mosan, részben az első Omajjádok (661–750) világias uralma elleni tiltakozásként megszületett szúfizmus, az iszlám spekulatív miszticizmus, virágkorát élte.³⁰

A szúfizmus nem csak a fenti elvilágiasodás ellen, hanem az iszlám belső inkonzisztenciájából és jogászok merevségéből adódó szétesésének alternatívájaként is jelentkezett. Allah személytelen rendjével és a tőle jövő személyes melegség hiányával, valamint az iszlám tanítás és élet ellentétével szemben a szúfik az Istenhez menekülés és a benne történő feloldódás megoldását ajánlják fel. Az egyszerű emberek számára a jogtudósokkal szemben a szúfik adtak gyakorlati és vallásos életükben hasznos tanácsokat. Ugyanígy a szúfik voltak azok, akik az iszlámot a meghódított területek szélein és azon túl, misszionáriusi lelkesedéssel képviselték.³¹

A tudás és a gyakorlat, a vallás és a valóság az iszlámokban csak a szúfizmusban tud egységet alkotni. Ennek az egységnek alapjaként a rituális kötöttségeknek az ortodoxiánál is szigorúbb, a Korán 29:45-ös verse szerinti betartását írja elő.

A szúfizmus szerint éppen Allah egyedülállóságának misztériumát fejezi ki az ő kiismerhetetlensége és akaratának ember általi felfoghatatlansága. Épp ezért fontos Allah kinyilvánított akaratának pontos, szigorú követése a rítusok által, ami az embert a tökéletes önátadás (iszlám) felé vezeti. Ugyanakkor a szúfizmus arra is lehetőséget kínál, s ez a valódi célja, hogy az eksztázis rövid pillanataiban tökéletesen megvalósuljon az iszlám, vagyis a tudás és gyakorlat egysége, a hívő feltétlen önátadása Istennek, az iszlám által Isten és az ember közé vont áthidalhatatlan űr áthidalása, a hívő összeolvadása Allahal.³²

A szúfizmus valóságának keresztény túlértékelése két okból is indokolatlan. Egyrészt maga az iszlám ortodoxia is mindig ellenségeskedéssel vegyes gyanakvással állt a szúfizmushoz, különösen annak „nem józan irányzataihoz”, de annak – a mutazilita tanítás nyílt racionalizmusától eltérő, befelé forduló, személyes élményekre irányító – módszertana és gondolatisága, valamint politikai szerepe miatt azt felszámolni nem tudta. Amellett tehát, hogy az iszlám teológiát korántsem lehet azonosítani a szúfizmussal, hiszen az annak legfeljebb megtúrt kisebbségét alkotja, azt is figyelembe kell venni, hogy a szúfizmus a saria szigorú követését írja elő, hiszen ezáltal tud megvalósulni a teljes Allahhoz fordulás és alárendelődés.³³ A szúfizmusról alkotott enyhe és toleráns kép ezért is félrevezető.

A keresztény teológiának azon törekvése tehát, hogy az iszlám szúfizmus istenképén és istenkapcsolatán keresztül építsen hidat a két vallás között, a fenti tényezők okán vezet az ott bemutatott ellentmondásokhoz, és általában reménytelen vállalkozásnak tűnik.

6. Értékelés és prognózis

Sem az egyistenhit, az ún. közös, ábrahámiai eredet, sem a szúfizmus nem szolgáltat szilárd alapot a két vallás közötti kölcsönös elfogadásra. Nem lehet és nem érdemes ugyanis érdemi megbékélésre számítani az isz-

lám és a kereszténység között, amíg iszlám oldalon nem történik változás az alábbi ortodox hagyományokban:

1. A Korán és az iszlám tanok kritikai vizsgálatának elutasítása.
2. Mohamed tévedhetetlen státusza, továbbá életének példaképként való követése.
3. Az iszlámnak a zsidósággal és kereszténységgel szemben megalkotott öndefiníciója.³⁴
4. Az iszlám világművelődési célja.
5. A dzsihád egyéni és kollektív kötelezettsége.

További akadályt jelent a közös útkeresésben, hogy számolni kell az iszlám felsőbbrendűségi tudat történelmi sértettségével és a muszlimokat ezzel párhuzamosan ért évtizedes Nyugat- és Izrael-ellenes propaganda mély hatásaival is.

Amennyiben a muszlimok *valóban teljes békében* akarnának élni keresztény és zsidó szomszédaikkal, akikkel szemben kialakították az iszlámot, a saját vallásukat kéne átalakítani. E feladat véghezvitele emberileg lehetetlennek tűnik, hiszen nem valósulhatna meg másképp, mint a kritikus gondolkodás és reflexió engedélyezésével, és az iszlám önazonosság gerincét jelentő, harcra való medinai szűrés eltörlésével. Ezzel azonban az iszlám azon célja, hogy a valóságos Jézus Krisztustól a Korán hamis Jézus-képével messze távol tartsa híveit, már nem lenne biztosítható, hiszen az így előálló egyistenhívő vallás lényegét tekintve már csak nevében különbözne a kereszténység antitrinitárius ágazataitól. Egy ilyen helyzetben pedig a két vallás között ma létező, lényegi különbségek megszűnnének (ti. amennyiben az „antitrinitárius ágazatokat” is a kereszténységhez számítjuk), a „maradék” eltérések (azaz döntően Jézus istenfiúságát illetően) pedig az iszlám elzárkózás és felsőbbrendűségi tudat feloldódásával könnyen átléphetők lennének a Jézust keresők számára.

Másképpen fogalmazva: az iszlám vallás belülről történő megváltoztatása annak kifelé való megnyílását is elkerülhetetlenül magában hordozná. Ez pedig a keresztényektől és zsidóktól való határozott elkülönülés szigorú parancsát tartalmazó, a Korán ötödik és valószínűleg legutoljára kinyilatkoztatott (medinai) szűrájának 51-es versével ellentétes folyamatot jelentene:

„Ti hívők! *Ne kössetek testvérbarátságot* a zsidókkal és a keresztényekkel: Ők egymás testvérbarátai! Ha valaki közületek barátságot köt velük – az közéjük tartozik! Allah nem vezeti az igaz útra a vétkes népet.”

Az iszlám belső átalakulásával kapcsolatos várakozásainkat tovább hűtheti az „A Common Word” című, eredetileg 2008-as, majd 2012-ben újra kiadott, nagy tudományos és vallásközi visszhangot kiváltó muszlim nyilatkozat szövege, amely eddig az iszlám minden ágazatából érkező, összesen több mint 300 muszlim tudós és 460 iszlám szervezet támogatását nyerte el. Ebben – a szándéka szerint az iszlám békés természetét hangsúlyozó állásfoglalásban –, az aláírók többek között a Korán 2:256-os versét („Nincs kényszer a vallásban!”) a fele-

baráti szeretetet Jézus Krisztus kettős nagy parancsolatról szóló tanításának második része felől értelmezik: „Szeresd felebarátodat, mint magadat.” (Mk 12,31).³⁵ Habár a nyilatkozat aláíróinak megengedhetjük a Korán újraértelmezését, az A Common Word-ben hivatkozott 2:256-os szűra-vers újszövetségi indíttatású értelmezése, amely mai, nyugati fülünknek szánva már egyértelműen „vallásszabadság” jelentéssel visszhangzik, nem indokolt. Itt ugyanis nem vallásszabadságról, vagy felebaráti szeretetről van szó. Mint korábban a hit és az értelem egymáshoz való viszonyán keresztül bemutattuk, a helyes iszlám hitgyakorlat *nem kényszerből* származik, hanem a tévedés és az igazság közötti különbségtételnek alapvetően a Teremtő által biztosított lehetőségéből és annak az ember általi, teremtett természetéből fakadó, ellenállhatatlan elfogadásából. Amellett, hogy a hivatkozott Korán-idézet nem a vallásszabadságról szól, a szövegkörnyezet, különösen a következő vers az igaz vallást elutasítók tűzben való örök szenvedéséről tudósít. Így a „Nincs kényszer a vallásban!” mondatot akár figyelmeztetésként is értelmezhetjük azoktól, akik tudják, hogy az iszlámot szabad akaratukból elutasítókra mi vár. E burkolt figyelmeztetés mellett azonban a békejobbnak szánt A Common Word teljesen nyílt fenyegetést is tartalmaz. Mégpedig akkor, amikor az iszlámnak a jelen dolgozatban bemutatott logikája szerint elkerülhetetlenül kijelentik, hogy az iszlám pacifizmus addig terjed, amíg „a keresztények a vallásuk miatt nem háborúznak a muszlimokkal, nem nyomják el őket, és nem űzik el otthonaikból”.³⁶ Ez az állásfoglalás pedig igen nagy teret biztosít a szabad értelmezés számára a tekintetben, hogy ki mit érzel keresztény agresszióknak, vagy elnyomásnak, amellyel szemben az A Common Word szerint is jogos az iszlám harcra való ellenállása.

Ezek az utolsó, gyakorlati példák is azt igazolják, amit e záró szakasz elején megállapítottunk, vagyis, hogy az iszlám belső átalakításának véghezvitele az iszlám gondolkodás struktúrái és hagyományai miatt emberileg lehetetlennek tűnő feladat. Ugyanakkor nem szabad elfeledkeznünk arról, hogy nem csak Nyugaton, hanem magunkban a muszlim országokban is élnek felvilágosult, többé-kevésbé szekularizált muszlimok, akik hívei az állam és a vallás szétválasztásának, a vallásszabadságnak, bár hangjuk sajnos alig hallható. És noha az iszlám és a kereszténység közötti teológiai béke létrejöttének esélyei a jelen dolgozatban bemutatott okok miatt csekélyek, a normális emberi kapcsolatok, a mindennapi életben való együttműködés nemcsak lehetséges, de szükséges is a két vallás hívei számára. A közös munka pedig közös gondolkodást is jelent, ami reményt ad arra, hogy az evangélium üzenete mind szélesebb körben mutathatja be hitelesen Isten valóságát Jézus Krisztusban.

Kocsis Péter

BIBLIOGRÁFIA

Crone, Patricia & Cook, Michael: *Hagarism, The Making of the Islamic World*. Cambridge University Press, Cambridge, 1977, 268

GERMANUS, Gyula: *Allah Akbar!*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1973, 673

GNILKA, Joachim. *Biblia és Korán. Ami összeköti és ami elválasztja őket*, Szent István Társulat, Budapest, 2016, 219

GOLDZIER, Ignác [1]: *Az Iszlám*. Franklin Társulat, Révai testvérek, Budapest, 1881, 98

GOLDZIER, Ignác [2]: *Az iszlám világi fejlődésének szakaszai*. Budapesti Szemle, Budapest, 1892, 30

GOLDZIER, Ignác [3]: *Koránmagyarázás különféle irányairól*. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1912, 24

HIRSI Ali, Ayaan: *Heretic, Why Islam Needs a Reformation Now*. Alfred A Knopf, Toronto, 2015, 272

HUNTINGTON, Samuel P.: *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. Európa Kiadó, Budapest, 2006, 640

KARSH, Efraim: *Islamic Imperialism*. Yale University Press, New Haven and London, 2006, 276

Korán (ford.: Simon Róbert). Helikon Kiadó, Budapest, 1987, 493

LEWIS, Bernard: *The Emergence of Modern Turkey*. Oxford University Press, London, Oxford, New York, 1967, 524

NAGEL, Tilman: *Angst vor Allah? Auseinandersetzungen mit dem Islam*. Duncker & Humboldt, Berlin, 2014, 422

SIMON, Róbert: *A Korán világa*. Helikon, Budapest, 1983, 553

SZALAI, András: *Az iszlám kereszténységképe és ennek hatása a két vallás viszonyára*. PhD disszertáció (kézirat), Evangélikus Hittudományi Egyetem, Budapest, 2012, 281

SZENTPÉTERY, Péter – Szalai, András: Világethosz, párbeszéd, egyezkedő szó. Széles távlatok és szűk korlátok. *Vallástudományi Szemle* VIII, 2012/2, 9–25. és *Theologiai Szemle* LVI (4) 212–219. 2013

THEISSEN, Gerd: *A Jézus mozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2006, 326

TIBI, Bassam: *Keresztesháború és dzsihád*. Corvina Kiadó, Budapest, 2003, 268

VOLF, Miroslav: *Allah. A Christian Response*. HarperCollins Publishers, New York, 2011, 326

VOLF, Miroslav (Ed.): *Do We Worship the Same God?* Willam B Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (MI), Cambridge (UK), 2012, 166

INTERNETES FORRÁSOK

Anonymus, Erőszak az iszlám "szent" szövegeiben
<http://www.dzsihadfigyelo.com/koran/eroszakos-versek/>

Anonymus, The Names and Attributes of Allah
<https://www.whyyislam.org/god/names-and-attributes-of-allah/>

Anonymus, The Ninety Nine Attributes of Allah
<https://www.al-islam.org/allah-the-concept-of-god-in-islam-a-selection-yasin-al-jibouri/ninety-nine-attributes-allah>

English Monograph Series, A Common Word between Us and You
<http://www.acommonword.com>

Németh, Pál, Az iszlám
<https://terebess.hu/keletkultinfo/nemethp.html>

Pandith, Farah, The World Needs a Long-Term Strategy for Defeating Extremism
<http://www.nytimes.com/roomfordebate/2015/12/08/is-saudi-arabia-a-unique-generator-of-extremism/the-world-needs-a-long-term-strategy-for-defeating-extremism>

Pew Research Center, Muslims and Islam: Key findings in the U.S. and around the world
<http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/02/27/muslims-and-islam-key-findings-in-the-u-s-and-around-the-world/>

The Middle East Quarterly, Peace or Jihad? Abrogation in Islam
<http://www.meforum.org/1754/peace-or-jihad-abrogation-in-islam>

The Quran Institute of America, Makkan and Madinan Revelations
<http://www.quran-institute.org/articles/makkan-and-madinan-revelations>

EGYÉB INTERNETES FORRÁSOK

<http://islam.stackexchange.com/questions/589/how-many-wars-did-the-prophet-saw-lead>

<http://szentiras.hu/KG/Márk12>
<http://www.islamicity.org/quransearch/>

JEGYZETEK

- 1 Az iszlám vallásosság központi irata saját közlése szerint kizárólag Allah, Gábrriel közvetítésével Mohamednek lekiüldött szavait tartalmazza, s így az isteni közlések csúcsaként és megmásíthatatlan törvényként mutatja be magát (Korán 2:285, 16:64). Épp ezért még a szövegkritikai szempontú Korán-tanulmányozást is a legtöbb muszlim érthető módon eretnekségnek tekinti.
- 2 Germanus, 191. o.
- 3 A tanulmányban található valamennyi Korán-idézet Simon Róbert 1987-es fordításából származik.
- 4 A hitnek és az értelemnek a fentiek szerinti harmóniája és az emberi értelem teremtett rend szerinti magasra értékelése azt eredményezi, hogy az iszlám minden muszlimnak kötelességévé teszi, hogy tudja és értse az isteni törvényt. Ennek hiányából fakad a bűn.
- 5 Nagel, 126., 149. o.
- 6 I. m. 75. o.
- 7 Germanus, 45. o.
- 8 Nagel, 148., és 163. o.
- 9 Az arab-iszlám civilizáció fejlődéséhez az is nagyban hozzájárult, hogy Justinianus császár (527–565) és utódai kiüldözték birodalmukból a pogány filozófia művelőit. A nagy kiáramlás menekültjei Mezopotámiában és Perzsiában lettek menedéket. Az ókori művek szír nyelvű fordításai ekkor keletkeznek, majd később az Abbászida kalifák udvarában (8–10. század) keletkeztek az arab nyelvű fordítások.
- 10 Goldziher [1], 26. o.
- 11 Tibi, 136–167. o.
- 12 Ezek a hitvallás, az imádság, a böjtölés, a zarándoklat, az alamizna. Germanus Gyula 1936-os művében a dzsihád az öt alappillér egyikéként szerepel. Ő a hitvallás helyett a dzsihádöt tünteti fel, amelyet vallásháborúként értelmez. A hitvallást pedig az imádsággal vonta össze, amelyet ő istentiszteletnek nevezett. (283. o.)
- 13 Simon, 199. o.
- 14 Hirsi Ali, 94. o.
- 15 <http://www.dzsihadfigyelo.com/koran/eroszakos-versek/> (2017.11.26.)
- 16 Tibi, 69. o.
- 17 <http://islam.stackexchange.com/questions/589/how-many-wars-did-the-prophet-saw-lead> (2017.11.26.)
- 18 A hatályon kívül helyező eltörlés ellenére a kérdéses szövegek továbbra is a Korán részét képezik.
- 19 <http://www.quran-institute.org/articles/makkan-and-madinan-revelations> (2017.11.26.)
- 20 Simon, 33–35. o.
- 21 Hirsi Ali, 98. o. és további megegyező régi és kortárs muszlim eredmények, illetve mindezek tagadása: <http://www.meforum.org/1754/peace-or-jihad-abrogation-in-islam> (2017.11.26.)
- 22 <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/02/27/muslims-and-islam-key-findings-in-the-u-s-and-around-the-world/> (2017.11.26.)
- 23 Hirsi Ali, 18. o.
- 24 Volf, Allah, 110. o.
- 25 <http://www.islamicity.org/quransearch/> (2017.11.26.) és <https://www.whyyislam.org/god/names-and-attributes-of-allah/> (2017.11.26.)
- 26 Volf, 176. o.
- 27 Theissen, 233–260. o.
- 28 Goldziher [3], 8–12. o.
- 29 Nagel, 92–93. o.
- 30 Ugyanekkor – bár kezdetben alternatív politikai mozgalomként – jött létre az iszlám ortodoxia utáni második legnagyobb irányzat, a síták iszlámja.
- 31 Lewis, 404–405. o.
- 32 Germanus, 250–251. o.
- 33 Nagel, 58. o.
- 34 Crone, 74–77. o. 96–97. o.
- 35 <http://szentiras.hu/KG/Márk12> (2017.11.26.)
- 36 <http://www.acommonword.com> (2017.11.26.) & Szentpétery–Szalai: Világethosz, párbeszéd, egyezkedő szó.

A Második Helvét Hitvallás új fordítása

Fordította és jegyzetekkel ellátta Buzogány Dezső, kiadta a Kálvin Kiadó, Budapesten 2017-ben. Olvashatósága és stílusa jobb az új fordításnak a korábbiaknál. Öröklött kiadástörténeti és ajánlási adat maradt helyesbítetlen. Néhány nyelvjátsási szó használata nem szerencsés.

Tárgyilagosak a végjegyzetek, de rövidítéseket és bibliográfiát nem tartalmaznak.

Sákramentális szóhasználatunk modernizálása, a kereszteleés leöntéssel való kizárólagos azonosítása kérdéses, az aktuális megleológizálás példája.

This translation has been prepared by professor Dezső Buzogány, than solemnly authorized by the General Synod. The first translation in Hungarian appeared in 1616. Some data, as to the exact date and dedication of this first Hungarian text should be corrected in latter reprints, as these are based on the incomplel information of the 2nd Latin edition, 1568, Zurich, and taken over in the preface of the 1755 edition.

At most places the new translation is much easier to follow than the one used since 1954, also for lay people. Previously a new translation appeared in 1968 and another in 1999. Wording and style now is fluent. Keep up with modern usage. However a few expressions does not fit perfectly into the old context. These apply mostly words coined in the 19th century.

Some terms, also used in the todays translation of the Hungarian Bible, seems not full succes from the linguistic point of wiew. For example the word for justification. In connection with the practice and theological sense of the Baptismal service the translator try to avoid the problem of immerson, because of the Baptist and the Orthodox churches. So the right meaning in Greek and Latin is explained to be pour down, rins, or sprinkle, though earlier use was lotion, soak, dip, and first of all submerge (immergere, abluere vel lavare). This problem is connected with the recent interesl in submergion in different ecclesiastical circles, as many adult has been baptised in Hungary since the end of the 20th century.

Furher steps are proposed in order to ensure extended use of this new translation in theology, congregations and Reformed catechism.

Tetszetős, keményfedelű kötés piros-fekete borító-címe adja tudtunkra, hogy csatlakoztak „a lengyel, magyar és skót nagykirályságok lelkészei is” a *Vallástétel és egyszerű magyarázat* elfogadásához, amelyet közrebocsátottak Svájc tartományi lelkészei. Ez okból *nem* az 1566-os első kiadást vette alapul új fordításunk (ebben ilyen bejelentés még nincs, egy évvel később fogadtuk el a hitvallást), hanem az 1568-ik évit, amelyből kiténik csatlakozásunk. Zürichben látott napvilágot ez a kiadás is, mint a korábbi, szintén az ifjabb Christoph Froschauer (1532–1585) nyomtatta.¹ Az előszó visszatér a hitvallás elfogadására. „Ezenkívül a hitvallást Magyarországon, 1567. szeptember 1-én, Debrecenben is közreadták és kinyomtatták, néhány más hitcikkellyel együtt, és II. János felséges fejedelemnek, Isten kegyelméből Magyarország választott királyának ajánlották.”² Az 1616-os magyar fordításban olvasunk hasonlót, a későbbi változatban pedig csaknem szó szerint így találjuk, mint az új fordításban; a hiányosan értesült latin forrás pontatlansága, valamint félreértés következtében. Helyesbítése az új fordításban is elmaradt, noha az elévült hibázásnak az igazítása nem jár nagy munkával.

Nem a II. Helvét Hitvallást ajánlották János királynak 1567. június 28-án (aki néhány évvel korábban még maga is háromságos hitű volt), hanem az unitárius krisztológiát és Szentháromság-tagadást vitató zsinati hitvallás, a *Brevis confessio*... latin kiadását.³ Melius Juhász Péterék ezt kivonatolva magyarul is kiadták *A Debreczembe öszve gyült kereszten praedikatoroknac*

igaz es szent irás szerint valo vallásoc címmel; ajánlása 1567. július 16-án kelt, de ez az ajánlás nem János királynak szólt, hanem az *áros népnek*.⁴ Megérdemelték ezt a debreceni, nagyszombati, kassai, váradi kereskedők (tőzsérek), támogatták és maguk is terjesztették a reformáció eszméit. Nem ajánlhatták a II. Helvét Hitvallást János királynak, mert nem jelent meg 1567-ben latinul Debrecenben; nem is fordították akkor magyarra, bár az 1567. február 24-ére összehívott zsinat valóban elfogadta és aláírták tizenhét egyházmegye képviselői Debrecenben. Más kiadványban található a II. Helvét Hitvallást elfogadó nyilatkozat és az aláírók megnevezése. Az *Articuli majores* néven közismert *Articuli ex verbo Dei* végén,⁵ és nem az elfogadás, a nyomdába adott kézirat lezárásának kelte 1567. augusztus 22-e; és nem is a hitvallás elfogadása, hanem ennek a kötetnek az előszava kelt szeptember elsején.

Fél évszázaddal később, 1616-ban fordította magyarra Szenci Csene Péter (kb. 1575–1622) a II. Helvét Hitvallást. Oppenheimban adta ki Szenci Molnár Albert.⁶ Debrecenben jelent meg először, de nem 1567-ben, hanem szintén 1616-ban, az első latin-magyar kiadás.⁷ Eme régen ismert könyvészeti adatokról sehol nincs szó az új fordítás jegyzeteiben. Nem új elvétel történt. Erdős Józsefet követi az új fordítás, nála is örökletes a pontatlanság. Ezt írta: „Ezenkívül hazánkban, *Debrecenben* kiadatott és kinyomatott ez a mi hitvallásunk néhány más szakasszal együtt az 1567. évi szeptember elsőjén, ajánlva II. János fejedelemnek... Ebben a kiadásban többek között ez olvasható: Mi az egy-

ház összes lelképásztorai, akik Tiszán innenről és túlról az 1567. évi február 24. napjára Debrecenbe egybehívott szent zsinaton, egyéb hitvallások között elfogadtuk és aláírtuk az Úr 1566. esztendejében kiadott helvét hitvallást, amelyet a genfi egyház lelképásztorai is aláírtak”.⁸ Szabó Károly nyomán Erdős Józsefnek módja lett volna helyesbítésre, ha felfigyelt volna a pontatlanságra, illetve a Szenci Csene módosított előszavában félremagyarázóakra.⁹ Az egyházkerület levéltárában volt az ő fordítása idején (ma is ott van) a megnevezett kiadványok közül az *Articuli majores*. Erre Szabó Károly megjegyezte, hogy „A magyar reformált egyház első törvénykönyve”. Szintén a levéltárban volt a *Brevis confessio*, amelyben a János királynak szóló ajánlást olvashatjuk. A svájci prédikátorok előszava nyomán (amelyet közölt a 2017-es kétnyelvű kiadás is) megvilágosodik Szenci Csene Péter előszava. Tőkés István szintén átsiklott ezen a tévedésen, mert ő nem is az 1616-os első kiadásból, hanem a 18. századból vette az előszót, ez itt jegyzetben olvasható. Ideje a helyesbítésnek. Valóban aláírták a hitvallást, valamint az elfogadott egyéb cikkeket hazai prédikátoraink, ennek kiadása pedig nem más jelent, mint az *Articuli majores* és a *Brevis confessio* cikkeleit. A soron következő (akár egynyelvű, akár kétnyelvű) kiadásokban a helyes könyvészeti és történeti adatnak kellene napvilágot látnia.

Új és hagyományos vonások

Nem írt előszót az új fordítást elfogadó és kiadó egyházi testület, sem ajánlást. Nem mondják meg a mértéktartó végjegyzetek sem, hogy miről milyen testületi vagy szakmai döntés született és miért. Kár. Kiirthatatlan legendákat szülhet a hiányos tájékoztatás vagy tájékozódás. Nincs rövidítés-jegyzék sem az új kiadásban. Pedig mai kutatók és egyetemisták sem mindig ismerik a korábbi szokásokat (gyülekezeti tagok sem); például, szinte hihetetlen, volt, aki megkérdezte, hogy mi a jelentése (a † helyett alkalmazott) *mh.* rövidítésnek? Hitvallásunkkal és a szakirodalommal ismerősök nem kényszerülnek találgatásra. Az átlagos olvasó igen, mikor olvassa a hivatkozásokban, hogy *Denzinger*, *CSEL*, *PCC*, *PCCG*, *PCCL*, stb. Elmaradtak a korai zsinatok századok óta közölt hitvallásai. Sem függelék gyanánt nem találjuk ezeket, sem jegyzetben (hivatkozik rájuk a XI. fejezet). Közreadásuk jelentéktelen mértékben növelte volna a terjedelmet. Meggondolkoztató a mellőzés, mert van elfogadott ökumenikus fordítása az Apostoli Hitvallásnak és a Niceanumnak. Közreadásuk illő lett volna. Az Athanasianum (*Quicumque vult salus esse*) része volt a régi református szertartásnak, a graduálok sűrűn neumázott tétele mutatója.

Miben új ez a fordítás? Stílusában. Olvashatóságában és érthetőségében. Dicséretes, hogy mégsem próbál modernkedni, és nem erőlteti az olvasóra a mai igénytelen köznyelvet, ugyanakkor kerüli a szakzsargont. A téma és a több évszázados használat miatt legalább részben őriznie kell a *terminológiának* a hazai református teológiai rétegnyelv szókincsét, néha a közbeszédből eltűnt szavakat és dikciót. Akkor is, ha ma ez elavult az irodalmi nyelv használójának, aki nem református és/vagy nem eléggé tájékozott. Sok átlagos reformátusnak sem könnyebbség. Megőrzött

kialakult és bevált megoldásokat is az új fordítás, helyesen. Az első jegyzet megmondja, hogy a katolikusnak megfelelő *egyetemes* szakkifejezést a „bevett szóhasználat okán” használja. Ma az Apostoli Hitvallás ökumenikus fordításában is így mondjuk. Helyenként szögletes zárójelben van a [katolikus] szó, noha benne van a latin forrásszövegben. Általában a kiadó vagy fordító által megállapított, és a forrásszövegben hiányzó szavak, adatok pótlását közöljük szögletes zárójelben: „Isten egyetemes [katolikus] és szent egyházáról...” (XVII.); Szabadi Bélánál (az ő 1954-ben megjelent fordítására utal a továbbiakban az SzB rövidítés): „Az Isten közönséges és szent egyháza...” azaz *De catholica et sancta Dei Ecclesia*. Láthatóan törekszik az új fordítás az *egyház* szó alkalmazására, nem kizárólagosan, ritkán föltűnik, például a XVIII. fejezet címében, a korábban általánosan használatos *Az anyaszentegyház* is.

Hagyományosak a bibliai idézetek. Többnyire a revideált Károlyi Biblia (1908) szövege jelenik meg a fejtegetések alátámasztására, ha nem is mindenütt szó szerint, mert Bullinger a Vulgatát idézte és adaptálta. Így van többnyire Erdős József fordításában is, illetve a Szabadi Béla fordításának Victor János-féle kiadásában (ez szinte sehol nem revízió; felváltotta az 1907–1941 között megjelent Erdős-féle fordítást). Érdemes ehhez az 1954 óta forgalmazott kiadáshoz hasonlítanunk az új fordítást, mert ezt még 2016-ban is kiadták; Magyarországon ez volt tartósan használatban. Szélesebb körben lelkészek is alig ismerték, gyülekezetek meg egyáltalán nem az 1999-es kolozsvári fordítást, vagy a Tőkés István-féle fordítást (1. kiadása 1968-ban, 2. kiadása 2006-ban jelent meg). A reformáció korának szavajárását jobban őrzi az 1908-as Károlyi Biblia, illik a régiek gondolkodásához,¹⁰ némileg alkalmatlan lett volna az 1975 óta kétszer is revideált új fordítás (RÚF 2014). Annál is inkább, mert ma mintegy helytelen használunk olyan nyelvünkbe épült szavakat, mint *felebarát* (fölvetődött helyette az *embertárs*, még jó, hogy nem honfitárs vagy elvbarát), *sáfár*, vagy *atya*, *atyafi*, *atyafiságos* (lehetséges, hogy ennek oka az atyafiságos tisztelet és szeretet megfoghatósága). Legújabb revideált Bibliánk nem változtatta meg a *Mi Atyánk* kezdetét – modernkedő lelkészek magyarázzák apucinak mennyei atyánkat –, azonban a Tízparancsolat ma már így hangzik: *Tiszteld apádat és anyádat* – holott itt nem csupán közvetlen szüleinket kell értenünk, hanem velük együtt ósatyáinkat és ósanyáinkat.

A tipográfiai megoldás tetszetős. A fejezetek szakaszaihoz illesztett részcímetek régi módon a lapszélre nyomtatják, széljegyzetként, a bibliai utalásokkal együtt. SzB ezeket zárójelben, a szakaszok élén közölte, a bibliai helyeket is a szövegbe ágyazott hivatkozásként, ez csökkentette az olvashatóságot. A fejezetek római számok, noha manapság követelmény folyóiratok évfolyamának közlésében is az arab számra átírás. Érthető, mert CCCLXXXVIII helyett jóval egyszerűbb és olvashatóbb 388, nem szólván a többjegyű számok helyi értékéről meg a számítógépes szerkesztésről. Nem írunk ma pontot sorszámnevek után Bibliánk kiadásában, regényekben is pont nélkül közlik a fejezetek sorszámát. Kétkedők nézzék meg, hogy a lapszám után melyik könyvben találunk pontot, holott ez is sorszám. A hitvallás új fordítása mégis XVIII. és XXX. alakban számoz az élőlábban is (ma élőfej helyett élőláb dívik), a fejezetek élén is. Ellenétben azzal, hogy a bibliai hivatkozások mai szabvány szerinti, a szükségte-

len pont nélkül. Korábban így volt szokásos: Csel. – Ján. – Zsolt. – 5. Móz. – Ésa. Ehelyett most végig így van: ApCsel – Jn – Zsolt – 5Móz – Ézs. Képvisel továbbra is némely latinizmusokat az új fordítás. A címek *Liber de...* latin mintájára *-ról, -ről* végződéssel olvashatók; holott ezt magyarosság kedvéért a 20. században elhagyták. A *szentírás Isten igaz igéje, A bűnbánat és a megtérés, A szent keresztség* stb. helyett a latinus formát olvassuk: *A Szentírásról, Isten igaz igéjéről, A bűnbánatról és az ember megtéréséről, A szent keresztségről* stb. Mert így van latinul: *De scriptura sancta, De creatione rerum omnium, De libero arbitrio, De fide* stb. Részcímeiben ez ritka: *Imagines Dei, Lapsus hominis, In externis est libertas, Baptismi obligatio, Ieiunium* stb. követi egymást. Latin név maradt jegyzetekben; magyarosított a szövegben, azaz *Augustinus, Froschoverus, Michael Servetus, Sokrates* stb. Ellenben *Ágoston, Béza Tódor* (Theodor de Bèze helyett), *Servet Mihály, Szokrátesz* stb. Az I. fejezet végén azonban mégsem *Ágoston* van, hanem *Augustinus*.

Többen helytelenítették az *-ita* végződésű népneveket, például Pákozdi László Márton (1910–1993) egykori professzorom az új bibliafordítás miatt is háborgott miatta, mert nem mondunk *britannita, iránita, olaszita* népet, akkor miért mondjuk és írjuk *edomi, izráeli*, stb. helyett úgy, hogy *edomita, elámita, izráelita, midianita*? Volna mit meggondolnunk az *antropomorfitá* stb. helyettesítésén is. *Mani* vagy *Markion követői* jobban hangzik, nem is oly nehézkes, mint *manicheusok, markioniták*. Van is olyan megoldás az új fordításban (I.), hogy *Servet-követő*. Hajdan használták a *pápások* elnevezést is, nem csupán a *pápistát*. Sokaknak a hagyományos névalak a hitelesség záloga, mint *Szenczi, Károl*, holott zsoltárváltónk úgy írta nevét, hogy *Szenci*; a *Caroli* nyomán később kitálalt *Károl* sem egykorú és hiteles, elvárt kimondása végleg nem. Nagykarolyt nem mondták soha *Nagykárólnak*. Efféle konokul őrzött következetlenségekről a fordító nem tehet. Sokszor köti valamilyen „bevett szóhasználat”, ha nem idült egyházi divat (például az esküt az *esperes „kiveszi”* vagy „beveszi” – szerencsére nem kaptak polgárjogot az új fordításban efféle egyháziasságok).

Igen takarékosak és tárgyilagosaak a jegyzetek a kötet végén. Ma már az ilyen elhelyezés egyre ritkább, de ennek is van hagyománya. Korábban, mikor még kézzel szedték a szöveget, a nyomdászok és szerkesztők szerették egy helyre tömöríteni az összes jegyzetet. Mondhatjuk, az olvasók nagy többsége ezeket meg sem nézi. De, aki tanítás, lelkészi tennivalók, tanulmányok közben forgatja a kötetet, örül, ha nem kell előre-hátra lapozgatnia, mert közvetlenül a szöveg alatt olvashatja az oda tartozó jegyzeteket. Ma ezek tipografizálása számítógéppel nem gond. Elkelt volna több tájékoztatás. Az Eusebius munkáját folytató Socrates Scholasticus (Σωκράτης ὁ Σχολαστικός; 380–439 után) nem igazán széles körben ismert név, jegyzetét érdemelt volna. Munkájának Bullinger az Estienne-féle (latinostva Stephanus) görög kiadását használta, hisz ezt csak a 17. században fordították latinra (először 1612-ben). Növelte volna az új kiadás értékét, ha a sok-sok eretnekiséghez lenne betűrendes mutató az előfordulás helyével, a fejezet és a lap számával, valamint a magyarázó jegyzet számával. Azért lett volna fontos ez, mert ma igen tarka a protestánsok szellemi térképe. Sok az egyházféleség, vagy a felekezeti határokon belüli kegyességi csoport. Többsé-

gük gyakran nincs tudatában annak, a közeledés még kevésbé, hogy az első századokban mennyi féle szélsőség ütötte fel a fejét, amelyek ellen védeni kellett a jézusi és apostoli keresztyéniséget. A reformáció szembesült azzal, hogy ezek vissza-visszatérnek. Ma is. Felbukkanásuk fenyegető. Bulányi páter körében (és reformátusok között) is jelen volt az Ószövetség elvetésének igénye. Erről eszébe juthat az olvasónak Markion neve. Szívesen megtudna róla valamit, vagy akár Schwenkfeldről. Keresgélhet a jegyzetekben, van-e szó róluk valahol. Nem biztos, hogy 12. végjegyzetet mindjárt megtalálja; érthetően ott van szó Markionról, ahol először fölbukkan a neve. Most *Szakadár* olvasható (VII, XI, XII, XIII, XIV.) a *Szekták, Sectae, máskor Haeresis* megfelelőjeként; illetve *Szakadár* és *eretnokségek* (XIX, XXIV, XXIX.); egyszer *Eretnokségek és pártoskodások* (XXX); egyszer maradt a korábbi *Tévelygések* (XIV). Ma főleg államközösségből vagy politikai pártból kiszakadást képviselőkre értik a *szakadár* szót. Kései és mesterséges alkotás ez a szó, a 19. század közepe óta használják a *schismatismus* magyarításaként, így nem igazán alkalmas a pápai fennhatóságot a 16–17. században tagadókra, meg az evangéliumtól elkülönült nézetűekre. A végjegyzetekben mindenütt csak szektákkal és eretnokségekkel találkozunk, a szakadár szóval sehol nem, a hitvallás előszavát tartalmazó lapokon sem.

Fordítói hagyomány volt, soká nem kérdőjelezték meg, mert nem is alakult ki a fordítás elmélete, hogy a fordítónak törekednie kell az eredeti szöveg minél pontosabb alakú tükrözésére. Erre szolgált a szöveg telehintése *mielőtt, miután, ugyanis, habár*, stb. viszonyító és határozó szócskákkal. Ugyancsak jellemző volt az eredeti szórend lehető legszorosabb követése. Ezt is a hűség fordítás követelményének tekintették. Pedig ettől nem érhetőbb és világosabb a fordítás, inkább nehézkes és körülményes. A mai olvasó nem az egykori görög és latin felől közelíti meg az új magyar változatot sem, a klasszikus nyelvek kiszorulása és szükségtelen divatszavak terjedése miatt a mai nyelvérzék nem boldogul a sok viszonyító és mondatkötő szócskával, nem is érti, mire szolgálnak? Igaz, jellemzik ezek a humanista latinságot, de számunkra fölösek többnyire, nagyon gyakran mellőzhetőek. Maradjanak meg ott, ahol segítik az összefüggés megértését, és irodalmilag sem terhesek. Itt szintén előbbre lépett az új fordítás, de nem elégszer. Gyéríthető volna a feltűnően sokszor ismétlődő *ugyanis* szó, szintén a mondatkezdő *Ámbár, Bár, Ennélfogva, Éppen úgy, És miután, Közbevetve, Különben, Márpedig, Mindamellet, Minthogy, Miután, Továbbá* stb. Tegyük hozzá, ez 1975 óta kétszer is revideált Bibliánk mai kiadását is jellemzi.

Szóválasztás, terminológia, helyesírás

Néhányszor az új fordítás szóválasztása nem szerencsés. Jókai Mór regényeibe beleillik a *föveg*, hitvallásba bizony nem. Akár közönséges olvasati hiba a szentek képmásának tisztelését tárgyaló szakaszban, akár amolyan tréfás szóalak; alaptalan némely aggastyánok hiedelme, hogy ez ősi kálvinista szó. A *süveglővege* változat egymás mellett élt, ezt olvasták hibásan, mutatja a *Söveges* családnév, vagy a *sövegjártó* foglalkozásnév. Ilyen nyelvjárási változat az *öveglüveg* is. Mutatja a szintén élő *Öveges* és *Üveges* családnév. Itt *fövegeiket*

leveszik (IV.) helyett SzB helyes: *megsüvegelik őket*. Egészen kevés ilyen javítást érdemlő hely van az új fordításban. Kirí a szövegből a *gyúanyag*. Szócsonkítással keletkeztek ilyen fajtájú – a nyelvújítás óta kedvelt, némi erőltetett – összevonások (*gyűlékony, gyűjtő > gyű*). Értik? Kétséges. Olvasni esetleg lehet néha ezt a mesterségesen gyártott szót, hallani nem. Sem ünnepélyes beszédben, sem társalgásban. Melius Juhász Péter és Károlyi Gáspár nem ismerhette, mert csak 1847 óta létezik. 1948-ban Csomasz Tóth Kálmán elzárkózott a nyelvújítási szavak használatától régi énekeink esetleges szövegmódosításainál (pártolta ezt az akkor még püspök Révész Imre). Összetételekkel sokszor rövidíthetünk: *egyházi, egyházfegyelem, egyházkeles, egyháztörténet*. Mutatják egyéb kifejezések, hogy ezt a fajta összetételt sem alkalmazhatjuk korlátozás nélkül. Például csak *egyházi szolga, egyházi élet* használatos. *Egyházzene* helyett jobb, magyarosabb az *egyházi zene*, mutatja az *egyházi ének* kifejezés. Elszánt modernkedők sem mondanak *egyházéneket*. *Egyházi atyák* jobb volna. Avagy *egyházatyák* helyett nem alkalmasabb-e *apostoli atyák* (ez már a 17. században is használatos volt)? Fölbukkan ez is az új fordításban az emberi hagyományokkal kapcsolatban. „Az *apostoli atyák sem hirdettek az apostolokkal ellenkező dolgokat*” (II.), ez sokkal jobb, mint SzB megoldása: az „*apostolok tanítványai*”. Alkalmas az *apostoli atyák* megnevezés mindenütt a hitvallás szövegében.

Fogósabb kérdés a *megigazítás* és/vagy *megigazulás* (XV). „*Megigazítani annyit tesz mint ...igazzá nyilvánítani*” – magyarázza a fejezet legelső mondata (magyaráznia kell), azaz *iustum pronunciare*. Mégis egymást váltja a *megigazítás* és *megigazulás*. Cserélgethetők? Azonosak? Vagy van fokozati különbség közöttük? Ha igen, akkor milyen? Valaki megigazítja az elcsúszott cserepet, beteg a takarót, méretre igazítja a bő felöltőt. Helyreigazíthat hibát, tévedést a hozzáértő. De nem mondja az igazolató rendőr: „megigazítom, jó utat”. Hatóságilag sem így szokás bejelenteni: „vizsgálta a gyanúsított ártatlanságát a törvényszék, és ezennel megigazítja”. Igazolódott a megjavulása? Igaznak nyilvánítják, igazolják, de nem igazítják meg. Közbeszédben nem érthető olyan természetesen a *megigazít* sajátos teológiai értelme, mint *megbátorít, meghatalmaz, megnemesít* stb. Azért sem érthető könnyen, mert régebben nem cselekvő, hanem szenvedő alakot írtak vagy mondtak, a *megigazíttatás* velejárója nem volt félreértés. Bonyolítja a helyzetet, hogy fölbukkan a *megigazulás* is, a *megigazítás* is a revideált Károlyi Biblia szövegében (egyformán 13 × mindkettő). Legtöbbször Pál ismétli a római levélben (11 ízben). Legújabb bibliafordításunkban (RÚF 2014) is megmaradt néhol. Átsiklottak rajta a modern fordítók. Az összefüggés mutatja ugyan a szokatlan értelmet; amelynek azonban jobb kifejeződése a *megigazulás*, ha visszaraidunk a szenvedő alak használatától. Bibliafordításunk itt nem segítette a hitvallás fordítóját. Ezután is jobb *megigazulás* hittételét írunk és emlegetnünk, nem a *megigazítás* tanát. *Megigazulunk*, nem *megigazítanak*, és nem *megigazíttatunk*. Egyszerűen a SzB kétféle szóhasználata helyett jobb lett volna egységes. Nem a hitvallás fordítója tehet a tisztázottság hiányáról.

Látszólag vegyes SzB szerint a *jócselekedet* és *jó cselekedet* terminus technicus írása (XVI.), valójában nem vegyes. Jelzős szerkezetben ez így helyes: „*az igazán*

jó cselekedetek élő hitből születnek”. Kétséges azonban előtte ez a cím: „*A jó cselekedetek*”. A többi cím helyes, és csak így helyes: „*A jócselekedetek célja, A jócselekedeteket nem vetjük el, Nem üdvözülünk a jócselekedetek által*” stb. Az új fordításban másként van: „*A jó cselekedetekről, A jó cselekedetek célja, Nem jó cselekedetek által tartatunk meg*” stb. Összetett szóként kell írunk, ha egyetlen és állandósult fogalom, azaz nem alkalmilag társítjuk akármilyen, valamilyen cselekedethez a minősítését. Nem ugyanaz *havas Alföld* és *Havasalföld*, *vasfogó szerszám* és *vas fogószerszám*, *eladó lány* és *eladólány*. Ma sok az elbizonytalanodott nyelvérzékű eredő vétség. Egy szó a *jóakaró, jóasszony, jóbarát, jóindulat, jószomszédi viszony, jódolgában vész meg a kutya is, jóhiszemű ugyan a gazdája, jótettért jót várj* stb. Teológiai fejtegetésben és hitvallásunk teológiájában nem csak amúgy általában emlegetünk valamiféle jónak minősített cselekedetet, hanem átvitt értelmű, jelentésében változott és célirányosan értelmezett terminus technicus az önálló tételként tárgyalt *jócselekedetek tana*. Akkor is az, ha mindennapos szóhasználatban ezt nem egyetlen fogalomként tekintik, írják és mondják. Ez legújabb helyesírásunk szerint is megengedett, mert vannak történetileg kialakult szokások az egybeírásra és különírásra, itt ezt nyomatékosítja a fogalmi egybetartozás.

Dichotomia jegyében különböztették meg atyáink a cselekmények külső és belső jelentését. Az utóbbi évtizedekben a strukturalizmus is megkísérelte, hogy elkülönítse a jelentés (és más jelenségek) felszíni és mély rétegét. Nem kell paradigmát váltanunk, de a szóhasználat alkalmasságát érdemes megfontolnunk. Szó sincs arról, hogy a *külső prédikálás* kültéri, vagy templomon kívüli prédikálást jelentene, noha „*Pál külsőleg prédikálta az igét a biboráros Lidiának a filippiek körében*” (I.), azaz *praedicavit verbum exterius*. Továbbá: „*Azt sem gondoljuk, hogy ezt a külső igehirdetést haszталannak kellene tekinteni*”, avagy *Neque arbitramur praedicationem illam externam tanquam inutilem ideo videri*. Ezért is, és mert beszélünk *szertartási külsőségekről*, néhol egyértelmű és kevésbé erőltetett lehet a *prédikálás külsőségeiről* szólnunk, vagy a *prédikálásról*, mint *külső eszközről, jelenségről*, ahol ez simább fogalmazás miatt alkalmas. Itt nem sikerült hiteles és mégis könnyen folyó megoldást találnia az új fordításnak. Korábban is voltak döccenők. SzB változatában Pál „*kivülről hirdette az igét*”. Napi társalgásban ez azt jelenti, hogy fejből beszélt, nem papírról olvasta fel előre megírt beszédét. Vagy inkább azt, hogy a házba be sem tette a lábát, hanem befelé prédikált a kerítésen kívülről? Nem könnyű irodalmi szintű, mégis pontos fordítást találni. Ezért itt, kénytelen kellelten, maradt a hagyományos megoldás, mintegy hagyományos megoldatlanságával együtt.

Törheti a fejét a liturgia történetében kevésbé tájékozott és a régi magyar protestáns szertartásban járatlan olvasó, hogy mely órák a *kánoni órák* (*horae canonicae*), mi közzük a kánonhoz, kanonikus iratokhoz, és mi a baj velük? Használatos a Geleji-kánonok elnevezés is, Erdélyben ma is mondják az egyházi törvényekre, hogy kánon. Ellenben a zsolozsma imaóráit magyarul úgy nevezzük, hogy *nap-szaki könyörgések*. Elvetette ezeket a reformáció svájci ága, minden szertartási kötöttséggel együtt. Hitvallásunk (illetve Bullinger) elkendőzi itt Zürich városa döntését.

Tilalmazott mindenféle éneklést a hatóság, azért „nem énekelhettek” egyes tartományok gyülekezetei. Nem voltak, nem lehettek énekes könyörgések, tilalmas volt énekelnie a gyülekezetnek vagy kántornak. Ezt a döntést később vissza kellett vonniuk, majd a lerombolt orgonák helyett is újat építettek. Nagy Barna a hitvallás eme közönyét szóvá tette a múlt század közepén, azzal, hogy feltétlenül szükséges a kiegészítő értelmezés és helyesbítés. Azóta eltelt fél évszázadnál több idő, mégsem történt semmi ebben az ügyben a magyar református teológia mezőin. Napjainkban a svájci reformátusok rendszeresen gyakorolják az énekes könyörgéseket, vecsernyéket, nem tekintik *képtelenségnek* a szertartási éneklést, pedig annak mondja a II. Helvét Hitvallás, és énekeskönyvükben is helyet találtak gregorián tételek. Ilyen körülmények taglalása természetesen nem a hitvallás új fordításától, nem is a jegyzetektől várható, erre korszerű és szakszerű tanulmányok hivatottak. Kimutatva, mi korhoz kötött és idejét múlta, mi ma is példa és mi ma is gond.

A hagyományos szójárást őrzi, joggal, eközben akad a fordítónak néhány további nehézsége, bizonytalansága a korbéli távolság, és az eltérő társadalmi berendezkedés miatt. Másként oldották meg atyáink a vallásos nevelést és oktatást, ezt iskoláinkban év végén nyilvános vizsga zárta. Ott eldőlt, hogy hitben és tudásban mennyire érettek a tanulók, mikor lépnek úrvacsorázó korba. Hitvallásunk is oka valamelyes részben, hogy a 18. század közepéig nem volt mai értelemben gyakorolt konfirmációs oktatásunk és szertartásunk. A vértelen ellenreformáció változtatásra bírta Debrecent (1751-ben), és néhány évtized múlva országosan elterjedt a szertartás. Tartotta addig a hitvallás betűjéhez is magát egyházunk, hogy bérmálás, avagy konfirmálás nélkül is „*kár nélkül meglehet az egyház*” (SzB), „*semmi vesztesége nincs az egyháznak*” (új fordítás). Kérdéses a jövőbeli terminológia. Vallásoktatás? Hitvallásos nevelés? Hittan? Kötelező tantárgyként osztályozva, a 19. századi herbartizmus, vagy modern felmérések és minősítések jegyében? Állami rendelkezések (és bürokrata elnevezések) miatt sem világos, hogy melyik alkalmasabb. Hitvallásunk másként gondolkodott a hatóságról, más volt Pfalz református fejedelemségének, valamint Genf és Zürich városi hatóságának jogköre és kapcsolata a reformátussággal, mint a mai államrendben (most hagyjuk a keresztyén gyökereit megtagadó Európát). *Catechisatio* van a latin címben, és világos a tartalma a szövegben, ez a fundamentum, a hittudat minimumának elsajátítása (eny nyit írástudatlanoknak is meg kellett egykor tanulniuk). Ez a káté, kiskáté (fundamentum) kívánalma és tartalma. Haladottaknál a következő szint volt a Heidelbergi Káté megtanulása. Ma nem hagyományosan alkalmazott vallás-tanárokat, hanem többségében katekétákat nevelünk, képe-sítünk és alkalmazunk. A XXV. fejezet (*De catechesi*) korábbi és új címén bizonytalanság tükröződik. A *hitoktatás* (SzB). Most: *A vallásitanításról*. Politikai okok is gondot okoznak (állami bürokratizmus), az is, ha mindennapjaink gyakorlatát azonosítani akarjuk a 16. század svájci viszonyai-val. E fejezet soványka. Egyetlen bibliai hivatkozást tartalmaz. Álláspontját nem fejtette ki bővebben Bullinger. Érvényes irányelveket nehéz volna innen kibányászniuk napjaink tankönyvíróinak, valláspedagógusainak. Ez is nehezítette a fordító munkáját. Még a betegek látogatását és vizsgatlasát is hozzátoldotta Bullinger e fejezethez, ezt

szintén elnagyoltan. Eredetileg önmagának vázolta hitbéli meggyőződését, nem érezte tennivalójának az alaposabb érvelést.

Leöntés? Keresztelés?

Feltűnő sákramentális szóhasználatunk újítása, ezáltal a szentség teológiájának értelmezése. János „*Krisztust a Jordán vizébe bemeztette*” (SzB); ellenben új fordításunk szerint „*vízzel öntötte le*” – *aqua in Iordane tinxit*. Megmerítésről, megmártásról van szó, ne kerteljünk. Körülbelül azonos értelmű a *baptizare* és *tingere*; de tágabb értelemben nem úgy, hogy mindent inkább mondjunk (szókásunkkal összhangban), mint bemeztést. Kodolányi János bibliai tárgyú regényében Megmártó János nevet találunk, ezt az író a valamibe belemártást jelentő (például pálcát mézbe, izsópot áldozati vérbe) héber-arám טבל szó (és a szakirodalom) nyomán alkotta. Új bibliafordításunk szerint Jézus „*azonnal kijött a vízből*” (Mt 3,16). Ha tényleg kijött, előbb belégázolt. Nem várakozott a parton, hogy jöjjön már ki János, és öntse le. Alászállás és kiemelkedés (Jézusé, a vízből, a Léleké a mennyből) áll szemben az evangéliumban (αβασις-καταβασις; *ascensio-descensio*). Pál az alámerítést és a vízből kiemelkedést mondta a halálba temetkezés és új életre támadás szemléltetésének. Úgy látszik, apostoli tájékozottsága nem terjedt ki a mi leöntő gyakorlatunkra. Századokkal az apostoli kor után csöppentéssé módosult a bemeztető cselekmény. Egységesen *leöntés* van az új fordításban. Bullinger kora elzárkózott a keresztelésben minden anabaptista látszattól és tantól. Maradt mára is félnívalónk, azért kell látványosan új megoldásra törekednünk? Nem merészkedünk a kereszt jelének alkalmazására, de a sákramentumra, szertartásunkra a keresztelés elnevezést folyamatosan használjuk; illetve most már ennek értelme is kétséges a *leöntés* miatt. Akkor keresztelő medencék maradtak ázsiai gyülekezetekben, amelyek Pál és társai térítő útjai után szerveződtek, hogy könnyűszerrel megmeríthettek benne felnőtteket. Luther a gyermek teljes bemeztetésére gondolt eleinte („*wenn Man etwas ganz ins Wasser tauchet*”). Az volt Melius Juhász Péter elvárása is, olyankor, ha nem volt a templomban keresztelő medence, hogy „*a gyermeket vetkeztesd le, és önts minden testére vizet*”. Majd ezen szavakkal keresztelt: én tégedet „*moslak Atyának, Fiúnak, és Szent Lélek Istennek nevébe(n)*.” Lemosást, mosogatást emlegettek eleink a keresztelési formulában és a magyarázatban. Éghajlati viszonyaink és a siettetett keresztelés miatt a pár napos csecsemő fejére csurrantott pár csöpp maradt a szertartási mosódásból, mosogatásból (Szenci Molnár zsoltárában így énekeljük: *Mosogass jól meg fertelmességimből*). A *leöntés* kizárólagossága fölbukant a Heidelbergi Káté új fordításában is. Erről a teológiai légkörről nem a hitvallás fordítója tehet; a megszokás hatalmáról sem. Ha mi így szoktuk meg a szertartást, akkor így kellett annak lennie az apostolok és Jézus idején. Így legyen hát a Bibliánkban is, és a hitvallásban. Bibliánkban még sincs így, ma sem. Új hitvallásfordításunk kényszerpályán mozog, úgy látszik, hogy *ablutio*, *baptisma*, *tinctio* – mind *leöntés*, néhol *meghintés*. Aztán mégis kénytelen eltérni ettől az új értelmezés. Nyomatékkal kell a szenny *lemosásáról* beszélnie (nem *meghintéséről*) régibb és újabb íróinknak. Ha belegondolunk, vajon tényleg nem kell megmosnunk sáros testünket, elegendő leöntenünk? Ugyan mi-

ért mártogatná festékbe, és áztatná a kelmét a ruhafestő, ha elég volna meghintenie néminemű festékkel?

Mindjárt 1616-tól az Erdős-féle fordításig, latinul kezdődött a magyar nyelvű kiadás címe: *Confessio et expositio simplex orthodoxae fidei*. 1907-ben ez eltűnt, nem így olvassuk az új fordításban sem. Viszont egyes latinizmusok továbbra is megmaradtak. Például a hitvallás programját meghirdető bibliai idézet szerint (Róm 10,10) szívvel hiszünk *valamire* (a szó korábbi jelentésében hitet teszünk, megesküszünk), holott 1975 óta (ÚFO) hiszünk, hogy megigazuljunk. Kényes pont ez, a vonzatok megváltozása nem nyelvtörténeti jelenség csupán, hanem a fordítások egyik kínos kérdése. Itt értelmetlen és érthetetlen formai hűség ütközhet a magyarán való szóhasználattal. Maradandó értéke van Erdős József alapos munkájának, SzB is épített rá, inkább csak formailag változtatott, például elhagyta a szakaszok fejezetben belüli számozását és betoldotta a szövegbe a bibliai hivatkozásokat meg a széljegyzetként nyomtatott alcímeket. Az új fordítás más úton jár, mégis vannak bőven szó szerinti egyezések.

Ismételten hangsúlyoznunk kell, hogy a módosítások többsége jobb, olvashatóbb fordítást szolgál. Könnyűszerrel orvosolható a legtöbb, nem egészen sikeres megoldás, szóválasztás, apró következetlenség. Van néhány keményebb dió. A 19. század óta fölbukkan többször olyan vélekedés, hogy hiányzik a II. Helvét Hitvallás teljes teológiai feltérképezése. Kellene, mert más műfaj, nem használható olyan könnyedén és egyértelműen nevelésben, oktatásban, mint a Heidelbergi Káté. Nem is született hozzá olyan rövidített kivonat, mint a *fundamentum* elnevezésű kivonatos kiskáté. Aligha lesz népszerű, szélesebb gyülekezeti körben forgatott kiadása a közeljövőben is a II. Helvét Hitvallásnak. Az évforduló javaslatai között sem találjuk együttes kiadásának tervét a Heidelbergi Kátéval, amely ismételten megjelent 1954 óta. Teológusoktól várnánk fellendülő tanulmányozását, mert *helvét hitvallású evangélikus* volt az elnevezésünk 1881-ig, ennek értelmében kell vállalnunk, hogy reformátusok vagyunk. Ha csak fel nem adjuk történelmi elnevezésünket. Volt említés ünnepi szónoklatokon, preambulumokban, annál inkább hiányzott hitvallásunk érvényesülése egyházunk kormányzásának és ügyintézésének hétköznapijaiban. Évforduló ide vagy amoda, lényeges változásnak árnyéka sem mutatkozik. Ára van öntudatos használatának napjainkban és a közeljövőben, a hiányzó elmélyült elemzések megalkotása, amelyek a hazai elfogadás egykori jelentőségét is megrajzolják, és segítik a mai értelmezést. A fölvetődő néhány javaslat vagy észrevétel ennek érdekében íródott.

Jövőbeli kiadások

Könnyíténé a használatot és a gyors áttekintést is az olyan egyszerű adalék, mint a harminc fejezet tartalomjegyzéke a címlap után, például ilyen alakban:

I A Szentírás, Isten igaz igéje	17
[...]	
VI Isten gondviselése	34
[...]	
XII Isten törvénye	65
[...]	

XV A hívők valóságos megigazulása	80
[...]	
XXI Az Úr szent vacsorája	132
[...] stb.	

Van is ilyen fajta tartalomjegyzék a nagyalakú latin–magyar kiadásban. Kellene, hogy legyen a kis alakú, ezután megjelenő egynyelvű kiadásban is.

Több ok rejlik a háttérben, amely munkálta az egyes kérdések újraírását. Tudniillik nem csupán szócserekről van szó. Az okok nem tárnak fel egységesen, a módosulások rétegei sem különülnek el. Néhány példában előbb mindig SzB megoldását látjuk, → után következik az új. Sokszor módosul a szórend és szóalak: *Tehát jönnek és szentnek valljuk a Törvényt* → *Valljuk tehát, hogy a törvény jó és szent; azon a helyen lakó emberek a gyülekezésben meg tudják érteni* → *a helybeli emberek megértésék azt*, stb. Máshol körülbelül azonos értékű, de más hangulatú szó helyettesíti a korábbi, például: *kép* → *képmás*; *Amiképpen hisszük* → *Ahogy hisszük*; *A sokistenhittől pedig irtózzunk* → *A sokistenhittől pedig iszonyodunk*; *Mindamellet hisszük* → *Éppen így hisszük*; *Szintűgy kárhoztatunk minden olyan eretnekséget* → *Hasonlóképpen elítélünk minden eretnekséget*; *A pogányok egyes dolgokat a vak szerencsének és a véletlennek tulajdonítanak* → *A pogányok a dolgokat a vak végzetnek és a bizonytalan eshetőségnek tulajdonítják; különféle nyomorúságoknak lett maraléka* → *kiszolgáltatott a bűnnek, a halálnak és mindenféle nyomorúságnak*, stb. Vannak aztán olyan helyek, ahol a mondat szerkezetével együtt szóalak, igeidő és más alkotóelemek is módosultak. Például: *ki hinné tehát* → *Ki az tehát, aki elhiszi* stb. Némelykor finomítás van az új változatban, a korábban kertelés nélkül használt szavak, nem ritkán gorombaságok helyett. Például: *Útállattal elvetjük tehát* → *Megvetjük tehát* stb.

Megesik ritkán, hogy a korábbi rövidebb mondatok helyett hosszabb és összetett mondatot találunk, mint a XIII. fejezet kezdetén. Itt a latin szöveg tagoltabb. Evangelium quidem opponitur legi. Nam lex iram operatur, et maledictionem praedicat. Sed et Joannes dicit Lex per Mosen... (Jn 1,17). Ehhez SzB jobban alkalmazkodik: „Az evangéliumot ugyan szembe szoktuk állítani a törvénnyel, mert a törvény haragot nemz és átkot mond, az evangélium pedig kegyelmet és áldást hirdet. János is azt mondja: A törvény Mózes által adatott, a kegyelem pedig és az igazság Jézus Krisztus által lett (Ján. 12:17). Mindamellet bizonyos, hogy akik a törvény előtt és alatt voltak, nem voltak teljesen híjával az evangéliumnak.” Új változatunk szerint mindezt egyetlen mondatba foglalva kapjuk: „Ámbár az evangélium szemben áll a törvénnyel, mert a törvény haragot nemz és átkot mond, az evangélium pedig kegyelmet és áldást hirdet, a kegyelem pedig és az igazság Jézus Krisztus által lett, mindazonáltal mégis egészen bizonyos, hogy azok, akik a törvény előtt és a törvény alatt éltek, nem voltak teljesen híjával az evangéliumnak.”

Csupán a szóalakokra gondolva fölvetődhet, hogy sok helyen nem volna szükséges a mi egyes számot kedvelő nyelvünkben a latin többes szám követése. A magyarnak *füle, keze, lába, szeme* van. Azonban olyan régen beléivódtak nyelvünk mindennapos használatába egyes átvételek, latinizmusok is, főként pedig germanizmusok, hogy

ma már sokan ezeket gondolják helyesnek, vagy éppen a valóban magyaros szórendet érzik idegenszerűnek. Sajnálattal kell azt is tapasztalnunk, hogy napjainkra az ikés igék szabatos ragozásától is elidegenült köznapi nyelvünk, de az írástudók ama megnyilatkozásai is, ahol nem volna túlzott elvárás az irodalmi szintű nyelv használata. Legújabb revideált Bibliánk is feladta (RÚF 2014) az ikés ragozást, azaz megváltoztatta az 1975-ös (az ÚFO) szabályos és ikés szóalakjait. Mondhatjuk, hogy sok nyelvi jelenséghez korábban sem kapcsolódott kivétel nélkül egyöntetű használat. Máskor meg jogosult az egyéni megoldások kedvelése vagy követése, de ez inkább helyén való önálló művekben. Napjainkban sokszor modoros a határozott névelő szükségtelen alkalmazása. Erre azt sem mondhatjuk, hogy latinizmus, mert latinban nincs *determinativum*. Például Lev Nikolajevics Tolsztoj világhírű regényének címe magyarul *Háború és béke*, nem pedig *A háború és a béke*. Van ilyen példa is az új változatban, mint *Eretnekségek*. Kérdéses, hogy akkor kell-e névelő az ilyen példákban: *A babonáság*, *A házasság*, *Az emberi hagyományok*, *A zsinatok*, stb. Az valóban így szokás ma, hogy *Az ember önként cselekszi a rosszat*, pedig egykor ez is névelőtlen volt, mint *tudhatja ember*, *cselekszi ember*.

Gondolhatunk továbbá arra is, hogy ismeretlen, mára kihalt szónak véli a fordító azt, amelyik helyett mást választott. Például: *a hozzá hasonló csácsogóknak szellemtelen szellemességeit* → *a hozzá hasonló fecsegők üres szellemességeit*. – A népdalok rohamosan csökkenő is-

merete, velük az elfeledett „csácsogó madárka” indítható változtatásra a fordítót. Mégis megmaradt egy másik szakaszban a csácsogás, ezt Melius Juhász Péter és kora szelvében használta. Itt viszont nem maradt meg a SzB változata, pedig ez a latin szójátékot sikeresen tükrözte: *inargutas argutias* = *szellemtelen szellemesség*. Valóban kihalt mára a *cseléd* ’családtag, családhoz tartozó’ jelentése, okkal olvassunk ma helyette más szót: *a szentek polgártársainak és az Isten cselédeinek* → *a szentek polgártársainak és Isten háza népének*. Ez a bibliai idézet (Ef 2,19) nem az 1908-as Károlyi szerint van a szövegben; legújabb biblia-revizióink szerint (RÚF 2014) szintén *háza népe Istennek*.

Szemelvényes hasonlítás

Láthatjuk ezekből a példákban, hogy szó sincs a hagyományos fordítással való gyökeres szakításról, annál inkább az olvasmányosabb megújításáról. Befejezésül jellemezzük ezt párhuzamosan idézett három rövid szemelvényt. Az új fordítás kapcsolódik ugyan ezekben is a hagyományos megszövegezéshez, mégis új útra lépett, és valóban jobb, mint az eddigi fordítás. A teremtésről szóló VII. fejezet eleje is csupán részben más, módosult, vagy inkább mai teológiai fogalmakat is használ, ebben tér el a korábbi fordításoktól. Az *essentia*, *substantia* stb. jelentéséről vagy korábbi használatáról a végjegyzetek szólnak.

SzB változata (1954)	Új fordítás (2017)
<p>(Az Isten teremtett mindent.)</p> <p>Ez a jó és mindenható Isten teremtett mindent, a látható és láthatatlan dolgokat egyaránt az Ő örökkévaló Igéje által, és azokat meg is tartja az Ő örökkévaló Lelke által, mint ahogy Dávid is bizonyosságot tesz erről, mondván: <i>Az Úr szavára lettek az egek és szájának leheletére minden seregek</i> (Zsolt. 33:6). Mindaz, amit teremtett az Isten, ahogy az Írás mondja, <i>igen jó volt és az ember hasznárára és használatára teremtett</i>. Azt mondjuk pedig, hogy mindez egy Ősoktól eredt.</p>	<p><i>Mindent Isten teremtett</i></p> <p>Ez a jó és mindenható Isten a vele együtt örökkévaló Igéje által teremtett mindent, láthatókat és láthatatlantokat egyaránt, és azokat a vele együtt örökkévaló Szentlelkével meg is tartja, amint erről bizonyosságot tesz Dávid, mondván: <i>Az Úr szavára lettek az egek, és szájának leheletére minden seregük</i>. Mindaz pedig, amit Isten teremtett, igen jó volt, ahogyan a Szentírás mondja, és az ember javára és használatára teremtette azokat. Mindezekről pedig azt mondjuk, hogy egyetlen kezdetből álltak elő.</p>

A XVIII. fejezet vége mutatja, hogy általában rövidebb is az új változat. Egyszerűbb, könnyebben érthető, pedig néhol alig történt más, mint egyes sza-

vak találóbbra cserélése, szabadabb és alkalmasabb szórend választása. Erre már láttunk fentebb néhány példát.

SzB változata (1954)	Új fordítás (2017)
<p>(A javakkal való visszaélés.)</p> <p>Ha pedig az egyház javait az idők gonoszsága miatt és egyeseknek vakmerősége, tudatlansága vagy kapzsisága miatt eredeti rendeltetésükkel ellenkező módon használnák fel, akkor kegyes és bölcs férfiak adják vissza azokat szent rendeltetésüknek. Mert nem szabad szemethunyni e szerföltött szentségtörő visszaéléssel szemben. Tanítjuk tehát, hogy a megromlott iskolákat és kollégiumokat tanban, istentiszteleti formában és erkölcsökben meg kell reformálni és a szegények segélyezését kegyesen, lelkiismeretesen és bölcsen el kell rendezni.</p>	<p><i>Visszaélés a javakkal</i></p> <p>Ha pedig visszaélés történt az egyház javaival az idők gonoszsága, egyesek merészsége, tudatlansága vagy kapzsisága miatt, akkor a kegyes és bölcs férfiak fordítsák vissza azokat szent rendeltetésükre. Mert nem szabad szemet hunyni a nagyon is szentségtörő visszaélés fölött. Ezért azt tanítjuk, hogy helyre kell állítani az iskolák és a kollégiumok megromlott tanítását, istentiszteletét és erkölcsit, és kegyesen, jóhiszeműen és bölcsen kell intézni a szegények megsegítését.</p>

Az új fordítás más sajátosságait mutatja a pap-sággal, az anyaszentegyház szolgáltaival és az egyházi hatalommal, meg annak eltorzulásával foglalkozó XVIII. fejezet egyik szakasza. Előtte taglalta Bullinger, hogy az ősegyházban nem voltak alá és fölérendelt tisztségek. Magyarosított nevek találhatók az új

fordításban, erre már láttunk példákat. De nem kivétel nélkül; például itt nem, holott Ágoston, Jeromos és a régi atyák magyar neve kialakult már a középkorban, használatban van korai időtől, keresztnevekben is, és ezt különféle szabványok is megokolják. Itt mégsem így van.

SzB változata (1954)	Új fordítás (2017)
<p style="text-align: center;"><i>(Mikor és hogyan helyeztetett egy a többiek elé.)</i></p> <p>Jeromos is hasonló dolgokról számol be a Titushoz írott levél <i>magyarozatában</i>, ezt mondván: „Mielőtt az ördög ösztönzésére versengések támadtak a hitben, a presbiterek közös tanácsa által kormányozták a gyülekezeteket; miután azonban kiki azokat, akiket megkeresztelt, a magának tekintette és nem a Krisztusénak, elhatározták, hogy a presbiterek közül egy kiválasztott személy a többiek fölé helyeztessék, akire az egyház minden gondját reábízzák és így vegyék elejét a szakadásoknak.” — De azért Jeromos ezt a határozatot nem tünteti fel isteni eredetűnek, mert mindjárt hozzát teszi: „Amiképpen a presbiterek tudják, hogy ők az egyház szokásai következtében vannak alávetve annak, akik föléjük van rendelve, úgy a püspököknek is tudniuk kell, hogy ők inkább szokásból, mint az Úr rendelésének igazsága szerint állanak felette a presbitereknek és velük együtt kell az egyházat kormányozniuk.” Ezt mondja ő, és ezért senki joggal meg nem tilthatja, hogy visszatérjünk Isten ősi alkotmányához és azt fogadjuk el emberi szokás helyett.</p>	<p style="text-align: center;"><i>Mikor és hogyan került egy a többiek elé?</i></p> <p>Hieronimus is hasonló dolgokról számol be a Tituszhhoz írt páli levél magyarozatában, és ezt mondja: „Mielőtt még az ördög ösztönzésére versengések támadtak volna vallás dolgában, a presbiterek közös tanáccsal kormányozták az egyházakat, miután azonban a megkereszteltre ki-ki úgy tekintett, mint a sajátjára, és nem mint a Krisztuséra, elrendelték, hogy a presbiterek válasszanak ki maguk közül egyet, tegyék a többiek fölé, bízzák rá az egyház minden gondját, és így irtsák ki a szakadások csiréit.” Mindazáltal Hieronymus nem tekinti isteni eredetűnek ezt a határozatot, mert rögtön hozzát teszi: „Ahogyan a presbiterek tudják, hogy őket az egyház szokása szerint rendelték alá előjárójuknak, ugyanúgy a püspököknek is tudniuk kell, hogy ők is inkább szokásból, mintsem az Úr tényleges rendelése szerint nagyobbak a papoknál, és azokkal közösen kell az egyházat kormányozniuk.” Ezeket mondta Hieronymus. Ezért senkinek sincs joga megtiltani, hogy visszatérjünk Isten egyházának ősi alkotmányához, s hogy azt fogadjuk el az emberi szokás helyett.</p>

Megelőző konferencia

Ismételten volt szó főntebb Erdős József, Szabadi Béla és Tőkés István fordításáról,¹¹ a hozzájuk járuló Müller-féle kritikai kiadásról,¹² vagy az első,¹³ illetve az új fordítás kétnyelvű kiadásáról.¹⁴ Az új fordítás jegyzeteiből ezek megnevezése, tehát a könyvészeti tájékoztatás hiányzik. Kár. Hasznos lett volna kezdők, diákok, jövődöbéli érdeklődők eligazítására legalább néhány részletes hivatkozás. Nem vehettem részt a 2016. októberi konferencián. Az elhangzott előadásokat¹⁵ 2017. novembere végén ismerhettem meg.¹⁶ Más tennivalóim miatt korábban félretettem jegyzeteimet. Említem futólagosan, majd nem egy évvel később, jegyzeteim szerkesztett átírása mellett a tanulmányok néhány vonását, de továbbra is összpontosítok az új fordításra. Láthatóan Buzogány Dezső is hasonló összevetésekkel tisztázta a korábnál jobb fordítást. Sok adattal mégsem terhelném a nyájas olvasót.

Mi nem hangzott el a konferencián? Az nem, hogy szertartási közöny is jellemzi hitvallásunkat. Liturgikát nehéz volna rá alapoznunk. Főntebb utaltam arra, hogy szóvá tette ezt Nagy Barna már 1954-ben. Hiába. Érintette ugyan ezt a kérdést az 2016-os konferencián Kozma Zsolt; viszont nem is utal arra, hogy liturgiaváltás történt 1800 táján hazánkban. A reformáció első két századában magyarul folytattuk az esztergomi rítust; majd ezt egyházkormányzati tilalom irtotta a 18. században.

Hisz nem kálvinista, hanem lutheránus és pópista. Hagyományosan félti a liturgus tisztségétől a prédikációt Kozma Zsolt is. Az óprotestáns liturgia ismeretében pedig gyökeresen más Huszár Gál, Melius Juhász Péter, Geleji Katona István, Samarjai Máté János, valamint Újfalvi Imre liturgikus felfogása és gyakorlata, mint az utólagos értelmezések többsége. Még inkább más ennek hiányában a későbbieké, egészen napjainkig. Hazai teológiánk (teljes járatlanság miatt) ezt a kérdést úgy tekinti, mintha soha nem létezett volna efféle énekes gyakorlat, pedig a történelmi valóság, hogy csak ez létezett, ahol létezhetett. Ez magyarázza, hogy hitvallásunk közönyös álláspontja helyesbítés és kiegészítés nélkül jelenik meg a 17. század óta. Részben szemet hunytak miatta egyházi vezetőink, részben mentség volt a puritánjaink ideje óta egyre terjedő szabadosságra, midőn teljesen hiányzik állandó és változó, kötött és kötetlen elemek egyensúlya.

Nem jár magában a baj. Az általános leépülés reformcskákkal orvosolhatóan. Mégis elmaradt, említés szintjén is, Zürich városának éneklési tilalma. Hasznos volna a mostanára elég általános közöny, formális énekválasztás, és egyre kevesebb éneklésre szoktatott gyülekezetek, meg a kántori tisztség hanyagolása miatt. Reformátor atyáink nem követték gépiesen a hitvallás betűjét. Ezt majd csak késő utódaik tették, akik a 20. században olyat is kimondtak, hogy csupán gyülekezeti éneklés lehet a kálvinista istentiszteleten, és pedig verses-strófikus.

Más nem. Eközben általános volt a dalárdák szereplése. Hol a gyülekezeti élet hitvallásos támaszaként, máskor a kultúr-protestantizmus jegyében. Néhány évtizeddel később, a politikai és társadalmi rendszer változásával, a templomi táncdalstílus térnyerését helvét hitvallású felekezetünk prédikátorai sokszor az új reformáció zálogának (vagy pótlékának?) tekintik. Divathullám helyettesíti a mondanivalót, egyháztársadalmi újra való rendezést, a *semper reformari* gyakorlatát.

Hallgat arról is a kötet, hogy nincs valamennyi protestáns felekezet által elfogadott hitvallás, tehát a református és presbiteriánus felekezeteket sem köti össze a II. Helvét Hitvallás becikkelyezése. Másrészt nálunk meglehetősen kevés hangsúlyt kapnak a Dordrechti Kánonok (pedig a Heidelbergi Káté becikkelyezésében is volt szerepük), a Westminsteri Hitvallás és hasonlóak.¹⁷ Hazai teológiánkban alig kapott említést is az utóbbi időben, hogy például mit jelentett hajdan, és ma jelent-e valamit a Tarcál-Tordai Hitvallás?

Nem élte az alapszöveg kérdését a konferencia, nem is hangsúlyozta, hogy Bullinger zömében a Vulgátát használja. A *hebraica veritas* szintén másodlagos a hazai reformáció több évszázados gyakorlatában, Károlyi Gáspártól a revideált Károlyi szövegéig figyeltek ugyan fordítóink a héber eredetire is, de inkább csak a formális kérdésekre, meg a versbeosztásra, a latin néhány látványos eltérésén túl. A legkorábbiak példája lehet Bencédi Székely István, de nála sem könnyű a latin kommentárok hatása mellett kiszűrni a héber szöveg önálló használatának jeleit. Arról sem beszélhetünk, hogy a Vulgata ellenében vagy mellett a Tremellius és Junius héberből fordított protestáns latinját általánosan használták volna, kizárólagosan biztosan nem. Megelégedtek a kommentárok latin közvetítő értelmezésével, illetve a nehezebben megközelíthető nyelvi jelenségeknél, mint például a zsoltárok és a próféták költői szövegeinél, a görög-latin hagyomány volt az alapvetésük. A bibliai héber finomságait, a nyelv szellemét és a másfajta gondolkodását, egykönnyen nem kutatható többletét, kevés figyelemre méltatták. Ez ma is változatlanul így van.

Több évszázados hagyománya van a kátéprédikációnak. A Helvét Hitvallás azonban más természetű munka, nem kivonatható kiskatéként. Ugyanolyan tárgyalásra alkalmatlan, mint az évszázadokon át népszerű vasárnap délutáni katekizálós prédikáció. Nem sok jóval kevesebbet, ha a Ravasz László idejétől egyre jobban elterjedt vallásos estéyleket a vasárnap délelőtti szertartás helyére plántáló mai lelkészeink betoldják még a hitvallás szakaszainak magyarázatát is, és ezzel helyettesítik a valódi igehirdetést. Előadás alkalmasabb a kérdések megismertetésére, vagy pedig a meglehetősen elfeledett, Pap Ferenc által felújított homília. A konferencia így is megtette az első lépést, hogy a Helvét Hitvallás mai értelmezése és használata se hiányozzék egyházunk életéből.

Elhárítás és fordítás

Aktuális megteológizálás példája a keresztség új minősítése. Buzogány Dezső kereken kimondta az új fordítás szükségességét fejtegető előadásában, a megjelenés előtti évben, hogy elhárítás a cél. Nehogy valaki a mai

bemerítkezés gyakorlatának igazolását lássa a II. Helvét Hitvallásban.¹⁸ Ezért tehát a keresztség nem más, mint *meghintés, leöntés*. Ábra támogathatná ezt. Amikor már nem öntudatos ifjakat avattak keresztyénné bemerítéssel, hanem néhány napos csecsemőket, hideg éghajlatú tájakon, tömegesen is, mellőzniük kellett a bemerítést, és végleg elvált a konfirmálás (bérmálás) a keresztségtől. Úgy ábrázolták János keresztségét, hogy tenyeréből hullajtott vizet Jézus fejére, aki bokáig gázolt a folyóba. Megjelent ilyen metszet Beythe István könyvében (az áttelepült nyomdász, Joh. Manlius hozta magával Krainából Laibachra és Varasdra).¹⁹ Később díszítette ugyanez a metszet Jób könyve Melius Juhász Péter-féle fordítását, mert a metszet akkor már Hoffhalter birtokában volt.²⁰ Olyan ábrázolást is kereshetnénk példának, ahol János nem is a vízben áll, hanem a parton. Bokáig érő vízbe az alámerítés valóban lehetetlen, ez igazolhatná a későbbi gyakorlatot. Ellenben a korai századok faliképeinek példái szerint a keresztlő és keresztelendő mellig vízben állt. Korhoz kötött kényszermegoldás akkor a későbbi ábrázolás abszolutizálása, vagy norma? Hazai reformátusságunk középkorvégi praxist vett át és gyakorol mindmáig, jószándékkal ezt teológizálja meg azt új fordítás. Abban a helyzetben, amikor csecsemőket keresztelünk, akik majd öntudatos hitvallók lesznek, mert szertartásosan megfogadtatjuk ezt a keresztszülőkkel. Ugyanakkor megváltozott körülményeink között felnőtteket keresztelünk, mintha csecsemők volnának.

Itt elmosódik a határ fordítás és magyarázat között. Ellentmondásosan. Mert a XX. fejezet címe mégsem *A Szent Leöntés*. A *baptismus* keresztség, keresztelés; abluimur aut aspergimur. Keresztlő János szerint is? A régiek sákramentális szóhasználata (mosódás, megmosás), szélesebb értelmezésre utal. Lépten-nyomon rábukkanunk, például Sinka György 16. századi énekében: *Mosogass meg undok véteimből*. Magyar nyelvérzéssel és a korábbi magyar nyelvben, tehát a reformáció irodalmában szerzett némi jártassággal ezt nem lehet egyértelműen azonosnak elfogadnunk sem leöntéssel, sem meghintéssel. Tőkés Istvánnál, Bullinger magyarázatát is idézve, ilyen értelmezést találunk: *A βαπτω jelentése: mártok, bemártok azaz tingo/intingo, míg a βαπτίζω = bemeríték, azaz immergo (496)*. Ugyanott az in Iordane tinxit megfelelője *a Jordán vízébe merítette (493)*; non retingimus – *nem merítjük alá (496)*; lavantur sive tinguntur – *megmosnak vagy bemerítenek (496)*; immergere, abluere vel lavare – *a bemerítés, a lemosás vagy megmosás (496)*; aspersio aquae – *vízzel való leöntés (496)*; semel ne an ter mergendus aut aspergendus sit baptisandus? – *egyszer kell-e alámeríteni illetve leönteni, vagy pedig háromszor? (501)*; stb. A keresztyén szabadságot alkalmazza Bullinger, ezért aztán a csecsemőkre tekintettel megengedhetőnek tartja a meghintést vagy leöntést, de nem állítja, hogy Jézust nem merítette alá János. Proinde liberum est vel aspergere vel immergere. Aspersio videntur usurpata veteribus. Honestas enim ac pudor verebat nudare corpora. Sed et infantium conditio prohibet fere immersionem, cum et aspersio tantum efficiat quantum immersio *Ennélfogva szabadságunkban áll akár leönteni, akár bemeríteni. Úgy látjuk, hogy a régiek a leöntést gyakorolták. Ugyanis a tisztesség és a szemérmesség tiltotta a test mezítelenségét. De a ki-*

csinyek testi állapota szintén akadály a alámerítésnek, miközben a leöntésnek ugyanaz a hatása, mint az alámerítésnek (501).

Láttuk fentebb, hogy Melius Juhász Péter elvárta a gyermek lemeztelenítését. A keresztyén szabadságot alkalmazva nem kötelezhette volna saját gyakorlatát kizárólagosként a protestánsok egyik felekezete sem, és nem tekinthette volna büntetendőnek, ha valaki eltérő szertartási gyakorlatot követ vagy kíván. Az élő vízbe (folyóba, forrásba) merítkezés igénye ismételt főlbukant, a Didaché is ezt emlegette. Napjainkban is újraéled a tudatos átélés igénye. A felnőttkori személyes átélésre vágyakozás nem herezis, amit kárhoztathatunk élményteológiának bélyegzése ürügyén.

„Vagy nem tudjátok, hogy mi, akik Krisztus Jézusba kereszteltettünk, az ő halálába kereszteltettünk? A keresztesség által ugyanis eltemettettünk vele a halálba, hogy amiképpen Krisztus feltámadt a halálból az Atya dicsősége által, úgy mi is új életben járjunk” (Róm 6,3–4). A RÚF szövege mellett lássuk KOMÁROMI CSIPKÉS György igen hasonló fordítását is: „Avagy nem, tudjátok-é, hogy valakik megkeresztelkedtünk a Jézus Krisztusban, az ő halálában keresztelkedtünk meg. Eltemettünk azért övéle együtt a keresztesség által a halálba, hogy miképpen feltámasztatott a Krisztus a halottak közül az Atyának dicsősége által, azonképpen mi is az életnek újságában járjunk”. Pál apostol értelmezésére szóban és írásban ismételtlen visszatért Pásztor János. Hiányolta, hogy eltűnt keresztelési tanításunkból. Heinrich Bullinger is erre utal a *vitam novam* említésével; miközben máshol fejtegeti *baptizare usurpatur pro immergere, abluere vel lavare* (a keresztelés cselekvésével azt fejezzük ki, amit jelent a bemeztetés, a lemosás vagy a megmosás). Tőkés István össze is gyűjtötte Bullinger decasaiból az idézett részleteket, és megjelölte a bibliai helyeket. Valóban szemlélteti a *halálba* alászállást és az új életben kiemelkedést az alámerítés helyettesítésére rendszeresített meghintés vagy leöntés? Mintegy térbeli ábrázolása ennek a módosult értelmezésnek, hogy templomaink többségében régen nincsen, újonnan épült templomainkban is nagy ritkaság a keresztelő medence. Néhány csöpp csurrantására elegendő a kicsiny kannácska (hajdan egyes gyülekezetek az úrasztali kelyhet is alkalmasnak vélték erre a célra). Református volt eredetileg a legtöbb hazai baptista. Rajtuk kívül ma kisegyházak sora gyakorolja a bemeztetést. Több ortodox felekezet is bemezteti a levétköztetett csecsemőket.

- (1) Keresztyén szabadságunk, Bullinger fejtegetése is példázta, hogy elégségesnek nyilváníthatjuk saját viszonyaink között a keresztelés néhány csöpp vízre redukált gyakorlatát. Ez nem jogosít arra, hogy a bibliai értelmet próbáljuk szokásunkhoz idomítva magyarázni, ellentétben a *sola Scriptura* elv hangsúlyozásával.
- (2) Bibliafordításunkban (RÚF) egyértelmű a Mk 1,3-hoz fűzött jegyzet: „A görög kifejezés jelentése bemeztet, alámerít.”²¹ Hitvallásunk mégis ettől eltérő értelemben fordít.
- (3) Tatai István előadása is elhangzott az előzetes konferencián, ő szintén a bemeztetést húzza alá,²² korábban is így vélekedett.²³ Volt már vita a keresztségről két évtizede. Fekete Károly 19 írás tanulságait összegezte. Többségük elveszett a rész-

letekben, és a keresztelés ügyét sem vitte előbbre.²⁴ Azért, mert ki-ki saját gyakorlatát bizonygatta, mint leghelyesebbet, a többiekkel szemben. És akkor még nem szóltunk arról, itt nem is taglalhatjuk, hogy konfirmációs gyakorlatunk és teológiánk mennyire megoldatlan. Miként lesz ebből a közeli jövőben egységes szertartás? Felelet nem a hitvallás fordításától várható.

Megtette az első dicséretes lépést a fordítás is, a konferencia is. Folytatását reméljük, igen igen szükséges.

Fekete Csaba

JEGYZETEK

¹ Azonos nevű, pestisben meghalt (†1564) nagybátyja Honterus Rudimenta *Cosmographica* című munkáját kétszer is kibocsátotta (RMK III. 369; RMK III. 379.). Unokaöccse az ő örökében működött. – ² Praetera Debrecini in Hungaria, edita et impressa est Confessio una cum articulis quibusdam, Septemb. 1. Anno Domini 1567. et inscripta Sereniss. Principi et Domino D. Ioanni 2. Dei gratia electo Hungariae Regi, etc. In qua inter alia haec legitur verba, Omnes Ecclesiae ministri, qui in conventu sancto ad 24. Februarij Anno Domini 1567. Debrecinum convocato, cis et ultra Tibyscum, inter reliquas Confessiones recepimus, et subscripsimus Helveticae Confessionis, Anno Domini 1566. editae, cui et Ecclesiae Geneven. ministri subscripserunt, etc. Vö. *A Második Helvét Hitvallás, Confessio Helvetica Posterior*, [Latin-magyar kiadás,] ford. és jegyz. Buzogány Dezső, ... Kálvin Kiadó, Budapest, 2017, 12 – ³ RMNy 228 – ⁴ RMNy 229 – ⁵ RMNy 226 – ⁶ RMNy 1115 – ⁷ RMNy 1109 – ⁸ *A Második Helvét Hitvallás, Az 1566. évi első kiadás latin szövege nyomán...* 3. átnézett kiadás, Debrecen, 1941, 5. Szenci Csene Péter előszavában ezt írta 1616-ban (nem betű szerint, és nem mai helyesírással idézem, megtartom lehetőség szerint a régi szóalakokat): „Az Magyarországi Ecclesiáknak javallása: Christus Urunk születése után Ezer ötszáz és hatvan-hetedik Esztendőben Debreczemen Synat lón, hová bé gyűlének az Tiszán túl és innét való Tanítók, tizenhét Seniorságh alatt valók, és az Ecclesiának szép Articulusok között az Confessióról ilyen módon végezének. Az több confessiók között bé vöttük ezt az Helvéciái Confessiót, melyet írának Helvéciában Ezer öt-száz és hatvan-hatodik Esztendőben, és kezünkkel alája is írunk, az mellynek az Genéviaiak is alája írának. [...] Ezen vallást az Dunán túl és innét, és az Török birodalma alatt való Ecclesiák is nagy része javallották.” (RMNy 1109, B_{4a}–b). A svájci prédikátorok előszavából idézett latin megjegyzés nyomán ez így módosult később, pontatlanul: „Ennek felette Magyar-Országban Debretzenben ki-nyomtatott ez a' Konfessio, némelly Artikulusokkal együtt, Szent Mihály Havának 1. Napján, 1567. Esztend. és ajánlott a' Felsőes II. János Fejedelemnek, Isten' Kegyelmességéből Magyar-Ország' választott Királyjának, 's. a' t. Mellyben a' többi között ilyen Beszédek olvastatnak: Az Eklésiáknak minden Tanítóik, kik Böjt' Elő Havának 24-dik Napján, 1567. Esztend. a' Debretzeni Szent Gyűlésben, a' Tiszának tulsó és innen-való meljékéről jelen-lévén, ezen Ártikulusoknak és a' Helvétziai Konfessiának, mely Tigurumban 1566-dik Esztendőben kibotsátott, a' Genévai Eklésiának Tanítóival együtt, alája-írának, 's a' t.” Ezt az előszót, az 1755-évi kiadásból, amint ezt helyesírása is mutatja, hasonlóan közölte Tőkés István, i. m. XVIII–XXVIII – ⁹ Vö. RMK I 60 (debreceni hitvallás, ez tartalmazza az árusoknak szóló ajánlást; példánya egykor a levéltárban volt, mai lelőhelye TREK Nagykönyvtára, Rmk 715); RMK II 104 (*Articuli majores*, végén a II. Helvét Hitvallás aláírásának közlése; ma is a TTREL a lelőhelye); és RMK II 105 (ez a debreceni *Brevis confessio*... – benne az ajánlás János királynak; ma is a TTREL a lelőhelye). – ¹⁰ Hazánkban némelyik kisegyház hitelisként csupán az 1877 előtti, tehát a revidélatlan Károlyi fordítás kiadásait fogadja el. Ez valójában a Tótfalusi Kis Miklós-féle 1685-ös Aranyas Biblia kevés módosítást tartalmazó 18. századi kiadásának ismételtlen megjelent lenyomata, negyedrért alakban még 1932-ben is megjelent. – ¹¹ Tőkés István, *A Második Helvét Hitvallás magyarázata Bullinger Henrik saját műveiből vett idézetek alapján, az ő tiszteletére, születésének ötszázadik évfordulója alkalmából, Commentarium in Confessionem Helveticam Posterioem, Interpretatio petita ex operibus Henrici Bullingeri in eius honorem anno quingentesimo a primo natali die sui, Commentary of the Second Helvetic Confession,*

By Quotations From Heinrich Bullinger's Own Works, in His Honour, on the 500th Anniversary of his Birth, 2. jav. kiad., Az erdélyi magyar nyelvű református eklézsiák kiadásában, Nagyvárad, 2006. – ¹² *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register, hrsg. von E. F. Karl Müller, Deichert, Leipzig, 1903, 15. Confessio helvetica posterior von 1562 (170–221). Utánnomása is megjelent, Zürich, Theologische Buchhandlung, 1987. – ¹³ Első kiadása: *Confessio et expositio simplex orthodoxae fidei et dogmatum catholicorum syncerae religionis Christianae...* Froschauer, Zürich, 1566. Többek között a TREK Nagykönyvtára C 472a és F 516 coll. 3. jelzetű példányát használtam. – ¹⁴ A 2. jegyzetben említett kétnyelvű *A Második Helvét Hitvallás, Confessio Helvetica Posterior...* könyvárusi forgalomban nem volt kapható, Fekete Károly gondoskodása révén jutottam hozzá 2017. augusztus végén, ezt itt is megköszönöm. – ¹⁵ *Egyetemes és református, A Második Helvét Hitvallás mai üzenete*, Szerk. Szűcs Ferenc, Kálvin Kiadó, Bp., 2017. – ¹⁶ Megvásároltam az új fordítást, amint kapható volt. Lombos kertre néző erkélyünkön töltöttem a következő hetek korai és kései óráit az új fordítás tanulmányozásával. Akkor született jegyzeteimből rövidítettem és szerkesztettem mostani írásomat. – ¹⁷ Müller i. m. 1523–1902. közötti időből 58 hitvallást közöl; közöttük van a magyarországi 1562-es Debrecen–egervölgyi hitvallás (RMNy 176), a Tarcál-tordai hitvallás (RMNy 197) és az 1567-es debreceni zsinat hitvallása (RMNy*

228). – ¹⁸ „Csene egyszerűen fogalmaz: »megkeresztelte vízzel« Erdős, Tőkés és a kolozsvári [1999-es fordítás] már azt mondja, hogy a Jordán vizébe merítette. Hogy ne tűnjön úgy, mintha a Hitvallás alátámasztaná a bemejtkezés mai gyakorlatát, talán szerencsésebb volna itt más kifejezést használni; a latin sem az immergit, hanem a tinxit kifejezést használja, ami azt jelenti, hogy vízzel meghinteni.” *Egyetemes és református ...* 57 – ¹⁹ RMNy 517; vö. V. Ecsedy Judit, *A régi magyarországi nyomdák betűi és díszei, 1473–1600*, Balassi, Bp., 2004, 18: A Manlius nyomda, 1582–1600. (Hungaria Typographica I.) – ²⁰ RMNy 213; a címlappal szemközt; sem Beythe, sem Melius Juhász művében nem a kötethez készült, nem a hazai gyakorlatot ábrázolja, nem is hazai alkotás a fametszet, csupán a nyomda készletében meglévő dísz, tartalmi kapcsolatot nem állapíthatunk meg azzal a kötetel, amelyben a nyomdász alkalmazta. – ²¹ Azonos értelmű jegyzetet illesztett ide az UFO is 1975-ben: „Az eredeti kifejezés szó szerinti értelme: bemejt, alámerít”. – ²² A megtérés reformátori értelmezése és a fogalom változásai a kegyesség történetében, *Egyetemes és református ...* 192 – ²³ Ismét a csecsemőkeresztségről, *Theologiai Szemle* 38 (1995/2) 120–122 – ²⁴ Távolabbra vezet, de hallgatnunk mégsem kellene arról, hogy írásszerű-e, és gyülekezetet formál-e az élménytelen, szenttelen, lélektelenül és egyhangúan ledarált fejtegetés prédikáció ürügyén, valamint a hasonló imádkozás; különösen pedig a népszerűségi avatási vagy befogadási szertartás, a konfirmáció.

A krisztológia helyzete Afrikában: Krisztus a tökéletes vezető és az ideális férj

Afrikai lelkészként és afrikai teológusként a keresztény hitem mélyen a tapasztalataimból és világnézetemből táplálkozik. Az afrikai emberek – éljenek az afrikai kontinensen, vagy szétszórva a világ más tájain – kifejezésre juttatják világnézetüket olykor szándékosan, olykor a szándékosság igénye nélkül. Az utóbbi időben afrikai értelmiségiek és egyéb vezetők aggodalmaiknak adnak hangot, miszerint a kereszténység és a modernitás, a kulturális bomlás eszközei, és így komoly kihívást jelentenek a hagyományos afrikai kultúra és filozófia, közgondolkodás számára. Jelen esszé azt vizsgálja, az afrikai emberek számára Krisztus mely arcai, mely megjelenései azok, melyben felfedezhetők és továbbélnék az afrikai emberek kereszténység előtti világnézeti sajátosságai. A dolgozat az afrikai krisztológia megjelenésének kezdetétől vizsgálja, hogy hasonló, vagy közös motívumok miképpen lettek átemelve a kelet-afrikai kultúrába, illetve milyen elemek származnak onnan.

As an African Pastor, and African theologian, my Christianity is very much rooted in my experience and worldview. African people in the continent and diaspora also express their worldview in what they do both intentionally and subconsciously. Lately the concern of African intellectuals and leaders is that Christianity as well as modernity are a vehicle for cultural erosion, as they tend to challenge the cultural and philosophical heritage of the African. The essay looks at how the image of Christ in Africans shows ways in which they have retained their pre-Christian worldview in their new found Christian faith. The paper is on aspects of African Christology with its point of departure being, how common themes transpose in East African Culture and/or vice versa. The themes and concepts are from various communities, and the paper covers more than the two stated in the title, with the first part being from mainstream academia and the latter being from women's interpretations of Christ.

Bevezetés

A tanulmány címéből kiderül, hogy azt az érdekes kérdést vizsgáljuk meg, melyek azok a fő elgondolások és koncepciók a bennszülött afrikai közösségekben, melyeket átvett és beépített a krisztológia. A kezdetektől vizsgálom, melyek azok elemek, melyek a kelet-afrikai hagyományos kultúrából lettek átemelve a kereszténységbe és milyen hatások származnak a keresztény hagyományból.

A cím rávilágít egy gyakorta visszatérő elgondolásra, mely megjelenik számos kelet-afrikai közösségben. A

cím első fele a fősodratú, mainstream tudományos életre utal, a második Krisztus szerepének nők általi értelmezéseit érinti. A dolgozat ugyanakkor más, a címben nem említett, értelmezési lehetőségeket is megvizsgál.

Joseph Enuwosa: *African Cultural Hermeneutics* című tanulmányában kiemeli, hogy az „Isten-király, az Újtestamentum megváltó-teremtő alakja, krisztológia – jóval Jézus eljövetele előtt létezett Afrikában.¹ Afrikai keresztények Kelet-Afrika-szerte kifejezik Krisztussal kapcsolatos látásmódjukat dalaikban, melyek a helyi nyelvjárársban íródtak, és használják ezeket a karizmatikus ének-

ként. Mások is megteszik ezt a tömegkultúra és tudományos élet színterein. Afrikai teológusok időről időre kifejtik, hogy az afrikai emberek életük minden mozzanatában gyakorolják vallásukat. A mindennapi életükben: a beszédükben, tetteikben, interakcióikban, de főképpen dalaikban és imáikban érhetők tetten Krisztusról vallott nézeteik.

Krisztus szembenőn más, mint Isten – ezt hat visszatérő kelet-afrikai példával világítom meg.

1. Jézus Krisztus mint „tökéletes vezető”

Az Isten vezérlő munkája nem új elgondolás, ugyanakkor a hagyományos vezetésről vallott elképzelés Kelet-Afrikában nagyon sokrétű, nemcsak a társadalmi berendezkedés miatt, ami régóta fennáll, hanem a vezetői berendezkedések sokfélesége miatt, ami a régiót jellemzi.

Ez azt jelenti, hogy különböző embercsoportok eltérő módon – hagyományaik alapján – értelmezik, írják le és alakítják ki azt a vezető réteget, melyet a tényleges politikai vezetéssel felruháznak. Némelyek számára a vezető a király, másoknak egy főnök,² a nép vénje, uralkodó, vagy egy öreg vezető, aki egy férfi...

A vezetőről kialakított kép szintén összekapcsolható az istenfogalommal, számos kulturális referencia vonatkozatható Istenre, úgymint a király, az úr, vagy a meszter, gazda, úr, és a helyi társadalom Istennek azt a címet adja, mely az adott közösség társadalmi-politikai berendezkedése alapján a vezetőnek kijár, hozzájáró megbecsüléssel, tisztelettel, olykor alázatossággal vagy alárendeltséggel.

Krisztust egyesek szintén vezetőként tisztelik, és ők őt úgy tekintik, mint Istent, Isten rangjára emelik. Az uralom a fő ebben az új elgondolásban. Ugyanakkor a vezető koncepciója a többi tulajdonság, úgymint a győztes, a megváltó, a gyógyító, a gondoskodó és a férj szerepe által válik tökéletessé. Legyen Krisztus a tökéletes vezető!

2. Jézus Krisztus mint „legyőző” vagy „győztes”

Chike az African Christologies című cikkében idéz egy dalt, ami jól ismert afrikai egyházközösségekben, még én is emlékszem, hogy énekeltem vasárnapi iskolás koromban.

Leader: Winner eh eh All: Winner Leader: Winner eh eh All: Winner Leader: Jesus you are a winner All: Winner Leader: Battle, battle you've won forever All: Winner Leader: Are you a winner? All: I am a winner in the Lord Jesus Leader: Are you a winner? All: I am a winner in the Lord Jesus ³	Karvezető: Győztes eh, eh Kórus: Győztes Karvezető: Győztes eh, eh Kórus: Győztes Karvezető: Jézus te vagy a győztes Kórus: Győztes Karvezető: A csatában mindig győzől Kórus: Győztes Karvezető: És te, te győztes vagy? Kórus: Jézus Urunkban én is győztes vagyok Karvezető: És te, te győztes vagy? Kórus: Jézus Urunkban én is győztes vagyok
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Ezt azért idézi, hogy felmutassa, hogy Krisztus hatalmas győzelem, nemcsak a bűn felett, hanem felülemelkedés az evilági életen is. Ez természetesen abból az előfeltevéstől származik, hogy Krisztus diadalmaskodott a spiritualitás szférájában és ez együtt jár a felszabadítás visszatérő motívumával, mely gyakori az afrikai kereszténységben.

Jézus ezért tekinthető *Christus Victornak* (a Legfelsőbb Úr Krisztus, minden spirituális uralkodó és hatalom felett áll).⁴

Jézus mint győzedelmeskedő még fontosabb a feminista teológiákban, mivel ez a krisztológiai elem – Krisztus minden győzedelmeskedő alakja – sokat jelent azon kelet-afrikai nők számára, akik elszenvedik a szexizmust, az elnyomás különböző formáit, és ezért számukra Krisztus szenvedése, a halála és a feltámadása értelmet ad saját szenvedésüknek. Jézus ezért „győzedelmes Krisztusként” jelenik meg, aki gyógyítja fájdalmat, és együtt szenved a szenvedőkkel. Nemcsak együtt szenved a megalázottakkal, de fel is szabadítja őket.

Ezen az olvasaton keresztül lássuk Jézus Krisztus más arcait is.

3. Jézus Krisztus mint Megváltó, Messiás

Jézus Krisztussal kapcsolatban a Messiás cím vagy megnevezés elég ritkán használt, gyakoribb a Megváltó kifejezés. Ahogy John Mbiti írja: „A Messiás az afrikai emberek gondolati struktúrájához, fogalmi rendszerébe nem illeszkedik, és nincs igazi befolyása Jézus megértésére, befogadásra. Ez nem azt jelenti, hogy ez a cím el lenne utasítva, hanem inkább egy rügyhöz hasonlít, ami téli álmát alussza.”⁵ A megváltó szerepe azonban készséggel elfogadott és használt.

A koncepció, mely szerint Jézus Krisztus a megváltó olyan dolog, mely gyakorta visszatér az afrikai kereszténységben, főleg mivel a hagyomány része és elfogadott, hogy szükség van Istenre, hogy Ő eljöjjön, és a természet erőitől – főleg veszély, halál esetén – megszabadítsa, megváltsa az emberi lényeket. Erről így ír John Mbiti:

Az elképzelés, hogy Jézus a megváltó az afrikai világképét megtölti egyfajta dinamizmussal. A Jézusról alkotott kép illeszkedik ahhoz a vágyakozáshoz és sóvárgáshoz, mely az afrikai emberekben él arról, hogy

betöltsenek valami úrt, amihez Jézuson kívül nincs más eszköz, ami betölthetné azt. Mintha a sötétben várnának nem tudván, hogy a megváltó el fog jönni.⁶

Az afrikai keresztyének számára az elköteleződés Krisztus isteni védelmező erejéhez, és különösen Krisztushoz magához éppen a lényegi tényezője annak, hogy kereszt(y)én legyen valaki. Jézus Krisztus az (a személy), aki megvéd a balszerencsétől, a szárazságtól, a fertőzésektől a háborútól, az ellenségeskedéstől, a betegségtől, a nyomortól, és a bukástól.

Az előző két pontban megvizsgáltam, hogy Jézus Krisztus mint tökéletes vezető a megváltás attribútumát is hordozza, a második pontban pedig, a „Jézus Krisztus mint „legyőző” vagy „győztes” részben rámutattam, hogy az etnikai, nemi és szociokulturális helyzetük miatt háttérbeszorított kelet-afrikai nők mikképp keresnek kapcsolatot Krisztussal a „győzővel”, aki nemcsak szenved azokért, akik szenvednek, hanem fel is szabadítja őket megváltó erejével. Ez az aspektus, Krisztus, mint Messiás kulcsfontosságú a női(feminista) teológiák szempontjából.⁷

Krisztus messiási szerepe tehát egybefonódik a többi szemponttal.

4. Jézus Krisztus mint „Gyógyító”

A betegség általános vélekedés szerint a bűn, egy átok vagy valami súlyos balszerencse hozadéka és a hosszú élet ellensége. A „Gyógyító” mint Krisztusra vonatkoztatott fogalom számos reakciót vált ki Kelet Afrikában. Ez a válasz valószínűleg az élet kutatásának és a hosszú életnek az eredménye. A hosszú életre úgy tekintenek, mint áldásra és a jólét jelére.

Mivel a hosszú életet és a bőséget az áldás egyfajta formájaként értelmezik a hosszú élet utáni vágyakozás, annak keresése fontos szerephez jut. Az ősi értelmezési összefüggésekben a betegség a szegénység és a halál, a hosszú élet ellenségei, így a gyógyítás és a gyógyulás az egészség helyreállítása fontos szerepet játszik az afrikai egyházakban, különösen az Afrikai Independens (Független) Egyházak vagy Afrikai Intézményesült Egyházak életében.

Az egyik ilyen független egyház, melynek szokásairól hitgyakorlatairól már sokat írtak az Arathi (a Szentlélek, Szellem emberei), mely egyházi mozgalom Kenya középső területin jött létre az 1920-as években. Hitrendszerük nagy hangsúlyt fektet rítusokra, a spiritizmus azon ágára, mely a test szellemek, démonok általi befolyásolásában hisz, továbbá az imádkozásra, a gyógyításra, az álmokra és a próféciákra, jóvendölésekre. Az Arathi egyház formálódó, kezdeti éveiben hangoztatta a természetfeletti gyógyítás gyakorlatát megvizsgálva, és felhasználva Jézus Krisztus működését az Újszövetségben hogy iránymutatást találjon maga számára...Ezek pedig meggyőzték az Arathi egyház tagjait, hogy Krisztus az ember egészének jólétével törődött: a test, a szellem, és a lélek jólétével.⁸

Az arathik (a Szentlélek, Szellem emberei) ötvözik a hagyományos hitvilágot és aaz új hitet Krisztusról a gyógyítóról. Ekképpen láthatjuk hogyan használják régi

hagyományait és az új elképzelést Krisztusról a Gyógyítóról. Ez nemcsak az Arathi egyházra vonatkozik, hanem más egyházak is, úgymint az Afrikai Independens (Független) Egyház vagy Afrikai Intézményesült Egyház, (de ide sorolhatjuk a mostanában létrejövő felekezeteket is), vagy a Pünkösdi-karizmatikus mozgalom és még a hagyományos európai gyökerű mainstream felekezetek is nagy hangsúlyt fektetnek a gyógyításra és gyakorta szólítják meg Krisztust, hogy gyógyítsa meg beteget gyógyítási-rituálék alkalmával.

Hit alapú gyógyítási gyakorlat fontos szolgáltatás, tevékenység számos egyházban. Amellett, hogy Krisztushoz fohászkodnak, hogy gyógyítsa meg a betegeket, célzottan idézik és olvassák azokat a verseket az evangéliumból, melyben Krisztus gyógyító ereje megjelenik, ha egyes emberek gyógyulásáért imádkoznak.

A gyógyítás tehát mind az istentisztelet mind a hétköznapi kommunikáció során beszélgetés markáns részévé válik az emberek életének. Jézus Krisztus a „Nagy Gyógyító” ezért megtalálható számos dalban, személyes imában, ahol a betegséggel törődik Krisztus, vagy köszönet hangzik el Krisztusnak az elnyert gyógyulásért.

5. Jézus Krisztus, mint „gondoskodó”

Ahogy arról fentebb már esett szó a betegség, a szegénység és a halál mindennel összefüggésben visszatér. Ez azért van, mert sokáig a szegénységet, mint veszedelmes bajt látták, némelyek számára a gonosz támadása, olykor jelként tekintettek rá, a nélkülözés a bűn, bűnösség következményeként értelmezték. A szegénység, a nyomor bizonyos tekintetben egyfajta betegség, amiből fel kell gyógyulni, fogság, melyből szabadulni kell.

Ennek köszönhetően Isten megszólítása hagyományosan gyakran összefüggésbe hozható a gondviseléssel, abból a kifejezésből származik „Isten az, aki kielégíti a teremtményei szükségseit.” Ez a legalapvetőbb fundamentuma Istenhitnek Afrika különböző pontjain. Isten az, aki ellátja a teremtményit a napfénytől az esőig mindennel, a gyermekáldás, a termékeny talaj mind Isten gondviselésének jele.⁹

Mivel a szegénységet a bűn hozadékanak tekintik, és Krisztus az aki elhossa a megbocsátást, Krisztusban hinni annyi, mint felülkerekedni a szegénységen Isten erejével, aki a kereszt(y)éneket ellátja a mindennapi szükségleteikkel, és megbocsátja nekik minden bűnüket, kiemelve őket a nyomorúságból, mely a bűneik miatt szakadt rájuk.

A bűnt olyan valaminek tekintik, ami elzárja Isten gyermekeinek áldásait. Jézusra tehát úgy tekintenek, mint aki megbocsátja a bűnöket, és ennek következtében olyan személy, aki megnyitja a mennyet, hogy az áldás áradni tudjon, így ő lévén a Nagy Gondviselő ténylegesen befolyásolja a kelet-afrikai kereszt(y)ének világlátását.

Érdekes megfigyelni, miképp jelenik meg a gondviselés gondolata azoknak a nőknek a számára, aki nehézségekkel néznek szembe. Annak ellenére, hogy

hosszú órákat töltenek fáradtságos, nehéz munkával a fizetség, amit ezért kapnak Jézus Krisztus gondviselésnek jele. Ez megerősíti azt a nézőpontot, hogy Jézus Krisztus a gondviselő befolyásolja a világlátásukat.

6. Jézus Krisztus mint „ideális férj”

Ez az a koncepció, amit még érdemes megemlíteni és fontosnak érzek, mert visszatérő motívum az afrikai női/feminista krisztológiában. Az ideális férj elképzelése abból a gondolatból ered, hogy Jézus Krisztus az egyház vőlegénye. A férfiak az afrikai hagyományban nagyon fontosak.

Az afrikai nők gyakran szembesülnek olyan sokrétű kérdésekkel, melyek a nemi sztereotípiákból adódnak. Az afrikai hagyományban az asszony helye otthon volt, ahol alá kellett vetnie magát a férjének, gyerekeket szülni, és a háztartás szerves részeként kellett funkcionálnia. Egy felnőtt nő férj nélkül, gyerekek nélkül, nem volt teljes értékű tagja a társadalomnak, gyakran kizáródtak az ilyen nőket a közösségből. Voltak más nehézségek, melyek a nők sorsát nehezítették, úgy mint a poligámia és az ezzel járó versengés és küzdelem a férj többi feleségével, a férj korai halálát egyfajta átokként, sorscsapásként értelmezték, vagy a szegénység és támasz nélkül maradottság, ami az özvegyiség velejárója és természetesen azok a megpróbáltatások, melyek a korai gyerekhalállal, a vetéléssel vagy éppen a meddőséggel kapcsolatosak.

A többnejűség esetében, amíg ezt működő rendszernek tekintették, néha volt egy kedvenc feleség, míg a többiek háttérbe szorultak. Ez nehézségeket okozott azok számára, akik mellőzve voltak és meg kellett védeniük magukat, vagy keményebben kellett dolgozniuk a háztartásban. Más esetekben azok a nők, akik nem tudtak gyereket szülni mint átok sújtotta emberek éltek a háztartásban, kegyvesztettként, és a legtöbb férj lekezelte, olykor el is zavarta őket a háztól. Előfordulhat olyan is, hogy a férj családja támadások keresztüztébe veszi az új feleséget és a férj ez ellen nem lép fel, hagyja az új feleségét, hogy védje meg magát, ahogy tudja. Ezek a fent említett tényezők mind arra készítettek a nőket, hogy olyan férfi után vágyakozzanak, aki egyformán szereti a feleségeit, megvédi őket a férj családtagjaitól, elfogadja őket akkor is, ha nem lehet gyerekük.

Ezek a dolgok nem változtak egyes közösségekben, annak ellenére, hogy a kereszténységet felvették, a többnejűség bevett minta maradt. Ugyanakkor látunk olyan példákat is, mikor a poligámia hagyományos kereteit félretéve mellőzik a feleségeiket: nem csupán fizikai és verbális erőszakot követnek el feleségeikkel szemben, hanem fizetett, vagy kitarított szeretőt tartanak, vagy éppen az alkoholizmus következtében hanyagolják el családi életüket.

Sok nő ezeknek és más tényezőknek is köszönhetően szembesül a szegénységgel és megpróbáltatással és számos esetben a stressz indukálta betegségekkel. Ezek a nők, ilyen élethelyzetben hajlamosak érezni az elnyomást, és a Biblia Krisztusa az, aki megszabadítja őket a

nélkülözés nehézségeitől, a betegségektől, a haláltól, és legfőképp Ő az, aki megvédi őket a fizikai és spirituális ellenségeiktől.

A Biblia Krisztusa, aki mindenkinek a barátja volt, még a nőké is, leginkább a marginalizálódott, vagy házasságtörő nőké. Ezért ők Krisztust felruházzák a férj, az ideális férj címevel, mert Ő az, aki jobban szeret, mint ahogy egy férfi képes.

Ez ugyanakkor nem csak a férjzett nőkre igaz, akik nehézségekkel néznek szembe, özvegyek is tisztelik ekképp Krisztust, aki lévén az egyház férje, az ő férjük is. A tökéletes férj, aki gondviselő, gyógyít és felszabadít.

Njeri Anne Wagana
Fordította: Ambrózy Gábor

BIBLIOGRAPHY

- AKPER, Godwin. "The Person of Jesus Christ in Contemporary African Christological Discourse." *Religion and Theology* Volume 14 (2007). Page 224–243
- BUJO, Benzet. *African Theology: In its Social Context*. Nairobi: Paulines Publications Africa. 1992
- CHIKE, Chigor. "Proudly African Proudly Christian: The Roots of Christology in the African Worldview." *Black Theology: An International Journal* Volume 6, (2008). Page 221–240
- ENUWOSA, Joseph. "African Cultural Hermeneutics: Interpreting the New Testament in a Cultural Context." *Black Theology: An International Journal* Volume 3, (2015). Page 86–96
- MBITI, John. *African Religions and Philosophy*: London, Ibadon, Nairobi: Heinemann. 1969
- MBITI, John. *Bible and Theology in African Christianity*. Nairobi: Oxford University Press. 1986
- MBITI, John "Some African Concepts of Christology." In G. F. Vicedom, ed. *Christ in the Younger Churches* London: SPCK. 1972
- STINTON, Diana B. "Encountering Jesus at the well: Further reflections on African women's Christology's." *Journal of Reformed Theology* 7 (2013): Page 267–293.
- WACHEGE, P. N. *Jesus Christ our Muthamaki (Ideal Elder)* Nairobi: Phoenix Publishers Ltd. 1992

JEGYZETEK

- 1 Enuwosa, Joseph. "African Cultural Hermeneutics: Interpreting the New Testament in a Cultural Context." *Black Theology: An International Journal* Volume 3, (2015): Page 86–96
- 2 Vö. Exodus 19,7 Azután lejött Mózes, összehívta a nép véneit, és előadta nekik mindazokat az igéket, amelyeket az Úr parancsolt neki.
- 3 Chike, Chigor. "Proudly African Proudly Christian: The Roots of Christology in the African Worldview." *Black Theology: An International Journal* Volume 6, (2008). Page 227
- 4 Bediako Kwame. *Jesus in African Culture: A Ghanaian Perspective* Accra. Asempa Press. 1990
- 5 Mbiti, John "Some African Concepts of Christology." In G. F. Vicedom, ed. *Christ in the Younger Churches* London: SPCK page 58
- 6 *Ibid* page 60
- 7 Stinton, Diana B. "Encountering Jesus at the well: Further reflections on African women's Christology's." *Journal of Reformed Theology* 7 (2013). Page 279
- 8 Chike, Chigor. "Proudly African Proudly Christian: The Roots of Christology in the African Worldview." *Black Theology: An International Journal* Volume 6, (2008). Page 228
- 9 Mbiti, John. *African Religions and Philosophy*: London, Ibadon, Nairobi: Heinemann. 1969. Page 41

A Szentlélek ajándékának elnyerésre a hit, a vízkeresztség és a kézrátétel kontextusában

A következő tanulmányban J. Rodman Williams amerikai presbiteriánus teológusnak a Szentlélek vételével kapcsolatos gondolatait szeretném bemutatni, illetve azt, hogy a bibliai beszámolók vizsgálata és a teológiai történeti adalékok miként ábrázolják a Szentlélek ajándékában való részesedést a hit, a vízkeresztség és a kézrátétel kontextusában. A vizsgálódásunkat J. Rodman Williams rendszeres teológiájára alapozzuk, egy presbiteriánus-református háttérű, de karizmatikus szemléletű teológiai műre. Először áttekintjük a Lélekkeresztséggel kapcsolatos hagyományos pünkösdi és református nézőpontokat, beleértve a sajátosság terminológiai különbségeket is, majd Williams érvelését foglaljuk össze. Megvizsgáltuk a referenciaként szolgáló bibliai passzusokat tekintve azt, hogy a „Lélek vételét” miként előzi meg a hit, majd a Szentlélek vételéhez kapcsolódó külső eszközök milyen relációban lehetnek az általunk tárgyalt pneumatikus tapasztalattal (a vízkeresztség és a kézrátétel). Majd megnézzük, hogy e pneumatikus tapasztalathoz az ember részéről milyen diszpozíció szükséges. Végül J. Rodman Williams a korai egyházatyák témánkkal kapcsolatos fejtegetéseit vizsgáló, teológiai történeti tanulmányának megállapításait tekintjük át.

In the following study, I would like to present the idea of receiving the Holy Spirit. I would like to examine how the biblical accounts and theological historical additions depict the share of the gift of the Holy Spirit in the context of faith, baptism and laying on of hands. This work is based on the systematic theology of J. Rodman Williams, who wrote the first systematic theology in a Presbyterian-Reformed, but also a charismatic approach. First, we review the traditional Pentecostal and Reformed views of the Spirit baptism, including the specific terminological differences, and then summarize Williams' arguments. We have examined how the "reception of the Holy Spirit" is preceded by faith, and then what external devices connected to the reception of the Holy Spirit can be related to our pneumatic experience (baptism and laying on of hands). After that, we look at what kind of disposition need to be for a person to get this pneumatic experience. Finally, we examine J. Rodman Williams thesis's on his theological history studies on the topic of the early Church fathers.

J. Rodman Williams (1918–2008), az ún. Renewal Theology atyja, egykori presbiteriánus teológus, a Virginia-beli Regent University professzora. Teológiai képzéseit a Davidson College-ban (1943) és a Virginia-beli Union Theological Seminary-n szerezte meg, doktori képzését pedig vallásfilozófiából és etikából a New York-i Union Theological Seminary-n. A Presbyterian Church in the United States-ben (PCUS). A felekezet később beolvadt az USA legnagyobb taglétszámmal rendelkező presbiteriánus egyházába, a Presbyterian Church of USA-be. 1943-ban szentelték fel lelkésznek, ahol több évig szolgált, mielőtt teljesidejű tanítói és kutatói állást vállalt volna. 1959 és 1972 között az Austin Presbyterian Theological Seminary rendszeres teológiai professzora volt. J. Rodman Williams személye református szempontból azért különleges, mert presbiteriánus-református lelkészként és tanárként az 1960-as években megszülető karizmatikus mozgalomban rendkívül fontos szerepet játszott, többek között az International Presbyterian Charismatic Communion (Nemzetközi Presbiteriánus Karizmatikus Közösség) elnöki tisztségében nagy hatást gyakorolt a karizmatikus mozgalom tudományos, teológiai háttérének kiépítésében. Az 1980-as években csatlakozott a Regent University teológiai fakultásához, amelynek élete végéig tagja volt.

Legjelentősebb műve háromkötetes rendszeres teológiája, melynek címe: Renewal Theology (1988–92).

Jelentősége abban áll – amellet, hogy rendkívül részletes és nagyon gazdag forrásanyagot tartalmaz –, hogy az első teljes rendszeres teológiai mű, amit karizmatikus, de nem pünkösdi perspektívából fogalmaztak meg. Ebből következően olyan fejezeteket is tartalmaz, amelyet korábbi rendszeres teológiák nem, főleg nem presbiteriánus/református háttérrel rendelkezők: külön fejezeteket szánt például a Szentlélek természetfeletti ajándékainak és a Szentlélek keresztség vételének.

Jelen dolgozatban arra vállalkozunk, hogy a Szentlélek vételéről írt gondolatainak egy részét, amelyek talán tovább gondolásra érdemesek, összefoglaljuk. Ahhoz azonban, hogy meglássuk, észrevételei mennyiben gazdagíthatják teológiai látásmódunkat, érdemes röviden összegezni, hogy mi a Lélekkeresztség „általános” református és pünkösdi értelmezése közötti különbség. A református teológusok álláspontja szerint a Lélekkeresztség nem különíthető el az újjászületéstől, időben egybeesik a kettő, ugyanakkor a hívő ember hitre jutás utáni, Szentlélekkel kapcsolatos tapasztalataitól sem zárkózik el – ezeket a mainstream református teológia hagyományosan „Szentlélekkel való betöltekezésnek” nevezi. Ezzel szemben a pünkösdi teológiai tanításban a hívő életében alapvetően két jelentős Lélek-tapasztalatról beszélhetünk: az egyik a hitre jutás, azaz az újjászületés, a másik pedig a Szentlélekkel való keresztség. Látható, hogy a nyilvánvaló terminológiai eltérések ellenére

mindkét rendszer nyitott elvi értelemben az újjászületést követő Szentlélekkel kapcsolatos megtapasztalásokra („Lélekkel való betöltekezés” vagy „Lélekkeresztség”). Mindenesetre a pünkösdi kegyességben – tehát a hitgyakorlatban –, jóval nagyobb hangsúly kerül a Léleknek az újjászületéstől elkülöníthető második megtapasztalására, míg a református kegyességben a megtérés/újjászületés élménye válik sokszor – szinte egyedül – hangsúlyossá.

A karizmatikus tanításban és gyakorlatban – a klasszikus pünkösdi tanítás mintázatát követve – jóval nagyobb szerep jut a „második megtapasztalásnak”, habár az ezt jelölő fogalmak kevésbé kötöttek, mint a pünkösdi tanításban (nevezik „Lélekkeresztségnek” és „Lélekkel való betöltekezésnek” is).

Mit látunk tehát? Alapvetően két eltérő nézőpontot: az egyik rendszer szerint a hívő élet első megtapasztalása az igazán lényeges. Ebben az értelmezésben e kezdeti megtapasztalást nem pontszerű megtapasztalások, hanem egy állandó folyamat követi, amelyet megszentelődésnek nevezünk. A másik rendszer szerint pedig a második megtapasztalás inkább pontszerű, ezért legalább olyan lényeges (sőt!), mint az első.

Ahhoz, hogy a kettő között megtaláljuk az egyensúlyt, érdemes – mint mindig – a Szentírás tanúságtételéhez fordulnunk. Ezt teszi Rodman Williams a rendszeres teológiájában is, amikor az Apostolok Cselekedeteinek a téma szempontjából lényeges eseményeit elemzi.

Jól ismert tény, hogy ezeket az eseményeket a karizmatikus teológia a mai kegyességi gyakorlat szempontjából követendő példának tartja, és innen nyeri a Szentlélekkel kapcsolatos, kettős sémát alátámasztó érveit, míg a református teológia ezen események kapcsán (pünkösdi, samaritanusok példája, Kornéliusz háza, Pál és az efézusi tanítványok esete, stb.) inkább az akkori, egyszerű és különleges üdvtörténeti időszak sajátosságát (= az Ószövetségből Újszövetségbe való átmenet időszaka), és az ebben az időszakban lejátszódó események egyediségét és megismételhetetlen voltát hangsúlyozza. Jézus egyszer halt meg, egyszer támadt fel, és egyszer küldte el megígért Szentlelkét, tehát egy időpont, és pedig pünkösdi kapcsán beszélhetünk az újszövetségi egyház születéséről. Ezen időszak megismételhetetlen és „lemácsolhatatlan” voltából fakadóan e nézet képviselői szerint az ebben az időszakban élt hívők különleges megtapasztalásait nem lehet sematizálni, azaz mindaz, ami ekkor történt, pünkösdi üdvtörténeti eseménye után élő tanítványok számára többé nem reprodukálható – legalábbis nem ugyanolyan formában. Melyik nézet a helyes? Vajon ki lehet-e egyenlíteni e két nézetrendszer között feszülő különbségeket?

J. Rodman Williams érdekes szempontokra hívja fel a figyelmet a témával kapcsolatban, amelyet teológiatörténeti tények is alátámasztani látszanak. Williams nem vállalkozik terminológiai különbségek tárgyalására: sem Lélekkel való betöltekezésről, sem Lélekkeresztségről nem beszél, helyette a „Szentlélek ajándékára” és a „Szentlélek vételére” utal. Ezzel kapcsolatban jegyzi meg, hogy az ajándéknak, mint olyannak a sajátossága, hogy azt el kell fogadni és át kell venni.¹ Tanulmányában azt vizsgálja, hogy melyek azok a „külső eszközök”,

amelyekkel elfogadjuk ezt az ajándékot, és mi az a „kontextus”, amelyben mindegyik – az elfogadásra és az átvételre – sor kerülhet.

Williams a hit témájával kezdi, hiszen a legfőbb alapja a Szentlélek vételének a hit: azt olvassuk, hogy azok kapták meg a Szentlélek ajándékát, akik hittek. De mi a Jézus Krisztusba vetett hit lényege? Egy személyre irányul – arra, aki élt, meghalt, majd pedig feltámadt a halálból.² A Krisztusba vetett hit által válik a bűnök bocsánata valósággá, és ez készíti elő a Szentlélek vételét. Ne felejtjük el, hogy Péter mit mond Pünkösdi napján: „*Térjétek meg, és keresztelkedjétek meg mindnyájan Jézus Krisztus nevében bűneitek bocsánatára, és megkapjátok a Szentlélek ajándékát. Mert tiétek az ígéret és gyermekeiteké...*” Azoké tehát az ígéret, akik hitre jutottak Jézus Krisztusban, és ezek ugyanezen hit által részesülnek a Lélek ajándékában. Williams szerint az Apostolok Cselekedeteinek a narratívája végig azt tükrözi, hogy a hit esszenciális eleme, ha úgy tetszik, feltétele a Szentlélek vételének.³ Ezt látjuk maguknál az apostoloknál, akik jóval Pünkösdi előtt találkoztak már a feltámadt Úrral, és nyilvánvalóan belé vetették hitüket, de ugyanezt a sémát látjuk a római centurió, Kornéliusz és háznépe, vagy a samáriaiak esetében, akiknek Fülöp hirdette az evangéliumot. Kornéliusz és háza népének Péter hirdette az ígét, azt meghallották – nyilvánvalóan Jézusba vetették hitüket –, és a Szentlélek leszállt rájuk. A samáriaiak esetében azt látjuk, hogy Fülöp evangélista hirdette nekik az evangéliumot, és ennek eredményeként hitre jutottak és megkeresztelkedtek. Később (pár nappal lehet csak szó,) Péter és János apostol Jeruzsálemből lement Samáriába, és az ő szolgálatuk révén részesülnek a samaritanusok a Szentlélek ajándékában. Ugyanezt a sémát látjuk Pál apostol és az efézusi tanítványok esetében: Pál ún. „János tanítványokra” akad Efézusban (Keresztelő János tanítványaira), akiknek – miután kiderül tudatlanságuk, hirdeti az evangéliumot, megkeresztelkednek a Jézus nevére, majd pedig ezt követően az apostol kézrátétele nyomán leszáll rájuk a Szentlélek („*úgy, hogy különböző nyelveken szóltak és prófétáltak*”). A sorrend mindhárom esetben egyértelmű: azok, akik Jézus Krisztusba vetették hitüket, részesültek a Szentlélek ajándékában. Fontos azonban, hogy nem csak történeti vagy elbeszélő szakaszok mutatják fel ezt a sémát (hiszen, amint látjuk, vannak, akik úgy érvelnek, hogy ezek egyszerűek és egyediek voltak), hanem Pál leveleiben is találunk erre utaló megfogalmazásokat. Az egyik ilyen Pál kérdése a Gal 3,2-ben: „*csak azt szeretném megtudni tőletek: a törvény cselekvése alapján kapátok a Lelket, vagy a hit igéjének hallása alapján?*” A másik az Ef 1,13-ban szerepel: „*Őbenne pedig titeket is, akik hallottátok az igazság igéjét, üdvösségetek evangéliumát, és hívőkké lettetek, eljegyzett pecsétjével, a megígért Szentlélekkel.*” Két visszatérő dolog szerepel ezekben a szakaszokban: hallás és hit (vagy a „hit igéjének hallása”). Úgy tűnik, hogy a Jézus Krisztusba vetett hit az alapja a Szentlélek ajándékában való részesedésnek (azok nyerték el, akik már hittek Jézusban,) mind az ApCsel beszámolóiban, mind az apostoli levelek által közreadott tanításban. Hitük nem a Szentlélek személyére irányult, hanem Jézus Krisztusra.⁴

Külön említsük meg Saul/Pál esetét is, akinél ugyan-
ezt a sémát láthatjuk (ApCsel 9,1–19). Pálnál (amennyi-
ben elfogadjuk, hogy hitre jutott a Jézussal való drámai
személyes találkozása során,) több nap is eltelik hitre
jutása és aközött, hogy venné a Szentlelket. Pál az előbb
említett sokkoló élménye után három napig böjtölt és
imádkozott, majd pedig elment hozzá Anániás, aki a
következőket mondta: „*tesvérem, Saul!* (Ez a fogalmazás
utal arra, hogy Anániás már hívőként tekint rá.) *Az Úr,
az a Jézus, aki megjelent neked az úton, amelyen jöttél,
azért küldött engem, hogy újra láss, és megtelj Szent-
lélekkel!*”

Williams szerint a hit és a Szentlélek vétele közötti
összefüggést akkor értjük meg igazán, ha világossá válik
számunkra, hogy a hit nem statikus, hanem dinamikus,
mozgásban lévő valóság. Habár a hit tárgya, Jézus
Krisztus személye és elvégzett munkája állandó, egyszer
és mindenkorra meglévő és változhatatlan, a rá irányuló
hit mégis egy folyamat: képes növekedni, gyarapodni. A
hit erősödhet. Sőt, erre szükséges is törekednünk a
következő felszólítás értelmében: „*növekedjünk a kegye-
lemben és a mi Urunk, üdvözítő Jézus Krisztusunk ismer-
etében...*”. Ez persze nem jelenti azt, hogy a hit első
momentuma ne lenne lényeges. Ellenkezőleg. A Jézus
Krisztusra irányuló hit kezdeti pontja a bűnök bocsánatá-
nak és a benne elnyert új életnek a felismerése. A hit
úttjára való rálépés valóban fontosabb mindennél, ami azt
követi. Mivel azonban a hit folyamat, ezért mélyülhet is:
a bűnbánat, az elkötelezettség egyre intenzívebbé válhat,
ahogy a hívő ember Isten kegyelmét egyre jobban meg-
tapasztalja. Ez elvezethet a keresztyén élet teljesebb
megtapasztalásához.

Williams az előzőekből a következő konklúziót vonja
le: a hit útján van egy pillanat – akár egészen a kezdetén,
vagy a hitre jutás után –, amikor az ember részesül a
Szentlélek ajándékában. Lehetséges, hogy ez a pillanat
nem esik egybe a bűnbocsánat megtapasztalásával: tör-
ténhet rögtön, röviddel utána, vagy pedig napok, hetek,
esetleg évek múltán. Bármelyik esetről legyen szó, e
megtapasztalás alapja a Jézus Krisztusba vetett hit.⁵
(Dwight L. Moody saját beszámolója szerint megtérése
után tizenöt évvel tapasztalta ezt meg, és saját tapaszta-
latát „Szentlélekkel való betöltekezésnek” nevezte.⁶)
Természetesen vannak olyan beszámolók is az
ApCselben, amikor nem látunk a hitre jutás és a Szent-
lélek vétele között időbeli eltérést, egymásutániságot,
hanem egyszerre történik minden (ilyen pl. a caesareai
pogányok esete: itt a Szentlélek egyszerre adatott a Jézus
Krisztusról szóló evangélium hirdetésével. A Jézus
Krisztusban való hitre jutás egybeesett a Szentlélek véte-
lével. Ha a mára tekintünk – következtet Williams –, azt
látjuk, hogy sokaknak van hasonló élménye: nem min-
denkinél lehet elkülöníteni egymástól a hitre jutással és a
Szentlélek vételével kapcsolatos megtapasztalásukat.
Azaz – mondja Williams –, a Szentlélekkel kapcsolatos
tapasztalatot nem igazán lehet uniformizálni, hiszen már
a korai egyház történetében is különféle szituációkkal
találkozunk: lehetnek sémák, de ezek nem lehetnek soha
túl szigorúak. Egyes teológiai tradíciók azonban – ref-
lektálva a bevezetőmre –, erre törekedtek, és pedig eltérő
teológiai hangsúlyaikat követve.⁷

Milyen, a Szentlélek vételéhez kapcsolható külső eszközökről beszélhetünk?

A bibliai beszámolók szerint két külső elemet látunk:
a vízkeresztséget és a kézrátételt. A kérdés persze az –
főleg számunkra, protestánsok számára –, hogy milyen
kapcsolat van a „külső” cselekmény – ha úgy tetszik a
rítus, – és a Lélek benső, láthatatlan működése között.
Mennyire lehet ezeket elválaszthatatlannak tekinteni,
milyen szorosan kapcsolódnak egymáshoz? (Ti. a vízke-
reszttség és a kézrátétel a Szentlélek ajándékához.) Ezzel
kapcsolatban az egyháztörténet során egészen eltérő
elképzelések léteztek, és az ezzel kapcsolatos gyakorlat
terén is jelentős különbségeket látunk. Sajnos tény, hogy
a vízkeresztséget és a kézrátételt – itt a középkori és a
jelenlegi katolikus gyakorlatra is gondolhatunk –, olyan
csatornának tekintették, amely automatikusan közvetíti a
Szentlélek ajándékát. Más tradíciók szerint a vízkereszt-
ség maga is elég volt ehhez.⁸

Vízkeresztséggel kapcsolatos megfontolások

A bibliai példák alapján azt látjuk, hogy Williams
ezeket a lehetőségeket sorolja:

1. *A vízkeresztség megelőzheti a Szentlélek ajándéká-
nak átvételét,*
2. *A vízkeresztség követheti a Szentlélek vételét, illetve
– ezek alapján – azt a konklúziót fogalmazhatjuk meg,
hogy*
3. *A vízkeresztség sem nem feltétele, sem nem
közvetítője a Szentlélek ajándékának, illetve*
4. *A vízkeresztség a bűnök bocsánatához kapcsoló-
dik.*⁹

Ez utóbbira térjünk ki részletesebben is, hiszen a
témánk szempontjából ez az igazán lényeges: a vízke-
reszttség célja elsősorban a bűnök bocsánatának, a
bűnbocsánatnak a kiábrázolása.¹⁰ Péter a következőképpen
fogalmaz: „*térjete meg, és keresztelkedjete meg mind-
nyájan Jézus Krisztus nevében bűneitek bocsánatára...*”.
Az elérhető lelki realitás tetőzése Péter beszéde alapján
az, hogy „*megkapjátok a Szentlélek ajándékát*”, de
először a bűnök bocsánatát említi, amely közvetlenül
kapcsolódik a vízkeresztséghez. Milyen kapcsolat van a
kettő között? Az ApCsel 2,38-ban azt olvassuk: „*bűneitek
bocsánatára*”. Itt az „eis” görög prepozíció szerepel,
amely jelentheti azt is, hogy „abból a célból”, vagy
„valamiért”, azaz valaminek az elnyerése, megszerzése
érdekében, vagy – ha úgy tetszik –, valaminek a feltéte-
leként (jelen esetben, hogy elnyerjük a bűnök bocsána-
tát). De jelentheti azt is, hogy „valamire vonatkozóan”,
valamit „illetőleg”, vagy „valamire tekintettel.” Ez utóbbi
fordítás kifejezi a kettő közötti helyes kapcsolatot, de
nem teszi elengedhetetlen feltétellé a vízkeresztséget.
Williams szerint mindkét fordítás lehet helyes, de az
ApCsel beszámolója és egyéb szentírási helyek alapján a
második tűnik valószínűnek, hiszen sehol sem olvassuk
arról, hogy maga a vízkeresztség aktusa magában foglal-
ná a bűnök bocsánatát. A Szentírás világosan fogalmaz:
a bűnök bocsánata a hit, és nem a vízkeresztség által

történi. Milyen természetű hát a kapcsolat? Lehetséges válasz, hogy a vízkeresztség bár nem tartalmazza a bűnök bocsánatát, nem is a feltétele annak, viszont kiábrázolja azt, tehát annak „eszköze”, vagy módja.¹¹ A bűnbocsánat a felmagasztalt Úrtól származik; Ő az, aki garantálja a megbocsátást. Nincs más mód rá. Mindazonáltal a vízkeresztség az az általános eszköz, amely ezt megjeleníti. Ugyanakkor Williams szerint – még egyszer hangsúlyozzuk – hiba volna a keresztség rítusával, aktusával összekötni az újjászületést, a bűnök bocsánatának megtapasztalását és az új életet. Péter később maga mondja, hogy „Isten Őt (Jézust), mint fejedelmet és mint szabadítót emelte jobbára, hogy megtérést és bűnbocsánatot adjon Izráelnek” (ApCsel 5,31).

A korábban feltett kérdésre a második válasz, hogy a vízkeresztség *jel és pecsét*. Egyrészt, mint jel megjeleníti a megtisztítást, amit a bűnök bocsánata jelent, és így „jelzi” az elnyert új életet. Nyilvános demonstrációja az Isten általi megbocsátás teljességének, teljes megmosatás és megújítás, megelevenítés, amit Krisztus hajt végre. A keresztség – amennyiben Jézus nevére történik –, azt jelzi, tanúsítja, hogy az illető Krisztusban és Krisztussal együtt egyszer és mindenkorra eltemetett és feltámadt az új életre. Másrészt a vízkeresztség egyszeres hit és megbocsátás pecsétje is: hitelesítése, tanúsítványa a teljes bűnbocsánat realitásának. Amit hitben elnyertünk, azt megerősíti, tanúsítja a vízkeresztség.

De miért kell ezt hangsúlyozni? Azért, mert sokan a vízkeresztségnek a bűnbocsánattal való kapcsolatát szem elől tévesztik, és ehelyett úgy tekintenek rá – Williams szerint hibásan –, mint ami közvetlenül a Szentlélek vételére, vagy ajándékára utal.¹² Egyrészt – ezt jegyezzük meg –, bizonyos értelemben valóban utal rá, mégsem direkt módon. Ne felejtsük el (a reformátusok, lutheránusok és baptisták a Szentléleknek inkább ezt a munkáját hangsúlyozzák), hogy a vízkeresztség során, (amely a hitet és a bűnbocsánatot hivatott kiábrázolni,) ugyanúgy munkálkodik a Lélek. A Szentlélek által halljuk meg az evangélium hívó szavát, a Szentlélek bizonyítja ránk bűneinket, győz meg minket róluk. A Szentlélek sarkall bűnbánatra. Sőt, a Szentlélek eleve a hit eredője is: annak a hitnek, amivel bánkódunk bűneink felett és amivel magunkhoz öleljük a bűnbocsánatot. Ezt ábrázolja ki a Jézus nevére történő keresztség. A Szentlélek tehát a megváltás teljes folyamatában részt vesz. A Szentlélek ruhazza fel spirituális jelentőséggel a vízkeresztséget. Nélküle üres rítus lenne, semmi több. Ugyanakkor, és ez a kritikus pont Williams szerint: a Szentlélek imént ábrázolt tevékenysége semmiképpen sem a Szentlélek „ajándéka”, hiszen ez az ajándék rendszerint a bűnbocsánatot (és olykor az azt kiábrázoló keresztséget) követi, amelyről Péter is beszélt pünkösdkor. Az ajándék nem a bűnbocsánattal kapcsolatos, hanem az ígérettel, amely azokra vonatkozik, akik már bűnbánatot tartottak és megkeresztelkedtek.¹³

Williams szerint a Máté-féle és a Lukács-féle keresztségi formula sem írja felül az előbbi megállapításokat. Először megállapítja, hogy a kettő közötti különbség abból adódik, hogy míg a Máté-féle verzióban a keresztség által létrejövő új kapcsolat teljessége a hangsúlyos, addig az utóbbiban a keresztség célja. Továbbá a Máté-

féle verzióban szereplő „a Szentlélek nevében” kitétel egyértelműen a Szentlélek erőterébe, aktivitásába és valóságába való belépésre utal. E *beavatásnak* a szíve a bűnök bocsánata (amelyre a Jézus nevében végzett keresztség utal), de ez egyszeres a Szentlélekkel való új kapcsolat kezdete is (amelyre viszont a Szentlélek nevében történő keresztség utal). Ez nem csak azt jelenti, hogy a Szentlélek aktívan cselekszik a bűnbocsánat folyamatában, annak átvételében – ahogy korábban láttuk –, hanem azt is, hogy a hívő innentől kezdve az életét a Szentlélek dinamizmusának szférájában éli.¹⁴

A kézzátétellel kapcsolatos megfontolások

A bibliai beszámolók alapján úgy tűnik, hogy a kézzátétel és a Szentlélek (ajándékának) vétele között szoros kapcsolat áll fenn. Az ApCselben található öt alapszakaszra érdemes itt is koncentrálni, hogy kiderítsük, milyen szerepet játszik a kézzátétel aktusa a Szentlélek vételében:

1. A Szentlélek olykor kézzátétel nélkül közöltetik:

öt esetből kettőnél nem látunk ugyanis kézzátételt: gondoljunk a felházban gyülekező százhusz főre, vagy Kornélius háznépére (az utóbbinál nem is lett volna rá idő). Azzal a háromezer emberrel kapcsolatban –, akiknek a megtéréséről közvetlenül pünkösöd után olvasunk, és akik megkeresztelkedtek –, nem találunk arra vonatkozó utalást, hogy később a Szentlélek ajándékában kézzátétel által részesedett volna. Ezekben az esetekben Isten szuverén módon árasztotta ki Lelkét mindazokra, akik meghallották az evangéliumot. Williams a következő konklúziót vonja le: a jelenlegi, Szentlélekkel kapcsolatos karizmatikus tapasztalatok olykor hasonlóról árulkodnak. A Szentlélek vétele megtörténhet mindenféle emberi közvetítő nélkül is: vagy egy meghatározott időtartam után, mint Jeruzsálemben, vagy rögtön, mint Caesareában. Ezt mindenképpen hangsúlyoznunk kell bizonyos egyházi tradíciókkal szemben, amelyek „irányítani”, vagy „formalizálni” szerették volna a Szentlélek eme ajándékának közvetítését.¹⁵

2. A Szentlélek olykor kézzátétellel közöltetik:

ezt látjuk az említett öt, az Apostolok Cselekedeteiben szereplő történet közül háromnál. Már korábban említést tettünk róluk, úgyhogy nem térünk ki ezekre részletesebben. Ami érdekes lehet, hogy a vízkeresztség – ahogy korábban említettük –, a bűnbocsánathoz kapcsolódik tartalmilag, míg a kézzátétel a Szentlélek ajándékához. A szimbolizmus egyértelmű: vízkeresztség-alámerülés képi formában jeleníti meg a bűnöktől való megmosatást a bűnbocsánatban, a kézzátétel pedig a Lélek külső adományozását, kiadását szimbolizálja. A külső cselekmények kongruensek a benső, spirituális tartalommal. Sőt, közelebbről szemlélve az ApCsel narratíváját azt látjuk, hogy egészen szoros a kapcsolat a Lélek ajándéka és a kézzátétel között, hiszen a Lélek kézzátétel által adatott (némely esetben). Ez nem csak temporális, időbeli kapcsolat, tehát nem csak időbeli egybeesésről beszélünk, és

nem pusztán arról, hogy rögtön követte volna a kézrátételt a Lélek vétele. Williams szerint már-már instrumentális kapcsolat fedezhető fel a kettő között:¹⁶ a kézrátétel kvázi közvetítője, vagy csatornája a Lélek ajándékának. Emlékezzünk Simon mágusra, akiről ezt olvassuk: „Amikor látta Simon, hogy az apostolok kézrátételével adatik a Lélek, pénzt ajánlott fel nekik...” (ApCsel 8,18). Itt az által kifejezés (a gr. *dia*) egyértelműen a kézrátétel eszköz mivoltára utal.

Érdekes, hogy az egyháztörténet során valamilyen formában folytatódott a kézrátétel általi Lélek „közlés”, leginkább a nyugati egyház tradíciójában. Azzal kapcsolatban azonban nem volt egységes nézet, hogy mi az a lelki tartalom, amit közvetít e rítus. Vagy arra gondoltak, hogy amit valaki megkapott a vízkeresztségben, mindazt tökéletessé, vagy teljessé, befejezetté teszi a kézrátétel által közvetített kegyelem, vagy pedig arra, hogy mivel a vízkeresztség önmagában teljes, ezért aztán nem is szorul semmiféle kiegészítésre, így ami a kézrátétel során történik, nem más, mint pusztán megerősítése annak, ami már korábban végbement. Az első értelmezésre példa a katolikus gyakorlatban a bérmálás (lat. *Confirmatio*). Maga a szó először az orange-i zsinat kánonjaiban kerül elő (Kr. u. 441). A bérmálás később szentségé is vált a Római Katolikus Egyházban, és a „megerősítést” hivatott kifejni a Szentlélek közlése által. A bérmálás célja a katolikus tanításban a vízkeresztségben kapott kegyelem (újjászületés) elevenné és hatákonnyá tétele, és mint ilyen – érthető módon – időben távol esik a vízkeresztségtől. A Katolikus Egyház Katekizmusában a következőket találjuk a bérmálás kapcsán: „...a bérmálás szentségének hatása a Szentlélek sajátos kiáradása, amint az egykor, pünkösöd napján az Apostollok történt” (1302.) és „A bérmálás tökéletesíti a keresztségi kegyelmet; szentség, melyet a Szentlélek azért ajándékozik, hogy mélyebben meggyökereztesse az istengyermeiségben, erősebben beletestessítsen Krisztusba, erősebb kötelékkel kössön az Egyházhoz, szorosabban fűzőn az Egyház küldetéséhez, s támogasson abban, hogy a keresztyén hitről tanúságot tegyünk szóval, melyet tettek követnek.” (1316.)¹⁷ VI. Pál a bérmálás szentségéről írt apostoli konstitúciójában a következőket írta: „Azok, akik a keresztségben újjászülettek, a bérmálás szentsége által részesülnek a Lélek kimondhatatlan ajándékában, magában a Szentlélekben, amely által ... különleges erővel ruháztatnak fel.”¹⁸ A reformációból kisarjadó felekezetekben ugyan megmaradt a konfirmáció, de általában csak a keresztségben tett eskü (vagy ígéret) megerősítésére, tudatosítására szolgál. Nem szentségként tekintenek rá, mégis a teljes jogú egyháztagság feltétele.¹⁹

Williams ezen a ponton megint párhuzamot von a mai karizmatikus gyakorlattal, amely úgy tűnik, felidézi a bibliai gyakorlatot: a kézrátétel által részesülnek az emberek a Szentlélek ajándékából, de nem abban az értelemben, hogy tökéletessé, vagy teljessé tenné őket, hanem úgy, hogy megtapasztalják Isten Lelkének elsöprő erejét, amely felszabadít Isten különleges magasztalására és felruház a szolgálathoz szükséges erővel. Ugyanakkor két dolgot muszáj Williams szerint leszögezni: az egyik az, hogy – amint láttuk már –, a kézrátétel nem feltétele

a Szentlélekben való részesülésnek. A felemeltetett Úr olykor-olykor lemondhat a „közönséges” eszközökről és szuverén módon is kiáraszthatja Szentlelkét. A másik pedig az, hogy bár a Szentlélek kézrátétel által is adható, téves lenne a kézrátétel külső cselekményéhez, objektív aktusához kötni az általa közölt lelki tartalmat. A kézrátétel tehát nem *ex opere operato* működik. Lényeges, hogy egyedül a hit a Szentlélek vételének esszenciális eleme. A bibliai beszámolók szerint csak azok, akik Jézus Krisztusba vetették hitüket, részesülhettek a Szentlélek ajándékában.²⁰

3. A kézrátétel gyakorlata nem korlátozódott csupán az apostolok személyére: egyrészt azt látjuk, hogy Péter és János apostolok kézrátétellel szolgálnak a samaritánusok, Pál apostol pedig az efézusi tanítványok irányában, másrészt viszont magunk előtt látjuk Anániást, aki nem volt apostol, mégis az ő kézrátétele által részesül Pál a Szentlélek ajándékában. Anániásról keveset tudunk, de – Williams szerint – néhány egyértelmű állítást megfogalmazhatunk személyével kapcsolatban. Damaszkuszban élő tanítvány volt, akit az Úr megszólított. Tehát a hit embere lehetett, aki sokat imádkozott. Továbbá engedelmeskedett az Úr szavának, habár látjuk, hogy érthető okokból először hezitált Saul negatív reputációja miatt. És végül: a törvény szerint élő kegyes férfi volt – egyébként maga Pál jellemzi így, amikor az apostol elmeséli a saját megtérés-történetét (22,12). Úgy tűnik ezek alapján, hogy a kézrátételhez szükséges alapvető kvalifikációt nem az apostoli tiszt, hanem ennél lényegesen fontosabb tényezők jelentették: pl. olyan attribútumok, mint az állhatatosság, a jámborság, az imádságos lelkiület, a készenlét, az engedelmisség, a bátorság, és persze a hit.²¹

Williams ehhez kapcsolódóan a következőket említi meg, mint a Lélek ajándékához szükséges kontextus jellemzőit. Szándékosan nem feltételről/feltételekről, hanem kontextusról, atmoszféráról beszél, hogy a Jézus Krisztusba vetett hit mellé véletlenül se ragasszunk semmit. A következőket említi:

a) *Isten szuverén akarata; ez az első!* Mindent eszerint cselekszik és tesz Isten, az emberi kontextus ehhez képest másodlagos – a Lélek ajándékát nem lehet kiérdemelni, örökölni, kieszközölni, hanem kegyelemből kapjuk, csakúgy, mint a bűnbocsánatot. Figyelnünk kell arra, hogy a hit az egyedüli feltétel, és nem a hit plusz cselekedetek.

b) *Imádság.* Ebben a kontextusban számunkra irányadó, ahogy a Heidelbergi Káté 116. kérdés-felelete érzékelteti az imádság nélkülözhetetlen voltát: „*Miért szükséges a keresztyéneknek imádkozniuk? Azért is, mert Isten csak azoknak adja kegyelmét és Szentlelkét, akik őt erre őszinte szívvel szüntelenül kérik, s ezért hálát adnak neki.*” Williams további pontokat is említi: c. *engedelmisség; d. alávetni akaratunkat Istennek; e. várakozás* (az utóbbira példa Pünkösöd, vagy a samaritánusok esete).²²

Mindezeket szem előtt tartva érdemes röviden összefoglalni J. Rodman Williams-nek. A Szentlélek és a korai egyházatyák című tanulmányában ismertetett megállapításait, hiszen az előbbi vizsgálódásunk kapcsán (amely-

ben a hit kezdő aktusa és a Szentlélek vétele közötti kapcsolatot néztük meg közelebbről,) érdekes adalékot jelenthet, amit ebben a kérdésben a korai egyház teológiája és gyakorlata tükröz. Williams e tanulmányában röviden áttekinti a korai egyház teológiatörténetét, és azt vizsgálja, hogy a korai egyházatyák hogyan gondolkodtak a Szentlélek vételéről, a vízkeresztség és a hit jelentőségéről, illetve e három között fennálló relációkról.

1. Az apostoli atyák generációját követő korai egyházatyák (Kr. u. 1–4. század) írásaiban azt látjuk, hogy a hitre jutás időpontját (tehát a hit kezdetét) és a Szentlélek vételét kronologikusan szétválasztották. A kettő közötti időszak lehet rövid, de a Szentlélek ajándékainak megjelenését úgy ábrázolják, mint amelyek a hitet követik.

2. A vízkeresztségre nem a Szentlélekben való részvétel aktusaként tekintettek, hanem úgy, mint ami előkészíti annak vételére. A Szentlélek vételét egy járulékos, további cselekményhez köthették: a bérmláshoz (krizma) vagy a kézrátételhez.

3. Bár volt időbeli szétválasztás, a liturgikus cselekményben úgy jelent meg a vízkeresztség és a kézrátétel, mint folytatódó, egymással összekapcsolódó események – bizonyos értelemben egyetlen liturgikus szertartás részeként.

4. Látunk olyan véleményt (különösen Irenaeusnál és Origenésznél), mely szerint nem minden megkeresztelt kész arra, hogy vegye a Szentlelket. Lehetséges ugyanis, hogy az „új teremtés” még nem képes befogadni, vagy megtartani azt; ehhez szükség van arra, hogy „új életben járjon, ahhoz, hogy igyon az új borból.”

5. A Szentlélek vétele különféle képpel kerül ábrázolásra: az embert megvilágítja (illuminatio), tökéletessé teszi és betölti. Azonban sokszor úgy írják le a vele kapcsolatos tapasztalatot, mint a hitben való élet folyamatában egy következő lépcsőfokot, fokozatot.

6. Általában felismerik a Szentlélek aktivitását és jelenlétét már a Szentlélek vételét megelőzően is. Minden ember részesül a Szentlélekből – mondja Origenész –, amely megtisztít és megszentel – hangsúlyozza Tertullianus és Cyprianus; a Szentlélek munkálkodik már a hívő élet kezdeténél a hívőkben, így készítve elő a Szentlélek vételéhez az utat.

7. A Szentlélek vételére általánosan úgy tekintettek, mint ami az újjászületést követi (például Hippolytus, aki a keresztséget „újjászületés keresztlővizének” nevezi); vannak olyan utalások is, amely az újjászületésre egy folyamatként tekintenek, amelynek keretében az ember veszi a Szentlelket. Athanasius például azt mondja, hogy „a Szentlélek azoknak adatik, akik újjászülettek”; Ágoston szerint olyan a Szentlélek vétele, mint a „kenyér kisütése”.

8. Egyes esetekben – például Kürillosz, Ágoston – azt mondják, hogy a Lélek vétele változó lehet mértékében. Isten mindig hajlandó a Lélek „teljességében” részesíteni bennünket, de gyakran az „edény nem képes azt befogadni”, mivel valaki „annyit vesz, amennyit a hit forrásából előhoz.” A Szentlélek nem osztódik, de a kegyelem, vagy az ajándék kiosztása a készenlét (felkészültség) emberi tényezőjétől függ.

9. Bár az egyházatyák megerősítik, hogy az olyan cselekményeknek, mint a keresztesítés, a bérmlás, vagy a

kézrátétel, van objektív hatása, hiszen Isten kegyelmét közvetítik, de gyakran emlékeztetnek arra, hogy hit nélkül semmit sem kaphatunk.

10. Az Atyák sokszor utalnak a Szentlélek ajándékainak a sokféleségére. Ezek az ajándékok a Szentlélek vételének következményeként jelennek meg (Irenaeus, Tertullianus), és mint ilyenek, meghaladják, felülmúlják az ember erejét (Kürillosz). A korai egyházatyák (Juszтынosz, Irenaeus) nagy hangsúlyt helyeznek bizonyos ajándékok rendkívüli voltára. Később már az válik hangsúlyossá, hogy ezek az ajándékok fokozatosan eltűntek az egyházból.²³

J. Rodman Williams művét olvasva levonhatjuk tehát a következtetést, hogy a reformátori teológiai hagyomány szerves részét képező egyházatyák írásaiból kiderül, hogy a kezdetektől fogva külön aktusként tekintettek az újjászületésre és a Szentlélek ajándékának elnyerésére. Azt is fontos kiemelni, hogy a bibliai passzusok segítségével ábrázolt lehetséges sorrendet uniformizálni hiba lenne, szorosan liturgikus elemekhez, kézrátételhez nem köthetjük, a Szentlélek szuverén működését korlátozni nem lehet. Fontos látni azonban emberi oldalról, hogy mik azok a tényezők, amelyek példák alapján elengedhetetlennek tűnnek ahhoz, hogy valaki a Szentléleknek teret adhasson az életében: Krisztusba vetett hit, imádság, bűnbánat, engedelmisség.

Márkus Tamás

JEGYZETEK

- 1 Williams, J. Rodman: *Renewal Theology, Volume Two*, Zondervan – Grand Rapids, Michigan, 1996. (Salvation, the Holy Spirit, and Christian Living) 271. o.
- 2 Williams, J. Rodman: *Renewal Theology, Volume Two* (Salvation, the Holy Spirit, and Christian Living), 271. o.
- 3 Uo.
- 4 Uo. 272. o.
- 5 Williams, J. Rodman: *Renewal Theology, Volume Two* (Salvation, the Holy Spirit, and Christian Living), 273. o.
- 6 Uo. 275. o.
- 7 Uo. 278. o.
- 8 Williams, J. Rodman: *Renewal Theology, Volume Two* (Salvation, the Holy Spirit, and Christian Living), 278. o.
- 9 Uo. 279–286. o.
- 10 Uo. 284. o.
- 11 Williams, J. Rodman: *Renewal Theology, Volume Two* (Salvation, the Holy Spirit, and Christian Living), 284. o.
- 12 Uo. 285. o.
- 13 Uo. 286. o.
- 14 Williams, J. Rodman: *Renewal Theology, Volume Two* (Salvation, the Holy Spirit, and Christian Living), 287. o.
- 15 Uo. 287–288. o.
- 16 Williams, J. Rodman: *Renewal Theology, Volume Two* (Salvation, the Holy Spirit, and Christian Living), 288. o.
- 17 A Katolikus Egyház Katekizmusa, Szent István Társulat, 2013 (1302. / 1306.)
- 18 <https://www.liturgyoffice.org.uk/Resources/Confirmation/OC-Introduction.pdf> (2018.09.06.)
- 19 Williams, J. Rodman: *Renewal Theology, Volume Two* (Salvation, the Holy Spirit, and Christian Living), 289. o.
- 20 Williams, J. Rodman: *Renewal Theology, Volume Two* (Salvation, the Holy Spirit, and Christian Living), 290. o.
- 21 Uo. 291. o.
- 22 Williams, J. Rodman: *Renewal Theology, Volume Two* (Salvation, the Holy Spirit, and Christian Living), 293–306. o.
- 23 <http://renewaltheology.net/GiftOfTheHolySpirit/gift7.htm> (2018.09.06.)

Papmarasztás a Dési Egyházmegyében

A egyházunkban a reformációt követően, a gyülekezetek kialakulásától kezdve a lelkipásztorokat nem életfogytiglan, hanem csak egy évre választották meg, és amikor letelt az egy év döntöttek, hogy marasztják-e a papot vagy elbocsájtják. A papmarasztás intézményét az egyháztörténészek nagyon ellentétetesen ítélték meg. Az egyháztörténészek nagy része ennek a gyakorlatnak csak a negatív hatását emeli ki. Az adatok alapján a jelen tanulmányban bemutatásra kerül, hogy ha a papmarasztás intézményét objektív módon közelítjük meg, akkor észre kell vennünk, hogy ennek a gyakorlatnak pozitív hatása is volt. Konkrét példák és számok tükrében kerül bemutatásra, hogy a papmarasztás, mint a változás lehetősége módot adott arra, hogy a lelkipásztor megtalálja a neki megfelelő gyülekezetet, a gyülekezet számára pedig megadott a lehetősége annak, hogy megtalálja azt a lelkipásztort, akinek a vezetése mellett a legjobban épülhetett.

Na de Hervorming is in onze kerk – vanaf het ontstaan van zelfstandige calvinistische gemeenten – was de predikant niet meer voor levenslang gekozen. Hij werd slecht voor één jaar gekozen en na het afloop van het jaar kon de gemeente beslissen of ze de predikant aan te houden of sturen ze hem weg. Het bemoedigen van de predikant om te blijven – als een soort institutioneel gewoonte – werd door de kerkhistorici verschillen beoordeeld. Velen hebben daarvan alleen maar de negatieve kant benadrukt. Als we deze gewoonte via een objectieve weg benaderen – hoe dat in dit artikel voorgesteld wordt – dan moeten we toegeven dat deze gewoonte ook een positieve kant had. Via concrete voorbeelden wordt voorgesteld, dat door deze gewoonte de betrokken predikanten de gelegenheid kregen om de meest passende gemeente te vinden en ook de gemeente kon dan groeien door het meest passend dominee.

E tanulmányban arra vállalkozom, hogy bemutassam az általam kutatott papmarasztás intézményét és annak hatását a lelkipásztorok és a gyülekezetek életére. Az egyháztörténészek által megfogalmazottak azt támasztják alá, hogy egy olyan gyakorlatról beszélünk, amelynek megítélése nagyon ellentmondásos. A gyülekezetek kialakulásától kezdve a lelkipásztorokat nem életfogytiglan, hanem csak egy évre választották meg. Amikor letelt az év, döntöttek, hogy marasztják-e a papot, vagy elbocsájtják. A lelkipásztor választás intézménye annak a szabadságnak volt köszönhető, melyet a reformáció biztosított a gyülekezeteknek. Ahogy a gyülekezetek befogadták a reformációt, maguk döntöttek arról, hogy kit válasszanak és tartsanak meg lelkipásztoroknak. Ez a gyakorlat, mint a lelkipásztori állás betöltésének módja Erdélyben 1778-ig, Magyarországon 1810-ig volt érvényben. A papmarasztás intézményének értékelésére egy-egy egyháztörténész csupán néhány oldalt szentelt.

Az esperesnek és kíséretének évenként végig kellett látogatni a gyülekezeteket, kezdetben még évenként két vagy három látogatást írtak elő.¹ A későbbi zsinatok azonban már az évenként egyszeri látogatást tették kötelezővé. Ezeket a látogatásokat minden év március 12-éig, a katolikusok Szent Gergely napjáig le kellett bonyolítani, mert ekkor történtek meg a lelkipásztor cserék. A vizitációk alkalmával az esperesnek és kíséretének meg kellett vizsgálnia a papok életét, magatartását, szolgálatát és tudományát. A lelkipásztor távollétében eskütétel mellett kérdezték meg a hallgatókat. Hogyha ezek közül, valamelyikre panasz volt és azt a gyülekezet részéről „nem marasztás” követett, a parciális szinódusnak még ezt követően is jogában állt felülbírálni a gyülekezet döntését.²

A papmarasztást először a Geleji-kánonok³ kodifikálják. A kánonokban a lelkipásztori magatartásra, a szolgálati helyek elfoglalásra részletes utmutatást találunk.⁴ Révész Imre egyháztörténész így ír róla „... alkalmazása terén még messzebb menő szabadságot is biztosítottak kánonaink a helyi gyülekezeteknek: kifejezetten a régi szokásra hivatkozva rendszeresítik a papmarasztást, amely szerint a lelkipásztor, ha éve kitelt, tartozott a gyülekezetet megkérdezni, meg vannak-e elégedve szolgálatjával és marasztják-e következő évre is, vagy elbocsájtják. A gyülekezetnek viszont szabadságában állott e kérdésben a legjobb belátása szerint dönteni s így lelkipásztorát, ha neki úgy tetszett, akár évenként is változtathatta, minden tekintet nélkül annak – s esetleg családjának – ily módon koldusbotra jutására. Ezzel a joggal éltek (...) főként a kisebb-nagyobb városokban, ahol a tanács maga is, meg a város polgári tisztviselői kara évenként változott választás útján, tehát természetesnek tűnt fel, hogy szintén alkalmazottul tekintette a papokat is, ha úgy látják jónak, akár évekig is változtassák.”⁵

Zoványi Jenő szerint a papmarasztás a magyar protestáns egyházakban 16–18 században divatozó eljárás, amely szerint a lelkészt mindig csak egy évre választotta a gyülekezet.⁶ A papmarasztás kérdésével az országos törvények is foglalkoztak, így a Compillatae Constitones⁷ az I. rész 3. artikulusa a következőket mondja: „A prédikátorok a patrónusnak, a populusznak nagyobb részének akarátja ellen az eklésiákban meg ne maradhassanak, lakhassanak, ha szintén a minor parstól marasztaltatának is, hanem az esperestek kötelesek legyenek az olyan helyekből kivinni és más helyekre collocálni.”⁸

A papmarasztás eredetére az 1575-i hercegszözlősi zsinat kánonjaiban is találunk utalást, hogy a lelkészek csak újévkor hagyhatják el eddigi gyülekezetüket.⁹ Zoványi Jenő a római katolicizmusban keresi az eredetét.¹⁰ Révész Imre úgy látja, hogy a protestáns egyházi életbe ez a jog egyszerűen átjött.¹¹ Pokoly József úgy vélekedett, hogy a papmarasztás a János Zsigmond alatti törvényekkel összefügg.¹²

Az 1567-ben megtartott tordai országgyűlés nemcsak a vallásszabadságot, hanem a szabad lelkészválasztást is lehetővé tette, mert a gyülekezet olyan vallású papot választott, amelyik a gyülekezetnek tetszett.

Az eredetét tekintve a fenit vélemények közül Illyés Gézával értek egyet aki azt írja: „1561 előtt még az erdélyi magyarság luteránus hitben volt, aligha volt bevezetve. Minden valószínűség szerint a kálvini reformációval egyidőben keletkezett 1561–1564 között, mert a luteránusok életfogytiglan választották a lelképásztorait nemcsak a reformáció korában, hanem azután is. A kálvini reformáció papjai már kezdetben gyülekezetről gyülekezetre járó vándor apostolok voltak. Talán ebben kereshetjük a papmarasztás keletkezésének igazi okát. Mikor az erdélyi magyarság a kálvinizmushoz csatlakozott, a lutheri tanítás ellen azzal védekezett, hogy egy éven át kipróbálta az új lelkészt, akit csak egy évre fogadott meg. Ha az ígértetés a gyülekezet kálvini hitével nem egyezett meg, évének letelte után nem marasztalta meg. Még inkább ez volt a helyzet az unitarizmus fellépésével.”¹³

A 16. században nagy közdelem folyt a kálvinizmus és az unitarizmus között. Ebben az időben még nem igazán világos a két felekezet közötti határ, néha meg maguk a gyülekezetek sem tudták, hogy melyikhez tartoznak. „Az országgyűlés szabadságot biztosított a pásztoroknak, hogy ki ki szabadon hirdetheti az igét a maga értelme szerint, néha egy-egy nagyobb súlyú pásztor hitbeli meggyőződése döntő volt a gyülekezet állásfoglalására, de a szabad ige hirdetésre mégis a gyülekezet mondta ki a döntő szót és adta meg a választ a pásztor megmarasztásáról vagy elbocsátásáról. 1576-ban megtörtént a református és az unitárius gyülekezetek végleges különválása. Ettől az időtől kezdve a kálvinista hiten maradt gyülekezetek a papnak egy esztendőre való megszegődésével védekeztek az esetleges unitárius szellemben prédikáló pásztorok ellen.”¹⁴

A papmarasztás bizonyos szabadságot biztosított a lelkészeknek is, mert lehetőséget adott az álláscsereire. „Az álláscsere könnyen ment, mert mindenik esztendőben volt bőven üres lelkészi állás az egyházmegyében és az országos egyházban.”¹⁵

Voltak olyan lelkészek tehát, akiknek tetszett az, hogy nem voltak állandóan egy helyhez kötve és könnyen ment a változtatás. Érdekes az a tény is, hogy a részükről nem találkozzunk panaszokkal vagy tiltakozásokkal a papmarasztás ellen. Voltak, akik számára nagy segítség volt az, hogy csak mindig egy évre választották meg, és az év leteltével más gyülekezetbe tovább mehettek. Fegyelmet gyakoroltak a nép felett, ha az év letelt és a gyülekezet nem akarta őket marasztalni, tovább mentek. „A papmarasztás bizonyos tekintetben fokozta a lelképásztorok szabadságát a gyülekezettel szemben. Másfelől azonban a súlyosabb viszonyok között élő lel-

kipásztorok közül többet megalkuvásra kényszerített az a tény, hogy minden évben újraválasztották, inkább elhallgatta a komolyabb bűnöket csak, hogy maradhasson.”¹⁶

Pokoly azt írja, hogy a lelkész egész életét vándorlásban töltötte, az ország egyik határától a másikig, az egyes egyházközségekben minden két-három évben más lelképásztor volt. Természetesen az is előfordult, hogy egy-egy lelkész ugyanazon gyülekezetben kétszer vagy háromszor is volt lelképásztor. Amely szabadság a kezdetekben a hitvallás, a lelkiismereti szabadság érdekében adatott a híveknek, „abból önkény lett, mely már nem a pap hitvallását, hanem vagy kedves vagy kedvtelen egyéniségét, szónoklás vagy társadalmi modorát, nem egyszer erkölcsi szigorát, vagy könnyelműségét tette bírálat tárgyává. Alig mutatja valami jobban az esemény és a valóság ellentétét, mint a papmarasztás gyakorlata, mely a lelkiismereti szabadságból egy, a lelkiismerettel semminémű összefüggésben sem álló önkényt, az Isten ígéje méltóságából, annak szolgálói megaláztatásában az Ige meg nem becsülését eredményezte, midőn a papot családostól vándor útra a kényszeríté.” Később ugyancsak Pokoly írja: „...az is igaz, hogy ezt az egykoriak egészen természetes dolognak tartották ebben nőttek fel, ebben vénültek meg...”¹⁷

Lehetőséget adott továbbá az alkudozásra. A papi javadalom mintegy összefüggésben volt a papmarasztással. Valamilyen alap lelkészi javadalom meg volt állapítva, mégis amikor eljött a papmarasztás ideje, de kíváltképpen akkor, amikor új papot kerestek a hívek, feltették a kérdést, hogy az előzőleg megállapított fizetéssel megelégszik-e az illető pap, és ezután megkezdődött az alkudozás a pap és a gyülekezet között.¹⁸

Összefoglalva az eddig elmondottakat a papmarasztás intézményének meg voltak a maga pozitív, illetve negatív oldalai. Az idézett szerzők beállítottságától függően, hol az egyik, hol a másik oldal került előtérbe. Mind a két véleménynek vannak valós tényei, a gyakorlat megítélése teljesen szubjektív.

Ez indított engem is arra, hogy a konkrét adatok tükrében foglalkozzak a papmarasztás ellen, illetve mellett felhozott érvekkel.

Megvizsgáltam az 1721–1786 közötti időszakban készült Dési egyházmegye jegyzőkönyveit, arra kerestem a választ, hogy a papmarasztás milyen hatással volt a gyülekezetekre ebben az időszakban.

Az Erdélyi Református Egyházkerület gyűjtőlevéltárában megtalálható vizitációs jegyzőkönyvek közül a Dési Egyházmegye vizitációs jegyzőkönyvei álltak elsősorban a rendelkezésemre a maguk teljességében 1721-től kezdve, a dolgozatomban az itt közölt adatokat próbáltam értékelni. Feldolgoztam az 1721–1786-ig a papmarasztás idején készült jegyzőkönyveket, ezt összehasonlítottam a következő 50 év ide vágó adataival. A rendelkezésre álló adatok alapján megállapítható a következő: a két időszak között van ugyan különbség, hiszen az egyik időszakban 8,59 év az átlagos szolgálati idő; a másik időszakban pedig 11,02 év az átlagos szolgálati idő. De ez nem olyan feltűnő, ahogy ezt egyes szerzők: mint Pokoly József, Zoványi Jenő, Révész Imre és Dávid György állítják.

A papok majdnem fele több, mint 15 évet szolgált. Ez azt jelenti, hogy bizonyos lelkészek az átlagnál gyakrabban változtatták, mások pedig átlagon felüli időszakot szolgáltak egy-egy gyülekezetben.

A következőben nézzük meg azt, hogy az egyházmegyében gyülekezetenként hány marasztás volt, ebből hány-szor nem marasztottak, hány-szor marasztottak, illetve hány-szor nem marasztották a papot, és mégis ott maradt.

A gyülekezet neve	Papmarasztások száma	Nem marasztották	Nem akart maradni	Marasztották	Nem marasztották és mégis maradt
Akna	53	2	–	51	1
Babuc	47	6	1	40	1
Bádok	45	8	3	34	2
Borsa	51	–	1	50	–
Csomafálya	52	2	-	52	4
Doboka	27	4	2	21	–
Drág	5	–	–	5	–
Esküllő	24	8	–	16	2
Esztény	43	5	3	35	1
Galgó	4	–	–	4	–
Gyula	42	15	1	26	8
Hídalmás	32	4	4	24	–
Kackó	13	–	-	13	–
Kecset	39	4	2	33	–
Kérő	54	4	–	50	1
Kide	50	3	–	47	–
Kodor	5	–	–	5	–
Kozárvár	49	6	1	42	2
Köblös	52	9	3	40	2
Kendi Lóna	25	1	–	24	–
Macskás	47	6	3	38	1
Néma	51	10	3	38	4
Ormány	43	1	1	41	–
Ördögkeresztúr	32	9	3	20	3
Páncélcseh	50	1	1	39	4
Szelecske	34	9	3	27	1
Szinye	47	10	1	36	5
Töök	49	6	–	43	3
Tötör	37	2	4	31	–
Válaszút	51	1	1	51	–
Zsombor	35	4	1	30	1
Egyházmegye	1190	144	42	1004	46

Ha az adatokat megfigyeljük azt állapíthatjuk meg, hogy a népesebb és jobb javadalmasú egyházközségekben ritkábban változtak a lelkipásztorok és az átlagos szolgálati idejük itt magasabb volt. A gyengébb javadalmasú, kisebb egyházközségekben gyakoribb voltak

a papváltozások és az átlagos szolgálati idejük csaknem háromszor alacsonyabb volt.

Ez világos bizonyossága annak, hogy ha a lelkipásztor nem volt haszontalan szolgálta, megmaradása inkább tőle függött, mint az egyházközség tagjaitól. Általában a

magasabb képzettségű lelkipásztoroktól nem szívesen vált meg a gyülekezet. Az ő állásváltoztatásuk leginkább tőlük függött, tehát ők döntöttek.¹⁹

A megvizsgált 65 év alatt, 31 egyházközségben, összesen 1190 papmarasztás volt, ebből 1004 esetben marasztották, 144 esetben nem választották a papot, és 42 esetben a pap nem akart maradni. 46 esetben a lelkészt a gyülekezet nem marasztalta, az egyházi vezetőség azonban mégis úgy határozott, hogy marad a lelkész.

Ha az egyházközségeket megvizsgáljuk abból a szempontból, hogy az adott időszakban hány lelkészük volt, még feltűnőbb eltéréseket figyelhetünk fel. Nézzük meg, mit mutat a Dési egyházmegye ebből a szempontból. A marasztások tükrözik az egyházközségek minőségét, hiszen ha végignézzük az adatokat világos, hogy a jobb anyagi lehetőségekkel rendelkező egyházközségekben sokkal hosszabb ideig szolgáltak a lelkészek, mint a gyengébb anyagi lehetőségekkel rendelkező egyházközségekben; ahonnan igyekeztek jobb helyekre húzódnia a lelkészek.

Megfigyeltem, hogy azok az egyházközségek, amelyek igyekeztek mindent megadni a lelkészüknél, és mellé álltak az egyház ügyeinek, ezeknek nagy része ma is anyaegyházközségként működik. Van azonban jó néhány egyházközség, amely mára már leányegyházközség, vagy szórvány lett.

Természetesen nem csupán az anyagiak határozták meg a papmarasztást. Voltak olyan esetek, amikor a tehetős gyülekezetben is gyakori volt a változás. Vannak olyan példák is, amikor a patrónusok hozzáállása idézte elő a változást. Találkozunk olyan esetekkel is, amikor maga a gyülekezetben eluralkodó légkör okozta a gyakori lelkészcsereit.

Végül, de nem utolsósorban említést kell tennünk a lelkészek hozzáállásáról is. Ehhez kapcsolódóan említtek itt néhány példát, ahol előfordult hogy a gyülekezet több alkalommal nem marasztotta papot különböző okok miatt, de a parciális szinódus ennek ellenére marasztalta. Nekik jogukban állt felülbírálni a gyülekezetek döntéseit.

Csomafáján 1747. január 4-én Vásárhelyi István a pap, a gyülekezet részéről hangzik a panasz: hogy a felesége részeges. A panasz megisméltődött 1748-ban és 1749-ben is, amikor már a parciális szinódus is úgy látja jónak, hogy a lelkészt családostól együtt elhelyezze. 1750-ben már Kozárváron van.²⁰

Kolozsgyulán 1734-ben Sajói István szolgálatára panaszkodik a gyülekezet, és nem marasztották. 1736-ban már nemcsak a szolgálatára, hanem a magatartására és a családjára is hangzott a panasz, ebben az évben sem marasztották. 1737-ben sem, 1738-ban sem. Mind ennek ellenére majd csak 1740-ben dönt úgy a parciális szinódus, hogy nem marasztja. A pap Görgénybe távozik.²¹

Ugyancsak Kolozsgyulán 1767-ben Imre Mihály a pap, ebben az évben először nem marasztotta a gyülekezet. 1769-ben sem, 1770-ben sem, e két utóbbi esetben a szolgálatára van panasz. Csak 1774. február 24-én döntött úgy a parciális szinódus, hogy nem marasztja Imre Mihályt a magatartása miatt. Nem tudjuk hova távozott.²²

Kozárváron az 1735. január 15-én tartott vizitáció alkalmával Kovásznai János a lelkipásztor, a gyülekezet panaszkodik a magatartására, szolgálatára és ezért nem marasztották. Ennek ellenére majd csak két év múlva hagyja el a gyülekezetet. 1737-ben meghalt.²³

Páncélcsehen az 1728. február 4-én tartott vizitációalkalmával Baczoni Mihály a lelkipásztor. A gyülekezet panaszkodott szolgálatára, illetve magatartására, és nem marasztották. 1729-ben a szolgálatával, 1730-ban és 1731-ben a magatartásával nem volt megelégedve a gyülekezet. Nem marasztották. 1732-ben már a szinódus sem marasztotta. Áthelyezték Némába.²⁴

Szinyében 1748. január 18-án tartott vizitáció alkalmával Angyalosi Zsigmond (lévita) végzi a szolgálatokat. Panasz volt a magatartására, tudnillik „nyilvános helyen dohányszik”. Nem marasztották. 1749-ben ugyancsak a magatartására volt panasz, mert „káromkodik”. Ebben az évben már nemcsak a gyülekezet, hanem a parciális szinódus is úgy dönt, hogy nem marasztja. Nem tudjuk hova távozott.²⁵

Ugyancsak Szinyében, 1755-ben Pákéi Jánost nem marasztották a felesége szájáért, a parciális szinódus azonban mégis marasztotta. 1757-ben sem marasztotta a gyülekezet. Ennek ellenére még 21 esztendeig ebben a gyülekezetben végzett szolgálatot. 1767-ben, 1769-ben ismét panaszkodott a gyülekezet a vizitációnak a lelkész családjára. Nem marasztották, mégis tovább szolgált 1781-ig.²⁶

A legtöbb esetben a pap szolgálata nem volt kielégítő, a 144 esetből 48 esetben a szolgálata miatt nem marasztották, íme néhány példa:

Sajói István 1740 – Gyula, panasz: „... két-három prédikációt, ha megtanul, azt esztendeig is meg nem újítja, nem tanul.”²⁷

Pákéi János 1749 – Hidalmás, panasz: „... azzal vádolják az atyafit, hogy a könyörgésben az alkalmatosságra nem vigyáz, néhányszor szárazság, néhányszor rendkívül való esőzés, egyszóval Istennek midőn akármely ítélete legyen is, nem könyörög. Annak felette sohasem katekizált miközöttünk. Nem marasztották.”²⁸

Imre Mihályt több esetben nem marasztották Kolozsgyulán a szolgálata miatt.²⁹

Előfordult az is, hogy a lelkész magatartása nem volt méltó a papi tisztéhez (pl. részegeskedés, káromkodás, pipázás, stb.). A nem marasztásokból 26 esetben ez volt az ok. Álljon előttünk itt is néhány példa:

Angyalosi Zsigmond (lévita) 1748 – Szinye, azt olvassuk róla, hogy „nyilvános helyen dohányszik”, a következő évben ez a vétsége azzal bővül, hogy „káromkodik” is.³⁰

K. Vásárhelyi István 1745 – Kérő, a panasz a következő:

1. „A korcsmára is elmegyem innya, és onnan egy s más felé”
2. „Hogy a korcsmán s ország útján is pipázik”
3. Feleségével is rosszul él.³¹

Németi Mihály 1780 – Bádok; nem marasztják, mert káromkodik, és erőtlen. Nem tudjuk hova távozott.³²

Zilahi József 1783 – Hídalmás; „erkölcsstelen, Szücs Gyurkánéval sokszor élt, számát meghatározni nem lehet.” Nem tudjuk hova távozott.³³

Amikor családi élete nem volt megfelelő. 18 esetben játszott szerepet a család, hogy a lelkészt nem marasztották. Lássunk innen is egy kis ízelítőt.

Pákéi János 1749 – Hídalmás, panasz a családjára; a vizitáció előtt a következőket mondják: „A tiszteletes atyafi felesége vádoltatik kortsmára való járkálással, az ott ivókkal való nyájaskodásával, rendetlen magaviseelésével, olyan személyekkel való társalkodással, kikkel a falusiak még maguk sem társalkodnak, mint afféle megjegyeztetett személyekkel. Suspicio vagyon ahhoz is, hogy más férfiúhoz adta volna magát gonosz vére, és az egész eccléat megbotránkozta. Más becsületes asszonyokat is illetlen szókkal mocskolt, kik közül egy in fatie visitationis panaszolt, hogy ötet kúrvázta”.³⁴

Pákéi János 1755 – Szinyében a felesége szájáért nem akarták marasztani.³⁵

Vásárhelyi István 1747 – Csomafáján panaszolják, hogy a pap felesége részeges.³⁶

A 144 nem marasztásból 102 esetben ki lehet mutatni azt, hogy a pap volt a hibás, akár magatartásbeli, akár szolgálati mulasztások, illetve a családja miatt.

A fenti adatok alapján a magam számára így összegeztem vizsgálataimat: a papmarasztás jogával a gyülekezetek viszonylag kevésszer éltek és a legtöbb esetben eljárásuk indokolt volt.

Egyetérthetünk Illyés Gézával, aki azt mondja, hogy papmarasztásnak is köszönhető, hogy „*népünk lelki élete felserkent abból a letargikus álomból, halálos közömbösségből, amelyben a reformáció előtti korban volt*”.³⁷ Az állandóan változó prédikátoroknak mindegyike közölt olyan lelki erőt a „*hitben megdermedt híveknek, gyülekezeteknek, mely egyetlen pásztorától nem telt volna ki. Ők voltak azok, akik felrázták a hívek érdeklődését és vágyakozását az ige iránt.*”³⁸ a hívek ígével szembeni közömbössége megtört.

Isten ezt a külső eszközt is igénybe vette, hogy a népet életre serkentse. A papmarasztás intézménye jótékonyan hatott híveink kálvinista öntudatára és hithűségüknek megerősödésére és egyházunk hitelveivel szemben érzett felelősségüknek a kifejlődésére is.³⁹

A gyülekezeti tagokban felébresztette és állandóan ébren tartotta gyülekezet ügyeivel szembeni kötelesség és felelősségérzetüket. Amíg érvényben volt ez a rendszer a gyülekezet maga intézte a saját ügyeit.

Az egyház pénz és vagyon kérdése, az építkezések és az épületek fenntartásának minden ügyes-bajos dolga, és gondja kizárólag az ő feladatuk és kötelességük volt. Továbbá a lelkipásztori és a rektori fizetések beszédese is. Minden, a gyülekezet életével kapcsolatos dolog az ő felelősségük volt. A lelkipásztor tanácsot adott, munkájukat ellenőrizte, felülvizsgálta. Arról az esperest és a vizitáció tagjait tájékoztatta, figyelmüket a hiányokra, és a mulasztásokra felhívta. A lelkipásztor nem intézkedett a gyülekezet igazgatásán. A lelkipásztort nem kötötte le a gyülekezet anyagi ügyeinek intézése, mint később, vagy napjainkban.

Ennek a rendszernek köszönhetően a gyülekezeti tagok saját maguknak érezték a gyülekezet növekedését. A lelkésztől elsősorban azt várták, hogy beszédével és életével hirdesse az igét, tanítsa a kátét és örködjék a hívek erkölcsi élete felett.⁴⁰ „*Mindezeknek az volt az*

áldásos következménye, hogy a gyülekezet tagjainak érdeklődése az egyház ügyei iránt buzgó és nagy volt, a hívek az egyházzal összeforrtak, ügyeit szívükön viselték, érte örömet szolgáltak, terheit zúgolódás nélkül viselték.”⁴¹

Hella Ferenc

JEGYZETEK

¹ LÁSZLÓ Dezső: A magyar református lelkipásztor a történelemben, In: Református szemle, Kolozsvár 1936. 579. – ² ILLYÉS Géza: A papmarasztás az erdélyi református egyházban, In: Református szemle 1936. Kolozsvár 110-114. – ³ Geleji Katona István: Egyházi kánonok – 1649. Magyar nyelvre fordította: Kiss Áron 6-10. – ⁴ XIV–XXII „a lelkési meghívásnak az egyház véneitől, vagyis az egyházak mind kedvességgel mind méltósággal kitűnő polgáraitól kell kezdeményeztetnie, nem zavar aki semmi esetre a keresztyén népek beleegyezését sem... a papnak a püspök aláírásával ellátott nyilvános egyházi bizonnyítvánnyal feldíszítettnek kell lennie ... azért egyetlen lelkész se merészeljen esengés- vagy fizetéssel magának valamely helyet kikölni, vagy azt világi hatalommal mintegy erőszakosan elfoglalni, vagy abba betolakodni, végre másoknak aládsni, őket papi állomásukból gonosz utakon alattomosan kizavarni. Különben kik ez iszonyú bűnben elmarasztaltanak, azok hason büntetés alá esnek, azaz legalább egy évnek tartamára saját papi állomásukból megfosztanak ... Valamint senkinek, még a törvényesen hivatottaknak sem szabad valamely egyházba, míg annak lelkésze hivatali szolgálatát ott bennem végezte berontani: úgy saját egyházat sem lehet az év lefolyta előtt kellő ok nélkül és hallgatói sérelmével egy évi letétel büntetése alatt senkinek elhagyni: hacsak azt valami nyilvános lehetetlenség meg nem gátolja meg-hagyásából nem teszi, mert azoknak a szent közösségtől az a hatalom megvan adva, hogy kitűnő ajándékokkal ékes lelkészeket, midőn valamely egyház lényeges szüksége azt kívánja, még esztendőjük bevégezte előtt is helyökből kimozdíthassák és oda más alkalmas egyént helyettesítve, őket azon egyházba által tehessék, és ugyanazoknak ezek is - hacsak őket valami nyilvános lehetetlenség meg nem gátolja - minden vonakodás nélkül önként engedelmeskedni hivatalvesztés terhe alatt köteleztetvük.” (XVIII. kánon) A lelkész „szolgálati éve elheltét saját hallgatóinak, vagy maga közvetlen a szószékről, vagy amint mondani szokták, egy harmadik személy által, vagy pedig írásilag, amint helynek régi szokása kívánja, jó eleve adja tudtul: és ha azok az szolgálatával továbbra is élni kívánnak és őt illedelmesen meghívják s neki kedve van rá helyben maradhat. Ha pedig a szolgálatát megelégetve a hallgatók felmondanak neki: az esperes tudtával másoknak, akiktől elfogadatik, magát szabadon el kötelezheti és az esperes az törvényes meghívását, hanem ha valami feltűnő botrány miatt, vagy az egyházat érhető veszteség megelőzésének tekintetéből meg ne akadályozza.” (XIX. kánon) „Valamint az egyházmege esperese egy lelkipásztor sem tolhat rá az ettől vonakodó és ellenszegülő népre, úgy a nép sem szerződhetik senkivel és nem vihet be senkit azok közül az esperes akarata ellenére...” (XXII. kánon) – ⁵ RÉVÉSZ Imre: Magyar református egyháztörténet I. Debrecen 1938. 206. – ⁶ ZOVÁNYI Jenő: Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon Budapest 1977, 458. – ⁷ A Compillatae Constitutiones=1654–1669, erdélyi kapcsolt részek törvénygyűjteménye. – ⁸ Református szemle, Kolozsvár, 1925. 294. – ⁹ DÁVID György: Az erdélyi református egyházközség XVII. századbeli képe 1931. 37. – ¹⁰ ZOVÁNYI i. m. 458. – ¹¹ RÉVÉSZ i. m. 206. – ¹² POKOLY József: Az erdélyi református egyház története I–V. Budapest, 1904. IV. kötet 110. – ¹³ ILLYÉS i. m. 110. – ¹⁴ ILLYÉS i. m. 110. – ¹⁵ ILLYÉS: uo. 110. – ¹⁶ ILLYÉS: uo. 110–111. – ¹⁷ POKOLY i. m. 111. – ¹⁸ DÁVID i. m. 44. – ¹⁹ ILLYÉS i. m. 113. – ²⁰ Dési Egyházmege vizitációs jegyzőkönyve 1721-től I/377; 400; 420. – ²¹ Dési E. i. m. I/200; 224; 259; 288. – ²² I. m. I/692; 731; 757; 817. – ²³ I. m. I/210; 248. – ²⁴ I. m. I/124; 136; 154; 169; 182. – ²⁵ I. m. I/388; 406. – ²⁶ I. m. I/548; 571; 704; 738. – ²⁷ I. m. II/200. – ²⁸ I. m. II/423. – ²⁹ I. m. I/692; 731; 757. – ³⁰ I. m. I/388; 406. – ³¹ I. m. II/348. – ³² I. m. II/18. – ³³ I. m. II/57. – ³⁴ I. m. II/423. – ³⁵ I. m. I/548. – ³⁶ I. m. I/377. – ³⁷ ILLYÉS i. m. 113. – ³⁸ I. m. 113. – ³⁹ I. m. 114. – ⁴⁰ I. m. 114. – ⁴¹ I. m. 115.

TOLERANCIA ÉS ÖKUMENÉ

Immáron visszatérő programja a Theologiai Szemle szakfolyóiratnak, hogy egy-egy aktualitás mentén a szerkesztőbizottság szervezésében tematikus konferenciára kerül sor, általában a laptulajdonos Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának a székházában, Budapesten a Magyar tudósok körútján. Idén, három évforduló kapcsán, került megrendezésre ez a konferencia a tolerancia és az ökumené témakörben. Az apropót a Tordai Országgyűlés 450 éves, az Egyházak Világtanácsa 70 éves és a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa 75 éves évfordulója adja. Ezen túlmenően a két témakör is szoros összefüggésben vizsgálható, hiszen az ökumené egy-egy aspektusának: a megbékélésnek, a közeledésnek és az együttműködésnek előfeltétele a vallási türelem.

A köszöntő és bevezető szavakat Fischl Vilmos evangélikus lelkipásztor, a MEÖT főtitkára és Kádár Zsolt református esperes emeritus, a szerkesztőbizottság elnöke mondta. A Tordai Egyezményről és háttéréről Gudor Kund Botond református esperes, gyulafehérvári történész tartotta a főelőadást, amelyhez Mészáros Kálmán baptista lelkész, egyháztörténész adott korreferátumot az anabaptizmus elterjedése szempontjából. A MEÖT létrejöttének körülményeibe és a magyarországi ökumené évtizedeibe Szebik Imre evangélikus püspök emeritus, a MEÖT két cikluson át volt elnöke adott betekintést, amelyhez Bóna Zoltán református lelkipásztor, a Theologiai Szemle főszerkesztője adott korreferátumot a civil, intézményi és szervezeti ökumenikus jelenségek és tevékenységek aspektusából. Az egységtörekvés globális megjelenéséről, különösképpen is az Egyházak Világtanácsa megalakulásáról és szolgálatáról Gonda László református lelkipásztor, egyetemi docens, számos hazai és nemzetközi ökumenikus szervezet munkatársa tartott előadást, amelyhez Khaled A. László metodista lelkész, szuperintendens adott korreferátumot biblikus és globális szempontból. Az előadások sorát Kránitz Mihály római katolikus lelkész, rektor-helyettes és Nacsinák Gergely ortodox pap, vallástörténész zárták a keresztyén egységtörekvésekről római katolikus és ortodox aspektusból. E rovat, az utolsó tanulmány kivételével, a konferencia előadásait elhangzásuk sorrendjében közli, sajnálattal nélkülözve azt a kettőt, amelyet írásban lapzártáig nem kaptunk meg. (a főszerkesztő)

A Tordai Egyezmény háttére

Az erdélyi vallásszabadság törvénybe foglalásának 450-ik évfordulóján (1568–2018) meg kell állapítanunk, hogy az esemény európai jelentőségén túl, magát a tolerancia fogalmát és a történelmi esemény értékelését is jelentősen befolyásolja a felekezeti, etnikai és történetírói szubjektivizmus.¹ A tordai vallásbéke történeti európai szintű egyediségének hangoztatásán túl, a protestáns fogalom-megközelítés éles ellentéte a hasonló katolikus és görög-keleti esemény-értékeléseknek. A vallásszabadság előzmény történetéhez annak tudatában kell véleményt formálnunk, hogy a kérdéskör teológiai, vallásfilozófiai és egyháztörténeti értékítéletének könyvszete eltérő következtetéseket fogalmaz meg és máig polemikus hangvételű. Emiatt szükséges tehát a fogalom tisztázása.

Mi tehát a vallási tolerancia (vallásszabadság) jelenkori és a 16–17. századi értelmezése? A szemantikai tisztázáson túl,² érdemes annak teológiai alapjait is körbejárni, hiszen az erdélyi egyezmény háttérének megértéséhez elengedhetetlenül fontos a Szentírás diktálta teológiai szempont, amely a 16. században rendkívül aktuális volt. A jelenkori legkézenfekvőbb értelmezés szerint a tolerancia elsősorban türelmességet jelent mások véleménye, főleg más vallása, világnézete, etni-

kai vagy nemzeti hovatartozása iránt. Mályusz Elemér, ifj. Révész Imre a toleranciakérdés 16–17 századi gyökerzetését tekintette mérvadónak, a modern vallásszabadság kérdéskörének tisztázásában, önmagukban a korábbi századokat türelmetlennek – inkább a protestáns divergenciák termékének tartották.³ A 21. századi európai (vagy globális) toleranciagondolat heurisztikus múltba vetítése, igencsak megnehezítheti a tordai egyezmény háttérének megismerésén túl, annak elemzését is.

Az esemény előtörténetének ismerete elengedhetetlenül fontos a vallásszabadság helyes kontextuális értékeléséhez, majd következményeinek elemzéséhez. Közismert az, hogy az erdélyi vallásszabadság és toleranciagondolat megszületésének háttérében komplex vallási-geopolitikai, és szellemiségi változások rejlenek. A vallásszabadság kérdése emiatt egy összetettnek nevezhető egyházpolitikai projekt és nem csupán kizárólagosan 1568-hoz köthető politikai döntés.⁴ Klasszikusnak számító, de mindenképp az egyezmény háttérét megértető vélemény az Owen Chadwické: „A toleranciát reformáció tette lehetővé. Igaz, kezdeti célja nem ez volt.”⁵

A geopolitikai helyzet ismerete engedheti meg azt tehát, hogy a tordai Országgyűlés ok és okozat összefüg-

gésében rejlő döntését megérthessük. A mohácsi csatavesztés (1526) és az önálló államisági keretek megeremlése után (1541, 1570-Speyer) Erdély török és Habsburg hatalom közötti puffezőna lett, a maga etnikai, vallási sokszínűségével együtt. Ezt maga Heltai Gáspár (1510 ? –1574) is képletesen ismertette a *Háló*-ban (1570), amikor I. János király (1487–1540) segesvári beszédét (1538) felemlítve azt rögzítette, hogy a fejedelem: „*arról beszélt az uraknak, az asztalhoz támaszkodván, hogy miként engedi egymásnak a két nagy bakot, a törököt és a németet.*”⁶ A politikai kontextus része lett a reformáció, amely Erdélyben feltűnő dinamikával vette be a szászok és magyarok (székelyek) városait-falvait, ostromolva már a népes román társadalmat is. A két nagyhatalom közötti lét dinamikus társadalmi-vallási kihívásai számára megnyugtató politikai megoldásokat kellett találnia az országnak, ahhoz, hogy megmaradhasson.

A tordai Országgyűlés előtörténetéhez tartozik az éles teológiai ellentét, amely az 1556-ban Erdélybe visszatérő Jagelló Izabella (1519–1559), és az ízig-vérig protestáns Petrovics Péter (1485–1557) között feszült. Ez utóbbi a reformációban teljes és visszaút nélküli szakítást látott Róma intézményes és dogmatikai rendszerével, míg Izabella latolgatva a még kiforratlan európai vallási és geopolitikai helyzetet, a katolicizmusba való visszatérés lehetőségét is számításba vette. A Szapolyai családnak csak a későbbiekben kellett ráhangolódnia arra a protestáns államprojektre, amelyet Petrovics már korábban is következetesen művelt. János Zsigmond uralkodásának első évtizedeit édesanyjához hasonló valláspolitikai kettősség jellemezte. Ennek okát abban is látjuk, hogy a tridenti zsinat (1545–1563) lezárása előtt, még remélni lehetett a szembenálló felek lehetséges kibékítését. Az ezzel párhuzamosan zajló erdélyi felekezeti konszolidáció az Egyházak fölötti patrónusi jog kiépülésével is járt, amely az Országgyűlés protestáns nemesi frakciójának, főleg a reformátusnak, jelentős hatalmat kölcsönzött. A teológia ezzel a társadalom legfelső vezető rétegét (Országgyűlés, fejedelmet) is kettős, azaz választási és döntési helyzetbe hozta. A tordai Országgyűlés vallásügyi határozata tehát, egy szükségszerű és kikerülhetetlen politikai döntés volt, amiatt is, mert a teológiai ellentétek kiküszöbölésére 1567–1568 között összehívott zsinatok hosszú sora nem tudott érdemleges teológiai egyezsége jutni. A társadalmi feszültségek veszélyeztették az új állam identitását. A teológiai disputát indítványozó fejedelem, következetesen bánva abszolút hatalmával, átruházta a döntés felelősségét az Országgyűlésre, amelyet utóbb a zsinatok együttélési normájává tett. Ez volt az ország megmaradása érdekében tett „*szent egyezség*”, amely politikai pragmatizmusában visszautal az államérdek mozgatta valláspolitikára.

Amiatt is megoldásokat kellett keresnie Erdélynek, mert az európai reformáció Mohács (1526) utáni erőteljes terjedése, a megszületendő erdélyi Fejedelemséget (1541–1570) az állam támogatásával zajló vallási megújulás vitafórumává, közmegegyezés hiányában politikailag sebezhetővé tette. Damassus Dürr (1535–1585) szász történétíró, az elmégesedni látszó teológiai viszá-

lyokról így vélekedett: „*Az Egyházban sok egyenetlenség akad a lelkészek között. Az első nem akar tudni Isten lényének hármassz személyéről, a második megtagadja a Szentlelket és Isten örök fiából hitvány, halandó embert csinál, a harmadiknak nem tetszik a gyermekek keresztelese, a negyedik az Úrvacsora magyarázatában tévelyeg, az ötödik az isteni gondviselésben ütközik meg*”⁷ A kis és fiatal országnak emiatt a teológiai vitából származó feszültségeket le kellett vezetnie és ennek módja egyedül a vallási kérdés politikai integrációjában volt. A vallási vitákat elsődlegesen kezelő intézmény a Zsinat volt, amelynek intézményes keretét már meghaladta a teológiai vitaközlés művészi szintre emelt és harsányvá lett megnyilvánulása. Ebben a vélemény argumentáción túl, a meggyőzés ereje mozgathatta előre a közben lényeges társadalmi kérdésszé szélesedett teológia ügyét. A zsinati, akadémiai és templomi vitaközlés már az utca emberének is lételeme volt. Szükség volt a törökveszély közepette is nyugtalanságot sejtető társadalmi-egyházi vitát intézményesíteni, szabályozni. Erre a fejedelem személye látszott a legalkalmasabbnak. A vitafórum életre hívója és karmestere János Zsigmond (1540–1571) fejedelem volt, aki 1570-ig a protestáns állami identitás általános politikai és egyházi projektjét támogatta és csak azután adott teret a felekezeti, esetenként saját szubjektivitásának. Martinuzzi halálával a fejedelmi hatalom dignitásának alkotóelemét képezte az a társadalmi igény, hogy az uralkodó megvédje az új vallásfelekezeteket: „*A mi uralkodói státusunk és hivatalunk kötelez bennünket, hogy az összes vallást hitet megvédjük*”, jelentette ki 1557-ben Izabella királyné.⁸ Az új vallásfelekezeteket védelmező uralkodói szerepet leginkább az 1564-ben tartott segesvári Országgyűlésen látjuk megnyilvánulni, ahol a fejedelem magasrangú politikai szereplőként tehermentesíteni és egyben stabilizálni próbálta a kálvini és lutheri tanokat valló táborok között egyre jobban kiéleződni látszó felekezeti viszonyokat.⁹ Irodalmi emlékeink jelzése szerint erre rendkívüli nagy szükség volt, azon túl, hogy a pacifikáció társadalmi elvárásként nehezedett a fiatal uralkodó vállára.

Az 1566, 1568, 1571-ben zajlott és a Szentháromság kérdéséről zajló gyulafehérvári hitviták Dávid Ferenc teológiai és politikai szerepét erősítették meg. A vég nélküli és társadalmi feszültséget keltő vitázás keltette elégedetlenség okozhatta azt az állam részéről is szükségszerű politikai vállalást, amely végül az 1568-as tordai Országgyűlés közismert döntésében öltött testet. A politikai béke és vallási egyetértés igénye számos irodalmi kifejezést is nyert. A szász költő-történétíró Christianus Schesaeust (1535–1585), aki Dávid Ferencet korábban magasztalta, érezte már azt is, hogy a vég nélküli hitviták belső háborúkként gyengítik az ellenséges hadaktól körülvett Erdélyt.¹⁰ Ezzel a 16. századi erdélyi életérzést is megfogalmazta. A Fejedelemség vallási vita miatt szenvedő népét, üllőre helyezett kézhez (*manus imposita incudi*) hasonlítottta, amire nemsokára rácsap az Isten büntetését megtestesítő pogány pöröly. Verséből a vallási vitába már belefáradt, török által veszélyeztetett erdélyi társadalom lelki és társadalmi béke iránti igényét érezhetjük ki:

*Csak hadd bírja a fekete-tengeri tájat az ozmán,
S a bugyogós teuton harcoljon a Rajna vidékén.
Mert úgy várakozunk a hadak borzalmai közben,
Mint üllőre lapult kéz, melyre a sors kalapácsa
Nagy súllyal nehezül, s szétzúzza hatalmas ütése.*

A közben unitáriussá lett kolozsvári Heltai Gáspár (1510–1574) számára is a vita helyett, amelyet mellőzni szeretett volna, a türelmesebb vallásos érzület jelenthetett Erdélynek megmaradásra garanciát és állami jövőt.

*Így hát bölcsebb volt mellőzni a szörnyű vitázást,
S távol tartani a kéz túl heves mozdulatát,
Mintsem békédet harapós könyvekre fecsérel,
Míg a harag keserűn büszke babért követel.¹¹*

Nem tévedett egyik sem annak megítélésében, hogy 1545 után a nyugtalanság lett úrrá a politikai ütközőzónának számító Erdélyben. Somogyi Ambrus (1577†) történetíró ezt így érzekelte: „*Sosem létezett egységes köztársaság vagy nép, amelynek polgárai között, ezért vagy azért, szétválás ne támadt volna. [...] Ez a szétválás lett a pártoskodások okozója, amelyek végül valamilyen szektává különültek el. A görögök az efféle szakadárokat az „elválasztani” szóból származtatott jelzővel bélyegezték meg (haereticus) [...] Atyáink idejében is felütötte fejét a vallási viták következtében keletkezett meghasonlás, mely botrány mindent felkavart. [...] A szekta nyilvánosságot kapott, és rövid időn belül csudamód megvetette a lábát. Evangélikus névvel illették, mert tagjai a lelki üdvösség elnyerésére semmi más törvényt nem ismertek el követésre méltónak, csak azt, amelyet az apostolok és Krisztus adtak. [...] Hirdették az egyházi vezetők romlottságától maga Krisztus különíti el népét, és tőlük különválasztva, újra egyesíti őket. Ebből később rengeteg vita született. A dolog óriási változásokat idézett elő.*”¹² A teológiai és társadalmi vitáktól terhelt kis országban a magisztrátus, tehát a világi hatalom feladatkörébe utalta 1560 után a társadalmi béke megvalósítását. A vallási kérdés megnyugtató-konzenzuális rendezése így a Fejedelemség politikai létkérdésévé, azaz államérdékké vált. A vallási viták moderálására berendezkedett Országgyűlés kereste azt az eredeti kifejezőmódot, amelynek segítségével hosszú távon Közép-Európában is értékesíthető, relatív egyensúlyban levő felekezeti *status quo*-t biztosítson Erdélynek.¹³ Ebben a témában azonban nem egy, vagy két, hanem számos országgyűlési döntés szükségeltetett. Ennek az útkeresésnek teológiai kifejezőmódját olvashatjuk Verécsi Ferenc (1607–1660) sárospataki lelkész 17. századi Bethlen Péter fölött mondott temetési prédikációjában, aki 1647-ben a tolerancia erdélyi protestáns életérzéséről beszélt hallgatóinak: „*Negyedik aranyalma a Tolerantia a türés – szenvedés, mely által jó szívvel minden derekas panaszkodás és zúgolódás nélkül elviseljük az Istennek látogatását, s kiváltképpen Istenünknek tisztessége, és igaz Religiónknak szabadsága mellett való injuriánkat: sőt ha gyarlóságunk miatt panaszkodásra fakadunk is, ottan-ottan, megesszéljük magunkat, és kezeinket ajakunkra tévén azt mondjuk a Szent Jóbbal (Jób 39,38): Egyszer szólattam, de már nem szóllók, mert utálok és bánom amit mondtam.*”¹⁴

Az új, avagy régi egyháztanok és azoknak karakteres képviselői előbb a lutheránus, majd kálvini, végül pedig az unitárius szellemiség sikereit támogatták. Ez azonban nem előfeltétele, hanem következménye, vagy a legjobb esetben annak a folyamatnak a része, amelyet erdélyi konfesszionalizációnak nevezünk. A felekezeti identitás kialakulási folyamatának, így az erdélyi vallási tolerancia első írásos dokumentuma az 1595-ös Országgyűléshez kötődik. Itt találjuk ugyanis a 3 nemzet és 4 vallás első hivatalos listázását. Az erdélyi városok (szászok és magyarok) előbb Wittenberg, majd Genf és végül antitrinitárius tanok követőivé váltak. Az Országgyűlés követte a sűrű identitáskrizis kísérte változásokat, majd rendre politikailag is érvényesítette a vallásfelekezetek megszilárdulását. Modern fogalommal élve, az erdélyi Országgyűlés a reformációt követő nemesség akkreditációs, de egyben reduktív tényezőjeként működött. Tevékenységének legalább 4 fázisát különíthetjük el: A) A változások **viasszaütés** (az **intolerancia megnyilvánulása**): 1526–1541. Martinuzzi Fráter György (1482–1551) püspöksége idején a protestantizmus terjesztőinek vádolása B) Az állami önmeghatározás kapcsolatban került az új vallási identitásokkal (1541–1565): ennek jellemzője volt az **útkeresés, versengés** C) **Elfogadás: sokszínűség, tolerancia** (*religio receptae*-k megjelenése) 1568–1638. A felekezeti sokszínűség törvénybe iktatása D) **Asszimiláció, bekebelezés**: a tolerancia és intolerancia együttes jelentkezése, valamint az a fejedelmi abszolútizmus megnyilvánulása: 1638–1680.

A rendi vállalkások rávilágítanak a nemesség vallási opcióinak változásán át a konfesszionalizáció erdélyi útjára is. Ebben a kezdeti folyamatban fontos volt a *régi rend*, azaz a katolicizmus megvédése. 1545. április 24. az országgyűlési döntés még a katolikus hagyományok őrzőinek támogatásával történt. A régi Egyház radikális megújulásának előszobájában, már 11 évvel a neves tordai Országgyűlés előtt, 1557. júniusában a Diéta egyformán szabadságot adott a régi és az új hit követőinek. Martinuzzi halálával a katolicizmus 1550 utáni helyzete megroppan. Az *egyenlőség országgyűlési törvénybe iktatása* már 1550-ben és 1557-ben a megerősödő lutheranizmus győzelmét hozta. Ezt követően a *protestantizmus belső gondjainak tárgyalása* (1557–1564) közben az Országgyűlés a *kálvinizmus* önkifejeződésére adott alkalmat, amelynek a végén 1564-ben, Nagyenyeden az evangélikus és református különállás következményeibe torkollott. Ennek a folyamatnak volt része a vallásszabadság törvénybeiktatása, amellyel együtt az *unitárius felekezet* is országgyűlési elismerést nyert (1568).¹⁵ Az Országgyűlés a továbbiakban mérséklő, reduktív intézményként működött. Elsődleges feladatának tekintette a *megelevő felekezetek rendjének megszilárdítását* (1572–1573), amely a felekezeti egyensúly, azaz a *status quo* kérdésének tárgyalásával és további újítások tiltásával vált lehetővé. A 17. század végén az **ellenreformációval szembeni védekezés** is országgyűlési feladattá vált. A vallásbéke megteremtésének eszközei közé tartozott a különféle felekezetek területi joghatóságának (egyházmegyék, egyházkerületek) és a *visitatio canonica* (egyházlátogatások) jogának megállapítása. A viták elke-

rülése végett az Országgyűlés 1577-ben kizárta a patronátus (birtokos nemesség) kizárólagos ellenőrzését és rögzítette az egyházmegyei határokat. Érvényesítette a *communitas* (közösség) patrónusa fölötti vallásválasztási és lelkészválasztási jogát. Ezzel ellentmondott a *cuius regio, eius religio* Európában hatékonyan működő elvnek. Amennyiben erre szükség volt az Országgyűlés a katolikus restaurációval szembeni radikális fellépést is sürgette, mert azt az erdélyi államérdekkel ütközőnek találta (1588). A jezsuiták erdélyi meghívása és kitiltása ennek a folyamatnak a részét képezte, amely 1581–1588 között előbb a katolicizmus megerősödéséhez és azt követően, főleg a nemesi áttérők miatt, annak országgyűlési gyengítéséhez vezetett. A településenként mérlegelt vallásdemográfiai feszültség ellenében, a kisebb közösség érdekében kizárása nélkül, a számosabbnak előnyt biztosított. Következésként 1581-ben a *pars maior*, azaz a nagyobb számú felekezet elve is bekerül a törvénykezésbe. Ez örökölte a település nagyobb templomát, de a kisebbnek (*pars minor*) segített újat építeni. A tordai Országgyűlés szellemiségében a valláspolitikai helyzet legfőbb garانتálójában a fejedelmet, mint a vallási együttélés biztosítóját látja. Ennek érdekében nagy elővigyázattal sorolta fel a bevett, azaz elfogadott (*recepta religio*) és megtűrt (*toleratae*) felekezeteket. A vallási toleranciájáról méltán híres Bethlen Gábor (1613–1629), sem volt mentes a protestáns abszolutizmus felekezeti megnyilvánulásától, de udvartartásában megengedte a különféle felekezeti hivatalnokok jelenlétét. A református abszolutisztikus fejedelmi hatalom és konzervativizmus leginkább I. Rákóczi György idején 1638-ban a *Complanatio Desiana* alkalmával ért zenitpontjára, ahonnan elkezdődött a kálvinizmus apoteózisa is.

A teológia 1550 után Európához hasonlóan a protestantizmus központi kérdésévé tette az úrvacsora, majd ezt követően Isten hármasságáról szóló teológiai vitát. Az európai protestáns tudományosság segítségét is igénybe vevő erdélyi szellemi párbaj nyugtalansága a protestantizmus egység és egyetértéskeresését (*unitas, concordia*) hozta fel indokul.¹⁶ Ennek a szándéknak érvényesítése végett a zsinatoláshoz kötelezőbb érvényű válaszadásra, azaz országgyűlési döntések meghozatalára kényszerítette az erdélyi politikumot. A vallásügyben korábban kettős magatartást tanúsító János Zsigmond, 1564 áprilisában elhagyta régi hitét, majd ennek következtében 1565 áprilisában megszüntette a gyulafehérvári nagytemplombeli misézést és eltávolította a katolikus Káptalan intézményét. Csak a fejedelem vallásváltoztatása és az 1564-ben tartott nagyenyedi zsinat után vált égetően szükségessé a felekezeti intézményesítés mellett az együttélés szabályainak meghatározása. Erdély egyházpólitikai porondján 3 bevett felekezet (katolikus, evangélikus és református) és a jogait érvényesíteni akaró unitárius közösség várta az együttélés szabályainak újra fogalmazását. A vallásváltoztatást követő protestáns szempontok érvényesítése és az emiatti hangsúlycsere, ugyancsak Tordán, 1566-ban a katolicizmus teljes hatalomvesztéséhez vezettek („*a katolikusok kiigazítottassanak Ő felsége birodalmából*”). Ez a katolicizmus számára az intézményes és gazdasági háttér legyengülésével (a püspök kitiltása, a katolikus vagyonok

szekularizációja) járt. A Petrovics Péter által elképzelt keleti protestáns kisország politikai koncepciójának elfogadása egyértelműen a katolikus Habsburg hatalommal, Habsburg Miksával (1527–1576) való szakítás jegyében történt. Ez a politikai projekt csak a vallási szempontból egymásra találó rendek és a Biblia igei támogatásának, minimum faktorként való hangsúlyozásával vált elérhetővé. Az úrvacsoravita meg nem oldásának kényelmetlen politikai és teológiai következményeit elkerülendő döntés, egy közös álláspont kidolgozására hívta fel a politikumot. A vallásszabadság kérdésének jogi megszövegezésével a hagyományos Habsburg valláspolitikai erdélyi megnyilvánulása számára szabott gátat az Országgyűlés, látva már a negatív együttélés európai példáit. A tridentin Zsinat (1545–1564) szellemiségét a hanyatló erdélyi katolicizmus már nem tudta, vagy csak rejtett módon próbálta megvalósítani. A vallásszabadság kérdése 1568 után a fejedelmi hatalmat is birtokló vallásfelekezet kérdésévé, és ezáltal szubjektíven alkalmazott törvénné vált.¹⁷ A toleranciarendelet valójában egy a vallásfelekezetek közötti „*meg nem támadási szerződés*” volt annak érdekében, hogy megőrizhessék a már megszerzett „*külső és belső szabadságokat*”. Mindezt „*a haza érdekében tett szent megegyezés*”-nek nevezte el az Országgyűlés.

A sokszínű és társadalmi vitákat, vallási osztódásokat követő reformációba reduktív tényezőként is beavatkozott az állam. A tordai egyezmény az erdélyi vallási pluralizmus érvényesítője lett: „*a külső és belső vallási szabadságok*” garantzálója. A protestáns ország szabadság definíciója a társadalmi értelmezésen túl, mélyen teológiai is volt, hiszen az Evangélium semmi és senki által nem korlátozható prédikálásáról szólt. Ennek érdekében a reformációval együttérző, vagy azt követő erdélyi nemesség a politikai-társadalmi élet létkérdésévé tette a vallási disputát. Két nagyhatalom, a Habsburgok és Török Birodalom közötti identitáskeresés *status quo*-ja, megkövetelte „államérdekként” a törvényhozás vallási vitákba való reduktív, alakító beavatkozását. A vallásbéké kérdése államédekké vált (Bethlen Gábor „*ragione di stato*”-nak nevezte). A vallásszabadság szükséges áldozathozatal volt a „*pro quiete regni*” az ország nyugalmaért, ahhoz, hogy a két nagyhatalom érdekütközésében érdekeit érvényesíteni tudja.

Az egyezmény ugyanakkor a katolikus megújulás (ellenreformáció) és a muszlim világ nyomása közötti protestáns túlélésnek a politikai leképezése lett. A szabadság kérdése a protestáns politikateológia központi kérdésévé vált. 1568 előtt a reformáció egyetemes megvalósítása emiatt, a teljes protestáns egység elérését, a dogmatikai homogenizációt tűzte ki célul. Igaz, ez a cél kevésbé sikerült, mint szeretnék volna. A protestáns egységtörekvések jelszava lett a vallásszabadság kérdése, ahogy ez a tordai vallásszabadság törvényesítésében is megjelent. A vallásszabadság érvényesítését nem egyszerűen a protestáns felekezetek közötti együttélés szabályozásában sikerült megvalósítani, hanem a szász–magyar etnikai törésvonalak mentén is. Az 1570 után medgyesi Országgyűlésen vallási újítások ellen életbe léptetett restrikciónok és limitáló tényezők, a korban megjelenő spiritualista-anabaptista herézisek ellen, és

nem az 1568-ban meghozott vallásszabadság döntését megváltoztató hangnemből jelentkeztek. A gyors egymásutánban következő tiltások, engedmények és elfogadások olyan politikai készenléteket követelt, amely Európában (és a világban) egyedülként, megelőzve a 18. századi európai toleranciagondolat diadalmenetét, döntéseivel kiépítette a békés vallási együttélés államjogi kereteit. Ez azonban nem a felvilágosodás toleranciagondolata,¹⁸ hanem politikai pragmatizmus és biblicitás korfüggő, de együttes megnyilvánulása. Ez a toleranciagondolat mindig csoportérdekek (*natio politica*) és nem a személyes szabadság mentén valósulhatott meg.¹⁹ Az Országgyűlés a felekezeti és hitkérdéseket vitató híveit klasszikus idézettel intette nyugalomra: „*A keresztyén hit egy, de a ceremóniákban és a sákrámentumok adminisztrálásában a haza lakói különböznek [...]*”²⁰

E miatt a tordai egyezmény háttérében nem csupán a teológia, és nem egyszerűen a formálódóban levő egyházak társadalmi nyomása, hanem az államhatalom pacifikációs-békéltető szándéka is rejlik. A progresszív módon fejlődő, de a konfesszionalizáció társadalmi bázisait gyorsan megteremtő protestáns egyházszervezet (4 bevett, 1 megtúrt vallás és 3 politikai és 1 megtúrt nemzet), a békés együttélést módjára sajátos megoldásokat keresett és kapott. Az Országgyűlés folyamatos készenléti politikája és a vallási életre rezonáló döntései teológiai alapokon (Róma 10,17)²¹ vélekedtek a vallásszabadság közösségi (*salus rei publicae a cuius regio eius religio* elve ellen) érvényesítéséről. Ebben a vallási közösség véleménye lett az irányadó, amelyet a keresztyén szabadsággal egyenértékűnek tekintettek. Egy ilyen országban a fejedelem: „*a ministereket az igaz vallásért ne kergesse, a könyveket meg ne égesse, senkit hittől az ő vallása mellé ne kötelezzon, ez az oka: mert a mű birodalmunkban, miképp arról országnak végzése vagyon, **mű azt akarjuk, hogy szabadság legyen.** Továbbá tudjuk, hogy a hit Istennek ajándéka, és a lelkiismeret semmire erőszakkal nem vitethetik*” vallotta fejedelmét idézve Dávid Ferenc.²²

A távolról sem tökéletes egyezmény (katolikus és görög-keleti kritika) keleti protestáns kisállammá tette Erdélyt, amely egyúttal leképezte és meghatározta azokat a missziós célkitűzéseket is, amelyeket Wittenberg és Genf Kelet-Európa protestáns peremvidékének szánt. Az európai vallásháborúk korában az egyezmény háttérében levő egyházi-nemesi értelmiségiek bölcs előrelátásának volt köszönhető a vallásszabadság funkcionális kidolgozása (*pars maior* kérdése, a fejedelem mint a vallásszabadság garantálójának, a vizitáció kérdésköre, a közösségek döntési joga a *cuius regio, eius religio* ellenében stb.) és egy új állam, Erdély identitásának megalapozása. Azok a folyamatok, amelyek a tordai egyezmény háttérében az érdemi döntéseket előkészítették, a magyar rendiség gondolkodását, későbbi ellenállási jogát²³ (*ius resistendi*) hosszú távon, a 18. század végéig meghatározták. A tordai egyezményt teológiai-egyházadminisztrációs szükségszerűség (az úrvacsora és hármasság vitájának rendezésében, az esperességek-püspöki hatáskör adminisztratív szétválásának leképezése), egyháztörténeti kényszer (Európa vallásháború, Sebastian Castelleo és Genf vitája, ellenreformáció, valláshábo-

rúk), és geopolitikai igény (Heltai: Háló, török veszély, Habsburgok, ortodoxia közelsége) vívta ki.

A tordai Országgyűlés a semmire sem kényszeríthető lelkiismeret és lélek szabadságának ünnepélyes erdélyi politikai paktuma. Ennek szövege: „*Minden helyökön az prédikátorok az evangéliumot prédikálják, hirdessék, ki-ki az ő értelme szerint, és az község, ha venni akarja, jó, ha nem pedig senki kényszerítéssel ne kényszerítse [...], de oly prédikátort tarthasson, az kinek tanítása ő nékie tetszik. Ezért pedig senki az szuperintendensök közül, se egyebek az prédikátorokat meg ne bánthassa; ne szidalmaztassék senki az religióért senkitől [...], mert a hit Istennek ajándéka...*”²⁴ jelezte azt az elkötelezettséget, amellyel az erdélyi rendiség egy új állam alkotmányos hitvallásaként a teokratikus szempontokat politikai döntéshozatal formájában tárta a nagyvilág elé.

A tordai egyezmény előéletéhez hozzátartozik utóélet is. Az 1588-ban tartott medgyesi Országgyűléshez az erdélyi rendek december 18-án olyan folyamodványt intéztek, amelynek katolikusellenes éle mellett az 1568-as toleranciarendelet hatását az erdélyi rendiség öntudat arzenáljához számíthatjuk: „*Nekiünk nincs más célunk ugyanis, mint az, hogy mindenki lelkiismeretének sértetlenségét és a haza szabadságát megvédelmezzük, s így elkerüljük a viszályokat és a fenyegető veszedelmeket.*”²⁵ Jelzésértékű arra nézve, hogy a rendiség a vallásszabadság kérdését, főleg protestáns hangsúllyal, a 16. század állampolitikai tényezőjévé tette.

Mi lehet ez más, mint az az erdélyi toleráns szellemiség amelyet a 17. század végén, 18. század elején Bethlen Miklós kancellár (1642–1716) átmentett a későbbi Habsburg Alkotmányba, azaz az Erdélyt kormányzó lipóti diplomákba: „*Valamennyi vallás, confessio, superstitio, babona, secta, értelem, schisma, szakadás, haeresis, eretnység, és egyéb akármilyen névvel nevezetett különböző értelem volt, vagyon s lészen a világon az Istenről, az mindenik célul, objectumul teszi fel az Istent, hogy ő azt dücsöíti, és végül vagy okul, hogy ő azáltal minden dolgaiban boldogul. Mind a cél, mind a vég jó, de abban vétenek osztán mindnyájan, még azok, akiknek a szentírás kezében vagyon is, azokon pedig értem, akik a római, augustai, helvéciai és görög confessióval nevezetnek, és magyarul közönségesen és rész szerint helytelenül is pápistának, lutheránusnak, kálvinistának, göröghitűnek (és Erdélyben az unitáriusokat is oda vehetjük) hivattatnak, mindenik keresztyénnek mondja magát, minthogy nincs is több religio, hűt, hanem egyedül csak a Christiana religio, keresztyén hűt, melyre a Krisztus mind testének üdejében, mind mennybemenetele után Szent Lelke és apostoli által tanított...*”²⁶

Gudor Kund Botond

JEGYZETEK

¹ Benda Kálmán „Az 1568. évi tordai országgyűlés és az erdélyi vallásszabadság” in Erdélyi Múzeum, LVI (1994), 3–4, 11–12; Balázs Mihály, „A hit...hallásból lészön”. Megjegyzés a négy bevett vallás intézményesüléséhez a 16. századi Erdélyben” in *Tanulmányok Szakály Ferenc emlékére*, Budapest 2002, 51–75. vö. Az erdélyi vallásszabadság eltérő felekezeti megítéléséről lásd Gudor Botond,

- „Confesional Tolerance and Intolerance in 16th and 17th Century Transilvania” in *One hundred years since the birth of Emil Turdeanu*, kiadó Román Tudományos Akadémia – Erdélyi Társadalomtudományok Kutatóközpontja, Transilvanian Review, XXI., 1, Kolozsvár, 2012, 261–291. Lásd a kérdéskörrel foglalkozó kötetet: *Geneza și semnificațiile ideii de toleranță religioasă în Principatul Transilvaniei (secolele 16–18.)*, Annales Universitatis Apulensis, Series Historica, Gyulafehérvár, 2010, 1–138., valamint Marton József tanulmányát: *Toleranța și intoleranța religioasă în Transilvania după Reforma religioasă [A reformáció utáni vallási türelmesség és türelmetlenség Erdélyben] in Schimbarea de paradigmă din istoria ecleziastică și cea laică în Transilvania secolului al 18-lea*, szerk. Gudor Botond, Annales Universitatis Apulensis, Series Historica, Argonaut, Kolozsvár, 2009, 195–210.
- 2 „tolerancia (a lat. tolero, ‘elvisel, eltűr’ szóból): a vallási türelem egyik fajtája, a pluralizmus társerénye. A keresztény ember a maga hitbeli meggyőződésével pluralista társadalomban él, mely attól sokféle, hogy a sikeres életről vallott egymástól eltérő, egymással vetélkedő elképzelések hatnak benne és nehezítik a közös célok megvalósítását.” in *Katolikus Lexikon* lásd <http://lexikon.katolikus.hu/T/tolerancia.html>. (Megnyitva 2018. május 2-án) vö. „A tolerancia azt követően kapta meg a sajátos jelentésárnyalatát, hogy a vallásgyakorlattal kapcsolatban felmerült a vallási türelem gondolata, illetve élethez lépett Angliában az Act of Tolerance (1689). Az állam, illetve a hivatalos egyház és a vallási kisebbségek vitája a toleranciáról elvezetett a vallásszabadság és ezzel összefüggésben a lelkiismereti szabadság jogának igényéhez. Általánosságban elmondható, hogy a tolerancia lényege a bárminemű pluralizmus tiszteletben tartása, legyen akár társadalmi, kulturális vagy politikai jellegű. A pluralizmus tényét, tehát az etikai, etnikai, kulturális értelemben vett plurális társadalom valóságát figyelembe véve az etikai tolerancia morális értelemben elengedhetetlen. Hans Kelsen 1933-as meghatározása nyomán a tolerancia minden demokrácia legalapvetőbb elve, amely lehetővé teszi a többség és kisebbség, a kormány és ellenzéki stb. békés egymás mellett élését, ami tehát még az alkotmánnyal szemben ellenséges csoportokra is vonatkozik. Egy áttekinthető analitikus meghatározást ajánlott Mendus (1987), ennek értelmében „a tolerancia az az erény, melynek gyakorlása azt jelenti, hogy tartózkodunk a hatalom és az erő gyakorlásától mások véleményével kapcsolatban, még abban az esetben is, ha az a miénktől számottevően eltér, esetleg morálisan sem tudunk egyetérteni” lásd *Szótár plurális társadalmaknak. Vocabular pentru societăți plurale*. Kétnyelvű kiadás. A bevezetőt írta Gabriela Colțescu. Iași: Polirom Kiadó, 2005, 89.
- 3 „A vallási türelem eszméje, úgy, amint az európai kultúrkörben érvényesült, kétségtelesen protestáns eredetű. Nem a katolicizmussal folytatott harcban alakult ki, megfogalmazásában a nagy, történeti egyházaknak, a lutherinek és kálvininak nem is volt részük. Ellenkezőleg, velük szemben kellett azt diadalra juttatni azoknak a szektáknak, amelyek Hollandiában és Angliában a vallási individualizmus érvényesülésének minden következményét radikálisan le akarták venni. A protestantizmus belső küzdelmeinek eredménye volt tehát az a felfogás, hogy a hit az ember legbensőbb egyéni ügye, amelynek megváltoztatására senki sem kényszeríthető, éppen mert az a lélekben gyökerezik. Az egyéniség lelki jogainak ez az elismerése és tisztelete úgy hangzik a barokk korban, a XVII. század közepén, mintha a szó egy másik világból jönne. A humánumnak ez a gondolata közvetlenül és feltűnésével egyidejűleg jutott el Magyarországra.” In. Málusz Elemér, „A Rákóczi kor társadalma” in *Rákóczi Emlékkönyv*, II. kötet, szerk. Lukinich Imre, kiadó Franklin Társulat, Budapest, 1935, 54. vö. Révész Imre véleményével: „A mi nézetünk is az, hogy a vallásszabadság modern eszméje meg a között a vallásszabadság között, amelyet a régi erdélyi törvényhozás létesített papíron és [...] a gyakorlatban, óriási eszmetörténeti közbevetetés vagyon. [...] Ez természetesen nem gátolhat meg bennünket abban, hogy még így is pártatlan állásfoglalást, Európa-verte egyedülállónak ne lássuk a régi erdélyi valláspolitikát. De ezt a valláspolitikát mi az egészen sajátos erdélyi politikai és társadalmi viszonyokból tudjuk csak lezármatatni történelmileg megfogható módon, nem pedig abból a nagyon szépen hangzó, de történelmileg megfoghatatlan föltevésből... mintha az erdélyi lélek a priori türelmesebb lett volna, mint a vele egykorú magyarországi s egyéb nyugat- és középeurópai emberi lélek.” in Gyimesi Pálma, „Szekfü Gyula és ifjabb Révész Imre kapcsolata” in *Történeti Tanulmányok XIX*, Debrecen, 2011, 91.
- 4 Ennek összetettségét és következményeit lásd: „Az erdélyi egyházak együttélésének kérdései a fogarasi vártartományban” in Juhász István, *Hitvallás és türelem*, Kolozsvár 1996, 58–59.
- 5 Owen Chadwick, *A reformáció*, Osiris, Budapest, 1998, 385.
- 6 Heltai Gáspár, *Háló*, Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1979, 97.
- 7 Pukánszky Béla, *Erdélyi szászok és magyarok*, Attraktor, Gödöllő, 2003, 27.
- 8 Veress Endre, Izabella királyné (1519–1559). h.n., 1901. vö. Szilágyi Sándor, *Monumenta Comitatus Regni Transylvaniae / Erdélyi Országgyűlése Emlékek*, Budapest, EOE. I. 1877. (a továbbiakban EOE)
- 9 *EOE* 1875, II, 227.
- 10 Christianus Schesaeus, Pannónia romjai, in Csonka, Franciscus: *Christianus Schesaeus: Opera quae supersunt omnia*. Budapest, 1979. (Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum. Series Nova) IV. k., 715–719. vö. Pannonia romlása (részletek). In: *Janus Pannonius. Magyarországi humanisták*. A válogatás, a szöveggyűjtés és a jegyzetek Klaniczay Tibor munkája. Bp., 1982 (Magyar Remekírók), 381–463. vö. Kendi Sándorral, aki 1587-ben így látta országát: „*Hazánk állapotja előtem, mely az illő és verő közt, úgy vagyon.*” in Barta János, *A tündérkert romlása*, Budapest, 1983, 6.
- 11 Lásd Heltai Gáspár, *A második gyulafehérvári hitvita tisztes olvasójához* in Tóth István, „A gyulafehérvári latin nyelvű humanista költészet alapvonásairól”, *Irodalomtörténeti Közlemények*, 2001, CV. évfolyam, 1–2 szám, 14.
- 12 Somogyi Ambrus, *História Magyar és Erdélyország dolgairól*, Gödöllő, Attraktor, 2007, 8–9.
- 13 Belső és külső szabadság biztosításáról lásd EOE, VI, 89.
- 14 *Temetési pompa*, Szenci Kertész Ábrahám, Nagyvárad, 1647, 119.
- 15 Molnár Lehel, „Note supra formárii unitarianismului în Transilvania și a problemei toleranței religioase” in *Geneza și semnificațiile ideii de toleranță religioasă în Principatul Transilvaniei (secolele 16–18.)*, Annales Universitatis Apulensis, Series Historica, Gyulafehérvár, 2010, 137–147.
- 16 Balázs Mihály, „Megjegyzések János Zsigmond valláspolitikájáról” in *Hitújítás és egyházalapítás között. Tanulmányok az erdélyi unitarizmus 16–17. századi történetéről*, A Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai 8, Kolozsvár, 2016, 39.
- 17 Pokoly József, *Az Erdélyi Református Egyház története*, I. 1556–1604, Budapest, 1904, 3.
- 18 Ehhez lásd Gudor Botond, „Două afaceri voltairiene și geneza toleranței religioase europene [Voltaire két ügye és az európai toleranciagondolat fejlődése]” in *Geneza și semnificațiile ideii de toleranță religioasă în Principatul Transilvaniei (secolele 16/18)*, Annales Universitatis Apulensis, Gyulafehérvár, 2010, 123–137.
- 19 Mihály Balázs, „Tolerant Country – Misunderstood Laws. Interpreting Sixteenth-Century Transylvanian Legislation Concerning Religion” in *Hungarian Historical Review*, 2, no. 1, (2013), 85–108. vö. „Über den europäischen Kontext der siebenbürgischen Religionsgesetze des 16. Jahrhunderts” in *Fragmenta Melanchthoniana. Humanismus und Europäische Identität*, vol. 4, ed. Günter Frank (Ubstadt–Weiher–Heidelberg–Neustadt a.d.W.–Basel: Verlag Regionalkultur, 2009), 11–27.
- 20 *EOE*, I, 527.
- 21 Pál apostol Rómaiakhoz írt levele 10,17: „Azért a hit hallásból van, a hallás pedig Isten igéje által.”
- 22 Dávid Ferenc nyomán Balázs Mihály, „Megjegyzések János Zsigmond valláspolitikájáról” in *Hitújítás és egyházalapítás között. Tanulmányok az erdélyi unitarizmus 16–17. századi történetéről*, A Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai 8, Kolozsvár, 2016, 54.
- 23 Gudor Botond, „Sensul toleranței este comunicat... A toleranția sensuasa comunicătatik”. Dreptul de împotrivre al reformaților transilvăneni în anii dinainte și de după enunțarea Edictului de Toleranță [Az erdélyi reformátusok ellenállási joga a Türelmi Rendelet megjelenése előtt és után] in *Identitatea confesională și toleranța religioasă în secolele 16–18.*, Annales Universitatis Apulensis, Series Historica, 15/2, szerk. Daniel Dumitran és Gudor Botond, Gyulafehérvár 2011, 243–257.
- 24 *EOE*, II., 343.
- 25 Balázs Mihály, „Az új ország és a katolikusok” in *Hitújítás és egyházalapítás között. Tanulmányok az erdélyi unitarizmus 16–17. századi történetéről*, A Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai 8, Kolozsvár, 2016, 73.
- 26 „Bethlen Miklós élete leírása magától” in Kemény János és Bethlen Miklós művei, Budapest 1980, 429–430.

A Tordai Vallásbéke és az anabaptisták

Torda jelentős szerepet töltött be a múltban is a Kárpát-Medence történetében. Már a római korban is lakott település volt. A város előbb a gótok, majd a hunok kezére került.¹ A honfoglaló magyarok első erdélyi várakat a római romok fölé építették az itt föltárt sóbányáik védelmére. Később a hajdani Torda vármegye királyi székhelye lett és több mint száz országgyűlés tekintélyes színhelyévé vált.

Különösen a magyar protestantizmus reformációt követő meghonosodásában volt fontos szerepe. A város közepén álló 12. században elkezdett és többször átépített torony nélküli ősi templomban megtartott országgyűlések közül azok lettek a legnevezetesebbek, amelyek a vallásszabadság kérdésével foglalkoztak.

Az 1568. január 6–13. között Tordán összeülő országgyűlésnek is a vallás szabad gyakorlása volt a legfőbb témája. A hét napon át itt tanácskozó gyűlés határozatban mondta ki először, hogy:

„Minden helyökön a prédikátorok az evangéliumot prédikálják, hirdessék, kiki az ő értelme szerint és a község, ha venni akarja, jó, ha nem pedig senki kényszerítéssel ne kényszerítse az ü lelke azon meg nem nyugodván, de olyan prédikátort tarthasson, a kinek tanítása ő nekie tesszik. Ezért pedig senki a superintendensek közül, se egyebek az prédikátorokat meg ne bánthassa, ne szidalmaztassák senki az religióért senkitől, az elébbi constitutiók szerént, és nem engedtetik ez senkinek, hogy senkit fogsággal avagy helyéből való priválással fenyögessen az tanításért, mert az hit istennek ajándéka, ez hallásból leszön, mely hallás istennek ígéje által vagyon.”²

Ennek a törvénynek az ad nagy jelentőséget, hogy a történelemben először biztosított szabad vallásválasztást az egyén számára. A Német-római Birodalomban dúló vallásháborút 1555-ben lezáró, ún. augsburgi vallásbéke, az „Akié a föld, azé a vallás” elve alapján, csak részleges szabadságot volt hivatva biztosítani. A birodalmi békeszerződés kimondta ugyan az evangélikus vallásnak a katolikussal való egyenjogúságát, de nem engedte meg a helyi közösségeknek és egyéneknek a szabad vallásválasztást és annak félelemmentes gyakorlást. Akié a föld, azé a vallás elve alapján a birodalom tagállamainak vezetői dönthettek csak arról, hogy a két felekezeti (római katolikus – lutheri reformált) egyházi irányzat közül melyiket választja az uralkodó. Az uralmuk alá tartozó alattvalóknak nem volt döntési joguk, ők továbbra is engedelmisséggel tartoztak feletteseiknek.

A reformációt követően Erdélyben 1557-ben bevett vallássá nyilvánították a lutheránus-evangélikus felekezetet. Miután a lutheri tanítások mellett egyre jobban tért hódítottak Kálvin János tanai, úgy az egyszerű lakosság, mint a fejedelmek körében, a tordai országgyűlés 1564-ben a kálvini-református hitágazatot ugyancsak bevett vallássá nyilvánította. A települések ettől kezdve maguk dönthettek arról, hogy a három vallás – katolikus, evangélikus, református – közül melyik vallást gyakorolják a továbbiakban.

Meg kell jegyeznünk, hogy a Székelyföld magyarságának többsége a reformáció után is a római katolikus vallás követője maradt. Dél-Erdély német anyanyelvű szász lakossága pedig inkább a lutheránus-evangélikus reformáció irányzatához ragaszkodott. A különböző régiókban meghozott döntések ettől kezdve mindenki számára kötelező érvényűvé váltak. A vallási hovatartozás kérdésében meghozott határozat ettől kezdve az egész településre érvényes maradt.

Az 1568-as Tordai Vallásbéke előzménye

Ebben a kérdésben szükséges Dávid Ferenc, Erdély reformátorának élettörténetét és teológiai fejlődését közelebbről megvizsgálni. Dávid Ferenc 1510-ben született Kolozsváron egy szerény csizmadiamester fiaként. Tanulmányait szülővárosában kezdte, majd Gyulafehérváron folytatta.

1545-ben 35 éves korában sikerült eljutnia Wittenbergbe, a reformáció bölcsőjébe. Hat évet töltött Erdélytől távol, nyelveket tanult, Luther újításait tanulmányozta és a Bibliát szinte kívülről megtanulta. Hazatérve először még katolikus plébánosként szolgált, majd csakhamar csatlakozott a reformáció lutheránus ágához, ahol lelkész, majd püspök lett.

1555-től Kolozsvár fő lelkészének választották, ahol a város főterén álló Szent Mihály templomban végezte szolgálatát. Ezzel együtt a Lengyelországon át Kolozsvárra költöző Izabella magyar királynő, később pedig annak fia János Zsigmond erdélyi fejedelem udvari prédikátora lett. Dávid Ferenc ezekben az években Erdély tekintélyes reformátoraként újabb felismerésre jutott. Kálvin János tanításait elfogadva a reformáció helvét igazságát. Ezek után református püspök lett.

Már ebben az időben komolyan foglalkoztatta a keresztség megújításának kérdése is. Ezzel kapcsolatban a következő feljegyzés ad támpontot: „Heltai Gáspár és Dávid Ferenc az 1561. évi medgyesi zsinat után... Kolozsváron a templomok felesleges és szükségtelen ékítményeit, felszereléseit, még a keresztelő medenczét és az orgonát is eltávolítják, az értékeket leltározzák és megőrzés végett a bíró s egyháznak számadása alá adják.”³

Ebben a hitújító tevékenységében a nagy reformátorokra is hivatkozott: „A keresztséget Luther, az úrvacsoráját Kálvin már reformálta”⁴ Valószínű, hogy itt Luther kezdeti radikális keresztséget megújító tantételeire gondolhatott, aki a középkori egyház Bibliától eltérő keresztség értelmezésével szemben az Újszövetség eredeti tanítását, valamint az ősegyház gyakorlatát igyekezett volna az egyházban ismét helyreállítani.⁵

A reformáció hatására elindult hitviták sok helyen politikai ellentéteket, és további társadalmi feszültségeket generáltak Európa különböző régióiban. Emellett súlyos

veszély forrásává vált a Balkán irányából érkező radikális iszlám terjeszkedő fenyegetése. Magyarország ebben az időben a török és Habsburg csatározások helyszínévé vált. A Mohácsnál 1526-ban bekövetkező csatavesztés után Magyarország három részre szakadt. A háborúk dúlta Magyarország keleti tartományának élére János Zsigmond (1540–1571) magyar trónörökös került. Erdély első fejedelme nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy országában a kereszténység protestáns irányzata honosodjék meg.

A fiatal uralkodó bár Budán született, a török terjeszkedése miatt családjának menekülnie kellett. Így került Lengyelországba, ahol 1551–1556 között tartózkodott. 1556 szeptemberében hívta haza az erdélyi országgyűlés, hogy mint királyi trónörökös vegye át országa fölött az uralmat. A tényleges kormányzást – csak anyja halála után, 19 éves korában –, 1559. szeptember 15-én kezdhette meg hivatalosan.

János Zsigmond fejedelem igen művelt ember volt, nyolc nyelven olvasott és beszélt. A magyaron kívül lengyelül, olaszul, németül, románul, latinul, és valamelyest görögül és törökül is beszélt. Szenvedélyes könyvbarát és zenekedvelő is volt, ő maga lanton, orgonán és fuvolán is jól játszott. Műveltségén kívül híres volt türelméről és igazságosságáról. Órákon keresztül képes volt hallgatni a különböző felekezeti papok hitvitáit.

Dávid Ferenc Erdély reformátora miután a fejedelmi udvar befolyásos lelkésze lett, nagy hatással volt az eredetileg katolikus vallású János Zsigmond fiatal uralkodóra. Mint a fejedelem személyes jóbarátja és tanácsadója, elkötelezetten támogatta a reformátort. Teológiai és irodalmi munkásságának előmozdítása és hatékonyabbá tétele érdekében 1567-ben János Zsigmond a reformátor rendelkezésére bocsátotta gyulafehérvári nyomdáját.

Mivel „*abban az időben Erdély lakosságának megközelítően 70%-a magyar vagy magyarul beszélő székely volt,*”⁶ így a nyomdában előállított iratok nagy része is magyar nyelven készült. Dávid Ferenc több magyar, latin és német nyelvű művet adott ki, melyek többségében a humanizmus és a reformáció nézeteit terjesztették. Jelentős részben az ő tevékenységének köszönhető, hogy Erdély a vallási türelem jelképe lett Európában.

János Zsigmond fejedelem 1562-ben hagyta el hivatalosan a katolikus vallását és a reformátor tanácsát követve előbb ő is lutheránus (evangélikus), majd kálvinista (református) hitre tért. 1569-ben jutott el oda, hogy az 1568-as tordai országgyűlésen általa is szorgalmazott és törvényesen megerősített unitárius irányzat követője lett.

Az erdélyi kereszténységújítást hirdető anabaptisták helyzete

Dávid Ferenc életének utolsó évtizedében jeles anabaptista⁷ teológusokkal került kapcsolatba. Pokoly József református egyháztörténész szerint már 1568-ban nyíltan elítélte a gyermekkereszttség középkorban kialakult gyakorlatát. Ehelyett az újszövetségi „*baptidzo*”, azaz felnőtt hitvallók keresztelését/bemérését kívánta ismét bevezetni az egyházban. Ennek írásos bizonyítéka, az 1568. januári tordai zsinat meghívóhoz csatolt 36 tétel,

*amelyek között ott szerepelt a gyermekkereszttség elvetése és a felnőtt kereszttség helyreállításának ügye is.*⁸

Ez a tantétel akkor már egyre komolyabb kérdéssé vált az egyházban. Nyugat-Európában a reformáció lutheri és kálvini irányzatai mellett az anabaptista, másnéven „*népi reformáció*” térhódítása egyre jelentősebb tényezővé vált. Egyes radikális *anabaptista* csoportok társadalmi változásokat is sürgető tanítása miatt, az uralkodó osztály szerte Európában elutasította őket és kegyetlen törvényekkel lépett föl ellenük.⁹

Annak ellenére, hogy a népi reformáció „*kereszténységújítást*” hirdető hitújító mozgalom képviselőinek és tagjainak többsége a svájci eredetű biblikus, pacifista irányzathoz tartozott, az Európa szerte megindított kegyetlen üldözés őket is sújtotta.

A Svájcban és Dél-Németországból hitük miatt menekülni kényszerült anabaptista tömegek jelentős része Németalföldön – a mai Hollandia, Belgium területén, – nagyobb számban pedig a husziták ősi földjén Cseh-Morvaországban, Lengyelországban keresett kezdetben menedéket.

1546-tól kezdődően több hullámban érkeztek anabaptisták a Magyar Királyság területére, akiket vezetőjük *Hutter Jakab* (? –1536) neve után hutteritáknak, vagy Hutteri Testvéreknek¹⁰ is hívták. A hutteriták a jeruzsálemi gyülekezet mintáját követve vagyonszövetségben éltek. Különböző szakmák szerint csoportosuló családi gazdasági tevékenységüket, ún. „*habán udvarházakban*” végezték. Innen kapták az észak-magyarországi Felvidéken használatos „*habán*”¹¹ elnevezésüket is.

Egyes becslések szerint, a 16. század második felében mintegy 70 ezer hite miatt üldözött anabaptista menekült keresett letelepedésre alkalmas területet a Kárpát-Medence nyugati határának közelében.¹² Ennek ismeretében érthető, hogy a Magyar Királyság és Erdély területén is egyre nagyobb számban jelentek meg a „*kereszténységújító*” reformmozgalom szószólói és követői.

Dávid Ferenc a hitvalló kereszttség bibliai alapjairól és a középkori katolikus egyház ezzel kapcsolatos torz tanításáról 1570-ben jelentetett meg egy 140 oldalas magyar nyelvű könyvet Kolozsváron, melynek címe: „*Könyvetske Az igaz Kerestyeni Keresztésgről, es a Pápa Antichristusnac Maymozássaról*”.

A könyv előszavában olvasható ajánlásból kiderül, hogy „*Az igazi keresztésgről...*” írt könyvecske eredetileg flamand (holland-belga) nyelven íródott. A *Könyvetske* eredetileg flamand nyelven íródott, de annak eredetijét sajnos nem ismerjük. Nem tudjuk, kik voltak azok az „*anabaptista tudósok*”, akik a könyvet eredetileg összeszerkesztették és akikre az ajánló úgy hivatkozik, mint »némely jámbor tudós emberek... akik annakutánna mártíromságot szenvedtenek Alsó-Németországban«.¹³

Az anabaptista könyvecske eredeti kiadásának időpontja sem ismert. Az „*annak utána*” viszont arra utal, hogy az anabaptisták ellen Dél-Németországban megindított államegyházi kegyetlen megtorlás és szisztematikus leszámolás időszaka alatt keletkezhetett az írás, amit miután a szerzők „*mártíromságot szenvedtenek*” különböző nyelveken kezdték el terjeszteni Európában.

A *Könyvetske* tisztán teológiai szempontból vizsgálja a gyermekkeresztelés kérdését és igyekszik elhatárolni magát a radikális, forradalmi eszméket is hangoztató anabaptistáktól, akiket a könyv ajánlója is erősen elítél:

„Mert az igaz anabaptisták jámbor és szent emberek voltak, kik megértve az Úr Istennek igéjét... megvetették a többi között a kisgyermekeknek keresztességét... közülük sokezereket megöltek a szentek közül, különféleféle rettenetes halálnemekkel... azzal a váddal, hogy az anabaptisták – paráznák, háborúságtámasztók stb. – maguk szegények nem azok voltak, hanem istenfélő, szent jámborok és igaz keresztények, kiknek jámbor társaik ugyan most is azok.”¹⁴

Az egyes radikális, társadalmi változást is sürgető anabaptista csoportokat szerte Európában elutasította az uralkodó osztály és kegyetlen törvényekkel lépett föl ellenük. E tekintetben az erdélyi uralkodórtege sem képezett kivételt. Talán ezért is volt fontos az anabaptista *Könyvetske* fordítását felvállaló Dávid Ferencnek, Erdély reformátorának, hogy ezzel a tanulmánnyal is védje a bibliai alapokon álló, „hitvallókeresztység” hitújító mozgalom tanait és növekvő számú híveit.

A *Könyvetske* ajánlása még azt is kiemeli, hogy ezek a pacifista, békességre törekvő, jámbor atyafiak kizárólag gyermekeik idő előtti megkeresztelése ellen tiltakoztak, amiért sokuknak az életével kellett fizetnie:

„És úgy lett, hogy sok jámborok, kegyetlen üldözésben voltak, és megöltettek, nemcsak férfiak, hanem sokezer ártatlan asszony és leányzó is. Mert valaki a gyermeküknek keresztességét megvetették, azokat mindjárt eretneként szidalmazták, átkozták, kergették és megölték.”

Sajnos ezekben a kegyetlenkedésekben – panasolja a könyv ajánlója – az önmagukat hitújítóknak, azaz az „evangélium újságával dicsekedő” protestánsok is részt vállaltak: „Ezt pedig nem csak a pópisták cselekedték, hanem azok is, akik a szent evangélium újságával dicsekednek. Anabaptista, – úgy mondták – azokat meg kell ölni. Ez ellen nem tehetett senki: Magad is meghalod, ennek utána, hogy minémű szentséges igaz keresztény tudomány legyen az igaz anabaptistaság.”¹⁵

Mikor és hogyan került a „Könyvetske az igaz keresztényi keresztességről” című, anabaptista tanítást népszerűsítő könyv Erdély reformátorának a kezébe?

A könyv bevezető ajánlásából továbbá az is kiderül, hogy az eredetileg flamand nyelven írt anabaptista *Könyvetskét* egy bizonyos *Wilini Sándor*, a lengyelországi varsóviában (Varsó?) élő orvosdoktor fordította le először német nyelvre. Ez a német nyelvű változat kerül aztán később Erdélybe, Dávid Ferenc kezébe. Meg kell jegyeznünk, hogy Lengyelországban, ebben az időszakban már jelentős számba voltak németül beszélő anabaptista közösségek, akiket ettől függetlenül Lengyel Testvéreknek¹⁶ is neveztek.

A katolikus reakció és a protestáns ortodoxia üldözése elől menekülő német „szabad-gondolkodóknak”

valóságos gyülekezőhelyévé vált az akkor viszonylagos vallásszabadságot élvező Lengyelország. 1556 óta ugyanis törvény biztosította – legalábbis papíron –, hogy „minden nemesember oly vallást fogadhat el, s házában olyan isteni tisztéletet tarthat, amilyen lelkiismeretével megegyezik, csak hogy az a Szentírásan alapuljon.”¹⁷ Ez a lengyel vallási törvény adhatott példát bizonyos módosítások alkalmazásával Erdély reformátorának is később a Tordai Egyezmény megfogalmazásában.

A korábban is említett *Wilini Sándor* – a Lengyelországban élő orvosdoktor, aki flamand nyelvről fordította németre az anabaptista *Könyvetskét* – 1569. augusztus 19-én küldte tovább ezt a kiadványt Erdély reformátorának és püspökének, Dávid Ferencnek. Arra kérte a reformátort, hogy teológiai és nyelvi szempontból javítsa ki, ha szükséges, valamint fordítsa le magyar, illetve deák (latin) nyelvre és nyomdai úton terjessze. *Wilini Sándor* ezt írta Dávid Ferencnek:

„Egy írást vettem előmbe, melyet egybegyűjtöttek alsó Németországban valami keresztény atyafiak és mártírok a mi Urunk Jézus Krisztusnak keresztességéről és az antikrisztus majmozásáról. Ezt az írást flandriai nyelvről tiszta (német) nyelvre fordítottam. Küldöttem pedig ezt teneked szerelmes atyámfia, avégre, hogy kinyomtassad nálatok, mert a könyvnyomatatók minálunk mindnyájan babonásak és gyűlölik az Úr igazságát.

Abban a reménységben vagyok, hogy szerelmed kinyomatja, először azt meglátva és megjobbítva, hogy itt ezekben a tartományokban és egyéb országokban is, az Isten választottainál igen hasznos és gyümölcsöző lesz, akik német és magyar nyelvet tudják.

A jámbor és tudós emberek, akik ezt az írást egybegyűjtötték alsó Németországban, igen jó hasznát vették az ő munkájuknak. Mert az igazság vállalásában állhatosan megmaradva, a mártíromságnak szent koronájával sokan közülük megkoronáztattak. És az áldott Istennek feszült szent fiának igaz ismeretében kimúltak ebből a világból.”¹⁸

Miért vállalkozott Erdély reformátora arra, hogy ezt a kimondottan anabaptista tanítást népszerűsítő írást, magyar nyelvre lefordítsa és azt barátjával, *Heltai Gáspárral*, a wittenbergi tanulmányútjáról Kolozsvárra hazatért katolikus papból protestáns hitre tért lelkész barátjával (eddig ismeretlen példányszámban) ékes magyar nyelven kinyomtassa?

Nyilván azért volt fontos az akkor még kálvini teológiát követő püspöknek, mert maga is egyetértett annak mondanivalójával. Hogy deák (latin) nyelven kiadta-e, azt nem tudjuk, de a német¹⁹ nyelvű nyomtatott változat is fennmaradt ebből az anabaptista könyvből.

Hogy Dávid egyetértett a *Könyvetske* üzenetével, bizonyítéka lehet az a tény, amiről a lengyel *Wilini* orvosdoktor, a könyv előszavában is megemlíti. Mégpedig, hogy egy bizonyos *Gyulai Farkas* nevű erdélyi származású atyafiról ír, aki „vigasztaló dolgokról” számolt be neki az erdélyi reformátor ezirányú tanításaival kapcsolatban.

Dávid Ferenc ugyanis ezidőben írt egy erről a témáról szóló önálló vitairatot, amit nyomtatásban is megjelentetett „*De Regno Christi Liber primus, De Regno Antichristi Liber secundus*” címmel. Ebben a latinnyelvű munkában

már a címlapon is hirdeti a mű fő témáját, „*Accessit tractatus de paedobaptismo et circumcissione*”²⁰, azaz „*Traktátus a csecsemőkeresztelezésről és körülmetélésről*” címmel.

Ez a Dávid Ferenc által írt *Tractatus* valószínűleg már 1569. augusztus 19, azaz a Wilini Sándor által ajánlott és Lengyelországból elküldött *Könyvetske* kézbevétele előtt jelenhetett meg. A *Tractatus* vitairat kifejezetten anabaptista tartalmú. Elveti a gyermekkeresztséget, melyet a pápa, antikrisztus találmányának minősít. A *Tractatus* felépítése és üzenete a Wilini által megküldött *Könyvetske* érveléséhez hasonló, de a szerkesztése és gondolatmenete teljesen független attól.

Anabaptista jellegű tanítások már korábban is fellelhetők Erdély reformátorának írásában. Feltűnő, hogy a szintén 1569-ben megjelent *Predikatiok*-ban például a gyermekek keresztelezésének kérdéséről ugyan még így konkrétan nem beszél, de a *tudatos hitet már itt is a keresztség előfeltételének tekinti*, ezzel pedig a gyermekek nyilván nem rendelkezhetek.

A *Tractatusnak* és a *Könyvetskének* viszont pont ez a legfőbb érve a gyermekkeresztelezés ellen, hogy azt nem egy tudatos hitvallás előzi meg. Hogy ezek az anabaptista tanok hamarosan széles körben elterjedtek, azt számos adat bizonyítja, melyeket a szakirodalom eddig teljesen figyelmen kívül hagyott.²¹

Dávid Ferenc ebből a szempontból a legalkalmasabb időben kapta kézhez a német nyelvű „*Könyvetske az igazi keresztyén keresztelegről*” című művet. Ez a mű ugyanis még határozottabb teológiai érvekkel támasztotta alá az általa már korábban is hirdetett „*hitvallókeresztség*” fontosságát hangsúlyozó tantételeit.²²

Miért került a keresztség/bemerítés kérdése a hitújító reformmozgalmak teológiai vitáinak középpontjába?

Föltehetjük a kérdést, hogy vajon miért került a reformáció kezdetétől fogva a „*csecsemőkeresztség*”, illetve a „*hitvalló keresztség/bemerítés*” témája ilyen élesen a teológiai viták keretébe?

A „*csecsemőkeresztségre*” a katolikus értelmezés szerint azért van szükség, mert Ádám bűne minden emberre kihatott, így a csecsemőkre is. Az ember eleve bűnösnek születik, így viszont, ha csecsemő korában „megkereszteletlenül” hal meg, az elkárhozik. Mivel keresztvíz nem érintette, így az elhunyt lelke Ádám vétke miatt nem üdvözülhet. Az „*eredendő bünt*” csak a keresztség szertartása moshatja le az emberről.

Ezt a katolikus – különösen Szent Ágoston óta hangoztatott – keresztség dogmát Luther és részben Kálvin követői is, némi polémia után változatlanul átvették. Dávid a *Tractatusban* ezzel a teológiai kérdéssel még ilyen mélységben nem foglalkozik, nyilván ezt addig önmaga előtt sem tisztázta teljesen. Az általa magyar nyelvre fordított anabaptista *Könyvetske* jelentős része viszont kizárólag ezt a témát vizsgálja meg a Szentírás alapján.

A középkori egyház eltorzult keresztség értelmezésével szemben bebizonyítja, hogy a gyermekek sem jót sem

rosszat nem tudva, teljesen ártatlanok. Az ember csak saját tudatos tetteiért, nem pedig ősei bűneiért felelős. Mivel az „*Atyáinktól örökölt hiábavaló természetet*”, mint „*Ádám átörökített ősbűnét*” Krisztus megváltása szüntette és oldotta fel, így az ember csak saját bűnéért felel. Ez pedig őszinte bűnbánattal, nyilvános hitvallással és a Krisztus halálát, eltemetését és feltámadását kiabrázó keresztség/bemerítés önkéntes, minden kényszertől mentes felvétele által válik foganatossá.

A reformátor püspök szóban és írásban is terjesztett tanításai nyomán egyre jelentősebb létszámban tértek át anabaptista hitre a reformáció hívei Erdélyben. Ezt bizonyítja, a már korábban is idézett 1561-ből származó feljegyzés: „*Heltai Gáspár és Dávid Ferenc... Kolozsváron a templomok felesleges és szükségtelen építményeit, felszereléseit, még a keresztelező medenczét és az orgonát is eltávolítják*”²³

Ilyen előzmények után nem lehet csodálkozni, ha egyesek az elmélet útjáról letérve, életbe is kívánták lépíteni a *hitvalló felnőttek megkeresztelezésének* gyakorlatát, amit a higgadtabbak halogatni akartak, amíg a közvéleményt kellőképpen előkészíthetik arra.

Erről értesülhetünk a krónikás feljegyzéséből is, aki Erdély fővárosában, Kolozsváron történő eseményekről számol be a következőképpen: „*Különösen Dávid Ferencz egyik tisztvársa, Miklós kolozsvári prédikátor, volt a gyermekkeresztség leghevesebb ellensége, a ki a templomi szószékről mennydörgött a pápa ezen szerzése ellen.*”²⁴

A jezsuiták jelentéseikben arról számolnak be, hogy Erdélyben sok helyen „*adolescenseket*”, azaz fiatalkorúakat, illetve ifjúkorban lévőket keresztelek meg. Ha a szón csak 10-12 éves gyermekeket, vagy annál idősebbeket értünk, akkor az 1560-as évek közepére kell tennünk az anabaptista tanok erdélyi elterjedését. A szó eredetileg ugyanis serdülő ifjút jelent, így feltételezhető, hogy a mozgalom még korábban kezdődhetett és egyes helyeken már templomi gyakorlatban is alkalmazták.

Prinát Antal egyháztörténész nem tartja lehetetlennek, hogy Dávid ilyen jellegű tanait már 1566-ban is terjesztette, hisz Szervét és más radikálisabb itáliai antitrinitariusok is mind ilyen nézeteket vallottak ebben az időben. Az sincs kizárva, hogy Dávid 1566–67 körül egy Erdélyben már meglévő lappangó anabaptista népmozgalommal találta meg a kapcsolatot.

Dávid Ferenc – aki élete során 26 teológiai könyvet írt – egész életében szorgalmasan tanulmányozta a Bibliát. Mint az eredeti görög nyelvet jól értő teológus, teljesen tisztában volt a „*baptizein*” szó értelmével is, amely bemerítést, bemártást, teljes vizalámerítést jelent. Kutatása nyomán teljesen meggyőződött az anabaptisták által hirdetett legfőbb tantételek igazságáról és azonosulva azokkal, csatlakozott is hozzájuk. Ő is ezeket a tanokat hirdette több mint egy évtizeden át úgy a kolozsvári *Szent Mihály templom* szószékéről prédikálva, mind nyomtatásban megjelent írásai terjesztésével.

Művei közül ebben a témában kiadott művei közül a már korábban is említett „*Traktátus a csecsemőkeresztelezés körülmételeiről*” című, illetve a németalföldi anabaptista „tudósok” által összeállított és általa magyar nyelvre

fordított „*Könyvetske az igaz Kerestyéni Keresztségről*” című 140 oldalas kiadvány lett a legjelentősebb. Ez utóbbit 1570-ben adta ki nyomtatásban Kolozsváron, melyben világossá válik, hogy a Biblia nem igazolja a gyermekkereszttség középkorban kialakult elméletét és gyakorlatát.²⁵

Méliusz Juhász Péter (1532–1572) aki 1558-ban vált katolikus papból protestáns lelkésszé és 1561 végétől egészen haláláig Debrecen püspökeként a kálvinista tanok legkövetkezetesebb hirdetője lett, elszántan küzdött a reformáció radikálisabb irányzatai ellen. 1567 februárjában határozottan foglalt állást az *anabaptizmus* egyre terjedő tanítása ellen.²⁶

Révész Imre egyháztörténész arról is ír, hogy az *anabaptizmus* ezidőben Erdélyben való gyors terjedésével párhuzamosan a Felvidéken és az Alföldön is egyre nagyobb számban csatlakoztak a „*hitvallókeresztés*” hirdető mozgalomhoz. A református egyháztörténész megjegyzi: „*Kétségtelen, hogy az erdélyi anabaptizmus, illetve Dávid Ferenc anabaptista jellegű tanainak kérdése további alapos kutatásokat kíván, és lehet, hogy érdekes meglepetésekkel fog meg szolgálni...*”²⁷

Tordai Vallásbéke és a hitvallókeresztés bevezetésének kérdése

Ezek után nem meglepő, hogy az 1568. elején megtartott Tordai Zsinat meghívóhoz csatolt **36 tételből álló melléklet egyik tétele tartalmazta a csecsemőkeresztés megszüntetését és a felnőtt keresztés bevezetését a reformált egyházban.**²⁸ Ennek a tételnek a megvitatására azonban ezen a gyűlésen nem kerülhetett sor Tordán.²⁹ Valószínű annak gyakorlati előkészítésének hiánya és a jelenlévők ebben a kérdésben való megosztottsága miatt. Ezen a gyűlésen egy sokkal megosztóbb kérdés a Szentháromság egysége, illetve ennek elutasítása került sajnós a középpontba. Ennek következtében újabb szakadás jött létre, melynek eredményeként a római katolikus, lutheránus, kálvinista irányzat mellett, az unitárius felekezet is szabad vallásgyakorlatot kap.

Mind ezek mellett az eddig felsorolt bizonyítékok alapján állíthatjuk, hogy Erdély reformátora életének hátralévő több mint egy évtizedében anabaptista tanokat vallott és hirdetett. A reformátor püspök, az 1570. január 1-re, Medgyesre összehívott országgyűlésen szeretne volna a hitvalló keresztés bevezetésének a témáját újra napirendre tűzni. Az országgyűlés azonban a *további hitújítások leállítását* indítványozó tervekkel ült össze.

Miután Dávid Ferencz idejekorán tájékozódott erről a szándékról, ezért eredeti elképzeléséről ismét le kellett mondania. Ezért kérte sürgősen a kolozsvári tanácsot – a fennmaradt jegyzőkönyvi bejegyzés szerint –, hogy a szintén anabaptista elveket hirdető és követelő kolozsvári Miklós papot is csillapítsák le, és mindaddig ne gyakorolja a hitvalló keresztésget, amíg a színódus nem hoz egységes döntést ebben a kérdésben: „*Plebanus Uram kívánsága szerint intse, hogy csendességben legyen a keresztelés felől való tanításban a synodusiglan és a mire ott végeztesek, maradjan ő is abban.*”³⁰

Az országgyűlés pedig, hogy minden további újításnak elejét vegye, sietve írta törvénykönyvébe a fejedelemnek címezve: „*az mostan támadott eretnokség és azok indítói megbüntetése felől felséged kegyelmes válaszáat megszolgáljuk... az efféle káromlásokat és eretnokségeket nem szenvedheti országában, hanem végére menvén, mind authorit (szerzőit), mind hirdetőit meg akarja büntetni, hogy az Úr Istennek ennél nagyobb haragja is reánk ne szálljon.*”³¹

Hogy ebből a törvényből mennyi rész illeti a „*hitvallókeresztés*” bevezetését indítványozó anabaptista tudós prédikátorokat, tanítókat és egyre nagyobb számban jelentkező követőket, azt nehéz volna ennek alapján megmondani. Annyi azonban bizonyos, hogy az erdélyi reformáció kezdte óta, ez az *első további hitújítástiltó törvény*.

Dávid Ferenc egyik barátjának írt levelében arról panaszkodik, hogy eddig az a törvény volt érvényben, hogy „*minden helyökön az prédikátorok az evangéliumot prédikálják, kiki az ő értelme szerint*”. Most pedig ennek a szabadságnak véget vet e rendelkezés és a további újításoknak állja útját. „*Nem lehet többé az igazság fölött bátoriaságon vizsgálódni, hogy pedig nyilvánosan is valljuk, a mit hiszünk: arról jobb ha hallgatok*”.³²

Időközben válságos hangulat alakult ki a Szentháromságot valló és azt ellenző protestánsok táborában között. János Zsigmond fejedelmi rangját latba vetve kemény eszközökkel akarta megvédelmezni újonnan bevezetett vallását a gúnyolódók ellen. Az 1571. évi marosvásárhelyi országgyűlésen azt kívánta a rendektől, hogy azok ellen, kik az unitarizmusról rosszat szólni merésznek, büntető végzéseket hozzon. Az országrendek, főleg a nemesség nagyobb része azonban ellentmondott a fejedelem kívánságának.

A korábbi *Tordai vallásbéke* szövege is drasztikus változtatáson ment keresztül. A korábbi megengedőbb megállapodás helyett, a másként gondolkodók „*kiűzését*” írja elő az új rendelkezés: „*Az isten igéjének prédikálása és hallgatása felől végeztetett, hogy a mint ennek előtte is felséged országaival elvégezte, hogy az isten igéje mindenütt szabadon prédikáltassék, az confessióért senki meg ne bántassék, se prédikátor, se hallgatók; de ha valamely minister criminális excessusba találtatik, az superintendens megítélhesse, minden funkciójától priválhassa, azután az országból kiűztessek.*”³³

János Zsigmond e törvény szentesítése után két hónap múlva, 1571. március 14-én ifjúságának legszebb idejében, 31 éves korában rejtélyes körülmények között Gyulafehérváron hirtelen meghalt. Mivel nőtlen maradt, így utód híján a Szapolyai-ház is kihalt. Anyja mellé temették a gyulafehérvári székesegyházban.

János Zsigmond halála után hosszabb ideig a katolikus *Báthory*-ak foglalták el a fejedelmi trónt Erdélyben. Uralkodásuk alatt a protestáns egyházak további hitújítását (novációját) igyekeztek megakadályozni. Ezért olyan vallási törvényt fogadtattak el az országgyűléssel, amelynek értelmében a legsúlyosabb büntetést szabták ki mindenfajta további hitújítási tevékenységet végzőre.

A katolikus *Báthory István* Erdély új fejedelme – mint ismeretes –, nem kedvelte a protestánsokat. Különösen

igaz volt ez a „*hitvallókeresztég*” elvét hirdető anabaptistákra nézve. Erdély új katolikus fejedelme *Liszthi János* királyi kancellárhoz 1571-ben írott levelében kritikával illeti az „*újkeresztényeket*” egyre terjedő tanaik miatt.

Kifogásolta állításaikat, miszerint Isten „*a gyermekeket keresztiség nélkül is idvezíti és az embert minden bűntől megszabadítja, úgy hogy Isten az kit praedestinált üdvözül, az kit nem, kárhozik, mert szabad az, fazakas az sárral*” – Báthory keményen szembe szegült az új vallás „*ezen ábránd és rajongás által vezetett elfajulásának*”.³⁴

Báthory ugyan erőszakkal nem lépett fel a protestánsokkal szemben, de fejedelemmé választása után azonnal egy sor intézkedéssel gyengítette meg a protestánsok pozícióit. A gyulafehérvári nyomdát azon nyomban elvette tőlük és szigorú cenzúrának vetette alá a vallásos kiadványokat. A fejedelem Dávid Ferencet is elmozdította az udvari papságából, ezzel együtt püspöki rangjától is megfosztotta.

Dávid Ferenc tudományos érdeklődése ettől kezdve egyre inkább az Ószövetség világa felé fordult. Ezen kívül végleg elvetette a csecsemőkeresztiség elméletét és gyakorlatát. Ez a hittétel vezetett Dávid Ferenc személyes tragédiájának végkifejletéhez is.

Utolsó kísérlet a „keresztiség helyreállítása” ügyében

1578. márciusában újabb zsinatot hívtak össze Tordára, ahol 322 protestáns lelkész jelent meg. A zsinat először megerősítette a korábban megfogalmazott közös hitvallást, majd Dávid Ferenc javaslatára „*elvetetett a gyermekkeresztiség*”.³⁵ és a „*felnőtt hitvallókeresztiség*”³⁶ mielőbbi helyreállításáról határoztak a zsinati atyák.

Alig fejeződött be a Tordai Zsinat és hirdették ki hivatalosan is az új rendelkezéseket, Báthory Kristóf Erdély új katolikus fejedelme egy rendeletet adott ki 1578. szeptember 19-én, melyben „*vizsgálatot és tanúvallatást*” rendelt el az „*innovatio*”, azaz az legújabb „*hitújítás*” fennállásának „*törvénybeütköző*” kérdésében.

Mivel Dávid Ferenc Tordán legfrisseben javasolt „*hitújító*” javaslata és a zsinati atyák intézkedése óriási ellenállást és közfelháborodást váltott ki a fejedelmi udvar uralkodói köreiből, *Báthory Kristóf* megragadva a legalkalmasabb pillanatot, szigorú határozottsággal lépett fel Dávid Ferenc ellen. Először megtiltotta, hogy tovább prédikáljon, majd szobafogságra ítélte.

Dávid Ferenc azonban minezekkel nem törődött és a Tordai Zsinat újonnan hozott határozata értelmében rendíthetetlen nyugalommal és kitarással folytatta hitújító tevékenységét. Blandrata György és vele tartó unitárius teológusok azonban megtagadták korábbi reformátorukkal a közösséget, ezzel együtt elutasították az *1578-as Tordai Zsinat felnőtt hitvalló keresztiség helyreállítására*³⁷ vonatkozó határozatot is. Egyúttal szakított az „*innovátorral*” és feljelentették az uralkodónál. A fejedelem Dávidot azonnal elfogatta és mint „*újítót*” törvényszék elé állította. Az ügy a gyulafehérvári országgyűlés elé került.

Az 1579. június 1–2-án összeülő Gyulafehérvári Országgyűlés képviselőit a fejedelem Dávid Ferenc ellen

lázította, majd a „*hitújítás*” tilalma alapján perbe is fogta. Fő nyilvános vádlója és ügyének elárulója, korábbi harcostársa az unitárius orvos-lelkész Blandrata György volt. Mind a katolikus egyház, mind pedig a protestáns egyházak képviselői az ország társadalmi képviselőivel együtt Dávid Ferenc ellen foglaltak állást és az uralkodótól kemény megtorlást követeltek.

Mivel Dávid Ferenc nem vont vissza semmit tantételei közül, ezért a Gyulafehérvári Országgyűlés „*örökös*” életfogytiglani várfogságra ítélte. Több mint öt hónapig szenvedett a dévai vár börtöncellájában. Az embertelen körülmények nagyon megviselték az akkor 69 éves prédikátort, aki mind ezek után sem volt hajlandó visszavonni az általa vallott és hirdetett anabaptista hitelveket.

Végül 1579. november 15-én a várbörtön cellájában lévő mély kút fenekén ellenségei vasrudakkal kínozták halálra.³⁸ Így szenvedett mártírhalált elsősorban a „*hitvallókeresztiség*” helyreállítása érdekében felvállalt tanaiért.³⁹ Testét ismeretlen helyen földelték el. A dévai várbörtön cellájában jelenleg egy márványtomb jelzi a „*mártírpüspök*” szenvedésének a helyszínét.⁴⁰

Ebben a történelmi időszakban Nyugat-Európa számos országában naponta égettek meg elevenen „*keresztiségüket hitvallással megújító anabaptistákat*” és tízezreket üztek el szülőföldjükről hitbéli meggyőződésük miatt. Sokan menekültek ezekben az években védelmet keresve Közép-Európa, köztük Erdély reformáció által érintett régiói felé. A hitújító anabaptisták vallásszabadsága azonban közel ötven évet váratott még magára Erdélyben.

Bethlen Gábor erdélyi fejedelem intézkedése a keresztiségmegújító anabaptisták vallásszabadsága ügyében

A keresztiségmegújító elveket hirdető Európa-szerte üldözött anabaptisták egy újabb hulláma a 17. század elején érkezett jelentős számban Erdélybe. A Németországból, Ausztriából és Cseh-Morvaországból Magyarországra menekülő anabaptistákat *Bethlen Gábor* protestáns fejedelem fogadta nagy megértéssel és telepítette le őket nagyobb létszámban Dél-Erdélybe. Az első jelentősebb betelepülő csoportot 1621. augusztus 21-én fogadta a fejedelem és telepítette le őket Gyulafehérvári birtokaira Alvinc központtal. A fejedelemnek köszönhető, hogy a korábban halálra keresett anabaptista vallásüldözöttek is törvényes védelmet nyertek Erdélyben.

1622. májusában Kolozsváron, a Szent Mihály templomban megtartott országgyűlésen, kiterjesztették a Tordai Vallásbékét az anabaptistákra is. Ennek megfelelően Bethlen Gábor erdélyi fejedelem „*Teljes vallásszabadságot és adómentességet adott nekik*.”⁴¹ Nem csak teljes vallásszabadságot biztosított nekik, hanem kiváltságos levéllel is ellátta őket. „*1623. érkezett az utolsó nagyobb telepes csoport Alvincra, ahol gazdasági udvarházaikban csaknem mindenféle ipartággal foglalkoztak, mi több a fejedelmi udvar leghíresebb orvosai is közülük került ki*.”⁴²

A korábbi rendelkezéseket 1625. augusztus 25-én újabb oklevéllel erősíti meg a fejedelem.⁴³ A lelkiismereti és vallásszabadság törvénye kihatott Erdély politikai, gazdasági és kulturális életére is. Ez a virágzó időszak egészen addig tartott, amíg a török kiűzése után Erdélyt a Habsburg Birodalom a be nem kebelezte.

A keresztségmegújító anabaptisták távozása Erdélyből

Az anabaptisták mintegy 150 esztendeig éltek Erdélyben viszonylagos békében. Kereskedelmi útjainkkal behálózta Erdélyt, legtöbbször a Maros menti tájakat érintve. Az Erdélyi Fejedelemség korának lezárásával befejeződött az eddig biztosított vallásszabadságuk. A katolikus (Habsburg) Ferdinánd császár trónra lépésétől egészen Mária Terézia császárnő uralkodásáig tüzzel-vassal irtották a Habsburg területeken az anabaptistákat. „Az Erdélybe érkező jezsuita szerzetes papok, mindenfajta kegyetlen hittérítő módszerrel, ha kellett, erőszakkal is akarták rávenni őket a katolikus vallás gyakorlására.”⁴⁴

Ez az egész Európában példátlan erdélyi vallásszabadság Mária Terézia osztrák császárnő 1763-ban kiadott törvényrendeletéig tartott, amely a következő ítéletet hirdette meg: „Az Erdélyben eddig megtűrt anabaptisták többé ott meg ne tűretessenek, szónokaik hivatalaikból elmozdítottassanak és egyenként a katolikus papoknak oktatás végett átadassanak. A néphez katolikus papok küldessenek. Aki 6 hét alatt meg nem tér, száműzetessék.”⁴⁵

A korabeli feljegyzések szerint a határidőnek kiszabott 6 hét nem volt elég az anabaptista „újkeresztynének” megtéréséhez. Még további két éven át küldött feljelentésekből arról értesült a császárnő, hogy az anabaptisták „makacsul ellenállnak” az uralkodó akaratának. Ekkor keményebb erőszakhoz folyamodik a császárnő.

A prédikátorokat bebörtönözteti, a katolikus egyházba áttérőknek pedig olyan kiváltságokat ígér, amelyeket annak idején Bethlen Gábor biztosított a hutteritáknak. Egy 1766-ból származó dokumentum szerint „katonasággal és ütlegeléssel kellett kényszeríteni”⁴⁶ az anabaptistákat a mise meghallgatására.

A Maros mentén, Alvinc és Déva között üldözöbe vették a menekülni próbáló anabaptistákat. A korabeli utak kövei és pora tanúi lesznek majd az ítéletnapján az ellenük elkövetett kegyetlen erőszaknak, az embertelen kínzásoknak. „A jezsuiták egyik kínzó módszere az volt, hogy a menekülni próbáló anabaptistákat elfogták és a tiszta életű lányokat a lovak farkához kötve hosszú úton futtatták, míg össze nem estek és el nem véreztek. A lovakat még azután is üzték, miután a szerencsétlen áldozatok már életüket veszítették. Akik valamiképpen megmenekültek, Moldovában és Olaszországban, később pedig Kanadában telepedtek meg, ahol ma 'mennonita' néven gyakorolják ősi hitüket.”⁴⁷

Befejezésül érdemes felidézni Révész Imre református egyháztörténész megállapítását, aki az anabaptistákról 1932-ben a következőket írta:

„Az anabaptista igehirdetők sorsközösséget vállaltak az elnyomott szegény néppel, s ezért tanaik a reformáció legforrongóbb éveiben a reformátorokéval vetekedő, hallatlan népszerűsége tettek szert, kivált a rengeteg lelki válság és gazdasági nyomorúság közt hányódó kispolgári s kisebb részben paraszti körökben; voltak évek, mikor kérdésnek lehetett tekinteni, vajon nem anabaptista értelemben reformálódik-e egész Közép-Európa, főképpen a német birodalom, Svájc és Ausztria.

Már csak ezért is természetes, hogy az anabaptisták nemcsak a régi egyház, de a reformatori fő irányok híveinél sem számíthattak kíméletre. Ez utóbbiak, az őket támogató állami hatóságok segítségével, itt-ott még túl is tettek amazokon az anabaptisták kegyetlen üldözésében, s a középkori felfogás szerint fegyverrel való irtásában. Az anabaptisták legszebb evangéliumi vonása viszont az a csöndes, alázatos béketűrés volt, amellyel irtózatos üldözöttségük keresztjét hordozták, szemüket az eljövendő Messiás-ország dicsőségére függesztve.”⁴⁸

A további erőszakos üldözés miatt 1767–1770 között nagy számban hagyják el hazánk területét az anabaptisták és Ukrajna, valamint Oroszország területén telepednek ideiglenesen le. Onnan pedig a 19. század végén vándorolnak ki véglegesen Amerikába. Ezzel véglegesen lezárul az anabaptista mozgalom európai korszaka. A lelkiismereti és vallásszabadság kérdése azonban még sokáig megoldatlan marad. Ebben a szellemi küzdelemben még sok feladat hárul az újkori baptisták későbbi képviselőire, de ez már egy újabb korszak történése.

Mészáros Kálmán

JEGYZETEK

- ¹ Románia, Panoráma 1973, 388. o.
- ² Pokoly József: Az Erdélyi Református Egyház története, I. kötet. 1556–1604, Budapest, (Erdélyi Országgyűlési Emlékek II. 343. I.) 208. o.
- ³ Pokoly József: i. m. 149–150. o.
- ⁴ Pokoly József: i. m. 205. o.
- ⁵ Luther a „Kereszttség szentségéről” írt elmélkedése 1519 és 1523 között tizenhat kiadást ért meg. Ebben a következőt írja: „A keresztesség – görögül 'baptismos', latinul 'mersio' – azt jelenti, valamit egészen belemeríteni a vízbe, úgy, hogy az fölötte összecsapjon. Most azonban sok helyen nem szokás a (megkeresztelendőt) a keresztvízbe sülyeszteni és belemeríteni, hanem csak kézzel leönteni a keresztvízzel. Azonban mégis úgy kellene lennie és az lenne helyes, hogy amint a Taufe szó mondja, mindenkit, aki megkeresztelnek egészen a vízbe sülyesztenék és merítenék, és onnan kiemelnék. Most kétségtelen, hogy: a németben a Taufe szócska a Tiefe szóból származik, mert amit az ember megkeresztel, mélyen a vízbe sülyeszti. Ezt követeli a kereszttség jelentése is, mert az azt jelenti, hogy az embernek és a testtől és vértől való bűnös születésnek egészen meg kell fojtania az Isten kegyelme által. Azért jelentésének megfelelően kell végrehajtani és igazi tökéletes jelt adni hozzá... Ezért nekiünk ennél a szentségnél három dologra kell figyelniünk: a 'jelre', a 'jelentésre' és a 'hitre'. A 'jelben' tehát meg kell lennie mindkét dolognak, a bemeletésnek és a kiemelésnek is... A 'jelentése' a bűnnek való boldog meghalás és Isten kegyelmében való feltámadás... A 'hitről' kell még beszélniünk: Azaz erősen kell hinnünk, hogy a szentség nem csupán jelzi a halált, és az utolsó napon való feltámadást, amely által az ember újjá lesz, ...hanem ezt már biztosan elkezdte és eszközli is... Ez a hit a legszükségesebb, akinek ez nincs meg, annak kétségbe kell esnie...” Luther Márton: Bűnbánat, kereszttség, úrvacsora. Három sermo a szentségekről 1519. Magyarországi Luther Szövetség, Luther Kiadó, Budapest, 2011. (26–31. o.)

- 6 Forrás: https://hu.wikipedia.org/wiki/IL_J%C3%A1nos_magyar_kir%C3%A1ly (2018.07.24)
- 7 Az „*anabaptista*” kifejezés a latin-görög nyelvben használt „*ana*”=újra és a „*baptizo*”=bemeríteni, alámerítve keresztelni szóból ered. A magyar nyelvben időnként „*visszakeresztelkedőknek*”, „*újakeresztelkedőknek*”, „*újkeresztényeknek*”, „*keresztségmegújítóknak*” nevezik őket. Mivel az újkori baptisták kizárólag hitvallásra képes felnőtteket keresztelnek teljes vízalámerítéssel, így esetükben nem használjuk az „*ana*” előtagot, csak a „*baptista*”, bemerítést jelentő és gyakorló felekezeti megnevezést.
- 8 Pokoly József: i. m. 227. o.
- 9 Pokoly József: i. m.: 228. o.
- 10 Hutteriták, Hutteri Testvérek – Forrás: <https://hu.wikipedia.org/wiki/Hutterit%C3%A1k> (2018.07.31)
- 11 A „*habán*” kifejezés a német „*haus-haben*” házközösség, udvarház szóból ered, amely a Felvidéken letelepedett keresztségmegújító anabaptisták megnevezéseként elterjedt el.
- 12 „*Amikor Bethlen Gábor hadaival Morvaországban táborozott, 70.000 hutteri (anabaptista) testvért lajstromoztatott*” – Mattheus Merian: *Topographia Germaniae*. 2. kötet. 1650. o. – Átvéve: Szebeni Olivér – Anabaptisták – A reformáció harmadik útja, Magyarországi Baptista Egyház, 1998, 130. o.
- 13 Pirnát Antal: Dávid Ferenc – „Könyvecske az igaz keresztyéni keresztségről” és annak német eredetije – Forrás: Irodalomtörténeti Közlemények, 1954, 58. évfolyam. 3. füzet, 301. o. – Forrás: http://epa.oszk.hu/0/0000/00001/00193/pdf/ITK_EPA00001_1954_03_299-308.pdf (2018. 07. 25.)
- 14 Pirnát Antal: i. m. 228. o.
- 15 I. m. 228. o.
- 16 Lengyel Testvérek, amelynek tagjai elutasították a gyermekkori keresztelést, és a szabad gondolkodáshoz való abszolút jogot vallották. Ez volt az egyetlen vallási irányzat, amelyet név szerint is kizártak az 1573-as varsói konföderáció hatálya alól... 1550 körül számos hitújító gondolkodó gyűlt össze Krakkóban, akik igyekeztek egyeztetni nézeteiket. Találkozóikon részt vett a (holland) Adam Pastor, a királyné piemonti (olasz) orvosa, Giorgio Biandrata és egy Velenczei kereszti (svájci) Zürichből érkezett menekült, Lelio Sozzini. Kapcsolatban álltak a morva anabaptisták Kárpátokban letelepedett ágával. Az 1550-es években számos elméleti írást jelentettek meg. Ezekben egyebek mellett kifejtették szentségimádás-ellenes nézeteiket, a társadalmi egyenlőséget és a tulajdon gonoszágát hirdették, akik eddigre már eltávolodtak a kálvinizmus fő irányától. Nagyobb részük a kis-lengyelországi Raków városában gyűlt össze, ahol létrehozták saját közösségüket, amely az *ecclesia minor* (kisebbségi egyház) nevet kapta – szemben a többségi reformátusokat tömörítő nagyobbik egyházzal (*ecclesia maior*). Eltöröltek maguk között minden rangot és megszakítottak minden kapcsolatot az állammal. A kétkezi munka, a közös tulajdon, a tökéletes egyenlőség és a pacifizmus tanát hirdették. Saját nyomdát és akadémiát tartottak fenn, ahova a 17. század elején több mint ezer hazai és külföldi diák járt. Széles körben ismert volt katekizmusuk, amelyet több tucatszor is kiadtak és csaknem minden európai nyelvre lefordítottak. Forrás: https://hu.wikipedia.org/wiki/Lengyel_testv%C3%A9rek (2018. 07. 25.)
- 17 A lengyel anabaptisták között sok volt a német. A katolikus reakció és a protestáns ortodoxia üldözése elől menekülő német szabadgondolkodóknak valóságos gyülekezőhelye lehetett a viszonylag szabadabb Lengyelország, ahol 1556 óta törvény biztosította, legalábbis papíron, hogy „*minden nemesember oly vallást fogadhat el, s házában olyan isteni tisztéletet tarthat, amilyen lelkiismeretével megégyezik, csakhogy az a Szentírásan alapuljon.*” – Jakab Elek: Magyar-lengyel unitárius érintkezések, Századok, 1892, 300. o.
- 18 Pirnát Antal: i. m. 302. o.
- 19 „A Wilini küldötte műnek eddig csak magyar kiadását ismertük. Most sikerült megtalálnom a szintén Heltai nyomdájában, valószínűleg a magyarral egy időben készült német kiadásnak is egy jelentékeny töredékét” – írja Pirnát Antal: i. m. 301. o.
- 20 Prinát Antal: i. m. 300. o.
- 21 Pokoly József: i. m. 149–150. o.
- 22 Prinát Antal: i. m. 301. o.
- 23 Pokoly József: i. m. 149–150. o.
- 24 Pokoly József: i. m. 228. o.
- 25 Kirner A. Bertalan: Baptista Krónika, Budapest, 1936, 87. o. Közli Kiss László: A dévai várbörtön celláinak kövei beszélnek, Üdv üzenete, III. sorozat, 8. évfolyam, 1997. 3. szám, 2. o.
- 26 Kiss Áron: A XVI. században tartott református zsinatok végzései. 55JL597. 1. Közli Prinát Antal: i. m. 301. o.
- 27 Révész Imre: Debrecen lelki válsága, 7, 11. 1. – Közli Prinát Antal: i. m. 301. o.
- 28 Pokoly József: i. m. 227. o.
- 29 Megjegyzés: Az 1568-ban Tordán meghirdetett „*csecsemőkeresztség megszüntetését és a felnőt keresztség bevezetését a reformált egyházba*” tétel elfogadására és hivatalos bevezetésére 10 évvel később került csak sor. 1578. márciusában újabb zsinatot hívtak össze Tordán, ahol 322 protestáns lelkész volt jelen. Itt megerősítették a közös hitvallást és *elvetették a gyermekkeresztség további gyakorlását*. Mivel ennek a tételnek ismételt kezdeményezője Dávid Ferenc volt, korábbi unitárius barátai Blandrata György vezetésével elhatárolódtak az Erdély reformátorától és feljelentették őt az akkor már katolikus fejedelem (Báthory Kristóf) előtt. Ennek alapján állíthatjuk, hogy a „*felnőt hitvalló keresztség gyakorlásának bevezetése miatt ítélték Dávid Ferencet életfogytiglani halálra*” az 1579. június 1–2-án összeült Gyulafehérvári Országgyűlésen. Ezt követően 1579. november 15-én a dévai várbörtön cellájában lévő mély kút fenekén kínozták halálra ellenségei vasrudakkal. Így szenvedett mártírhálalt tanaiért...
- 30 A kolozsvári városi tanácsnak 1570. jan. 3-i tanácsüléséből. Az 1570–82. évi prot. 3. l. – Közli Pokoly József: i. m. 230. o.
- 31 Erdélyi Országgyűlési emlékek II. 368. l. – Közli Pokoly József: i. m. 231. o.
- 32 Ezt a levelet 1570. nov. 27-én írta Dávid Ferenc, barátjának Paláologhoz. Jakab Elek i. h. Közli Pokoly József: i. m. 231. o.
- 33 Forgách Commentari, 451–8. l. i. m. 457. o. Teutsch i. m. II, 246. o. Erd. orsz. gyűl. emlékek. II. 374. l.) Forrás: Pokoly József i. m. 229–235 o.
- 34 Pokoly József: i. m. 151. o.
- 35 Pokoly József: i. m. 264. o.
- 36 Kirner A. Bertalan: I. m. 67. o.
- 37 Megjegyzés: Már 10 évvel korábban, az 1568. elején megtartott Tordai Zsinat meghívóhoz csatolt 36 tételből álló melléklet egyik tetele is tartalmazta a „*csecsemőkeresztség megszüntetését és a felnőt keresztség bevezetését a reformált egyházban*” elfogadásra benyújtott követelést. Ennek a tételnek a megvitatása azonban ezen a gyűlésen nem került elő. Valószínű annak gyakorlati előkészítése és a jelenlévők ebben a kérdésben eltérő véleménye miatt. Erre 10 évvel később kerülhetett csak sor. 1578. márciusában ugyanis újabb zsinatot hívtak össze Tordán, ahol 322 protestáns lelkész volt jelen. Itt megerősítették a közös hitvallást és „*elvetették a gyermekkeresztség további gyakorlását*”. Mivel ennek a tételnek ismételt kezdeményezője Dávid Ferenc volt, korábbi unitárius barátai Blandrata György vezetésével elhatárolódtak Erdély reformátorától és feljelentették őt az akkor már katolikus fejedelem (Báthory Kristóf) előtt. Ennek alapján állíthatjuk, hogy a „*felnőt hitvalló keresztség gyakorlásának bevezetése miatt ítélték Dávid Ferencet életfogytiglani halálra*” az 1579. június 1–2-án összeült Gyulafehérvári Országgyűlésen. Ezt követően 1579. november 15-én a dévai várbörtön cellájában lévő mély kút fenekén kínozták halálra ellenségei vasrudakkal. Lásd Kiss László: „A dévai várbörtön celláinak kövei beszélnek...” című írását! Így szenvedett Dávid Ferenc mártírhálalt anabaptista tanaiért...
- 38 Revista „Marturii” Bisericii Baptiste “Sfinta Treime”, Deva, októmbrie 1996. 1. o. Közli Kiss László: i. m. 2. o.
- 39 Megjegyzés: Erdély trianoni elcsatolása előtt a dévai vár börtöncellájának ajtaja felett márványtábla hirdette, hogy „*Dávid Ferenc, az Unitárius Egyház első püspöke itt szenvedett mártírhálalt anabaptista hitéért*”. Az első világháború után ezt a márványtáblát eltávolították és helyébe egy másik került, melyről már az „*anabaptista hitéért*” szöveg lekerült...
- 40 Jelenleg a cella közepén egy háromnyelvű – magyar, román, angol – márványtömbre aranybetűkkel vésett szöveg hirdeti, hogy: „*Dávid Ferenc (1520–1579) az Unitárius Egyház alapítója és első püspöke itt szenvedett mártírhálalt*”
- 41 Szebeni Olivér: Anabaptisták, a reformáció harmadik ága, Magyarországi Baptista Egyház, Budapest, 1998. 130. o.
- 42 Szebeni Olivér: i. m. 107–110. o.
- 43 Szebeni Olivér: i. m. 130. o.
- 44 Alexa Popovici: i. m. 24–50. o.
- 45 Szebeni Olivér: i. m. 141. o.
- 46 Szebeni Olivér: i. m. 141. o.
- 47 Alexa Popovici: Istoria Anabaptistilor din Romania, 24–50. o. – Közli Kiss László: i. m. 3. o.
- 48 Révész Imre: A reformáció. Budapest, 1932. 64–65. o.

Az ökumené kezdete Magyarországon

1. Az első korszak 1943–1948

A Budapest Kálvin téri reformtus templomban 1943. június 26-án tartott ünnepi istentiszteleten alakult meg az Egyetemes Egyháztanács Magyarországi Bizottsága a Református Egyházat Ravasz László püspök, az Evangélikus Egyházat Radvánszky Albert egyetemes felügyelő képviselte. Titkárrá Wolf (később: Ordass) Lajost és Pap Lászlót választották. Előbbit az evangélikus, utóbbit a református egyház képviselőjében. Jelen volt az ünnepi aktuson Nils Ehrenström, a megalakuló félben levő Egyházak Világtanácsa Tanulmányi Osztályának vezetője.

A II. világháború okozta sebeket, a menekült áradatot – főként lengyel és akkor még zsidó – elesett sorsú embereket kellett összefogással gyámolítani és nehéz sorsukban felkarolni. Ehhez szükséges volt a megalakult szervezet.

Inspirálta a közös munka kezdetét a Faith and Order (Hit és Egyházszervezet) és a Faith and Work (Hit és Munka) bizottságban való magyar részvétel, valamint a Pax Romana katolikus szervezet Menekültsegélyező Ifjúági Bizottsággá alakulása.

Méltán említik még azt a publicisztikai párbeszédet, amely a református és katolikus teológusok között elkezdődött.

A háború befejezte után megindult segélyezés és újjáépítési program szükségesé tette a Magyar Újjáépítési Bizottság 1946 február 4-én történt életre hívását, amelyhez a két történelmi protestáns egyház mellett, csatlakozott a szerb görögkeleti, a baptista, a metodista és az unitárius egyház, valamint az üdvhadsereg mozgalom. Első főtítkárává választották Pap László református lelkipásztort. Gyöngyösi Vilmos evangélikus lelkipásztor segítette őt a kárfelmérésben. Óriási munkát végeztek a rommá lőtt főváros és a tönkrement vidéki egyházi épületek újjáépítése anyagi fedezetének biztosításában, két barakk templom ideiglenes felállításában. Elvégezték a sajátos egyházi helyzet teológiai és szociológiai elemzését is, amely a *Keresztyén ember a válságban* címmel teológiai tanulmányként jutott el Genfbe az EVT 1948. évi megalakuló nagygyűlésére. A magyar ökumenét az első öt évben a kiegyensúlyozottság és az egymást kiegészítő, komplementer szolgálat tette vonzóvá és elfogadottá – írta Bóna Zoltán egyik tanulmányában. A református egyház aktivitása ebben a korszakban elismerésre méltó.

2. Korszak 1949–1956

Az 1948-ban történt hatalom átvétel a kommunista diktatúra kezdetét jelentette, amely az egyházak, társadalmi szervezetek és nem államosított intézmények helyzetét alapvetően megváltoztatta. Ennek egyik szerény jele, hogy az 1948-s EVT alapító gyűlésre készült tanulmány nem jelenhetett meg, s Amszterdamba sem érkezett el.

Miután felállították az Állami Egyházügyi Hivatalt (ÁEH), külföldre csak az állam által engedélyezett személyek utazhattak teológiai konferenciákra, legtöbb esetben a politikai bizalmat nyert püspökök. Az állam külön tanulmányt készíttetett arra nézve, hogy a püspökök hogyan képviselhetik a magyar állam kül- és belpolitikai érdekeit külföldi konferenciákon.

1956 nyarán hazánkban ülésezett Galyatetőn az EVT Központi Bizottsága. A félreállított protestáns személyek rehabilitálását is tárgyalták, amelynek eredményeként Ordass Lajos jogellenesen börtönt viselt evangélikus püspök, teológiai tanári állást kaphatott volna 1956 őszétől. A forradalmi események azonban püspöki székének ismételt elfoglalására adtak lehetőséget. Miként Ravasz László református püspök is újra aktív püspökként szolgált egyháza kérésére 1956 nov. 1-jétől. Több történészünk az 1956–58-ig tartó időszakot a protestáns egyházakban kegyelmi időszakként értékeli. Miután a megtorlások csak ezt követően mentek végbe. Az érzékeltetett nehézségek ellenére a nyugati testvéregyházakkal és egyházi szervezetekkel a kapcsolatok fennmaradtak.

3. Korszak 1957–1967

Hazai ökumenénk bővült 1957-ben a Baptista és Metodista Egyházzal. Ettől az időtől találkozunk először a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa máig használt elnevezéssel. Az államhatalom az egyházi közgondolkodásra is rányomta bélyegét. Ekkor alakult meg a Prágai Keresztyén Békekonferencia és az Európai Egyházak Konferenciája és 1961-ben ülésezett az EVT III. Nagygyűlése Új-Delhiben, ahol az Orosz Ortodox Egyház kérte a szervezetbe való felvételét – hazai politikai megfontolás alapján.

A nagygyűléseken való részvétel együtt járt közös tanulmányi dokumentumok készítésével, amelyek jól visszatükrözik a kor politikai elvárásait. A Hungarian Church Press, az Ungarischer Kirchliche Pressedienst angol és német nyelvű könyvkiadó szolgálata, amelyet az Ökumenikus Tanács titkársága végzett történelmi értékű szolgálatnak bizonyult. A Theológiai Szemle 10 évi kényszer szünet után újra indulhatott, s máig egybekapcsolja az ökumené elkötelezett tudós lelkészeit.

A gyülekezetekhez való kapcsolattartásban nagy jelentőségűnek bizonyult a segély és kölcsön akciók lebonyolítása. Az NDK és svájci csereüldötések, külföldi ösztöndíjak elosztása az Ökumenikus Tanács feladata lett. Az egyetemes imahetek megszervezése a nemzetközi ökumenébe való bekapcsolódást biztosította.

A Tanács tagjai sorába felvételét kérte a Magyar Ortodox Egyház (1962) és az azóta már megszűnt Szabad Egyházak Tanácsa – 1965.

Az 1962-ben egybehívott II. vatikáni zsinat új korszakot nyitott a katolikus egyház teológiai látásában. XXIII.

János pápa meghirdette a protestáns és ortodox egyházak felé való nyitottságot. Valójában ez a folyamat napjainkig tart s erősödik.

4. Korszak 1968–1988

Hazánkban 1968 az Új gazdasági mechanizmus bevezetését jelentette, amely a kapitalista gazdasági törvényszerűségek átvételét és a nyugati országokkal való élénkebb kereskedelmi kapcsolatok kezdeményezését hozta magával. Nyugat Európában a diák megmozdulások éve, ahol az egyetemi hallgatók kifejezték elégedetlenségüket professzoraikkal és a politikai vezetőkkel szemben.

Mindez az ökumenikus mozgalomra is hatással volt itthon is. Fellazult politikai környezetben nagyobb mozgás tér nyílt az egyházak szolgálatára. Elkészült 1975-ben az új protestáns bibliafordítás és egy új ökumenikus Énekeskönyv is kiadásra került. Bár a Római Katolikus Egyház és az EVT között kialakult egy dialógus, egy állandó katolikus-protestáns párbeszéd nem jött létre. Róma egyenként tárgyalt az egyes protestáns felekezetekkel.

A nyolcvanas évek második felében a glasznosztj és peresztrojka jegyében egyre nyitottabbá válik a hazai ökumené a nyugat-európai egyházi kapcsolatok ápolása előtt. Egyre több konferencián egyre több lelkész vehet részt, a témák aktualitását jelzi a programok sokfélesége: abortusz-kérdés, etnikai kérdések, környezetvédelem, az ifjúság kiábrándultsága, nihilizmus.

Ebben az időben indul el katolikus részvétellel az ökumenikus imahét ünnepélyes nyitó istentiszteletének megtartása. Elkészül a Miatyánk, az Apostoli Hitvallás és a Nicea-Konstantinápolyi Hitvallás közös magyarra fordított szövege.

Mindnyájan sejtettük, hogy valami új van kibontakozóban, de sem a tartalmát, sem a formáját nem ismerhettük. Isten meglepetést készített mind az egyház, mind a társadalom életében. Imádsággal és izgalommal várta az egyház hívő népe, mit tartogat számunkra Isten a holnapban.

5. Korszak 1989-től napjainkig

Amit emberi szem nem látott és fül nem hallott, azt készítette Isten az Őt szeretőknak – mondhatnánk a páli igékkal e korszak közeledtének bejelentését.

A határzár megszűnését szimbolizáló drótkerítés átvágása nem egyszerűen szimbolikus akta volt a bezártság megszüntetésének, de az országunkba bevonult kelet-német, NDK-beli fiatal turistáknak a szabadság, az NSZK-ba való szabad útvonal megnyitását is Bécsen keresztül. Történelmi esemény volt: a vasfüggöny leomlott, szimbolikus akta a gondolkodás és az utazás szabadságának.

Mindez az egyházak számára, benne az ökumené szolgálatára nézve is gyökeresen új korszak kezdetét jelezte. Ez az az időszak, amelyet már a tisztelt hallgatóság több-

sége is személyesen átélt, s az események alakulásában is részt vett.

Ökumenikus Tanácsunkhoz csatlakozott a román, bolgár és szerb ortodox egyház, ugyanakkor megszűnt a rossz emlékű Szabad Egyházak Tanácsa, majd a kétezres évek elején kérte felvételét a Tanácsba a Magyar Pünkösdi Egyház.

Az új alapszabály értelmében kérte megfigyelői statusban való részvételét a magyar Római Katolikus Egyház és az Unitárius Egyház, az Isten egyháza és a Budapesti Nemzetközi Egyház, valamint hat ökumenikus szervezet, köztük a Keresztyén Orvosok Egyesülete.

1989. július 1-jén jogutód nélkül megszűnt az Állami Egyházügyi Hivatal. Az egyházak és az állam közti tárgyalásokat a Glatz Ferenc vezette Oktatásügyi Minisztérium egyházi titkársága vette át. Egyik legfőbb ténykedése közé tatózott a Fasori Evangélikus Gimnázium újbóli megnyitása 1989. szeptember 1-jén. Az esemény szimbolikusan is jelezte, hogy új korszak hajnala köszöntött ránk az állam és egyház viszonyában.

Ezt követően az események felgyorsultak. A III. köztársaság kikiáltása, új választások, új kormány létrejötte oly gyors egymásutánban érkeztek, amelyeket a társadalom többsége alig tudott követni. Tény, hogy az egyházak kontroll és korlát nélkül végezhetik szolgálatukat, az új törvény alapján (32. tv) megkezdődött az egyházak kártalanítása, kényszer útján elvett ingatlanainak rendezése és szolgálatuk kiszélesítésének új formái (új iskolák nyitása, hitoktatás beindítása, tábori katonai, börtön- és kórház lelkészi szolgálat szervezése, amelyek az ökumené jegyében jöttek létre. Míg átmenetileg működött egy Egyházközi Bizottság, annak megszűnte után az Ökumenikus Tanács jelentősége nőtt meg, sajnálatos módon a zsidó és katolikus felekezet kimaradásával.

Az elkövetkező évek a valamennyi felekezetet egyaránt érintő 32. egyházi törvény kártalanításról szóló értelmezése, megtárgyalása és végrehajtása tematizálásában és megvalósításában telt. Ez a processzus 2011–12-vel befejezést nyert. Az egyházakat azonban csak részlegesen kártalanították, mivel az elvett földtulajdont nem vette figyelembe a kisajátítási, kártalanítási törvény, ellentétben sok szomszédos ország gyakorlatával.

A 2012-es új törvény alapján az Ökumenikus Tanács civil egyesületi statuszt kapott, amelyet a Fővárosi Törvényszék vett nyilvántartásba. A kizárólag tagegyházakból verbuválódott Ökumenikus Tanács illetően történő elbírálása jogi tévedés (Justizmord), de a döntő, hogy a Tanács a keresztyén egység jegyében tovább működik.

2013-ban EVT főtitkára, dr. Olav Fykse Tveit látogatott hazánkba április hónapban. Ez alkalommal találkozott a tagegyházak vezetőivel és Orbán Viktor miniszterelnökkel. A látogatás célja bemutatkozás és kölcsönös ismerkedésvolt.

Ebben az évben zajlott július 3–8 között az Európai Egyházak Konferenciája nagygyűlése Budapesten. A fő téma a misszió tematikáját járta körül.

Új alapdokumentumot fogadtak el, a közgyűlés tudomásul vette, hogy a KEK genfi irodája befejezte ténykedését, de a strassbourgi és a brüsszeli hivatal tovább működik.

2015. szeptemberében az Egyházak Világ Tanács főtitkára, dr. Olaf Fykse Tveit egy nagyobb delegáció élén érkezett a MEÖT vendégként hazánkba, hogy tájékozódjék a menekültkérdésben a egyházak vezetőivel (dr. Bogárdi Szabó István ref., dr. Fabiny Tamás evang. és dr. Veres András róm. kat. püspökökkel, valamint Rétvári Bence államtitkárral).

2016. novemberében a CEC kihelyezett bizottsági ülése volt Heikki Huttonen főtitkár vezetésével a migráció jelentőségéről. Együttesen arra a felismerésre jutottak, hogy a migráció összetett jelenség amelynek minden faktorát komolyan kell értelmezni, a szent egyoldalúság félreértésekhez vezet.

2017. a Reformáció 500 éves évfordulójának ünneplése jegyében zajlott. Valamennyi protestáns felekezetben megünnepelték a félévezredes jubileumot, mint az evangélium újra felfedezésének örvendetes eseményét. Nem a szakadást, mert Luther és a többi reformátor nem akart kiszakadni az egyetemes egyházból, hanem kiátkozták, s ezért az átokbulla aláírója és közvetítője első renden a felelős.

Három kiemelkedő országos rendezvényen emlékezünk az 500 év eseményeire. A Művészetek Palotájában együtt énekelt a telt házú gyülekezet és sokak tanúságtételét hallgatták meg Krisztusról, a reformáció kulturális kincseiről. A reformáció napján a Budapest ARÉNA Sport csarnokban ünnepi ökumenikus istentisztelet keretében szolgáltak a reformáció egyházainak képviselői, s hallgatták meg Orbán Viktor miniszterelnöknek a protestantizmust nagyra értékelő ünnepi beszédét, amelyben a személyes elkötelezettségről is benyomást keltően tett tanúságot. Felemelő érzés volt ezen a napon protestánsnak lenni.

Végül a 2017-es ünneppsorozat lezárása a Zeneakadémia dísztermében zajlott, méltóan a protestáns zenekultúrát teremtő egyházak múltbeli és jelen szolgálatához, amelyben a zenei bizonyoságtétel a Krisztusról szóló hitvallás állt a középpontban. Ave Christus, spes unica. Éljen Krisztus, egyetlen reményünk!

Szebik Imre

Ami megelőzi, kíséri és inspirálhatja az egyházi ökumenét

A megelőző előadás címe azt sugallja, és tartalma is azt mutatja be, hogy a 20. század közepe tájától hogyan keresték és találták meg a magyarországi egyházak egymást. Ennek az egységstörékvésnek egyháztörténeti jelentőségű eseménye lett a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának 1943-as létrejötte. Ez az esemény, sőt az ezt megelőző és kísérő közeledési gesztusok azonban nem kizárólag belső egyházi folyamatok voltak. Az alábbiakban néhány nemzetközi és hazai példával igyekszem illusztrálni ezt a megállapítást.

Angolszász és német/svájci gyökerű belmissziós mozgalmakkal kezdem. Már a megelőző századokban is egymásra találtak azok a hívő keresztyének, akik hitüket nemcsak tudat- és érzelmvilágukban, vagy templomi liturgikus eseményekben élték meg, hanem kétkezi tevékenységükben is ki akarták fejezni. A 19. század ipari és tudományos forradalmával járó társadalmi mobilitás melléktermékei széles és mélységes munkaterületet kínáltak ennek a jó szándékú készségnek a megélésére. Az említett rapid társadalmi/gazdasági változások vákuumként vonzották a falvak és kisvárosok családi és gyülekezeti „fészek melegéből” az ifjakat a nagyvárosi életbe. Ott a munka, a megélhetés, a sokféle testet-lelket építő élmény fényei mellett megkapták mindezek árnyékát is. A nagy lehetőségek olykor nagy kísértésekkel, csalódásokkal, alig feldolgozható feladatokkal is együtt jártak. Az alkoholizmus, a drogok, a prostitúció, vagy éppen a törvényen kívüliség megoldást kínáló ígéreteként jelentkeztek, de természetüknél fogva legtöbbször újabb problémákon keresztül sorstragédiákba vezettek. E társadalmi devianciák áldozatai különböző felekeze-

tekhez tartoztak. A kísértés, az ördög, a gyarlóság nem válogattak. De hála Istennek azok a hívek sem válogattak a felekezetek mentén, akik ezeknek az áldozatoknak a segítségükre siettek a különböző felekezetekből. S e szolgálatkész emberek nagyon hamar egymásra találtak. Ezekből a találkozásokból pedig ökumenikus karakterű segítő/mentő mozgalmak, szervezetek jöttek létre, a leányanyák, az alkoholisták, a depressziósok, a kriminalizáltak etc. megmentésére. Ezek laikus mozgalmak voltak, de olyanok, amelyekben a krisztusi szeretet mindent fölülírt, ideértve a felekezeti hovatartozást. Ezek a példák olykor megszegyenítő módon és nem ritkán szembe szélben mutattak jó példát az egyes felekezeteknek, amelyek akkor még olykor vastag és magas teológiai és tekintélybeli falakkal választották el egymást egymástól. Ezek a nemzetközi példák természetesen a magyar kontextusnak megfelelően hazánkban is elindították azokat a belmissziós törekvéseket, amelyek gyülekezeteken és felekezeteken belül és túl nem ritkán ökumenikus karaktert öltöttek. A legszebb hazai példa erre talán a Magyar Cserkészszövetség létrejötte 1912-ben a Kálvin téri Református Egyházközség lelkesi hivatalában, ahol református lelkészek, teológiai tanárok, katolikus papokkal és szerzetesekkel együtt szövetkeztek Krisztus nevében a magyar kallódó gyermekek és ifjak fölkarolására messze megelőzve ezzel minden hivatalos egyházi közeledést.

De vannak kevésbé drámai példák is az egyházi ökumenét, megelőző úgynevezett *társadalmi vagy civil ökumenére*. Ilyen például a generációs ökumené, amelynek két máig élő szép példája nemzetközi és hazai téren egyaránt a Vasárnapi Iskola Szövetség, vagy a Keresz-

tyén Diákok Világszövetsége (WSCF). Tehát a gyülekezetek gyermekmunkáját és az egyetemek diákságát egyaránt hamar elérte az ökumenikus szellemiség. Ide sorolhatjuk természetesen a talán mind a mai napig legnagyobb, sajnos hazánkban átűtő erővel újraindulni nem tudó, KIE-t/YMCA-t. Ebben a kategóriába említhetjük azokat a szakmai közösségeket, amelyek a krisztushit mentén szerveződve értelemeszerűen ökumenikusak és megítélésem szerint sokkal nagyobb figyelmet érdemelnének az egyházak részéről, különösen is a protestáns egyházak részéről, mint amit az én ismeretem és megítélésem szerint manapság kapnak. Ezek a szervezetek teljes-odaadó őszinteséggel krisztusiak és ökumenikusan nyitottak, még akkor is, ha a keresztyén egység kifejezését kisebb-nagyobb döccenéssel tudják megélni. Ez pedig csak további érv arra, hogy nagyobb egyházi figyelemre szorulnak. S nem mellesleg úgy vélem, hogy e figyelem kölcsönös érdek lenne a bennük rejlő missziós potenciál okán. Kire is gondolok? Például: a Nagycsaládosok Országos Egyesülete, a Keresztyén Értelmiségiek Szövetsége, a Keresztyén Orvosok Magyarországi Társasága, a Keresztyén Vasutasok Egyesülete, a Keresztyén Vezetők és Üzletemberek Társasága, a Protestáns Újságírók Szövetsége etc. Talán egy kicsit intenzívebb a kapcsolat az egyházak és a szeretetszolgálatok között, de azok bár tevékenységükben ökumenikusak, de szervezetiileg egyre inkább felekezeti kötődésűek. Kivételt képez ez alól az ökumenicitást nevében is vállaló Magyar Ökumenikus Segélyszervezet.

A mozgalmaktól az intézmények felé fordulva említem azt a civil területet, amelyben, felekezeti struktúrában, de nyilvánvalóan ökumenikus miliőben folyik a munka. Egész konkrétan *a felekezeti oktatási és egészségügyi/szociális intézményekre gondolok*. Vannak ilyen egyházi intézmények a bölcsődétől az egyetemekig, a szociális intézményektől a kórházakig. Diákok és tanárok, betegek és gyógyítók különböző felekezetekből, de még inkább a szekuláris világból kerülnek ezekbe az intézményekbe. Micsoda nagy szükség van itt a felekezeti különbözőségeken és emóciókon felülemelkedő krisztusi szeretetre és micsoda óriási lehetőség van itt az Ige magvetésére, a krisztusi misszió gyakorlására. A fenntartó egyházak kétségkívül sokszor emberfeletti feladatokkal szembesülnek ebben a tisztükben. Talán pont ezért tűnik úgy, hogy a missziós lehetőség ezeken a tereken – ökumenikus missziói tudatosság és ökumenikus nyitottság híjával – sok tekintetben kiaknázatlan marad.

A hagyományos értelemben vett civil területről elmozdulva említem a *fejezetes testületeteket, amelyekben az ökumenikus kontextualitás* évszázados hagyománnyal bír. Megmutatkozott már ez azokban a minősített helyzetekben, messze az egyházi ökumenét megelőzve, amikor a katolikus pap, vagy a protestáns lelkész a háborús viszonyok között a másik felekezet hívét – például haladó hívét – látta el lelki táplálékkal úgy, hogy közben igyekezett az adott hívtól felekezetének megfelelő frazeológiát használni, vagy liturgikus fordulatait/eszköztárát megjeleníteni. A mai gyakorlat is szép történeteket hordoz arról, hogy nem feltétlenül puskaropogás közepette, de például külmisziót végezve az ökumenicitás milyen gazdag és egyben elkerülhetetlen módon jelenik meg a katonák és a rendfenntartók életében. Ez is mindennapos tanulási figyelmet és támogatási készséget érdemel.

S nem utolsó sorban említem azokat a modern *vállalkozásokat, amelyekben szintén van helye a keresztyén hagyománynak/szolgáltatásnak, a krisztusi spiritualitásnak* és így magától értetődő módon a tudatos ökumenicitásnak. Például a kultúra, a turizmus, a wellness, a sport, sőt a nehéz- vagy könnyűipari cégek ölthetnek olyan formákat, amelyek sokszor nagyon világias köntösben, de nagyon mély spiritualitást hordoznak vagy igényelnek. Amikor ez krisztusi szeretettel és testvériségben tudatos formát ölt, akkor ott is az a tevékenység zajlik, amelyet az egyházak Jézus Krisztus missziói küldetésének/parancsának neveznek.

A sort bizonyára még lehetne folytatni, s azon belül a példák sora szinte végtelen. Tehát erre nem vállalkozom, ugyanakkor úgy érzem, hogy a sokszor kizárólag egyházi és ráadásul különleges egyházi tevékenységnek gondolt ökumenikus aktivitásról a fentieket is el kellett mondanom, és azt is ki kell mondani, hogy ezek akár időben, akár intenzitásban, akár a bennük rejlő lehetőségekben olykor inspirálók/példák lehetnek az egyházak számára, máskor pedig az egyházak szakmai, quasi atyai támogatására, eligazítására szorulnak.

Adja a mindenható Isten, hogy Krisztus egyháza az „egész lakott földön” – a maga felekezeti sokszínűségében és teológiai egységében egyaránt – meglássa azokban az embereken is a krisztusi megérintettséget, vagy ennek látens vágyát, akik nem (csak) a templom falai, hanem a szervezetek, az iskolák, a kórházak, az otthonok, a kasszárnyák, vagy éppen a turisztikai látványosságok/ipari vállalkozások falai között élnek meg krisztusi reménységüket és szeretetüket.

Bóna Zoltán

Az egységtörekvés globális megjelenése

1. Egységtörekvés, mint toleranciakérdés

A 20. századi egységtörekvések megértéséhez érdemes áttekinteni a keresztyénység történetét az egymás iránt megnyilvánuló tolerancia és szeretet összefüggésében. Jézus a főpapi imádságában a megosztottság helyett

az egységet többszörösen is hangsúlyozza a tanítványok körében: „Szent Atyám, tartsd meg őket a te neved által, hogy *egyek legyenek*, mint mi!” (Jn 17,11), „De nem értük könyörgök csupán, hanem azokért is, akik az ő szavukra hisznek énbenem, hogy mindnyájan *egyek legyenek* úgy, ahogyan te, Atyán énbenem és én teben-

ned!” (Jn 17,20–21), „Én azt a dicsőséget, amelyet nekem adtál, nekik adtam, hogy *egyek legyenek*, ahogy mi egyek vagyunk!” (Jn 17,22), „Én őbenntük és te énbennem, hogy *tökéletesen egyé legyenek*, hogy felismerje a világ, hogy te küldtél el engem...” (Jn 17,23). A Názáreti Jézus által említett „tökéletes egységet” vizsgálva sok kérdést vehetünk fel a kereszténység évszázadaiban. Az egység hiánya fájdalmas. Jézus szava pedig prófétai: a szeretet kötelékből ugyanis a világ következett, az egyház bizonyoságtételét hitelesíti vagy hitelteleníti.

Mennyire működött a 2000 éves egyházban a szeretet egység és mennyire beszélhetünk a szeretet toleranciájáról? A Krisztus születése utáni első évszázadok során az ókeresztény iratok tanúsága szerint az ógyház elvetette az erőszak alkalmazását a máshitűekkel, az eretnekekkel szemben. (Az államhatalom ellenben, mint az köztudott, már az 1. századtól alkalmazta velük szemben az erőszakos üldözést.) A keresztények körében először csak a 4–5. században bukkant fel a testi fenytés, száműzetés gondolata a más vallókkal kapcsolatban, a halálbüntetést pedig a kereszténnyé lett „konstantini” államhatalom kezdte el először alkalmazni (a manicheusok és a donatisták ellen). A középkor során a politikai célokkal egybefonódó erőszakos térítési gyakorlattal szemben folyamatosan jelen voltak azok a teológusok, jogászok, akik elutasították a kényszeralkalmazását a más véleményen levővel szemben.¹ Közismert, hogy a nyugati és a keleti egyház szakadása, a „két nagy keresztény alternatíva” születése, 1054-ben kölcsönös kiátkozással ment végbe. A középkornak az ezredforduló utáni évszázadait a vallási türelmetlenségnek olyan véres megnyilvánulásai jelezték, mint a kereszties háborúk, a zsidó pogromok és az inkvizíció. A 12–15. század ún. előreformátori mozgalmainak (Peter Wald, John Wycliff, Jan Hus, Girolamo Savonarola) kedvezőtlen fogadtatása, sikertelen integrációja előre jelezte a későbbi újítási kísérletek sorsát. A 16. században kibontakozó reformáció a vallási türelmet tekintetében nem vezetett változáshoz. Sőt, a vallási türelmetlenség éppen a 16–17. században érte el tetőfokát, az európai vallásháborúk formájában.²

A 16. századi európai tolerancia kísérletek után, amelyek részben súlyos vallásháborúk eredményeként születtek (1555. Augsburgi vallásbéke, 1568. Tordai országgyűlés, 1573. varsói konföderáció, 1598. Nantes-i ediktum, stb.) a vallási alternatívítás, a vallásszabadság kialakulásának igazi terepét az amerikai kontinens szabad területei biztosították. Természetesen ezek a vonatkozások alapvetően már a társadalmi egység kérdésköréhez tartoznak, de – mint látni fogjuk – végeredményben a folyamat összekapcsolható a jézusi egység fogalommal is. Az Amerikai Egyesült Államok modernkori pluralisztikus társadalmának alapjai a 17. századtól induló bevándorlási folyamatban kezdtek kialakulni.³ Ennek talán legismertebb példája a Mayflower fedélzetén 1620-ban kivándorolt angol puritán csoport története: a közösség annak reményében vágott neki az óceánnak, hogy az Újvilágban majd szabadon gyakorolhatja hitét. Bár Angliában csak 1689-ben adták ki az ún. Tolerancia törvényt (Act of Toleration), I. Jakab – anyagi érdektől vezérelve, a későbbi haszon reményében – 1620-ban tü-

relmet tanúsított a puritán csoporttal szemben.⁴ A vallási sokszínűségnek már a század első felében felfedezhetőek voltak a nyomai: Isaac Jogues francia jezsuita szerzetes a későbbi New York állam vallási képletét jellemezve kálvinistákról, lutheránusokról, angol puritánokról és anabaptistákról beszélt.⁵ Fontos jelezni azonban, hogy az amerikai gyarmati területeken a vallási alternatívítás története nem kezelhető egységesen.

A Mayflower 1620-as utasai a későbbi Massachusetts állam területén gyakorolhatták puritán vallásukat. Roger Williams (1603–1682) baptista lelkész – miután New Englandból elűzték – 1636-tól Rhode Island államban biztosította a teljes vallásszabadságot, s korát megelőző módon az állam semlegességét.⁶ 1649-ben pedig Maryland államban született Tolerancia törvény (Maryland Toleration Act) a protestánsok és a katolikusok szabad vallásgyakorlásának biztosítására.⁷ A század második felében a kvéker William Penn (1644–1718) által, hitbéli meggyőződésből kezdeményezett „menedékhely program” bírt különös jelentőséggel. Penn a Frame of Government of the Province of Pennsylvania című munkájában (1682) fektette le annak az államnak az alapjait, amely tiszteletben tartja állampolgárai lelkiismereti szabadságát: „a kormány legelső feladata (...), hogy mindenki, aki itt él, szabadon élvezze az ő hitét, és gyakorolja istentiszteletét oly módon, ahogy az lelkiismerete szerint a legelfogadottabb Istennek”⁸ A megszülető Pennsylvania állam ebben a szellemben adott otthont a kvékereknek kívül olyan, másutt üldözött vallási közösségeknek, mint például a mennoniták, a dunkersek és a schwenkfelderesek. A vallásszabadság elvi alapjainak megfogalmazója azonban az angol filozófus John Locke (1632–1704), akinek a *Vallási türelemről* szóló levele nem sokkal Penn írása után keletkezett (1689). Ebben az írásában a filozófus megkérdőjelezte a vallásban történő állami beavatkozás jogát, s ezzel lefektette az állam és az egyházak elválasztásának elvét.⁹ Locke a gyülekezési szabadságjogból vezette le a felekezetek alapításának korlátlan jogát, melynek egyetlen korlátja a közbüntény elkövetése.¹⁰ Angliában éppen ebben az évtizedben született meg két, egymástól eltérő politikai háttérű „türelmi rendelet”. II. Jakab (1685–1688) 1687-ben hirdetett széleskörű vallásszabadságot (Declaration of Indulgence), amelyet a katolikusok és a disszidentek is elnyertek. (Megjegyzendő, hogy erre 1653-ban már Cromwell is tett kísérletet.¹¹) 1689-ben azonban – mint már említettük – III. Vilmosnak (1689–1702) köszönhetően egy jóval szűkebb türelmet tanúsító Tolerancia törvény (Act of Toleration) jött létre, amely a nonkonformisták (baptisták, kongregacionalisták) számára biztosította ugyan a szabad vallásgyakorlatot, ám a disszidentek, a katolikusok és az unitáriusok számára nem. Rhode Island és Pennsylvania tulajdonképpen a vallási alternatívitást képviselő pluralista állam őstípusai lettek. Williams és Penn gondolatainak szélesebb körű elterjedéséhez azonban több mint egy évszázadnak kellett elteltie.

Thomas Jefferson (1743–1826) még Virginia állam kormányzójaként 1777-ben fogalmazta meg a szabad vallásgyakorlatot létrehozó törvényt, mely lehetőséget

biztosított arra, hogy az egyén maga válassza meg hitét, vallását, vagy akár dönthessen úgy is, hogy vallás nélkül él. Konceptiója tartalmazta a hitelvékért (vagy azok hiányáért) való üldözés, diszkriminálás tilalmát is. Virginia államban 1786-ban valósult meg az állam és az egyház jeffersoni felfogású „teljes” szétválasztása, amelynek értelmében az állam egyetlen vallást és egyetlen denominációt sem részesít előnyben. A következő évtizedekben ez a koncepció szolgált modellként a többi szövetségi állam számára az egyház és az állam viszonyának rendezésében. Természetesen nem kis jelentőséggel bírt, hogy az 1787-ben születő Alkotmány (amely 6. cikkelyében megtiltja az állami tisztségviselőktől a vallási vizsga követelményét), illetve az 1791-es Bill of Rights (amely 1. pontjában kijelenti, hogy a Kongresszus nem hozhat olyan törvényt, amely egy vallást támogatna, vagy tiltana) ugyancsak a Jefferson-féle elgondolást követte.¹² A 18. század végére az Amerikai Egyesült Államokban ilyen módon megvalósult a „szabad államban szabad egyház” gondolat törvényi alapja. Hosszú távú következményekkel járt a vallásszabadság és a vallási alternatívitás gondolatának gyakorlati kivitelezése. Medgyessy László értékelése szerint e „történelmileg radikális helyzet” kialakulása a felekezetek közeledéséhez (ökumenizmus), gazdasági önállóságához, függetlenségéhez (autonómia), a gyakorlati kérdések iránti érzékenységéhez, (pragmatikus gondolkodás), és a laikusok kiemelkedő aktivitásához (önkéntesség) vezetett.¹³

2. A keresztény egységtörekvések metodista vonatkozásairól

Az Egyházak Világtanácsának 1948. évi amszterdami megalakulása kétségtelenül határkő a kereszténység újkori történetében, ahogy ezt már 1949-ben Victor János és Benczúr László megállapították.¹⁴ Az „ökumené századának” nyitányát alig negyven évvel korábbra, az 1910-es edinburghi világkonferenciára szokás datálni. A két eseményt összeköti a metodista laikus (világi) John Mott alakja, akinek kapcsán e korreferátumban a keresztény egységtörekvések néhány metodista vonatkozására szeretnénk most kitérni.

„Mi akadály van annak, hogy szeretetben egyek legyünk? Bár nem tudunk mindenben egy véleményen lenni, attól még szerethetjük egymást. Nem lehet egy a szívünk, még ha nézeteink különböznek is? Kétségtelen, hogy ez lehetséges. Ebben kisebb eltérések ellenére egyetérthet Isten minden gyermeke.” – írta John Wesley (1703–1791) a metodista mozgalom alapító atyja 1749 körül *Az egyetlen keresztény szellemről* írt prédikációjában. Wesley a metodista gondolkodás ökumenikus karakterét fogalmazta meg ezekben a mondatokban, amit különösen is hangsúlyossá tett azzal, hogy prédikációját beválogatta az általa legfontosabbnak ítélt ötvenhárom igehirdetést tartalmazó prédikációs kötetekbe. A wesleyánus teológia követői – köztük a magyarországi metodisták is – az ökumené évszázadának tekintett 20. században ilyen lelkeséggel viszonyultak az ökumenikus mozgalom céljaihoz.

Szép példája ennek a modernkori ökumenikus mozgalom kezdetének tekintett, 1910-ben megrendezett Edinburgh-i Világmissziói Konferencia. A találkozóznak hazánkban talán kevésbé ismertek a metodista vonatkozásai. Pedig az 1200 hivatalos delegátussal ülésező konferencia résztvevőinek hatoda (összesen 185-en) metodista felekezeteket képviselt. A metodisták komoly szerepvállalását és megbecsültségét jelezte, hogy az amerikai John R. Mott (1865–1955) személyében az ülésezők metodista elnököt választottak. Mott a következő évtizedekben is kiemelkedő szereplője maradt a nemzetközi ökumenikus mozgalomnak: az 1948-ban megalakuló Egyházak Világtanácsa tiszteletbeli elnökének választotta. Két évvel korábban pedig a Nobel-békedíjat is megkapta a keresztény diákok nemzetközi szervezetének (World Student Christian Federation) megalapításáért és megerősítéséért, amellyel a világbéke ügyét mozdította előre. Mott-ot a kiterjedt missziós és ökumenikus munkásságáért sokan korának legszeleesebb látókörű keresztény vezetőjének tartották.

A hazai egyháztörténeti szakirodalom rendszerint arról számol be, hogy az 1910-es ökumenikus konferenciának egyetlen hivatalos magyarországi küldöttje sem volt. Az adatot metodista részről pontosítanunk kell. Melle Ottó (1875–1947), budapesti metodista lelkész, az Ausztria-Magyarországi Kerület szuperintendense (1907–1920 között) ugyanis abban a megtiszteltetésben részesült, hogy az Edinburgh-i gyűlésen a Püspöki Methodista Egyház kontinentális európai misszióját képviselhetette. Megbízatását az egyház Külmissziós Bizottságától (Board of Foreign Mission) kapta. (A Püspöki Methodista Egyház lelkészén kívül hazánkban egy sajtótudósító volt jelen, Kovács J. István személyében.) Melle úti beszámolóit az éppen 1910-ben indított egyházi lapban, a *Békeharangban* öt számon keresztül olvashatták az érdeklődő olvasók. A metodista szuperintendens a következő szavakkal összegezte élményeit: „Az bizonyos, hogy a missziói történelemnek új, dicsőséges korszakába lépünk. Rajta, munkálkodjék ki-ki a maga körében úgy, hogy a világ népei mindnyájan nem sok idő múlva megismerjék az Urat.”

A magyarországi metodisták története a kezdetektől elválaszthatatlan az ökumenikus lelkiségtől. Ennek 19. századi példájaként említhetjük meg, hogy Matthew Simpson amerikai metodista püspök, az 1857-es európai útján éppen „pre-ökumenikus” Evangéliumi Szövetség berlini üléséről érkezett Pest-Budára, és tartotta meg evangélikus körben az első metodista áhítatot hazánkban. Az 1846-os londoni alapítású Evangéliumi Aliansz az egyik legrégebbi nemzetközi keresztény egységsszervezetnek számít, amely kezdettől fogva jelentős hatást gyakorolt a különböző keresztény felekezetek képviselőire. A magyarországi metodista misszió kezdeteként számon tartott 1898-as esztendőben Robert Möller bécsi metodista lelkész a budapesti német református gyülekezetben hirdetett igét a januári Aliansz Imahét alkalmából. Amikor ugyanezen év őszén a Bácskából érkező meghívásra Verbászon prédikált, ott ugyancsak a református templomban lépett szószékre. A 19. századi reformátusok, evangélikusok és metodisták evan-

géliumi, felekezeti határokon átnyúló Krisztus-hitének bizonyosságai ezek a szolgálatok.

Az első világháborút követően ugyancsak az Aliansz Imahét lett az a forma, amelyben a különböző keresztény felekezetek az egységet ünnepelték. Az 1921-es fővárosi imahetet a tudósítás Magyarország első igazán „alliansz-szellemben” folyó imahetének nevezi, a résztvevő egyházak között a baptistákat, az evangélikusokat, a metodistákat és a reformátusokat találjuk. Miközben az ország kisebb településein még előfordulnak felekezetek közötti súrlódások, Funk Márton (1883–1954) metodista szuperintendens 1927-ben különleges, ökumenikus megvilágításba helyezi a metodista egyház szolgálatát: „*Ahol mi evangélizálunk, ott nemsokára jobban látogatják a templomokat is. (...) Eljön az az idő, amikor Magyarországon is elismerik azt, hogy a methodismus egyéb egyházaknak is nyereség.*”

A második világháború korában egyfelől a kisegyházakat érő üldöztetések, másfelől az országot sújtó veszteségek vezettek az egyházak közeledéséhez. Az adventisták, a baptisták, a Keresztyén Testvérgyülekezet és az Üdvhadsereg vezetői 1943-tól már rendszeres kapcsolatban álltak egymással, 1944-ben ők alapították meg a Szabadegyházak Szövetségét, amelyhez 1945-ben a metodisták is csatlakoztak. Az evangélikusok és a reformátusok ugyancsak 1943-tól fűzték szorosabbra kapcsolataikat, amikor a rászorulókat, illetve a menekültek támogatására megalapították az Egyetemes Egyháztanács Magyarországi Bizottságát. 1946-ban öt felekezet csatlakozásával – köztük a metodistákkal – ebből a szervezetből jött létre a Magyar Ökumenikus Újjáépítési Bizottság, későbbi nevén a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa.

A jézusi egységre hívó szónak engedelmességgel a metodisták az elmúlt évtizedekben is törekedtek az ökumenizmus megélésére. 1997-ben az európai metodista egyházak csatlakoztak a Leueneri Konkordiához, amelyben addig a klasszikus reformatori, illetve előreformatori felekezetek vállaltak egymással szomszédos és úrvacsorai közösséget. 2006-ban hasonló jelentőségű lépés volt, hogy a Metodista Világtanács aláírásával deklarálta, hogy a wesleyánus teológia egyetért a római katolikus és evangélikus egyházaknak a megigazulásról szóló Közös Nyilatkozatával.

A magyarországi metodisták komoly ökumenikus szerepvállalásáról tanúskodik napjainkban a felekezetközi szervezetek vezetésében való részvétel. A sokat emlegetett Evangéliumi Alianszban az ezredforduló után Szuhánszky T. Gábor metodista lelkész főtitkárként majd alelnökként szolgált. A Magyar Evangéliumi Keresztyén Diákszövetséget – melynek kibontakozásában mellesleg John R. Mott 1909-es budapesti látogatása is komoly szerepet játszott – 2005–2012 között Pásztor Zoltán metodista elnökként irányította. A magyarországi egységtörekvések közül mindenekelőtt az 1998-ban megalapított Wesley Teológiai Szövetséget kell kiemelnünk, amely wesleyánus egyházakat (például a Magyarországi Metodista Egyházat, a Názáreti Egyházat, és az Üdvhadsereget) és egyházi szervezeteket (például az Élet Kenyere Alapítványt, a Felebarát Keresztyén Ala-

pítványt, a World Gospel Mission Alapítványt) foglalja magában. A szövetség teológiai oktatással, könyvkiadással és tudományos konferenciák szervezésével ápolja a wesleyánus örökséget. Erre a munkára szükség is van, hiszen a metodista teológia értékei, kiemelkedő hangsúlyai még mindig meglehetősen ismeretlenek számítanak hazánkban. A kontinentális Európa kereszténységének térképén a metodizmus a protestáns kisegyházak sorába tartozik. Angolszász területen azonban népegyházi méretek jellemzik ezt a sokágú felekezetet, amely a 18. századi Angliában az anglikán egyház belső megújulási mozgalmaként indult. Az anglikán lelkész testvérpár – John és Charles Wesley (1707–1788) – a szeretet által munkálkodó hit és a megszentelt életre való isteni elhívás üzenetével az újkori kereszténység utolsó nagy reformátorai lettek. A wesleyánus gondolkodással egy ökumenikus szellemű missziós egyház született, amely nemzetközi kiterjedést nyert: a Metodista Világtanács 132 országból 76 wesleyánus felekezetet egyesít 75 milliós közösségben, ezzel a számmal a metodizmus a világ egyik legnagyobb protestáns egyházi közössége, amely különleges megbízatásként hordozza a Jézusban való egységre hívás üzenetét.

Khaled A. László

JEGYZETEK

- 1 Katus László: Keresztények és a szabadság – történelem szemmel. In: Góczy Zoltán – Varga Szabolcs – Vértesi Lázár (Szerk.): *Ecclesia semper reformanda et renovanda*. Katus László egyháztörténeti cikkei és tanulmányai. *Seria Historiae Dioecesis Quinqueecclesiensis IV*. Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola, Pécs, 2007. 271–273. p.
- 2 Uo. 275.
- 3 Medgyessy László: Keresztyénség az Amerikai Egyesült Államokban. Református Zsinati Iroda Doktori Kollégiumának Főtitkári Hivatala, Budapest, 2000. 25. p.
- 4 Uo. 18. p.
- 5 Clifton, E. Olmstead: *History of Religion in the United States*. Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1965. 123. p.
- 6 Medgyessy. 23–24. p., Ludassy Mária: A toleranciától a szabadságig. Anglia 300 éve egy eszmetörténetének tükrében. Kossuth, Budapest, 1992. 38. p.
- 7 Uo. 33. p. A törvény halálbüntetést szabott ki azokra, akik Jézus istenségét tagadták.
- 8 Uo. 27. p.
- 9 Csepregi András: A tolerancia lehetőségének teológiai alapjai. In: Köbel Szilvia (Szerk.): *Egyházak és tolerancia Magyarországon*. Tudományos konferencia az 1947. évi XXXIII. törvény megszületésének 60. évfordulója alkalmából, 2007. december 5. Oktatási és Kulturális Minisztérium. Egyházi Kapcsolatok Titkársága, Budapest, 2008. 21–22. p.
- 10 Ludassy Mária: *Sola Conscientia*. *Confessio*. 2005/1.
- 11 Az unitáriusokat Cromwell is kizárta a vallásszabadságot elnyerők köréből.
- 12 Medgyessy. 50. p. A Kongresszus először 1862-ben avatkozott be vallási ügyekbe, amikor megtiltotta a mormon poligámiát. Uo. 63. p.
- 13 Uo. 51. p. Az európai egyházakról szóló megjegyzéseiben Bibó István is utal arra, hogy az „állami gyámkodástól függetlenné váló” egyházak erkölcsileg erőgyarapodást és politikai súlyban való megerősödést nyertek a változások által. Bibó István: *A magyar demokrácia mérlege*. Bibó i.m. 153–154. p.
- 14 „Hogy mindnyájan egyek legyenek” – 50 éves az Ökumenikus Tanács Magyarországon. Szerk.: Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Jubileumi Szerkesztőbizottsága. Elnöke: Dr. Hafenschér Károly. Budapest, 1993. 77. p.

Az egységkeresés intézményes kialakulása és fejlődése

1. Jézus Krisztus vágya: az egyház egysége

A keresztény egységtörekvés Jézus utolsó vacsorai szavaira vezethető vissza: „Legyenek mindnyájan egy!”¹ Kétezer év kereszténysége még nem volt képes ennek a vágnak, sőt ha lehet mondani, parancsnak eleget tenni, bár egyházi döntések, zsinatok, teológiai tanulmányok és kísérletek sokasága igyekezett teljesíteni az Üdvözítő keresztáldozata előtt megfogalmazott kérését.

Az üdvösség történetében közösségek és nézetek igyekeztek önmagukat egyetlen és kizárólagos hiteles tanúként megjeleníteni, ami súlyosan hátráltatta az egység megvalósítását. A keleti és nyugati egyházszakadás jogilag és intézményesen is kettéválasztotta a nagy egyház egészét, majd a reformáció ötszáz évvel ezelőtti megjelenésével a latin egyháztól teológiailag is jelentős elválással, a nyugati egyházszakadás következett be. Az egyház intézményrendszere különböző formákban élt tovább.

A keresztény egység nem csak egyetlen egyház ügye, hanem valamennyi egyházé és Krisztus-követőé.² Az egység célja, ahogy ezt maga Jézus is megfogalmazta az utolsó vacsorán, hogy „higgyen a világ”.³ A katolikus teológia szerint Krisztus a Tizenkettő „kollégiumára” – melynek Pétert adta fejéül – bízta a tanítás, a kormányzás és a megszentelés feladatát.⁴ A II. Vatikáni Zsinat tanítása alapján az egyház Isten új népe, amely egyesíti magában különbözőségük minden gazdagságával a férfiakat és a nőket minden nemzetből és minden kultúrából, hogy üdvözüljenek.⁵ Jézus Krisztus pedig azt akarja, hogy az apostolok és utódaik, tudniillik Péter utódának fősege alatt a püspökök a Szentlélekkel együttműködve hűségesen hirdessék az evangéliumot, szolgáltsák ki a szentségeket, a szeretetben kormányozva gyarapítsák az ő népét, és tökéletesítsék annak közösségét az egységben: az egy hit megvallásában, a közös istentiszteletben és Isten családjának testvéri egyetértésében.⁶ Az első keresztény közösségről szóló újszövetségi beszámolók alapján azok az egyház tagjai, akik hittel hallgatják Isten igéjét, megkeresztelkedtek Krisztusban, megerősödtek a pünkösdi Lélektől, és együtt ünneplik Krisztus testének és véreinek szentségét az eukarisztiában.⁷

2. Az ökumenikus törekvések szervezeti kialakulása

A 19. században protestáns kezdeményezésre alakultak meg nemzetközi szervezetek (YMCA, YWCA) a szakadás ellentmondásos legyőzésére.⁸ 1910-ben a skóciai Edinburgh-ban jöttek össze különböző protestáns egyházak a keresztény misszió egységes kialakítására. 1921-ben létrejött a Nemzetközi Missziós Tanács, majd az 1925-ben és 1927-ben megalakult ökumenikus szervezetek egyesüléséből (Life and Work és Faith and Order) 1948-ban született meg Amszterdamban az Egyházak Világtanácsa (WCC).

A II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) római katolikus részről intézményesen is elfogadta az ökumenikus mozgalmat és csatlakozott a nemzetközi szinten már meglévő egységtörekvéshez. A zsinat után megjelent Ökumenikus Direktórium tanítja, hogy Isten népének hívő és szentségi szolgálatára vannak rendelve a felszentelt szolgák: a püspökök, a papok és a diakónusok.⁹ Ily módon a hit, a szentségi élet és a hierarchikus szolgálat hármasként egységében valósítja meg Isten egész népe azt, amit az ősegyháztól kezdődően a hívő hagyomány mindig *koinonia / communio* néven nevezett.¹⁰

A II. Vatikáni Zsinat továbbá tanítja, hogy az egyházak közötti kommunió különleges módon a püspökeik közötti kommunió révén áll fenn, és fejeződik ki. A püspökök együtt kollégiumot alkotnak, mely az apostolkollégium helyébe lépett, és feje Róma püspöke, mint Péter utóda.¹¹ Így a püspökök biztosítják, hogy az egyházak, melyeknek szolgái, Krisztusnak az apostolok hitére és szolgálatára alapított egyetlen egyházát folytatják. Ez a kommunió természete szerint egyetemes.

Az önmagukban egységes és az egy, szent, katolikus és apostoli egyház kommuniójában élő részegyházak Krisztus nevében és a Szentlélek ereje által valamennyien arra kapnak küldetést, hogy hirdessék az evangéliumot, és felkínálják az Istennel való közösséget. Akik befogadják az evangéliumot, közösségre lépnek mindazokkal, akik már korábban hittek, s velük együtt alkotják Isten igazi családját. Ez a család a maga egységével tesz tanúságot az Istennel való kommunióról.

Az egyház egysége a különbözőségek gazdag hálójában valósul meg. A különbözőség az egyház katolicitásának egyik dimenziója. A Szentlélek, aki az egyházban folyamatosan működik, és különböző mivoltában egyre mélyebb egységre hívja a keresztényeket.¹²

3. Együtt az egységért – katolikus fordulat az ökumené felé

Az egyházban kezdettől fogva történtek szakadások, melyek tanbeli vagy egyházfegyelmi kérdésekből fakadtak. A II. Vatikáni Zsinat ökumenikus határozata kimondta, hogy a nézeteltérésekben olykor „mindkét részről részt vettek”¹³ Krisztus Lelke, ahogy a zsinat megvallja, nem vonakodik az egyházakat felhasználni az üdvösség eszközéül,¹⁴ azonban egyetlen keresztény férfi vagy nő sem elégedhet meg a kommunió tökéletlen formájával, amely nem felel meg Krisztus akaratának, és erőtlenné teszi az egyházat küldetése teljesítésében.

A 20. század kezdetétől fogva azonban sok keresztény Isten kegyelmének hatása alatt elszántan kezdte keresni a múltból örökölt megosztottságok felszámolásának módját, és felépíteni a szeretet kommunióját az imádság, a bűnbánat és a kölcsönös megbocsátás által, valamint találkozókkal, együttműködéssel és teológiai párbeszéddel. Eme célok és tevékenységek összességét nevezték el ökumenikus mozgalomnak.¹⁵

A II. Vatikáni Zsinat ünnepélyesen elkötelezte magát a keresztények egységének munkálása mellett, mert annak végső célja az az egység, amely természete szerint az összes keresztény látható és teljes kommunióját követeli meg. A zsinat kinyilvánította, hogy ezért az egységért nem kell feláldozni a lelkiesség, az egyházfegyelem, a liturgikus szertartások és a kinyilatkoztatott igazságok feldolgozásának gazdag különbségeit, amelyek a keresztények között fejlődtek ki, amennyiben ez a különbözőség nem tagadja meg az apostoli hagyományt.¹⁶ Az 1985. évi rendkívüli püspöki szinódus szerint az ökumenizmus „mélyen és kitörhetetlenül belevésődött az egyház lelkiismeretébe”.¹⁷

4. A tanúságtétel feltétele az egység

A zsinat tanítása szerint az egyház általános missziója, vagyis küldetése, hogy Krisztusban egyesítse az emberiséget, de ennek az ajándéknak sajátos célja mégis az, hogy a keresztények közötti egységet állítsa helyre.¹⁸ Akik ugyanis Krisztus nevében megkeresztelkedtek, egyidejűleg meghívást kaptak, hogy kötelezzék el magukat az egység keresésére. A keresztség kommuniója ugyanis a teljes egyházi kommunióra van rendelve. Élni a saját közösség keresztségét azt jelenti, hogy az ember részese Krisztus küldetésének, mely éppen arra irányul, hogy mindenkit egységben gyűjtsön össze.¹⁹

Az ökumenikus helyzet gazdagsága mellett mára nagyon sokféle és bonyolult lett. Ezért nagyon fontos, hogy az egyházak, bárhol legyenek is a világon, támogassák egymást imádsággal és bátorítással a közös erőfeszítésben, hogy hatékonyan lehessen keresni a keresztények egységét a maga sokféleségében.

Az ökumenikus mozgalom engedelmessé válik Isten igéjének, a Szentlélek sugallatainak és azok tekintélyének, akikre az a szolgálat bízott, hogy biztosítsák az egyház hűségét ahhoz az apostoli hagyományhoz, amelyben Isten igéje és a Szentlélek ajándékai elnyerhetők. Mivel maga az ökumenizmus is gyakran kerül előzmények nélküli új helyzetekbe, elengedhetetlen a folyamatos megkülönböztetés, mely azok feladata, akik végső fokon felelősek az egyház tanításáért és felelőségéért.

5. Az egységkeresés útja az alázat

Még mielőtt az intézményi kapcsolódások létrejöhéne, az igazi ökumenizmus számára elengedhetetlen a szív megtérése.²⁰ Ez nemcsak azért fontos, hogy az egyes egyházak kiengesztelődjenek egymással, hanem az evangélium hiteles továbbadása szempontjából is. A világ szemében is a keresztények együttműködése a közös keresztény tanúságtétel dimenzióját ölti magára, és az evangelizáció eszközüvé válik.²¹ II. János Pál pápa (1978–2005) a megtérés gondolata mellett a megújulás, sőt a reform kifejezést is használja, mert a zárandóúton lévő egyházat Krisztus a szüntelen megújulásra hívja.²²

Az ökumenikus együttműködés a párbeszéd útján erősödhet meg, melynek látható formát is kell adni, sajátos szervezetek kialakításával. A katolikus egyház nem tagja az Egyházak Ökumenikus Tanácsának, de tevé-

keny módon mégis részt vesz annak munkájában. Az ökumenikus dialógus lényeges elemei a kölcsönösség és a kölcsönös elkötelezettség, s annak tudata, hogy résztvevői az egyenjogúság talaján állnak. Ez a párbeszéd teszi lehetővé az egyházak tagjainak, hogy eljussanak a kölcsönös megismerésre, a hit és a gyakorlat azon pontjainak felismerésére, amelyekben közösek, s azokban is, melyekben még eltérnek egymástól.

A katolikus hit megfogalmazása semmiképpen sem lehet akadály a testvérekkel folyó párbeszédnek. A tanítást teljes egészében és világosan kell előadni. Semmi sem annyira idegen az ökumenizmustól, mint a hamis irenizmus, mely csorbítja a katolikus tanítás tisztaságát, és elhomályosítja az eredeti és biztos értelmet. Így természetesen figyelembe kell venni, hogy a katolikus tanításhoz tartozó igazságoknak hierarchiájuk van.²³ Figyelni kell még a hittartalom és a kifejező forma megkülönböztetésére. Ugyanakkor szem előtt kell tartani azt is, hogy ugyanazon és azonos hit többféleképpen is kifejezhető idők és kultúrák összefüggésében, és nem szorítkozhat egyetlenegyre. Lényeges emellett az is, hogy épp a párbeszédből fakadóan harmonizálni, és nem szembeállítani kell a történetileg kifejezett keresztény igazságot, és azt egymást kiegészítő módon kell értelmezni.²⁴

6. Előre lépések a lelki ökumenében

A Szentírás tisztelete az egység alapvető köteléke a keresztények között. Itt fontos szempontnak kell tekinteni a közös szentíráskiadást és az ökumenikus fordítást. Emellett fontos a liturgikus szövegek kutatása és gondozása (ökumenikus Miatyánk, apostoli hitvallás, Nicea–konstantinápolyi hitvallás, szentháromságos doxológia, *Gloria*). Kívánatos lenne egy közös zoltárfordítás és közös énekeskönyv liturgikus használatra.²⁵ A katekézisen és a felsőoktatásban szintén ökumenikus együttműködést kell kiépíteni. Nem utolsósorban a lelkipásztori és a missziós tevékenységben mára már elengedhetetlen az ökumenikus együttműködés. Ehhez kapcsolódóan pedig a másokkal folytatott párbeszédben, valamint a társadalmi és a kulturális életben is megnyilvánulhat az egyházak közös elkötelezettsége.

VI. Pál pápa elődje szándékát a legnagyobb mértékben teljesítette azt, ami az egyház általános célja volt: nem bezárkózni, hanem megnyitni. Korábban Montini bíboros is idézte Szent Ágoston gondolatát: „*Dilatentur spatia caritatis.*” VI. Pál pápa mintegy programjává tette Szent Ágoston gondolatát a szeretet terének a kitágulását: „Számomra ezek a szavak irányt mutatnak az egész világ felé.”²⁶

7. Élő ökumenikus kapcsolatok

VI. Pál 1969. június 10-én látogatta meg az Egyházak Világtanácsának genfi központját Johannes Willebrands bíboros kíséretében, aki éppen 1969-től volt a Keresztény Egységtitkárság elnöke. Jelen volt még a világtanács főtitkára, Willem Visser't Hooft (1900–1985), számos protestáns lelkész és Meliton ortodox metropolita (1913–1989). VI. Pál a következő fordulattal köszöntötte ven-

déglátóig: „Pálnak hívnak, de Péter a nevem.” Nem tréfálkozni akart, hanem meggyőződését akarta kifejezni a párbeszéd nyíltságával. Arra akart utalni, hogy mit is jelent számára a péteri tisztség. A közösség szolgálatát látta saját megbízatásában.²⁷ A látogatás során végig a „levegőben” volt a kérdés: „Vajon a katolikus egyház is az ökumenikus tanács tagja lesz?” A szentatya válasza testvéri és igaz volt: „Az idő még nem érett meg erre. Még sok teológiai és lelkipásztori szempontot kell megvizsgálni, az út hosszú és nehéz lehet. De ez nem akadályoz meg minket abban, hogy tisztelettel és mély érzellemmel tekintsünk önökre.”²⁸ Ha lényegi engedményekre nem is kerülhetett sor, a hidakat egymás felé már megépítették. VI. Pál pápa még ebben az évben létrehozta a Nemzetközi Teológiai Bizottságot.²⁹ A hídépítés, azóta is folyamatos, melynek a jeleit napjainkban éppen Ferenc pápa is felmutatja, amikor közelségéről, barátságáról és szeretetéről biztosítja az egyházakat.

Az ökumenikus kapcsolatoknak nincs alternatívája, mert az egyházak csak együtt tudják megválaszolni a ma kihívásait és csak egységesen képesek teljesíteni küldetésüket. A párizsi domonkos teológus, biblikus és pluralizmus szakértő, az 1996–1999 között a Jeruzsálemi École Biblique igazgatója Claude Geffré (1926–2017) gondolatai messzemenően megvilágítják az egyházak összefogásának szükségességét: „Szeretném megvédeni a kereszténység mint vallás felfogás esélyeit nemcsak a világban általánosságban, hanem a szekularizált és posztkriszténnyé európai társadalmainkban. A mi öreg nyugati demokráciáinkban az intézményes katolikus egyház marginalizálódott. A gyakorlat és a vallásosság szintjén már nem ő határozza meg a normákat. Kénytelen részese/elszenvedője lenni a hit és az egyházhoz való tartozás szétválásának. A zsidó-keresztény hagyomány értékei vita tárgyát képezik és a szabados konformizmus jegyében győz a pénz, a gyengék megvetése, a mindenre való jog megmutatókozása a nemisége, az erőszak az

abszolút tolerancia területén, de különösen az együttélés, a család, az örökbefogadás, az abortusz, az eutanázia esetében... A hagyományos kereszténység kudarcai még nem jelentik a kereszténység evangéliumi hagyományának ellenálló képessége végét a modernitással való szembenállásában.³⁰

„Legyenek mindnyájan egy!” – kéri ma is az Úr Jézus. Törekedjünk intézményes szinten is ennek megvalósítására.

Kránitz Mihály

JEGYZETEK

- ¹ Jn 17,21. – ² Vö. KERESZTÉNY EGYSÉGITKÁRSÁG, I. Ökumenikus Direktórium (2. rész, 1970), SZIT, Budapest 1983, 41: „Az ökumenikus lelkületnek az összes keresztényeket lelkesítenie kell.” – ³ Jn 17,21. – ⁴ *Unitatis redintegratio* (= UR), 2. Vö. A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai, SZIT, Budapest 2000. – ⁵ *Lumen gentium* (= LG), 2, 5. – ⁶ A KERESZTÉNYEK EGYSÉGÉT ELŐMOZDÍTÓ PÁPAI TANÁCS, II. Ökumenikus Direktórium, 11., SZIT, Budapest 1998, 15. – ⁷ Vö. 1Kor 12,4–11. – ⁸ A *Young Men's Christian Association* (1844) és a *Young Women's Christian Association* (1865) a keresztény egység előmozdításához nagy mértékben hozzájárultak. – ⁹ Vö. LG, 3. fejezet. – ¹⁰ Vö. ApCsel 2,42. – ¹¹ Vö. LG 22. – ¹² Vö. A KERESZTÉNYEK EGYSÉGÉT ELŐMOZDÍTÓ PÁPAI TANÁCS, II. Ökumenikus Direktórium 13–16. – ¹³ UR 3. – ¹⁴ UR 3. – ¹⁵ UR 4. – ¹⁶ UR 4. – ¹⁷ *Enchiridion Vaticanum*, IX, 1808. – ¹⁸ UR 5. – ¹⁹ Vö. A KERESZTÉNYEK EGYSÉGÉT ELŐMOZDÍTÓ PÁPAI TANÁCS, II. Ökumenikus Direktórium 22, SZIT, Budapest 1996, 20–21. – ²⁰ UR 7. – ²¹ II. JÁNOS PÁL pápa, *Ut unum sint*, 40 (körlevél, 1995), SZIT, Budapest 1996, 36. – ²² *Ut unum sint*, 16. – ²³ UR 11. – ²⁴ Vö. SARTORI, L. (1924–2007), *Per una teologia in Italia: scritti scelti*, I., Edizioni Messaggero, Padova 1997, 142. – ²⁵ II. Ökumenikus Direktórium, 98–99. – ²⁶ ADORNATO, G., *Paolo VI. Il coraggio della modernità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, 6. – ²⁷ ADORNATO, G., *Paolo VI. Il coraggio della modernità*, 213: „Nous sommes convaincu que le Seigneur Nous a donné – sans aucun mérite de Notre part –, un ministère de communion.” – ²⁸ Vö. *Insegnamenti di Paolo VI*, VII (1969), 395. – ²⁹ Vö. ADORNATO, G., *Paolo VI. Il coraggio della modernità*, 214. – ³⁰ GEFFRÉ, CL., *L'avenir du christianisme face au défi du pluralisme culturel et religieux*, in *Revue des Sciences Religieuses* (2009/4), 583–584.

A feledésbe merült 94 tantétel

Sokan felvetették már a kérdést, hogy Luther Márton 1517 októberében vajon a búcsú tárgy körében miért éppen 95 tétellel állt a nyilvánosság elé? Miért nem választott inkább valami kerek, vagy éppen biblikus számot, mondjuk 70-et, 120-at vagy éppen 100-at? E kérdés feltevésénél többet azonban eddigi ismereteink szerint nem nagyon tudunk tenni. Mégis ott motoszkál bennünk a kíváncsiság: csak a véletlen szüleménye lenne az 95 lutheri tézis?

A kelenföldi evangélikus gyülekezet Bibliaiskolájában az 500 éves jubileumhoz kapcsolódóan részletes tanulmányozásra került a lutheri tézissorozat. Már túl voltunk az általánosan ismert bevezetésen, mi több, a tételek egy részét is magunk mögött hagytuk, amikor is a neves irodalomtörténész, Reisinger Jánosnak Lutherről még 2015-ben tartott előadásorozata került elénk.¹ A máso-

dik előadás címe igencsak felkeltette figyelmüket: *Miért éppen 95 tételt szögezett ki Luther Márton?* Nagy érdeklődéssel és várakozással hallgattuk tehát az előadást, melyből megtudhattuk, hogy a 95 tétel egyáltalán nem a véletlen műve. Albrecht mainzi érsek (1491–1541) ugyanis 1517-ben egy 94 pontból álló *Utasítás*-sal látta el a búcsúcédula árusait, s a reformátor erre reflektálva és vitába szállva fogalmazta meg ugyancsak 94 ill. plusz egy ráadással kiegészített híres tételsorozatát.

Kíváncsian vártuk az előadás végkifejletét is. Ez az igencsak fontosnak tűnő adat, vajon milyen forráson alapszik? Az előadásból végül nem derült ki, mindössze csak annyi, hogy Reisinger többek között Dr. Varsányi Mátyásnak *Isten embere. Dr. Luther Márton élete* című, 1938-ban napvilágot látott könyvét ajánlotta hallgatóinak.²

Nosza – mit volt mit tenni –, lássuk csak egy kicsit közelebről is e feledésbe merült kötetet! És valóban – a 95 tételről szóló XI. fejezetben többek között ezt olvasuk: *Tetzellel nem lehetett bírni. Úton-útfélen azt hirdette, hogy az ő piros keresztje és vaspántos ládája több embernek szerzett üdvöt, mint Krisztus golgothai keresztje! A mérték betelt. Luther tollat ragadott a kezébe és a bűnbocsátó cédulaárusoknak adott 94 pontból álló utasításra válaszképpen 95 pontban (hogy övé legyen az utolsó szó) a legszentebb lelki javakkal üzött vásár ellen tiltakozott.*³

Mégis mi lehet az itt említett 94 pontból álló utasítás? Sajnos forrás vagy hivatkozás híján: csak egy újabb kérdés következhetett: mágis mire alapozhatta kijelentését az evangélikus történész? Annak ellenére, hogy minderről mi még nem hallottunk, vajon miért lenne hihetőbb azt feltételeznünk, hogy mindez a szerző pusztá fantáziájának szüleménye?

És akkor most hogyan tovább? Mi lenne, ha korunk nagy vívmányával, a világhálóval próbálkoznánk?! Van-e találat a mindenki által használatos keresőben, ha beírjuk az újdonság hatásával bíró kulcsszavakat? Sajnos mindez hiábavalóság, értékelhető találat egy sincs...

És mi lenne akkor, ha a kulcsszavakat németre áttüntetve kutatnánk tovább? És láss csodát! Az így előugró eredmény már sokkal biztatóbb. Két konkrét találat is érkezik. Vegyük csak sorra őket!

Az első egy az 1983-as Luther-évben a mainzi Gutenberg-múzeumban tartott, könyvnyomtatással foglalkozó kiállítás katalógusa, melyben szinte szó szerint szerepel a Varsányi által közölt információ.⁴ No, ez már valami! Igen ám, csak hogy a 20. század 30-as éveiben vajon honnan ismerhette vagy idézhette volna Varsányi mindent? Egy azonban meglehetősen biztató, hogy 1983-ban ugyanezen információkról újra(!) írt valaki?!

Továbblépve s megnyitva a második találatot, megdöbbenünk, mert egy-kettőre kiderül, hogy ez az, amit kerestünk! Ez mindent visz, és minden rejtélyre megadja az egyértelmű választ. Egy tanulmány még a 19. század második feléből, melynek szerzője a német egyháztörténész, D. Paul Tschackert (1848–1911). *Kleine Beiträge zu Luthers Leben* című tanulmányát 1889-ben publikálta a *Theologische Studien und Kritiken* című folyóiratban.⁵ Az öt fejezetet magába foglaló dolgozat első részének címe pedig így hangzik: *Miért írt Luther éppen 95 tézist a bűcsúról?*⁶ S ez még nem minden! A német digitális folyóirat-archívum honlapján⁷ bárki szabadon lapozgathat a különböző periodikákban. Egy-két kattintás, és máris elének tárul Tschackert teljes dolgozata...!⁸

A német történész tanulmányából azután teljesen egyértelművé válik, hogy Luther 95 tézise tényleg nem a véletlen műve! Albrecht mainzi érsek valóban készített egy *Utasítást* a bűcsúhirdetőknek, melynek eredeti nyomtatott példányát többek között a Königsbergi Városi Könyvtárban őrzik.⁹ A szerző továbbá beszámol arról is, hogy az eredeti dokumentum 94 bekezdést tartalmaz. A nyomtatott változat lapszélein pedig az egyes bekezdések 2-től 94-ig be is vannak számozva, hogy így az egyes pontok még egyértelműbben elkülönüljenek egymástól.¹⁰

A dolgozat a teljesség igénye nélkül tételesen is párba állít jó néhány érseki instrukciót és Luthernek arra adott tézisválaszait, kimutatva ezzel a két dokumentum közötti vitathatatlan összefüggést.¹¹

Tschackert végül Johannes Poliandert (1487–1541), a lipcsei Tamás-iskola egykori rektorát idézi, aki egyik levelében maga is arról ír, hogy a bűcsúvita kirobbanását Albrecht érsek instrukciói generálták.¹²

Ezek alapján most már sokkal jobban érthető az is, amit a bibliaiskolai tanulmányozás során többször megállapítottunk. Feltűnő, hogy Luther 95 tétele valahogy nem annyira gördülékeny, ütős, mint inkább szörszálhasogató, itt-ott nehézkes, mi több néha önmagát ismétlő, ami Luther egyéb műveit és iratait figyelembe véve igen csak szokatlan. Ennek oka sem lehet véletlen tehát. A reformátor nem csak úgy gondolt egyet, tollat ragadott, s elkezdte a tézisgyártást. Sokkal inkább az egyházi főméltóság eligazító, ám teológiaiailag igencsak problémás utasításaira replikázott.

Elgondolkodtató továbbá, hogy Luther a 94 „pont”-ból álló *Utasítások*-ra miért nem „pontok”-kal válaszolt?! Nagy valószínűséggel azért, mert Albrecht érsek üzenete egyben főpapi kinyilatkoztatásként is értelmezhető, mely feltétlen követendő és megtartandó, mi több – minden földi halandóra érvényes. Az tehát, hogy Luther pontok helyett tézisekkel reagált minderre, egyben azt is jelenti, hogy ekkor még a felsőbbbség iránti teljes tisztelet és engedelmség jellemezte!¹³ Az Ágoston-rendi szerzetes tanár nem kinyilatkoztat, nem pontokba foglalja teológiai látását, véleményét, hanem – az érsek pontjaira reflektálva – téziseket fogalmaz. Azaz kortársait megelőző módon, mint a teológia professzora 1517-ben már jóllehet sok mindent másképpen lát és értelmez, mint saját feljebbvalója, ezt azonban csak, mint vitatárgyat, javaslatot, felvetést tár a nagyvilág elé. Meghagyva ezzel annak lehetőségét, hogy azokat bárki akár meg is cáfolhatja.

Luthernek erre az engedelmséget és tiszteletet sugalló magatartására egyébként Tschackert is felhívta olvasói figyelmét. Szerinte ezért nem véletlen az sem, hogy Luther tézisei között semmilyen utalást nem találunk az érsek 94 pontjára.¹⁴

Blázy Árpád

JEGYZETEK

¹ L. https://www.youtube.com/watch?v=IWR2To_CPO4 – ² Dr. Varsányi Mátyás: *Isten embere. Dr. Luther Márton*. Bp. 1938 – magánkiadás. – ³ Uo. 56. o. – ⁴ Halbey, Marianne: *Drucken im Vorfeld der Reformation, Eine Ausstellung zum Lutherjahr vom 6. September bis 23. Oktober 1983 im Gutenberg-Museum Mainz – Ausstellungskatalog*. Mainz Gutenberg-Museum. 1983. 34. o. – ⁵ D. Paul Tschackert: *Kleine Beiträge zu Luthers Leben*. In: *Theologische Studien und Kritiken: eine Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie*. 62. évfolyam /1. füzet (1889) 359–378. o. – ⁶ Uo. *Warum hat Luther gerade fünf und neunzig Ablaßthesen geschrieben?* 359–365. o. – ⁷ <https://www.digizeitschriften.de/startseite/>. – ⁸ <https://www.digizeitschriften.de/dms/toc/?PID=urn%3Anbn%3Ade%3Absz%3A21-dt-7779>, itt a 359. oldalt jelző gombra kattintva. – ⁹ Albrecht von Brandenburg: *Instructio summaria pro subcommisariis*. Stadtbibliothek in Königsberg (Ca 232 I, 4^o, Stück 10). Egy további példány található: Gräfllich Stollbergschen Bibliothek, Wernigerode. Közli Tschackert 360. o. 1.j. – ¹⁰ Uo. 364. o. – ¹¹ Uo. 361–364. o. – ¹² Uo. 365. o. – ¹³ Vö. A 95 tétel eredeti latin feliratával: *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*. – ¹⁴ Tschackert 361. o.

PUSKÁS JULIANNA ÉS KOVÁCS ÁBRAHÁM:
**Amerikai magyar református lelkészek életútja
adattári rendszerben 1891–2000**

*Debreceni Egyetemi Kiadó – Debrecen University Press, 2017. 293. oldal,
ISBN 978 963 318 280 2*

A magyar református egyháztörténetírás világhírű munkát tett le a történettudomány asztalára. Megállapíthatjuk, hogy megfelelő, jelentős sorozatban kapott helyet az Amerika tegnap és ma sorozatban, melynek szerkesztői: Frank Tibor és Glant Tibor. A sorozat célja az amerikai történelmi kutatások eredményeit tartalmazó legszínvonalasabb hazai monográfiák és tematikailag egységes gyűjteményes kötetek megjelenítése. A szakmai-tudományos nyilvánosság megteremtése mellett törekszik az amerikai történelem magyarországi oktatása számára szakirodalmi háttérrel biztosítani. A sorozat 3-dik kötete megjelenésének pontos és részletes ismertetését a tudós kutatók megtalálják a kiadványban, a borítón pedig a Bethlen Naptár 1956-os évkönyvén szereplő képet láthatjuk.

Tekintettel arra, hogy a tudományos munkát szerzőtársak készítették, róluk, kapcsolatukról szólunk kell.

Először az elköltözött szerzőre vessünk egy pillantást. „A szamoszegi (paraszt) ’amerikás’ családba született Puskás Julianna (1920–2005) először agrártörténészként és történelmi statisztikusként került közel a 19–20. századi agrárnépesség múltjához. Az 1960-as években úgy döntött, hogy kizárólag az amerikai magyar (magyarországi) kivándorlás témájának szenteli ezután kutatói energiáját. A nemzetközi kutatói közösségben a kivándorlástörténet nagyszabásúként emlegetett Puskás Julianna vetette meg idehaza az amerikai kivándorlás történetírásnak alapjait. Ezen irányban munkássága nagyszabású, amely máig sem vesztett semmit tudományos értékéből. Puskás Julianna 1982-ben tette közzé több mint 600 oldalas monográfiáját „Kivándorló magyarok az Egyesült Államokban 1880–1940.”

A kutatást tovább folytatta az első és második világháború időszakával, az 1956-os forradalmat követő mozgalmas évtizedekkel, majd az amerikai református lelképásztorok lexikonjának összeállításával. Az utóbbi rész fontos hagyatéka a szerzőnek – szerkesztett formában a mostani kötetben jelent meg.

Ezt a munkát Kovács Ábrahám gondos, lelkiismeretes, tudományos igényű feldolgozásban adta ki. Az előbb említett szerző életútját és magas képzettségét a következők jellemzik: 1971-ben született, tanári és lelképásztori diplomáit Debrecenben szerezte meg (1997), kiváló tanulmányait doktori szigorlata megvédésével zárta (2003). Ezután, 1998-tól a felsőoktatásban tanít, jelenleg a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen folyamatosan. Közben a Princetoni Theológián

magiszteri (1998) és az Edinburghi Egyetemen doktori fokozatot (2011) szerzett. Kovács Ábrahám egyetemi tevékenysége mellett szorgalmas munkával az említett hatalmas lexikális munkát kiegészítette és megszerkesztette. A munka kiegészítésének hatalmas forrása között néhány elérhetetlen is előfordult, ez a mű értékéből nem von le semmit sem, hiszen a szerkesztő felhívja az olvasók figyelmét. Így született meg a hiányt pótló hatalmas egyháztörténelmi munka 293 oldal terjedelemben.

A jeles mű Gyáni Gábor Puskás Julianna (1920–2005) hagyatékának bemutatásával és Kovács Ábrahám tudós szerkesztő előszavával kezdődik, ezután következik a mű két fő része. Az első „A magyarországi bevándorlók sajátos társadalmi helyzete és a betelepülés kérdései” (13–26.) címet viseli. A második rész az adattár, amely az 1891 és 2000 között szolgáló amerikai magyar református lelképásztorok lexikonja a 27. oldaltól a 289. oldallal bezárólag.

A kitűnő egyháztörténelmi mű, említett két fő része szorosan összetartozik. A bő évszázadnyi egyházi élet bemutatása, és az abban az időben szolgáló lelképásztorok pályaképeinek betűrendes összeállítása, valójában a kötet döntő fontosságú része: a lexikon. Az egyházi élet alakulása, betelepülés, gyülekezetek építése, szervezése, esperességek, a két egyházkerület törvényes megalapítása. A hazai kapcsolatok fontosak, e mögött történelmi események húzódnak meg; az 1848–1849-es forradalom és szabadságharc, Trianon (1920), a két világháború, a pártállam, az ’56-os forradalom és a rendszerváltozás időszaka. Mindezek döntően befolyásolták a kitelepülés létszámát és indítékait, az új hazában való letelepedést, a beilleszkedést az új hazában, a magyar identitás megőrzését, amiben a református gyülekezeteknek kiemelkedő részük volt. Nemzedékváltás, a kétnyelvű istentisztelet, kérdések, problémák megoldása, emellett az összetartozás kialakítása, kulturális alkalmak megszervezése, a magyar örökség ápolása és megőrzése, a magyar nemzeti ünnepek megtartása. Elmondható, hogy a bibliás református alkalmak szépen összekapcsolódtak, és kialakította külhoni magyar identitást, így őrizték elszakíthatatlanul az anyaországgal a magyar öntudatot. Ennek ápolására a táborozások kedves alkalmakká lettek.

A kötet másik fő részéről, a lelképásztorok lexikonjáról megállapítható, hogy tudományos igényességgel, tárgyilagos őszinteséggel – a hiányzó adatok elhallgatása nélkül – készült el. A lelképásztorok a történelmi

Magyarország területéről érkeztek az amerikai gyülekezetek gondozására, és ez Trianon után is megmaradt. Egy nemzetként élt a magyarság az anyaországban, az elszakított területeken és az amerikai részekben, a lelkészek ennek tudatában mentek tanítani, segíteni hosszabb-rövidebb időre, aztán hazamentek, de a kapcsolatot, valamint az imaközösséget megtartották.

Kiemelve megemlítem Baja Mihály (1879–1957) papköltő esetét, aki tanulmányai elvégzése után amerikai lelkész (1908–1914), előbb beszolgáló, aztán rendes lelképásztor, hazatérése után 1914 és 1957 között Túrkevén és Debrecenben végezte a szolgálatot. Versei eljutottak külföldre, és ez közvetlen kapcsolatot jelentett a külföldi testvérekkel.

Balogh Ferenc (1836–1913) debreceni bibliás hitvalló professzornak több tanítványa vállalt lelképásztori szolgálatot az új hazában. Így jutott el a bibliás új reformatori tanítás az amerikai gyülekezetekbe. Trianon előtt a történelmi Magyarország területéről, azután a részekre szagatott országrészekről, főként az északkeleti megyékből mentek Amerikába a szolgálatot végző lelképásztorok. Ez a jelenség kitűnően felismerhető és nyomon követhető a lexikonban, sőt a kapcsolattartás az új helyzetüknek megfelelően alakult és megmaradt.

Vasady Béla dr. (Nagyvárad 1902–1992 Grand Rapids) professzorról, nagy tanulmányt közöl a lexikon, amit így foglal össze: „Életrajzi munkája szerint negyvennyolc éven át két kontinensen összesen kilenc intézményében volt teológiai professzor, személyi és (ökumenikus) munkásságát mindkét hazájában megbecsülés övezte.” (276. o.). Ebből kiemeljük a debreceni professzorságát (1932–1946), a fontos tudományos tevékeny-

ségének egyik jelentős része volt, hogy 1936-ban Szász Imre debreceni esperessel együtt meghívták Barth Károly német professzort egy hetes lelkész konferenciára, ahol délelőtti előadások hangoztak el, délután pedig szimpózium keretében Barth professzor részletesen tárja fel az új reformációi teológiát, ami akkor már ismert volt Balogh Ferenc debreceni professzor tanítása által, ami tovább mélyült is az akkori elhangzott előadások által.

Örömmel említem még meg a lelkési lexikon utolsó személyét, Vitéz Ferencnek (1920) a Calvin Synod püspökének a nevét, aki szívesen támogatta Károli Gáspár bibliafordítása második, Szenei Molnár Albert által kiadott 1608-as kiadását, amit e sorok írója hasonló formában kiadhatott 1998-ban. A hazai és külhoni magyar reformátusságnak az élő kapcsolatát jelzi, munkája a Hanau Bibliáé említett kiadásáé.

Végezetül összefoglalásként megállapíthatjuk, hogy Kovács Ábrahám a bemutatott mű tudós szerzője a szerzőtárs hagyatékát gondosan kiegészítette, részletes jegyzetekkel ellátta, és a szükséges részleteknél a bemutatással élt. A megjelent kiadványhoz előszót írt. A jegyzetekben szereplő rövidítéseket és a társszerző okfejtéseit – szükség esetén – feloldotta a magyar református egyházirodalmunkat bővítette, kiegészítette. Nagy szolgálatot tett az ökumenikus kapcsolatok további mélyítésének érdekében. Munkájuk – hittell valljuk –, az amerikai ösztársadalomnak is jót tett. Így az Istentől rendelt magyar történelmi küldetés betöltését is segítették. Példájuk, magyar református életvitelük, a mai aktuális kérdések megoldásánál alapul szolgálhatnak.

Soli Deo Gloria!

Ötvös László

Pünkösdi Magyarországon

*Magyar Pünkösdi Egyház, Pünkösdi Teológiai Főiskola Budapest 2017,
szerkesztő: Ungvári Csaba*

Történelmi és politikai okokra vezethető vissza, hogy a magyarországi újprotestáns egyházak más egyházakkal összevetetten viszonylagosan rövid történetét, ám nagyon komoly missziói elkötelezettségét és példaértékű keresztyéni életgyakorlatát bemutató összegző kiadványok alig jelentek meg a II. világháború befejezéséig. Az azt követő politikai kurzus még inkább nem teremtett kedvező feltételeket a kisebb keresztyén közösségek objektív bemutatására. Sőt, a róluk megjelent világi tanulmányok, média közlések igyekeztek a legrosszabb színekben feltüntetni ezeket az entitásokat, melyek valósággyakorlatuk és mindennapjaik hitből fakadó szokásainak állítólagos különösége miatt nem illettek bele a korabeli társadalmi képbe, idegenként hatottak, közelítettek a belső ellenség megbélyegzés felé.

A magyarországi vallási kisközösségek múltjának, működésének tudományos igényű feltárására a mögöttünk lévő század hetvenes-nyolcvanas éveiben nyílt

komolyabb lehetőség. Ebben az időben egyre több egyházhoz kötődő kutató és világi szakember tudományos érdeklődését keltette fel az érintett téma. A hazai kisegyházak – melyek közül több, világviszonylatban jelentős keresztyén közösségek, mint például baptisták, metodisták magyarországi reprezentációjában mutattak tagjaik létszámát illető kisebbséget – eleinte nem rendelkeztek azzal a szakirányú tudományos felkészültséggel bíró kutatókkal, történészekkel, akik összefoglalóan elkészíthették volna az adott közösség kronologikus egyháztörténetét, áttekintő teológia-történetét. Napjainkban ez a viszonylagos hiányosság is kezd feloldódni, mivel egyre több magasan kvalifikált történész és teológus munkálkodik az adott egyházi közösségeken belül, oktatói, tudományos feladatokat is végezve a pásztori szolgálatok mellett.

Ösztönzőleg hatott a reformáció 500. évének hazai ünneplése során megfogalmazott szándék, mely szerint

lehetőséget kell adni a hazai protestáns közösségek számára a reformációhoz kapcsolódó, onnan eredeztethető történetiségük, küldetésük, teológiai identitásuk összefoglaló bemutatására. Igen helyesen a financiális háttér biztosításakor a program lebonyolításáért felelős grémium támogatást adott olyan kezdeményezéseknek melyek tudományos, avagy a népszerű és közérthető történelem kategóriába sorolhatóan szándékozott közzé tenni kötetbe foglalt tanulmányokat, a kisegyházakat bemutató igényes tartalmú, sok képpel illusztrált könyveket. Hiánypótló, és a szélesebb olvasói igényeket figyelembe vevő kiadványok kerülhettek napvilágra, melyek az olvasmányos jelleg és a jól kiválasztott vizuális tartalom által igyekeznek megismertetni és közelebb hozni egy eladdig sokak számára talán zártnak, avagy elzártnak tűnő hit-kegyesség-életgyakorlat rendszert, annak külföldről eredő, itthon talajra találó, küzdelmek között gyökeresedő világát.

Tudományosan helytálló, olvasmányos, véleményalkotást segítő reprezentatív kiadványt jelentetett meg a Magyar Püsködi Egyház és a Püsködi Teológiai Főiskola a reformációs évforduló évében. A sokoldalú cél elérése érdekében a közel négyszáz oldalon az olvasó új megközelítésben kaphat képet arról a közösségről melyre évtizedek során hazai viszonylatban „az ország spirituális egységének és fejlődésének egyik akadályaként, majd a dekadencia egyik okaként” tekintettek. A kötet szerkesztője, a püsködi teológia jeles tanára, Ungvári Csaba fogalmaz így, aki olyan összefoglaló munka megjelenését szorgalmazta, mely a korábban, 39 évvel ezelőtt megjelent, de tartalmában és megfogalmazásában átértékelendő dolgozatot figyelembe véve historiográfiai, oktatási forrásműként is szolgál. 25 szerző, 85 tanulmánya, valamint közel háromszáz fotó hozza közelebb a püsködi mozgalom nemzetközi és hazai missziótörténetét és az azzal párhuzamosan fejlődő szervezettörténetet, valamint az e közegeben kibontakozó spiritualitást, a püsködi mozgalom kegyesség történetét.

A püsködi mozgalom létrejöttét számos evangéliumi tartalmú kegyességi csoport működése előzte meg, melyek főképpen az Egyesült Államokban majd rövid időn belül Európa nyugati és északi államaiban is talajra találtak. Jellemző e magukat „szentségmozgalmaknak” nevező közösségek értékrendjére a Krisztusban való hit által elnyerhető személyes megváltás, teljes megszentelődés hangsúlyozása mellett a szentlélekkeszestség – a Szentlélekkel való „betöltekezés” általi elhívás és missziói aktivitás. Számos ága, gyülekezeteket plántáló formája és szervezet építési módja alakult ki a huszadik század elejétől egyre erőteljesebb hatással működő evangéliumi, ébredési mozgalmaknak, melyek hol egymással egységben, gyakran viszont erős konfrontációban keresték sajátos tanúbizonyágtételeik útjait. A korai időszakot, a formálódás periódusait a korszak emblematikus, karizmatikus személyiségeinek munkálkodásán, szolgálatán keresztül mutatja be a kötet, néhol talán túlzottan is részletezve a küzdelmek és kibontakozások váltakozását.

Hazai viszonylatban kezdetben az extrém vallási jelenségek kategóriájába sorolták más kisközösségekkel együtt a püskösdieket. Az új vallási mozgalmak magyarországi megjelenése az elmúlt század húszas éveitől kezdve összetett társadalmi, szociális és spirituális okokra vezethető vissza, melynek részint szomorú, részint példaértékű történetei háttérben ott látható a nehézségeket vállaló hit megannyi építő példája. A diaszpóra jellegű hazai püsködi közösségek elterjedésének és növekedésének folyamatát is az eseménysor meghatározó személyiségein keresztül mutatja be a kötet, egészen közel hozva a „teljes evangélium” hirdetőinek életét, missziói módszereit és az azt befogadó közösségek arculatát. Az újjászületésből fakadó példaértékű evangéliumi életgyakorlat egyszerre keltett vonzást és antipátiát a korabeli Magyarországon. A püsködi tanítást befogadók számára azt a bátorító és vigasztaló erőt adta, mely választott közösségük iránti meggyőződéses ragaszkodást tovább mélyítette. Másfelől növekedett a nagyobb felekezetek ellenszenvé a kisegyházak, köztük a püskösdiek felé, mindemellett a hatalom számára sem volt kívánatos a „hitmissziók” gyanús, rendet bontónak minősített tevékenysége.

A szabadegyházak közösségének tagjaként működő püsködi közösségek az ötvenes évektől negyven éven át legálisan működhettek a korabeli politikai kurzusban, bár belső, főképp személyi jellegű bajokkal vívódva végezték szolgálataikat. Ennek eredményeként a rendszerváltás idején közel másfél száz missziói állomással és ötezer taggal rendelkeztek. Olyan világszerte dinamikus növekvő evangéliumi mozgalom hazai reprezentációját jelentik, akik a keresztyénség alapvető doktrínáival egyetértve teológiájuk középpontjának a „szentlélekkel való betöltekezést” tekintik. Ennek feltétele a megtérés, újjászületés és a hit, melyhez szükséges a hívő ember szomjúsága, hogy Jézushoz jöjjön és igyék.”

Számos életrajz, korabeli újságcikk, fénykép és hivatalos közlés, tanulmány, visszaemlékezés részlete teszi olvasmányossá a püskösdiek magyarországi történetének ismertetését. Eleddig még az egyháztörténettel bármilyen szinten foglalkozók számára is olyan novumok: nevek, prédikatori életutak, egyéni sorsok, közösségi próbák és áldások kerülnek felszínre, melyek izgalmas kutatási témát jelenthetnek a továbbiakban. Nagy érdeme a kötetnek e forrásanyag gondosan válogatott bemutatása. Ugyanakkor a leginkább megcélzott olvasói réteg, a püsködi közösségek mai tagjai bizonyára történetük mély tanulságait, tanúbizonyágtételeik gyümölcseit is olvashatják, megláthatják benne.

A püskösdiek Magyarországon című összefoglaló kötet talán legfőbb értéke és erénye az őszinteség. Bepillantást ad, nem kendőzve az emberi gyarlóságból fakadó problémákat egy olyan mozgalom történetébe és mindennapjaiba, hazai és nemzetközi viszonylatban mely vallja a Szentlélek hatalmát, megújító, bűnbánatra indító, korrekciókra készítő erejét. Megérteti övével a Krisztusban való egység szépségét és fontosságát. Örömről, hogy ez a könyv, sok más fontos üzenet mellett ezt is tartalmazza.

Kádár Zsolt

Új Utak az Egyházban

KONFERENCIAKÖTET

Kiadó: Nagykanizsai Református Egyházközség, Nagykanizsa 2018. 182 oldal

ISBN: 978-615-00-1103-5, DVD melléklettel

ISBN: 978-615-00-1104-2 pdf,

online: http://uni-pen.hu/files/konferencia/ujutakazegyhazi/uj_utak_az_egyhazi.pdf

A történelem során a számos megújulási mozgalom közül a reformáció volt a legkiemelkedőbb, mely az egyház alapjainak újra felfedezése volt, a hiten alapuló élet és gondolkodás megerősödése. Nagy hatással volt az Európában élőkre, és döntően meghatározta nemzetünk történelmét és kultúráját is. Segítette a nemzeti nyelv fejlődését, a nemzeti identitás erősödését, a tudományos élet gazdagodását. A Reformáció 500. évfordulója nagyon sok lehetőséget biztosított arra, hogy számba vegyük a reformációban kapott örökségünket, ajándékainkat. Ennek a számbavételnek számunkra egyik jelentős állomása volt a Pannon Egyetem Nagykanizsai Kampusza és a Nagykanizsai Református Egyházközség által 2017. szeptember 22-én szervezett tudományos konferencia, melynek címe: *Új Utak az Egyházban*. A rendezvény helyszíne a Pannon Egyetem Nagykanizsai Kampusza volt. Az itt elhangzott előadások egy része került bele ebbe a kötetbe.

A konferencia szervezésével az volt a cél, hogy rámutassunk arra, hogy a reformáció azért válhatott az egész világot meghatározó folyamattá, mert teret adott Isten újat teremtő akaratának. Az *Ecclesia semper reformanda* est elve fejez ki a legjobban, mely szerint az egyháznak mindig meg kell újulnia. A konferencia célja volt, hogy bemutassa és hozzáférhetővé tegye azokat az útkereséseket, amelyekben ott van a teológiai megalapozottság és az interdiszciplinaritás.

A konferenciakötet Balog Zoltán az Emberi Erőforrások Minisztériumának minisztere köszöntőjével indul, aki arra hívta fel a figyelmet, hogy „a reformáció olyan korban hozta el a megújulás lendületét a keresztyén egyház számára, amikor az élet más területei is gyökeres változásokon mentek keresztül: nagy földrajzi felfedezések, könyvnyomtatás, megújulás a tudományban és a művészetben. (...) Fontos a folyamatos megújulás, hogy új utakat keressünk, akár a gyülekezetépítésben, az egyház társadalmi felelősségvállalásában, akár az egyházi értékek új szerepben való megjelentetésében.

A konferencia témája széles körű anyag, és kutatási eredmény ismertetésére adott lehetőséget. Dél előtt a plenáris ülés keretében a népes hallgatóság előtt tartották meg előadásait a főelőadók. Elsőként Steinbach József, a Dunántúli Református Egyházkerület püspöke – Egyedül a Szentírás címmel; majd őt követte Varga László, a Kaposvári Egyházmegye megyéspüspöke, aki: A szeretet új pünkösdjéről beszélt. Szemerei János, a Nyugati (Dunántúli) Evangélikus Egyházkerület püspöke előadásában: A reformáció járulékos ajándékait vette górcső alá. A három püspök előadása felkerült egy DVD-re, melyet a könyv mellékleteként vehet a kezébe az olvasó.

A konferenciakötet tartalmazza Cseresnyés Péternek, a Nemzetgazdasági Minisztérium államtitkárnak az előadását, aki elmondta, hogy a megújulás az európai kultúra történetének egyik központi kérdése és vitatémája. „A reformáció 500 éves évfordulója alkalmat teremt arra, hogy újra középpontba helyezzük e kérdést, hiszen az egyházak, és elsősorban a reformátusok történelmi példát mutatnak számunkra a megújulásban és az értékteremtésben. (...) S a reformáció ezáltal új identitást teremtett, új közösséget hozott létre, és megújította a keresztyén Európát, amivel példát és mintát adott a mai kor emberének és közösségeinek is.”

A konferencia legnagyobb értéke a sokszínűség és az interdiszciplinaritás volt: a hallgatók a teológia és a társadalomtudomány találkozásának lehettek tanúi.

Dr. Kocsev Miklós előadásában gyakorlati teológiai megfontolásokat vonultatott fel a jövő érdekében. Az egyház jelen helyzetét egyértelműen krízisként értékelte, amely természetesen megköveteli az új utak keresését. A jövő egyházának ökumenikusnak kell lennie megőrizve a saját identitását. A publikus teológia mellett érvelt, amelyben nem csak a múltat kell érteni és értelmezni, hanem a jelent is. A hagyományaink tükrében kell figyelni a mai világot. Keresni a dialógust az emberekkel, a világgal és természetesen a saját egyházunkkal. „Mi az egyház helye jelen társadalmunkban?” – tette fel a kérdést. Ha ezt megértjük, akkor az impulzusokkal szolgálhat ahhoz, hogy milyen egyházra és teológiára van szükség a jövőben.

Dr. Bóna Zoltán, a Theologiai Szemle főszerkesztőjének előadása egyfajta keretet adott az eddig elhangzott előadásoknak kiemelve azokat a sarokköveket, amelyek szükségesek az építkezéshez. Visszatérő gondolatként jelent meg az ökumené, a katolicitás, amely nem más, mint az egyetemes alap, a vissza a kiindulóponthoz Jézus Krisztushoz, az újszövetségi tanításokhoz.

Méltán került be a kötetbe a társadalomtudomány egyik jeles képviselője dr. Gaál Zoltán professor emeritus, a Pannon Egyetem korábbi rektorának előadása, aki felismerve az idők szavát arról beszélt, hogy milyen a jó/siker vezető. Elmondta, hogy a vezetői siker számos külső és belső tényezőtől függ. A tanulmány érinti a management, a leadership és a governance vezetői szinteket. A vezetői sikert megalapozó legfontosabb képességek között tárgyalja a szaktudás és általános műveltség, a bizonytalanság és változás kezelése, a nyitottság és érzékenység megvalósítása, a kreatív légkör megteremtése, az aktív hallgatás képessége, a nemzetközi ismeretek kezelése, valamint az etikus magatartás és viselkedéskultúra uralásának képességét.

Hella Ferenc lelkipásztor, doktorandusz hallgató előadásban arról beszélt, hogy a lelkipásztor Istentől kapott talentumainak jó sáfaraként egyszerre vezető és vezetett is. Hívásának szerteágazó tartalma okán sok esetben nem csak vezetőnek látjuk, de ez a szemlélet utat nyithat a lelkészek tevékenységének minőségbiztosítása irányába is mely nem kérdéses, hogy fejlődés csíráit hordozza magában.

A tudományos munkát a résztvevők a délután folyamán négy szekcióban végezték, a tizenöt előadó és négy moderátor vezetése mellett.

Az itt elhangzott előadásokból hat referátum került bele a kötetbe. Ezek közül három a Pannon Egyetem Nagykanizsai Kampusza oktatói és PHD hallgatói részéről. A témaköröket tekintve itt is nagyon széles a paletta: Tóth-Kaszás Nikoletta és Zadravec Renáta a vallástudomány témakörét, Ernszt Ildikó az Etika és turizmus, Berkesné Rodek Nóra, Máhr Tivadar és Keller Krisztina a közösségépítés és a társadalmi felelősségvállalás kapcsolatát dolgozta fel és mutatta be.

A másik három előadás a Doktoranduszok Országos Szövetségének a képviselői Kiss Gábor Ökumené és a felekezeti közötti párbeszéd kihívásai a kánonjog tükrében. Vesztőrczi Luca katolikus teológus a Vallási fundamentalizmusról és Cseh Balázs, a Kaposvári Egyetem Gazdaságtudományi Kar, Iszlám Tudományok Kutatóintézetéből Az egyházi vagyonjog gazdasági és etikai vetülete a 21. század kihívásainak tükrében.

Egyházunknak rengeteg új kihívással kell megküzdenie. Nem lehet minden aktuális kérdést a régebben bevált, de mára már idejét múlt megoldásokkal elintézni, kezelni. Isten minden időben gondoskodik az egyházzal kapcsolatban és Szentlelke által. Ebben erősít meg minket a Heidelbergi Káté 54. kérdésére adott felelet. „... Isten Fia a világ kezdetétől a világ végezetéig az egész emberi nemzetségből Szentlelke és igéje által az igaz hitben megegyező, örök életre kiválasztott gyülekezetet gyűjt magának, ezt oltalmazza és megtartja.”

Hella Ferenc

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:

Kerek évfordulókból és megemlékezésekből .. 130

SZÓLJ, URAM!

PAPP JÁNOS:

De én és az én házam népe az Urat szolgáljuk! 131

TANÍTS MINKET, URUNK!

KOCSIS PÉTER:

Lehetséges-e a teológiai béke
az iszlám és a kereszténység között? 132

FEKETE CSABA:

A Második Helvét Hitvallás új fordítása 138

NJERI ANNE WAGANA:

A krisztológia helyzete Afrikában:
Krisztus a tökéletes vezető és az ideális férj
Fordította: Ambrózy Gábor 148

MÁRKUS TAMÁS:

A Szentlélek ajándékának elnyerésére a hit,
a vízkereszttség és a kézzel való érintés kontextusában 152

HELLA FERENC:

Papmarasztás a Dési Egyházmegyében 158

KITEKINTÉS

Konferencia-előadások

GUDOR KUND BOTOND:

A Tordai Egyezmény háttere 163

MÉSZÁROS KÁLMÁN:

A Tordai Vallásbéke
és az anabaptisták 169

SZEBIK IMRE:

Az ökumené kezdete
Magyarországon 177

BÓNA ZOLTÁN:

Ami megelőzi, kíséri és inspirálhatja
az egyházi ökumenét 179

KHALED A. LÁSZLÓ:

Az egységtörekvés globális megjelenése 180

KRÁNITZ MIHÁLY:

Az egységkeresés intézményes kialakulása
és fejlődése 184

BLÁZY ÁRPÁD:

A feledésbe merült 94 tantétel 186

KÖNYVSZEMLE

ÖTVÖS LÁSZLÓ:

Puskás Julianna és Kovács Ábrahám:
Amerikai magyar református lelkészek életútja
adattári rendszerben 1891–2000 188

KÁDÁR ZSOLT:

Pünkösdi Magyarországon 189

HELLA FERENC:

Új Utak az Egyházban
Konferenciakötet 191

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

**Gróf Tisza István
szabadelvűsége**

* * *

**A Tel Ábel Béth-Maakáh
pecsét**

* * *

Két kevésbé ismert „előreformátor”

* * *

**Szabadkőművesből református
püspök**

ÚJ FOLYAM (LXI)

2018

4

THEOLOGIAI SZEMLE

2018. 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. Csepregi András
Dr. Fekete Károly
Dr. Kodácsy Tamás
Dr. Korányi András
Háló Gyula
Szentirmai Róbert
Szuhánszky T. Gábor
T. Németh László
Ungvári Csaba

Olvasószerkesztő:

Jakab László Tibor

Nyomás és kötés: HVG Press Kft.

Felelős vezető: Tóth Péter

Nyomdai előkészítés:

TIBUKTU Kiadó

Előfizethető a kiadóhivatalban, posztalvánnyon, 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 forintszámára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

Gróf Tisza István

mártírhalálának centenáriumán számos előadás, megemlékezés, tanulmány foglalkozott személyiségével és közéleti szereplésével. Halála után 100 esztendővel – sok-sok hazugság, méltánytalanság, történelemhamisítás után – tudományos és társadalmi megítélése helyreállni látszik. Persze a „mi lett volna, ha...?” – kérdésre ma is sokféle választ lehet adni, akár a tudományosság igényével is. Szóval a diskurzus ma is folyik, ami önmagában egyáltalán nem baj. Ugyanakkor a történelem interpretációja és különösen is a történelmi jelentőséggel bíró személyek interpretációja bizonyos természetes szabadsággal bír, amely életben tartja a meglepetés esélyét. Nota bene, szabadság: Tisza Istvánnak talán éppen a szabadelvűsége –, ami a maga korában még liberalizmusnak is nevezhető – inspirálja, sőt provokálja a különböző interpretációkat. Ezek sorában én is kérek néhány karakternyi helyet.

Gróf Tisza István szabadelvűsége bizonyosan köszönő viszonyban sincs azzal a 21. századi liberalizmussal, amely az egyén szabadságának korlátlan, gátlástalan, sokszor morbid és végül már irracionális abszolutizálását műveli. Az ő liberalizmusa sokkal inkább egyfajta ideológiamentes szabadság egy közösség, például a nemzet önzetlen szolgálatára. Tisza István liberalizmusát, szabadelvűségét, egyrészt a hazaszeretete motiválta és egyben meg is szelídítette, másrészt pedig a református hite minősítette és tartotta kordában.

Nagy elődeihez, Bethlen Gáborhoz és Bocskai Istvánhoz hasonlított, akik szabadok voltak arra, hogy még a törökkel is „paktáljanak” a haza érdekében, Tisza kitarított a Habsburg dualizmus struktúrája mellett az évszázados protestáns Habsburg-gyűlölet öröksége ellenére is, mert tudta, hogy korában éppen ez biztosítja Magyarország integritását, sőt a régió békeségét. A liberalizmus nem célt, főleg nem öncélt jelentett számára, hanem eszközt a haza javára.

Szabadelvűségének másik szellemi/lelki határát az a hite, meggyőződése adta, amely szerint, amikor az ember eléri intellektuális/tudományos fölismerésének és további távlatainak határát, akkor vagy főt hajt a Mindenható Isten előtt, vagy pedig ideológiákat, rosszabb esetben idoloikat gyárt, amelyek illúziókba, például politikai illúziókba kergetik. Ő főt hajtott a Szentháromság Isten előtt atyái hite szerint, szemben azokkal, akiknek fanatizmusa Intervencióhoz, Trianonhoz és két diktatúrához vezetett. Egyébként szabadelvűsége bátorította az egyházak kritizálására is amiatt, hogy hosszú évszázadokon keresztül a keresztyén szellemiség uralta az egyén és a társadalom életét, és még mindig milyen úr tátong Krisztus tanítása és a társadalom berendezkedése között: „Hová lett a krisztusi szellem, a felebaráti szeretet az egyházból?” (TI: A szocializmus és az egyház). E költőien kritikus kérdését persze nem válaszolja meg, de markáns meggyőződését bátran vallja: „Egy nemzet annál erősebb, annál boldogabb mentül több szellemi és mindenképp erkölcsi erő él annak tagjaiban.” (TI. Vallás a modern élet küzdelmeiben.) A szellemi és erkölcsi erő örködött liberalizmusa felett.

Tragédiája a nemzet tragédiája lett. Az vált valóra, ami ellen egész életében küzdött. Mindazonáltal talán egyre többen vannak azok, akik együtt tűnődnek a kortárs Sigmund Freuddal, a lelkek tudásával, aki a magyarokról naplójában ezt jegyezte föl: „a sok gróf közül a legokosabbakat meggyilkolják, a legbutábbakat pedig megteszik miniszterelnökök.” Lehet, hogy ennek a talánynak akkor és most is az a magyarázata, hogy sokak számára vonzóbbak a kontrolálatlan utópiák és tetszetősen üres illúziók, mint a hit és hazaszeretet ölelésében született áldozatok.

Bóna Zoltán

KÉZIRAT LEADÁSÁNAK IDEJE:

2018. 11. 01.

A szerkesztőség közleménye

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

E-mail címünk: theolszemle@meot.hu. Internet: <http://www.theolszemle.meot.hu>.

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

Az írástudók felelőssége

„Összehívott minden főpapot és a nép írástudóit,
és megkérdezte tőlük,
hol kell megszületnie a Krisztusnak.” (Mt 2,4)

A karácsonyi evangélium fényében – többek között – az egykori és mai írástudók/teológusok felelősségéről, küldetéséről is elgondolkozhatunk. Ebben segíthet nekünk a Máté szerinti ismerős történet a csillagot követő bölcsekről, az úgynevezett „három-királyokról”, akik teljesen logikusan gondolkozva a nagyvárosban, a fővárosban keresték a várva-várt új királyt. Így jutnak el Heródes palotájába, aki viszont szinte pánikba esik az új király születésének a hírére. Azonnal hívhatja tanácsadóit, az írástudókat, akik gyorsan meg is találják a prófétai tekercek között a mikeási jövendölést, mely szerint Betlehemből származik az új király, aki uralkodni fog.

A bölcsek éppen attól bölcsek, hogy nem csupán a józan eszükre, csillagászati ismereteikre támaszkodnak, hanem hisznek és engedelmeskednek Isten igéjének. Elkészönnék Heródestől és boldogan indulnak tovább a fővárosból a körülbelül három órányi járásra fekvő kis településre, Betlehembe, hogy leboruljanak az új király bölcsőjénél.

Ugyanakkor milyen döbbenetesen szomorú ellentmondás, hogy az írástudók viszont nem mozdulnak. Ők olyan útjelzők, akik másokat útba igazítanak, de ők maguk maradnak a fővárosban. Bár a fejükkel ismerik a mikeási jövendölést, tudják az írásokat, de a szívükkel nem bíznak benne, nem engedelmeskednek neki. Nem merik követni a bölcseket, hanem kitartanak a hatalmáért reszkető, bosszút forraló zsarnok király mellett. Ez a kizárólag csupán elméleti írástudás, a meddő „teológia” csődje, zsákutcája. Ez a mindenkorai írástudók felelőssége, illetve felelőtlenége...

Talán ez is magyarázza, hogy a karácsonyi evangéliumot nem a királyi udvar előkelőinek, írástudóinak hirdeti meg az angyal, hanem a társadalom peremén élő, rideg körülmények között állatokkal foglalkozó pásztoroknak: „Ne féljetek, mert íme, nagy örömet hirdetek nektek, amely az egész nép öröme lesz: üdvözítő született ma nektek, aki az Úr Krisztus, a Dávid városában.”

Isten nem hatalmas uralkodóként lép be ebbe a világba, hanem ugyanolyan kicsiny, törekeny, védtelen csecsemőként, ahogyan mi is a világra jöttünk. Ő felvállalja az evilági, a földi emberi lét teljes spektrumát: a születéstől a halálig, a bölcsőtől a sírig. Így lesz Jézus valóban a testvérünk, és így lehetünk mi is általa újra Isten szeretett gyermekeivé.

A betlehemi gyermek keresztlül, ahogyan a gyönyörű ároni áldásban halljuk: az Örökkévaló Isten reánk ragyogtatja, felénk fordítja arcát, Krisztusát. Benne reánk mosolyog az egész világ-mindenség Ura, teremtője és megtartója. Érdemes a karácsonyi evangélium zamatát a Károli-fordítás szóhasználatával is izlelgetni, aki így magyarázza a görög szöveget: „született néktek ma a Megtartó...”

Napjaink égető kérdése az úgynevezett fenntartható fejlődés. Hogyan lehet hosszútávon biztosítani a legkülönbözőbb emberi közösségek és törekvések életképességét, növekedését? De ezt a kérdést saját egyéni életünkre nézve sem kerülhetjük meg: vajon ki az életünk fenntartója, megtartója? Ki adhat tartást, stabilitást, értelmet és tartalmat, távlatot és célt az életünknek?

A karácsonyi evangéliumban erre az egzisztenciális kérdésünkre kaphatunk választ: aki a mikeási jövendölés szerint megszületett Betlehemből, nem más, mint az a Megtartó, aki az egész nép öröme lesz, és a mi életünk Megtartója is szeretne lenni.

Miért? Mi motiválja, mi mozgatja a világmindenség alkotóját és fenntartóját, hogy így lépjen be az életünkbe? A választ ugyancsak a karácsonyi evangéliumban találjuk, ahol megszólal az angyalok kara a betlehemi mezőn tanyázó pásztoroknak.

A klasszikus Károli fordítás után, idézzünk most az új bencés fordításból, ahol végre sikerült megtalálni a minden istentisztelet, minden mise liturgiájában felhangzó glória csattanójának frappáns fordítását. Évszázadok óta küszködnek a bibliafordítók a görög szöveg magyaráztásával: mit is jelent az a bizonyos jó akarat az emberekhez, embereknek? Simon László Tamás bencés szerzetes zseniális tömörséggel szólaltatja meg a többszólamú glória záróakkordját: „Dicsőség a magasságban Istennek, és a földön békesség az embereknek, akiket szeret.” Mármost: szeret az Isten!

Ilyen, szinte banálisan egyszerű a válasz arra, hogy valójában mi is mozgatja a menny Urát a föld felé, a mindenható Istent az ember felé. A motiváció nem más, mint az Ő olthatatlan, kiapadhatatlan szeretete irántunk, akiket saját képére és hasonlóságára, azaz Vele való szeretetközösségre alkotott.

A betlehemi jászolban ez a valóságos ember, az új Ádám érkezik hozzánk az Atya egyszülött fiában. Az isteni gyermek felsír, de nemcsak édesanyja, Mária után, hanem minden ember után, beleértve engem és téged!

De ez az ünnep nemcsak Isten ember utáni vágyódását hirdeti, hanem arról is szól, hogy a betlehemi kenyérsoda az ember olthatatlan istenéségét is csillapítani kész és csillapítani képes. Nomen est omen – a név jel, üzenet, sőt, mi több: örömmüzenet. Ennek a kisvároskának ugyanis már a neve sokat sejtet magyarra fordítva: bét-lehem = a kenyér háza. Erről a karácsonyi, betlehemi kenyérsodáról így ír Túrmezei Erzsébet:

Letekintett az éhező világra / Ő, aki minket öröktől szeret, / S a betlehemi jászol szalmájára / Odatette ínségünket szánva, / Irgalmasan – a Kenyeret. / Azóta évszázadok telnek, / S az a Kenyér ezernek meg ezernek, / Éhezők millióinak elég... / Neked, nekem! / Mindenkinnek, aki a pásztorok nyomában eltalál oda...

Kívánom, hogy az ünnepek alatt minél többen, írástudók és az írásokat még kevésbé ismerők, teológusok és nem teológusok is eltaláljunk „Oda”. Okuljunk az egykori jeruzsálemi írástudók csödjéből! Nem csupán annyi a küldetésünk, hogy útjelzőként másoknak irányt mutassunk, hanem hogy engedelmes zarándokként magunk is engedelmesen elinduljunk és járjunk az Ige által jelzett úton. Kövessük a testté lett Ige lábnyomát, az általa megmutatott utat, igazságot és életet! Ez minden korok, így a 21. századi írástudóink, teológusainak is az igazi küldetése, páratlan lehetősége és megkerülhetetlen felelőssége. Mert Jókai Annával együtt „meggyőződés, hogy a pásztorlelkű bölcsek a jövő.”

Gáncs Péter

TANÍTS MINKET, URUNK!*

Jezábel és halála

A tanulmány az izraeli királynőre kirótt súlyos büntetéssel újszerűen foglalkozik (2Kir 9). Először is a Jezábel név magyarázata a deuteronomiumi teológia véleményét tükrözi, ami elítélte az izraeli vallást ért külföldi befolyásokat. Az Illés próféta által megjósolt büntetés vizsgálata aztán az ókori Kelet átok-formuláinak háttérén történik. Végül a júdai temetkezési szokások mutatják meg, hogy mi a 2Kir 9 üzenete: a gonoszt ki kell irtani Izraelből. Jezábel halálának története tehát több, mint egy egyszerű elbeszélés: példa a szent nép számára.

The study interprets the harsh punishment of the Israelite queen (2Kgs 9) in a new way. First, the explanation of the name displays the theology of the Deuteronomistic History Writing which condemns the foreign impact in the religion of Israel. The punishment predicted by the prophet Elijah is then explained against the background of ancient Near Eastern curses. Finally, a comparison with Judahite burial practices show that the message of 2Kgs 9 makes clear: the evil is extirpated in Israel. So the narrative of Jezebel's death is more than a simple story: it is a paradigm for the holy people.

Az elmúlt évtizedek történeti kutatása Jezábel kapcsán meglehetősen kétarcú: egyrészt senki nem kételkedik történetiségében, tehát senki nem vonja kétségbe létezését. Ennek oka az, hogy mind apja, Ittobaal föníciai király, mind pedig férje Aháb, meglehetősen biztos pontja az ókori keleti történelemnek. Ugyanakkor pedig mindaz, amit a bibliai elbeszélés mond Jezábel személyéről (1Kir 16–2Kir 9), eléggé bizonytalannak tűnik a történészek szemében: jóformán semmilyen mozzanatának nem szokás történeti hitelességet tulajdonítani. Ennek az az oka, hogy a bibliai elbeszélés oly módon van megfogalmazva, hogy Jezábel (az idegen kultuszra buzdító királyné) mintegy ellenpárja legyen a megalkuvást nem ismerő, Jahwe kizárólagosságát hangsúlyozó Illésnek.¹ Ennek megfelelően az elbeszélések teológiai motivációja szembeötlő; valójában mindenütt úgy tűnik, hogy a királyné ábrázolásában vallásos motívumok inkább játszottak szerepet, mint a történeti hűségre törekvés. Így van ez halálának ábrázolásában is:

וַתֵּאֱחָבֵן יְהוֹאָחָז בְּחֶלְקֵי יִזְרְעֵאל וַתֵּן קֶבֶר

„Jezábelt pedig kutyák eszik meg Jezréel birtokán és nem temetik el.” (2Kir 9,10)

De vajon mivel érdemelte ki egy izraeli királynő ezt a legszörnyűbb büntetést? Miért volt a közútalat tárgya ily mértékben? Ha válaszokat szeretnénk kapni, akkor kezdjük a legelején.

Ki volt Jezábel királynő?

A deuteronomista író szerint a megtestesült gonosz, aki behozta az országba az idegen bálványokat, eltérítette Izrael népet az egy Isten tiszteletéről, ráadásul még az egyszerű embereken sem könyörült. De ki lehetett valójában Jezábel?

Jezábel אִיזְבֵּל nevének megfejtésére több magyarázatot találhatunk. A אִיזְבֵּל mint személynév megtalálha-

tó ötször a Bírák könyvében. De a szó ugyanebben a formában előfordul az 1Kir 8,13-ban a 2Kron 6,2-ben és az Ézs 63,15-ben. Mind háromszor a jelentése „magasztos lakhely(e az Úrnak)” Azonban mint ige אִיזְבֵּל qal imperfektumban az 1Móz 30,20-ban fordul elő. A jelentése „magasztal, tisztel, valakit törvényes feleségnek tesz meg”.² Másik jelentése még „felkel”³

Egy harmadik jelentése is ismert, úgy mint „uralkodni”.⁴ A אִיזְבֵּל igére tesz utalást és akkád *zabulu* igével hozza összefüggésbe.⁵

A név első fele valószínűleg egy önálló kérdőszó: אִיזְבֵּל, amelynek jelentése: „hol?” Ha a szónak a „magasztos lakhely” jelentését vesszük alapul, akkor abban az összetételben értelmezhető, hogy „Hol a palotád?” Ez a jelentés utalhat Baálra, és az ugariti mítoszban Baál palotájának építésére. Viszont a név körültekintőbb értelmezéséhez érdemes megnézni a szógyököt más sémi nyelvben is. A *zbl* szógyök megtalálható az ugaritiban, amelynek elsődleges jelentése: „herceg, nemes”⁶ és Baál epithetonjai közé soroljuk. *zbl b'l arš*⁷ „herceg, a föld ura” KTU I.3. I.3 Ebben az összetételben a név etimológiája tehát: „Hol van a herceg (Baál)?”

Viszont érdemes megnézni, hogy találunk-e hasonlóságot más sémi népek személynevei között. Egy tharroszi pun felíraton fellelhető név igen hasonló Jezábel nevéhez:

קֶבֶר בַּעַל־אִזְבֵּל אִשְׁת׃ זִבְצַל בִּן מִקָּם

„b^lzbl sírja, felesége ^zrb^l bn mqm⁹-nek.

B^lzbl-hez hasonlóan található egy másik személynevet föníciai feliratokban, egy kitioni halotti sztélén. אִיזְבֵּל, amelyben a *šm* egy theofor elem, amely lehet-

* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.

séges, hogy az שֶׁמֶן egyfajta rövidítése. Ennek a névnek az értelmezése: „šm a fejedelem”¹⁰ A zbl mindkét névnél valószínűleg theofór elem.¹¹ A hasonlóság tehát Jezábel nevéhez akkor állná meg maradéktalanul a helyét, ha az שֶׁ valamely istenség, ill. nevének rövidítése lenne. בעל־אזבל nevében az שֶׁ mintegy „magánhangzó” kiegészítésként szerepel, hasonlóan a מֶתְנַאֲבֵל-hoz.¹²

Ezt a feltevést kétségbe vonja az a pecsét, amelyet N. Avigad publikált először 1964-ben, amely a Voss-Hahn kollekció része, és bár lelőhelye ismeretlen annyi bizonyos, hogy egy föníciai műhelyben készült egyiptomi stílusban.¹³ A pecséten kivehető négy föníciai karakter, amely felírat yzbl mássalhangzókat hordozza magán¹⁴ (Katalógus 1.1.)

Avigad felveti annak lehetőségét is, mely szerint az שֶׁ a maszóréta átdolgozás következtében kerülhetett Jezábel nevéhez,¹⁵ és ezt az elméletet nem zárja ki Pruin sem.¹⁶ Bár az ő elmélete más irányba mutat, és egy meglehetősen újszerű megfejtést vet fel Jezábel nevének magyarázatára. A זבל terminus magyarázatára a késő héberben talál megoldást, amelynek értelmezése „ganéj, trágya”, szoroson kapcsolódik az arab zibl, zibla szó jelentéséhez, és az első része a névnek שֶׁ, amelyre a „sziget” fordítását találja megfelelőnek.¹⁷ Ennek értelmében kapcsolatot feltételez a 2Kir 9,37a versével „Olyan lesz Jezábel teste Jezréel földjén, mint trágya a mezőn...” A rabbinikus magyarázatban az egyre inkább negatív értelmezés került előtérbe Jezábel személyét illetőleg. Mindenesetre kellő szkepticizmussal kell kezelni a későbbi indoklásokat.

Egy érdekes kérdést vet fel Avigad,¹⁸ aki próbálja megfejteni Jezábel nevének első részét. Egy föníciai név annak bibliai átírásával próbálja megfejteni a זבל karaktereket. Felvetése szerint a föníciai שבעל megfelel a bibliai אשבעל-nak, (2Sám 2–4, 1Krn 8,33; 9,39) amelynek jelentése „Baál jelenvaló”. Nevének első része valószínűleg az ugariti ilt főnévből ered melynek jelentése „jelenlét, létezés”¹⁹ arámi megfelelője אש, amelynek héber párhuzama אש.²⁰ E főnév az „egzisztencia, létezés” jelentéssel előfordul a Példabeszédek 8,21-ben, mégis Esbaal nevében שֶׁ és nem שֶׁ szerepel. Avigad ezt a gyökmássalhangzó változást veszi alapul elméletéhez. בעל neve pedig parallel lehet אש-vel, amely összehasonlítható a bibliai אש = אש-vel (1Krn 7,3; 24,21, 25; Ezsd 10,31) A személynév jelentése „Jahve jelenvaló”. Egy hasonló kategóriát említ meg, amely szintén egy személynévhez köthető אש nevének leírása egyszer ekképpen fordul elő az 1Krn 2,12-ben és akövetkező versben már egy שֶׁ-el kiegészülve: אש (1Krn 2,13) Ebből is látszik, hogy mindkét formát használták, nem teljesen következetesen. Tehát a theofór nevek jelentése, mint אשבעל = אשבעל és אש = אש tisztázott, amely magyarázatot adhat arra, hogy Jezábel nevének leírása is kétféleképpen lehetséges זבל illetve אשבעל. Azonban sajnos ez még nem ad kellő magyarázatot nevének jelentésére. Megoldásként Avigad felveti azt az elméletet, hogy Jezábel nevének eredeti alakja, אשבעל illetve זבל

lehetett, és a két sziszegős hang egybeolvadt és az asszímiláció következtében rövidülhetett és tűnhetett el a ש.²¹ Mindenesetre ezt a feltételezést sem szabad kizártnak tekinteni. Ha elfogadjuk, akkor érdemes azt is figyelembe venni, hogy akkor két theofór elem áll egymás mellett istenség említése nélkül. Viszont Baál epithetonja megállhatja önmagában is a helyét, mint ahogyan Anat istennő is megemlézése is előfordul az ugariti mítoszban csak az epithetonja által w šd šd ilm šd aṯrt w rḥm<y> „És a termőföld, a két isten termőföldje, Astarté és a Ifjú Leány termőföldje.” Egyértelműen helyettesítheti az istenség nevét az a titulus, amely szoroson kapcsolódik hozzá. Ebben az esetben elképzelhető, Avigad elméletét alapul véve, hogy Jezábel neve: „A herceg (vagyis Baál) jelenvaló”

Jezábel ellen két orákulum hangzik el a halála előtt, az 1Kir 21,23-ban

יְהוָה לֵאמֹר הַכְּלִיבִים יֹאכְלוּ אֶת־אִיזָבֵל בְּחֵל יִזְרְעָאֵל:
וְגַם־לְאִיזָבֵל דָּבָר

„Jezábelről pedig így szól az Úr, mondván: a kutyák eszik meg Jezábelt Jezréel falánál”.

A másik orákulum pedig a 2Kir 9,10a-ban olvasható:
וְאֶת־אִיזָבֵל יֹאכְלוּ הַכְּלִיבִים בְּחֵלֵק יִזְרְעָאֵל וְאִין קָבַר
„És Jezábelt a kutyák eszik meg Jezréel földjén, és nem fogják eltemetni”.

A harmadik rész, amely erről szól, már a királynő bekövetkezett csúfos halálát közli a 2Kir 9,36b–37 versekben:

בְּחֵלֵק יִזְרְעָאֵל יֹאכְלוּ הַכְּלִיבִים אֶת־בֶּשֶׂר אִיזָבֵל:
עַל־פְּנֵי הַשָּׂדֶה בְּחֵלֵק יִזְרְעָאֵל אֲשֶׁר לְאִי־אִמְרוּ וְאֶת אִיזָבֵל:
(וְהָיְתָה) [וְהָיְתָה] נִבְלַת אִיזָבֵל בְּדָמָן

„Jezréel földjén a kutyák eszik meg Jezábel testét, és olyan lesz Jezábel teste Jezréel földjén, mint a ganéj a mező tetején és azért nem mondják meg róla, hogy: Ez Jezábel!”

Mindegyik jövendölésben és mindhárom leírásban megegyezik az, hogy kutyák eszik meg Jezábel testét, a második jövendölésben még hozzáteszik, hogy „nem fogják eltemetni”. Valószínű, hogy az eredeti jóslat anynyiból állt, hogy „kutyák eszik meg Jezábel testét, Jezréel földjén” és magyarázatként került hozzá, hogy „nem fogják eltemetni” amely szerint még csak rendes temetést sem fog kapni, a halál nem elég büntetés számára, ezt még fokozza a testének meggyalázásával. A 2Kir 9,36-ban találhatunk még egy megemléltendő elemet אֶת־בֶּשֶׂר אִיזָבֵל vagyis a „testét/húsát” amely főnév nyolcszor fordul elő a Bibliában, אֶת־בֶּשֶׂר szónak sok árnyalt jelentése van: bőr (Zsolt 102,6), élő ember húsa (1Móz 2,21), halott ember húsa (1Sám 17,44), hús, mint étel (1Sám 2,13–15), áldozati hús (Jer 11,15), hús, mint testrész (1Móz 2,23), emberi test (Zsolt 63,2). Szintén egy meglehetősen durva kontextusban olvashatjuk a Jer 19,7b-ben

וְנִתְּתִי אֶת־נִבְלָתָם לְמֵאֲכָל לְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְבְּהֵמַת הָאָרֶץ:

Szintén egy gyalázatos büntetés leírása olvasható, a különbség az, hogy itt az egész Izrael ellen szól, és nem

a kutyák, hanem a vadak és az ég madarai. A Jeremiás 19,3–9-ben két jövendölés is olvasható, amely ok-okozati összefüggésben áll egymással. A kontextus miatt azonban több kapcsolat is fellelhető. Deuteronomista nyelvezet, amely tulajdonképpen egy retorikai nyelv keveréke és megtalálható a Deuteronomiumban és a Királyok könyvében, és együttesen Jeremiásnál²² Mindkettőnél a szörnyű büntetés az utálatos Baál kultuszra a temetlenség és az, hogy vagy az állatok, madarak eszik meg a testüket, vagy egymás húsát eszik meg.

Az Ószövetségben ezen kívül még négy helyen fordul elő 1Kir 14,11, 5Móz 28,26, Ez 29,5, Zsolt 79,2 Mindegyik estében a büntetéssel áll összefüggésben. Az 1Kir 14,11-ben a jövendölés hasonló (mint Jezabelnél) Jeroboám házára, akik szintén a Baál kultusz felé hajlottak el.

הַבָּלָבִים וְהַמֵּת בַּשָּׂדֶה יֵאָכְלוּ עֹרַף הַשָּׁמַיִם בֵּי יְהוָה דְּבַר:
הַמֵּת לְיִרְבְּעָם בְּעִיר יֵאָכְלוּ

„Aki Jeroboám hozzátartozói közül a városban hal meg, kutyák eszik meg, és aki meghal a mezőn, megeszik az ég madarai, mert így szól az Úr”.

Igazából nem kifejezetten a tisztátalan állatok hangsúlyozása a lényeg, hanem naturalisztikus leírásról van szó.²³ A temetlenség következményeként is értelmezhetjük. Azonban ez a gyalázatos büntetés ismert volt az egész ókori keleten.

Standard átok formula, amely megtalálható: Assur-ah-iddina vazallusi szerződéseinek átokformulája között: „vágja el [az éves áradást] a földjeitektől, ürtse ki rétjeiteket, [árassza el] földjeiteket hatalmas árvízzel, a sáskák, akik megcsonkítják a földet, falják fel a természeteket, a malom és a kemence zaja hiányozzék házaitokból, az őrlésre szánt gabona tűnjön el tőletek, fiaitok és lányaitok gabona helyett örörljék csontjaitokat, ujjatok ne merüljön tésztaba, táljaitok [...] -je falja fel a tészta, az anya [zárja be „kapuját”] lánya előtt, éhségekben egyétek fiaitok húsát, éhínségben és szükségben egyik ember egye a másik húsát, egyik ember öltözzön a másik bőrébe, a kutyák és a disznók egyék húsokat, lelketeknek ne legyen senkije, aki gondoskodik számukra libációról”²⁴

Szintén Assur-ah-iddina vazallusi szerződése, 483–484: „a föld ne fogadja be holttesteteket, kutya vagy disznó gyomrába legyetek temetve”

Az átok típusok közül ez a holttest ellen irányuló fizikai támadásokra vonatkoznak, mely által részben vagy egészben megsemmisül a test és ezáltal az elhantolás lehetősége is:

„Ninurta, legelső az istenek között, (...) húsokat etesse sassal és

keselyűvel.” Assur-ah-iddina vazallusi szerződése, 425–427

„Nergal, a leg[főbb úr], húso[tokat etesse] sassal és keselyűvel.” Assur-ah-iddina vazallusi szerződése, 519–520

Holttest tisztességes eltemetése az egészségügyi okokon kívül azért bírt igen nagy jelentőséggel, mert az el-

hunyt csak ennek révén részesülhetett a megfelelő kultuszban és áldozatokban, valamint bízhatott a kedvező, vagy egyáltalán bármilyen túlvilági életben.²⁵

A temetlenség, és madarak által való elpusztulás megtalálható az ugariti mítoszban is, mint büntetés. KTU 1.6.II.30–38

...tīhd bn ilm mt b ḥrb tbqⁿⁿ b ḥtr tdry nn b išt tšrpnn
b rḥm tḥnn b šd tdrⁿⁿ širh l tikl šrm mnth l tkly[[y]]
npr[m] šir l šir yšh

„Ő megragadta²⁶ Él fiát, Mótot, egy késsel kettéhasította őt, és lerostálta őt egy szűrővel, tűzben megégette őt, malomkövel megörölte őt, a mezőn szétszórta őt, madarak ették meg az ő húsát, elfogyasztották darabjait a madarak, hús húsnak kiáltott.”

Az elsődleges narratív olvasat szerint Mót testének darabjai, amely a mezőn feküdt, madaraknak lett eleségül, temetlensége miatt nem részesülhetett a temetési rituáléban. Jól érzékelhető, hogy büntetésről van szó, ugyanis mikor Anat megtalálta Baál testét a holtak mezején és nem hagyta temetetlenül. Sapas isten felsegítette Anat vállára, aki elvitte Szapan hegyére, ahol megsiratta és eltemette a föld istenek sírjába. Ezután következik a rituálé:

tḫḫ šb^{cm} rumm k gmn aliyn b^l tḫḫ šb^{cm} alpm [k]
gmn aliyn b^l tḫḫ šb^{cm} šin k gmn aliyn b^l tḫḫ šb^{cm} aylm
k gmn aliyn b^l tḫḫ šb^{cm} y^{cm}lm k gmn aliyn b^l tḫḫ šb^{cm}
yḥrm k gmn aliyn b^l²⁷

„Ő²⁸ feláldozott²⁹ hetven bivalyt, temetési áldozatként³⁰ a felséges Baálnak.

Ő feláldozott hetven ökröt, temetési áldozatként a felséges Baálnak.

Ő feláldozott hetven juhott, temetési áldozatként a felséges Baálnak.

Ő feláldozott hetven szarvasbikát, temetési áldozatként a felséges Baálnak.

Ő feláldozott hetven hegyikecskét, temetési áldozatként a felséges Baálnak.

Ő feláldozott hetven őzbakot, temetési áldozatként a felséges Baálnak.”

Itt némileg eltérő fordításokkal találkozunk. De Moor fordítása szerint az áldozatot azért kellett bemutatni, mert Baál vált tisztátalanná. Bizonyára azért, mert temetetlenül feküdt a mezőn, bár teste épen maradt, ő nem kapta büntetésül testének állatok által való felzabálását. Ez némiképp különbözik az Ószövetségben ismeretes Papi törvénytől, ahol is a halottal való érintkezéssel az élő válik tisztátalanná, és majd egy speciális rituálé segítségével a vörös tehen hamvával (4Móz 19) nyerheti vissza tisztaságát.

A tisztító víz

„1 Azután így beszélt Mózeshez és Áronhoz az Úr:

2 Ez a törvény rendelkezése, amelyet megparancsolt az Úr: Mondd meg Izráel fiainak, hogy vigyenek neked egy hibátlan vörös tehenet, amelynek nincs semmiféle

fogyatékosága, és még nem volt rajta iga. 3Móz 22,20–25; 5Móz 21,3; 1Sám 6,7; Mk 11,2

3 Adjátok azt Eleázár papnak, majd vigyék ki azt a táboron kívülre, és vágják le az ő jelenlétében. 2Móz 29,14; 3Móz 4,12; Zsid 13,11

4 Vegyen Eleázár pap a tehén véreből az ujjával, és hintsen a véreből hétszer a kijelentés sátrának bejárata felé. 3Móz 4,6,17

5 Azután égessék el a tehenet a szeme láttára, a bőrét, a húsát és a vérét a ganéjával együtt égessék el.

6 Vegyen a pap cédrusfát, izsópot és karmazsin fonalat, és dobja a tehén égő részei közé. 3Móz 14,6

7 Azután a pap mossa ki a ruháját, mosakodjék meg vízben, majd menjen be a táborba, de legyen a pap tisztátalan estig. 3Móz 6,20; 11,25

8 Mossa ki vízben a ruháját az is, aki elégette a tehenet, és mosakodjék meg vízben, de legyen tisztátalan estig.

9 Egy tiszta ember szedje össze a tehén hamvait, és helyezze el a táboron kívül egy tiszta helyre; ott tárolják azt, hogy Izráel fiai közösségének tisztító vizet készítsenek belőle. Vétekáldozat ez. Zsid 9,13

10 Az, aki összeszedte a tehén hamvait, mossa ki a ruháját, de legyen tisztátalan estig. Örök rendelkezés legyen ez Izráel fiainak és a köztük tartózkodó jövevényeknek:

11 Ha valaki hozzáér egy halotthoz, bárkinek a holttestéhez, tisztátalan lesz hét napig. 4Móz 5,2; 31,19

12 Az ilyen tisztítsa meg magát azzal a vízzel a harmadik és a hetedik napon, akkor tiszta lesz. De ha nem tisztítja meg magát a harmadik és a hetedik napon, akkor nem lesz tiszta.

13 Mindaz, aki halotthoz, egy meghalt ember teteméhez ér, és nem tisztítja meg magát, az tisztátalanná teszi az Úr hajlékát. Ki kell irtani az ilyen embert Izráelből, mert nem hintették meg tisztító vízzel, így tisztátalan, rajta van a tisztátalanság. 3Móz 15,31

14 Ez a törvény, ha egy ember meghal a sátorban: Tisztátalan hét napig mindenki, aki bemegy abba a sátorba, vagy ott van a sátorban.

15 Tisztátalan minden nyitott edény, amelyre nem kötöttek födelet.

16 Mindaz, aki a mezőn fegyverrel megölt emberhez, halotthoz, emberi csonthoz vagy sírhoz ér, tisztátalan lesz hét napig. 3Móz 7,21; 11,32; Mt 23,27

17 Tegyenek a tisztátalan számára az elégetett vétekáldozat hamvaiból egy edénybe, és öntsenek rá forrásvizet.

18 Azután vegyen egy tiszta ember izsópot, mártsa a vízbe, és hintsen a sátorra, az összes edényre és azokra, akik ott voltak, majd arra is, aki a csonthoz, megölt emberhez, halotthoz vagy sírhoz ért. 2Móz 12,22; Zsolt 51,9

19 Hintse meg a tiszta a tisztátalant a harmadik és a hetedik napon, és miután megtisztította őt a hetedik napon, az mossa ki a ruháját, mosakodjék meg vízben, és este már tiszta lesz.

20 De aki tisztátalan lett, és nem tisztította meg magát, azt az embert ki kell irtani a gyülekezetből, mert tisztátalanná tette az Úr szentélyét. Nem hintették meg tisztító vízzel, ezért tisztátalan.

21 Örök rendelkezés legyen ez a számukra. Aki pedig a tisztító vizet hinti, mossa ki a ruháját, mert aki a tisztító vízhez ér, legyen tisztátalan estig.

22 Bármi, amihez a tisztátalan hozzáér, tisztátalanná válik; ha pedig hozzáér másvalaki, az is tisztátalan lesz estig.” (RUF)

Mindenesetre Baálért bemutatott áldozat egy istennek kijáró halotti rituálé része lehetett, amely aztán bekerülhetett a kalendáriumba. Föníciai Pygri szövegben, amely egy dedikációs felirat Asztarté istennőnek, annak 8–9 sorában megemlítenek egy napot Kirari hónapban, amely az „isten temetésének napja” *by rḥ krr bym qbr ʿlm*.³¹ Mindenesetre a halottért bemutatott áldozat ismert és elterjedt volt a föníciaiak körében. Az ugariti rituális szövegek között szerepel a „halotti szertartásnak a szövegkönyve”³² is, amely a lélek megvédésére szolgált, hogy kiszolgálja a királyi ősök kultuszát. A rituális szöveg lényege, hogy az elhunyt király uralkodóként lehessen a túlvilágon is. A szövegkönyv első sora megadja a rítusnak a címét és egyben tartalmát.

*spr dbḥ ʿlm*³³ „A lelkek áldozatának liturgiája” Ebben a sorban a *dbḥ* ige szerepel, amelynek jelentése áldoz. Főnévként áldozati lakomaként, ill. felajánlasként értelmezhetjük. Héber megfelelője a *קָדַשׁ* amely egy ismert áldozati forma volt az Ószövetségben. A *קָדַשׁ* előfordul többek között a 2Kir 10-ben is, Jéhu cselszövéseként, aki Baálnak akarja bemutatni ezt az áldozati típust, de ismert még a Bírák 16,23-ból, ahol szintén idegen istennek bemutatott áldozatot jelöl. A *קָדַשׁ* általánosan elterjedt kánaáni áldozati forma volt, amely ismert volt a zsidók körében is, amelyre példa a 2Móz 34,15.

Az ugariti elhunyt király kultuszának érdekében tehát *dbḥ*-ot mutattak be, hétszer hangzik el a *ṯy*³⁴ „ő áldozott” formula, a hetedik után *tqdm ʿsr* következik, ahol a pap felajánl egy madarat.

Nemcsak a királynak, hanem a királynőnek is ugyanúgy kijár a kultusz. Az ugariti szövegek között található egy áldozati lista,³⁵ amelyen áldozati bort ajánlanak fel a királynő kultuszának. *ḥmš yn b dbḥ mlkt b mdr^c* „öt (korsó) bor a királynő áldozatára a bevetett földön” A felsorolásban felajánlások olvashatóak többek között a Nagy Isten temploma mellett különböző szentélyeknek, isteneknek, nemzetségeknek, előkelőségeknek. A *dbḥ* mellett a libáció is használatos volt a, amelyet szintén egy ugariti áldozati listán³⁶ olvashatunk. *kd mštt mlkt* „egy korsó italáldozat a királynőnek” és emellett olvashatjuk *kd mštt mlk* „egy korsó italáldozat a királynak”

Ezek szerint az elhunyt királynő kultuszát is ápolták az ugariti listák tanúsága szerint. Az ószövetségi királykultusz tenkintetében elég hiányosak az ismereteink. Magáról a temetésről, temetkezésről is kevés információ van. A deuteronomiumi reform következtében kultusz-

talanított szűkszavú leírások állnak rendelkezésünkre. A törvények alapján a temetés mindenkinek kijárt, aki Jahvet szolgálta, és a bűnösök voltak megátkozva temetlenséggel, ill. exhumálással.

„15 De ha nem hallgatsz az Úrnak, a te Istenednek szavára, ha nem tartod meg, és nem teljesíted minden parancsolatát és rendelkezését, amelyet ma megparancsolok neked, akkor rád szállnak mindezek az átkok, és kísérni fognak téged: Dán 9,11–13

16 Átkozott leszel a városban, és átkozott leszel a mezőn... 25. Elrettentő példa leszel a föld minden országának.

26 Holttested az ég összes madarának és a föld állatainak lesz az eledele, és nem lesz majd, aki elriassza őket.” (5Móz 28,15–16, 25–26)

Ha temetésről van szó, akkor milyen gyakorlat volt érvényben?

29 Történt pedig ezek után, hogy meghalt Józsué, Nún fia, az Úr szolgálja százöt éves korában.

30 Eltemették örökségének a területén, Timnat-Szerahban, amely Efraim hegyvidékén, a Gaas-hegytől északra van. (Józsué 24,30)

Hasonlóan írja le Józsué halálát a Bírák 2,9 Egy őznek a sírjában való eltemetés jelentése, hogy a családnak igénye van a földre. Királyoknál szintéz ugyanez a gyakorlat.³⁷

„Azután Baasá pihenni tért őseihez, és eltemették Tircában. Utána a fia, Élá lett a király.” (1Kir 16,6).

Eltemették a királyi városban, Bását Tircában, Omrit, Jehut, Jehoahazt, Jóást és II. Jeroboámot Samáriában, mivel természetes halált halt. Áhábot is Samáriában temették el, bár ő háborús sérüléseibe halt bele: „Arám királya pedig ezt parancsolta a harci kocsik parancsnokainak, akik harmincketten voltak: Ne támadjatok se kicsit, se nagyot, csak Izráel királyát!

32 Amikor a harci kocsik parancsnokai meglátták Jósáfátot, ezt gondolták: Csak ő lehet Izráel királya. El-lene fordultak tehát, hogy megtámadják. Jósáfát azonban kiáltozni kezdett;

33 ekkor a harci kocsik parancsnokai látták, hogy nem ő Izráel királya, és elfordultak tőle.

34 Egy ember pedig csak úgy, találmra kilőtt egy nyílveszőt, és eltalálta Izráel királyát a szíjnak és a páncél között. Ekkor megparancsolta a kocsi hajtójának: Fordulj meg, és vigyél ki a táborból, mert megsebesültem!

35 Mivel azonban az ütközet egyre hevesebbé vált azon a napon, a királynak állva kellett maradnia harci kocsijában az arámokkal szemben. Estére azután meghalt, mert a vére elfolyt sebéből a harci kocsi belsejébe.

36 Napnyugtakor ez a kiáltás futott végig a táboron: Mindenki a városába, mindenki a hazájába,

37 mert meghalt a király! Miután megérkeztek Samáriába, eltemették a királyt Samáriában.

38 A harci kocsit Samária tavában mosták le; vérét kutyák nyalták fel, és parázna nők mosakodtak ott – az Úr igéje szerint, ahogyan megmondta előre. 1Kir 21,19

39 Ahábnak egyéb dolgai, mindaz, amit véghezvitt, az elefántcsont palota, amelyet építtetett, és mindazok a városok, amelyeket felépíttetett, le vannak írva az Izráel királyainak történetéről szóló könyvben.

40 Azután Aháb pihenni tért őseihez; utána a fia, Ahazjá lett a király.”

Ezeknél a királyoknál „A pihenni tért őseihez” formula olvasható.

Azoknál a királyoknál (Nádáb, Éláh, Zimri, Ahazjah, Zekarjah) nem található ez a formula egyáltalán, akik meg lettek gyilkolva és a temetés nincs megemlítve.

„28. Ászának, Júda királyának a harmadik évében ölte meg őt Baasá, (mármint Nádábot) és lett helyette király.

29. Amint király lett, kiirtotta Jeroboám egész háza népét. Egy lelket sem hagyott meg Jeroboám családjából, mind elpusztította őket” (1Kir 15,28)

A júdai királyokat pedig Jeruzsálemben temették el Dávid városában. Persze itt is vannak kivételek. A krónikás pedig nem mindenkit díjaz a királyi sírban való eltemetéssel. A Krónikás szerint, akik betegek voltak, azok nem a töbiekkel pihennek, hanem a saját sírban. (Mivel a betegséget Isten büntetéseként értelmezték).

„23 Azután Uzzijjá pihenni tért őseihez, és eltemették ősei mellé a királyi temető mezejébe, mert megállapították róla, hogy poklos. Utána a fia, Jótám lett a király.” (2Krónika 26,23)

Jósiás király temetése egy érdekes történet,

„fölvonult, hogy megütközzék Megiddó síkságán. 2Krón 18,28–34

23 Az íjások azonban eltalálták Jósiás királyt, és a király ezt mondta szolgálóinak: Vegyetek le innen, mert súlyosan megsebesültem!

24 Szolgái levették a harci kocsiról, egy másik kocsi-ra tették, és Jeruzsálembé vitték. Ott meghalt, és eltemették ősei sírjába. Egész Júda és Jeruzsálem gyászolta Jósiást.” (2Krónika 35,22–24)

A megiddói csatában kapott sérülésébe hal bele, mint Áhábnak és „eltemették ősei sírjába” Ez azért érdekes, mert az Apja Amon, gonosznak ítélte a Krónikás és nem is tudjuk, hol van eltemetve, Nagyapját, aki bár gonosz volt, de halála közeledtével Jahvéhoz visszatért, őt a palotája kertjébe temették el, és a dédpapi Ezékiás azon a dombon lett eltemetve, ahol Dávid fiainak a sírja volt. Valószínűleg itt az „eltemették ősei sírjába” formula egy királýsír-ra utalhat. De sajnos csak feltételezések vannak régészeti leletek hiányában.

Az Ézsaiás 57-ben olvasható formulák egy esetleges királyi halottkultusz elemei vehetők ki trito-Ézsaiás ítélethirdetéséből:

57,5 „Izgalomba hoztad magad a tölgyfáknál, minden termékeny fa alatt. Levágtátok a gyermekeket a patak-ölgyekben, a sziklahasadékokban.

57,6 „A patak csiszolt kövei az örökséged, azok a te részed, ezenfelül italáldozatot töltöttél nekik, vittél nekik ételáldozatot. (minha)

57,7 „Magas dombra és emelkedettre tetted fekvőhelyedet (szexual) továbbá felmész oda áldozni áldozatot (zebah)

57,8 „Az ajtó és az ajtófélfá mögé tetted zikkaronodat³⁸ tőlem el, kitárulkoztál és felmentél, megnövelted fekhelyedet, megegyeztél egyikkel, és szeretted ágyukat.

Idegen szokás, amelyet itt elítél a Tritó-Ézsaiás. Elképzelhető, hogy voltak, akik gyakorolták, mindenestre a YAP (Yahwe alone party)³⁹ a halottkultusz ellen voltamelynek politikai vallási és gazdasági oka is volt. Megerősíteni a jeruzsálemi templomot, és érdeke is volt kibébiteni a halottkultuszt. A papság az egyetlen kapcsolat Istennel. Ha letörök a törzsi hűséget, ami az ősök kultusza által volt ápolva, az a központi kormányzatot erősítette.

Azért nem tudunk királykultuszról, mert a Deuteronomium (Mózes 5. könyve) mindent letisztított. A reform következtében megszüntették a halottakkal való összes aktivitásukat, és kialakultak a tabuk a halottakkal kapcsolatban. Ez a Kr. e. 7. század végére tehető.

Mit tudunk hát a temetésről:

Egy ősnak a sírjában való eltemetés jelentése, hogy a családnak igénye van a földre. Királyoknál szintén ugyanez a gyakorlat.

A törvények alapján a temetés mindenkinek kijárt, aki Jahvet szolgálta, és a bűnösök voltak megátkozva temetlenséggel, ill. exhumálással.

Jezábel nincs eltemetve a sírjában – nem formálhatott jogot a földre, de mégcsak rendes temetést sem kapott, mert kutyák falták föl testét. Több mint egy tisztátalan, csúnya halálnem, és nemcsak ószövetségi szempontból lehet értelmezni, hanem főnóciái szemszögből is. Ne felejtsük el, hogy Jezábel főnóciái hercegnő volt, nevének jelentése („herceg (vagyis Baál) jelenvaló”), egész portréja úgy jelenik meg a Királyok könyvében, akinek az élete, cselekedetei mind-mind a Baál kultuszhoz és főnóciái származásához köthetőek. Éppen ezért a halálának körülményét is érdemes megvizsgálni ebből a szemszögből. Jezábel nem részesülhetett a saját vallása szerinti temetési rituáléban. Nem kapta meg a királynőnek kijáró *dbh* áldozatot, kultuszát nem ápolták, így a túlvilági élete sem lett biztosítva számára. Halálának jelentése tehát királynői létének és ráadásul lelkének teljes megsemmisülése volt. Mivel nem kapta meg a lelkének kijáró védelmet az alvilágban, Jezábel sorsa a mindent felemészítő elpusztulás lett.

Csabay Ágnes

JEGYZETEK

¹ Az elmúlt fél évszázadban meghatározó volt S. Herrmann összefoglaló tankönyve: *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, (München: Chr. Kaiser, 1973), 263: „Elia jedenfalls war ein Gegenspieler des Hauses Ahabs und vor allem der Isebel. Er trat an den Brennpunkten des Staates und in den Grenzbereichen der Jahwe-Religion auf.”

² William L. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 86.

- ³ Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, (ed. R. Meyer and H. Donner, 18th edn, Vol. 1. 2., Berlin et al.: Spinger, 1987–1995), 293.
- ⁴ D.J.A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, (Vols. 1–5, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993–2000), 81.
- ⁵ HALOT, 263. o.
- ⁶ Gregorio del Olmo Lete & Joaquín Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition* (trans. W. G. E. Watson; Leiden; Boston: Brill, 2003), 998.
- ⁷ M. Dietrich, O Loretz & J. Sanmartín, eds., *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, (KTU second enlarged edition, Münster: Ugarit-Verlag, 1995), 10.
- ⁸ H. Donner & W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, Vol. I: *Texte*, (2nd edn, Wiesbaden: Harrassowitz, 1962), Nr. 67, 15.
- ⁹ ^zrb^l, *mqm* fia
- ¹⁰ H. Donner & W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, Vol. II: *Kommentar*, (2nd edn, Wiesbaden: Harrassowitz, 1964), Nr. 34., 52.
- ¹¹ Donner & Röllig, (1964), Nr. 34., 52.
- ¹² Z. Harris, *Grammar of the Phoenician Language*, (New Haven, 1936), 18.
- ¹³ Pruin, D., What is in a Text? - Searching for Jezebel, in: *Ahab agonistes – The Rise and Fall of the Omri Dynasti* (ed.: Grabble, L. L., Library of Biblical Studies, New York, T&T Clark, 2007), 217.
- ¹⁴ Avigad, N. „The Seal of Jezebel”, *IEJ* 14, 274.
- ¹⁵ Avigad, (1964), 275.
- ¹⁶ Pruin, (2007), 217.
- ¹⁷ Pruin, (2007), 217.
- ¹⁸ Avigad, (2007), 275.
- ¹⁹ OLMO LETE & SANMARTIN, (2003), 123.
- ²⁰ HALOT, 443.
- ²¹ Avigad, (1964), 276.
- ²² JACK R. LUNDBOM, *Jeremiah 1–20*, (The Anchor Bible, eds.: William Foxwell Albright, David Noel Freedman), 1999, 836. o.
- ²³ A kutyák éjszaka a városba benyomultak élelem után kutatva.
- ²⁴ Bartos Fruzsina fordítása, Assur-ah-iddina vazallusai szöveg 440–452
- ²⁵ BARTOS FRUZSINA, Átokformulák az Újasszír Államszerződésekből, publikálatlan szakdolgozat, (2009), 66. o
- ²⁶ Anat istennő bosszúját írja le a szöveg, amiért Mót megölte szerelmét és társát Baalt
- ²⁷ *KTU* 1.6 19–31
- ²⁸ Ti. Anat
- ²⁹ Itt az ugariti *ṭbh* áldozni, leölni ige szerepel, amelynek héber megfelelője a ^ṭṭ^ḥ Jelentése az Ószövetségben leöl, ahol nem fordul elő áldozati kontextusban.
- ³⁰ *gmn* mint temetési áldozat, héber megfelelője: ^ḡḡ^ḥ amelynek pontos megfelelője áldozati sütemény (étel) kétszer fordul csak elő Jeremiás könyvében (Jer 7,18, 44,19) lásd: OLMO LETE & SANMARTIN, (2003), 301. o. De Moor fordítása némiképp eltér: „because Baal the Almighty had been defiled” lásd: DE MOOR, (1987), 83.
- ³¹ GARY N. KNOPPERS, „The God in his temple”: The phoenician text from Pyrgi as a funerary inscription” *JNES* 51, 106. o.
- ³² *KTU* 1.161
- ³³ *KTU* 1.161:1
- ³⁴ Ez az ige parallel a *dbh*-val lásd: OLMO LETE & SANMARTIN, (2003), 894. o.
- ³⁵ *KTU* 4.149
- ³⁶ *KTU* 4.230
- ³⁷ Elizabeth Bloch-Smith, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead* (JSOT Suppl. 123; Sheffield: JSOT Press), 111.
- ³⁸ Jelentése: emlékeztető, (halotti stílé Bloch-Smith szerint) ezenkívül egy fallikus szimbólum értelme is van, és a minhával együtt gabonaáldozata a bűnvallásnak
- ³⁹ A fogalomhoz lásd: M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, New York: Columbia University Press, 1971, aki a jósiai reform elődjeként már korábbi időkben jelenlévő vallási-politikai mozgalmat feltételez ezzel a névvel.

A Tel Ábel Béth-Maakáh pecsét – egy új magyarázat

A tanulmány a Tel Ábel Béth-Maakáh mostanában elkezdett ásatás méltatásával kezdődik. A hely annak a térségnek az egyik központja, ahol Izráel, az arámi királyságok és Fónícia kulturálisan és történelmileg és érintkezett. A pecsétnyomat mozgó figurákat ábrázol, amit hipotetikusán táncjelenetként értelmeznek, bár a tárgy készítésére nem találtak indokot. A cikk egy új értelmezést ajánl, amely szerint egy vőlegény és menyasszony, valamint köztük egy áldást osztó pap jelenetét látjuk. Mivel az ókori izraeli esküvőről csak szórványos ismereteink vannak, az értelmezés segíthet jobban megérteni az ókori Izráel szociológiáját, ill. háttérinformációt nyújthat egy bibliai vers jobb megértéséhez.

Der Artikel beginnt mit der Würdigung der Ausgrabungen in Tel Abel Beth-Maakah: Es handelt sich um eine archäologische Stätte, die sich im Dreieck von Israel, Aram und Phönizien befindet, und als solche für das Beieinander-Sein dreier Staaten Zeugnis ablegen kann. Der Stempel, der eine Bewegung darstellt, wurde hypothetisch öfter als eine Szene vom Tanz erklärt, aber es ist unklar, aus welchem Anlass die Szene dargestellt wird. Der Artikel argumentiert mit Hilfe von Vergleich ähnlicher Bewegungen auf Stempeln von Tel Rehov, Ramat-Rachel und En-Gedi, dass es sich um einen Brauttanz handelt. Da die Umstände der Eheschließung im alten Israel sehr lückenhaft beschrieben sind, ist der untersuchte Stempel wichtig in der Soziologie des biblischen Israel.

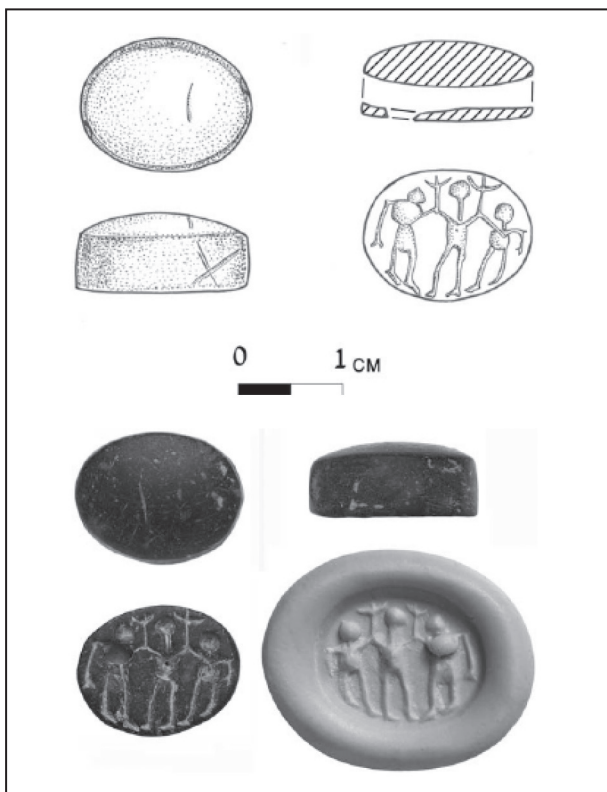
The article starts with the valuation of the recently started digging of Tel Abel Beth-Maacah. The place is a center of a region where Israel, Aramis kingdoms and Phoenicia had cultural, historical connections. The seal depicts moving figures, hypothetically thought to be a round-dance movement, though without unknown reason of manufacturing the object. The article offers a new interpretation that a bride and a groom and a center blessing priest can be seen in the scene. Since our knowledge from ancient Israelite wedding ceremony is far from deep the seal and its interpretation can help better understanding of the sociology of biblical Israel.

Úgy mondják, régészeti szempontból Izráel a világ valószínűleg legfeltártabb országa a terület és a lakosság függvényében. E megállapítással nem kívánunk vitatkozni, de néhány megjegyzést érdemes hozzáfűzni pontosítás gyanánt. Először is nagyon kevés az olyan település (ókori város, falu, őrhely stb.), amit teljesen feltártak Izráelben. A legtöbb esetben lezajlik néhány ásatási szezon, ez alatt feltárják a hely egy töredékét, majd eltelik egy időszak – akár évtizedek –, míg újra folytatják a feltárást; nem ritkán más személy, más módszerrel, nem ritkán áttértékelve a korábbi eredményeket is. Másodszor pedig térségenként is nagyon sporadikus a feltártság mértéke. Jeruzsálem például gyakorlatilag szürke folt a régészeti térképen (s a vallási oppozíció miatt ez így is fog maradni), de rendkívül ignorált volt évtizedekig Galilea is. A harmadik probléma az Izráellel szomszédos országok feltáratlansága, az előbbi galileai példánál maradv a Szíria és Líbia déli részének szinte teljes feltáratlansága, ami nélkül nagyobb földrajzi egységeken alapuló összefüggéseket lehetetlen felvázolni.

Ezért is jelentős több szempontból is Tel Ábel Béth-Maakáh pár éve kezdődött feltárása Galilea északi csücskében, amely az arámi királyság(ok), a fóníciai tengerpart (különösen is a közeli Tyros), valamint az északi ország-rész közötti történelemre vethet fényt a jobb megértéshez. Az ásatás egy ún. in-depth terepbejárást követően 2013-ban kezdődött meg, s jelenleg is tart még nyaranta.¹

A 2014-s ásatási szezonban az „O” jelzetű területről előkerült egy kőből készült pecsét. A középső-bronzkor IIB épület falát takaró földrétegből került elő, valószínűleg a vaskor IIA időszakra kell datálni.² Bár ellenőrzött körülmények közt találták és minden kétséget kizáróan autentikus³ mégsem sorolhatjuk az ún. *in situ* kategóriába, ugyanis már a vödörbe felszedett földben vettek észre, nem közvetlenül az ásás közben.⁴ Az ovális pecsét sík felének méretei: hossz tengelye mentén 1,57 cm, míg a rövidebb függőleges tengelye mentén 1,24 cm. A tárgy pontosan fél centiméter vastag, nem teljesen szabályosan ovális, hanem alig észrevehetően lapított, anyagát tekintve egyetlen szürke mészkőből van kifaragva. A pecsét vésetén figurális ábrázolás látható. Egy középső alak felemeli mindkét kezét, két oldalról egy-egy alak a könyökénél támasztja (?) érinti a központi figura könyökét. A két szélső figura méreteiben eltérés van. A bal oldali figura felső torzója sérült, letört belőle egy darab. A középső figura felsőtestében is látható egy gombostű fejnyi sérülés. A tárgyat publikáló kutatók szerint a pecsétlenyomat egy táncjelenet ábrázol.⁵ Az alábbiakban bemutatjuk a pecsét felnagyított fotóját, ill. fotóit, valamint a lenyomatról készült fotót és rajzokat.⁶

Amikor megvizsgáljuk az Ábel Bét-Maakából előkerült pecsét feltételezett táncjelenetét, számos probléma felmerül a magyarázatban.



A pecsét „kulturális identitása” nem határozható meg pontosan. Izraelita, vagy kánaáni esetleg más jelenetet ábrázol a művész? Egy rövidke szöveg, vagy akár egyetlen szó is nagy segítség lenne ennek meghatározásában, ám semmilyen felirat nincs a pecsét felületén.⁷

Az ókori táncjelenetek identifikációja nagyon bonyolult köszönhetően a megőrzés, rögzítés ókori formáinak⁸ korlátozott voltából adódóan. Más szavakkal: nem állnak rendelkezésünkre audiovizuális felvételek, amelyek kiindulóbázisul szolgálhatnának a bibliai és régészeti anyag összehasonlításához. A tánc szerepe jól ismert a bibliai időkben, s maga a Szentírás is többször hivatkozik a táncra,⁹ ám ez egy limitált és egyoldalú forrás.

Napjaink zsidó tánca részben megőrzött, hagyományozott – a zsidó kultúra számos eleméhez hasonlóan –, részben kevert, ami a diaszpórával, az Izráelen kívüli zsidó szétszórtsággal magyarázható.¹⁰ Noha a zsidó tánc

történelmi és kulturális gyökerei nagyon mélyek lehetnek, mégis mindez „lost in the tragic course of the nation’s dispersal”.¹¹ Ezzel együtt is érdemes egy pillantást vetni a zsidó tánc hagyományra és az abban felsejlő koncepcióra. Noha ez egy nagyon indirekt bizonyíték, már-már azt mondanám, hogy spekulatív, mégis adhat olyan gondolati morzsákat, amelyek vagy a megerősítés, vagy a cáfolás irányába visznek tovább az értelmezés során.

Megjegyzést érdemel a pecsét asszimetriája, ami az ilyen pecsétlenyomatoknál nem szokványos.

A második ponttal kapcsolatban el kell mondani, hogy a „táncjelenet” értelmezés még további pontosításra szorul, s itt maguk a tudósok sem képviselnek egységes álláspontot. Rituális táncról van szó (felemelt kéz), ami valamiféle termékenységi szertartáshoz kapcsolódik? Győzelmi tánc? Gyász kifejezése? Isteni védelem kérése? Legalább négyféle magyarázat szóba jöhet a kutatók szerint.¹² A háttér tehát közelebbről nem határozható meg.

Napjaink zsidó tánca a zsidó gondolkodást tükrözi, mélyen a vallásban gyökerezik. A táncok többsége vallásos ünnepekhez vagy esküvői ceremóniákhoz kötődik. Mivel a vallás az év hónapjaihoz, heteihez kötődik, így a tánc az egész év folyamán végigvonul az adott személy életében. Ráadásul a tánc nem csak az önkifejezés egyik ősi módja, hanem a nemzedékről nemzedékre történő hagyományozás egyik fontos része is. A vallásos attitűd megjelenítése, önkifejezés, öröm, gyász, mind szolgálhat a tánc alapjául. Ahogy egy régi jiddis közmondás tartja: „טאנצן איז לעבן”¹³ – „a tánc az az élet”. Sajnálatos módon a zsidó folklórban komoly intervallum van, ezért bármit is csak nagy óvatossággal lehet megvizsgálni és bármilyen következtetés csak hipotetikus lehet.¹⁴ Ahogy az előbb is említettem, ez meglehetősen indirekt bizonyíték. Egy valami bizonyosnak látszik: a férfiakat és a nőket mindig elkülönítették nem csak a zsinagógában, hanem a táncban is. Külön csoportot alkottak a férfiak és külön csoportot a nők. Mivel az Ábel Bét-Maakában talált pecséten három különböző alakot látunk, azt kell feltételeznünk, hogy ez nem egy táncjelenet vagy ez nem egy izraelita pecsét. Az utóbbi lehetőséget nyugodtan elvethetjük, így más magyarázat után kell néznünk. A központi vezető figura is ellene mond a táncjelenet értelmezésnek. A zsidó tánc ugyanis tipikusan körtánc vagy csoporttánc és nem gondolkodnak abban, hogy helyet kapjon egy szólótáncos.¹⁵

Maga a jelenet is nehezen érthető. Alapvetően három teljesen eltérő alakot látunk a pecséten. Egy központi figurát, aki középen áll, hosszabb nyaka van mint a többieknek és magasabb is a többieknél, jelezve hogy kiemelt, vezető szerepe van a jelenetben. Az oldalán két egyforma figurát várnánk felbukkanni egyenlő hosszú karokkal, lábakkal. A táncoló embereknek ez a „standard” ábrázolása. S erre pont a Mullins – Nava-Panitz szerzőpáros által idézett Tel Rehovban talált pecsét a szép példa: három azonos nagyságú, azonos méretű végtagokkal rendelkező szereplő ugyanazt a mozdulatot

teszi (felemelei a kezét).¹⁶ Ez valóban lehet egy körtánc, vagy egy csapat táncos.

Fontos szót ejteni a vizsgált pecsét asszimetriájáról. Fontos, ugyanis az teljesen rendhagyónak számít. A vaskor II pecsétjeit a kiegyensúlyozott szimmetrikus ábrázolások jellemzik, az ebből a korból származó pecséteknek ez határozottan karakterisztikuma (lásd példának a napkorongot tartó két- vagy négyszárnyú bogár népszerű motivumát).¹⁷ Több száz műtárgy átvizsgálása után bátran állítom, hogy a szimmetria kedvelt és elterjedt volt a vaskori művészek közt. Gyakori motívum a rozetta is, ami ebbe az értelmezési irányba illik. Néhány példa a vaskor II ilyen rozettás pecsétjeiből (minden idézett példát itt az IAA gyűjteményéből hozok).¹⁸ Szemléltetés gyanánt hivatkozom az Én-Gediben talált rozettára (IAA 1967–480), a Ramat-Rahelben talált rozettára (IAA 1964–1734), valamint a Batasban talált hasonló tárgyra (IAA 1999–2535). Miért vésett volna ennyire eltérő figurákat egy pecsétre egy művész olyan korban, amikor mindenki a szimmetrikus mintákat kedvelte és alkalmazta? Ez még akkor is igaz, ha elfogadnánk a szerzők állításait, miszerint a három figura elrendezése "simplistic, schematic and quite childlike"¹⁹ Nem feltételezem egy művészről, aki egy 1,6 cm x 1,3 cm -nél kisebb felületbe bele tud vésni valamit (magam is fagaragóművész lévén), hogy ilyen hibát vétene.²⁰ A pecsétfaragó vésnökök professzionális képzett szakemberek voltak,²¹ így ezek az eltérések aligha tekinthetők véletlennek.²² Ráadásul ha elfogadjuk, hogy a pecsét egy táncjelenetet ábrázol, kizárjuk annak a lehetőségét, hogy adminisztrációs eszközként is szerepe volt. Milyen célra használható egy pecsét, amin táncjelenet van?

Érdekes aspektus lehet magának a pecsétnek az anyaga is. A szkaraboid pecsétek gyakran készültek drágakövekből, vagy ún. féldrágakövekből²³ és ezért gyakran foglalatba helyezték őket, például ezüstből, aranyból készült gyűrűbe vagy nyakékbe. Ezt az érvelést követve gondolhatunk arra is, hogy az Ábel Bét-Maakában talált pecsét tulajdonosa nem lehetett a társadalom magas rangú tagja, mivel ez a pecsét pusztán kőből készült. O. Keel iskolája (O. Keel, S. Schroer, C. Uehlinger) azonban bizonyította,²⁴ hogy a scaraboid pecséteket is lehetett zsinórra fűzni. Ennél fogva gyakorlatilag bárki használhatta, így a fenti okfejtésből nem lehet következtetést levonni a pecsét tulajdonosára nézve.

A faragott eszközök használatának legkorábbi bizonyítéka az Kr. e. 4. évezredig nyúlik vissza. A pecséteknek az ókori Közel-Keleten két formája volt: a bélyegző és a cylinder formájú. A legkorábbi pecsétek kicsike "geometric pieces of stone, bone, or fired clay, one surface engraved with a design and a back by which it can be handled. [...] Both stamps and cylinders are engraved in intaglio to produce a positive impression when rolled or stamped on a receptive surface. Seals may bear either design or inscription or both."²⁵

A pecsétek fontos szerepet játszottak az ókori közel-keleti kultúrákban és a hitelesítés eszközeként szolgáltak.

Ennél fogva egy igen gyakran előforduló tárgyról van szó. A tulajdonos azonosítására és természetesen az adott vagyontárgy védelmére szolgáltak. A tulajdonos nevét csak később vált szokássá feltüntetni, hiszen az emberek többsége írástudatlan volt, az írás-olvasás elterjedését csak a föníciai írás megjelenése tette lehetővé Szíria-Palesztina térségében.²⁶ A közigazgatási feladatok sokasodásával egyidejűleg végleg elterjedt használatuk az adminisztrációban. Mivel a legtöbb ember írástudatlan volt, sokak szemében varázshatalommal bíró tárgyak voltak. A vaskorban széles körben használt szkaraboid pecsétek erősen emlékeztettek „névadójukra” a szkarabeuszos pecsétekre, azzal a különbséggel, hogy ezeken nem található meg a szkarabeusz bogár faragott képe. Használatuk folytatódott a perzsa korban is (Kr. e. 6–5. sz.), sőt azon túl is. A mássalhangzós írás megjelenésével egyre többször került valamilyen óhéber vagy óarámi szöveg is a pecsétekre. A bőrből (Egyiptomban papiruszból) készült dokumentumokat is lepecsételték, ez agyagból készített ún. *bullae* (többes számban *bullae*). Izraelben több ezer ilyen bullát találtak. Ezek pusztán jelenléte és a dekorációk jellege is mutatja az erős föníciai-egyiptomi kulturális hatást.²⁷ Ezt erősíti meg a lexikográfia is, hiszen mindkét szó, a héber כהן and כהן, egyaránt egyiptomi kölcsönszavak.²⁸ A pecséten lévő ábrázolások, faragások teológiai értékelésére itt most nem térünk ki.²⁹

A pecséteket a Bibliában is említik.³⁰ A héber כהן szó jelöli mind az eszközt, mind a pecsétlenyomatot. A kifejezés jól atesztált mind a szó szerinti, mind a figuratív használatban. A teljes előfordulások száma közel húsz.³¹ Gen. 38,18-ban Támár is Júda כהן-ját kéri,³² amit később saját védelmére használ.³³ A pecséthasználatot láthatjuk az 1Kir 21,8-ban: Jezabel királynő levelet ír Aháb nevében és lepecsételi azt a király pecsétjével. A szöveg jól szemlélteti a pecséttulajdonos hatalmát is. A figuratív használatra is akad példa, ennek legismertebb előfordulása az Énekek éneke 8,6:

„Tégy engem, mint pecsétet a szívedre, mint pecsétet a karodra!”

Az itt alkalmazott metafora nyilvánvalóan a beszélő kitaró szerelmét hivatott lefesteni. De mi van, ha valami több is van e vers mögött? A házasságkötésről, különösen annak ceremóniális részéről alig van anyagunk a Bibliában. Nincs is rá külön szó a bibliai héberben. Intézményként természetesen sűrűn találkozunk vele és a partnerek iránti hűség, a monogámia, a házasság védelme kedvelt és gyakori témák a Szentírásban. Központi és természetes esemény ez a személy életében, amire férfi és nő közötti szövetségként tekintenek. A ceremóniális részéről azonban messze nem világos a képiünk. S éppen ez az a pont, ahol szeretnék visszakanyarodni az Ábel Bét-Maakában talált pecsétre. Feltételezhető, hogy egy személy, a helyi pap megáldotta a párt. Ez történhetett az áldó személy felemelt karjaival, ami az áldás tipikus mozzanata. A pecsét jelente tökéletesen illik egy ilyen mozzanatba. Egy központi alak –akinek fontosságát árnyai, az ábrázolás is jelzi– megáldja a házasságkötés során a párt. Egyik oldalán a férfi ragadja meg karját, a

másik oldalon a nő. Az ábrázolás itt is jelzi, hogy eltérő személyek állnak a központi felemelt karokkal álló személy két oldalán. Lehet ez esetleg egy házassági ceremónia? Ha igen, nem csak a pecsét jelentére van új magyarázat, hanem a pecsét funkciójára is. Ez a pecsét mint adminisztrációban használt eszköz lehetett egyfajta „preketuba” hitelesítésére használt tárgy. Ez megmagyarázza, miért volt elég kőbe faragni a jelenetet, miért nem került rá felirat, miért nem szimmetrikus az ábrázolás. No és az Én.én. 8:6 magyarázatához is új szint tesz hozzá. Ha létezett ilyen ceremónia valamiféle hitelesítéssel, egy ilyen pecsét tökéletes lehetett a házasság felek rituáléjának hitelesítésére. A „tégymint mint pecsétet” tehát tényleges esküvői gyakorlat is lehetett ebben az esetben.

Emellett továbbra is lehetőség a táncjelenet értelmezés, hiszen csak további hasonló pecsétek vagy írásos források, vagy művészeti ábrázolások tudják majd eldönteni a felvázolt hipotézis helyes voltát. Ezzel a magyarázattal mindenestre több, korábban feltett kérdésre választ kapunk, mint a korábbi verzióval, ami táncjelenetet lát a lenyomatban. Akárhogy is vélekedünk, ez az apró tárgy még értékesebb lett az új megközelítéssel.

Egeresi László Sándor

JEGYZETEK

- 1 Az ásatásról több helyen hírt adtam. Legrészletesebben a hely nevének értelmezéséről, bibliai előfordulásairól, az eddigi régészeti eredményekről egy újabb tanulmányban számolok be, ami a Collegium Doctorum szakfolyóirat hasábjain jelenik meg. Jelen sorok szerzője több szezonban is részt vett a feltérési munkákban.
- 2 Nava Panitz-Cohen, Robert A. Mullins: "Sealed with a Dance....", 310. o.
- 3 Ez talán nem felesleges megjegyzés a Jakab osszuáriumhoz vagy az ún. Jehóás-felirathoz kötődő skandalum után. Vö.: Alan Millard: Hebrew Seals, Stamps, and Statistics: How Can Fakes Be Found? in: Meir Lubetski and Edith Lubetski (eds.): *New Inscriptions and Seals Relating to the Biblical World* (SBL, 2012), 183. o. s. k. A hamisítási botrányokról több helyen írtam magam is. Ennek fontos következménye, hogy megszigorodott a laboratóriumi protokoll. Napjainkban (2017 nyara) újabb szigorításnak lehetünk tanúi, ami az izraeli régészeti tárgyak legális kereskedelmére vonatkozik. (A folyamatot négy, régiségkereskedéssel foglalkozó palesztin család lebukása generálta.)
- 4 Nava Panitz-Cohen szóbeli közlése nyomán.
- 5 Nava Panitz-Cohen, Robert A. Mullins: "Sealed with a Dance: An Iron Age IIA Seal from Tel Abel Beth Maacah"; in: Saar Ganor, Igor Kreimerman, Katharina Streit, Madelaine Mumcuoglu (eds.): *From Sha'ar Hagolan to Shaaraim. Essays in Honor of prof. Yosef Garfinkel*. (Israel Exploration Society, Jerusalem, 2016), 307–321. o.
- 6 Robert A. Mullins engedélyével (courtesy of Robert Mullins).
- 7 A későbbiekben ismertetem saját hipotézisemet a tárgy magyarázatára. Ezzel együtt is maradtak kételyek jelen sorok írójában a pecséttel kapcsolatban. A jelenet asszimetriája, a nőalak ábrázolása talán inkább filiszteus hatásra utalna? Vö. David Ben-Shlomo: *Philistine Iconography. A Wealth of Style and Symbolism* (OBO 241; Academic Press Fribourg, 2010), 80. s. k.
- 8 Senta German cikke jó áttekintést nyújt a problémáról: Dance in Bronze Age Greece; in: *Dance Research Journal* Vol. 39, 2 (2007), 23–42. o.

- 9 A táncra használt számos kifejezés mutatja, hogy számos fajta tánc, vagy tánchoz kapcsolódó tevékenység létezhetett; vö. Gruber, M.I.: Ten Dance-Derived Expressions in the Hebrew Bible, in: *Biblica* 62 (1981), 328–346. o.
- 10 Vö. Dina Roginsky, Folklore, Folklorism, and Synchronization: Preserved-Created Folklore in Israel; in: *Journal of Folklore Research*, vol 44,1 (2007), 41–66. o.
- 11 Gurit Kadman, Yemenite Dances and Their Influence on the New Israeli Folk Dances; in: *Journal of the International Folk Music Dances*, Vol. 4 (1952), 27. o.
- 12 Panitz-Cohen – Mullins, Sealed with ..., 314. o.
- 13 *Tantsn is Leben*.
- 14 A bibliai időkben a táncot inkább a nők mutatták be (pl. Mirjám vagy Jefe lánya). A vaskori rituális táncról jó áttekintést ad A. Mazar cikke: Ritual Dancing in the Iron Age; in: *NEA* 66:3 (2003), 126–132. o. A tanulmány jórészt két tárgy analízisével foglalkozik: a Tell Qasileban talált ún. "Dancers Stand"-del és az Asdódból előkerült "Musicians Stand"-del.
- 15 Lásd ellenpéldaként a magyar néptáncot, ahol például gyakori a párosok táncja és a szőlő is jól ismert, vö. „Legényes”.
- 16 A Tel Rehovban talált pecsétről jó felvétel látható in Mazar: 2003, 127. o. (photo by Gabi Laron). A Mazar által vizsgált hat pecsétből öt szinte tökéletesen szimmetrikus, míg egyetlen egyben látható talán valamilyen központi figura.
- 17 Vö. például Meir Lubetski (szerk.): *New Seals and Inscriptions, Hebrew, Idumean and Cuneiform* (HBM 7; Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007), 11, 13, 15 oldal stb.
- 18 IAA = Israel Antiquities Authority. Az IAA gyűjteményében ezrével vannak ilyen pecsétek, bullák, pecsétlenyomatok, vö. www.antiquities.org.il A gyűjtemény egyre nagyobb része on-line is megnézhető (időben a neolitikumtól az oszmán uralomig öleli fel a pecsétek sokaságát).
- 19 Panitz-Cohen – Mullins: 2016, 312. o.
- 20 Panitz-Cohen és Mullins is elismerik hogy a pecséten lévő faragás nem „amatőr vagy ad hoc jellegű munka”, hanem egy képzett vésnök munkája, in: Panitz-Cohen – Mullins: 2016, 313. o.
- 21 A személy, aki létrehozta, megalkotta a pecsétet a „pecsétvágó” volt. Ezen foglalkozás ősidők óta jól ismert, ahogy azt tanúsítja az ékírásos irodalom; vö. sumer (LÚ.)BUR.GUL továbbá sumer kölcsönzőként az akkádban is: *purkullu*, vö. CAD vol. 12, 519–521. o. és AHW Band II, 880. o.
- 22 Természetesen nem profi kézművesek által készített pecsétekre is akad példa. Nem találtam semmilyen módszertani leírást vagy szigorú kritériumot a két kategória pontos definíciójára, így a kérdés eldöntése a vizsgált pecsétlenyomatunk esetében szubjektív marad.
- 23 A „féldrágák” mint kategória hivatalosan nem létezik tudomásom szerint a mineralógiában (a gemmalógiában pedig kifejezetten nem szeretik az elnevezés devalváló jellege miatt), csak a köznyelvben elterjedt.
- 24 Vö. M. C. A. Korpel nagyszerű összefoglalását az OTW adatbázisában: Marjo Korpel, חותמת/חוקת – seal, signet ring, pdf letöltési helye: www.otw-site.eu/KLY//kly.php
- 25 Vö. Bonnie S. Magness-Gardiner: "Seals, Mesopotamian"; in: Freedman, D.N. : *ABD*, vol. 5. 1062–1063. cols.
- 26 Bibliai példák: Ex. 28,11; 39,6, 14, 30.
- 27 Korpel, 2. o.
- 28 Vö. HALOT.
- 29 Érdekes teológiai kérdés lehet az Ex. 20,4 parancsolata és a pecsétek használata közötti kapcsolat, de itt nem szobrok készítéséről van szó megítélés szerint és a használatuk sem kultikus elsősorban.
- 30 A már idézett bibliai héber חותמת mellett a rabbinikus irodalom használja az alábbi arámi kifejezéseket is: גושפניקא, עוקתא, עוקא, és a görög σφραγίς (σφραγίς)-t is. Megemlítem még a 4Q550:5 iratot (az ún. Proto-Esther) és Jel 5,1, 5 igehelyeket, ahol pecsétet említenek.
- 31 Tóra: 8, próféták: 3 (+ 1), iratok: 6, total: 17 (+1).
- 32 A 25. versben már חתמת szerepel, ami ugyanannak a szónak a nőnemű alakja.
- 33 A kérés egyébként teljesen abszurd, mintha valaki ma egy prostituálnak adná át a személyigazolványát.

A Szentírás mint „a másik”: Jacques Derrida dekonstrukció elméletének egy alkalmazása az evangéliumi teológiában

Jacques Derrida a 20. század egyik legjelentősebb filozófusa. Az általa kifejlesztett dekonstrukció elmélet, melynek célja az volt, hogy felborítsa a nyugati filozófia alapelveit, széles körben elterjedt és megjelent a mindennapi nyelvhasználatban, csakúgy, mint különféle tudományos munkákban, kihívást jelentve ezzel a keresztény világnézet számára. A jelen disszertáció tézise az, hogy a dekonstrukciónak létezik egy olyan alkalmazása, mely hasznos lehet az evangéliumi teológiában, és amit a főbb evangéliumi szerzők még nem tárgyaltak részletesen írásaikban. A dekonstrukció fő motivációja, nevezetesen tisztelet „a másik” iránt, nagyon jól alkalmazható a teológiában, ugyanis a teológiai rendszerek hajlamosak arra, hogy elnyomják és kiszorítsák a Szentírás azon részeit, melyek megbontanák annak rendezettségét. A dekonstrukció evangéliumi változata viszont éppen az ilyen erőszakos elnyomás megszüntetésére törekszik, így segíthet a teológiai rendszerek tökéletesítésében.

Jacques Derrida is one of the most prominent philosophers of the twentieth century. His notion of *déconstruction*, which has aimed to overturn the fundamental assumptions of Western philosophy, has become popularized and found its way into everyday language as well as into scholarly discussions, posing a challenge to the Christian world-view. The thesis of this work is that there is an application of *déconstruction* that could be fruitful in evangelical theology but has not been thoroughly utilized by major evangelical figures in their works. Derrida's main motivation behind *déconstruction*, a respect for the "other," is a tremendously helpful idea because theological systems can become tyrannical by repressing and excluding those parts of Scripture that would disrupt the neat structure of the particular system. However, evangelical *déconstruction* works against tyrannical repression, thus it can help in improving theological systems.

Jacques Derrida a 20. század egyik legjelentősebb filozófusa volt, akinek gondolatai a nyugati társadalom szinte minden területére hatással voltak. Az általa kifejlesztett dekonstrukció elmélet, mely felborította a nyugati filozófia alapelveit, széles körben elterjedt és megjelent a mindennapi nyelvhasználatban, csakúgy, mint tudományos iratokban, kihívást jelentve ezzel a keresztény világnézet számára. A teológusok különbözőképpen reagáltak a dekonstrukció kihívására. Az evangéliumi keresztények között voltak, akik mereven elutasították Derrida gondolatait, de voltak olyanok is, akik megpróbálták alkalmazni az elméletét a teológiában.

A jelen disszertáció ez utóbbi csoporthoz csatlakozik azzal a kijelentéssel, hogy a dekonstrukciónak létezik egy olyan alkalmazása, ami hasznos lehet az evangéliumi teológiában, és amit a főbb evangéliumi szerzők még nem tárgyaltak írásaikban. Fontos megjegyezni, hogy a Derrida által kidolgozott dekonstrukció fogalmát csak átalakított és korlátozott formában lehet felhasználni a kereszténységben. Mindazonáltal látni fogjuk, hogy a derridai dekonstrukció fő motivációja, nevezetesen „tisztelet a másik iránt,” nagyon jól alkalmazható a teológiában, ugyanis a teológiai rendszerek hajlamosak arra, hogy elnyomják és kiszorítsák a Szentírás azon részeit, melyek megbontanák annak rendezettségét, és ezzel akaratlanul is erőszakot követnek el Isten ígéje ellen. A dekonstrukció viszont éppen az ilyen erőszakos elnyomás megszüntetésére törekszik, és ezzel segíthet a teológia rendszerek tökéletesítésében.

Ezen a ponton érdemes egy kérdést tisztázni. Jogosan használhatjuk-e egy nem-keresztény filozófus gondolatait a keresztény teológiában? Talán nem volt igazza Tertullianusnak, amikor azt kérdezte: „Mi köze van Athénnek Jeruzsálemhez?”¹ A jelen írás nem Tertullianus hozzáállását követi, hanem egy másik keresztény hagyományt, amely azt tartja, hogy igenis lehet tanulni a pogány filozófusoktól is, ha az írásaikat a Biblia mérlegén megvizsgáljuk. Ahogy Pál apostol is írja, „mindent vizsgáljatok meg: a jót tartsátok meg, a gonosz minden fajtájától tartózkodjatok!” (1Thessz 5,21–22)²

Rövid életrajz

Derrida egész életében fontosnak tartotta, hogy megőrizze a lejegyzett gondolatait, olyannyira, hogy semmit nem dobott ki az életével kapcsolatos írások közül, beleértve iskolai jegyzeteit, kiadatlan írásait, róla készült írásokat, és személyes levelezéseit is. Az volt a vágya, hogy konzerválja mindezeket az utókor számára, mert meg volt győződve, hogy a bennük lévő üzenetek döntő fontosságúak az emberiség számára. E mellett Derrida azt tartotta, hogy egy filozófus gondolatai szoros összefüggésben vannak az életrajzával, ezért nem szabad őket külön tanulmányozni. Ezek a tényezők jelentősen megkönnyítik életrajzában összeállítását, amiből láthatóvá válik, hogy az életében

történt események hogyan befolyásolhatták a dekonstrukció elmélet kidolgozását.

Jacques Derrida 1930. július 15-én egy zsidó családba született Algériában, El Biar városában. Apja Aimé Derrida, aki borkereskedő volt, 1923-ban kötött házasságot Georgette Safar-ral, Jacques Derrida édesanyjával. Házasságukból öt gyermek született, akik közül sajnos csak három élte meg a második évet. A szülők keményen dolgoztak, hogy jó életkörülményeket biztosítsanak a család számára. Derrida nagyon érzékeny és félnék gyermek volt; nagyon közeli kapcsolata volt édesanyjával. Zsidó származása miatt már egész fiatalon szembesülnie kellett az emberi előítéletekkel, de rossz tapasztalata a II. világháború elején teljesedtek ki, amikor az algériai hatóságok rasszista törvényeket vezettek be az országban. Ezek a törvények a zsidó jelenlétet hét százalékra korlátozták az iskolában, így Derridának egy zsidó származású diákok és tanárok számára fenntartott iskolába kellett átiratkoznia. Ez az esemény saját bevallása szerint élete egyik legnagyobb csalódása volt, mely nagymértékben befolyásolta a személyisége kialakulását. Talán nem túlzás azt állítani, hogy ezek a gyermekkori emlékek hatással voltak a későbbi írásaira is, melyekben különös hangsúlyt kap a *másik* elfogadása és tisztelete, valamint az átlag számára jelentéktelennek tűnő dolgokra való különleges odafigyelés.

A gyermekkori események következményeként Derrida identitás problémákkal küzdött egész életében. Algériában, egy főként arabok lakta francia gyarmaton nőtt föl zsidó származású családban, de egyetlen kultúrával sem tudott teljesen azonosulni. Ez a sehová nem tartozás érzés befolyásolta egész munkásságát és hozzájárult a dekonstrukció elméletének kidolgozásához is. Derrida mindig jó tanuló volt és szorgalma eredményeképp 1952-ben felvételt nyert az egyik legrangosabb francia felsőoktatási intézménybe, az École normale supérieure-ba. Itt találkozott számos professzorral és diákkal, akik a későbbiekben híres gondolkodók lettek. Ezek közül kiemelkedő fontosságú Louis Althusser és Michel Foucault, akik nagy hatással voltak Derridára. Egyetemre érkezése alatt ismerte meg leendő feleségét, Marguerite Aucouturiert. 1957 júniusában kötött házasságot, melynek gyümölcseként két fiuk született, Pierre és Jean. Miután különböző egyetemeken tanított filozófiát, Derrida 1964-ben az École normale supérieure-ban kapott állást, ahol 1984-ig dolgozott. Ez idő alatt Derrida nemzetközileg is ismertté vált, és világszerte tartott előadásokat. A legnagyobb karriert azonban az Amerikai Egyesült Államokban futotta be, ahol az emberek különösen nyitottak voltak a dekonstrukció tanára.

Jacques Derrida munkásságát mindig is a viták és félreértések jellemezték, mert az írásai destabilizálták és felborították a nyugati filozófia alapjait, és ezt sok gondolkodó nehezen viselte. Egy 1992-i esemény jól példázza, hogy az ebből eredő problémák milyen mértékűt öltöttek. Ebben az évben a Cambridge-i Egyetem elhatározta, hogy munkásságának elismeréseként Derridának díszdoktori címet adományoz. Az indítvány azonban

jelentős ellenállásba ütközött, és heves vitát váltott ki a professzorok között, néhányan ugyanis Derridát sarlatánsággal és csalással vádolták. Végül szavazásra került sor, ahol 336–204 arányban megszavazták az indítványt, így Derrida megkapta a diplomát. Utoljára 29 évvel előtte történt meg, hogy a tantestület ellene volt valaki díszdoktorrá avatásának.

60 éves kora után Derridát egyre gyakrabban kísértette saját halálának a gondolata. 2003-ban rosszindulatú daganatot diagnosztizáltak nála, de nem hagyta abba a munkát egészen addig, amíg ágyhoz kötött nem lett a betegsége miatt. Végül 2004 október 9-én Jacques Derrida 74 évesen eltávozott az élők sorából. Halála előtt határozott instrukciókat adott a temetésére vonatkozóan. Az volt a kívánsága, hogy kevés ember vegyen részt rajta, és a legnagyobb diszkrécióval történjen a szertartás. Nem akart semmiféle imát vagy vallásos rituálét a temetésen.

Derrida filozófiája

Derrida gondolatait rendkívül nehéz felfogni, olyannyira, hogy Barbara Johnson szerint Derrida írásai szinte az érthetőség határait súrolják.³ Derrida maga is belátja, hogy szövegei nehezen olvashatóak, de azután hozzátesszi, hogy nem direkt teszi ezt, sőt szenved miatta, és mindent megtesz azért, hogy elkerülje ezt a csapdát. Azt tartja azonban, hogy a valóság annyira komplex, hogy nem lehet egyszerű gondolatokkal leírni.⁴ Derrida megértésének nehézsége több tényezőre vezethető vissza, de talán a legnagyobb kihívás az olvasó számára, hogy Derrida nem bináris logika szerint gondolkodik a műveiben, hanem egy alternatív logikai rendszert épít ki.

A dolgokat komplikálja az a tény is, hogy Derrida elutasítja a filozófiai és irodalmi szövegek hagyományos megkülönböztetését, így írásai a filozófia és az irodalom határmezsgyéjén foglalnak helyet. Ez nem meglepő, sőt teljes összhangban van azzal a ténnyel, hogy Derrida nem kedveli a bináris ellentéteket, és keresi azokat a lehetőségeket, melyek kivezetnek a bináris logika rendszeréből. Mivel Derrida írásai nehezen értelmezhetők, ezért arra hívják az olvasót, hogy lassan, türelmesen haladjanak végig a sorokon, alaposan elmélyedve a szerző gondolatmeneteiben, megadva ezzel a neki járó tiszteletet.

*Logocentrizmus és a jelenlét metafizikája*⁵

Derrida egész munkásságát fel lehet fogni úgy, mint a nyugati filozófiában kialakult metafizika alapos kritikája. Műveiben azt állítja, hogy a nyugati metafizika egész történetét az úgynevezett logocentrizmus jellemzi, mely szerint a jelentés a nyelvtől függetlenül létezik. Derrida megfogalmazásában, a logocentrizmus az a gondolkodás miszerint a nyelvi jelek sorozatát (szöveget) megelőzi egyfajta igazság, vagy jelentés, ami már régebben létrejött a logoszban és a logosz által.⁶ Ezen kívül Derrida szerint a nyugati filozófia történelmében a logocentrizmus

szorosan kapcsolódik egy másik fogalomhoz, amit ő a jelenlét metafizikájának, vagy röviden csak jelenlétnek nevez. Ez azért van, mert a nyugati gondolkodás mindig is egy központra, vagy alapra épült, melynek különböző neveket adtak, mint pl. *eidós*, *arché*, *telos*, *energia*, *ousia*, *alētheia*, transzcendencia, öntudat, Isten, ember, és így tovább; és ez a központ minden esetben a jelenlétet (valaminek vagy valakinek a jelenlétét) szimbolizálta, mely garantálta a dolgok jelentését és az igazságot. Ettől a jelenléttől függött tehát a nyelvi kommunikáció sikeressége. Éppen ezért Derrida szerint a jelenlét eszméje felelős azért, hogy a nyugati filozófiában a beszéd mindig előnyt élvezett az írással szemben, hiszen a szóbeli kommunikációban a beszélő *jelenléte* biztosítja a szavak jelentésének (logosznak) állandóságát, míg az írásban a szerző nincs jelen, vagyis a szöveg ki van téve az olvasó értelmezésének, és így a félreértés lehetőségének.

Derrida azonban nem ért egyet ezzel az értelmezéssel, és műveiben egy különleges analízis segítségével kritizálja a jelenlét és a logocentrizmus eszméit. Ennek a különleges analízisnek vagy olvasási módnak azt a nevet adja, hogy dekonstrukció. Itt érdemes megjegyezni, hogy a dekonstrukció eredeti értelmezésében a kereszténységet is kritika alá vonja, sőt elutasítja, hiszen Derrida szerint minden teológia, amely egy végtelen Istent helyez a középpontba, alapvetően a logocentrizmus egyik megjelenési formája. Ezért fontos, hogy a derridai dekonstrukciót csak korlátozott és módosított formában lehet felhasználni a keresztény teológiában.

A jelenlét és a logocentrizmus dekonstrukciójához (kritikájához) Derrida egy új fogalmat vezet be, mely eredeti francia nyelven a következőképpen van leírva: *différance*. A szó egy létező francia szónak, *différence*, tudatosan hibás leírása, melynek segítségével Derrida elkezdte felborítani logocentrista tradíciót, mivel a két francia szó között (*différance* és *différence*) szóban nincs különbség, csak írásban, ez viszont alapvetően megkérdőjelezi a beszéd elsőbbségét az írással szemben. *Différance* egy olyan fogalom, amit nem lehet megmagyarázni a tradicionális metafizikai kategóriák segítségével, de Derrida megkísérel néhány támpontot adni, melyek közelebb vihetnek a szó megértéséhez. *Différance* a francia *différer* igéből származik, mely két különböző jelentést kapcsol össze. Jelentheti azt is, hogy valamit elhalasztani, és azt is, hogy különbözni valamitől. Ugyanígy a *différance* is tartalmazza ezt a két jelentésárnyalatot, és rámutat, hogy egy szöveg jelentése az elemek (szavak) egymástól való különbözősége határozza meg, és nincsen egy olyan „transzcendentális jelölt”, amely abszolút értelemben garantálná egy szöveg jelentését. Más szóval, Derrida azt a radikális következtetést vonta le, hogy egy szöveg önmagában sok mindent jelenthet (az abszolút jelentés örökké várat magára), és csupán relatív jelentésről beszélhetünk, mely függ az adott szövegtől. Nincsen olyan fix pont, olyan logosz, amihez a jelentésnek alkalmazkodni kellene; a jelentés és az igazság relatív; mindkettő függ az adott szituációtól. Ezzel a gondolatmenettel Derrida

úgy érzi, hogy megdöntötte a jelenlét metafizikáját, és új irányba állította a nyugati filozófia menetét.

Derrida és a vallás

Mivel Derrida elutasítja az abszolút, univerzális igazság létezését, azt gondolnánk, hogy nem találunk teológiával kapcsolatos témákat az írásaiban, pedig gyakran foglalkozik olyan kérdésekkel, amiket általában a vallás témakörébe sorolnak. Látni fogjuk azonban, hogy ezek a teológiai fejtegetések messze esnek a klasszikus keresztény pozíciótól. Derrida önmagáról azt állítja, hogy „könyvnyen azt gondolhatnák az emberek, hogy ateista vagyok.”⁷ Később, amikor megkérdezték tőle, hogy miért fogalmaz ilyen bonyolultan, ahelyett, hogy egyszerűen megvallaná, hogy ateista, Derrida így válaszolt, „Ha tudnám, akkor megmondanám, hogy ateista vagyok vagy nem, de ne tudom... Ez attól függ, hogy milyen nevet adunk Istennek.”⁸

Késői éveiben Derrida egyre több időt szentelt a messiási gondolkodásnak is, ami azonban eltér a történelemben kialakult messiás értelmezésektől. A hagyományos vallásokban a messiás egy meghatározható tulajdonságokkal rendelkező személy, akire az emberiség vár, és aki egyszer egy konkrét helyen és időben meg fog érkezni. A várakozás véget ér és az emberiség vágya beteljesül. Ezzel szemben a derridai messiástudat nem egy konkrét személyre irányul, hanem nyitottságot jelöl egy olyan jövő felé, amit senki nem képes előre látni. Ebben a kiszámíthatatlan jövőben a messiás egy olyan személy, aki soha nem fog megérkezni, hanem mindig érkezőben van.⁹ Derrida úgy gondolja, hogy ez a fajta messiásvárás tökéletes összhangban van a dekonstrukció tanával.

Derrida nem csupán a vallásokat tárgyalja műveiben, hanem magáról Istenről is véleményt nyilvánít. Nem meglepő módon elutasítja az egyistenhívő vallásokat, hiszen már láttuk, hogy azokat a logocentrizmus megjelenési formáinak tartja. Ezért Derrida istene nem tökéletes, nem mindenható, és nem halhatatlan. Sőt, szerinte Istennek számos különböző nevet adhatunk, mint például igazság, vendéglátás, ajándék, demokrácia, stb. Nem a név számít tehát, amikor Istenről beszélünk, hanem az, hogy mindenki szabad legyen arra, hogy olyan Istenben higgyen, amiben akar. Nem meglepő, hogy Derrida az abszolút vallásos toleranciát pártolja, amibe belefér a saját valláselképzelése is, amit úgy ír le, hogy „vallás nélküli vallás.” Mivel Isten neve bármi lehet, eljátszik azzal a gondolattal is, hogy Isten és az ember közötti különbség csak látszólagos, vagyis bizonyos értelemben önmagát is istennek nevezheti.¹⁰

Dekonstrukció

Derrida szerteágazó írásaiban az egyik gyakran visszatérő téma a dekonstrukció, melyről azóta számtalan könyv és újságcikk jelent meg, sőt a szó elterjedt a köznyelvben is. Ennek fényében talán meglepő, hogy senki nem tudott még kielégítő választ adni arra, hogy

mit is értünk a dekonstrukció kifejezés alatt. Ha valaki definiálni szeretné a szót, akkor komolya problémába ütközik. Derrida állítja, hogy a definíciók nem írják le megfelelően az adott szót vagy kifejezést, csak megközelítik azt. Így minden definíció dekonstruálható, vagyis egy másik definícióval helyettesíthető, mely szintén csak megközelíti az adott szót vagy kifejezést, és így tovább. Tehát a derridai dekonstrukció eleve tagadja, hogy bármely szó jelentése egy definícióba sűrítendő, beleértve magát a dekonstrukció kifejezést is. A helyzetet súlyosbítja az a tény is, hogy Derrida a dekonstrukció szót sokszor többes számban használja, mert úgy tartja, hogy számos egymástól független jelenség játszódik le a világban, melyek bizonyos mértékben hasonlítanak egymásra, és ezért a dekonstrukció, mint gyűjtőnév, alkalmazható rájuk, de ezek a jelenségek jelentősen különböznek egymástól. Ezért nem lehet arról beszélni, hogy mi a dekonstrukció lényege, mint ahogy arról sem, hogy mi a definíciója. Mindezek után, ha szeretnénk megérteni, hogy mi az a dekonstrukció, akkor nem elég néhány szóban megpróbálni meghatározni azt, hanem egy részletesebb írás keretében kell a fogalmat és a vele járó kérdéseket tárgyalni.¹¹ A következőkben ezt fogjuk megkísérelni.

A dekonstrukció eredete

A dekonstrukció egy régóta létező francia szó, amit Derrida felhasznált a saját céljaira. Előtte nagyon ritkán használták, de ő úgy látta, hogy ez egy megfelelő fordítása lehet a Heidegger által használt *Destruktion* és *Abbau* kifejezéseknek, melyek arra utalnak, hogy egy építményt (vagy valamilyen rendszert) lebont valaki azért, hogy megvizsgálja a szerkezetét. Amikor Derrida először használta a szót, akkor még nem gondolt arra, hogy az ennyire domináns lesz az írásaiban. Olvasói azonban kiragadták a kifejezést és elkezdték használni a műveikben; így lett Derrida a dekonstrukció atyja.¹²

Tagadások

Mint láttuk, Derrida nem szerette a definíciókat, ezért inkább tagadásokat használt, amikor a dekonstrukció tanát megpróbálta elmagyarázni a hallgatóinak vagy olvasóinak. Szerinte a dekonstrukcióval kapcsolatos egyik leggyakoribb tévedés az, hogy elindítója egy konkrét személy vagy emberek egy csoportja. Ő ezzel szemben határozottan kijelenti, hogy a dekonstrukció nem egy művelet vagy tett, amit valaki el tud végezni, hanem inkább egy olyan jelenség, ami anélkül történik, hogy valaki eltervezte és elindította volna. A dekonstrukció magától megy végbe és belülről munkálkodik egy adott struktúrában. Felmerülhet azonban az a kérdés, hogy ha a dekonstrukció magától megy végbe, akkor mi a feladata és felelőssége egy dekonstruktív írás szerzőjének? Derridának erre is van válasza. Először is nagyon fontos, hogy a szerző felismerje a dekonstrukciós folyamatot, és ne szalassza el az eseményeket. Ezen felül lényeges, hogy a szerző eldöntse, a dekonstrukció mellett voksol vagy ellene. Derrida úgy döntött, hogy támogatja a de-

konstrukciót, mert szerinte az egy feltartóztathatatlan folyamat, ami mindenképpen előre tör, ezért a legjobb, ha valaki halad az árral.¹³

Derrida ragaszkodik ahhoz is, hogy a dekonstrukció nem hagyományos értelemben vett kritika (*krinein*), hiszen maga a kritika (döntés, választás, megítélés) is a dekonstrukció tárgya. Ez persze nem jelenti azt, hogy a dekonstrukció nem kritikus, sőt gyakran emlékeztet a klasszikus értelemben vett kritikára, mégsem azonos vele, és nem korlátozódik erre a formára. Másrészt, a dekonstrukció nem egyfajta analízis, mert Derrida szerint az analízisnek az egyik célja, hogy egy struktúrának meghatározza a központi elemét, így az analízis is a logocentrikus tradíciónak a része. A dekonstrukció viszont éppen a logocentrizmus kritikája. Bár alkalmanként a dekonstrukció analízishez hasonló módon működhet, mégsem redukálható le erre a szerepre.¹⁴

Számos tudós próbálta a dekonstrukciót egy univerzális módszerré transzformálni, amit különböző szituációkban lehet használni. Derrida szenvedélyesen tiltakozik ez ellen, kijelentve, hogy a dekonstrukció heterogén folyamatok összessége, mely nem redukálható le egy általános metódussá. Egy másik gyakori félreértés az, hogy a dekonstrukcióval azonos a rombolással. Derrida nem tagadja, hogy a dekonstrukciónak van ilyen feladata is, de ragaszkodik hozzá, hogy az elsősorban nem valaminek a tagadása, hanem az igenlése, és a dekonstruktív folyamat soha nem megy végbe szeretet nélkül. Derrida célja távolról sem az, hogy szétromboljon minden tradíciót, intézményt és szöveget, hanem az, hogy megkérdőjelezen minden hagyományt és megszokást, és szabadságot adjon a változtatásra. Tehát a dekonstrukció nem csupán rombolás, nem is csupán építés, hanem magában foglalja mind a két aspektust; egyfajta transzformáció, melyben bizonyos elemek megmaradnak, míg mások megsemmisülnek. A dekonstruktív szöveg szerzőjének feladata tehát eldönteni, hogy az átvett filozófiai, irodalmi, teológiai, vagy egyéb tradícióból mi az amit meghagy, és mi az amit elvet. Derrida nem állítja, hogy ez a transzformáció mindenképpen javulást eredményez (hiszen maga a javulás fogalom is relatív), de nem zárja ki annak lehetőségét.¹⁵

A dekonstrukció, mint negáció

Mint láttuk, a derridai dekonstrukciónak első számú célpontja a logocentrizmus és a jelenlét metafizikája, melyek Derrida olvasatában a nyugati filozófiai rendszerek alapját képezik. A nyugati filozófia történetére jellemző egy erős vágy valamilyen középpont iránt. A középpontok utáni vágy különféle dichotómiákat hozott létre, melyeket Derrida bináris ellentéteknek nevez. Ilyenek ellentétpárok például a jó/rossz, jelenlét/hiány, igazság/hazugság, identitás/különbözőség, beszéd/írás, férfi/nő, stb. Ezek az ellentétpárok azonban nem azonos értéket képviselnek. Az egyik mindig felsőbbrendű, a másik pedig negatív, korrupt, nemkívánatos. Ez a hierarchikus gondolkodás pedig elkerülhetetlenül elnyomáshoz vezet. A dekonstrukció viszont mindig az elnyomás ellen hat,

így az egyik legfontosabb feladata az, hogy felbontsa a bináris ellentéteket, és egymás mellé állítsa azokat nem hierarchikus módon. Ezáltal az ellentétpárok közötti felsőbbrendűség megszűnik és relatívvá válik, vagyis a rossz ugyanolyan értékes lesz, mint a jó, a hazugság, mint az igazság, és így tovább.¹⁶

A dekonstrukció működése azonban meghaladja a filozófia területét, és mindenféle rendszerrel foglalkozik, pontosabban a rendszereken belül bizonyos struktúrákkal. Nem egy egész rendszert hivatott felbontani, csak azokat a szerkezeti elemeket, melyek az egységesítést és az identitás felé mozdítják az adott rendszert. Mind a totalizáció, mind pedig az identitás Derrida számára nemkívánatos fogalmak, melyek dekonstrukcióra szorulnak. A totalitárius rezsimek fő problémája az, hogy elkerülhetetlenül elnyomják azokat, akik vagy amik nem illenek bele a rendszerbe. A dekonstrukció egyik feladata tehát az, hogy felbontsa egy adott rendszer azon szerkezeti elemeit, melyek felelősek az elnyomásért és kirekesztésért, és ezzel felfedje az elnyomott és kirekesztett elemeket. Ezért Derrida, amikor egy szöveget olvas, tudatosan irányítja a figyelmét azokra a részekre, melyeket mások jelentéktelennek tartanak. A totalitárius diktatúrák mellett a dekonstrukció az identitásokat és uniformizmusokat is célpontba veszi, és helyette a különbségeket hangsúlyozza.¹⁷ Egy jellemző példa erre a gondolkodásra a hagyományos szexuális identitások felborítása. Derrida azt állítja, hogy a férfi/nő bináris ellentét csupán a nyugati metafizika terméke, így a szexuális identitás nem egy előre meghatározott tulajdonság, hanem az adott szituációtól függ. Sőt, ennél messzebbre is megy, kijelentve, hogy a szexualitásról nem feltétlen kell binárisan gondolkodni, azaz létezhet szexuális orientáltság a férfi/nő ellentétpáron kívül is, amit ő poliszexualitásnak nevez.¹⁸

A dekonstrukció, mint igenlés

Derrida különösen hangsúlyozza, hogy a dekonstrukció elsődleges feladata valaminek a megerősítése, valaminek az igenlése. Ő maga is nagyon szereti és tiszteli mindazokat a tradíciókat és szövegeket, melyekkel dolgozik. Ezért kimondható, hogy a dekonstrukciónak van egy etikai oldala is, mely egy lehetetlenül magas mértékű jóságra, igazságra és tisztaságra törekvésben nyilvánul meg. Ezt megerősíti az a tény is, hogy Derrida, különösen későbbi írásaiban, nagy előszeretettel vesz elő olyan etikai témákat, mint az abszolút felelősség, ajándék, megbocsátás, vendéglátás, stb. Az olvasónak mindvégig az az érzése, hogy a szerző maradandó értékeket keres.¹⁹

Ez azonban nem jelenti azt, hogy a dekonstrukció etikusa lenne a szó klasszikus értelmében. Derrida „etikája” nem meghatározott normákhoz és szabályokhoz való ragaszkodásból áll, hiszen minden szabályrendszer, mint rendszer, alapvető célpontja a dekonstrukciónak. A derridai dekonstrukció etikai aspektusát úgy lehetne meghatározni, mint **radikális tisztelet a „másik” különbözősége és egyedisége iránt**, ahol a ’másik’ jelenthet bármit, beleértve szöveget, kultúrát, embereket,

állatokat, még a jövőt is. Nem nehéz meglátni, hogy ez a gondolkodás milyen nagy hangsúlyt kap a dekonstrukció folyamatában. Mint láttuk, a dekonstrukció mindig a totalizáció és az identitás ellen működik, melyek fő célja, hogy megszüntessék a különbségeket, a heterogenitást, az egyediséget, vagyis azokat az elemeket, melyek nem illenek bele az adott rezsimbe, mert nem azonosak vele, hanem mások. Ezért a dekonstrukció legfontosabb célja, hogy az elnyomottakra és kirekesztettekre koncentrálna kiharcolja a különbözőség és másság létjogosultságát. Más szóval, hogy hagyja a másikat létezni.²⁰

Felelősség, vendéglátás, ajándék, igazság

Főként karrierje elején Derridát többször megvádolták, hogy a dekonstrukció elodázza a felelősséget, mert minden határozott álláspontot megkérdőjelez, és így alkalmatlanná válik arra, hogy valami ellen harcoljon. Derrida hangsúlyozza, hogy ez a vélemény teljesen félreérti a dekonstrukció lényegét. Az igaz, hogy a dekonstrukció sokszor megkérdőjelezi az egyszerű bináris ellentéteket, és nem hajlandó egyik oldal mellé sem odaállni, de ezt nem azért teszi, hogy elodázza a döntés felelősségét, hanem hogy felfedje a dolgok komplexitását, melyek nem redukálhatók le két ellentétes álláspontra. Ez a gondolkodásmód megmutatkozik Derrida politikai nézeteiben is. Először pl. támogatta a feminista mozgalmat, de amikor a feminizmus kezdett elnyomást gyakorolni másokra, akkor ellenük fordult. Látható tehát, hogy a dekonstrukció mindig az elnyomottak és a kiközösítettek mellé áll, vagyis különös felelősséggel tartozik a „másik” iránt.²¹

Hasonlóképpen, Derridának a vendéglátásról alkotott véleménye is az etikai nézőpontjának a következménye. Szerinte meg kell különböztetni két féle vendéglátást: a feltételes és a feltétel nélküli vendéglátást. A feltételes vendéglátás meghívással kezdődik, és a vendéglátó mindvégig irányítása alatt tartja a helyzetet. Csak akkor hívja meg a vendéget, ha ismeri azt, és ha az betartja az általa alkotott íratlan szabályokat. Ezzel szemben a feltétel nélküli vendéglátásban a vendéglátó örömmel fogadja az idegent, mint „az abszolút más” vagy „abszolút másikat” anélkül, hogy bármilyen feltételt szabna számára, vagy bármit kérdezne, vagy bármit tudna róla. Derrida kijelenti, hogy az abszolút (feltétel nélküli) vendéglátás abban áll, hogy valaki kinyitja a házat a kiszámíthatatlan vendég érkezését várva. A dekonstrukció éppen ezt a fajta vendéglátást testesíti meg, amikor szétszedi és felnyitja a különböző struktúrákat, hogy az befogadja azokat a kirekesztett és elnyomott elemeket, melyek az abszolút másságot képviselik az adott rendszer számára.²²

Kései írásaiban Derrida különös hangsúlyt fektetett az ajándék fogalmának tárgyalására. Azt állítja, hogy az ajándékozás mindig maga után von egy gazdasági tranzakciót, és a tiszta ajándék az lenne, mely kiszakadna ebből a körforgásból. A tiszta ajándékozás azonban lehetetlen, hiszen amikor valaki megköszöni az ajándékot, akkor már bizonyos értelemben fizetett érte. Ahhoz, hogy tiszta ajándékozásról beszéljünk, az ajándékozásnak

és a megajándékozottnak sem lehet tudomása arról, hogy ajándékozás történt, ekkor viszont hogyan beszélhetünk ajándékról? Derrida szerint ezt az ellentmondást nem lehet feloldani, ezért a tiszta ajándék egy lehetetlen fogalom. Ugyanígy a feltétel nélküli (tiszta) megbocsátás, vendéglátás, és tiszta igazságosság szinten lehetetlen fogalmak. A dekonstrukció azonban mindig olyan irányba hat, mely közelebb visz ezekhez az értékekhez, így érthető Derridának egyik kedvenc mondása, miszerint a dekonstrukció a „lehetetlen megtapasztalása.” Ez nem jelenti azt, hogy a lehetetlent valaha el lehet érni, hanem hogy a dekonstrukció által megközelíthető az a vágyott jövő, ami soha nem fog aktualizálódni.²³

Bár Derrida meg van győződve a definíciók elégtelenségéről, talán megengedhető egy hozzávetőleges megállapítás a dekonstrukcióval kapcsolatban. A fentebb említett elemzések fényében elmondható, hogy a dekonstrukció az igazság nevében és a másik különbözősége és egyedisége iránti tiszteletre hivatkozva mindig a totalizáló és elnyomó struktúrák ellen küzd, és ezzel áttranszformálja a különböző típusú rendszereket úgy, hogy felnyitja őket egy örökre elhalasztott jövő számára, melyet a tiszta ajándék, igazság, vendéglátás, és egyéb lehetetlen értékek jellemeznek.

Dekonstrukció és evangéliumi teológia

Az eddigiek alapján kijelenthető, hogy a derridai dekonstrukció (mostantól DD) eredeti formájában nem alkalmas az evangéliumi teológián belüli alkalmazásra, azonban vannak benne olyan elemek és alapelvek melyek hasznosak lehetnek a teológia számára is. Először is, a dekonstrukció különböző rendszerekkel foglalkozik és azokat transzformálja át. Ezért az evangéliumi teológiában alkalmazott dekonstrukció (mostantól ED, vagy evangéliumi dekonstrukció) fő feladata, hogy a teológiai rendszereket tökéletesítse olyan transzformációk által, melyek magukban foglalják a negációkat és igenléseket is. Míg azonban a DD célja egy soha meg nem valósuló ideális jövő, addig az ED küldetése az, hogy a teológiai rendszerek egyre jobban megközelítsék a Szentírás által kijelentett igazságokat.

A DD feladata, hogy felszabadítsa az elnyomott és kiközösített elemeket egy adott rendszerben, és fő célpontja a nyugati metafizikai tradíció. Az ED szintén egy felszabadító műveletet jelöl, de nem a különbségeket és a másságot hívatott felszabadítani, hanem a Szentírást, mégpedig a zsarnoki formát öltő teológiai rendszerek rablásából. A teológiai rendszerek ugyanis hajlamosak arra, hogy kiszorítsák és elnyomják a Szentírás azon részeit, melyek ellentmondanak a rendszerben lévő állításoknak, és így felbontanák azok rendezettségét. Az ED viszont felnyitja a merev teológiai rendszereket, hogy azok befogadják az addig kirekesztett Bibliái igazságokat, így újabb rendszerek jönnek létre, melyek közelebb vannak a Szentíráshoz. Mivel a Szentírás Isten által ihletett, a teológiai rendszereket pedig emberek írták, a kettő kü-

lönbözni fog mindaddig, amíg Isten újjáteremt mindent, és színről színre látjuk az igazságot (1Kor 13:12). Az ED azonban biztosíthatja, hogy ez a különbség lehetőleg egyre kisebb legyen.

Mint láttuk, a DD-nak van egy erőteljes etikai dimenziója, aminek az alapja a radikális tisztelet a „másik” különbözősége és egyedisége iránt, ahol a „másik” bármit vagy bárkit jelölhet. Az ED szintén tartalmaz egy etikai aspektust, de itt a „másik” alatt kifejezetten a Szentírást értjük. Így az ED alapmotivációja a feltétlen és **radikális tisztelet a Szentírás különbözősége és egyedisége iránt**, ami által küzd azon erők ellen, melyek tudatosan vagy tudattalanul de fel akarják tartóztatni a Biblia igazságait (Róm 1,18), és ezzel mintegy el akarják némítani Isten szavát. Más oldalról megközelítve, az ED a feltétel nélküli elfogadást és vendéglátást gyakorolja a Szentírás felé, mely ebben az értelemben az abszolút „másik”, akit nem lehet előre kiszámítani. Így az ED nyitott a meglepetésekre és a váratlan felismerésekre, ami akkor jön létre, amikor Isten a Szentíráson keresztül meglátogatja a teológia művelőjét.

Konklúzió

Bár Derrida filozófiai rendszere első látásra messze van az evangéliumi teológiától, az általa kifejlesztett dekonstrukció elemzése során kiderült, hogy bizonyos alapelvek hasznosak lehetnek a keresztény teológiában is. Derrida egész életében elutasította és rosszalotta az elnyomást, a kirekesztést és az egyformaságot, ezért nem csoda, ha a dekonstrukció éppen ezek ellen küzd. E mellett Derrida soha nem tudott azonosulni a túlságosan leegyszerűsített bináris ellentétekkel, mert úgy gondolta, hogy a világ ennél sokkal bonyolultabb, és minden kérdést alaposan meg kell vizsgálni, mielőtt bármilyen döntést hoznánk. A dekonstrukció tehát arra is int minket, keresztényeket, hogy gyanús szemmel nézzük a bináris ellentéteket (pl. Kálvinizmus- Arminianizmus, katolikus-protestáns, stb.), mert könnyen lehet, hogy ezek az ellentétek valamilyen komplex teológia kérdésre adott leegyszerűsített válaszokat jelölnek, melyek nem feltétlen veszik figyelembe a Szentírás egészét. Bízunk abban, hogy ha az olvasó nem is ért egyet Derridával, ez az írás meggyőzte az olvasót arról, hogy Derridára érdemes figyelni, és esetleg tanulhatunk is tőle. Ehhez persze mérhetetlen alázat kell, amit csak Isten Lelke tud bennünk kiformalni, vagy Derrida szóhasználatával, a lelkünknek is szüksége van dekonstrukcióra.

Sebján Farkas Zsolt

FELHASZNÁLT IRODALOM

- BENNINGTON, Geoffrey, and Jacques Derrida. *Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- BOTHA, Catherine F. "From Destruction to Deconstruction: A Response to Moran." *South African Journal of Philosophy* 27, no. 1 (2008): 52–68.
- CAPUTO, John D., ed. *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press, 1997.

- CRITCHLEY, Simon. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. 3d ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967.
- . *Speech and Phenomena, and Other Essays On Husserl's Theory of Signs*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- . *Writing and Difference*. Translated with an Introduction and Additional Notes by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- . *Dissemination*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- . *Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- . *Positions*. Translated and Annotated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- . *Limited Inc*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1988.
- . *Grammatológia*. Translated by Molnár Miklós. Magyar Műhely Baráti Kör füzetek, 1991.
- . *Donner la mort*. Paris: Metailié-Transition, 1992.
- . *Points de suspension: Entretiens*. Paris: Editions Galilee, 1992.
- . *Given Time: I. Counterfeit Money*. Translated by Peggy Kamuf. Chicago: University Of Chicago Press, 1994.
- . *The Gift of Death*. Translated by David Wills. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- . *Of Hospitality*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000.
- . *Acts of Religion*. Edited and with an Introduction by Gil Anidjar. New York: Routledge, 2002.
- . *Paper Machine*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2005.
- . *Hit és tudás: a 'vallás' két forrása a puszta ész határain*. Translated by Boros János and Orbán Jolán. Pécs: Brambauer, 2006.
- . *Psyche: Inventions of the Other*. 2 vols. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2008.
- DERRIDA, Jacques, and Elisabeth Roudinesco. *For What Tomorrow . . . : A Dialogue*. Translated by Jeff Fort. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004.
- DERRIDA, Jacques, Peggy Kamuf, and Christie McDonald. *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation: Texts and Discussions*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1988.
- HART, Kevin. "Religion." Pages 54–62 in *Understanding Derrida*. Edited by Jack Reynolds and Jonathan Roffe. New York: Continuum, 2004.
- JOHNSON, Barbara. Translator's Introduction to *Dissemination*, by Jacques Derrida. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- KEARNEY, Richard. *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage: Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Herbert Marcuse, Stanislas Breton, Jacques Derrida*. Manchester, UK: Manchester University Press, 1984.
- SCHRIFT, Alan D. "Deconstruction." Pages 661–2 in vol. 2 of *Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Donald M. Borchert. 2d ed. 10 vols. Detroit: Thomson Gale, 2006.
- WEBER, Elisabeth, ed. *Points . . . : Interviews, 1974–1994*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995.
- Margins of Philosophy (Chicago: University of Chicago Press, 1982); Jacques Derrida, *Positions* (trans. Alan Bass; Chicago: University of Chicago Press, 1982); és Jacques Derrida, *Writing and Difference* (trans. Alan Bass; Chicago: University of Chicago Press, 1978).
- ⁶ Jacques Derrida, *Of Grammatology* (trans. Gayatri Chakravorty Spivak; London: Johns Hopkins University Press, 1997), 14–15.
- ⁷ Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, *Jacques Derrida* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 155. Szabad fordítás. A jelen írásban minden fordítás a szerző műve, kivéve, ha másképp van jelezve.
- ⁸ Richard Kearney, "Confessions and 'Circumfession': A Roundtable Discussion with Jacques Derrida," in *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession* (ed. John D. Caputo and Michael J. Scanlon; Bloomington: Indiana University Press, 2005), 38.
- ⁹ Kevin Hart, "Religion," in *Understanding Derrida* (ed. Jack Reynolds and Jonathan Roffe; New York: Continuum, 2004), 59.
- ¹⁰ Jacques Derrida, "Faith and Knowledge: The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone," in *Acts of Religion* (ed. Gil Anidjar; New York: Routledge, 2002), 42–60; Derrida, *The Gift of Death*, 49, 147; Jacques Derrida, *Donner la mort* (Paris: Metailié-Transition, 1992), 75.
- ¹¹ Jacques Derrida, *Psyche: Inventions of the Other* (2 vols.; Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2008), 2:5–7. Jacques Derrida et al., "Deconstruction in America: An Interview with Jacques Derrida," CE 17 (Winter 1985): 4,6.
- ¹² Alan D. Schrift, "Deconstruction," in *Encyclopedia of Philosophy* (ed. Donald M. Borchert; 2d ed.; 10 vols.; Detroit: Thomson Gale, 2006), 2: 661; Catherine F. Botha, "From Destruction to Deconstruction: A Response to Moran," SAJPh 27, no. 1 (2008): 62–3.
- ¹³ Derrida, *Psyche*, 2: 4; John D. Caputo, ed., "The Villanova Roundtable: A Conversation with Jacques Derrida," in *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida* (ed. John D. Caputo; New York: Fordham University Press, 1996), 9; Jaques Derrida and Maurizio Ferraris, *A Taste for the Secret* (Malden, Mass.: Polity, 2001), 82–3.
- ¹⁴ Elisabeth Weber, ed., *Points . . . : Interviews, 1974–1994* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995), 54; Derrida, *A Taste for the Secret*, 82–3; 31 Derrida, *Psyche*, 2: 4.
- ¹⁵ Jacques Derrida, *Paper Machine* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2005), 154; Derrida, *Points*, 83.
- ¹⁶ Jacques Derrida, *Writing and Difference* (trans. Alan Bass; Chicago: University of Chicago Press, 1978), 278–9; Gayatri Chakravorty Spivak, translator's preface to *Of Grammatology*, by Jacques Derrida (London: Johns Hopkins University Press, 1997), lxi; Barbara Johnson, translator's introduction to *Dissemination*, by Jacques Derrida (Chicago: University of Chicago Press, 1981), viii–viii.
- ¹⁷ Weber, *Points*, 212; Caputo, "The Villanova Roundtable," 11; Jacques Derrida, *Limited Inc* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1988), 44.
- ¹⁸ Jacques Derrida, Peggy Kamuf and Christie McDonald, *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation: Texts and Discussions* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1988), 52; Jacques Derrida, *Points de suspension: Entretiens* (Paris: Editions Galilee, 1992), 114–5.
- ¹⁹ Powell, Derrida, 235.
- ²⁰ Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas* (3d ed.; Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014), 48; Caputo, "The Villanova Roundtable," 13.
- ²¹ Caputo, *Deconstruction*, 50–52.
- ²² Jacques Derrida and Elisabeth Roudinesco, *For What Tomorrow . . . : A Dialogue* (trans. Jeff Fort; Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004), 59, Jacques Derrida, *Acts of Religion* (ed. Gil Anidjar; New York: Routledge, 2002), 360–1.
- ²³ Jacques Derrida, *Given Time: I. Counterfeit Money* (trans. Peggy Kamuf; Chicago: University of Chicago Press, 1994), 7, 13–5; Caputo, *Deconstruction*, 32.

JEGYZETEK

- ¹ De praescriptione haereticorum, VII, 9: SC 46,98: "Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae?" A szerző fordítása.
- ² Ebben az írásban a Magyar Bibliatársulat 2014-es újfordítású Bibliáját használjuk.
- ³ Barbara Johnson, translator's introduction to *Dissemination*, by Jacques Derrida (Chicago: University of Chicago Press, 1981), xxxi.
- ⁴ Elisabeth Weber, ed., *Points . . . : Interviews, 1974–1994* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995), 115–6.
- ⁵ Ennek a résznek a fő forrásanyagai: Jacques Derrida, *Of Grammatology* (trans. Gayatri Chakravorty Spivak; London: Johns Hopkins University Press, 1997); John D. Caputo, ed., *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida* (New York: Fordham University Press, 1997); Jacques Derrida,

A debreceni újortodoxia második generációja Márk Ferenc teológiai gondolkodása

Az 1800-as évek végi egyházi sajtót olvasva azzal szembesülhetünk, hogy a kor különböző kérdéseit illetően nemcsak a jól ismert nevek, mint Balogh Ferenc, Ballagi Mór, Szabó Aladár, Erőss Lajos, Forgács Gyula vagy Csiky Lajos foglaltak állást, hanem olyan számunkra kevésbé ismert személyek is, mint Márk Ferenc, aki a debreceni újortodoxia második generációjához tartozott. Ebben a tanulmányban szeretnék arra rávilágítani miképpen is formálódott a 19. század szülöttjének, Márk Ferencnek teológiai gondolkodása a hazai és a külföldi kegyességi irányzatok hatására. Ebben első helyen szeretném kiemelni külföldi ösztöndíjas útjait, melyek során olyan tapasztalatokkal gazdagodhatott, amelyek egy életen át elkísérték, s formálták különféle kérdésekben alkotott véleményét. Ezt követően bemutatom miképpen vélekedett a liberális és közvetítő teológiáról. Végül három dogmatikai téma alapján bemutatom teológiai felfogását: miként gondolkodott az Igéről, az egyházzal (ekleziológia) és az isteni gondviselésről.

When studying topics about mission, ecclesiology, and renewal in ecclesiastical periodicals published at the end of the 1800s in Hungary, we can see that not only well-known names such as Ferenc Balogh, Mór Ballagi, Aladár Szabó Gyula Forgács, or Lajos Csiky, but we also encounter people who are less familiar to the reader like Ferenc Márk. In this paper, I would like to present how the theological thinking of Ferenc Márk, who was born in 19th century, evolved. He was part of the second generation of theologians which is called 'new orthodoxy of Debrecen'. In the first place, I would like to emphasize how profoundly he was shaped by the experience he encountered during his studies in Western Europe. These experiences had escorted him for a lifetime and formulated his views on various issues. Subsequently, I would like to show you how he thought about liberal and mediating theology. Finally, I will highlight three issues that represent his theological thinking: Word, ecclesiology and divine providence.

Az 1800-as évek végi sajtót olvasva azzal szembesülhetünk, hogy a kor különböző kérdéseiben nemcsak a jól ismert nevek, mint Balogh Ferenc, Ballagi Mór vagy Forgács Gyula, Csiky Lajos, foglaltak állást, hanem olyan számunkra kevésbé ismert személyek is, mint Márk Ferenc. A magyar református egyház történetének azon időszaka, amelyet ebben a tanulmányban vizsgálok, alig kutatott téma. „*A mai magyar teológus nemzedék alig ismeri saját kálvinista teológiai örökségét, amely egyrészt a kommunizmus alatti elnyomatás örökségéből fakad, hogy nem engedték a szabad teológiai kutatást, másrészt pedig abból, hogy a saját értékeinket állandóan lebecsülő nyugati orientáció miatt a hazai teológiatörténet-írás ott áll, ahol a második világháború idején volt a 19. század magyar teológiáját tekintve.*”¹ Kiváló témát adhatna az nagyobb kutatómunkáknak is.

Ebben a tanulmányban felmutatom miképpen is formálódott a 19. század szülöttjének, Márk Ferencnek teológiai gondolkodása. Ebben első helyen kiemelem külföldi ösztöndíjas útjait, melyek során olyan tapasztalatokkal gazdagodhatott, amelyek egy életen át elkísérték, s formálták különféle kérdésekben alkotott véleményét. Ezt követően bemutatom miképpen vélekedett a liberális és közvetítő teológiáról. Végül kiemelem három kérdéskörben: az Igéről, ekleziológiáról és gondviselésről alkotott véleményét. A korszak írott sajtójában fennmaradt tanulmányokat, cikkeket használ-

tam fel. Mindezek mellett pedig különböző lexikonok, tanulmánykötetek anyagait is feldolgoztam.

1. Tanulmányi útjai

Ahogy korábban is említettem, Márk Ferenc több alkalommal is külföldi ösztöndíjasként gyarapíthatta tudását, ismerkedhetett meg más országok hitéletével, szerezhetett újabb tapasztalatokat. Ezeknek a hatása írásaiban is megfigyelhető, ezért érdemes röviden foglalkozni ezekkel.

Svájcban töltött ösztöndíja alatt több levelet is küldött Bázélből. Ezekből sok mindent megtudhatunk arról, hogy mi módon juthattak ki akkoriban diákjaink a külföldi egyetemekre, ott mi mindent tapasztaltak. Milyenek látták az ottani hitéletet. Márk Ferenc első „*Helvétziai Levél*” című írásából különösképpen sok mindent tudhatunk arról, hogy ő maga mi módon jutott ki a svájci egyetemre.

A negyvenes években külföldi egyetemen a nemes emberek adományaiból 10 diák tanulhatott. A tíz idegen ajkú diák közül három szerencsés a magyar egyetemisták közül kerülhetett ki. Nekik az egyetem szállást is biztosított, mely akkor az az Erzsébet templom mellett volt. A külföldi diákok létszámát, akiknek tanulmányait az adományokból fizették, 1855-ben 20 főre növelték. Így a megnövekedett létszám miatt, új szállásra is szükség

volt. Ez az épület a Hebelstrasse 17. alatt állt. Márk leveléből kiderül, hogy ez az akkori körülményekhez mérten egy igen jól felszerelt ház volt, melynek lakói rendelkezésére állt egy meglehetősen gazdag könyvtár. Az intézet igazgatása egyházi és világi egyénekből álló testület kezében volt. Konkrétan egy felügyelő lelkész meg is nevez Márk, Le Grand úr.²

A városban töltött idő alatt megtapasztalhatta, hogy a Bázelen bármerre ment, a templomok teli voltak emberekkel. Így fogalmaz levelében: „*Már pedig itt Baselben mint nagy kereskedő s általában művelt városban, nem csak hogy népe az intelligentia: – hanem a város nagyobb részét csak is ez alkotja. Azt gondoltam tehát, hogy itt is üres templomokra fogok találni, de ebben, nagy öröömre csalatkoztam. Mit mondanának az itteni telt templomokra, némely magyarországi reformereskedő urak akik a templom nem keresésének fő okát főleg abban vélik feltalálhatni, mert a nép megunta már a sok dogmai s több efféle dolgokat hallani papja szájából, beszéljünk csak másról – mondják ők – ne a Krisztus Istenségéről...itt Baselben sem képezi a predikáció tárgyát más, mint a mit az általok orthodoxusoknak gunyolt papjaink hirdetnek, s ime mégis a templomok nem csak hogy nem üresek, hanem mindég zsufolásig telve vannak.*”³

Márk Ferenc második „*Helvétziai Levelében*” a rövid bevezetőt követve, elújságolja, hogy mennyire örül a lehetőségnek, hogy elnyerte ezt az ösztöndíjat. Ezt követően pedig egy közgyűlésről tudósít, ahol a „*Kötelező, felekezeti, tandíj nélküli iskolák állítandók. A polgári házasság általánosan érvényre emelendő, de ha valaki az egyház áldását is szükségli, ez megtörténhetik.*”⁴ hoztak döntést. Ezen az alkalmon kerül szóba a nép butítását előmozdító események figyelembe vétele, újonnan megjelenő, tévtanításokat hirdető irányzat, s ez ezek elleni intézkedések lehetősége. Márk Ferenc szerint az egyháznak a világban meg kell jelennie, s reagálnia kell az őt ért vádakra, illetve a különböző társadalmi változásokra.⁵

Ebben a levelében egy másik nagy jelentőségű eseményről, a bázeli siket-néma intézetről és annak ünnepségéről, az itt folyó munkáról ír a magyar olvasók számára. Tudósít a Bázelen pár nap múlva megrendezett misszió ünnepélyről, melynek ideje alatt tartották a misszionáriusok vizsgáját is, „*akik a nagy világba szerteszét mennek hirdetni az evangyeliom fenséges elveit, az azt szomjuhozóknak.*”⁶ Már itt megmutatkozik a misszió és a jótékony céllal létrehozott intézmények iránti érdeklődése, mely egész élete során végig fogja kísérni munkásságát. Külföldi tanulmánya során nem pusztán az egyetemi élet, de az istentiszteleti rend újszerűségét is megtapasztalhatta. Így igen röviden ír az új reform istentiszteletről, viszont ezt nem fejti ki részletesen. Levelének végén arról ír, hogy mennyire nagy jelentőséggel bír a tanítók képzése, nem elég pusztán az új keletű tudományoknak hódolni, hanem jó tanítókat kell képezni.⁷

Balogh Ferenc akkori debreceni teológiai tanárnak köszönhetően tanulmányai során egy rövid ideig Edinburghban tartózkodott. Leveléből, s későbbi művei

alapján elmondható, Csiky Lajoshoz hasonlóan, a Skóciában eltöltött idő meghatározó maradt számára. A skót evangélikál hatás, s az itt megszerzett tapasztalatai más írásaiban is felismerhetőek. A skót városban töltött rövid idő alatt volt alkalma bepillantást nyerni az ott élő emberek napjaiba. Megtetszett neki az életvitel, amellyel a skótok éltek mindennapjaikat, s ahogy a vasárnapot megszentelték. Istennek adtak hálát énekekkel és imával odahaza. A műhelyek, gyárak, boltok, a színházak, mulatóhelyek mind zárva tartanak. A kikötőben egyetlen hajó sem mozdul. Az utca csendjét a harangszó töri meg. „*Alighogy azonban megkondulnak a harangok, az eddig zajtalan utcák tüstént, csaknem hihetetlen hirtelenséggel népesekké lesznek. Ezek és ezek, különbség nélkül a nép minden osztályaiból sietnek az Úr hajlékába, nemes csendben, a szokott családkönyv, biblia és énekeskönyvvel kezökben.*”⁸

A templomaik a magyar alföldi református községek templomaihoz hasonlóak, egy egyszerű szószékkel és padokkal. A templomban nincsen sem oltár, sem kereszt, sem orgona. A liturgia szerves részét alkotja az ének. Egy zsoltárvers közös éneklésével kezdődik az istentisztelet, majd a lelkész imádkozik, s felolvassza a Bibliából. Ezt követően énekelnek, majd a lelkész egy ígéről „*tart egy meglehetősen hosszú egyházi beszédet, melynek legfőbb tárgya: bűnbánat, töredelem mindenek felett pedig a Jézus Krisztusban hit!*”⁹ Az istentiszteletet könyörgéssel, s egy zsoltárvers éneklésével fejezik be. Az alkalmat követően mindenki a maga otthonában tanulmányozza az elhangzott ígét, s tanítást. Délután pedig még két alkalommal gyűlnek össze, ezt követően pedig a fiatalok vasárnapi iskolába, a többiek pedig kórházakat, fegyházakat, árvaházakat látogatnak. Míg az idősebbek a gyermekekkel hazamennek.¹⁰ Szerette volna, ha hazánkban is ehhez hasonló lett volna az egyházi élet, ha a templomok Magyarországon is emberek énekétől lett volna hangos.

Márk leveléből tudjuk, hogy Skóciában is árvaházakat hoztak létre, segélyegyleteket alapítottak, s vasárnapi iskolákba járatatták gyermekeiket. Közös ügyüknek tekintették a hívők, hogy embertársaiknak segítsenek. Röpiratokat kezdtek gyártani, kis füzeteket, mellyel Istent hirdették, ezek ingyenesek voltak. Írásában külön megemlíti a házi istentisztelet alkalmát, ahol a család apraja-nagyja közösen tanulmányozta a Biblia szavait. Itt kis csoportban gyűlnek össze az emberek, hallgatják az Igét, énekelnek, imádkoznak. Az író ekképpen jellemzi a skót családokat: „*... de az minden kétségen túl van, hogy sehol az egész föld kerekéségén talán oly boldog családi élet nem létezik, mint épen Skótzíában. Házassági elválás pedig a legkiválóbb esetek közé tartozik... A skót legboldogabb épen saját családja körében.*”¹¹ Az emberek nagy lelkesedéssel járnak Bibliaiskolába, hogy minél alaposabban megismerjék a Szentírást.¹²

Az 1900-ban a Protestáns Szemlében megjelent „*A belmissziófogalma, jelentősége és létjogosultsága*” című írásában nagyon jól érződik, ahogy a bázeli missziós elképzelések, a hallei pietizmus, a skót evangélikál hatásokkal, s az ott megtapasztalt „Home Mission” és

egyházi élettel a sajátos magyar gyülekezeti problémákra próbál megoldást találni, mellyel később részletesen foglalkozom.

2. Teológiai hatások

2.1 Közvetítő teológia

Hagenbach Károly Rudolf jól képzett német teológus volt, akit több nagy tekintélyű teológus, így Schleiermacher is oktatott.¹³ 1801. március 4-én született. Szülei vallásosak voltak. Édesapja neves botanikus volt. Fia vallásos és erkölcsi neveléséből is kivette a részét. Magán iskolába járt, ahol a pestalozzi-féle elveknek hódoltak. A teológiai pályát Istentől kapta, hitből fakadóan, azonban Bázelen ekkor egy tanáron kívül mindenki a racionalizmus eszméit követte, így elhagyva a várost először Bonnba ment, majd Berlinbe. Itt hallgatta Neander és Schleiermacher előadásait, melyek a legmeghatározóbb befolyással voltak későbbi munkásságára.¹⁴

Márk Ferenc a Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmezőben 1874-ben megjelent cikkében annak ad hangot, hogy akkor munkálkodott ő, amikor a „*positiv theologok elhaltával, a merev és kíméletlen rationalismus lépett fel, Dr Paulus Röhr, Weghscheider és több mások személyében. Azon idő volt ez, midőn egyes philosophok, mint Fichte az ő idealismusával, Schelling természetbölcseletével, melyen pedig a phanteismus szaga nagyon is érezhető lett, -mind azt a mi az egyházi és vallásos élet terén pozitívnak tűnt rombadöntéssel fenyegetni látszóttak. Azon idő volt ez, midőn egyes kontár vagy zug philosophok, a hegel-iskola elcsépelet eszméin lovagolva, gunyakacajjal fogadták mind azt, a mi a theologia terén a régi evangéliomi alaphoz még hűn ragaszkodott... Ily körülmények közt léptek fel e század elején egyes nemesebb lelkek mint p.o. Neander, Schleiermacher, Gieseler, Lücke sat. kik az ellentéteket megszüntetni s a békés határokat mindkét tudomány hatalom közt lehetőleg kijelölni törekedtek...*”¹⁵ Ebből a néhány Márk Ferencről idézet sorból kiderülhet számunkra miképpen vélekedett korának teológusairól. Az olvasó érezheti, hogy egyáltalán nem állt tőle távol a közvetítő teológia.

A 19 éves Hagenbach egyik legnagyobb álma az volt, hogy lelkészként szolgáljon. Ezért elhagyta otthonát, s német egyetemre iratkozott be, melyeken kitűnő tanárokat hallgathatott. Minél alaposabb és mélyebb tudást szeretett volna szerezni diákévei alatt. Azonban az 1822-ben Berlinből kiűzött De Wette közbenjárására Hagenbachot meghívták a bázeli egyetemre.¹⁶ Többen tartják az ő követőjeként számon, ám Márk inkább a közvetítő teológusok közé sorolta Hagenbachot.

A beszámoló alapvetően egy barátságos, jóságos, igazságos embert mutatnak be, aki 51 évig tanított. Ezalatt mind a diákok mind a tanártársak megkedvelték személyét. Betegsége miatt, volt, hogy nem tudta elhagyni szobáját, azonban a felolvasásait itt is megtartotta. Maga köré gyűjtötte hallgatóit, s a szobájában

tartotta meg az előadásokat. Teológiájában az üdvözülési igazságokat kereste, amely az emberi előítéletektől mentes létben létezhet.¹⁷

A magyar teológusok számára is ismertek lehetnek írásai. A Révész Imre által lefordított „*Theologiai Encyclopaedia*”,¹⁸ a dogmák történelme című műve, s legerjedelmesebb műve az egyháztörténelem, mely hét kötetes, szintén ismert lehetett a magyar teológusok körében.¹⁹ Nagyobb művein kívül természetesen rövidebb művei is megjelentek, illetve egyházi beszédeit is publikálták. Sokan sorolták őt a schleiermacher-i iskolához, Márk a Neander-féle irány követőjeként, közvetítő teológusnak tartja. Márk cikkében idézi is Hagenbachot: „*azt az utat keresém és követém, a mely az idvezítési igazságok, – melyek nekünk a Jézus Krisztus, mint Istenember és Megváltó által hitben adattak..., de természetesen csak azon az alapon, amit ugyancsak ő más helyütt oly nemesen ír le: „egyedül a mi Urunk Jézus Krisztusnak keresztjében, ki által nekem e világ megfeszített és én a világnak!” Ily értelemben közvetítő theologusnak lenni, kérdem, hogy vajjon nem magasztos és dicső-e?*” Ez az idézet jól mutatja Hagenbach véleményét arról az irányzatról melyet ő maga képviselt, melyről önmaga úgy nyilatkozik: ez a közvetítő teológia.²⁰

Márk az ő hatására fordította le, és egészítette ki „*Egy pár szó a theologiai tanulmánykedv hanyatlása felett, Hagenbach után németből*” című írását.²¹ Megpróbálta felhívni a figyelmet a teológiai oktatás kulcsfontosságú kérdéseire, az emberek motiváltságának hiányára kereste a választ, igyekezte a diákok, tanárok közötti nem létező viszonyra irányítani a figyelmet. Ebben az időben a teológiai hallgatók száma csökkenést mutatott szinte valamennyi országban.²²

A gondolatmenetében először azt elemezte, kik is jöttek régen a teológiára tanulni. Először említést tett azokról, akiket a szülői kényszer helyezett egy-egy ilyen akadémiára, majd azokról a diákokról, akiket csupán a későbbi biztos kereseti forrás érdekelt. Akinek nem volt ereje vagy pénze, de tanulnia kellett, az ide jött, mert ez volt a legbiztosabb „*kenyérpálya*”, ha nem akart lelkipásztorként tevékenykedni, akkor maradhatott az egyetemen, hiszen mindig akadt egy professzori, tanári állás. Ez azt eredményezte, hogy a tanári karba sem a legrátermettebb emberek kerültek be, ami az oktatás színvonalát rontotta.

Ezt követően vizsgálta meg a természettudományok és filozófia hatását a teológia művelésére. A korra jellemző volt, hogy a tudományok és a teológia szétválásáig nagy létszámban jelentek meg olyan hallgatók is ezekben az intézményekben, akiknek az érdeklődésköre nem fedte teljesen a hittudomány tárgykorét. Azonban maradtak olyan diákok is, akik bár tehetségüknek megfelelően csinálhattak volna mást is, ők mégis a teológiát választották, de létszámuk meglehetősen csekély volt.²³ A filozófia előtérbe helyeződésével a teológia presztízse sokat veszített. Akik tanulni szerettek volna inkább a divatosabb, szabadabb tudományt választották. Vonzotta az embereket az újdonság, a felfedezés

lehetősége. Ezt erősítette a természettudományok elismerése, azok egyre nagyobb térhódítása.²⁴

A liberális teológia megjelenése pedig újabb próba elé állította a gyülekezeti tagokat és teológusokat egyaránt. Nagy problémát jelentett, hogy a teológián belül is egymással ellentétes dolgokat állítottak (Jézus feltámadt vagy sem), így eltűnt az egy igazság, ezáltal sokan kiábrándultak a kereszténységből, vallásbeli közönyösséget lehetett megfigyelni. Az egyetemeken tanító tanárok sem ösztönözték az embereket gondolkodásra, ám volt olyan esett is, amikor az elmélkedés teljesen elrugaszkodott a Bibliától, s inkább volt az már filozófia, mint a tárgykör oktatása.²⁵

A tanulók létszámának növelése érdekében két megoldást tárt olvasói elé: a szimpátia felébresztését a teológia iránt, és a tanári pályát választók alaposabb felkészítését, hogy azok valódi teológiai tanárok legyenek.²⁶ Márk Ferenc későbbi tevékenysége során is felfedezhető a közvetítő teológiához való pozitív viszonyulás. Nem zárkózott el a tudományoktól, s az újító szándékú irányzatoktól. Bár tantételeket és rendszereket nem dolgozott ki, ám napjaink teológusai is példát vehetnének tőle, hogy elővett olyan kérdéseket is, amelyeket mások nem mertek feltenni. Ilyen volt a diákok motivációja, oktatásuk tematikája, színvonala, a tanárok motivációs ereje, tudásuk minősége, s annak mélysége. Márk olyan kérdéseket vetett fel, melyek mind a mai napig fennállnak. Mindezek mellett az olvasó számára kiderülhet, nem zárkózott el az újítások elől, s a Hagenbachról szóló írásainak hangvétele egyértelműen a közvetítő teológia melletti állásfoglalására enged következtetni.

2.2 A liberális teológia Márk Ferenc megítélésében

A liberális teológia egyik külföldi képviselőjéről, F. C. Baurról is született Márk Ferencnek írása, mely 1875-ben jelent meg, a Révész-féle Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmezőben. Míg a PEIL-ben több olyan mű is megjelent, akik ezeket az iskolákat magasztalták, addig a szerző itt más szemszögből közelítette meg a tübingeni iskola megalapítójának teológiai álláspontjait.

Márk tanulmányát Baur²⁷ rövid bemutatásával kezdi, ismerteti teológiai látásmódját.

Ferdinand Christian Baur, annak a tübingeni iskolának a feje, amely a Hegelhez kapcsolódó filozófiatörténetet és teológiatörténetet vitte tovább. Hegelről megállapította, hogy a német filozófiának a Kanttól kiindult, Fichte, Schelling által folytatott fejlődését úgy zárta le,²⁸ hogy a hegeli filozófiában ettől fogva a fejlődés a dolog természetéből adódó egysége állt a középpontban. Felhasználta azt a hegeli eszmét, mely magának az eszmének az útját három lépésként írja le: tézis, antitézis, szintézis, s magát az eszmét többre tartja, mint annak a megvalósulási útját. Így szemlélte az egyház létrejöttét is. Minden szupranaturális dologtól mentes tényként közelítette meg, maga a kereszténység a pogány és zsidó kereszténységből alakult ki (tézis, antitézis), mint magasabb egység (szintézis).²⁹

Baur kritikai szemmel vizsgálta a dolgokat, az újszövetségi iratokat a profán történet síkjában tisztán filológiai, história szempontból közelítette meg.³⁰ Fontos volt számára a szimbolika és a mitológia vizsgálata, s bevezette a képzett fogalmát. Így jöhetett létre munkássága eredményeként egy iskola, amelynek azonban nem volt túl sok követője, így igazából három név ismert: Strauss, Fichte, Schelling.

Azonban Márk úgy gondolja, az évek során maga az iskola sem tartotta meg alapítójának gondolatiságát, s negatívista teológia helyett pozitívista lett, így azt a cikk szerzője teológiai darwinizmusnak titulálja, nincs maradása ezeknek a nézeteknek.³¹

A magyar teológiatörténet során Márkus Jenő „*A liberális szellem a református egyházban*” című munkájában megerősíti Márk Ferenc vélekedését. Baur legjelentősebb műveit veszi alapul, hogy bemutassa teológiai munkásságát, illetve, hogy az olvasók elé tárja annak fejlődését, melyet két korszakra osztanak. Az elsőben még a pozitívista értékszemlélet jellemzi, s Schleiermacher tanítványaként tartható számon, majd 1835-ben már a hegeli tanok is fellelhetők a munkásságában. Strauss Leben Jesu művétől számítható ez a szakasz. Ez azért is érdekes, mivel Strauss maga is Baur tanítványa volt, ám a diák túlszárnyalta oktatóját.³²

Márk Ferenc véleménye szerint Baur és követői annyit foglalkoznak a külső adatokkal, az Írások emberi oldalának boncolgatásával, hogy a szöveg lényegi mondanivalójáig nem sikerül eljutniuk. A másik fő hibája ennek a megközelítésnek az elfogult kritikai hozzáállás.³³ Balogh Ferenc szerint a hit a megigazulás és az üdvösség alapja. Az evangéliumot nem lehet leszűkíteni, kivenni belőle részeket. A liberális teológia képviselői sokszor önmagukat is cáfolják, s felvetődik a kérdés egyházi teológiát vagy vallástudományi teologizálást végeztek-e?³⁴

A kérdésfelvetéseknél és a merész következtetéseknél éppen a tudományos realizmus hiányzik. Sokkal inkább jellemző sokszor az eredetiségre törekvő ötletszerűség. Márk kritikai értékelése szerint a feltevések tényként kezelése is szokásos, ami pedig kiváltképpen tudománytalan eljárás. Tudományos akar lenni tehát ez az irányzat, mégis éppen a tudománytalan magabiztosságot lehet leginkább felróni neki. Baur több irat hitelességét, szerzőségét megkérdőjelezte több kortársával együtt. Márknak erről a véleménye a következő: „*az írást egyedül az írás által kell és lehet megvilágosítani*”.³⁵ Márk Ferenc Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmezőben megjelent művének soraiból jól érződik, hogy a liberális teológiától elzárkózik, nem vallja az ő nézeteiket. Számára a Szentírás központi helyet foglal el a hitvallásokkal együtt a keresztyén teológiában. Ő is érzékeli a társadalmi problémákat, s látja, hogy új utat kell az emberek felé keresnie az egyháznak, ám a liberálisok véleménye szerint a keresztyén hit alapját hagyták el, hogy megfelelhessenek a korszak tudományos elképzeléseinek. Kereshetünk új megoldásokat, s használhatjuk a tudományt, értelmezhetjük és kutathatjuk a Biblia szövegét, ám

abban mindig lesznek homályos pontok, amelyet csak a Szentlélek segítségével fogunk megérteni.

2.3 Thomas Carlyle

Márk Ferenc 1896-ban Jénában doktori fokozatot szerzett „*Thomas Carlyle eine kurze Uebersicht seiner Philosophie*” című művével, melyben Thomas Carlyle³⁶ életének bemutatását követően annak munkásságát foglalja össze röviden. Elég sok mű maradt fenn utána, s hosszú ideig tanulmányok sokaságának adott témát ezekkel. Azonban Márk Ferenc művének keletkezési idejében ez lankadt. Sokan azon a véleményen voltak, hogy Carlylenak nem volt igazán mély ismerete a német filozófiai rendszerről, s annak alkotóiról, s az ő esetében sem lehet igazán jól kidolgozott rendszerről beszélni.³⁷ Ezzel szemben Márk Ferenc azt hangsúlyozta, hogy rendelkezett azzal a tudással, melytől más alkotók megfosztották, vagy méltatlanul lekicsinyelték azt.

Márk Ferenc szerint nagyon világos, érthető stílusa mellett, s a festői képek használatán túl³⁸ Carlyle filozófiáját egyedülállóvá teszi annak etikus vonása, melynek alapja az általa oly gyakran használt „*duty*”- dolgozni, munkálkodni szó, amit leggyakrabban alkalmazott, és ennek az értelemében vezeti le az „örök igent”.³⁹ Mondanivalójának lényegét gyakran rejti el, emiatt első olvasásra érhetetlennek tűnhet a olvasó számára, azonban ha az ember a felszín alá lát, ott mély gondolatokkal találkozhat.⁴⁰

Ahhoz, hogy megérthessük az ő eszméit, figyelmes olvasónak kell lennünk, s világosan látnunk kell, egyik nagy filozófiai iskolához sem tartozott, bár kimutatható nála Fichte, Schelling, Böhme, Leibnitz hatása. Legközelebb Márk Ferenc véleménye szerint Kant állt hozzá. Ennek ellenére úgy véli, nem mondható ki, hogy Carlylenak ne lett volna filozófiai rendszere.⁴¹ Így érdemes megvizsgálni azt a művét, mely Carlyle rendszerét az olvasó elé tárja, a „*Sartor Resartus*”. Márk szerint ez nem más „*mint csupasz életfilozófia*”.⁴²

A „*Sartor Resartus*”⁴³ első hét kötete bevezetést tartalmaz, s a lehetséges öltözetek történelmét mondja el, a nyolcadik fejezetet pedig a ruhák működését mondja el. Erről azt mondja: „*Teufelsdröckh nem kevesebbre vállalkozik, minthogy megmagyarázza a ruhák morális, politikai, éppenséggel vallásos hatásait; arra vállalkozik, hogy bizonyítsa azok ezerszeres hatását, ezt a nagy feladatot, amit az ember földi érdeke elhajlított, és összekapcsolta egymással és fennmaradt a ruhák által.*”⁴⁴

Az ember számára felvetődnek kérdések: ki vagyok, hol, miért, s ezekre nem ad kielégítő választ Descartes jól ismert mondata: *Cogito ergo sum*, s más általában használt kategóriák és axiómák sem. Minden közösségi forma, minden cókómók, csak ruhák, melyek egy bizonyos állapot után valamikor megváltoznak. Így az idő pusztán a külső fátyla az örökkévalóságnak. A tér sem más, mint látszat. „*Tér és idő az egyetemes ponyva (vásznon), vagy elgörbülés és vetület mind kisebb illúziók, ebben a fantázia-létben szövik és festik egymást.*”⁴⁵ A múlt nem múlt, hanem az emlékeinkben lévő jelen, a jövő nem jövő, hanem jelen a reménységünkben. Carlyle

talált egy misztériumot, nemcsak bennünk, hanem minden dologban, amelyek bennünket körülvesznek, fölöttünk és alattunk, a születésben és a halálban. Ez a misztérium neki egy abszolút isteni volt; tisztelni akarta ezt.⁴⁶

Ezt a misztériumot igyekeznek kutatni a tudományok, azonban ezt nem lehet mérni, tudományosan feldolgozni. „*A tudomány előmenetele, mely le akarja rombolni a csodákat, és ebben a hasznában helyettesíti a mérhetőséget és számolhatóságot, s ez egy kicsiny pártfogásra talál Teufelsdröckhnél, annál is inkább, ha egyébként tiszteli ezt a két későbbi folyamatot.*”⁴⁷ Ez vallásos-misztikus lendület jutatta el Carlyle-t is saját természetfelfogásához. Nála a világmindenség könyvének szerzője Isten. Ez a teljesség, melynek előfeltétele, hogy minden együttműködik mindennel. A természetben lévő felaprózódásról, részekre szakadásokról, s ezeknek a részeknek az önmagukért való tevékenykedéséről Carlyle semmit sem akart tudni.⁴⁸

Carlyle művében nem pusztán filozófiai leírást találunk. Olyan teológiai kérdésekkel is foglalkozik, mint a szabad akart és a feltétlen engedelmesség problematikája. Miképpen kapcsolódik össze a cselekvés, az engedelmség és a morál, s mi az ami az embert az Istenhez vezeti.⁴⁹ Ez Teufelsdröckh esetében az isteni törvény, amely a szívében folytonosan vezeti, még akkor is, mikor ő nem Istent figyeli. Az isteni törvény az, amit Carlyle minden, a nevelés, politika, történelem és természet alá rendel. Aki a kegyelemnek ezt az isteni törvényét követi, az nem tud elsüllyedni, még a legnehezebb időkben sem. Az első bevezető morális cselekedet az nem más, mint önmagunk elvesztése, s amikor ez megtörtént és lelki szemeink felnyíltak és lelki kezeink immár nem szolgák. Egy új és más életet kapunk az isteni kegyelemmel.⁵⁰

Így végül a pozitív legyőzi a negatív oldalt. Előzetesen a kegyelem tárul ki neki a lelke által. Meg kell még említenünk, hogy a nagy alap, melyhez végül Carlyle elérkezik: Isten. Ez nála az „örök Igen”, ez vezeti el őt nem csupán a szegényes boldogsághoz, hanem magasabb és nagyobb boldogságokhoz vagy boldoguláshoz. Ez a boldogulás a keresztyénségben fekszik. Először is világos, hogy számára a keresztyénségben egyedül az erő van meg, nemcsak ahhoz, hogy a világot legyőzze, hanem ahhoz is, hogy őt szeresse. Ebben a keresztyénségben hisz ő, mert ennek az erejét saját lelkében érzi.⁵¹

Szóval, ahogyan a káoszról fény lesz, úgy a kételkedő hol kérdésszöveg egy erős Ite. Az ideál, mely után ezer harcot megküzdünk, előttünk fekszik, itt van, mikor csak képesek vagyunk látni, és felkérni magunkat, hogy a kezünket az ekére tegyük: „*Dolgozz, amíg csak ma van, ameddig eljön az est, mikor senki nem tud dolgozni.*”⁵² Ebben a munkában egy végtelen reménység van; ez magában el akarja úzni a kételkedést; s miután ez vallásos formából van, lehetséges mindenki számára, hogy az mindenkinek életcélja legyen.⁵³ Carlyle ennek az örök munka-evangéliumnak hirdetője, ahogy mondja: „*Csodálatra méltó az öreg szerzeteseknél, hogy „Laborare est orare”, azaz a munka az imádkozás.*

Bár sokak számára negatívnak tűnik Carlyle filozófiája, mégsem csupán csak az. Pozitív jelentéstartalma

szavak ugyanúgy el vannak rejtve minden művében. A kétséget egyedül cselekedet által lehet eltávolítani; Isten szeretet és nem élvezet; az ember, aki nem tud csodálkozni, annak nincs szeme, pedig egy pár látvány előtt van és számtalan mások. Azon kívül, a kegyelem feltárása, a félelem teljes, kimondhatatlan harca a látszat és a hazugság ellen, ez a legnagyobb pozitív tett Márk Ferenc szerint. Carlyle úgy véli, a reformációt nem külső módokkal kell elérni, hogy jobb idő csak az emberek reformációján keresztül jöhetnek el, melyek belülről vezetettek.⁵⁴

Márk Ferenc Thomas Carlyleről írott rövid dolgozatában azzal próbálkozik, hogy bemutassa annak gondolati világát, rendszerét. Az olvasó számára viszont kiderül, hogy nem pusztán egy filozófiával foglalkozó tanulmányról van szó. Miközben Márk igyekszik alaposan bemutatni Carlyle munkásságát, s a „*Sartor Resartus*” című művét, kifejti annak az Istenről vallott gondolatait is. Ebben a művében is érzékelhetjük, hogy Márk Ferenc től távol állt a korra jellemző gondolati világ, a liberális gondolkodás. Egy olyan filozófust választott dolgozata témájául, aki maga sem tagadta meg Istent, hanem benne vélte felfedezni az „örök Igent”, aki elzárkózott attól az elképzeléstől, hogy minden felfogható és mérhető.

3. Teológiai gondolkodása

Márk Ferencnél nem találhatunk rendszerbe foglalt dogmatikával. Arra, hogy mit is gondolt jelentős dogmatikai kérdésekről általában gyakorlati vagy egyháztörténeti írásaiból tudunk visszakövetkeztetni. Így az olvasónak magának kell Márk munkáiból annak dogmatikai látására következtetni. Így lehetünk fel műveiben főbb teológiai irányvonalakat, melyeknél az előbbieken tárgyalt teológiai hatások érezhetőek.

3.1 Az ige

A bibliakritika elterjedése felkavarta az egyház életét. Több iratnak, főleg újszövetségi könyveknek a keletkezésének idejét, szerzőjének személyét kérdőjelezték meg. Márk Ferenc „*Az újszövetségi bírálatok jelenlegi helyzetéről*” címmel megjelent cikkében így fogalmaz „...mindnyájan egy szempontból indulnak ki, nevezetesen az új szövetégi iratok inspirált voltát levern, azokat isteni s magasztos tartalmuktól megfosztani, tanításaikat pusztán gyarló emberi agy szüleményeiül feltüntetni...”⁵⁵ Művében nem támadta a kritikával élő társait, azonban bemutatta, hogy egy-egy könyv esetében még az egyazon oldalon álló teológusok is különböző álláspontokra jutnak el gyakran. Nem értenek egyet a szerző személyét, s a keletkezésnek korát illetően, s nem meglepő, hogy a viták jelentős része az evangéliumi iratok körül zajlik.⁵⁶

A liberális álláspont szerint a Biblia emberi alkotás, s mint ilyen, a tudomány jogosult annak vizsgálására. Úgy gondolták, a Biblia megértéséhez a tudomány szolgáltatja a kulcsot.⁵⁷ Márk Ferenc véleménye szerint, korának

neves teológusai közül is többen széthúzó erőként voltak jelen, sokan közülük a Szentírás ihletettségét is megkérdőjelezték, nem mozdították előre az egyházi életet, hanem hátráltatták.⁵⁸ A kijelentés és az Írás viszonyában a liberális álláspontot képviselők úgy gondolták, hogy az orthodoxia képviselői összezavarták ezt a két fogalmat, „*azonosítva a kijelentést az Írással.*”⁵⁹ Nem tudták elfogadni, hogy a Szentírást a Szentlélek által maga Isten ihlette, s hogy akaratát Jézus Krisztusban jelentette ki.⁶⁰ A liberális teológiában az Írás tekintélye elveszett, s ha értékeli is, pusztán az emberi alkotás csodáját vélte benne felfedezni: „*a Biblia épen oly emberi mű, mint bármilyen más, a melylyel szemben az igazság érdeke megköveteli a szabad vizsgálódás és bírálat gyakorlását*”⁶¹ A Bibliát nem tartották az egyetlen eszköznek, melyen keresztül Isten akaratát közölni kívánja velünk. Véleményük szerint az Írás nem tekinthető Isten különös kijelentésének, kinyilatkoztatásának pedig végképp nem.⁶² Bár nem rossz szándékkal tették, azonban a lényegtelen dolgokon túl a lényegeseket is elhagyták.⁶³ Isten kijelentése folytonos a világban.

Ezzel ellentétben az ortodox álláspont szerint Isten kijelentése egyszeri, s végleges. Az Isten üdvözítő kijelentése Jézus Krisztusban ismerhető meg, akit ha valaki elutasít, az Életet veti el. Az Írás Isten beszéde az emberekhez. A Szentlélek teszi az Írást Isten élő Igéjévé.⁶⁴

Márk szerint minden időben ragaszkodni kell ahhoz, aki a kezdet és a vég, az Alpha és Omega, ahhoz, aki képes nagy tetteket véghezvinni. Az egyház alapját, lényegét Isten szeretete, evangéliuma, szava adja. Ez az, ami a legnehezebb időben is fenntartja azt, ettől válik időtállóvá. Az egyházellenes törekvések szinte minden időben fellelhetőek, Isten Igéjének erejét mutatja, hogy míg azok hamar elenyésznek, az már több ezer éve van jelen az emberek között.⁶⁵ A Biblia isteni ihletettségű, s ez nem vonható kétségbe, nem az a legfontosabb, s nem attól lesz hiteles egy irat, hogy azt ki jegyezte le, az apostol vagy annak egy tanítványa, hanem attól, hogy az által Isten szól hozzánk általa.⁶⁶

3.2 Ekléziológia

3.2.1 Egy, egységes, egyetemes

Márk Ferenc írásaiból egyértelműen arra az álláspont-ra lehet jutni, hogy fontosnak tartotta az egységet. Nem zárkózott el radikálisan minden újítás elől, azonban a hitelveket, hitvallásokat fontosnak tartotta. Az 1877. június 3-án Edinburghban megnyitott egyetemes presbiteriánus gyűlésről adott tudósításában is ennek ad hangot Márk Ferenc. Örül a kezdeményezésnek, s bár tudja, hogy nem minden pontja valósul majd meg, de mindenképpen jónak véli arra, hogy a presbiteri alapokon álló egyházakat közelebb hozza, s a szeretetben egyek lehessenek, s haladhassanak együtt, mindaddig, míg be nem teljesedik „*Leés pedig egy akol és egy pásztor!*” Attól azonban óvva intett minden lelképásztort, hogy a hit alapelveit feladva, a többi egyházzal való viták elkerülése céljából feladjon olyan igazságokat, amelyek a Biblián alapszanak.⁶⁷ A liberális teológia képviselői tették, létrehozták a Protestáns Egyletet, mely nyitott volt mindenki

számára, az unitáriusoktól a zsidóig mindenkit befogadott. Ezáltal a világvallás fogalom felé mozdultak el.⁶⁸

A Nicea-Konstantinápolyi zsinat így nyilatkozott az egyházról: „*credo unam sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam*”. A reformátorok is hasonlóképpen vélekedtek, azonban a szavakat a bibliai egyházfogalomnak megfelelően magyarázták. Így az egyház egy, szent, egyetemes.⁶⁹ Márk Ferenc hűen őrizi ezt az elgondolást, s „*Terjed-e a nazarenizmus, s minő gyógyszert alkalmazunk e ragály ellenében?*” című, 1886-ban a PEIL-ben megjelent cikkében egyértelműen ennek ad hangot.

Ahhoz, hogy egyházunk megőrizze egységét, fontos hogy az itthon gyülekezeteink erősek legyenek, megálljanak hitben, s ekképpen őrizzék meg egységüket, s ha ellenség támad, közösen vegyék fel velük a harcot. Újból és újból érkeznek próbák. Így ekkoriban a nazarenus irányzat ütötte fel a fejét, s erre fel kellett hívnia a lelkészek figyelmét, hiszen a gyülekezetekben széthúzó erőként működtek ennek az irányzatnak a térítői.⁷⁰ Cikkében pontosan leírta, mi módon próbálnak az emberekhez eljutni. Az éjszaka sötétjében osonva járnak, házról házra, s így igyekeznek a híveket eltántorítani a templomba járástól. „*Miért jártok ti édes testvérek a templomba, amikor meg vagyon írva, hogy az Isten kézzel csinált templomokban nem lakik? Miért hallgatójátok ott a papot az ördög trombitáját, aki pénzért prédikál, holott azt mondta az Úr: ingyen vettétek, ingyen adjátok. Ne higgyetek a papoknak, hiszen azok nem meggyőződésből, de csak azért hirdetik tinéktek meghamisítva az Isten beszédét, hogy a ti keresményeitekből megélhessenek.*”⁷¹

Leginkább a Jelenés Könyvéből prédikálnak, s arra ösztönzik a híveket, hogy keresztelkedjenek át, s egy-egy ilyen alkalommal 10 forintot fog adni a főprófétájuk. A szerző felhívja a figyelmet, hogy a gyülekezet egységét csakis a prédikáció, tanítás által lehet megőrizni minden időben, hiszen pont a mi felekezetünk papjai voltak azok, akik a Szentírás magyarázatát minden időben első helyre tették.⁷²

Az áttérés azonban azokat fenyegeti leginkább, akik nem járnak templomba, nem hallják Isten igéjét, ezért fontos, hogy az ne csak az isten háza falain belül legyen hallható, vigyük el ezekhez az emberekhez is. Ugyanebben az évben nyújtotta be az egyik képviselő azt az indítványt, mely az általános vallásszabadság életbe léptetésével kapcsolatos erről Márk ezt írja: „...*valaha hazánkban realizálva lenne, akkor mi protestánsok, kik a nép filléreiből tarthatjuk csak fenn magunkat bezárhatjuk bátran a papnöveldeket és átalakíthatjuk azokat országgyűlési képviselőket idomító intézetekké! Mert akkor pont a protestáns egyházból, amely honunkban a zsidó vallás után a legrágább, válnak ki majd ama felekezetek, melyet Trefort miniszter találólag nem fizető felekezeteknek nevezett el.*” Az író a társadalmi és egyházi helyzettel is tisztában van. Ahhoz, hogy az egyház egy maradjon, a híveket tanítani kell, meg kell velük értetni, miről is szól az evangélium, s az egyháznak fel kell lépnie a kis egyházak ellen.⁷³

Az egyetemes egyháznak semmi és senki sem szabhat határt. Nem állíthatja azt meg nyelv, kultúra, társadalmi rend. Így történt ez Tiroiban is, ahol bár nagyon nehéz körülmények között, de megmaradt néhány protestáns ember. Márk Ferenc „*A protestantizmus új hajnala Tiroiban*” című művében arról értesíti az olvasókat, hogy kis gyülekezetek alakultak Tiroiban. A római katolikus egyház hosszú éveken keresztül nem engedte be osztrák területre a protestáns egyházakat, s ez igen megnehezítette az ott élő, már áttért testvérek életét. Ez a helyzet az 1870-es évekre változott meg. Az egyház számára az összetartozás, az egymás számára nyújtott segítségadás imákban és anyagi javakban egyaránt fontos. Így az ott újonnan alakult kis gyülekezetek számára adománygyűjtése sarkallja Márk az olvasókat Halleből. Mi magyar protestánsok átérezhetjük a helyzetüket, hiszen a mi egyházunk is magán viselte azt a terhet, mellyel a Tiroiban élőknek is szembe kellett nézni. Ennek tudatában kéri az olvasók segítségét. A magyarországi egyházakon túl is összetartozunk. Mind Isten gyülekezetének a részei vagyunk.⁷⁴

Márk Ferenc sorából az olvasók elé világosan kitarul egy fiatal teológus egyházképe, amelyben az országhatárok eltöröltetnek, s az újonnan határokat maga Isten rajzolja meg. Isten országának építésén fáradoztak mind Edinburgban, mind Tiroiban. Ehhez azonban biztos alapokra van szükség. Attól viszont óvva int mindenkit, hogy az egységre való törekvés közben olyan lényeges dolgokat hagyjunk el, amelyek alapjaiban határozzák meg a hitünket, s amelyek mindezen felül bibliai alapon állnak.

3.2.2 Az egyház rendje

Az egyházfegyelem gyakorlása sarkalatos pontja teológiájának. Egészen a reformatori időkre megy vissza, mind Kálvin,⁷⁵ mind Béza⁷⁶ egyházfegyelem gyakorlását az olvasók elé tárja. Az egyház rendjének érdekében, s az egyházfegyelem gyakorlásához egyház-kormányzatra van szükség. Ezt a magyar református egyházban a presbiteri rendszer tölti be.⁷⁷ A gyülekezeteket a presbitérium és a lelkész közösen vezeti.

Márk Ferenc a reformatori példát állította olvasói elé, s tartotta volna azt követendőnek. A lelkészek feladatait leszabályozták. Az ő feladatuk volt többek között a saját lelkészársaiknak a megválasztása, ám ennek érvényessége a kistanács és a nép akaratától függött. A genfi lelkészek és az akadémiai tanárok együtt egy testületet alkottak, amelynek a feladatai közé tartozott a lelkészjelöltek megvizsgálása, a kultusz meghatározása, s az esetleges vitagyűlések megtartása.⁷⁸ Ennek az elnökét a genfi lelkészek egymás közül moderátort választottak, azonban ez nem egy egész életre szólt, hanem egy évre. Ezt a példát találhatjuk meg a skót református egyházban. Márk Ferenc véleménye szerint ez a rendszer sokkal elfogadhatóbb, s a presbiteri rendszerrel sokkal összeegyeztethetőbb lenne, mint a püspök haláláig tartó hivatali idő betöltése. A lelkészi hivatal mellett egy másik, a konzisztorium működött. Ennek feladata az erkölcsi élet felügyelete volt. Ennek 6 lelkész, 12 vén, 11

városi tanács tag volt alkotója. Ez a testület minden csü-törtökön gyűlést tartott. A város minden lakójának magaviseletét ellenőrizték.⁷⁹

Márk úgy véli, ahhoz hogy az egyház Isten országának hirdetésén, s annak épülésén fáradozzon, ahhoz fontos, hogy rend legyen a gyülekezeteken belül is. A presbiteri rendszert demokratikusnak találná, ahol nincs különbség ember és ember között, nem a vagyon számít, s amely lehetőséget adna az egyetemes papság elvének gyakorlati megvalósítására is. Ám ennek gyakran maguk a lelkipásztorok az akadályai. Az író ismét egy olyan kérdést vett fel, mely azóta sem lett teljesen megválaszolva. Bár a püspökök hivatali ideje már nem halálíg tart, ám az egyházfegyelem még napjainkig kérdéseket vett fel.

3.3 Az isteni gondviselés

Az isteni gondviselés az ő nézőpontja szerint folyamatos. Hangsúlyozza, hogy az teremt „Az isteni bölcs gondviselés azonban, mely előreláthatólag teremt és ruházza fel rendkívüli erővel, hogy a nekik szánt munkát bevégezzék...” A teremtés és gondviselés között a határ elmosódik, a két fogalom összefolyik.⁸⁰ Márk Ferenc teológiájában creatio continuuáról beszélhetünk. Ezzel a tannal a deizmust igyekeznek ellensúlyozni, cáfolni. A szándék helyes, azonban nem lehet ennyire egyszerűen a határt elmosni a teremtés és a gondviselés között. Amennyiben ez történik, akkor a teremtést elnyeli a gondviselés, semmi sem lesz befejezett, nincs kész alkotás.⁸¹

A két dolog különböző, s ha ennek ellenére eltöröljük a határokat, akkor az a veszély fog fennállni, hogy a deista elképzelések helyett a panteizmus kerül előtérbe, ezért is nagyon fontos, hogy a határokat tartsuk meg. A gondviselésben nyilvánvalóvá válik Istennek az emberek iránti szeretete. Isten a világot megtartja, fenntartja, igazgatja.⁸² „...az isteni gondviselésnek mindeneket bölcsen intéző kezében...”⁸³ Márk Ferenc a kor elterjedt nézetével, a deizmussal szemben úgy véli, Isten velünk van, folyamatosan érezhetjük az ő jelenlétét, gondoskodó szeretetét.

Összegzés

A 19. század új eszméi, emberközpontúsága, a tudományok szétválása és fejlődése egy merőben új helyzet elé állították a teológiát is, amelyre különböző válaszok és megoldások születtek. Ebben az időszakban a magyar teológiai gondolkodásnak két fő pólusa volt: a liberális Pest és tradicionális-konfesszionalista Debrecen.⁸⁴ A liberális állásponton lévők modern teológiát kívántak folytatni, amelyet vallástudománynak neveztek. Túl könnyen feladtak dogmákat, hogy elfogadható legyen a kortársak számára a kereszténység. A bibliai kijelentést tagadták, mert azt állították a valódi kijelentés a tudomány. A másik fő mozgatórugója ennek az irányzatnak az erkölcs volt. Úgy vélekedtek, az ember a jót tudja, s azt cselekszi, a tudás révén válik erkölcsössé valaki.⁸⁵

Ennek a teológiai irányzatnak a képviselője volt Márk Ferenc, aki a debreceni teológia hallgatójaként⁸⁶ bepillantást kapott, s részesévé vált kora szellemi harcainak, s

később a belmisszió egyik követe lett hazánkban.⁸⁷ A tanulmányomban említett néhány műve alapján elmondható, hogy a teológia több tárgykörével foglalkozott. Megjelent cikkei egyháztörténeti,⁸⁸ dogmatikai,⁸⁹ missziológiai⁹⁰ témákat ölelnek fel. Az olvasók művei figyelmes tanulmányozása közben vehetik észre, miképpen bontogatja szárnyait egy fiatal teológus diák, s válik érett, megfontolt lelkésszé.

A gondviselő Istent hirdeti, aki mindent bölcsen igazgat. Arról a kegyelmes Istenről beszél, akinek kijelentését a liberális teológusok elvetették. Nem ismerték el a váltásigant, Krisztus kereszthalálát, mivel nem fogadták el az eredendő bűnt, ami miatt mindegyikünknek szüksége van a megváltásra. Jézus elutasításával elutasították Isten közeledését az emberhez.⁹¹ Márk Ferenc a közvetítő teológusként számon tartott Hagenbach munkásságát elismeri. „*azt az utat keresém és követém, a mely az idvezítési igazságok, – melyek nekünk a Jézus Krisztus, mint Istenember és Megváltó által hitben adattak..., de természetesen csak azon az alapon, amit ugyancsak ő más helyütt oly nemesen ír le: „ egyedül a mi Urunk Jézus Krisztusnak keresztjében, ki által nekem e világ megfeszített és én a világnak!” Ily értelemben közvetítő theologusnak lenni, kérdem, hogy vajjon nem magasztos és dicső-e?*” Márk úgy véli, nagyon fontos a Biblia tanulmányozása, azonban nem kerülhet ki a középpontból Krisztus keresztje. Azok a teológusok, akik viszont elhagyják az Evangélium magját, annak lényegét veszítik el.⁹² Véleménye szerint nem lehet mindent emberi ésszel, racionálisan vizsgálni. Az emberi felfogásnak vannak határai, ezeket lépik túl a csodák, s a hit nem származhat a tudásból.

Ekléziológiája a reformátori nézeteket képviseli. Az egyház, egy, egyetemes. Nekünk, protestánsoknak törekednünk kell az egységre. Azonban attól óvva int mindenkit, hogy az egységre való törekvés közben olyan hittételt adjon fel, amely bibliai alapokon fekszik, s vallásunk alapdogmája.⁹³ Az egyházra Isten feladatot bízott, az ő Igéjének való hirdetését a többi ember felé, a gyülekezeteknek missziót kell végezniük. Szeretettel kell az embertársainkra tekinteni, e nélkül, s a tisztelet mellőzésével nem lehet missziót folytatni. Ez a tevékenység alkalmat biztosít, hogy betöltsük földi életünk során küldetésünket, s mások számára is ismertté tegyük az isteni kegyelmet.⁹⁴

Petrov Anita

Jegyzetek

- 1 KOVÁCS ÁBRAHÁM: Hitvédelem és egyháziasság, (Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2010), 11. o.
- 2 MÁRK FERENC, „*Helvétziai Levél*”, Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmező (ezután: MPEIF6), 4. 5. (1873), 238. o.
- 3 I. m., 240. o.
- 4 MÁRK FERENC, „*Helvétziai levél*”, MPEIF6, 4. 8.-9. (1873), 422. o.
- 5 I. m., 423. o.
- 6 I. m., 424. o.
- 7 MÁRK FERENC, „*Helvétziai Levél*”, MPEIF6, 5. 2.-3. (1874), 145. o.
- 8 MÁRK FERENC, „*Edinburgh-i levél*”, MPEIF6, 5. 12. (1874), 618. o.
- 9 Uo.
- 10 I. m., 619. o.
- 11 I. m., 620. o.

- 12 I. m., 618. o.
- 13 *Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. kötet*, (Tübingen, 2000) 1374. o.
- 14 MÁRK FERENC, „Hagenbach K. R.”, MPEIFő, 5. 7. (1874), 327. o.
- 15 I. m., 325. o.
- 16 I. m., 328. o.
- 17 I. m., 324. o.
- 18 K.R.Hagenbach, *A teológiai tudományok encyklopaediája és metodológiája* (ford.: Révész Imre), (Pest, Landere-Hecknast, 1857)
- 19 I. m., 329. o.
- 20 I. m., 330. o.
- 21 MÁRK FERENC, „Egy pár szó a teológiai tanulmányok hanyatlása felett, Hagenbach után németből”, MPEIFő, 4. 12. (1873), 550. o.
- 22 Uo.
- 23 I. m., 552. o.
- 24 Uo.
- 25 I. m., 553. o.
- 26 I. m., 554. o.
- 27 Ferdinand Christiansen Baur 1792. június 21-én született egy lelkész gyermekeként Schmidenben. Tanulmányait a tübingeni egyetemen végezte. 1817-től a blaubeureni szemináriumon oktatott, ahol a legjelentősebb tanítványa Strauss volt. Foglalkozott az egyház- és dogmatörténettel, szimbolikával, újszövetség-tudománnyal. Hegel hatását felfedezhetjük a történelem szemléletében. Ernest Troeltsch a legnagyobb elismeréssel nyilatkozott Baur történelem-teológiájáról, míg Barth, s a dialektikus teológia képviselői szembefordultak vele. GRÖFÖL-KRÁNITZ, *Teológusok Lexikona*, (Budapest, Osiris, 2002), 50. o.
- 28 FRIDRICH WILHELM KANTZENBACH, *Teológiai Irányzatok*, (Budapest Református Zsinati Iroda, 1996), 56. o.
- 29 MÁRKUS JENŐ, *A liberális szellem a református egyházban*, (Budapest, Kálvin Kiadó, 2005), 20. o.
- 30 I. m., 19. o.
- 31 MÁRK FERENC, „Bauer és a tübingai iskola”, MPEIFő, 6. 3. (1875) 149. o.
- 32 I. m., 146. o.
- 33 I. m., 147–148. o.
- 34 KOVÁCS ÁBRAHÁM: *Hitvédelem és egyháziasság*, (Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2010), 127. o.
- 35 MÁRK FERENC, „Az új szövetségi bírálatok jelenlegi helyzetéről”, MPEIFő, 5. 10. (1874), 467–481. o.
- 36 Thomas Carlyle 1795-ben született Ecclefechan-ban, atyja egyik kedvenceként Dumfries grófságában, Skóciában. Miután az Annan elemi iskolát befejezte, skót erkölcs szerint, mint fiatal ember a kislány korban 14 éves korától az Edinburghi Egyetemre beiratkozott, mint a teológia diákja. Carlyle ismeretése ellenére, csendes visszavonultságban élt, 1825 óta házasságban egy Welsh von Haddington nevű kisasszonnyal. MÁRK FERENC, *Thomas Carlyle* (Jena, Druck von Ratz, 1896), 4. o.
- 37 I. m., 13. o.
- 38 I. m., 8. o.
- 39 I. m., 15. o.
- 40 I. m., 8. o.
- 41 I. m., 13. o.
- 42 I. m., 14. o.
- 43 Sartor: a kételkedő ember, mint aki felruházásra (beburkolásra) szorul, és mint szabó. Resartus: az az ember, akit legyőzte a kétségeit, a hit új köntösét, ölti magára. Cloth: minden, ami nyelvént, hagyományként, szociális intézményként önmagában értelmezhető. Teufelsdröckh: az az ember, akit sárból és isteni elemből állított össze. Weissnichtwo: rögtönzött haza a vándorló embernek. Entepfuhl: Teufelsdröckh születési helye, ami egy szűk körzet, amelyben először minket mint teremtményeket ismer fel stb.
- 44 THOMAS CARLYLE, *Sartor Resartus* (London, Walter Scott), VIII. Fejezet, 34. o.
- 45 I. m., 184. o.
- 46 MÁRK FERENC, *Thomas Carlyle* (Jena, Druck von Ratz, 1896), 16. o.
- 47 THOMAS CARLYLE, *Sartor Resartus* (London, Walter Scott), VIII. fejezet, 46. o.
- 48 MÁRK FERENC, *Thomas Carlyle*, (Jena, Druck von Ratz, 1896), 19. o.
- 49 I. m., 23. o.
- 50 I. m., 25. o.
- 51 I. m., 27. o.
- 52 THOMAS CARLYLE, *Sartor Resartus* (London, Walter Scott, 1887), II. könyv, 136. o.
- 53 MÁRK FERENC, *Thomas Carlyle* (Jena, Druck von Ratz, 1896), 28. o.
- 54 MÁRK FERENC, *Thomas Carlyle* (Jena, Druck von Ratz, 1896), 32. o.
- 55 MÁRK FERENC, „Az új szövetségi bírálatok jelenlegi helyzetéről”, MPEIFő, okt., 5. 10. (1874), 467–481. o.
- 56 I. m., 474. o.
- 57 MÁRKUS JENŐ, *A liberális szellem a református egyházban* (Pápa, Főiskolai Könyvnyomda, 1939), 61. o.
- 58 MÁRK FERENC, „Egy futólagos tekintet a német prot. egyesület jelenlegi helyzetéről”, *Evangeliumi Protestáns Lap* (ezután: EPL), 3. 22. (1877), 177–178. o.
- 59 MÁRKUS JENŐ, *A liberális szellem a református egyházban* (Pápa, Főiskolai Könyvnyomda, 1939), 59. o.
- 60 KOVÁCS ÁBRAHÁM, *Hitvédelem és egyháziasság* (Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2010), 145. o.
- 61 SIMÉN DOMOKOS, A szabadirányú keresztyénség állása, előnye és teendője a keresztyénségben, in *A Magyarországi Protestánsok Évkönyve*, szerk. Kovács Albert, (Budapest, Franklin Nyomda, 1872), 86. o.
- 62 KOVÁCS ÁBRAHÁM, *Hitvédelem és egyháziasság* (Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2010), 147. o.
- 63 MÁRKUS JENŐ, *A liberális szellem a református egyházban* (Pápa, Főiskolai Könyvnyomda, 1939), 62. o.
- 64 KOVÁCS ÁBRAHÁM, *Hitvédelem és egyháziasság* (Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2010), 160. o.
- 65 MÁRK FERENC, „Egy futólagos tekintet a német prot. egyesület jelenlegi helyzetéről”, EPL, 3. 22. (1877), 177–178. o.
- 66 MÁRK FERENC, „Az új szövetségi bírálatok jelenlegi helyzetéről”, MPEIFő, okt., 5. 10. (1874), 474. o.
- 67 MÁRK FERENC, „Egyetemes presbiterián gyűlés Edinburghban, Megnyitása”, MPEIFő, 3. 28. (1877), 235. o.
- 68 KOVÁCS ÁBRAHÁM, *Hitvédelem és egyháziasság* (Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2010), 191. o.
- 69 TÖRÖK ISTVÁN, *Dogmatika* (Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet, 2006), 213. o.
- 70 MÁRK FERENC, „Terjed-e a nazarenizmus, s minő gyógyszert alkalmazunk e ragály ellenében?”, *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* (ezután PEIL), 29. 9. (1886), 260. o.
- 71 Uo.
- 72 I. m., 261. o.
- 73 Uo.
- 74 MÁRK FERENC, „A protestantizmus új hajnala Tirolban”, MPEIFő, 6. 8.-9. (1876), 405–408. o.
- 75 MÁRK FERENC, *Kálvin János-korrajz* (Debrecen, Hegedűs és Sándor Könyvkiadóhivatala, 1909), 24. o.
- 76 MÁRK FERENC, „Béza genfi reformátori működése”, *Protestáns Szemle* (ezután: PSz), 17. 7. (1905), 432. o.
- 77 MÁRK FERENC, „A belmisszió fogalma, jelentősége és létjogosultsága”, PSz, 12. 9. (1900), 558. o.
- 78 MÁRK FERENC, *Kálvin János-korrajz* (Debrecen, Hegedűs és Sándor Könyvkiadóhivatala, 1909), 24. o.
- 79 Uo.
- 80 MÁRK FERENC, „Emlékezés Knox Jánosról”, PSz, 17. 5. (1905), 285. o.
- 81 TÖRÖK ISTVÁN, *Dogmatika* (Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet, 2006), 130. o.
- 82 MÁRK FERENC, *Kálvin János-korrajz* (Debrecen, Hegedűs és Sándor Könyvkiadóhivatala, 1909), 18. o.
- 83 I. m., 17. o.

84 I. m., 30. o.

85 MÁRKUS MIHÁLY, A liberalizmus és új ortodoxia, in: *Studia et Acta Ecclesiastica V.* (Budapest, 1983, a Református Zsinat Sajtóosztálya), 157. o.

86 ZOVÁNYI JENŐ, *A magyarországi protestantizmus történetéből*, (Budapest, 1940), 291. o.

87 MÁRK FERENC, „A belmisszió fogalma, jelentősége és létjogosultsága”, *PSZ*, 12. 9. (1900), 558. o.

88 Néhány egyháztörténeti műve: MÁRK FERENC MPEIFŐ megjelent cikkei: „*Helvétziai levél*”, 4.8. - 9. (1873), 422–424. o., „*Helvétziai levél*”, 4. 5. (1873), 238–240. o., „*Helvétziai levél*”, 5. 2.-3. (1874), 145–148. o., „*Edinburgh-i levél*”, 5. 12. (1874), 617–620. o., „*Tholuck Ágoston emlékezete*”, 7. 8. (1877), 334–339. o., „*Müller György a nagy philantrop Bristolban*”, 5. 6. (1874), 261. o., „*Egy pár szó a teológiai tanulmánykedv hanyatlása felett, Hagenbach után németből*”, 4. 12. (1873), 549–555. o., „*Hagenbach K. R.*”, 5. 7. (1874), 324–331. o., „*Egy kis töredékes adat Péter állítólagos püspökségéhez*”, 7. 3.-4. (1877), 139–142. o., „*Egyetemes presbiterián gyűlés Edinburghban, Megnyitása*”, *EPL*, 3.28. (1877), 235. o., „*Kálvin János barátai körében*”, *PSZ*, 19. 8. (1907), 520–526. o., „*Béza genfi reformátori működése*”, 17. 7. (1905), 429–436. o., „*Emlékezés Knox Jánosról*” 17. 5. (1905), 277–287. o., „A

szekularizáció”, *DPL*, 1908., 28.évf., 308., 322., 339. o., „*A tanítók socialismusa*”, 1906, 26.évf., 747. o. Kálvin János-korrajz, Debrecen, Hegedűs és Sándor Könyvkiadóhivatala, 1909.

89 MÁRK FERENC, MPEIFŐ, „*Bauer és a tübingai iskola*”, 6. 3. (1875), 145–150. o., „*A protestantizmus új hajnala Tirolban*”, 6. 8–9. (1876), 405–408. o., „*Terjed-e a nazarenus és minő gyógyírt alkalmazunk e ragály ellenében*”, *PEIL*, 29. 9. (1886), 260–262. o. MÁRK FERENC, Thomas Carlyle, Jena, Druck von Ratz, 1896., 32. o.

90 MÁRK FERENC, „*Az új szövetségi bírálókat jelenlegi helyzetéről*”, MPEIFŐ, 5. 10. (1874), 467. o.–81. o., „*A belmisszió fogalma, jelentősége és létjogosultsága*”, 12. 9. (1900), 550–559. o., „*A vasárnap megszentelése érdekében összeírt genfi egyetemes kongresszus*”, *EPL*, 2. 44. (1876), 361–363. o., „*Minő fokának kell lenni azon képzettségnek, a mit a mai világ a prot. lelkészekről megkövetelhet*”, 3. 28. (1877), 229–231. o.

91 SEBESTYÉN JENŐ, *Református Dogmatika*, (Budapest, Budapesti Theol. Akadémia, 1940), 178. o.

92 I. m., 330. o.

93 MÁRK FERENC, „*Egyetemes presbiterián gyűlés Edinburghban, Megnyitása*”, MPEIFŐ, 3. 28. (1877) 235. o.,

94 MÁRK FERENC, „*A belmisszió fogalma, jelentősége és létjogosultsága*”, *PSZ*, 12. 9. (1900), 554. o.

Pákozdy László Márton munkája az igehirdetést segítő szaklapokban

Pákozdy László Márton tudományos munkásságával jelentősen hozzájárult a magyar teológia tudomány műveléséhez. A teológia több területén megmutatkozott jártassága és szaktudása. Ebben a dolgozatban ezek közül egy szeletet emelek ki, azt a részt, amelynek szolgálatába állított minden mást, a tiszta Ige hirdetését. A szaklapokban megjelenő cikkeinek és igehirdetéseinek rövid foglalatával bemutatom a homiletikában máig helytálló alapelveit és a lelkipásztorok felé való követelményeit. Művein keresztül kitűnik, hogy ő saját magával szemben is alkalmazta ezeket. Igihirdetéseiben megtalálható a tudományos igényesség, melyben kiemelte a reformátori elveket és a Szentlélek munkájának az egyensúlyát.

László Márton Pákozdy significantly contributed to the development of the Hungarian Theology with his academic work. His expertise and competence appeared in many areas of Hungarian Theology. In this composition I intend to highlight one of these, the segment he subordinated all the others; the evangelization of the clear Word. I demonstrate that his homiletical principles and his assumption towards pastors are relevant even today, by short summary of his articles and preachings that appeared in theological journals. His writings reveal the fact that he applied them in practice as well. In his preachings we can find his scientific exaction in which he highlighted the principles of the reformers and the harmony in the labour of the Holy Spirit.

Bevezetés

Pákozdy László Márton egy olyan történelmi helyzetben kezdte meg szolgálatát és munkáját (1932–1945), amelyben szembesült azzal, hogy az Igétől való eltérés, illetve az Ige politikai és nemzeti célokhoz való felhasználása hova vezet. A németországi egyházi harc és a II. világháború borzalmai között megerősödött benne az Igéhez való ragaszkodás és annak tiszta hirdetése iránti vágya. Ennek a tiszta Ige hirdetésének vetett alá mindent, tudományos jártasságát is ennek a szolgálatába állította.

Az Ige szolgálatában, tudományos munkásságában nagy hangsúlyt fektetett a helyes írásmagyarázatra, mely az igehirdetés elengedhetetlen feltétele. Az igehirdetés szolgálatában való elköteleződését bizonyítja a hazai és az európai szaklapokban megjelenő számos tanulmánya, homiletikai vázlata, meditációja, igehirdetése. Ezek közül 9 szaklap áttekintése által szeretném bemutatni munkásságát. A teológiai szaklapokban végzett folyamatos munkájának köszönhetően – melyet már teológiai hallgatóként elkezdett és gyakorló lelkészként, majd teológiai tanárként folytatott – olyan mennyiségű publikált anyaga jelent meg, melyet teljes egészében, minden

cikkre kiterjedően nem mutatok be. Egyrészt a terjedelme miatt, másrészt pedig Pákozdy sokrétűségéből következően nemcsak homiletikai útmutatásai jelentek meg, hanem vallástörténeti, bibliateológiai, stb. Elsősorban az igehirdetést segítő tanulmányaiból, prédikációs segédanyagaiból, igehirdetéseiből emelek ki néhányat szaklaponként.

1. Közlöny

A debreceni teológusok Közlöny című lapjában 1931–1940-ig jelentek meg első kisebb és nagyobb cikkei, dolgozatai, melyeket a német egyházi harc hatása alatt írt. 1931-ben teológusként *A יהוה név jelentése* címmel írt egy rövidebb tanulmányt a Jahve nevének eredetéről és jelentéséről.

1932-ben „*Bizonnyal megépül...*” címmel igehirdetése jelenik meg ebben a lapban. A prédikáció alapigéi: a Zsolt 11,3; Neh 2,17–18; és 1Kor 3,11, amelyen keresztül elsősorban a lelkészeket, teológusokat szólítja meg, illetve szólítja fel a nehémiási ige által Jeruzsálem építésére.

1933–1934-ban folytatásos cikkekben jelenik meg a német egyházi harcokról tudósító dolgozata *A német ébredés vallási vonatkozásai az Ige mérlegén* címmel. Ebben a tanulmányában tájékoztatást ad a németországi helyzetről és eszméiről. A német nacionalizmussal ellentétben hangsúlyozza a református kereszténységet.

A Barmeni Teológiai Nyilatkozatra válaszként jelenik meg 1934 őszén *A Krisztus teljességéből táplálkozó Egyház* című prédikációja. A Jn 1,14–16 alapján hangsúlyozza „az Egyház egyetlen létforrása Jézus Krisztus”. Többször idézi Barth Károly szavait és általa is tanítja, hogy az egyház hűtlenné lett az Igéhez és csak a tiszta Igéből merítve kaphat új erőre, csak azt hirdetheti, nem lehet semmilyen politikai vagy nemzeti eszmének alávetve.

2. Theológiai Szemle

1938–1976 között Pákozdynak számos tanulmánya és könyvismertetése jelent meg ebben a lapban. Ezek közül az igemagyarázathoz és az igehirdetéshez kapcsolódó tanulmányaiból emelek itt ki néhányat.

1942-ben *Az exegézis, a dogmatika és az igehirdetés néhány határkérdése* című tanulmányában Tunyogi Csapó András tanulmányára¹ reagál és az általa képviselt exegetikai és dogmatikai szemléletét bírálja. Három részben, határkérdésben fejt ki az általa helyesnek vélt módszert és utat a Biblia kijelentésének a megértéséhez.

I. A kijelentés történetisége és a kijelentés fejlődése.

Ebben a részben leírja, hogy csak akkor érthetjük meg helyesen az ÓT és ÚT kijelentését, ha azt az utat járjuk be, amit Isten bejárt értünk. Hangsúlyozza az ÓT helyes értelmezését: „Az ÓT-ot nem az ÚT teszi a kijelentés könyvévé, hanem éppen fordítva: az ÚT-ban akkor lehet csak kijelen-

tés, ha az ÓT annak bizonyul. ... az ÓT kijelentéstörténete értékeivel, hiányaival és ígéreteivel egyformán kiált az ÚT, mint befejezés, teljesség után: az ÓT és ÚT-ban nyeri meg szerves befejezését.”² A tudományos és a hívő érdekek is azt diktálják, hogy az exegeta mindig úgy nyúljon az Íráshoz, hogy se hite, se krisztológiája ne befolyásolja a megértésben, azaz az exegetisnek mindig történet-kritikainak kell lenni.

II. *Az exegézis és dogmatika viszonya.* Pákozdy kifejti, és egyben megerősíti, hogy az exegetis munkája nyomán mindenkinek óvakodnia kell a dogmatika és az Egyház alkotta elvektől. Az exegetis feladata, hogy a mai kor embere számára érthetővé tegye a Bibliát. A kettő viszonyról így ír: „Az exegetis szolgáltatja az anyagot a dogmatika, mint az egyházi igehirdetés fölött örökös tudomány számára;”³

III. *Az exegézis és a gyakorlati írásmagyarázat viszonya.* Pákozdy az exegetis és a gyakorlati írásmagyarázat megkülönböztetése mellett foglal állást, méghozzá úgy, hogy az igehirdetésnek állandóan tekintettel kell lennie az exegetisre, mivel az exegetis csak függetlenül tud szolgálni.

1961-ben jelenik meg *Az exegetistől az igehirdetésig* című előadásának a szövege. Az előadás két részből áll. Az „A” részben négy fejezetben keresztül az írásmagyarázattól az igehirdetés nyelvezetéig vezet el bennünket. I. *A feladat betekintése* alcímben *A helyes írásmagyarázat* alapelveit rögzíti, melynél a történeti-kritikai írásmagyarázati módszert fogadja el, minden eszközt és profán tudományt is méltónak tart a segédtudomány tisztére, ha az segíti az írás jobb megértését. Ebben a fejezetben adja az *Ellenkező nézetek cáfolatát* hat pontban. II. *Az igehirdető döntése* című fejezetben a Szentlélek munkáját emeli ki, melyről ezt írja: „Ez a döntés összetett jelenség, és összetételében megfelel a tárgyalásunk három mozzanatának: az igehirdetőnek döntenie kell a) A Biblia mondanivalójának tárgyában, hogy az Isten üzenete; őt b) személy szerint megszólította, megítélte, megigazította és az üzenettel egy hallgatóságához elküldte; c) meg kell világosodnia az üzenetben hallgatósága minden kérdésének, egész való helyzetének.”⁴ III. *A hallgatók helyzete* alfejezetben leírja, hogy mi tartozik a megszólítandó gyülekezet ismeretéhez: a) a hallgatóság múltja; b) a hallgatóság érvényes történeti hitvallása; c) a hallgatóság nagyobb egyháztestekhez való viszonya; d) a hallgatóság nemzeti múltja; e) a hallgatóság társadalmi, politikai, gazdasági múltja; f) a hallgatóságot ténylegesen hordozó társadalom ismeret; g) az emberiséget mozgató szellemi és anyagi erőtevézők ismerete; h) a sokértelmű múlt és a sokrétű jelen, a jövő felé tett irány hitvallásszerű fölmérései. IV. *A textusválasztás, az igehirdetés nyelve* című fejezetben a gyülekezetek különböző állapotaira való tekintettel a szabad textusválasztást javasolja, úgy, hogy ez a szabadság a Szentlélek szabadsága legyen a prédikátorral szemben. A másik nyomatókos dolog az igehirdetés és az egyházi nyelv jó magyarsága és közérthetősége, mivel az

egyszerű nép szomjazza az egyszerű, tömönatokban hangzó magyar beszédet. A „B” részben A gyülekezet tanítása, a presbiterek nevelése cím alatt arról beszél, hogy a lelkipásztornak nemcsak annyi a dolga, hogy a Bibliát magyarázza, hanem azáltal felnőtt keresztyéneké kell tennie az embereket. Ebben a presbiterek nevelésének kulcsszerepe van, hiszen a lelkész legfelsőbb munkatársai és a gyülekezet tanítóivá kell őket formálni. A változó társadalom kihívásaira az igehirdetésnek tudnia kell válaszolni, azaz olyannak kell lennie mindenkor, hogy valóságos megszólításként élje meg minden ember, mert csak így születik meg a prédikáció gyakorlati oldala.

1963-ban a *Miről és hogyan tesz bizonyosságot az Ószövetség?* című előadásának a szövege jelenik meg. Ebben az előadásában az Ószövetséget a szövetség-teológia elméletében mutatja be, mivel szerinte így lehet elrendezni és megérteni azt a legjobban. Igehelyekkel alátámasztva szemlélteti, hogy az ókori szövetségekötések, szerződéses formái és tartalmi elemei megtalálhatók ezekben, azzal a különbséggel, hogy az Ószövetség mondanivalója különleges. Izráel népe történelmük során mindig erre a szövetségre ad feleletet, Isten pedig szabadításaival időről időre meg-megújította azt, és Jézus Krisztusban zárta le. A kihívás-felelet formula bibliai igazságát hangsúlyozza, hiszen „Feleletünk első mozzanata a történelmünk hívő értékelésében és Isten üzenete befogadásában: hálaadó, magasztaló és engedelmes emlékezésében áll. Ez a hitvallás lényege, amihez már csak tettek kell párosulnia, hogy teljesség váljék a 'dicséret', a tohad”.⁵

3. Református Igehirdető

Segédlelkészi és első szolgálati éveit Budapest-Pozsonyi úti gyülekezetben Bereczky Albert mellett töltötte, aki egyben a folyóirat szerkesztője volt. 1938–1948-ig – a lap megszűnéséig – jelennek meg meditációi, igehirdetése és az igehirdetést segítő publikációi. Ez alatt a tíz év alatt kb. 40 igehirdetése, vázlata, meditációja látott napvilágot. Ezek közül csak néhányat emelek ki.

1938-ban a Reformáció-heti előadásorozat alkalmából „*Az én beszédem nem tér hozzám üresen*” címmel 7 vázlatot helyez az olvasó elé.

I. Hitújítás? – Hitújítók vagyunk-e? (Ézs 42,9) A felelet Igen és Nem. A római egyház vívmányaival szemben hitújítók vagyunk. Nem, mert a reformátorokat nem vezette újítási vágy, és nem emberi munka az újítás, hanem Isten kezében csupán eszközök. „Isten munkája. Örök igazságokon alapszik és mindig megújuló. A reformált ember hite is ilyen.”⁶

II. „Amint írva van...” (Józs 1,8–9; 2Kir 22–23) A reformációban Isten újra megtalálhatta a Szentírást, és a reformátorok isten egyedüli szavát hallották meg abból és engedelmeskedtek neki. „Az Isten Igéje nem tűr más maga mellett...”⁷ és ő parancsol az embernek. Ennek a meglátása az első lépés, ezután pedig minden érthetővé válik.

III. Isten újra meghallgatott utolsó szava. (Zsid 1,1) Isten utolsó szava Jézus Krisztus, akiben az ember teljes szabadítását elkészítette. Ennek az elfogadása a hit. Predestináció Isten szabadításáról szóló tan, boldog hit.

IV. A megújuló egyház. (Ézs 55,10–11) Az igehirdetéseket által az Egyház is megújult, hiszen ráébredt arra, hogy egyedüli alap, amire felépülhet az Istennek Jézusban közölt Igéje. A parancsolat: Hirdetni az Igét! Mivel az Ige egyben tett is jelent, így a tiszta Ige hirdetése maga után vonja a tetteket.

V. A megújuló ember. (Ef 4,22–24) Az emberünknek nem jobbá, hanem egészen mássá kell-e lennie. Jézust kell magunkra öltetni, és ezáltal leszünk új emberré. „Jézus, mint öltözék: eltakarja meztelenségünket, csúnyaságunkat. Melegít. Véd. Hasonlítunk hozzá. Ez a királyi menyegző ruhája. Isten ajándékozza.”⁸

VI. A megújuló föld. (Ézs 66,22) A megújult ember képes meghallani Isten teljes Igéjét és engedelmeskedni neki. Ez pedig a világ megújulását eredményezi. A világ mindig választás előtt áll: az emberre vagy Istenre hallgat?

VII. A megújuló élet. (2Kor 5,17) Az örökéletre és a halál utáni életre is rávilágított a reformáció által az Ige. „Az örökélet itt kezdődik el, és itt dől el. ... Teljességre a föltámasztás után jut.”⁹ Ez az ajándékba kapott élet dicsőségesebb lesz. A kárhozatról pedig ezt tanítja: „A megmásíthatatlan tények és tettek szörnyű lelki terhe...”¹⁰

1940-ben *A református egyház és István király* (1Pt 2,9–10) címmel ünnepi igehirdetést ír, melyben István király helyes megemlékezését hangsúlyozza. István Isten eszköze volt abban, hogy a magyar nép is az ő népévé váljon, hogy a jövőben is nép lehessen. „Jövönk záloga annak a felismerése, hogy: Isten ura a történelemnek és ezért a magyarságnak nem egyik, nem mellékes, hanem egyetlen lehetősége Krisztus.”¹¹

1944-ben *Az úrvacsorai agenda egy nehéz pásztori kérdése és az eredeti szöveg* címmel magyarázza az Úr szent testének és vérének való méltatlan evésnek jó értelmét, melyre – nem szégyelli bevallani – egy laikus bibliaválaszó figyelmeztette. A méltatlanság nem a szeretet asztal felé vezető úton elkövetett bűnökben van, hanem „az Úr szeretetáldozata iránt érzett közömbösség, valamint a szeretetközösségnek megtagadása ilyen-olyan magaviselettel”.¹²

1946-ban kezdik el (folytatásos cikként) közölni *A „tudományos” írásmagyarázat az igehirdetés szolgáltatásban* című munkáját, amelyben a lelkipásztor felelőségére hívja fel a figyelmet: „Ami elég az egyszerű hívőnek az üdvösségre, nem biztos, hogy elég a lelkipásztor üdvösségéhez is, mert akire sokat bíztak, attól sokat kívánnak meg.”¹³ Hangsúlyozza, hogy a lelkipásztor igehirdetésnek az eredeti szövegen kell alapulnia máskülönben mássá teszi az üzenet. Az igehirdetés a Bibliához „keményen” hozzá van kötve, ezért a hozzávezető út és annak kulcsa a bibliai tudományok. A bevezető után pedig lépésről lépésre leírja a Bibliától a prédikációig vezető út helyes rendjét. „Nélkülözhetetlen mindenki számára, aki az Ige igaz és mély értelmére el

akar jutni: az eredeti szöveggel való alázatos és fáradtságos foglalkozás, a bibliai tudományok ismerete és a tudományok haladásával való lépéstartás.”¹⁴

4. Igazság és Élet

Itt elsősorban prédikáció vázlatokat találunk tőle. 1940-ben az Egyházi beszédvázlatok fejezetben négy vázlatot találunk. Az első – november elejéhez kapcsolódva – a Gen 49,33–50,1 és a 2Tim 1,10 alapján a halottak napi pogány szokás elhagyása által elvezet Jézushoz, aki eltörölte a halál hatalmát, és ezáltal tanít a helyes, evangéliumi halott tiszteletre. A további három vázlat a tékozló fiú példázatának a magyarázatát tartalmazza. Az első vázlat a kisebbik fiúról szól. Az ő életpéldáján keresztül az Istentől (Atyától) való elszakadás majd visszatalálás menetrendje tárul elénk, amelyben magunkra ismerhetünk. A második vázlatban az Atya személye, megbocsátó és visszafogadó szeretete kerül a középpontba. Istennek a keresztbe került a megbocsátása. A harmadik részben a sokszor elfeledett idősebb fiúról szól, aki az Atyai hajlékban van, mégis elveszett és a szeretet hiány miatt nem képes a megtérésre.

1943-ban egy újabb négyes prédikáció vázlatot találunk az Egyházi beszédvázlatok fejezet alatt. Az *Isten királysága Jézus Krisztusba* címet viselő vázlat lekiója 1Sám 8 és a textusa Jn 18,37a. A sámueli királyválasztás történetétől elvezett a belső lelki oldalhoz, ahol mindenkinek el kell döntenie, hogy lázadó lesz-e Krisztus királysága ellen vagy pedig odafordul hozzá. A második „*Vegetek a szentlelket...*” című vázlat textusa Jn 20,22b–23, amelyben elénk tárja, hogy a tanítványok közösséget vállaltak egymással és „azért vették a Szentlelket, hogy ellássák a békéltetés szolgálatát.”¹⁵ A harmadik „*Hová menjek a te lelked elöl?...*” a 139. zsol-tár alapján kifejti, hogy az embert a féleme sok helyre elvezeti, illetve menekülésre kényszeríti, azonban ez az Isten előli elrejtőzés csak a romlásba viszi. A *gyógyító Jézus* a negyedik vázlat, mely a Jn 5,6b alapszik. Két dolog köré csoportosítja az üzenetet: 1. Jézus segít a lelken a testért és 2. Jézus segít a testen a lélekért. Az „*Akarsz-e meggyógyulni,*” kérdés pedig mindig lelki állásfoglalásra hívja az embert.

Ugyanebben az évben és évfolyamban a 7. és a 8. számában *Történet és mythos az Újszövetségben* címmel nem igehirdetést tár elénk, hanem Bultmann az újszövetség üzenetének a mitológiától való mentesítésének elméletéről ad tájékoztatást. Ezt azért tartja szükségesnek – ahogyan írja is –, mert „Bultmann elveinek a gyakorlati igehirdetésre nézve is messzemenő következményei vannak.”¹⁶ Pákozdy véleménye Bultmann kísérletéről az, hogy nem vetett fel új kérdést, csak központivá tette azt, hogy az Evangélium meg kell különböztetni a kor kötötte és idejétmúlt kifejezésformáktól. „Bultmann megszólalása intő riadó: hogy eszméljen rá a hívő igetheologia, ...hogy szilárd, történetkritikai bibliai tudományossággal lerakott fundamentumokra van szüksége.”¹⁷

Szintén ebben az évben és évfolyamban a 9. számban *Pál, Jézus Krisztus szolgája...* címmel újabb igehirdetést találunk tőle a Róm 1,1 alapján. Ez a bevezető vers, amely „száraz anyagot” tartalmaz és sokszor úgy gondoljuk, hogy jelentéktelen szavakat az evangélium hirdetésére, ezt megcáfolva egy bizonyágtételt helyez elénk Pákozdy és ugyanakkor bizonyágtételre, evangélium hirdetésre hív általa.

A lelkesi összeférhetetlenség kérdésében „Tulajdon kezünkkel munkálkodva” címmel írt hozzászólást a lelkesi összeférhetetlenség kérdéséhez főleg az 1Kor leveleire való hivatkozásokkal. Ebben szigorúbb, ugyanakkor irgalmasabb bánásmódot ajánl a lelkesi jelleg meggyásával kapcsolatban és az addigi kétfokozatú elbírálás helyett három fokozatot különböztet meg (1. megtartás; 2. eltiltás bizonyos időre; 3. azonnali és végleges eltörlés). Az igehirdetői szolgálathoz kapcsolódva leszögezi a lelkesi egzisztencia mibenlétét: „az Isten tejes Igazságának, az Ő Igéjének meg nem kötött hirdetése.”¹⁸

5. Református Theologia

1943-ban *Isten királysága* címmel lelkesztársával Bodonhelyi Józseffel igehirdetés terveket készítenek október 31-től Karácsonyig. Ennek a tíz hétből álló tervnek a középpontjába a Szentírás igen rövid tartamát helyezik: Isten királyságát, királyvoltát. E tervezet célja, hogy a gyülekezeteknek fel tudják mutatni a Király-Istent, a Nagy Királyt.

1944-ben Ésaías *templomi látomása* címmel igehirdetési segédanyagot tár elénk a jelképes beszéd értelmét és az Ézsaiási elhívás – ami szerinte nem az, mivel nem először találkozik Istennel – részletein vezet végig. A próféta bűne, hogy hagyta magát elhallgattatni, melynek felismerése az elvetetését, a tűzben való megemésztődését eredményezi, hanem a megszentelődését és megújulását. Ez teljes egészében Isten misztériuma azóta is az ember életében Krisztus által. Ezután a próféta feladata vinni Isten üzenetét úgy, hogy közben tudja nem lesz eredménye. Isten logikájának a paradoxona: „Ha nem akarsz meghallani – nem fogod, nem tudod majd meghallani”.¹⁹ Az ézsaiási látomás aktualitása azóta, hogy a 'Jaj nekem' bűnfelismerésből lesz-e 'Imhol vagyok' úgy, hogy közben eredményt nem várok.

6. Református Gyülekezet

Ebben a lapban 1949-ben jelent meg egy nagyobb terjedelmű munkája 4 közleményben *Idő és történelem az őskeresztényen theológiában* címmel. Eben a cikksorozatban részletes ismertetést ad Cullmann: Christus und die Zeit című munkájáról. Szerinte: „Cullmann könyvének jelentősége röviden az, hogy döntő áttörést jelent a filozófiai idő-örökkévalóság spekulációin, amely Römerbrief óta a rendszeres theológiában, sőt azon túl is, a bibliai idő- és történelem-fogalomhoz.”²⁰ Cullmann könyvét fejezetről fejezetre mutatja be, úgy, hogy az

ismertetés közben más neves teológusok álláspontját helyezi mellé, illetve szembe Cullmann elméletével.

Ugyanebben az évben a 10. számban *József története a Bibliában és a vallásoktatásban* című cikkében a József eladásával kapcsolatos akkori téves és helytelen tanterv és tanítás ellen emel szót és mellé helyezi az eredeti szöveg alapján fordított valós bibliaismeretet és az abból fakadó helyes morális tanítást is: a szülői szeretet példája nem Jákob, hanem Isten; és az igazi testvéri szeretet példája nem József, hanem egyedül Jézus Krisztus.

7. Református Egyház

Ebben a folyóiratban 1954–1955-ben jelenik meg *Az elrejtőzködő szabadító Isten* című prédikációja, melynek alapigéje Ézs 45,15 és Lk 23,39. Izráel történetén keresztül mutatja be Isten szabadító tetteit és egyben rejtőzködő voltára is rámutat, melynek oka az, hogy az ember szabad szeretetben és hitben tudjon mellette dönteni.

1975-ben a rádióban elhangzó prédikációja a *Jogrend, igazságosság, békesség* címmel írott formában áll előtünk ebben a lapban. A prédikáció középpontjában az Egyházak Világtanácsának Nairobiban tartandó gyűlése van, ahol választóvonalat kell húzni a társadalmi igazságtalansággal és világválsággal szemben. Az Ézs 32,13–17. alapigék alapján beszél a jogrendre és igazságosságra alapozott békéről és biztonságról, amely mindenkit megillet, illetve a keresztyén embernek és egyháznak kötelességük is szót emelni mellette.

8. Göttinger Predigt-Meditationen

Pákozdy külföldi ösztöndíjas éveit után nem szakadt meg a kapcsolata a német egyházzal és annak belső harcaival, hanem folyamatos figyelmet szentelt neki, melyről tájékoztatást is adott több magyarul megjelent cikkében. Ezek mellett pedig a tiszta igehirdetést segítő tudományos munkájával az ottani szaklapokat is segítette. A legtöbb prédikációs segédanyaga ebben a szaklapban megjelent. 1957–1971-ig minden évfolyamban általában két tudományos igemagyarázatát közölték. Ezek közül most hármatot mutatok be részletesebben.

1958/59-ben Reminiszere címmel a Jel 42,1–8 ígéről értekeznek. Azt javasolja, hogy az ApCsel 8,34-el össze kell vetni, és jön az a kérdés, hogy kiről beszél Ézsaiás. Lehetséges, hogy az Úr szolgálja, mint magánszemély, de akár, mint közösség is. Mindkettő elfogadott tétel manapság. Bár sok vita volt, de ma már nem tekintik egymással ellentétesnek, sokkal inkább kiegészíti a két elmélet egymást. Ebben természetesen benne van az az elmélkedés is, hogy az ógyházi időkben meg kellett magyarázni, kicsoda Jézus Krisztus, így azonosították ezt az igeszakaszt messiási váradalommal. Deutero-ézsaiás a népet látja az Úr szolgájának, akik Isten Tóráját és Mispátját hirdetik a pogány népeknek, és az Isten választott népe viszont ártatlanul szenved közben. Ez kapcsolatban van Izráel kiválasztottságával és szolgálatával. A

főpapi szolgálathoz hozzátartozik a test és így együtt alkotják az egyházat. Ennek a célja, hogy a néphez, mint testhez, mint a teremtés helyreállításához, az új szövettséghez tartozzanak a tagok.

1964/65-ben Sonntag nach Trinitatis (Ez 2,3–8a; 3,17–19) című kommentárjában kifejti, hogy Ezékiel elhívása kiküldetés (apostolság), és ha az Ezékiel könyvének összefüggésében nézzük, „küldetéstéológiája” van a könyvnek. Ezékiel egész gondolkodását áthatja a papi hivatás és a könyv fantáziadús írója. Az őrállók létjogosultságát a kinyilatkoztatás és Isten Lelke adja meg. Ha nincs meg ez az egzisztencia és kiküldetés, akkor az ember legfeljebb csak hangos beszéd, hamis próféta lesz, aki hamis békét javasol. A salah ígéről van szó, mint Jeremiásnál és Ézsaiásnál. A megszólított személyek konkrétan két részről vannak: 1. Izráel fiai, mint Izráel háza. 2. konkrét szituációjukban szólítja fel őket az ő elhívásuknak válaszára, azaz mint az Isten szövetségének partnereit szólítja meg. Ilyen embereket szólít Ezékiel. Isten Lelke küldi őt, mint őrállót a néphez, és Istenhez. Figyelmezteti a bűnöst, tehát a közösség élete és halála múlik rajta, ez áthatja minden cselekedetét. Az „élet” a maga teljes bűnösségében mégis, mint kegyelmi ajándék ragadható meg. A veszély akkor van, ha a prédikáló (Ezékiel) egy beszűkült életfogalommal bír, mivel Isten Izráel háza elpusztulásánál az emberiséget is érti, mert Izráel háza kiküldetett az emberek közé.

1969/70-ben Palmarum címmel Zak 9,8–12-vel kapcsolatban ezt fejti ki: I. Irodalomkritikai szempontokból kiindulva a datálását az exegéták nagy része a hellenista idő környékére teszi. II. Exegetikai megfigyelések: A szent föld, amire utalnak a masszoréta szöveget figyelembe véve egy fajta háborús találkozási pontja a 3 kontinensnek: Európa, Ázsia, Afrika. A Jeruzsálemnek szóló üdvígéret rokon az Ézs 40-el. Itt a 'nosa' szó szerepel, és nem a mősijách, azaz nem megváltó, megmentő, ahogyan azt a LXX olvasatában van. Ez azért jelentős, mert így ez egy passzív forma. Vagyis, akit megmentettek, megigazítottak, akin segítettek Isten segítségével. A következő király megigazult király lesz. Küldetéstudatuk a többi nép felé irányul, melynek célja a békekötés. III. Biblia teológia: Elhangzik a legszebb ígért Isten népeinek jövője felől. Ez a rend, a shalom helyreállítása. Béke: 1. Izráelen belül, 2. pogány világon belül, 3. Istennek az egész világgal szemben. IV. Újszövetségi kitekintésben Jézusnak Jeruzsálembe való bevonulása, azaz királyként való fogadtatásához vezet a megigazult király várása. Az V. részben pedig az exegézis után egy rövid vázlatot ad az ígérez.

9. Evangelische Predigtmeditationen

1973–1978-ig ebben a német szaklapban három prédikációs segédanyaga jelenik meg.

1973/74-ben *Altjahrabend* címmel Ézs 9,1–6-hoz ír magyarázatot. Redaktori munka: ez a rész hozzá van toldva a 8,23-hoz. Izráel váradalma gyakorlatilag a Jahve-hit kezdetétől fogva már jelen van. Ez időről időre

formálódott, kiegészült, amikor megtapasztalta a szabadítás élményét azáltal, hogy hisz egy elérkező Istenben. Ez az ige azért esett át redaktori munkákon, mert az ószövetségi gyülekezet állandóan aktualizálta, és tovább hagyományozta. Jó dolog megfigyelni a „fény-motívumot” Ézsaiás könyvében, ami különösképpen az újszövetségben a jánosi iratokban fordul elő. Alt mutatott rá arra, hogy rokonságban van az egyiptomi trónra ültető rituáléval, és a babiloni adoptációs formulákkal.

1975/76-ban *Miserikordias Domini* címmel Ezékiel 34,1–2 (3–9);10–16;31 ír segédanyagot. A jó pásztorokhoz jellemzői, hogy védik a nyáját még az életük árán is, (Jn 10). Nehéz meghatározni, hogy Izráel népe a pásztor vagy a nyáj. További nehézséget az okozza, hogy a szakasz az egy prédikációs műfaj. Tehát ez lehet egy múltba visszatekintő, de jelenkori leírás, vagy akár egy eszkatológiai ígélet is. Az 'Izráel' kifejezés Ezékielnél nem politikai kifejezés, hanem sokkal inkább vallásos társadalmat jelöl, amibe a diaszpóra és Júda is beletartozik. Tehát ez egy eszkatológiai előretételezés Isten népére és nem az államra.

1977/78-ban *Latere* címmel 2Móz 16,2–7;13b–15;31;35 verseket ekképpen magyarázza: Ez a szöveg a vörös-tengeri szabadítás, és a Sínai törvényadás kontextusában helyezkedik el. Még nem történt meg a szövetségkötés, de úton vannak felé. Isten próbára teszi, vizsgálta, felkészíti a népet. Ez a pusztában vezetett nép az engedetlenség, a zúgolódás ősképe. Isten alkot szituációkat, amelyekben Ő OTT LESZ. Ez Isten pedagógiája, egy tanulási folyamat. Ez igaz mind az ó mind az újszövetségre. Soha nem volt töretlen, hibamentes időszaka Izráel népének, sem az egyháznak. Ez az egész életszakasz ma is a pusztai vándorlás. Hasonlóképpen az ősegyház is vissza akart térni a „régis szép időkhöz”. Az este és reggel, a hús és manna jelképei összefüggésben állnak a sabbattal. Ez az ünnep nem csak Isten tiszteletére van, hanem isten gyermekeinek szabadságára utal és békéjére, hogy mindezt a gondoskodást csak Tőle kapja meg. 7. nap szedési tilalma egyfajta „diéta”, mellyel a szövetségkötésre készíti népét, amit az ember nem hiúsíthat meg.

Összegzés

Pákozdy az igehirdetést segítő szaklapokban való munkálkodását korán, a segédlelkészi évei alatt megkezdte a Pozsonyi úti gyülekezetben írt és elhangzott prédikációinak megjelentetésével, illetve a 40-es évektől prédikációs segédanyagai is napvilágot látnak. Teológiai tanárként pedig nagyszámú publikációval segítette az evangélium jóhírként való hirdetését, melynek szolgálatába állította a bibliai tudományokat.

Igehirdetéseiben, tudományos munkáiban érezhető, hogy elhívásának lelkipásztori, illetve tanári felelősségének a súlyát teljes egészében megértette és felvállalta. Ezzel a felelősséggel alkalmazta és gyakorolta a reformátori elveket munkáiban, melyek közül a Sola Scriptura elv alapján az eredeti Írás ismeretét, annak használatát, valamint ehhez kapcsolódva szorgalmazta

az új és jobb Biblia fordítás elkészítését. Ahogyan ő fogalmaz: a „lelkipásztori megtéréssel”²¹ nyúl mindig az Igéhez az ő igehirdetéseiben, vázlataiban, és a prédikációs segédanyagaiban számtalan esetben találkozunk az igemagyarázatainál a téves fordítások kiigazításával, a héber és görög szavak mélyebb tartalmának feltárásával. De a tudományra alapozott ismeretek mellett nem feledkezik meg a Szentlélek munkájáról sem, sőt tudatosítja azt az igehirdetésre való készület folyamatában. A tanulmányában megjelenő hermeneutikai és homiletikai elvei által arról tesz bizonyosságot, hogy a lelkipásztornak sokkal nagyobb igényességgel kell az igehirdetés szolgálatát végeznie.

Ehhez az igényességhez tartozik az is, hogy teológiai tudományossága nem állhat meg a tanulmányainak a befejezésével, hanem folyamatosan tájékozódnia és tudakolnia kell az aktuális, a legújabb bibliai kutatásokat és teológiai elméleteket. Ennek megfelelően a fent említett szaklapokban folyamatosan jelentek meg elsősorban külföldi, de hazai könyvismertetései is, hogy tájékoztatást adjon olvasóinak. Ezek mellett nagyobb tanulmányokban neves külföldi teológusok (pl. Cullmann, von Rad, Barth) munkájáról értekezett, illetve értékelt az, vagy ha éppen a reformátori elvek alapján nem értett vele egyet, akkor kritikával illette.

Mindezeket olvasva, tanulmányozva elmondható Pákozdy László Mártonról, hogy Isten Igéjéhez megtért lelkipásztorként végezte munkáját: hirdette Isten Igéjét és szolgált a teológia és elsősorban a magyar teológia tudományos munkásságát. Az igehirdetésben, a lelkipásztori szolgálatban nyújtott útmutatásai, tanácsai ma is megállják a helyüket, a gyülekezeti szolgálatban, a gyülekezetépítésben a lelkipásztorok által megszívelendők, hogy valóban a tiszta Ige hirdetése által tudjuk Isten országát építeni.

Katonáné Varga Olga

FELHASZNÁLT IRODALOM

- FEKETE K.: Pákozdy László Márton munkásságának homiletikai vetülete. in: *Studia Theologica Debrecinensis*. 3/2 (2010), 33–46. p.
- PÁKOZDY L. M.: A „tudományos” írásmagyarázat az igehirdetés szolgálatában. in: *Református Igihirdető* 26/5 (1946) 65–67.; 27/1 (1947) 1–5.; 27/3 (1947) 41–44.; 27/4 (1947) Borító II–III–IV.
- PÁKOZDY L. M.: A יהוה név jelentése, in: *Közlöny* 61/5–6 (1931), 13–15.
- PÁKOZDY L. M.: A Krisztus teljességéből táplálkozó Egyház, in: *Közlöny* 64/1–2 (1934), 5–9.
- PÁKOZDY L. M.: A német ébredés vallási vonatkozásai az Ige mérlegén, in: *Közlöny*, 63/8 (1933), 3–5.; 63/9 (1933), 3–5.; 63/10 (1933), 3–4.; 64/1–2 (1934), 8–10.; 64/3 (1934), 7–8.; 64/4 (1934), 10–11.
- PÁKOZDY L. M.: A református egyház és István király, in: *Református Igihirdető* 21/8 (1940), 252–256.
- PÁKOZDY L. M.: Altjahrabend, in: *Evangelische Predigtmeditationen* 1973/1974 I., 49–57.
- PÁKOZDY L. M.: Az elrejtőzködő szabadító Isten, in: *Református Egyház*, 7/24 (1954), 23–24.
- PÁKOZDY L. M.: Az én beszéde nem tér hozzám üresen, in: *Református Igihirdető* 19/10. (1938), 497–506.
- PÁKOZDY L. M.: Az exegézis, a dogmatika és az igehirdetés néhány határkérdése. in: *Theologiai Szemle* 18/4 (1942) 212–233.
- PÁKOZDY L. M.: Az exegézistől az igehirdetésig. in: *Theologiai Szemle* 4/5–6- Új folyam (1961) 140–154.

- PÁKOZDY L. M.: Az úrvacsorai agenda egy nehéz pásztori kérdése és az eredeti szöveg, in: *Református Igehirdető* 25/5 (1944), 158–161.
- PÁKOZDY L. M.: „Bizonytal megépül...” in: *Közlöny*, 62/5 (1932), 3–4.
- PÁKOZDY L. M.: Egyházi beszédvázlatok, in: *Igazság és Élet*, 6/11 (1940), 243–249.
- PÁKOZDY L. M.: Egyházi beszédvázlatok, in: *Igazság és Élet*, 9/6 (1943), 111–116.
- PÁKOZDY L. M.: Ézsaiás templomi látomása, in: *Református Theologia*, 2/2 (1944), 5–6–69
- PÁKOZDY L. M.: Idő és történelem az őskeresztyén teológiában, in: *Református Gyűlekezet*, 1/1 (1949), 67–75; 1/2 (1949), 58–68; 1/3 (1949), 67–73; ¼ (1949), 71–76.
- PÁKOZDY L. M.: Isten királysága, in: *Református Theologia*, 1/2 (1943), 21–25.
- PÁKOZDY L. M.: Jogrend, igazságosság, békesség, in: *Református Egyház*, 27/2 (1975), 281–283.
- PÁKOZDY L. M.: József története a Bibliában és a vallásoktatásban, in: *Református Gyűlekezet*, 1/10 (1949), 21–32.
- PÁKOZDY L. M.: Latare, in: *Evangelische Predigtmeditationen* 1977/1978 I., 102–106.
- PÁKOZDY L. M.: Miről és hogyan tesz bizonyosságot az Ószövetség? in: *Theologiai Szemle* 6/9–10 – Újfolyam (1963), 257–265.
- PÁKOZDY L. M.: Misericordias Domini, in: *Evangelische Predigtmeditationen* 1975/1976 I., 171–175.
- PÁKOZDY L. M.: Pál, Jézus krisztus szolgálja..., in: *Igazság és Élet*, 9/9 (1943), 161–163.
- PÁKOZDY L. M.: Palmarum, in: *Göttinger Predigt-Meditationen* 20/2 (1969/1970), 123–129.
- PÁKOZDY L. M.: Reminiszere, in: *Göttinger Predigt-Meditationen* 12/2 (1958/1959), 75–82.
- PÁKOZDY L. M.: Sonntag nach Trinitatis, in: *Göttinger Predigt-Meditationen* 17/3 (1964/1965), 195–199.
- PÁKOZDY L. M.: Történet és mythos az Újszövetségben, in: *Igazság és Élet*, 9/7 (1943), 123125; 9/8 (1943), 146–151.
- PÁKOZDY L. M.: „Tulajdon kezünkkel munkálkodván” – Hozzászólás a lelkesítő összeférhetetlenség kérdéséhez, in: *Igazság és Élet*, 10/2 (1944), 22–28.
- TTREL II. 28. c. 2. Dr. theol. Pákozdy László Márton egyetemi ny. r. tanár életrajza.
- TUNYOGI Cs. A.: Néhány szó a bibliai hermeneutika kérdéséről, in: *Theologiai Szemle* 18/3. 162–177.

JEGYZETEK

- 1 TUNYOGI: Néhány szó a bibliai hermeneutika kérdéséről, 162–177.
- 2 PÁKOZDY: Az exegézis, a dogmatika és az igehirdetés néhány határkérdése. 222.
- 3 I. m. 231.
- 4 PÁKOZDY: Az exegézistől az igehirdetésig. 144.
- 5 PÁKOZDY: Miről és hogyan tesz bizonyosságot az Ószövetség? 263.
- 6 PÁKOZDY: Az én beszéde nem tér hozzám üresen, 498.
- 7 I. m. 499.
- 8 I. m. 503.
- 9 I. m. 505.
- 10 Uo.
- 11 PÁKOZDY: A református egyház és István király, 255.
- 12 PÁKOZDY: *Az úrvacsorai agenda egy nehéz pásztori kérdése és az eredeti szöveg*, 160.
- 13 PÁKOZDY: A „tudományos” írásmagyarázat az igehirdetés szolgálatában. 26/5, 66.
- 14 I. m. 27/3, 42.
- 15 PÁKOZDY: Egyházi beszédvázlatok, 9/6, 113.
- 16 PÁKOZDY: Történet és mythos az Újszövetségben, 123.
- 17 I. m. 151.
- 18 PÁKOZDY: „Tulajdon kezünkkel munkálkodva.” 26.
- 19 PÁKOZDY: Ézsaiás templomi látomása, 67.
- 20 PÁKOZDY: Idő és történelem az őskeresztyén teológiában, 1/1, 72.
- 21 PÁKOZDY: A tudományos írásmagyarázat, 42. ezt írja: „egyéni tehologusi igehirdető életünk megújulása, lelkipásztori megtérésünk leglényegesebb mozzanata lesz, ha szövetségre lépünk az írott Ige tövises csipkebokrából szóló Istennel az eredeti szöveg alapján.”

KITEKINTÉS

Két kevésbé ismert „előreformátor”

A reformáció 500. évfordulója kapcsán Erdő Péter bíboros úr és Szabó István püspök úr között folyt emlékezetes beszélgetés során a bíboros úr felemlítette, hogy a katolikus egyházban a reformációt megelőzőleg is jelentkeztek már reformtörekvések, és ezek közül számosat fel is sorolt. E reformtörekvések között viszonylag kevésbé ismert az, melyet két kamalduli szerzetes, latinosított nevén Paulus Iustinianus – a Giustinianok velencei patrícius családjából, akit utóbb boldoggá is avattak – és Petrus Quirinius – szintén velencei patrícius sarjadék – terjesztett az újonnan megválasztott pápa, X. Leó elé 1513-ban, tehát mindössze négy évvel Luther fellépése előtt. Az előterjesztésnek nem sok pozitív eredménye volt, javaslatai között némelyek mindamellett figyelemreméltóak, némelyek ma meghökkentőek.

A javaslat elemző értékelése nem feladatom, a szövegnek nagy irodalma van. (Néhány személyes megjegy-

zést [] közé téve adom.) A szerzők láthatólag egy felülről jövő reformációra gondolnak, s annak irányítását a pápától várják el, helyenként szinte már őt teszik felelőssé. Javasataik erkölcsi, kulturális és szervezeti kérdésekkel foglalkoznak, tanbeli kérdésekkel nem. Luther reformációja alulról indult el, és tanbeli kérdéseket állított középpontba.

A szöveg az *Annales Camaldulenses* VII. kötetében (1775) a 617–718. hasábokon volt nyomtatásban először közzétéve: B. Pauli Iustiniani et Petri Quirini Eremitarum Camaldulensium Libellus ad Leonem X Pontificem Maximum. Újabbban a műnek számos kiadása született.

A szerzők a legnagyobb tisztelettel fordulnak az új pápához, hatalma vitatását is esztelenségnek tartják, hiszen mint Péter utóda, Krisztus földi helytartója mindeknek felett áll. A szerzők azonban éppen ezért úgy látják,

hogy az ő tiszte a vallás megreformálása (*reformandae Religionis nostrae munus*), tőle várják a keresztyén vallás helyreállítását (*Christianae Religionis restaurationem*), Krisztus romladozó egyházának kijavítását (*labentem Christi ecclesiam reparare*). Aki Péterre bízta az oldást és kötést, az azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön, ezért neki (a pápának) is minden ember üdvössége a szívén kell hogy feküdjék. Isten igaz egyháza pedig nem földi államokból vagy kézzel csinált templomokból áll, mert Krisztusnak az élő kövekből álló templom kedvesebb, mint bármely pompázatos, kézzel csinált templom. A pápának tehát nem a földi hatalom kiterjesztésére kell hogy gondja legyen, hanem minden teremtmény üdvösségére. [Mindez név nélkül is elsősorban az előző pápa, II. Gyula kritikája volt, hiszen ő törekedett (sikeresen) világi hatalma növelésére, ő hozta létre az egyházi államot, és ő kezdte el újjáépíteni Rómában a Szent Péter templomot.] Mert nincs olyan barbár, olyan hitetlen, az igazi keresztyénségtől elrugaskodott nép, akinek az új pápa Krisztus szeretetével ne tudna szolgálni.

A szerzők ezek után sorra veszik azokat a népeket, amelyek nem keresztyének, s amelyeket meg kell téríteni. Elsőként a zsidókat tárgyalják. A pápa ezeknek akkor lehet hasznára, ha lelküket különféle kedvességekkel és kedvezményekkel csalogatja, akik viszont megtérni nem akarnak, azokat keményebb elbánásban részesíti. Nem erőszakot alkalmazva, mert a kánonok leszögezik, hogy hitre senkit sem szabad kényszeríteni, hanem, hogy látva a kétféle bánásmódot, hajlandóbbak legyenek a megtérésre. A gazdagok uzsorával szerzett vagyonukat osszák meg tetszésük szerint másokkal, a szegényeket pedig lássa el javaiból az egyház élelemmel, ruhával és más szükségességekkel. [Sajnos ezután következik a „keményebb elbánás” részletezése.] Gyűlölni őket nem szabad, de tilos keresztyének között uzsorás tevékenységet folytatniuk, tilos velük a kereskedelem, hosszú ideig nem lakhatnak ugyanazon a helyen, zsinagógáik nem lehetnek, keresztyének közt nem lakhatnak, keresztyénekekkel nem járhatnak, nem hajózhatnak, keresztyének közt feltűnő jelet kell viselniük, hogy el lehessen őket kerülni. Akik pedig bizonyos meghatározott évig sem engednek semmi próbálkozásnak sem, azokat mint beteg juhokat teljesen el kell különíteni a keresztyén nyájaktól, és meg kell tiltani, hogy keresztyének között éljenek.

[De hát mi ez, ha nem kényszerítés? A szerzők mindenesetre úgy gondolták, hogy a zsidók így keresztyén hitre fognak térni. Tudjuk, ez sok esetben bekövetkezett, de többnyire csak formálisan – ami a körülmények ismeretében talán érthető.]

A szerzők ezután áttérnek azokra a népekre, akik sem nem keresztyének, sem nem zsidók, hanem bálványimádó pogányok, nevezetesen a kevéssel korábban felfedezett, a nagy tengeren túli „nyugati szigetek” lakóira (a Kolumbusz felfedezte közép-amerikai szigetvilág lakóira). Ezek úgy hírlík örömmel fogadják a keresztyénséget, nehézséget csak a nyelvük nem tudása okoz. Márpedig a gondoskodás ezen emberek hitre jutásáról elsősorban a pápa kötelessége, hacsak nem azt hiszi, hogy nem vétkezik, ha úgy gondolja, hogy a méltóságot pusztán an-

nak élvezésére kapta, a jó pásztor terhét viszont vállalnia nem kell. A pápának és utódainak kell róluk elsősorban gondoskodniuk, inkább mint arany vagy ezüst kincsek szerzéséről. Ezért onnan (a szigetekről) kell ide fiatal embereket hozni, akik miután itt megfelelő képzésben részesültek, visszatérve az ottaniakat, akik irántuk nagyobb bizalommal lehetnek, a saját nyelvükön eredményesebben téríthetik. Így tették ezt a régi atyák is, akik felismerték, hogy meg kell tanulni a barbár nyelveket, ha Krisztust nekik eredményesen akarjuk hirdetni.

A Mohamed-követők kérdését hosszú oldalakon át tárgyalják a szerzők. Megkülönböztetik ugyan a törököket és a szolgálatukban álló janicsárokat ill. a mórokat és a nekik szolgáló mamelukokat, de velük szemben nem látunk más megoldást, mint a fegyveres harcot. Ők ugyanis nem szívük keménysége miatt vagy tudatlanságból nem keresztyének, hanem mint a Jelenések könyve fenevadját követő gonosz eretnekek fegyveresen is harcolni fognak a keresztyének ellen. Ezért velük szemben fegyveresen is fel kell venni a harcot, éspedig az európai államok által közösen indított keresztsháború formájában. Ez teremtheti meg az egységet az egymással torzsalkodó keresztyén államok között, de éppen a vlági hatalmak meglévő torzsalkodásai miatt az összefogást és az egységet csak a pápa felhívása teremtheti meg. [A keresztsháború terve már X. Leó elődjét, II. Gyula pápát foglalkoztatta, s Leó majd Bakóczot bízta meg annak megszervezésével. A következmények ismeretesek. A szerzők fejtegetéseit nem részletezem, mert a reformtörekvések szempontjából közömbösek.]

A Mohamed-követők legyőzése azért is fontos volna – fejtegetik a szerzők –, mert ők, mint egy fal választják el a (római) egyháztól azokat a népeket, melyek szintén keresztyéneknek tartják magukat, de amelyek az ő, a Mohamed-követők hatalma alatt élnek Ázsiában és Arikában. Hogy tanításaik mindenben megfelelnek-e a (római) egyház tanításainak, megvizsgálandó, de kétségtelen, hogy ugnaszt a Bibliát használják, az Újszövetség könyveit ugyanabban a sorrendben, és keresztyéni életgyakorlatuk, buzgóságuk mellett a nyugatiak pirulhatnak, mert hozzájuk képest szinte félpogányok. A szerzők egyike járt a Szentföldön, leírja, mit látott, s hogy az ottani keresztyének, a „görögök” (az orthodoxok) kivételével nagy örömmel és szeretettel fogadták őt. Itt megint felhangzik, s elég éles megfogalmazásban, hogy az egyháznak nem földi vagyonával kell törődnie, mert aki nem tartja kárhozzátandónak, hogy a pápa gondolkodását kizárólag vagy főleg a földi javak szerzése foglalja el, nem pedig a halhattlan lelkek haszna, az nem tudja, mi a pásztori méltóság kötelessége. A szerzők ezt a gondolatot hosszabban fejtegetik, s érdekes megfigyeléseket közölnek az egyes népek képviselőinek megjelenéséről, írásukról stb.

A szerzők a könyv hátralevő részében, ami az írásműnek kb. a felét teszi ki, az európai keresztyénséggel foglalkoznak. A keresztyén világ beteg, mind egyházi, mind világi tagjaiban. A betegség két vonatkozásban mutatkozik: a földi élet vonatkozásában mint uralkodni vágyás, hatalmaskodás, kapzsiság stb., másfelől azokban

a bajokban, melyek az örök élethez vezető utat zárják el. Ilyenek az egyházi személyek tudatlansága, babonássága, melyek hasonló módon persze az egész keresztyén tömegben is megtalálhatók. Ha a pápa ezeket a betegségeket meggyógyítaná, vissza lehetne térni a keresztyén-ség ősállapotához.

Ehhez elsősorban az uralkodók közti háborúknak kelle-ne véget vetni, ami miatt a népeknek nincs nyugodt élete. Itt megint visszatérnek a törökök elleni keresztesháború eszméjéhez, mint ami az összefogást és egységet létrehoz-za. Erre pedig a szerzők szerint úgy lehet rábírní az uralko-dókat, ha Leó ráirányítja a figyelmüket arra, hogy Európá-ban [?] és Ázsiában milyen gazdag területeket lehet még meghódítani. [A földrajzi felfedezések korában vagyunk.]

A szerzőknek azonban a társadalmi reformokat ille-tően is van mondanivalója. Egyfelől világi hatalmas-ságok egyházi intézményekkel szembeni hatalmaskodá-sának kívánnak gátat vetni, de másfelől a „keresztyén né-pek” megkárosításának különféle módjait is felszámolni (uzsora, perek végtelen elhúzódása, bírák kapzsisága), sőt, kívánnák egyes egyházi intézmények javai egyhar-madának a szent kánonok szerint a szegények közt való szétosztását is. Így a szegényeknek és a keresztyén né-peknek nemcsak béke, hanem igazságosság, méltányos-ság és a földi élet javaiban való részesedés, a hatalma-soknak és gazdagoknak pedig út az örök boldogság felé.

Az általános társadalmi bajok tárgyalása után a szerzők rátérnek az egyházi személyekkel kapcsolatos bűnökre, melyek a tiszta keresztyén vallásnak való engedelmese-gét megzavarják, és elzárják az utat az örök boldog-sághoz. Ilyenek a tudatlanság, a babonáság, a széthúzás, a becsvágy, a kapzsiság, a vagyonban való dúskálás és a saját szabályaiknak az illőnél kisebb mértékben való engedelmeskedés. Ezek közül az első kettő az egyházi személyek köréből indulva és nagyra növe azután a nem-egyháziakra is kiterjed és mint megannyi pusztító féreg és mindent megrágó moly azzal fenyeget, hogy a keresz-tyén hit tisztaságát és szépségét elemészti. Ezután ezeket veszik sorra a szerzők.

[A kép, melyet a szerzők adnak, valóban megdöbben-tő, még ha figyelembe vesszük is azt, hogy a szerzők az írásmű jellegéből következőleg túloznak is (voltak tudós szerzetesek és papok is: az egyetemeken is ilyenek ta-nítottak, a 15. század közepén a keleti egyházzal folyó uniós tárgyalásokat ilyenek folytatták, stb.), a többség-re valószínűleg áll, amit a szerzők mondanak.] Sokezer egyházi személy található, akik olvasni és írni még csak középszerűen sem tudnak, az egyházi személyeknek alig egy-két százaléka tud latinul annyira, hogy azokat az egyházi szövegeket, melyeket naponta olvasnak, meg is értsék, ezek közül is csak kevesen jutnak el odáig, hogy szövegekkel tudományosan foglalkozzanak, kevesen vannak, akik nem a költők hazugságaival és a filozófus-ok istentelenségeivel foglalkoznak, még ritkább azok száma, akik egyedül a keresztyén tanítást, és pedig a régi atyák tanítását, nem pedig az újak haszontalan, üres vi-tatkozásait követnék. Mivel pedig a nép őket követi, vak vezet világtalant. A pápa feladata, hogy ezen a bajon is segítsen, és keresztülvigye, hogy a pogány költők és

szónokok olvasása helyett, akik teljesen idegenek a ke-resztyén gondolkodástól, keresztyén szónokokat és törté-netírókat, a haszontalan kérdésekkel foglalkozó modern theológiai irodalom helyett a régi görög és latin egyház-atyákat olvassák. Senki ne lehessen szerzetes, aki nem tud latinul, a teljes Szentírást legalább egyszer [!] végig nem olvasta, és a nagy egyházatyák műveiben legalább valamelyest nem járatos. Ismernie kell továbbá az egye-temes zsinatok határozatait. Mivel azonban az emberek, akik a templomokba jönnek, hogy az egyház tanítását hallgassák, többnyire nem tudnak sem héberül, sem gö-rögül, sem latinul, a szent szövegeket le kell fordítani a nép nyelvére, ahogyan régen is lefordították a hébert gö-rögre [LXX], a görögöt latinra [Vulgata].

Az egyházi személyeket fenyegető bűnök másik nagy területe a babonák. Ezeknek három nagy csoportja van. Az első a jóslás: a csillagok mozgásából, a napoknak tulajdonított jelentőségéből, az álmokból, a tenyér vona-laiból stb. – A második a gyógyítással kapcsolatos bab-onás hiedelmek, végül a harmadik az egyházi szertar-tások mesterkéltséget, erőltetett figyelembevételéből adódik. Ilyenek a következők: Bizonyos, önmagukban helyes és jó egyházi szövegek mondása meghatározott helye-ken, időben, meghatározott számban, állva vagy térdel-ve, mert az egyik a tűztől, a másik az ellenségtől ment meg. Fogadástétel meghatározott szenteknek meghatáro-zott betegségek elhárításáért, mintha a szentek között a mennyekben a kötelességek fel volnának osztva. Képek tisztelete: Sokak szerint Krisztus, a Boldogságos Szűz vagy a szentek képe, ha ahhoz folyamodnak segítségért, az egyik az egyik betegséget, a másik a másikat tartja távol, ha a városon végig viszik, esőt idéznek, jégverést elűznek, napsütést hoznak, juhot, marhát megterméke-nyítenek, úgyhogy a nép azt hiszi, hogy a különböző képektől különböző kegyelmeket nyerhet. A dolog odá-ig fajult már, hogy valamely szent festett képét nagyobb becsben tartják és jobban tisztelik, mint az Úr Jézus szentséges testét.

A pápa ennek vessen véget, mert mindez pogányos. A jósokat, varázslókat, kuruzslókat tiltsa el, ha ennek ellenére folytatják tevékenységüket, büntesse vagy akár égesse meg őket. Gyógyítani csak képzett orvosoknak legyen szabad, mondani csak az egyház szent tanítóitól származó szövegeket, amely szöveget pedig hamisan tu-lajdonítanak szenteknek, azokat el kell égetni.

A tudatlanság és a pogányos babonák az egyházi személyektől indulnak ki, de a nép körében terjednek, ezért annál veszedelmesebbek, és a pápának, mint az egyház főpásztorának, Krisztus földi helytartójának tisz-te, sőt kötelessége, hogy ezek ellen a bajok ellen fellép-jen, a tévelygőket a krisztusi tisztaságra visszavezesse.

Az új pápának elsősorban az őt körülvevő bíboro-sokat kell megvizsgálni. Körükben, akár a kor bűnös volta, akár némely pápák elnézése, hogy ne mondjuk, nemtörődömsége folytán annyira elterjedt a bűn, hogy vannak, akik nem pirulnak bármit megtenni, amit kedvük tart. Ezzel egyfelől Istent sértik, másfelől az embereket botránkoztatják meg. Ha a pápa előlött szemet huny, Is-ten neki rója fel bűnül. Mivel a bíborosok dúskálnak az

anyagi javakban, ha vétkesek, a címükkel járó javadalmon kívül semmi továbbit ne kapjanak.

Az érsekek és püspökök kötelessége legyen, hogy legalább három évenként az illetékes bíborosnak gyülekezetlátogatásairól beszámoljanak, akik pedig a püspöki mivoltukhoz méltatlanul élnek, vagy a rájuk bízott népet nem látogatják, szóval és példával nem tanítják, azokat meg kell fosztani méltóságuktól, sőt börtönbe kell vetni. Így elérhető lesz, hogy a püspökök olyanok legyenek, mint az Ige kívánja, és senki ne lehessen becsvágyból vagy fejedelmek kegyelméből püspök, hanem csak feddhetetlen jelleme és szent élete alapján. A bíborosok vagy arra méltó férfiak látogassák a püspököket és vétkeik megismerése céljából kérdezzék ki a rájuk bízott papokat és népet, ha pedig a püspök tisztét hanyagul látja el, kellőképpen büntessék meg.

A püspökök viszont csak tiszta erkölcsű és korukhoz képest legalább közepesen művelt személyeket ruházzanak fel az alacsonyabb rendekkel, papi méltóságra pedig csak kipróbált erényű és műveltségű embert emeljenek, akinek vagy hivatalából vagy adományból biztosítva van a szükséges élelem és ruházat (mint az német földön történi is), mert sok papot látni, aki a szegénységtől kényszerítve a megélhetéshez szükséges legalantasabb munkát is vállalja, és a hűségükre bízott nép gondozását vagy tudatlanságuk folytán nem tudja végezni, vagy mással lévén elfoglalva elhanyagolja, vagy – ami még rosszabb – azokat, akiket javítania és jobbra vezetnie kellene, romlottságával elrontja. Régen ez nem így volt, csak szigorú próbák után lehetett valaki pap. A baj persze a fejtől kezdődik. Amennyire a pápa ügyel a bíborosok életére, annyira vigyáznak ők a püspökök erkölcsére és életmódjára, és amennyi gondozást tapasztalnak a püspökök feletteseiktől, annyiban részesítik ők az ő alájuk rendeltek. Ha a fő elgyengül, az alatta lévők szükségképpen megbetegsznek. Ennek megfelelően a pápának kell a szerzetesrendekre is felügyelnie, mert azok sem a saját reguláik szerint élnek. A derék egyházi személyek a pápától várják, hogy valamennyi rendet ennek megfelelően reformálja [*universos... ordines reformandos expectant*: itt tehát a szó szoros értelmében az eredeti regulák szellemének megfelelően „visszaalakítsa”]. Ez annál inkább szükséges, mert sok a tévtanítás, és szinte minden városban egyéni rendet és értelmezést alakítanak ki, ami károsítja az egyház egységét. A szerzetesrendek mindenképpen a püspökök alá rendelendők, de a püspököknek is erre méltó férfiaknak kell lenniük. Ha a pápa mindezeket a helyi értelmezéseket megvizsgálja, bizonytalanná tudja fogja, mi ezekben a jó, mi az, ami még javítandó, és mi az, ami elvetendő.

Vannak azonban más bűnök is, melyek inkább a világi körében virulnak, ilyenek a szerencsejátékok: a kártya és a kockajáték, melyek nem önmagukban vétkek, hanem mert indítékot adnak vétkekre: a nyerészkedésre, csalásra, veszekedésre, tolvajlásra, rablásra; ilyenek a böjttel kapcsolatos lazaságok; ilyenek az adósság határidőre való meg nem fizetése esetére a kiátkozások.

Férfiak számára alkalmat kínálnak a bűnre a könnyűvérű nők, akik arcukat kifestve, fedetlen hajzattal a misén is férfiak közé vegyülve járnak. De van en-

nél sokkal rosszabb is. Azelőtt a szajhák csak a városok egy, valamely félreeső helyén laktak, most városszerte, tereken, utcákon, Róma pedig, mely királyi és papi város volt, most mocskos bordélyház, elannyira, hogy a magasabb egyházi tisztséget viselők közt is vannak, akiknek több ágyasuk is van. [A szerzők többit is mondanak, de ennyi is elég.] Ha a pápa nem látja ezt, ami a szeme előtt van, hogyan tudja betölteni a püspök [*episcopus* eredeti jelentése: felügyelő] tisztet, ha pedig látja, de fátyolt borít rá, féltő, hogy Eli főpap büntetése éri utol. Űzze el az ilyesmit a városból, különben nem csoda, ha római Kúria a keresztyén népek körében nem részesül illő tiszteletben.

Ahhoz, hogy az egyház ügyei rendbejőjenek, nélkülözhetetlen a zsinatok öt évenkénti összehívása, melyek az egyház egységéről és az egyes egyházak reformációjáról tárgyalhatnak. Ezekre nemcsak az európai egyházak képviselőit, hanem a görögöket [= orthodoxokat] és az egész világ atyáit meg kell hívni, hogy valóban ökumenikusok legyenek. Ez a pápa feladata. Ennek kell az egyház igazi egységéről és reformációjáról tárgyalni. Olyanok hívassanak azonban meg, akiknek semmi sem fontosabb az igazságnál, nem pedig azok, akik csak feljebbvalóiknak hízelegni szoktak, s akiket meghívnak, azoknak adassék teljes szólásszabadság. Az egység csak a teljes szeretet alapján jöhet létre, az elszakadottakat tehát úgy kell fogadni, mint a tékozló fiú apja tékozló fiát. [A szerzők elképzelése szerint tehát az elszakadottak, elsősorban az orthodoxok, mint megtérő bűnösök térnének vissza a pápa főisége alá.]

Ha az egyház egysége ily módon helyreáll, lehet hozzáfogni az egyház reformálásához. Ehhez három dolgra van szükség, és a pápa figyelmét semmi, legyen bármi nagy dolog, erről el ne terelje: 1.) Legyen mindig tudatában annak, hogy az egyház reformációra szorul [*reformatione egere*], s hogy Isten nem azért bízta rá az egyházat, hogy azt birtokolja, hanem, hogy reformálja [*non, sicut est, possidendam, sed reformandam*]. 2.) Gondoskodjék olyan erényes és hívő munkatársokról, akik képesek nemcsak a régi bűnöket kijavítani, hanem új, jó oltóaggal a szőlőt megújítani. Ne olyan embereket válasszon, akik hízelegnek neki, hanem olyanokat, akiknek csak az Úr Jézus ügye a fontos, s azért, ha kell, életüket is feláldozzák. 3.) Végül azt, ami a régi egyházi és világi törvényekből vagy a pápa által összehívandó egyetemes zsinat határozataiból az egyház reformálását illetően következik, azt a pápa szigorúan hajtsa végre.

Mindehhez nagy bölcsességre és nagy szentségre van szükség. Aki viszont azt hiszi, hogy a pápa dolga az Istennek kedves lelkek elhanyagolásával az egyház földi hatalmának megőrzése vagy növelése, az valami fonák szokástól elvakítva és a látható és jelenvaló dolgok szeretetétől legyőzve teljes mértékben tévedésben van. Aki kemény szívvel és elvakult elmével azt hiszi, hogy Isten egyháza nem több, mint városok, országok, földi birodalmak, az az örültséghez áll közel.

Ezért kezdjen most már a pápa a munkához, melyre Isten hívta el.

*A latin szöveget kivonatolta:
Ritoók Zsigmond*

Szüksége van-e a teológiának a természettudományokra?

A címben feltett kérdés meglehetősen provokatív, és az első válasz egy egyértelmű nem! Sokak a vallás és a természettudományok viszonyát egy harcos szemben állás-ként fogják fel, és az összekeveredést mindkét fél számára károsnak tartják. A legtöbben óvatosságból igyekeznek a két területet egymástól elkülöníteni. Az ellenkezőjére is találunk példát, korunkban nem túl népes, de semmiképpen sem elhanyagolható azok tábora, akik vallási meggyőződésüket igyekeznek tudományos tényekkel igazolni. Kitéve a vallási igazságokat annak a veszélynek, hogy a tudományok fejlődésével, új felfedezésekkel, a vallás igazságai is talajt veszíthetnek. Sokakban él a pozitívizmus világképe, melyben a természettudomány felváltja a vallást. A kultúrtörténetet reprezentáló irodalom és sajtótermékek igyekeznek azt a látszatot kelteni, mintha Galilei, Darwin, Freud munkásságával megnyitott korszakok a pozitívizmus állomásai lennének. A nem vallásos tudománytörténészek sem fogadják el az iménti megnyilvánulásokat. A sok rossznak hitt tapasztalat miatt a teológiából igyekszünk kizárni a természettudományokat, mondván, hogy a két terület összekeveredéséből csak a vallás veszíthet. Itt az ideje, hogy nézőpontunkat megváltoztassuk, és a természettudományok által kínált lehetőségeket a kereszténység tudományos igényű kifejtését célzó teológia szolgálatába állítsuk!

Keresztény etika és a természettudományok

Az egyetlen kapcsolódási pont, ahol nem kell sokat érvelni a természettudományok teológián belüli relevanciájáról, az az alkalmazott etika. Korunk legparázslóbb etikai kérdéseiben nem foglalhatunk állást természettudományos ismeretek nélkül. A példákat nem szeretném hosszan felsorolni, a teljesség igénye nélkül csak a legkürsebbeket említem meg: *Bioetika* (abortusz, eutanázia, klónozás, ember- és állatkísérletek stb.), *környezeti etika* (környezetvédelem, atomenergetika), *globalizáció* (túlzott fogyasztás, fenntartható fejlődés, internet etikája), *technikai etika* (gépek és az ember kapcsolata, mesterséges intelligencia). Modern technikai világunk a természettudományokra épül. Ha szeretnénk eligazodni az új kihívások között, akkor a keresztény etika nem nélkülözheti a természettudományokat. A Biblia és a keresztény hagyomány mértékadó minden etikai kérdésben, de a problémák megismerésében a természettudomány nélkülözhetetlen.

A teológia határai

A teológiának, mint minden tudományterületnek, megvannak a maga határai. Határok nélkül minden tudomány talajt veszítene. A fizika vagy a biológia nem foglalhat állást vallási vagy éppen művészetelméleti kérdésekben. Ha mégis megteszi, annak általában tekintélyvesztés a vége, mert

saját kompetenciáján kívül nem tud hitelesen nyilatkozni egyetlen tudomány sem. A teológia határainak ismerete nélkül nem teremthetünk olyan kereteket, melyek között a keresztény vallás tanait vizsgáló tudomány kibontakozhatna. Egész egyszerűen a teológiának nem feladata az állatok viselkedésének tanulmányozása vagy a gravitáció titkainak fűrkészése. A természettudományokat és a teológiát elválasztani, az nem csak azért fontos, mert így elkerülhetünk konfliktusokat, melyek a történelemben néha a vallás tekintélyének csorbulásához vezettek, hanem azért is, mert ezzel kölcsönösen meghúzzhatjuk határainkat. Mindez nem jelenti a teológia korlátozását, sokkal inkább a felszabadításról szól. Egyetlen vallásnak sem tenne jót, ha tanítói kénytelenek lennének természettudományt művelni, mint tették ezt az ókori Egyiptom és Babilon papjai. A teológiának, mint tudománynak szüksége van keretekre, melyek között működhet. A kereteken belül kibontakozhat, másfelől a keretek megvédik attól, hogy nem a tárgykörében tett kijelentésekkel hitelét veszítse. Ha sikerül határt húzni teológia és természettudományok között, abból mindkét fél profitálhat. A határok felállítása nem jelenti a két terület teljes elválasztását, a kapcsolódási pontokon párbeszédre és egymás tanáinak, világképének megismerésére kell törekedni.

Pasztoráció egy természettudományos világban

Az új évezred emberének világképét a természettudományok határozzák meg. A pasztoráció soha nem lehet közömbös az aktuális kor világképével szemben. A természettudományok és a vallás a felszínes gondolkodó számára könnyen ellentmondásra vezet. Elegendő a teremtéstörténetre, evolúcióra, a világkeletkezést leíró elméletekre, vagy a természettörvények kivételt nem ismerő szigorú szabályaira és a csodákra gondolni. A mélyrehatóbb gondolkodás feltárja, hogy a vallás és természettudomány között nem feszül ellentét. A teológiának, mint tudománynak mindezt szisztematikusan ki kell fejtenie. Másfelől reagálni kell a természettudományos kérdésekre, és a vallás tanait úgy megfogalmazni, hogy az érthető legyen a természettudományoktól átitatott világképben felnövekvő nemzedékek számára. A párbeszéd megkerülhetetlen, de ennél többre van szükség! Isten ígéjének hirdetésében hiba lenne azokat a kereteket figyelmen kívül hagyni, melyeket a természettudomány szolgált. Nem elegendő reagálni a természettudományok eredményeire, az eredményeket fel kell használnunk, hogy az új évezred küszöbén álló ember számára megfogalmazhassuk Jézus Krisztus örömhírét.

Természettudományok a teológia szolgálatában

Természetesnek vesszük, hogy a teológia támaszkodik különböző humántudományokra. Figyelembe vesszük a

szociológia, a vallástudomány és a pszichológia eredményeit, sőt kifejezetten támaszkodunk bizonyos teológián kívüli tudományterületekre. Gondoljunk például a történelemtudományra, mely nélkülözhetetlen a történeti Jézus megismerésében. Korunkban elképzelhetetlen a bibliatudomány, irodalmi és nyelvészeti háttérismeretek nélkül. Ezek mindegyike valláson kívüli tudományterület, és mára összefonódott a teológiával. Miért zárnánk ki e körből a természettudományokat? Ha a történelem, a nyelvtudományok vagy a szociológia gazdagíthatja a teológiát, akkor miért ne lenne erre képes a természettudomány?

A természettudomány alkalmas arra, hogy Istenről való ismereteinket árnyaljuk vagy akár bővítsük. A fizika egy jól meghatározott világképet ír le, melyben az idő, energia vagy a tér éppolyan fizikai valóság, mint az anyag. Ha Istent a fizikai világon felülinek képzeljük el, mint azt a keresztény dogmatika hirdeti, akkor Ő nem lehet energia, nem tartózkodhat a tér egy adott részében, valamint az időn kívül kell „állnia”. Nem állítom, hogy a kereszténység istenfogalma ettől eltérő kijelentéseket tenne, de fontos, hogy ilyen és ehhez hasonló kérdésekben odafigyeljünk a természettudományos világképre. Nem kívánom részletezni – mert az szétfeszítené e cikk kereteit – hogy az idő fizikában használatos felfogása mit tesz hozzá az eleve elrendelés problémaköréhez, vagy ahhoz, hogy Jézus Krisztus megváltásában miként részesülhettek azok, akik feltámadása előtt távoztak e földi világból. Az energiáról, mint a fizikai világ egyik létezőjéről való gondolkodás megvéd bennünket attól, hogy Istent energiaként gondoljuk el, és ezzel az ezoterika ingoványos talajára tévedjünk. Több istenérv származtatható a természettudományokból, legyen szó a világ keletkezéséről, a természet rendjéről, vagy a világegyetem lakható voltáról, melyek új vallásfilozófiának teremtettek alapot. Közülük a legkiemelkedőbb Richard Swinburne,¹ aki egy kisebb iskolát hozott létre maga körül.

A keresztény antropológiában az embert hagyományosan test és lélek egységként képzeljük el. Ha a lélekről vagy a test és lélek viszonyáról elmélkedünk, nem nélkülözhetjük azokat a viszonylagosan új felfedezéseket, melyeket a kognitív tudományok és a modern agy kutatás szolgált. A biológiából kinőtt evolúciós pszichológiát hajlamosak vagyunk, elsősorban Richard Dawkins munkásságának köszönhetően, a vallásos hit megkérdőjelezőjének gondolni.² Dawkins professzor felszínes gondolatainál mélyebbre ásva kiderül, hogy a vallás milyen fontos szerepet játszik és jászhatott az emberi faj biológiai túlélésében.³ Mindezzel új alapokra helyezhetjük vallás és evolúció viszonyát, és akár az is kiderülhet, hogy az emberiség evolúciós túlélésének egyik eszköze a vallás. Elmélyülve a különböző természettudományokban rábukkanhatunk több, a fentiekhez hasonló gondolatra, és felhasználhatjuk, hogy segítségünkkel gazdagodhasson mindaz, amit Istenről, emberről, teremtésről stb. tudunk. Itt az ideje, hogy a teológia felhasználja a természettudományok nyújtotta lehetőségeket. Ne féljünk néhány teológiai kérdést természettudományos szempontból is megvizsgálni! Ha a teológiából kirekesztjük a természettudományokat, nemcsak a megújulás lehetőségét veszítjük el, hanem képtelenek leszünk az új évezred emberét az ő nyelvén megszólítani.

Bognár Gergely

IRODALOM

- DAWKINS, R. Isteni téveszme. Nyitott könyvműhely, Bp. 2007.
SHERMER M. Hogyan hiszünk. Typotex, Budapest, 2001.
SWINBURNE, R. The Coherence of Theism Oxford University Press, 1977.

JEGYZETEK

- ¹ Swinburne, R. The Coherence of Theism Oxford University Press, 1977.
² Dawkins, R. Isteni téveszme. Nyitott könyvműhely, Bp. 2007.
³ Shermer M. Hogyan hiszünk. Typotex, Budapest, 2001.

ÖKUMENIKUS SZEMLE

Tanulmánykeresés a Reformáció 500 katolikus recepciója alapján

A kétezer éves keresztyénség történetéből ezeröttszáz év közös történelmet jelent a római katolicizmus és a protestantizmus tekintetében. A pápai egység tanács elnöke nyilatkozott erről a 2017-es jubileumi évet előkészítő időben. Kurth Koch kuriális bíboros szerint „Közös visszagondolás, az emlékezet közös megtisztítása és mindkét oldal vétkességének kölcsönös elismerése nélkül nem lehetséges becsületes megemlékezés a reformációról”. A vétek tekintetében már II. János Pál is tett még 2000-ben a katolikus szent évben olyan nyilatkozatot, miszerint az egyházszakadás vonatkozásában a

katolikus egyház is jelentős szerepet játszott, vétkei tettenérhetőek voltak. XXIII. János is arról beszélt, épp a reformációval kapcsolatban, hogy a felelősség megosztott az egyházszakadás terén. E többnyire populáris pápai megnyilatkozások a katolikusokat nem rázta meg soraikban, s nincs tudomásunk arról, hogy valóban megindult e egy evangéliumi fogantatású mély és globális bűnbánattartás. Bár a forráshoz való visszatalálás igénye, mely nem protestáns privilégium – meg van a katolikus közösségekben is. Ez derült ki azokon a széles tömegeket nem érintő, és talán hozzájuk el sem jutó teológiai

párbeszédnek során, konferenciákon, egyházvezetői fórumokon, ahol a reformáció ténye, előzménye és következménye a tudományos vizsgálat nagyítója alá került. Mindemellett tény, hogy a II. vatikáni zsinat felszólította önvizsgálatra és bűnbánatra a katolikus híveket, a félreértések és teológiai eltérések okozta helyzet miatt. Egyes katolikus értelmezés szerint a II. vatikáni zsinat nemcsak a római katolikusok zsinata volt, mivel azon megfigyelőként ott voltak a protestáns és orthodox egyházak képviselői, mint eseti javaslattevők.

Közvetlen elődei után a katolikus-protestáns viszonylatot érintő további pozitív lépésre XVI. Benedek vállalkozott, aki ismert konzervatívizmusa ellenére még 2011-ben német lutheránus egyházi vezetőket fogadva kijelentette, hogy a reformáció 500 éves évfordulóját ökumenikusan kell megünnepelni. A német lutheránusok ezen a találkozáson állapodtak meg a Vatikánnal, hogy 2017-ig ki kell dolgozni egy közös lutheránus-katolikus szöveget a reformáció és az akkori tézisek kritikai-konstruktív elemzésének és méltatásának teret adva. A német pápa elődje egyházpolitikáját visszafogottabban folytatva, de az ökumené kihívását felelősen kezelve igyekezett maga is sokat tenni előbb teológusként, majd egyház vezetőként az ökumenikus párbeszéd elmélyítéséért. Belátta a Vatikán azt is hogy a konkrét ökumenikus szituáció – mint amilyen a félévszázados jubileum – kívánatosá teszi, hogy a szentszék az esemény jelentőségéhez méltó megemlékezésbe megfelelő szinten bekapcsolódjék.

Németország tekinthető a reformáció egyik központi országának, ahol evangélikus és katolikus keresztyének napjainkban is megközelítőleg azonos létszámban élnek. Így a reformáció 500 évének ünneplése kezdetben erősen fókuszált katolikus szempontból a németországi történésekre, és a lutheránus egyházra. Több helyen talán érthetően, nem is „Reformáció 500” témakörrel neveztek meg az eseménysort, hanem a német „Luther év” címre szűkítették a reformációs emlékezést. Érzékelhető volt az is, hogy a római egyház teológiai és egyházpolitikai megnyilvánulásai az események kapcsán a lutheránus-római katolikus ökumenikus közeledés demonstratív eseményeire, és ezek teológiai hátterére koncentráálódtak.

Feltételezés csupán, hogy amennyiben nincs Benedek után új pápa, akkor Benedek Németországban, netán Wittenbergben ünnepelte volna meg az 500. évet, lutheránusok körében, s így talán szekunder, netán mellőzött szerep jutott volna a többi jelentős számú, világviszonylatban nagyobb egyháztagsági statisztikákkal rendelkező protestáns, reformációs gyökerű egyházaknak.

Ferenc pápa sokak szerint megosztó megnyilatkozásai, fellépései és gesztusai – mely csupán azt a sokkot jelenti, mint amikor az Evangélium radikális igazsága betör az ember életébe – sorában nem tűnt meglepőnek az a konkrét ökumenikus szerepvállalás amikor nem német területen hanem Észak-Európában a svéd lutheránusok között vett részt a reformáció 500. évének nemzetközi figyelmet keltő kezdő ünnepségén. Ferenc pápa itt már partnerként tekintett az evangélikus egyházra, elhatárolódva a régi sémától, mely elszakadt, kiszakadt felekezettnek titulálta a lutheránusok közösségét.

(Talán újabb jelentős fordulat történhet e téren ebben az esztendőben amikor az EVT alapításának 70. évfordulójára a pápa a jelzett program szerint Genfben látogat, hogy részt vegyen az ünnepségeken. Adott, hogy ez alkalommal nem csak a világszervezet prominenseivel, hanem az EVT székházban működő Református Egyházak Világközössége képviselőivel is találkozhat.)

Lundban 2016. október 31-én Ferenc pápa és Munib Junan a Lutheránus Világszövetség akkori elnöke közös nyilatkozatot írt alá melyben a Keresztyén Egység Előmozdításának Pápai Tanácsa és a LVSZ elkötelezték magukat, hogy tovább haladnak a krisztusi egység felé vezető úton. A Nyilatkozat rámutat arra, hogy „Közösségeink sok tagja vágyik arra hogy az Eucharisziából, egyetlen asztalról részesüljön a teljes egység konkrét kifejezéseiként. Tapasztaljuk azok szenvedését, akik bár egész életüket megosztják, nem osztozhatnak Isten megváltó jelenlétéből az Eucharisztia asztalánál. Elismerjük közös pásztori felelősségünket abban, hogy válaszoljunk népünknek a Krisztusban való egységre irányuló lelki szomjúságára és éhségére. Nagyon vágyunk arra, hogy begyógyuljon ez a seb Krisztus testén.

A Nyilatkozat megemlíti, hogy evangélikusok és katolikusok először tekintettek a reformációra ökumenikus távlatból. Ez a 16. századi események újfajta értelmezését teszi lehetővé. A múlt megváltoztathatatlan, de a jelenre gyakorolt hatása átalakítható oly módon, hogy az a közösségben való gyarapodás impulzusa legyen.

A nyilatkozat kitér az 1999-ben aláírt katolikus-evangélikus közös állásfoglalásra a megigazulás kérdéséről, melyet 2006-ban elfogadott a Metodista Világtanács, s melyet ugyancsak aláírt az anglikánok közössége. Ismeretes, hogy ezt a nyilatkozatot a Református Egyházak Világközössége nem pusztán elfogadta, hanem a függelékben jelezte a tagegyházainak az azzal kapcsolatos fenntartásait is. E kérdésben nem tudtak az ögeyházi zsinatok tanításaihoz visszanyúlni 16. századi elődjünk, ám az eltelt évszázadok alatt kiderült, hogy egyetérthetünk abban: az ember nem igazíthatja meg önmagát.

Teológiai és egyházszerkezeti szempontból egyaránt lényeges tétele a nyilatkozatnak az a kitétele, mely szerint az imádság szellemében próbálják megkülönböztetni az egyház, az eucharisztia és a papi szolgálat értelmezését és közös igyekezettel próbálják elérni a lényegi egységet, legyőzve a még meglévő és elválasztó különbözőségeket.

Az egységtörekvés szempontjából igen fontosnak mondható lépés ellenhatásaként a német Gerhard Müller bíboros a következőket nyilatkozta a La Nuova Bussola Quotidiana olasz weboldalon: Rengetegen túlzott lelkesezéssel beszélnek Lutherről, anélkül, hogy pontosan ismernék a teológiáját, a problémásságát és ennek a mozgalomnak a katasztrofális hatásait, amely mozgalom a keresztyének milliói és az Egyház közötti egység lerombolását képviselte. A német bíboros szerint a protestáns reformáció nem reform volt, hanem a katolikus hit alapjainak teljes megváltoztatása.

Az olasz püspöki kar főtákará Nunzio Galantino püspök arról beszélt, hogy a reformáció, amit Luther Márton 500 éve megvalósított a Szentlélek eseménye volt. A

reformáció annak az igazságnak felel meg, ami szerint az egyháznak állandóan meg kell újulnia. Müller határozottan visszautasította ezt a nézetet, azt állítva, hogy tévedés azt gondolni, hogy Luther szándéka pusztán annyi volt, hogy a búcsúkkal való visszaélések és a reneszánsz egyház bűnei ellen küzdjön. Szerinte visszaélések és rossz tettek mindig is voltak az egyházban. Isten kegyelme és a szentségek miatt vagyunk szent egyház, de valamennyi egyházi személy bűnös, valamennyi megbocsájtásra, bűnbánatra vezeklésre szorul. Luther azonban feladta a katolikus hit, a Szentírás, az Apostoli hagyomány és a zsinatok összes elvét, ezért elfogadhatatlan azt mondani, hogy Luther reformja a Szentlélek eseménye volt, mivel a Szentlélek segíti az Egyházat fenntartani biztosítva folytonosságát az egyház tanító hivatalán keresztül. A bíboros az 500. évforduló kapcsán egy interjúban kijelentette: Nekünk katolikusoknak semmiféle okunk nincs arra, hogy ünnepeljük 1517 október 31-ét.

Ezzel egybevágó egy weben talált – épp ezért megkérdőjelezhető hitelességű mondat, mely így hangzik: „Sem katolikusként, sem magyarként semmi ünnepleni valónk nincs a reformáción”.

Itt érkezik el ahhoz a disputához melyet 2017. október 17-én tartottak a KGRE Hittudományi karán Erdő Péter bíboros és Bogárdi Szabó István püspök részvételével.

A reformáció előzményeit és okait katolikus szemzőgből bemutató előadásában Erdő Péter arról beszélt, hogy az egyházi intézmények terhes összefonódása a feudális rendszerrel már a keresztyénség európai elterjedésének kezdeti szakaszában érzékelhető volt. Az egyház működésének gazdasági alapját az uralkodók földadománya biztosította, így nem tudták magukat kivonni a hűbéri rendszer alól. A világi hatalom igekezett növelni befolyását az egyházi birtokok és egyházi tisztségeket viselők felett. Az egyház az évszázadokon át tartó investitúra harcban – az egyház avignoni fogsága idején – maradt alul, amikor a pápaság távolra került a bevételeit biztosító itáliai birtokaitól. Ezután szorgalmazták a különböző járandóságok pénzbeli behajtását. E folyamat mélypontja volt a búcsúcédulák árusítása.

Közben azonban számos és sokféle megújulási mozgalom jött létre az egyházon belül, emellett az egyház megreformálását szorgalmazták a skolasztikán túli teológusok, humanista gondolkodók. E kor nem volt bűnösebb és hiteltelenebb, mint a korábbi századok. Miért ekkor jelentkezett a reformálódás igénye? Erdő szerint, a bürokratikus rendszer az egyházi felsővezetés állami kötelezettségei ekkor már a lelkipásztori szolgálat rovására növekedtek. Ez a kor a reneszánsz szemléletű világfelfogástól már idegen volt.

Nem kellett volna feltétlenül szakadáshoz vezetnie a reformációs folyamatnak, mondta Erdő, aki a reformáció emlékévéit is tanuláskereső jövőbetekintésként értelmezte. Ez a szemlélet elég távolságtartó a vatikáni egységterekvésű ambíciókhoz, a tettekhez és nyilatkozatokhoz képest. A dialógus során református részről mindössze annyi igény merült fel, hogy jó lenne egyszer kiadni egy katolikus-protestáns bibliafordítást. Ezt a katolikus fél nem erősítette meg.

Árnyaltabban tárgyalta a Reformáció-reform párbeszéd 1517–2017 címmel megtartott előadásában a témát a korábbi győri római katolikus püspök Pápai Lajos, aki a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia részéről arra kapott megbízást, hogy megfigyelőként vegyen részt a hazai reformáció emlékbizottság munkájában. Már ez is apró jel és figyelemre méltó pozitívum a katolikus hozzáállást illetően.

Pápai Lajos előadásában kitért arra, hogy a katolikusok természetesen nem ünneplik az 500 évvel ezelőtti szakadást, a nyugati keresztyénség megosztottságát. Inkább emlékezve bűnbánó szívvel keresik a reformációt kiváltó okokat, és az egység útjait és lehetőségeit. A reformációt előidéző okokat keresve a püspök emlékeztetett arra, hogy a 16. században a leginkább elterjedt teológia a skolasztika dekadens, nominalista irányzata volt, amely lerombolta azokat az elveket, amelyekre Szent Tamás építette hagyományos tanításait Isten és az ember aktivitásáról, mely az üdvösség megszerzésére irányult. A nominalista teológia uralkodott egy olyan világban amelyben a vallás nem tűnt másnak, mint vallási gyakorlatok tömegének – elmondandó imádságok, megszerzendő búcsúk, tisztelt ereklyék –, s mindezekben főleg az ember által végzett aktusok voltak láthatók, amelyhez az isteni segítséget hozzá lehetett adni.

Pápai szerint Szent Tamás sem tanított mást, mint Luther. Luthert a Római levél olvasása vezette át 1513 táján a kétségbeesésből a győzedelmes ujjongásba. Luther úgy értelmezte az üdvösséget, mint ami az ember műve, amit az Isten megkoronáz, vagy teljessé tesz. Azonban felismert egy addig félreismert evidenciát, hogy az üdvösség Isten műve.

Nem saját, hanem idézett gondolatként említi Pápai püspök – Louis Bouyer könyvére hivatkozva –, a protestantizmus pozitív tanait, melyek nem csak igazolhatók, hanem azokat igaznak és szükségesnek is kell tekinteni magának a katolikus tradíciónak is. Ezek a következők:

- az üdvösség tiszta, ingyenes kegyelme Jézus Krisztusban közvetítve egyedül hit által, abban az értelemben, hogy semmilyen más út ebben a közvetítésben nem lehetséges a hiten kívül sem a hit mellett.
- a hit általi megigazulás szubjektív oldalát tekintve, amely feltételezi, hogy nincs igaz keresztyén vallás csak ha élő és személyes.
- Isten abszolút szuverenitása, Igéjének szuverenitása, ahogy a sugalmazott írások tartalmazzák

A pozitív elvekhez Pápai szerint egy negatív is csatlakozott: Isten amikor üdvözít nem változtat meg semmit bennünk, betakar minket, de ugyanazok maradunk alatta. A polemikus lendület elragadta a reformátor Luthert olyan állítások felé, amelyeket a rendszerezők felhasználhattak a második protestáns generációtól kezdve, így fixálva az új tanítást – A kegyelem üdvözít minket függetlenül minden változástól, ami bennünk történne, úgy hogy valójában semmiféle változás nem történik, nem is történhetne, nem is kell hogy történjen. A hit, hogy üdvösség hordozó legyen nem produkálhat, nem kell produkálnia cselekedeteket. Negatívumként fogja fel Pápai

azt, hogy a lutheri reformáció elveti a szentségek minden objektív értékét és általában elvet minden kegyelemeszközt.

Pápai püspök kitért előadásában a katolikus reform történetére, mely a 1545–63-as trentói zsinattal kezdődött s a második vatikáni zsinaton jutott teljességre. A katolikus egyház a trentói zsinaton fogalmazta meg válaszait a reformáció által feltett kérdésekre. A zsinat mindenekelőtt a protestáns tanításokkal szemben fogalmazta meg a katolikus egyház hitét és tanítását, ezért egyoldalú maradt. De megkezdődött általa a katolikus megújulás.

Bár az ökumenizmus lelassult, szinte kifulladt – Pápai szerint –, inkább elkezdődött az elmélyültebb teológiai párbeszéd. A párbeszéd már eddig is komoly eredményeket hozott. Az *Ut Unum Sint* kezdetű enciklikában II. János Pál úgy fogalmazott, hogy a katolikus egyház a II. vatikáni zsinattal visszafordíthatatlanul elkötelezte magát arra, hogy az ökumenizmus útját járja. A Lutheránusokkal 1999-ben kiadott megigazulás dokumentumra utalva Pápai püspök rámutatott arra, hogy létezik egy konszenzus a megigazulásról szóló tanítás alapvető igazságaiban a két egyház között.

A reformáció okozta intézményi ellentéteket elemzi tanulmányában Kránitz Mihály római katolikus teológus. Többek között kiemeli, hogy a reformáció 500. évfordulójára kiadott Evangélikus-római katolikus közös megemlékezés – a címet viselő kötetben ott található a felszólító üzenet: A katolikus és az evangélikus felekezet a történelem folyamán egymás ellenében határozta meg magát például a tekintély vonatkozásában –, II. János Pál nyilatkozatát idézi továbbiakban, aki megnyilatkozása szerint első az egység szolgálói között. Primátusa egységesítő feladatot lát el. E feladatot nem választja el a püspökök kollégiumára bízott küldetéstől. Az anglikánok nyitottságot mutattak e téren, Róma püspöke egyetemes primátusának értelmezésében. A lutheránusok is aláírták azt a dokumentumot, mely kimondja, hogy szükségesek azok az elemek, melyek a hierarchia és a szentségek kiszolgáltatása által tekintélyt és intézményi jelleget ad az egyháznak.

Nemcsak szűkkeblűen akarunk ünnepelni, hanem az egész keresztyénségnek közösen kell emlékeznie az 500 éves évfordulóra, amit csak ökumenikusan lehet megünnepelni – mondta a lutheránus Fabiny püspök, abban az interjúban melynek címe ez volt: Akár Ferenc pápa is lehetne az új Luther. Kétségtelen, hogy 500 évvel ezelőtt a szakadás ténye volt a valóság, most a közeledés és egymás megismerése jellemzi az egyházak állapotát. Ami azt jelenti, hogy nem félünk már egymástól. Mert akit nem ismerünk, attól félünk. 1999-ben a katolikusok és lutheránusok rendszerszintű párbeszédének csúcspontját jelentette az a megállapodás, amikor kölcsönösen visszavonták a felek a másik kiátkozását.

Ma az ökumené a megbékélt sokféleség langymeleg fázisában áll, talán egyhelyben, talán horizontálisan alkalmoszerűen szélesedve. Belátható, hogy a reformáció 500. évének ünneplése sem hazai sem nemzetközi viszonylatban nem hozta közelebb a katolikusokat a lutheránusokat, de kérdéses és további elemzést igényel, hogy mennyivel

jutott közelebb egymáshoz a protestáns tábor számos felekezete. Mindenesetre igyekeztünk, imádkoztunk és nagyon sokat dolgoztunk azért, hogy legalább a protestáns közeledésnek legyen lelki és demonstratív jele az ünnep, mint közös nagy ünnep kapcsán.

A tényleges egység, az eucharisztikus közösség távlati célként áll előttünk. Olyannyira polarizálódott mára a keresztyénség, azon belül a protestantizmus, hogy szinte kimutathatatlan, hogy hányféle protestáns vallási közösség él és jön össze istentiszteletre alkalmanként. Elég arra gondolni, hogy egy amerikai kisvárosban – vegyünk 50 ezer lakost –, legalább 50 különféle felekezet létezik, működik, hozzá kell tennünk állami szubvenció nélkül. Itthon talán regisztrálni tudjuk felekezetünket, melyek képtelenek létezni állami szubvenció nélkül. Itt már összezsengünk kissé a Luther korabeli egyházzal, mely olyannyira reformra szorult, hogy a belső megújulást igénylő folyamatokhoz kellett azért Bölcs Frigyes mecenatúrája is.

Luther korában amikor páratlan technikai fejlődés jellemezte működésének időszakát, gondoljunk a könyvnyomtatás vagy éppen az új világ, Amerika felfedezésére, a kor embere létbizonytalanságban, végítéletől való félelemben az igaz Isten keresésének szorongásában élt. Rendesen manipulálható volt búcsúcédulákkal. A korabeli egyház totálisan illeszkedett a hűbéri láncolatban.

Kísérteties párhuzamokat fedezhetünk fel, ha összevetjük az 500 évvel ezelőtti állapotokat a maiakkal. Az egyházak képtelenek olyan hiteles és komoly áttörést, netán megoldást adó válaszokat adni valamilyen minimális konszenzust felmutatva az emberiségnek, a keresztyén emberiségnek, netán a protestáns keresztyén egyházak minden tagjának, mely biztos alapot jelenthet bármiféle közös hitvalláshoz és fellépéshez ezen az örökké fenyegetett test és vér ellen küzdő és nem csak test és vér ellen küzdő világon, ahol a keresztyének üldözése napi hír. Ahol külső okok miatt alakulnak ki krízishelyzetek, fenyegetve az egyházak pusztá létezését. Ahol belső okok miatt alakulnak ki az egyházzal és szolgálattelvőivel kapcsolatos bizalmi válságok, hitelességi kérdések.

Számos országban vitathatatlan ma is az egyházak finánciális függése az aktuális hatalomtól. Sok országban ma is a hatalom teológiai megrendeléseit is teljesíteni kényszerül az egyház. A szeparáció nem ment végbe, a kiszolgáltatottság evidencia. Már csak azért is, mert gyülekezeti szinten alig van olyan közösség, mely teljességgel képes lenne eltartani magát. Isten kegyelmes szeretete azonban felülírja és felülmúlja, és minden reformációban felülbírálja kicsinyhitűségünket félelmeinket és morálisan elfogadhatatlan oportunizmusunkat. Ezért van alkalmunk némi eszméltető, esetenként szép összetartást felmutató ünneplésre.

Nem tagadhatjuk, hogy 500 évvel a reformáció igei alapú konszenzusteremtése után az üdvösség és megigazulás kérdésében, a keresztség, úrvacsora-eucharisztia, szolgálat – a lima-papír sokat idézett és analizált téziseiben, a fejekben, szívekben, keresztyéni életgyakorlatban, sőt a hitvallásokban is káosz van. Igen nagyfokú, elképesztő és fájdalmas a teológiai tájékozatlanság,

avagy totális a félretájékozottság a legalapvetőbb témákban. Segítség csak a google keresőtől jön, ha jön, s néha idegesítően túl sok és szelektálhatatlan információ ömlik elénk, ha próbálunk e téren eligazodni.

Örökös reformációról prédikálunk, de néha újabb deformációt okoz a másikkal, a mássággal, az egyházzal, a világ és a másvilág értelmezéssel kapcsolatos konfrontáció. Ötszáz évvel a Szentlélek bravúros csodája, a reformáció áttörése után ugyanúgy állunk, s ugyanazt mondjuk, mint az első pünkösöd utáni sokkban megszólalók: Mit cselekedjünk atyánkfiai férfiak? A válasz sohasem

földi, hanem onnan felülről való: Mást nem tehetünk csak Jézusra nézünk, könyörületet kérünk, erőt várunk, áldásért esedezünk, egészen komolyan vesszük, hogy önmagunk megváltására és megigazítására képtelenek ellenére áldássá legyünk. Hogy valamikor majd együtt együnk a katolikusokkal meg minden más protestánssal, megtért Onézimuszokkal a mennyek asztalánál, a templom nélküli városban, a katolicitás valóságában a legteljesebb Ökumenében.

Kádár Zsolt

Humanitárius szervezetek együttműködése a belügyi szervekkel, valamint a katonasággal a Római Katolikus Egyház szempontjából

A humanitárius segítségnyújtás alapelvei a mai, modern korban is megállják a helyüket, sőt véleményem szerint egyre nagyobb szükség van rájuk, mert a mai gyors politikai és gazdasági változások a legrászorultabbak mindig megfelelő figyelemben kell részesíteni és támogatást adni nekik. Fontos, hogy a Római Katolikus Egyház ne csak morális szereplő maradjon ebben a vonatkozásban, hanem operatíván fel tudjon lépni és választ tudjon adni a társadalmi problémákra.

Bevezetés

A rendszerváltozás, azaz 1989 után folyamatosan alakultak humanitárius szervezetek Magyarországon. Ilyenek az Ökumenikus Segélyszervezet, amely 1991-ben alakult; a Magyar Máltai Szeretetszolgálat és a Baptista Szeretetszolgálat.

Jelen tanulmányban azt mutatom be, hogy a humanitárius szervezetek hogyan működnek együtt a belügyi szervekkel, azaz a rendőrséggel és a katasztrófavédelemmel, valamint a katonasággal – a Katolikus egyház szempontjából. Részletesen foglalkozok a Magyar Máltai Szeretetszolgálattal és a Katolikus Egyházban betöltött szerepével. A Magyar Máltai Szeretetszolgálat elsősorban Magyarországon, Erdélyben és Kárpátalján végez komoly humanitárius munkát. A Magyar Máltai Szeretetszolgálat magyar katolikus jótékonyági hálózat, a Szuverén Máltai Lovagrend nemzetközi családjának rendje. A Magyar Ökumenikus Segélyszervezet (MÖSZ) a professzionális humanitárius elveket vallja és így segít a rászorulókon.¹

A humanitárius segítségnyújtás fogalma egyházi és polgári viszonyban

A humanitárius segítségnyújtás szerepe az idők folyamán átalakult, ugyanis régebben a fegyveres konfliktusok, katasztrófák és más krízishelyzetek által érintek

lakosság megsegítésére indultak segélyezési programok, addig manapság inkább a megelőzésen van a hangsúly. Ahogy ezt a migrációnál is láthatjuk. (lásd: *Migráció*)

Elmondhatjuk, hogy alapjaiban változott meg a segítségnyújtás, ugyanis a humanitárius szervezetek a passzív áldozatok helyett a lakosságra úgy tekintenek mint, akik aktívak és önmegmentő képességgel rendelkeznek.

Bennett szerint a humanitárius segítségnyújtásnak olyan kihívásokkal kell szembenéznie a jövőben, mint például a terrorizmus, ezért ezzel is foglalkozom a tanulmányomban.²

A humanitárius segítségnyújtás célja, hogy minden körülmények között megelőzze és enyhítse az emberek szenvedését, óvja az életet és az egészséget, tiszteletben tartsa az ember személyét.³

A humanitárius szervezetek és egyházak céljai, feladatai

A humanitárius szervezeteknek meg kell határozniuk munkájuk során az alábbi célokat:

- Az emberek segítése azért, hogy azok felkészüljenek a különböző kihívásokra és ezáltal elkerüljék a veszélyes helyzeteket.
- Azoknak az embereknek támogatása, akik segítségre szorulnak a váratlan katasztrófa vagy válság következtében.
- Ezeknek az embereknek a sebezhetőségének a csökkentése és hogy az ő túlélésüket megerősítsék.

Fontos, hogy amíg a humanitárius szervezetek a gyakorlati elintéznivalókhöz nyújtanak segítséget, addig az egyházi és vallási szervezetek képviselői segítenek a rászorult embereknek védett lelki közösséget biztosítani az átélt traumák után. Véleményem szerint a lelki segítségnyújtás ugyanolyan fontos, mint a civil szervezetek segítése, ha nem fontosabb, mert egy rászoruló embernek először lelkileg kell rendbe jönnie. Egyre nagyobb szerepe van a különböző egyházi szervezetek karitatív munkájának, nemcsak a lelki segítségnyújtásban tudnak részt venni, hanem a veszélyhelyzeti felkészülésben, a beavatkozás és mentés és a helyreállítás időszakában egyaránt.⁴

Migráció

Napjainkban a migráció, valamint a migrációs hatások kezelése – a kapcsolódó általános múltbéli tapasztalatokkal ellentétben – eltérő szempontokat, kezelési eszközöket, valamint módszereket kíván meg. A globális migrációs folyamatok tekintetében korunk nagyhatalmainak új kihívásokkal kell szembenézniük.

A migráció kezelésében együtt kell működni az egyházaknak, így a Katolikus Egyháznak is az államokkal és a katonasággal.

A téma aktualitását és jelentőségét az mutatja, hogy a globális problémák eredményeként kialakult, napjainkban egyre súlyosbodó migrációs válság mára már nemcsak az Európai Unióban, hanem az egész világon rohamos léptékekkel növekszik, így a migrációs válság korunk „mindennapi problémájává” vált.

A migrációnak számos kiváltó oka ismert, így sikeres kezelésében kiemelt szerepet játszik az előidéző okok ismerete. A problémák megoldása tekintetében az államok nem feltétlenül mutatnak közös álláspontot, ezért diplomáciai beavatkozás válik szükségessé, amelynek egyik meghatározó szereplője az Európai Unió. Az Európai Unió más megoldást képzelt el, mint az USA, így ezt cselekvési tervein keresztül is hangsúlyozza. Mindemelllett az Unió lényeges diplomáciai tevékenységet is folytat a migráció kiváltó okainak kezeléséhez kapcsolódó konfliktusok kapcsán, így ebben a folyamatban elsősorban a megelőzést tartja szem előtt.⁵ „*A preventív diplomácia olyan tevékenység, amelynek célja, hogy megakadályozza a felek közötti viták keletkezését, a meglévő viták konfliktusba fordulását, és korlátozza a konfliktus tovább terjedését.*” A megelőző szerep mellett az Európai Unió diplomáciai tevékenységén keresztül a béketeremtésre is törekszik, amelyre majd „*a konfliktus kirobbanása után kerül sor, azzal a céllal, hogy csökkentse az összeütközés intenzitását, meggátolja az eskalációt, és a feleket a békés megoldás elérésére kényszerítse.*”⁶

Az Európai Unió a migráció kezelésével kapcsolatban felmerülő konfliktusokat főként diplomáciai úton törekszik megoldani. A konfliktusok kezelésekor a kölcsönös megértésre alapoz, és tevékenységét a kereskedelem, a

segítségnyújtás, illetőleg a biztonság- és védelempolitika révén rendelkezésére álló lehetőségeken keresztül folytatja.

Az Európai Unió diplomáciai tevékenysége során tiszteletben és szem előtt tartja az államok szuverenitását, függetlenségét és területi sérthetlenségét. Tekintettel arra, hogy az előforduló vitás helyzetek békés rendezése nem képezheti alku tárgyát, az Unió állásfoglalásában katonai erő egyetlen esetben sem rendezheti az államok között kialakult konfliktusokat. Az Unió erőszakos konfliktusok megelőzését célzó külső fellépéseinek alkotóelemei között találjuk többek között az erőszakos konfliktusok veszélyének korai azonosítását, a korai figyelmeztetést, valamint a korai fellépés közötti időbeni szakadék áthidalását, illetőleg a konfliktushelyzetek jobb megértésére való törekvést. A megelőzés központi szerepe mellett az Unió közvetítő szerepet is betölt, közvetítéstámogató tevékenysége során arra vállalkozik, hogy az újonnan kialakuló vagy elhúzódó konfliktusok kapcsán az érintett felek elsőként a közvetítést és a párbeszédet alkalmazzák. E szemlélet a migráció kezelésekor is élesen megjelenik.

Nagyon fontos, hogy az egyházakat bevonják a migrációs kérdésekbe. Például a Vatikánnak az utóbbi években az a célja, hogy a Katolikus Egyház az egyes országokban, amelyek érintettek a migrációban ne csak morális szereplő maradjon, hanem operatíván fel tudjon lépni és választ tudjon adni a társadalmi problémákra is, mint amilyen a migráció is. Pl. ennek fényében küldött a Vatikán 2016-ban új nunciust Mexikóba.

Terrorizmus és migráció

A terrorizmus és a migráció jelen korunk legmeghatározóbb kérdésköre. A népvándorlás nem egy újkori jelenség, az integráció kérdése korszakonként eltérő képet mutat. Egyes szerzők és a politikusok gyakran kapcsolják össze a terrorizmust a migrációval, amelynek következtében módosul a társadalmak viszonyulása a migránsokhoz. Ez a fajta átrendeződő magatartás a politikai és diplomáciai kapcsolatokban is érződik, számos esetben konfliktusokat idézve elő az államok külkapcsolataiban. Ezzel egyidejűleg azt is megfigyelhetjük, hogy egy új hidegháború bontakozik ki, amely gazdasági és politikai nagyhatalmi átrendeződést von maga után. Ebben a folyamatban – egyes esetekben – a migráció kezelése is jelentős tényezőnek bizonyul, amely óhatatlanul magával hozza a diplomáciai kapcsolatok átalakulását.⁷

A kormány és az egyház együttműködése az üldözött keresztényekért

Magyarország eddig is kiemelt fontosságúnak tartotta az üldözött vallási közösségek érdeke mellett kiállást.

Ezért egy önálló kormányzati egységet hozott létre, hogy segítse a keresztényeket, felhívja a nemzetközi közvélemény figyelmét a vallásuk miatt üldözöttek tarthatatlan helyzetére, valamint az ő megsegítésükre nemzetközi humanitárius akciókat koordináljon a külgazdasági és külügyminiszterrel együttműködve. Ezt a célt szolgálta az Üldözött Keresztények Megsegítéséért Felelős Helyettes Államtitkárság felállítása 2016. október 15-ével az Emberi Erőforrások Minisztériumán belül. Elmondhatjuk, hogy az üldözött keresztények megsegítését célzó magyar program az első és mind ez ideig egyedüli kormányzati kezdeményezés a világon. A magyar kormány olyan humanitárius programot indított, amely nagymértékben eltér a hasonló célú programoktól.⁸

Rendészet

A rendészet tág fogalom, tulajdonképpen a veszélyelhárítást jelenti, és a veszélyhelyzet kezelésében az első számú felelős a rendőrség szervei (a katonaság mellett). Egyébként a rendészetnek más szervei is vannak, amelyek közreműködnek ebben, például a közterület-felügyelet, polgári nemzetbiztonság stb.⁹ A rendőrség az állami közigazgatásba integrált fegyveres testület.

A rendészet és egyház munkájának összefüggése

Fontos, hogy az egyház segítse a rendőrség munkáját, ezt pedig a legjobban úgy tudja megtenni, hogy támogatassa a rendőröket a krízishelyzetekben. A rendőrök szükségét érzik, hogy a vallási életüket meg tudják élni a rendőri szolgálat során. Ezért fontos, hogy az egyház, azon belül is a papok gondoskodjanak a rendőrök lelkipásztori ellátásukról. Mivel a rendőrök sajátos körülmények között élnek, ennek következtében a lelkipásztorkodásuknak is sajátosnak kell lenni. Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy a vallás jelenléte a társadalomban, jelen esetünkben a fegyveres testületeknél, azaz a rendőrségnél egyértelműen pozitív hatást vált ki. Ennek következtében az egyháznak minél nagyobb szerepet kell adni a rendőrségnél, mert mindenkinek, így az államnak is az a célja, hogy lelkileg erős rendőrök szolgáljanak és védjenek minket, és ezt vallás nélkül nem lehet elérni. Elengedhetetlen tehát a rendőrök lelki gondozása.

A vallás megjelenése a katonaságban

Az egyház missziói küldetése ebben az isteni parancsban gyökerezik: „Menjete el az egész világra, és hirdesétek az evangéliumot minden teremtménynek.” (Mk 16,15). A katonák között végzett lelkipásztori tevékenység az egyház missziói küldetésének egyik területe. Az

egyház lelkipásztori feladatainak köréből nem hagyhatja ki azt az intézményes közösséget, amely a keresztény hívek egy részét a katonai testületbe tömöríti.¹⁰

A katonaságnak az a feladata, hogy megteremtse a biztonságot, és biztosítsa a lakosság védelmét. Mivel a katonai hivatás megterhelő, ezért az lelki, erkölcsi és pszichikai problémák kialakulásához vezet.

Maga a pszichológia nem képes teljes mértékben hatékony módszertani struktúrát felállítani és alkalmazni a lelki, erkölcsi és pszichikai problémákkal küzdő katonák számára, ugyanis a sajátos fegyveres szolgálat ellátásából adódó – és jelentős lelki megterheléssel járó – problémák az esetek többségében kezeletlenek maradnak. A vallás a pszichológiával szemben nem egy terápiás módszer, azonban képes lehet arra, hogy segítse megelőzni a katonák lelki problémáinak kialakulását azáltal, hogy lehetőséget biztosít a pszichológiától eltérő emberközpontúbb gondozási struktúra kialakítására. Fontos, hogy ahogy láthattuk is, a vallás nem terápiás módszer, a vallás jótékony hatása nem szűkíthető le egyetlen hitrendszerre sem.

A vallás olyan lehetőségeket tud felkínálni, ami segíti a katonákat a krízishelyzetekben.

A katonák szükségét érzik a vallási élet megélésének a szolgálat ellátása során. A vallás intézményes jelenléte a katonaságon belül lehetővé teszi a katonai hivatás teljesebb megélését. Ez jól látható a külföldi katonai missziók esetében is. Erről hiteles képet nyújtanak a katonai missziókban szolgálatot teljesítő lelkészek, akik a katonák lelkipásztori ellátásáról gondoskodnak.¹¹ A katonai ordinariátus jogi szabályozásánál a jogalkotót az vezette, hogy a katonák sajátos körülmények között élnek, ezért a lelkipásztorkodásnak is sajátosnak kell lennie. Ezért a katonai lelkészek részt vesznek az egyház általános küldetésében, a világ evangelizálásában, és Isten megismerésében a fegyveres testületek világában. Elmondhatjuk, hogy a honvédelemről szóló törvény¹² nem ír a katonák vallásgyakorlási lehetőségeiről, de a tábori lelkészi szolgálat létrehozásakor a közösségi vallásgyakorlat lehetőségét jogszabályi keretben¹³ tisztázták.¹⁴

Az egyházi törvény (Ehtv.)¹⁵ is kimondja a katonák szabad vallásgyakorlását:

„3. § (2) A lelkiismereti és vallásszabadság joga a rendvédelmi szerveknél, a Magyar Honvédségnél és a Katonai Nemzetbiztonsági Szolgálatnál szolgálati jogviszonyban állók számára szolgálatteljesítésük során – a szervezet működési rendjével és a honvédelmi kötelezettség teljesítésével összhangban – szabadon gyakorolható.”

Tábori lelkészi szolgálat

II. János Pál pápa a *Spirituali Militum Curae* kezdetű apostoli konstitúcióval (1986. 04. 21.)¹⁶ a világban végbemenő változásoknak megfelelően új jogszabállyal rendezte a tábori lelkészség ügyét. Az új egyházi jogi intézmény kapcsolódik a II. vatikáni zsinat által meghir-

detett célkitűzéshez. A zsinat célja az volt, hogy a katolikus egyház a világ, a demokratikus értékek és a béke építésébe és megőrzésébe erőteljesebben kapcsolódjon be. Mivel a demokratikus országok katonai és gazdasági szövetségi rendszerei szintén legalább teoretikusan a népek szabadságának és biztonságának megeremtését tekintik fő küldetésüknek, logikus, hogy a katolikus egyház is intézményesen igyekszik ebben a küldetésében segíteni a nemzeti hadseregeket és társ szervezeteket. A 21. század elején a katonai szolgálatot teljesítőket úgy kell tekinteni, mint a népek szabadságának és biztonságának szolgálóit: „*Akik pedig katonáskodva szolgálják hazájukat, ne másnak tekintsék magukat, mint olyanoknak, akik a népek biztonsága és szabadsága fölött őrködnek. S míg szolgálatukat ebben a szellemben végzik, valóban a béke megszilárdításához járulnak hozzá.*” (GS 79.)¹⁷

Ha megfelelő módon látják el szolgálatukat, akkor ők is hozzájárulnak a béke megeremtéséhez és stabilitásához.¹⁸

A magyar katonai ordinariátust 1994-ben hozták létre.¹⁹ A Tábori Lelkeszi Szolgálat kialakításánál is az Apostoli Szentszékkel kötött kétoldalú megállapodás jelentette a kiindulópontot a többi lelkeszi szolgálati ág kialakításához. Jelenleg a következő magyarországi tábori lelkeszi szolgálatok működnek:

- Katolikus Tábori Lelkeszi Szolgálat
- Protestáns Tábori Lelkeszi Szolgálat
- Zsidó Tábori Lelkeszi Szolgálat.²⁰

A katonák lelkipásztori ellátása esetén vizsgálni kell azt is, hogy milyen hatásokat vált ki a vallás jelenléte a társadalomban és a fegyveres testületeken belül.

A tábori lelkeszi szolgálat egyik fontos feladata, hogy tudatosítsa a katonákban azt a tényt, hogy bátran vállalják vallási elkötelezettségüket és hovatartozásukat kollégáik előtt azzal is, hogy részt vesznek a lelkipásztori szolgálat által szervezett szentmiséken, istentiszteleteken, illetve imaalkalmakon.²¹

A Vatikáni Szerződés

Ebben a részben azt vizsgálom meg, hogy ezek a humanitárius segítségnyújtás alapelvei Vatikáni Szerződésben hogyan nyilvánulnak meg.

Magyarország és a Szentszék közötti megállapodás 1997. június 20-án született, amely azóta több módosításon ment keresztül, jelenleg a következő kettő magyar jogszabály tartalmazza:

1. 1999. évi LXX. törvény a Magyar Köztársaság és az Apostoli Szentszék között a Katolikus Egyház magyarországi közszolgálati és hitéleti tevékenységének finanszírozásáról, valamint néhány vagyoni természetű kérdéstről 1997. június 20-án, Vatikánvárosban aláírt Megállapodás kihirdetéséről

2. 2013. évi CCIX. törvény Az egyfelől Magyarország, másfelől az Apostoli Szentszék között a Katolikus Egyház

magyarországi közszolgálati és hitéleti tevékenységének finanszírozásáról, valamint néhány vagyoni természetű kérdéstről szóló 1997. június 20-án aláírt Megállapodás módosításáról szóló Megállapodás kihirdetéséről

Ennek a két törvénynek az a lényege, hogy az egyházi köznevelési intézmények az államiakkal azonos támogatásban részesüljenek, s emellett az egyház szociális intézményei is ugyanolyan támogatást kapjanak, hogy tudják segíteni a rászorulókat.

Keresztény társadalmi tanítás

Végül szeretnék foglalkozni a keresztény társadalmi tanítással, amely áthatja a Katolikus Egyház humanitárius munkáját. A keresztény társadalmi tanítás három elvre épül:

1. A személyes-elv tartalma, hogy az ember társas lény, de önérték. A társas lény jelleg három dolgot jelent. Az ember mások által, mások segítségével, mások teljesítményét, kultúráját használva tud kifejlődni.
2. A szolidaritás-elve mai kifejezéssel közösségi, vagy társadalmi elvnek is nevezhetnénk. Egyszerre tartalmazza az egyén és közösség kölcsönös felelősségét.
3. A harmadik kiindulópont a szubszidiaritás-elv, ami decentralizáltságot jelent. Ennek lényege, hogy minden társadalmi felelősség, cselekedet, döntés, vagy jogkör arra a szintre kell, hogy kerüljön, ahol még éppen el tudják látni.²²

A társadalmi tanítással a Katolikus Egyház is foglalkozott. Az első ünnepélyes megnyilatkozás 1891-ben XII. Leó pápa „*Rerum novarum*” enciklikája volt, amelyet azóta több hivatalos egyházi megnyilatkozás is követett.²³ Ez az enciklika azért fontos, mert ebben XII. Leó konkrétan foglalkozik a szegényekkel. A pápa hivatkozik arra, hogy a jeruzsálemi hívek önkéntesen lemondtak vagyonukról, hogy a szegényeken segítsenek. „*Nem akadt köztük szűkölködő.*” (ApCsel 4,34) Megemlíti, hogy az ősegyházban diakónusokra, mint külön erre a célra alapított rendre bízta a szociális, karitatív munkát. A „*Rerum novarum*” enciklikának nagy jelentősége volt az Egyház és a társadalomtudományok szempontjából. Az enciklika az egyházi hagyományt, az evangélium üzenetéből kiindulva választ adott a kor sürgető kérdéseire (tulajdonjog, osztályharc, szakszervezetek), és rámutatott az Egyháznak a társadalomban betöltött feladatára. Ez a feladat elsősorban a szegények, az alapvető jogaiktól megfosztott emberek érdekeinek a védelmében valósul meg.²⁴

A teológia az Egyház útmutatása szerint széles körben alkalmazza a szolidaritás fogalmát. A fogalmat lehet a társadalmi erkölcsre és lehet a személyes kapcsolatok erkölcsére is alkalmazni. *Társadalmi erkölcs* vonatkozásában azt jelenti, hogy olyan törvényeket hoznak, amelyek a szegényeket segítik, vagy olyan karitatív szervezeteket hoznak létre, amelyeknek célja a szegények megse-

gítése. A *személyes kapcsolatok* erkölcsére nézve azt jelenti, hogy az ember kifejezze szeretetét és a szegények melletti elkötelezettségét. A szolidaritásnak tehát mindenki és minden szükségét szenvedő csoport vagy ország felé meg kell nyilvánulnia, ha azok kiszolgáltatott helyzetben vannak.

Most pedig rá szeretnék térni a pápák szociális enciklikáira.

Nagyon fontos hangsúlyozni, hogy az Egyház szociális tanítása nem a pápai enciklikákkal kezdődött. A kereszténység szociális jellegét az evangélium alapozza meg, és az Egyház szociális gyakorlatának kétezer éves története van. Az egyházatyák az evangéliumok szociális tartalmát hamar beillesztették saját társadalmuk hétköznapjaiba, és a nagy középkori teológusok is terjedelmes traktátusokban foglalkoztak az időszerű gazdasági, társadalmi és politikai kérdésekkel.

Mégis a pápák szociális enciklikáival új korszak kezdődött azon a területen, melyet az Egyház szociális tanításaként jelölnek meg.

Az Egyház nemcsak a szorosabb értelemben vett szociális tanításának kezdetétől volt meggyőződve arról, hogy a természetfeletti üdvrend és az evilági társadalmi rend szoros kapcsolatban állnak.

Az Egyház megfogalmazta a maga szociális tanításában a gazdasági és társadalmi rend következő négy alapelvét:

1. Személyiségi elv: A döntő többé már nem a gazdasági és társadalmi rendszerek öncélúsága és túlélése, hanem maga az ember, aki célja és hordozója az egész társadalmi életnek.
2. Szolidaritás elve. Éppen mert az ember, mint személy minden társadalmi tevékenység célja és hordozója, szükségszerűen adódik az ember belső kötelezettsége, hogy azzal, hogy másokkal együtt jelen van a társadalomban, törekszik annak teljességre, ami benne, mint Isten képében ott van.
3. Szubszidiaritás elve Mivel az ember személyének gazdagsága miatt sokféle érték és cél felé van beállítva, döntően fontos, hogy ezen értékek mindegyikét a neki megfelelő szociális élettérben lehessen megvalósítani.
4. Közös elve: Az egyes társadalmi alakulatoknak ahhoz, hogy megvalósíthassák céljukat, szükségük van támasznyújtó segítségre, és a társadalmi alakulatok egymás között lehetséges, célokkal kapcsolatos konfliktusainak szükségük van az állam koordináló tekintélyére.

A fentebb felsorolt négy alapelv a társadalmi rend képének alapállományához tartozik az Egyház szociális tanításában.

Az Egyház küldetése az ember természetfeletti üdvössége. Mivel azonban a természetfeletti üdvösségrend az e világi társadalmi rendhez szorosan kapcsolódik, az Egyház küldetése erre a területre is kiterjed. Ezért mondhatjuk azt, hogy az Egyház szociális üzenetét az evangélium inspirálja, hogy az Egyház az evangéliumból nyer

új megvilágítást és mélyebb indítékot szociális elkötelezettségéhez.

Fontos hangsúlyoznunk, hogy az Egyház szociális tanítása sohasem akart valamiféle gazdasági vagy szociális elmélet lenni. Kezdetől fogva a szociális gyakorlatra irányult.²⁵

Az egyháznak, Jézus példáját és parancsát követve, különös szeretettel kell gondoskodnia a szegényekről, a hátrányos helyzetbe kerültekről, az elnyomottakról. Ez a katolikus társadalmi tanítás egyik legfontosabb szempontja, amely az elmúlt száz évben egyre határozottabb és sürgetőbb parancsként jelentkezett.

Ahogy láthatuk az egyház társadalmi tanításából különösen három szempontot kell kiemelnünk: ezeket minden társadalmi és gazdasági reformintézkedésnek tekintetbe kell vennie, ha célját, a közös szolgálatát el akarja érni. Ezek: a személy elsődleges méltósága, a szolidaritás és a szubszidiaritás elve.

Az egyház tanítása szerint a felebaráti szeretet áldozathozatalt kíván, intézményes vagy egyéni részvételt a másik ember nehézségeiben.

Az egyháznak részt kell vennie az elesettség, a kirekesztettség, a lecsúszás, az elnyomorodás elleni küzdelemben. A felebaráti szeretet mintaképe az irgalmas szamaritánus.

Elmondhatjuk, hogy az egyház ma is része a társadalom életének, ahogyan szerves része volt egy évezreden át. A katolikus egyház nem vonhatja ki magát a terhek alól, és a társadalom tagjaival és szervezeteivel kapcsolatot keresve vállalja a reá eső feladatokat is, így együtt kell működnie az állami szervekkel mindenféle katasztrófavédelemben és segítséget kell nyújtania a rászorulóknak.

Összegzés

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy a katasztrófavédelemnek (a tűzoltóságnak és a polgári védelemnek) együtt kell működnie az egyházzal, hogy a katasztrófák által sújtott embereket segítsék. A civil szervezetek és a humanitárius szolgálatok elsősorban anyagi segítséget nyújtanak a rászoruló embereknek, az egyház pedig lelki segítséget. Mindkettő nélkülözhetetlen.

Tanulmányomban azt is bemutattam, hogy ma a 21. században a humanitárius segítségnyújtás nem elsősorban a katonaság által sújtott területeken valósul meg, hanem bárhol, mivel a terrorizmus bárhol és bármikor előfordulhat, ezért a humanitárius segítségnyújtásnak új kihívásokkal kell szembenéznie. Ugyanúgy korunk új kihívása a migráció, amelynek kezelésében együtt kell működni az egyháznak, így a Katolikus Egyháznak is az államokkal és a katonasággal.

Író Sándor

FELHASZNÁLT IRODALOM

FISCH Vilmos: A nemzetközi egyházi szervezetek szerepe az államközi, valamint csoportok közötti konfliktusok és válságok kezelésé-

- ben. Doktori (phd) értekezés, Zrínyi Miklós Nemzetvédelmi Egyetem. Budapest, 2006.
- BENNETT C: *Time to let go: remaking humanitarian action in the modern era*. ODI, London. 2016.
- SÁFÁR Brigitta, *A humanitárius segítségnyújtás elméleti és gyakorlati kérdései a Vöröskereszt nemzetközi tevékenységének tükrében*, Doktori (PhD) értekezéslet, Nemzeti Közszerzői Egyetem. Budapest, 2018.
- Petró-Tibor-Hornycsek Júlia: *Az egyházak, mint társadalmi szervezetek lehetséges helye és szerepe az árvízi védekezésben*. Műszaki Katonai Közlöny. XXII. évfolyam, 2. szám, Budapest, 2012.
- A migráció kiváltó okainak kezelése. (<http://www.consilium.europa.eu/hu/policies/migratory-pressures/countries-origin-transit/root-causes-migration/> A letöltés ideje: 2018.05.19.)
- CZENE Gréta: *Az Európai Unió konfliktus- és válságkezelő intézményrendszere, valamint gyakorlati alkalmazásai*. Nemzeti Közszerzői Egyetem., Budapest, 2014.
- RITECZ György – SALLAI János: *A migráció trendjei, okai és kezelésének lehetősége*. Hanns Seidel Alapítvány. Budapest, 2015.
- Az üldözött keresztények segítését célzó magyar kormányprogram egyedülálló a világban. (<http://www.kormany.hu/hu/emberieroforrasok-miniszteriuma/parlament-alamtitkarsag/hirek/az-uldozott-keresztenyek-segitese-celzo-magyar-kormanyprogram-egyedulallo-a-vilagban> letöltés ideje: 2018.05.11.)
- BALLA Zoltán: *A rendészet*. Rejtjel Kiadó, Budapest, 2015.
- A vallás, az egyház és a katonaság. In: *Táborilelkész – A katonák egyházi hírei*. 2010.
- MANNING, Kathryn: *Hope is a Legacy*. In: *Chaplain Assistant Magazine*. The Official Air Force. 2012. Spring.
2011. évi CXIII. törvény a honvédelemről és a Magyar Honvédségről, valamint a különleges jogrendben bevezethető intézkedésekről.
- A Kormány 61/1994. (IV.20.) Korm. rendelete a Tábori Lelkészi Szolgálatról.
- SZABÓ Csaba: *A katolikus rendőrségi lelképásztori modell válaszai a rendőrök erkölcsi és pszichikai problémáira*. In: Szabó Csaba (szerk.) *Studia Doctorandorum Alumnae: Válogatás a DOSz Alumni Osztály tagjainak doktori munkáiból*. 582 p. Budapest: Doktoranduszok Országos Szövetsége, 2016. – pp. 335–478.
- A lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CCVI. törvény.
- COPPOLA, Raffaele: *Lettura della „Spirituali militum curae” in prospettiva di norme per unostatutodell’ordinariato militare in Italia: bilancio e prospettive*. In: *Il diritto Ecclesiastico*, 98. évf. 4. sz. 1988.
- A II. Vatikáni Zsinat GAUDIUM ET SPES kezdetű lelképásztori konstitúciója az Egyházzól a mai világba, 1965. december 7.
- SZABÓ Csaba: *Examination of the Importance of Patron Saints and Prayer Books in Relation to Pastoral Care in the Police*. Magyar Rendészet, 2016. évi 2. szám.
- A Kormány 61/1994. (IV.20.) Korm. rendelete a Tábori Lelkészi Szolgálatról.
- SZABÓ Csaba: *Examination About the Law Enforcement Strategies which are Influence the Criminal Behaviour*. Academic And Applied Research In Military And Public Management Science, 2016. évi 3. szám.
- HORÁNY Özséb (szerk): *A keresztény társadalmi tanítás*. Vigilia Kiadó, Budapest-Pécs, 1990.
- XIII. Leó *Rerum Novarum* Enciklika (1891. május 15.): *Leonis XIII. P.M. Acta*, XI, Romae 1892.
- BERAN Ferenc–LENHARDT Vilmos: *Az ember útja. Az egyház társadalmi tanítása*. SZIT, Budapest. 2017.
- SCHASCHING, J.: *A pápák szociális enciklikái*. In: *Távlatok* 1991. évi 1. szám.
- ben. Doktori (phd) értekezés, Zrínyi Miklós Nemzetvédelmi Egyetem. Budapest, 2006. – pp. 23–26.
- 2 Bennett C: *Time to let go: remaking humanitarian action in the modern era*. ODI, London. 2016. – pp. 17–21.
- 3 Sáfár Brigitta, *A humanitárius segítségnyújtás elméleti és gyakorlati kérdései a Vöröskereszt nemzetközi tevékenységének tükrében*, Doktori (PhD) értekezéslet, Nemzeti Közszerzői Egyetem. Budapest, 2018. – pp. 35–38.
- 4 Petró-Tibor-Hornycsek Júlia: *Az egyházak, mint társadalmi szervezetek lehetséges helye és szerepe az árvízi védekezésben*. Műszaki Katonai Közlöny. XXII. évfolyam, 2. szám, Budapest, 2012. – pp. 124–139.
- 5 A migráció kiváltó okainak kezelése. (<http://www.consilium.europa.eu/hu/policies/migratory-pressures/countries-origin-transit/root-causes-migration/> A letöltés ideje: 2018.05.19.)
- 6 Czene Gréta: *Az Európai Unió konfliktus- és válságkezelő intézményrendszere, valamint gyakorlati alkalmazásai*. Nemzeti Közszerzői Egyetem., Budapest, 2014. – p. 23.
- 7 Ritecz György – Sallai János: *A migráció trendjei, okai és kezelésének lehetősége*. Hanns Seidel Alapítvány. Budapest, 2015. – p. 11.
- 8 Az üldözött keresztények segítését célzó magyar kormányprogram egyedülálló a világban. (<http://www.kormany.hu/hu/emberieroforrasok-miniszteriuma/parlament-alamtitkarsag/hirek/az-uldozott-keresztenyek-segitese-celzo-magyar-kormanyprogram-egyedulallo-a-vilagban> letöltés ideje: 2018.05.11.)
- 9 Balla Zoltán: *A rendészet*. Rejtjel Kiadó, Budapest, 2015. – p. 12.
- 10 *A vallás, az egyház és a katonaság*. In: *Táborilelkész – A katonák egyházi hírei*. 2010
- 11 Manning, Kathryn: *Hope is a Legacy*. In: *Chaplain Assistant Magazine*. The Official Air Force. 2012. Spring. – pp. 7–10.
- 12 2011. évi CXIII. törvény a honvédelemről és a Magyar Honvédségről, valamint a különleges jogrendben bevezethető intézkedésekről.
- 13 *A Kormány 61/1994. (IV.20.) Korm. rendelete a Tábori Lelkészi Szolgálatról*.
- 14 Szabó Csaba: *A katolikus rendőrségi lelképásztori modell válaszai a rendőrök erkölcsi és pszichikai problémáira*. In: Szabó Csaba (szerk.) *Studia Doctorandorum Alumnae: Válogatás a DOSz Alumni Osztály tagjainak doktori munkáiból*. 582 p. Budapest: Doktoranduszok Országos Szövetsége, 2016. – pp. 335–478.
- 15 *A lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CCVI. törvény*.
- 16 Coppola, Raffaele: *Lettura della „Spirituali militum curae” in prospettiva di norme per unostatutodell’ordinariato militare in Italia: bilancio e prospettive*. In: *Il diritto Ecclesiastico*, 98. évf. 4. sz. 1988. – pp. 310–315.
- 17 *A II. Vatikáni Zsinat GAUDIUM ET SPES kezdetű lelképásztori konstitúciója az Egyházzól a mai világba*, 1965. december 7.
- 18 Szabó Csaba: *Examination of the Importance of Patron Saints and Prayer Books in Relation to Pastoral Care in the Police*. Magyar Rendészet, 2016. évi 2. szám. – pp. 190–192.
- 19 *A Kormány 61/1994. (IV.20.) Korm. rendelete a Tábori Lelkészi Szolgálatról*.
- 20 Tábori Lelkész.
- 21 Szabó Csaba: *Examination About the Law Enforcement Strategies which are Influence the Criminal Behaviour*. Academic And Applied Research In Military And Public Management Science, 2016. évi 3. szám. – 266–269.
- 22 Horány Özséb (szerk): *A keresztény társadalmi tanítás*. Vigilia Kiadó, Budapest-Pécs, 1990. – pp. 23–25.
- 23 XIII. Leó *Rerum Novarum* Enciklika (1891. május 15.): *Leonis XIII. P.M. Acta*, XI, Romae 1892. – pp. 92–144.
- 24 Beran Ferenc–Lenhardt Vilmos: *Az ember útja. Az egyház társadalmi tanítása*. SZIT, Budapest. 2017. – p. 233.
- 25 Schasching, J.: *A pápák szociális enciklikái*. In: *Távlatok* 1991. évi 1. szám. – pp. 16–28.

JEGYZETEK

- ¹ Fisch Vilmos: *A nemzetközi egyházi szervezetek szerepe az állami, valamint csoportok közötti konfliktusok és válságok kezelésében*

A kereszt teológiája a kultúra szövetében

A lutheri reformáció 500 éves öröksége

Szerkesztette: Fabiny Tibor

Kiadó: Luther Kiadó, 2018. 252 oldal. ISBN 978-963-380-136-9

A lutheri reformáció kezdetének 500. évfordulójára a 2017-es esztendőben kiemelkedő konferenciasorozattal emlékezett meg a Magyarországi Luther Szövetség. Az előadások válogatott és bővített anyaga a napokban jelent meg igényes tipográfiával könyv alakban. A kötet szerkesztője, *Fabiny Tibor* tudatos válogatását tükrözi az, hogy a tizenkét tanulmány és az azt követő beszélgetés valójában egyetlen központi gondolatot, a lutheri reformáció által kiváltott szellemtörténeti fordulatot járja körbe. Ennek a szellemtörténeti fordulatnak pedig az a lényege, hogy az európai keresztény kultúra valamennyi ágában, az istentiszteletben, a bibliafordításban, a zenében, az irodalomban, az állam irányításában és társadalmi kérdésekben a Luther révén felismert *kereszt teológiája* (theologia crucis) érvényesül. Ez azt jelenti, hogy Jézus Krisztus váltságműve: megtestesülése, keresztthalála és feltámadása a kultúra minden formájának tartalmi mélységét képezi. Ahogy a lutheri paradoxon szerint teológiai értelemben a rejtőzködő Isten (Deus absconditus) épp legmélyebb elrejtettségében, a keresztthalálában válik önmagát megmutató kijelentő Istenné (Deus revelatus), úgy a kultúrában rejtőző kereszt titka is az evangélium igazságát jeleníti meg szóban, zenében, képen és társadalmi együtt létben. A lutheri reformáció szellemtörténeti fordulata tehát nem más, mint a Krisztus-hitnek érvényre juttatása és megigazító hatása az élet valamennyi területén.

A kötet olvasása közben érdeklődésünk először a keresztény hitélet szívére összpontosul, hogy az *istentiszteletben* bekövetkezett szellemtörténeti fordulatot *Hafenscher* Károly bemutatásában ismerhesse meg. Noha a miseliturgia másfélezer év alatt kialakult formájában a Krisztus-drámát jelenítette meg azelőtt is, a tanulmány szerzője szerint azonban Luther miséjében a *Krisztusnak megismerése és megismertetése* vált a legfőbb szemponttá. Ez az értelmi átalakulást már a nép nyelvén olvasott és hirdett ige érvényre juttatásával érte el. Ezzel együtt pedig az ember által végzett vallásos szertartás helyett bevezetett úrvacsorában Isten ajándékát látta, amelyben egyedül a megtestesült ige, Krisztus cselekszik és adja az embernek önmagát. Az istentisztelet dialógus jellege bizonyos értelemben annak az officiumnak felerősítése volt, amelyet korábban az ágostoni szerzetes mindennapi gyakorlatát képezte.

Az *egyházi zene* területén létrejött szellemtörténeti fordulatot *H. Hubert Gabriella*, *Ecsedi Zsuzsanna* és *Kamp Salamon* vetette fel egy-egy sajátos megközelítéssel. Mindnyájuk közös alapvetése az az ismert álláspont,

amelyet Augustinus nyomán Luther képviselt a zenével kapcsolatban, nevezetesen, hogy a zene nem tudomány (sciencia, ars), hanem Isten teremtménye (creatura), s ennél fogva a zene a teológia után a második helyet foglalja el. Noha ez a gondolat még nem jelent szellemtörténeti fordulatot, hiszen a nyugati keresztényiség gregoriánjának, vagy az ortodox egyház hümnnologionjának évezredes énekkultúrája teológiai tartalom hordozója. Az azonban már igen, hogy az éneklés és a liturgia a keresztény szabadság része, az örömhírré válaszoló öröm kifejeződése. Ennek következtében az anyanyelvű istentiszteleti ének a személyes megváltottság felszabadító élményként válik a gyülekezet aktív részévé. Miként Luther saját szerzeményei is valóságos élethelyzetének, a kor eseményeinek hatására születtek, mint például Budavárnak a törökök által történő 1541-es elfoglalása döbbentére írt *Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort* sorai.

Kamp Salamon igényes teológiai zeneesztétikájával pedig azt mutatja be, hogy a későbbi protestáns zenekultúra mélyén Luther teológiája adja az alapszólamot, miszerint az „új” ének a kereszt éneke. A kereszt teológiájának zenei nyelvben való megszólaltatását Johann Sebastian Bach életművéből vett példák segítségével elemzi. Bachnál válik igazán nyilvánvalóvá ugyanis, hogy a teológia és a zene, a tartalom és a forma egy és ugyanaz. *A trias harmonica perfecta*, a dūr és a moll hármashangzat nem emberi találmány, hanem természetben fellelhető adottság, Isten teremtése. Márpedig ha így van, akkor abban a Szentháromság Isten dicsősége és a Krisztus kettős természetéből fakadó megváltó kegyelem bizonyítja önmagát. Ezért Bach felfogásában a zene olyan bizonyágtétel, zengő igehirdetés (*predicatio sonora*), amelynek célja, a teljes ember helyreállítása (*recreatio cordis*). A tanulmány szerzője kottaképekkel igazolja a *Crucifixus* központi szerepét nemcsak a *h-moll mise credójának* szerkezetében, hanem a hangoknak kereszt alakú elrendezésében („Kreuz-Figur”) is. A hitvallás személyességét pedig azok a B–A–C–H hangok adják, amelyek a *Crucifixus* tétel zárásakor hangzanak fel a holtak feltámadásának várásaként. E sorok olvastán nem lehet nem gondolni a protestáns Bach hatásaként a római katolikus Liszt Ferenc több helyen visszatérő g – a – c Kereszt-motívumára, vagy a *B–A–C–H prelúdium és fuga* variációira.

A művészet szellemtörténeti fordulata kétségkívül az, amikor a szakrális képből szekularizált művészet lesz. Hans Belting értelmezésében ez úgy hangzik: amikor a kép liturgikus kultuszának kora után a művészet kora

érkezik el a 16. század elején. *Marosi Ernő* tanulmányában alapvető fordulatként azt emeli ki, hogy „az ereklyéről az *exemplumra* helyeződik a hangsúly”, vagyis a szentkép tisztelete helyett a követendő életpélda válik fontossá. Az ige jelentőségének okán pedig a templomi falfestményeken több esetben az alakos ábrázolások bibliai szövegek felirataira cserélődnek ki. Tegyük nyomban hozzá, hogy a könyvek nyomtatott címlapjai ugyanakkor éppúgy megőrzik a templomkapu tipografikus ábrázolását, mint a humanista arcképcsarnokok hagyományos megjelenítéseit. Marosi Ernő sajátos meglátása, hogy az építészeti ikonográfia viszont nem függesztette fel érvényét, sőt a puritán református templomtér építészeti ikonológiája a késő középkorból táplálkozik.

Közismert, hogy Luther bibliafordításaiban és teológiai műveiben formai és tartalmi szempontból is alapvető fordulatot idézett elő Európa, valamint a világ történelmében és kultúrájában egyaránt. *Horváth Géza* írásában azt mutatja ki, hogy a könyvnyomtatásnak mind a németre fordított Biblia, mind a teológia megújítása elterjedésében döntő szerepe volt, amit a reformátor időben felismert és ki is használt a milliós példányszámok elterjesztésével. Ugyanakkor a Szentírásnak a beszélt nyelvre, a felsős százra való átültetése belső rímek, hangzások, ritmusok és dallamok révén az ige megnyilatkozását és felismerését segítette elő a német gondolkodásban. A reformátor ugyan nagy jelentőséget tulajdonított a *sensus litteralis*-nak, de a szószerinti fordítás helyett az értelmi fordítással élt, mert tudta jól, hogy a betű a Szentlélek érintettségében folytonosan élővé és lelkivé kíván válni.

Fabiny Tibor tanulmánya rendkívül izgalmas teológiai esztétikai elemzés, ahogy összeveti Shakespeare Hamletjét – mint wittenbergi teológust – Luther kereszt teológiájával. A paradox teológia megfeleltetése a paradox drámával sok mindenre fényt derít. A világ színpadán mindenki valamilyen szerepet játszik. Mind Luther, mind Hamlet ezt a feje tetejére fordított világot leplezi le, amely valójában a rejtőzködő Isten arca vagy maszkja (*larva dei*). De éppen e fordítottságban, aki szenved, akit megaláznak, aki az Istentől elhagyatott, az a győző, az az Isten kiválasztottja arra, hogy talpára, újra a maga valóságába állítsa ezt a világot. Úgy, mint Hamlet, a wittenbergi diák, aki áldozatul vettetett oda másokért, mert „a rosszat pusztítani kívánónak önmagát is el kell pusztítania.” *Fabiny Tibor* tanulmánya ennek a drámában megmutató paradoxonnak megtapasztalását fejtegeti több szálon, mely paradoxon Luther teológiáján alapszik, s az életből, mégpedig a passióból, a szenvedésből tanult teológia.

Csepregi András tanulmánya arra az érdekes megoldásra tesz kísérletet, hogy Luther kétféle, egyházi és világi kormányzás, illetve az evangélium és a törvény dualizmusának feszültségét feloldja. Gondolatmenetének alapvetéseként a társadalmi mozgalmakban elkötelezett, antikapitalista Ulrich Duchrow munkájára támaszkodik, ezért írása inkább a lutheri teológia '70-es, '80-as évek duchrow-i átfestésére emlékeztet. Az a szellemes megfogalmazás, miszerint a társadalom középkori vertikális

szerkezetét, amelyben az üdvösség az egyházon keresztül rendező elvként áradt ki a világ minden területére, Luther az oldalára fordította volna, és horizontális, egymás mellett élő rendeket formált volna belőle, a szociológia terepére rántja le a protestáns teológiát. Sajnos ez a „bedőlés” éppen korunkban következett be a fősodratú német teológiában. Luther ezzel szemben az egyház és a világ viszonyát az antropológia dualizmusára, a lélek és a test ellentételezésének dinamikus kapcsolatára alapozta, amelyben az elsőbbség mindenképpen a léleké. Ezt az ellentételezést nem érdemes utólag feloldani, sem ennek hierarchiáját megdönteni, hiszen Luther ellentétpárokat építő teológiai gondolkodásával idézte elő korábban a szellemtörténeti fordulatot –, ahogy ezt Gerhard Ebeling idevágó *Luther*-könyvében kimutatja. Egyrészt a lelkiismeret fölszabadításával a társadalom minden egyes tagjának szellemi-lelki téren szabadságot adott, másrészt nyomtatékosította azt is, hogy a hivatás és az abból fakadó társadalmi feladatok tekintetében senki sem bújhat ki a törvény kötelezettsége alól. Csepregi András abban véli megtalálni az egyház és a világ, illetve az evangélium és a törvény dualizmusának feloldását, hogy beemeli a törvény harmadik hasznáról szóló tanítást. *A tertius usus legis* azonban sokkal inkább Kálvin etikájának sajátossága, amely csak Luther halála után kapott helyet az *Egyességi iratokban* (1580).

Mányoki János azt feszegeti, hogy vajon Luther iszlámmal szembeni megnyilatkozásai mögött milyen történelmi, illetve vallási tapasztalat húzódik meg. Ennek a tanulmánynak legérdekesebb része annak a Georgius de Hungaria (Magyarországi György) nevű szerző művének ismertetése, aki a 15. század első felében török fogságának tapasztalatából jegyezte le a törökök vallását és erkölcsét. Ezt a könyvecskét Luther nemhogy ismerte, illetve felhasználta, hanem 1530-as kiadásához előszót is írt hozzá. Az 1517-es évnek a világtörténelem kontextusába való beillesztésével a szerző finom utalást tesz az akkori Európa törökök általi fenyegetettségéről, hiszen az iszlám kapcsán nem pusztán teoretikus kérdéstről van szó. Érdekes lett volna megemlíteni annak az európai gondolkodókat megmozgató irodalmi válasznak háttérét, amelyet a mohácsi tragédia váltott ki, és Luther *Négy vigasztaló zsoltár Mária magyar királynéhoz* című (1526) művét követően Rotterdami Erasmus (*A keresztény özvegy*, 1529) és Thomas More (*Erősítő párbeszéd balsors idején*, 1534) vigasztaló értekezése fémjelez.

Ittész Gábor rendkívül érdekes egyháztörténelmi áttekintése a mára már könyvtárnyi irodalommal rendelkező elemzés nyomán azt mutatja be, mennyiben van valóságértéke annak, hogy Luther Márton 1517. október 31-én a wittenbergi vártemplom kapujára szögezte ki 95 tételét. Egy biztos, ezen a napon Luther fennmaradt levelének kísérletében megküldte a tétéleket egyházi előjórójának, Brandenburgi Albert mainzi érseknek. A templomkapura való kiszögelés motívumának elterjedése azonban csak a protestáns ortodoxia emlékkultúrájával veszi kezdetét. A centenáriumra készült, *Bölcs Frigyes álmát* ábrázoló emléklap (1617), valamint Christoph Weigel *A szent*

reformáció kezdete (1697) című metszete után egyre elszaporodó kiszögélés-ábrázolások mellett érdemes lenne alaposabban megvizsgálni a szimbolikus elemek jelentéstartalmát. Nemcsak a német nemzet hőstét kiemelni hivatott germán isten, Thor kalapácsos alakjának redivivusára gondolok, hanem a bibliai templomkapu és a rajta véghezvitt cselekmények szimbolikájára éppúgy, mint a Mindszentek ünnepe vigiliájának, valamint a wittenbergi vártemplom Mindenszentek titulusának többre-egű jelentőségére.

Zsugyel János Luther közgazdasági gondolatait gyűjtötte csokorba. A témát illetően óhatatlanul is eszünkbe jut a Kálvin-évfordulók kapcsán az az igyekezet, amely előadásokban és cikkekben próbálta bizonygatni a genfi reformátor gazdasági érdeklődését. A furcsa társításnak oka az, hogy mivel nyugati társadalmunk ma a civilizáció minden területén alapvetően gazdasági érdekeket állít előtérbe, a teológia néhány képviselője hajánál elő-rángatott idézetekkel a reformátorok műveiből próbálja igazolni, hogy maga a protestáns gondolkodás mennyire korszerű. Természetesen sem Kálvin, sem Luther, sem pedig egyetlen klasszikus teológus sem foglalkozott gazdasági kérdésekkel, miután a piacnak évezredek óta minden mástól független sajátos törvénye van, és az utilitarizmus feltűnése előtt nem tartozott soha a kultúra, nemhogy a teológia tárgykörébe. *Zsugyel János* javára legyen mondva, nem kívánta Luther Mártont a protestáns gazdaság atyjává tenni. Idézeteivel világosan bizonyítja, hogy a gazdaság egyetlen teológiai etikai témája, az uzsora és a kamat tekintetében mind a Szentírás, mind az elmúlt évszázadok meghatározó teológusainak nyomvonalán halad, és elítéli azt.

Orosz Gábor Viktor izletes esszéje ízelítőt ad arról a szellemtörténeti fordulatról, amely Krisztus úrvacsorai közössége nyomán felismerte a személyes asztali beszél-

getés jelentőségét a teológiában. Esztétikai megközelítés ez a tanulmány, amelyben az ételek és italok, a kenyér, a bor, a gyümölcsök kóstolása közben magának a magnak, a Szentírás Krisztusának megízlése és táplálása vezet el a tudottból (gekannt) az ismertig (bekannt). Mindennek persze nemcsak ismeretelméleti, de etikai következményei is vannak, amelyet a szerző Hermann Franckétől Klass Huizingen és Sartre-on át Paul Tillichig bemutat, s győzi meg olvasóját arról, hogy az egy asztalhoz való letelepedéshez mily nagy szüksége van ma szellemi életünk képviselőinek.

A kötet utolsó fejezeteként a római katolikus, az evangélikus és a református felekezetek képviselőivel, *Jelenits Istvánnal, Fabiny Tiborral és Szűcs Ferencsel* létrejött „asztali beszélgetés” azt a szellemtörténeti fordulatot vonta le az elmúlt 500 év tapasztalatából, hogy a lutheri és a kálvini reformáció *semper reformandi* igénye egyetemes egyházi ügyként hatott és hat máig a nyugati egyház megújulására. A beszélgetés a múlt sérelmei helyett a hitvalló kiállás közös jelentőségében állapodott meg. *Szűcs Ferenc* szavaival: „a felismert igazságot való kiállítás és sok esetben a vértanúság vállalása is öröksége ennek az elmúlt 500 esztendőnek, amit nem szabad a szőnyeg alá söpörni. Emberek a hitükért mindkét oldalon vállalták a mártíriumot. Nem feltétlen pozitívuma ennek a múltnak, hogy mindkét oldalon keresztyének harcoltak, de a hit vállalását én mindenképpen pozitívnak látom.” A sokáig – egyébként helytelenül – Krisztus köntösének szétदारabolásaként értelmezett felekezeti megosztottság helyett félezer év távlatából mára már az a felismerés rajzolódik ki, hogy a történelem Ura épp az egyes tanúságtételek és hitvallások áldozatainak keresztül a megsokasodó felekezetek, egyháztestek létrejöttével gazdagította és tette színessé egyházát.

Békési Sándor

Kutatástörténet arcképekben

Rudolf Smend, Kritiker und Exegeten.

Porträtskizzen zu vier Jahrhunderten alttestamentlicher Wissenschaft, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, XII + 1005 lap

Vajon miért kell kutatástörténetet írni? Röviden: azért, mert felejtünk. Hosszabban: azért, mert sokkal gyorsabban felejtünk, mint amennyire tanulunk. Ha valamely lelkész-generációnak mai tagja visszagondol, hogy például nagyapja hogyan tudott még latinul, akkor mindezt jól érti! Világos, hogy a mai digitális világban őszünk elveszett ember lenne, viszont éppen az a tartalom, aminek kezelésére oly jó a digitális technika, mint ha vilámgyorsan párologna el a magyar köztudatban. Csak a magyarban? Aligha! Az Újszövetség német református tudója, Gerd Theißen figyelmeztetett minket többször is arra, hogy milyen sok eredmény merült feledésbe a 19.

század bibliai kutatásából – amiknek pedig egyébként ma is jelentőségük lenne. A szintén német református Rudolf Smend pedig – most már évtizedek óta – emlékeztet bennünket a korábbi kutatások jelentőségére, ill. az eredmények mai felhasználhatóságára, így a kutatástörténet nagy öregjének egy monumentális könyvét tartja az olvasó a kezében. Azt megszoktuk, hogy Smend tollából mindig valamilyen rövidebb, de ütős tanulmány kerül ki; soha nem oldalszámra mérte a cikkeket és könyveket: *qualitas non numeratur sed ponderatur!* Ezúttal azonban valami porszem kerülhetett a gépezetbe, hiszen ez a könyv (meghaladva az 1000 oldalt) valóban

egy súlyos olvasmány! Ez azzal magyarázható, hogy a könyv több évtizedes kutatás eredményeit összegzi. Már korábban olvastuk a szerzőtől: *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989) – ennek a könyvnek is több darabja átkerült a jelenlegi kiadványba, némelyik átdolgozott formában. Ugyanakkor azonban elmaradt a „német” jelző a könyv címéből: immár nem csak a németül fogalmazó tudósokról van szó, hanem az ószövetségi tudomány reprezentánsairól általában úgy, hogy egyre inkább egy kutatástörténeti kompendiumra hasonlít a könyv, nem csupán kiragadott fontos szerzők arcképvázlatairól beszélhetünk.

Az olvasónak mindazáltal az lehet a benyomása, hogy a szerző már hosszú évtizedek óta jól feldolgozta azoknak a tudósoknak az életrajzát, akik – legalábbis kontinensünkön – az Ószövetség kutatását meghatározták. Említsük is a teljesség igénye nélkül a fontosabb neveket! J. G. Eichhorn, W. M. L. de Wette, W. Gesenius, J. Wellhausen, B. Duhm, H. Greßmann, H. Gunkel, A. Alt, M. Noth, G. von Rad, W. Rudolph, W. Zimmerli neve mind olyan, hogy változatlanul aranybetűvel van felírva a kutatástörténet lapjaira, s munkásságukat megismerve valóban a *main stream* irányvonalát is fölfedezhetjük – ezen 1989 óta nyilván a szerző sem tud, de nem is akar változtatni. Rosszul ismeri azonban R. Smend szerzői jellemét az, aki azt gondolná, hogy a jelen könyv nem tudja fenntartani, sőt fokozni is a feszültséget! Ellenkezőleg: több, mint 1000 oldalon végig ez történik.

A jelen ismertetés csupán példákat tud kiragadni, de magyar olvasót is izgalommal fog el az a név, amelynek helye lenne a *main stream* kutatásban munkásságára tekintettel – s mégsem szoktunk sokat beszélni róla: Johannes Hempel (1891–1964) azon kevés teológusokhoz (és még kevesebb ószövetségesekhez) tartozott, akik a nemzeti szocializmus bűvkörébe kerültek, s a II. világháború után meglehetősen ritkán találkozhattunk nevével. Nem véletlen, ha Emanuel Hirsch (1888–1972) őt a legnagyobbak között tartotta számon, de hát róla is tudjuk, hogy bár Barth Károly kifejezett ellenfelének tartotta politikai meggyőződése miatt, ugyanakkor dogmatörténeti ismereteit maximálisan elismerte. Ez érvényes Hempelre is, aki ráadásul a *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* kiadója is volt a háborús években. A német nemzeti érzés és a Führer-gondolat bűvkörében azonban olyan politikai nézetekre és állásfoglalásokra ragadtatta magát, amiért később tudományos pályája súlyos csorbát szenvedett. Ugyanakkor azonban őszinteségét soha nem vitatta senki: W. Zimmerli – tehát egy svájci tudós, akitől a nemzeti szocializmus igen messze állt – maga állt ki mellette, s bár a háború után berlini katedráját elvesztette, a göttingeni egyetem emeritus professzora lehetett később. Érdekes késői éveinek vallomása, amit a könyv 769. lapján olvashatunk: „El kell ismernem, hogy amikor a fátyol lehullott a szemeimről, nem volt elég elhatározás ben-

nem, hogy mindattól megváljak, amit ma már tévedésnek ítélek – s annak idején is így kellett volna látnom.”

Hasonlóan érdekes rész, ahol Smend nem a tegnap, hanem a tegnapelőtt tudományosságával foglalkozik. Jean Astruc (1684–1766) híres „Conjectures”-jével, sejtéseivel a modern forráselmélet és Pentateuchos-kutatás elődje lett. Na de milyen történelem az, ahol egy orvos-professzor ilyen meghatározó könyvet ír a bibliatudományban? Persze, a családi örökség sokat számít: Smend bemutatja az apát is, az üldözött francia református lelkész, Pierre Astruc szenvedéseit, de kapcsolatát is a genfi akadémiával, ahol M. Turretini befolyása érvényesült. És igen: Jean Astruc titokban a papától tanult meg héberül... Érdekes látni az orvosi karriert, ezen belül az anatómiai előadásokat a toulouse-i egyetemen, a szülés segítségére írt kézikönyvet („L’Art d’accoucher...”), vagy a pestisről és általában az epidémiákról írt dolgozatot. Astruc tételei a Pentateuchosról, persze, sokat vitatottak voltak. Smend jól mutatja, hogy a szerző önmagát egyrészt a tradíció őrzőjének tartotta, ugyanakkor olyan utakon akart járni, amelyeken még soha senki nem haladt – mindkettő sikerült, s ezért van, hogy hol egyik, hol másik felet irritálták az eredmények. Wellhausen azonban később okkal mondta: más úton járni a helyes magyarázat felé nem lehet.

Nem lehetett könnyű azokról írni, akik a szerző kortársai voltak. Ismét csak egy példát kiragadva: Lothar Peritt (1930–2012) neve Magyarországon is ismert – még jól emlékszem, amikor néhány könyvét megbeszéltek a Doktorok Kollégiuma Ószövetségi Szekciójában. Az a benyomásunk keletkezhetett (joggal!), hogy egy nagy vitatkozóval van dolgunk. Aztán amikor röviden láthattam Jeruzsálemben, német kollégáim figyelmeztettek, hogy egy átlagon felül finom és érzékeny emberről van szó. A sok kérdőjelre most jött meg a válasz: a herrnhuti pietizmus egyrészt a finom lelkületet, másrészt munkában a megalkuvás nélküli érvelést tette lehetővé. Deuteronomium-kutatásban egyik sem hátrány – s ezt Smend tökéletes pontossággal mutatja be.

És még egy, igaz, ez fájdalmas lesz: Smend beszámol az időközben elhunyt tanítványról is. Timo Veijola (1947–2005) valóban Göttingenben, a Smend-iskola tanítványaként nőtt nagygyá, s nyújtott maradandót mind a Sámuel könyveinek magyarázatában, mind pedig a Deuteronomium értelmezésében. Smend hosszan tárgyalja a Veijola által végzett redakció-kritikai munka jelentőségét. Mi innen úgy látjuk, hogy Veijola volt az, aki a finn exegetikai társaságon keresztül országa tudományát az európai standard szintjére emelte – s bár a tudós idejekorán távozott az élők sorából, tanítványai és munkatársai ezt a szintet azóta is tartják.

Csupán néhány példát említettünk; Smend stílusa mindenütt rövid, tömör, viszont fűszeres megfogalmazással, néha szarkazmustól sem mentesen teszi a mondanivalót élvezetessé, irodalmi utalásokkal hasznossá. Egy könyvtárat tart az olvasó kezében, ha ezt az értékes könyvet átdolgozni akarja!

Karasszon István

Az Óstörténet – újrafogalmazva

Jan Christian Gertz, *Das erste Buch Mose (Genesis)*.

Die Urgeschichte Gen 1–11, Das Alte Testament Deutsch 1,1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018, XXVII + 348 lap

Köztudott, hogy a nagyhírű *Das Alte Testament Deutsch* sorozatának több darabját folyamatosan újraírják, hiszen az első kiadás óta jelentős idő telt el, s nyilván azóta a kutatás helyzete is alaposan megváltozott. Már régóta vártuk, hogy az 1Móz magyarázatához is új kommentár fog megjelenni – mégis nem kis bátorság kellett ahhoz, hogy valaki Gerhard von Rad kommentárját teljesen újraírja, hiszen ez az 1952-ben megjelent könyv egyike volt a sorozat legsikeresebb darabjainak, összességében 12 kiadást ért meg, s keletnémet kiadása révén a magyar protestáns lelkészek körében is nagy elismertségre tett szert. J. C. Gertz azonban nem csak a heidelbergi katedrán követi G. von Radot, hanem ezzel a kommentárral is, megtartva az 1952-es mű jellegzetességét. Talán csak annyit fűzhetünk ehhez hozzá: a jellegzetesség ugyan megmaradt, de az ATD sorozatára jellemző rövideg talán kevésbé, hiszen, ha az első tizenegy fejezet ilyen terjedelmet igényelt, akkor elképzelhető, hogy a további passzusokkal együtt mekkorára nő ennek a kommentárnak a terjedelme. S talán von Rad stílusát is hiányolhatjuk; Gertz nagyon pontosan fogalmaz, de éppen ez a pozitív tulajdonsága sokszor kifejezetten munkássá teszi a könyv átolvasását.

Ugyanakkor mégis azt mondhatjuk, hogy az újabb (és nem éppen szűkös) szakirodalom összefoglalásával még így is egy rövid és érthető kommentár áll előttünk. Az olvasó persze első renden az iránt érdeklődik, hogy a források felosztásával hogyan dolgozik az új kommentár, hiszen már G. von Rad követelte a forráskutatás megújítását (és a múlt század utolsó harmadában ez meg is történt, bár ez a hatalmas erőfeszítés inkább az ún. újabb dokumentum-elmélet megerősödéséhez vezetett). Két meglepetésről számolhatunk be: először is magának az irodalmkritikai munkának az elvégzésével Gertz kommentárja semmi újat nem hoz. Úgy tűnik, a 19. század forrásanalízise nagyon megbízható eredményekre vezetett! Ugyanakkor azonban a források elnevezése már jelzi, hogy az eredmények értékelésében jelentős változások álltak be: Gertz azt mondja, hogy az Óstörténetre jellemző a papi történetírás (P), valamint egy korábbi „bölcsestételező” forrás (ez a hagyományos J), majd pedig számol az így előállt történelem későbbi kiegészítéseivel. Ez megfelel a korábbi nézeteknek, s csupán érdeklődéssel várjuk a következő kötetet, ahol azért már az E forrással is számolnia kell a kommentátornak... A leginkább azonban az az érdekes a kommentárban, hogy a végső forma előállításában mint ha fordított úton járna Gertz G. von Radhoz képest: *eredetinek* a P réteget tartja (Kr. e. 5. század), s vallja, hogy később iktatták be ebbe a régebbi forrást (J, de Gertz által „bölcsestételező” forrásnak nevezett, Kr. e. 7. századra datált réteg). Mindez valami olyasmit sugall, mint ha a 19. századi „kiegés-

zítés-elméletéhez” térnénk vissza, igaz ezúttal azonban más formában. Ahhoz ui. kétség nem fűződhet, hogy a J, vagy bölcsestételező forrás is önmagában megáll, tehát a kettő egybeszerkesztésére kellett sor kerüljön – sajnos ez a kommentárból nem derül ki: végső soron akkor ki és milyen kör volt felelős az Óstörténet végleges verziójáért? Talán a Pentateuchos végső szerkesztője? – Magam részéről talán kissé kritizálhatónak tartom a J bölcsestételező elnevezését, hiszen e szó a kor bölcs mondásainak gyűjteményeire enged asszociálni. Gertz nem ezért döntött a szó mellett, hanem a J forrás kultúra iránti elkötelezettségét tartja erre az elnevezésre méltónak. Igaz: ebben helyeselhetünk neki; már az 1Móz 2 mutatja, hogy az Éden-kerttel a természetlen és megmunkálatlan pusztaság áll szemben, s az ember engedtlensége (bűne) okozza, hogy mindig újra a pusztaságba száműzetünk. Ilyen szempontból persze érthető, hogy a kultúrát propagáló forrást „bölcsestételező” nevezzük.

Egy könyvismertetés nyilván nem tartalmazhatja a könyv teljes anyagát, már csak azért sem, mivel a könyv lényege éppen a kortárs tudomány összefoglalása, ill. az új kutatási eredményekkel való párbeszéd. Szűrőpróba-ként azért említhetünk egy olyan passzust, ahol a Gerhard von Rad ideje óta végbement kutatás jelentős új eredményekre vezetett! Az 1Móz 6,1–4 (202–217. lap: „Göttersöhne und Menschentöchter”) kétségkívül régóta enigmatikus része az Óstörténetnek. G. von Rad úgy magyarázza az istenfiak és az emberek leányai összeházasodásának történetét, hogy a J forráshoz számolja, s annak az összefüggésében látja, hogy a bűn elhatalmasodik a földön. A tömeggyilkos Lámek után a bűn immár eléri a transzcendens szférát is; ennek kifejezése az a történet, ahol a „vegyes házasságok” erőszakos gíngázokat produkálnak. Föltétlenül szükséges tehát, hogy Jahwe, az ÚR közbeavatkozzon! – Az újabb kutatás nagyon szívesen hangsúlyozza, hogy ez az elbeszélés igen közel áll Énókh könyvéhez (1Énókh 6,1), ahol a lázadó óriások mítoszáról olvasunk; azt is szívesen hangsúlyozzák, hogy már Josephus Flavius is látta, hogy ez a passzus közel áll a görög mitológiához. Ennek alapján sokan feltételezik, hogy ez a néhány vers jóval később került a szöveg állományába, s az özönvíz történetének magyarázatát adja, amennyiben az ember és a köztes lények lázadásában látja az özönvíz okát. Néhányan talán még emlékeznek közülünk, hogy évekkel ezelőtt Philip Davies sheffieldi professzor is ezt a nézetet tárta elénk budapesti látogatásakor: az 1Móz 6,1–4 egyáltalán nem a „legrégebbi Pentateuchos-forrás” (a J) darabja, hanem talán a legkésőbbi szöveg az Ószövetség együttesében!

Ha valaki figyelemmel kísérte az elmúlt évek kutatását, nyilván érdeklődéssel fordul az új kommentár felé: vajon

mit mond erről Gertz? Azt joggal várjuk el, hogy ismerteti a nézeteket – ide értve Hésziodosz elképzeléseit a halhatatlan istenek és a halandó emberek keveredéséről. Vajon azonban kizárólag erről van szó? Gertz nézete szerint a kapcsolódás ugyan világos és látható, de „unspezifisch” = meglehetősen általános, pontatlan ahhoz, hogy konkrét kapcsolatot feltételezzünk. Inkább arra utal, hogy ez a nézet már a babiloni özönvíz-történetben is előfordul, s Gilgames neve is egy óriás neve. Ami azonban ennél is fontosabb: a qumráni gyülekezet dokumentumaiban (4Q531) bizonyítottan láthatjuk, hogy ez a nézet ismert volt a zsidóság körében, már Énókh könyve előtt. Gertz tehát úgy látja, hogy nem az 1Móz 6,1–4 származik az 1Énókh 6,1kk-ből, hanem fordítva: ez utóbbi jelenti a tradíció fejlődésében a későbbi stádiumot. Kétségkívül

késői darab az Óstörténetben az 1Móz 6,1–4 – viszont nem annyira késői, mint amennyire az elmúlt években gondolták. Mindebből persze az következik, hogy nem csak az a magyarázat a helyes, amit az Énókh könyve hátterén adhatunk, hanem esetleg az is, amit G. von Rad tanított...

Nem ez az egyetlen passzus, amelyet végig olvasva ilyen élményben lehet részünk, de talán ez a néhány gondolat alkalmas arra, hogy az érdeklődést fölkeltsen Gertz kommentárja iránt. Hogy lesz-e akkora sikere ennek a műnek, mint elődjének, azt nem tudjuk megjósolni, de a jelen helyzetben mindenképpen megbízható vonatkozási pontként ajánlhatjuk lelkészek figyelmébe – szinte kötelező olvasmányként.

Karasszon István

HATOS PÁL

Szabdkőművesből református püspök

Ravasz László élete, h.n.: Jaffa Kiadó, 2016

Utánközlés. Eredeti megjelenés: *Hosszú még az út! Confessio.*

A Magyarországi Református Egyház Figyelője. 40. évf. 2016/2. 117–121 p.

Rosszindulat? Hát az van! Vélelmezem ugyan, hogy Hatos Pál is csak átveszi az általunk ismert, sokszor idézett szavakat Ravasz László szájából, az 1938-as parlamenti beszédében. Még kommentálni is van mersze: „De a beszédnek leginkább azokban a gúnyos fordulatokban mutatkozott meg a hatása, amelyekkel az ország egyik legműveltebb embere a zsidóknak a magyar műveltséghez való méltatlanságát fejezte ki” (235. lap). S jönnek a szavak, amelyeket majd teljes mértékben meg kívánunk ismételni itt. A teljes ismétlés azonban nyilvánvalóvá teszi: Ravasz László ezt nem *mondta* – hanem idézte. S nem *csak* ezt idézte, tehát nem csak a negatívumot, hanem a pozitívumot is. Nem kell hermeneutikai zseninek lenni, hogy valaki megértse, mit is mondott ténylegesen Ravasz László; maga a mondanivaló teljesen egyszerű: Ravasz László arra figyelmeztet, hogy a zsidótörvény meg fogja osztani Magyarországot. Teljesen egybevág ezzel egy hagyományozott megjegyzése a zsidótörvény körüli viták kapcsán: Azt vélelmezte, hogy „most meg fog sokasodni a zsidó Magyarországon”. Mielőtt bárki félre akarná értelmezni, pusztán jóindulatból, e szavakat: Ravasz László attól félt, hogy a zsidótörvény hatására az emberek majd egymásról akarják bebizonyítani zsidó származásukat, hogy ne a konkurens kapja meg az állást... Sajnos, igaza lett! Személyes véleményemet írom le: ha valaki ennyire világosan látta a törvény társadalmi hatását előre, akkor valóban nem lett volna szabad megszavaznia a törvényt!

Az idézetet elolvashatjuk Ravasz László, Isten rostájában, III. kötet (Budapest: Franklin-Társulat, é. n.), 298. lapján: „Láng Lajos ő méltósága a délelőtt egy egész marékra való ilyen ellentétes, dialektikus ítéletet sorolt

fel, amelyek mind igazak, mert, ismétlem, az asszimiláció szinte láthatatlan és felmérhetetlen fokozatainak a távolságától és különbségétől függ mindenik. Mondja valaki azt, hogy nem magyar a zsidó: akkor joggal elő fogják hozni negyvennyolcas honvédeiket, előhozzák hősi halottaikat, a lövészárkokban megmutatott bajtársi érzületet és bátorságot. Magyar a zsidó, állítja valaki, még azt is hallottam, hogy a református felekezet mellett a legmagyarabb felekezet a zsidó. Üljön csak be egy Nyíregyházára menő harmadosztályú kocsiba, amelyben 60–70 hernyósapkás, kaftános zsidó van, akinek a szájában habzik a jiddis, kérdezze meg magától: ez a magyar, ez Árpád népe, ez Arany János népe? Nem ver gyökeret a zsidó, bujdosó örök Ahasvér, mondja az egyik felfogás; nos: meg lehet mutatni a Tisza-Duna-közén, a Dunántúlon száz-kétszáz esztendeje ott lakó zsidóvallású földbirtokos családokat, akiknek az a föld csakugyan egész világuk és erkölcsi létük alapja, amelyhez hűek voltak és amelyet megszolgáltak. Mondja valaki azt, hogy a zsidó éppen olyan letelepülő magyar, mint bármely más magyar, akkor rá lehet mutatni a vándor nemzetközi vigécre...” – Az idézetet folytathatnánk, de ennyi talán világossá teszi: szociológiai körképről van szó, amelyből egyetlen mondatot a szerző saját véleményeként kiemelni több, mint tisztességtelenség!

Sok kérdésünk is lenne a szerzőhöz: vajon például tud is valamit, vagy csak sugall Muraközy Gyula kapcsán? Dodonai megjegyzése történészhez méltatlan: „Besúgók hálózata vette körül, köztük legfőbb bizalmasa, Muraközy Gyula...” (278. lap) Ismereteim magától a családtól származnak: Muraközy Gyula maga is hatalmas prédikátor

volt, mindig Ravasz László árnyékában állva, de mindig őszinte tisztelettel adózva a püspököknek. Az Andrássy út 60-ban betegre verték, de semmi terhelőt nem volt hajlandó Ravasz Lászlóra vallani. Amennyiben Hatos Pál tud valami konkrétumot, jó lenne, ha publikálná – az, hogy „valami van”, az ilyen esetben nem információ, hanem kifejezetten félrevezető megjegyzés, ami semmi másra nem jó, csak hogy egy tisztességes embert rossz hírbe hozzunk.

Megkérdeshetnénk még: a cím – muszáj volt? Persze, tudom: el kell adni egy könyvet. Ráadásul a könyv tartalma is korrektül tárgyalja és teljesen tisztázza: Ravasz László ifjúkorában nem egy „titkos szervezet” tagja volt, hanem egy eszközzel élt, amiről azt gondolta, hogy a kisebbségi létben, a magyarnak maradásban segíteni fog. Amikor ez nem bizonyult helyes útnak, tisztázta ezt a kérdést, és kilépett. Történetileg korrekt tehát a könyv, kommunikatív szempontból azonban nem érzem annak – az „index” rá is röpi a témára... Ma egészen mást jelent, ha valakiről azt mondjuk, hogy „szabadkőműves”.

Az Olvasó láthatja, hogy Hatos Pál könyve kifejezetten párbeszédre indító, vitát és tisztázódást követelő írás – óriási szolgálatot tett nem csak a reformátusoknak, de az

egész országnak is, hogy erre a munkára vállalkozott. Tényleges kritikai megjegyzésem nem is nagyon van a könyvhöz. Talán csak ennyi: mivel a szerző nem teológus, nyilván és érthetően óvatosabb a teológiai besorolás kapcsán. Azért ez Ravasz László esetében nem túl bonyolult: ő maga is utal Alexandre Vinet-re, aki a svájci egyházi liberalizmus kimagasló egyénisége volt. Ravasz László is körülbelül ezt a címkét kaphatná teológiai gondolkodásában – bár félő, hogy Magyarországon ezt a nevet félreértik. Egyrészt teológiai liberalizmusról van szó, s nem politikairól, másrészt pedig Svájcban a liberális ellenpárja a „pozitív” volt, Magyarországon talán inkább a „konzervatív”. Úgy látom, a szerző nem ismeri Kováts J. István önéletírását. Kár, mert ez szépen mutatná, hogy konzervatív részről milyen ellenzéke (jóllehet munkatársa is) volt Ravasz Lászlónak, aki szép prédikációi mellett azért tudott nagyon kemény harcos is lenni. Összességében mindazáltal köszönet azért, hogy valaki az első – vitán felül nagy és merész – lépést megtette Ravasz László életművének értékelésében. Hosszú út áll még előttünk!

Karasszon István

KÓKAI NAGY VIKTOR ÉS EGERESI LÁSZLÓ SÁNDOR

Próféták az idők során

Propheten der Epochen / Prophets during the Epochs,

Alten Orient und Altes Testament, Band 426, Festschrift für István Karasszon zum 60.

Geburtstag / Studies in Honour of István Karasszon for his 60th Birthday,

Ugarit Verlag, Münster, 2015, terjedelem: 272 oldal. ISBN 978-3-86835-167-5

”Such an oracle in his early age” – Micsoda egyéniség ebben a korai életkorban! – kezdi a könyv bevezetését Zsengellér József, a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának dékánja. A tudományos életben ugyanis a 60. életkor egyáltalán nem számít soknak. Sőt! Ami viszont mindenképpen ámulatra méltó, az a 30 év sikeres munkássága.

Karasszon István teológiai diplomáját a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen szerezte 1976-ban, ezt követően két évet tanult a Bázeli és egy évet a Genfi Egyetemen. Budapesten az Evangélikus Hittudományi Egyetemen szerezte meg mind a doktorátusát (1991), mind a habilitációt. 1993 óta a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának egyetemi tanára, az Ószövetség Tanszék vezető professzora. Több éven keresztül volt az egyetemen belül működő Hittudományi Doktori Iskola vezetője. 1999 óta a magyarországi Collegium Doctorum Ószövetség szekciójának elnöke. 2004-ben Scheiber Sándor díjat kapott a Magyar Kulturális Minisztériumtól. Tagja a Magyar Tudományos Akadémia Orientalisztika Bizottságnak. Budapest mellett 2006 óta a Sellye János Egyetem (Komarno, Szlovákia) taná-

ra. Az Ószövetség kutatók új nemzedéke nőtt fel szárnyai alatt, mint például jelen kötet szerzői: Egeresi, Kókai-Nagy, Kőszeghy, Xearvits, Zsengellér. Már a 80-as évek elejétől folyamatosan publikál. Külföldön is elismert, ő a vezető Ószövetség tudós jelenleg Magyarországon.

Tudományos érdeklődésének középpontjában többek között a prófétai irodalom áll. Foglalkozott Ézsaiás, Jeremiás, Ezékiel, Ámósz, Mikeás, Jónás, Habakuk prófétákkal. Kötetünk, amelynek címe *Próféták az idők során*, Karasszon István professzor tiszteletére írt emlékkönyv, egyben tudományos karrierje előtt is tiszteleg 60. születésnapja alkalmából. Kollegái, tanítványai örömmel és lelkesedéssel vettek részt az emlékkötet létrejöttében. A könyv 19, angol és német nyelven írt tanulmányból áll. Az írások egymást követő sorrendjében a szerzők: Walter Brueggemann, Walter Dietrich, Wolfgang Zwickel, Rainer Kessler, Ernst-Joachim Waschke, Zsengellér József, Kőszeghy Miklós, Kustár Zoltán, Balogh Csaba, Hodossy-Takács Előd, Eckart Otto, Albert de Pury, Jutta Hausmann, Balla Ibolya, Manfred Oeming, Fröhlich Ida, Xearvits Géza, Kókai Nagy Viktor, Egeresi László Sándor.

A kötet Walter Brueggemann írásával indul *Prophet Voice: Silence Shattered from Elsewhere* (A próféta hangja: a semmiből megtört csend) címmel. A szerző a csendről beszél, illetve arról, ahogy a próféták szava megtöri a csendet. A csend motívumának kvintesszenciája az Ószövetségben: Bétel papja Ámósz próféta ellen mondott ítélete (Ámósz 7,12–13 alapján).

A második tanulmány Walter Dietrich írása *Saul unter den Propheten* (Saul a próféták befolyása alatt) címmel. A téma: Saul király és Sámuel próféta; Saul király, mint próféta; Saul király és a próféták: recepció-történeti aspektusok.

A következő szöveg Wolfgang Zwickel munkája *Amos 1,1 und die Stratigraphie der eisenzeitlichen Ortslagen in Galiläa* (Ámósz 1,1 és a gallileai vaskori települések sztratigráfiája). A rendelkezésre álló régészeti leletek hozzásegíthetnek ahhoz, hogy Ámósz 1,1 segítségével pontosabb képet kapjunk a korról. Ezek illetve a természettudományi kutatások eredményei az Kr. e. 8. századról tudósítanak. Fontos kiindulási pontot jelentenek, még akkor is, ha csak Galilea területére korlátozódnak ezek az információk.

Rainer Kessler tollából származik a következő Ámósz tanulmány *Amos und die Weisheit* (Ámósz és a bölcsesség) címmel. Semmi kétség afelől, hogy Ámósz Könyve és a bölcsesség irodalom között szoros kapcsolatot áll fenn. A próféta jó néhány gondolatát a bölcsesség irodalom köréből meríti. A szerző úgy véli, akkor tudjuk legjobban megmagyarázni az Ámósz Könyvet és a bölcsesség irodalom közti párhuzamokat, ha rekonstruálni tudjuk a szerzők korát.

A sorozatot követi Ernst-Joachim Waschke munkája: *Die Visionen des Amosbuches* (Ámósz Könyvének látomásai) címen. A szerző arra keresi a választ, hogyan kapcsolódik egymáshoz a látomás és a teológiai mondanivaló, illetve mi az eredete és a szerepe a látomásoknak Ámósz Könyvében.

„Call a Scribe!” *Amos 7,10–11 and Ancient Near Eastern Prophetic Letters* („Hívj írnokot!” Ámósz 7,10–11 és az ókori közel-keleti prófétai levelek), Zsengellér József cikkével folytatódik az Ámósz tanulmányok sora. Nem véletlenül keltette fel Karasszon István figyelmét a prófétai könyvek közül Ámósz, az első író próféta, mint ahogy az sem véletlen, hogy mostanában a tudományos kutatások középpontjában áll ez a téma. Karasszon professzor három tanulmányt is írt Ámósz prófétáról és próféciáiról. Zsengellér, Ámósz Könyvének egy másik, szintén nagyon izgalmas és sokat vitatott szempontjait vizsgálja, amely az ókori közel-keleti prófétai hagyományhoz kapcsolódik, főleg az Ám 7,10–11-hez. Ami pedig az írott szöveget illeti, joggal merül fel a kérdés, hogy vajon egy vagy több szerzőről beszélhetünk-e.

Az Ámósz tanulmányokat egy másik próféta tanulmánya váltja fel *Jesaja und das Refaim-Tal* (Ézsaiás és a Refáim völgy) címmel, Kőszeghy Miklós írásával, amelyben észrevételeket tesz Ézs 17,4–6-hoz. A Refáim nevű völgy részletes földrajzi leírása semmiféle szere-

pet nem játszik a próféciában. Mivel ezek réges-régi területek voltak, Jeruzsálem lakossága nagyon jól ismerte őket. Az elhelyezkedése miatt ideális volt a tanmese számára – véli a kutató.

Az Ézsaiás tanulmányt Kustár Zoltán folytatja tovább *The Story of Isaiah with his King* (Ézsaiás esete a királlyal) címmel. Alcím: *The Role of the Hezekiah Narratives in 1–2 Kings and in Isaiah* (Az Ezékiás történet szerepe a Királyok első és második valamint Ézsaiás könyvében). Ézsaiás könyve a Királyok első és második könyvéhez hasonlóan a ma ismert kanonikus formáját számos és különböző korokból származó szerzők bejegyzéseinek köszönheti. Mindkét könyv szövegkritikai történetét vizsgálva szembevetendő, hogy ugyanaz az elbeszélés bukkan fel mindkét esetben, vagyis Ezékiás története (2Kir 18,17–20,19 és Ézs 36–39). A szerző célja az, hogy rámutasson milyen okok és szándékok vezethettek ahhoz, hogy ugyanazt a narratívát két különböző könyvbe is elhelyezzék.

Ezután Balogh Csaba esszéje következik *Reconsidering Habakkuk 1,8* (Habakuk 1,8 újragondolva) címmel. Habakuk Könyve híres arról, hogy számos szövegkritikai kérdést vet fel. Jelen tanulmány Hab 1,8 ellentmondásos igéjével foglalkozik, hiszen úgy tűnik, hogy a prófécia eredeti üzenete elveszett, jól rekonstruálható történelmi okok miatt, vagyis a számos újraszerkesztés és beírás miatt.

Hodossy-Takács Elődtől Jeremiás tanulmányt olvashatunk, melynek címe: *The Uriah Case* (Az Úrijjá eset) Jer 26,20–23. Jeremiás könyvének 26. fejezete a második templomban tartott beszéddel kezdődik. A feltételes módban megfogalmazott kijelentésben: „*ha nem hallgattok rám...*” Jeremiás próféta sötét jövőt fest: Isten lehetővé fogja tenni az Úr házában a lerombolását. A 26. fejezet másik prófétája a Kirjat-Jeárimból való Úrijjá, Semaja fia. Nincs nagy különbség a kettőjük jövődőlése között: mindketten kritizálják a királyok politikáját és a vallási elöljárók viselkedését. Azonban amíg Jeremiást nem érte bántódás, addig Úrijját Jójákim király kivégeztette. Ez a szakasz Úrijját még prófétának sem nevezi, csupán úgy utal rá, mint aki szintén prófétált.

Eckart Otto Mózesről ír. Alcím: *The Suffering Prophet in Deuteronomy and Psalm 90–92*. (A Deuteronomium és a Zsolt 90–92 szenvedő prófétája) Mózes egyéni tragédiája, hogy Isten legfőbb prófétájaként már azelőtt meghal, mielőtt a nép átkelt volna a Jordán folyón. Mózes egyéni történetében Isten rá kirótt büntetései és jutalmazásainak logikája az Úr titkai maradnak.

Albert de Pury esszéje: „*Steinigt den störrischen Sohn!*” – „*Geisselt die Ehebrecher!*” Überlegungen zum Sinn von „*problematischen*” Geboten in der biblischen und der koranischen Überlieferung („*Kövezd meg a makacs fiút!*”, „*Ostorozd a házasságtörőt!*” Gondolatok a „*problematis*” bibliai és koráni bűnre vonatkozó parancsolatokhoz a hagyományok tükrében). Karasszon István és a szerző is protestáns keresztyén

háttérrel rendelkeznek, és pontosan ezért mindkettőjük számára nagyon fontos mind a judaizmussal való kapcsolat, mind pedig az iszlámmal való összefüggések vizsgálata. Az utóbbi években, hónapokban és napokban az iszlám erősen negatív jelentést kapott a nyugati világban. Mivel ez most egy aktuális probléma, a szerző egy bibliai és egy a Koránból vett példával szeretné alátámasztani. A bibliai példa: Deut 21,18–21, a Koránból vett példa: Szúra 24,2.

Jutta Hausmann írása követi a sort: *Ezechiel 18 – Folgen des Handelns früherer Generationen und eigene Verantwortung (Ezékiel 18 avagy a korábbi nemzedékek tetteinek következménye és felelőssége)*. Az Ezékiel 18. részében a száműzetés éveinek egyfajta negatív értelmezését olvashatjuk. A fejezet szenvedélyes hangon beszél arról, hogy mind egyéni, mind közösségi szinten szembe kell nézni a saját felelősségünkkel.

Ezékiel tanulmányt Balla Ibolya folytatja: *Concepts of Transgression and Restoration in Ezekiel and Malachi with Special Attention to the Cult (A törvényszegés és a restauráció fogalmai Ezékielnél és Malakiásnál, különös tekintettel a kultuszra)*. Számos tanulmány és kutatás foglalkozott már a szentség, a tisztaság, a megszenteltetés és a profán fogalmával Ezékiel és Malakiás könyvében. Ennek a tanulmánynak az a célja, hogy további szempontokkal gazdagítsa a kutatást. Az eredmények majd jobban rávilágítanak a két próféta teológiájának mibenlétére. A két könyv egyaránt mutat hasonlóságokat és különbségeket, amely a terminológiai vagy a fogalmak használatát illeti.

Manfred Oeming Jób könyvéről ír: *Kritik der reinen Vernunft, Die hermeneutische Funktion der Prophetie im Hiobbuch (A tiszta ész kritikája, avagy a hermeneutika szerepe Jób könyvében)*. A keresztény teológia Jóbót Krisztus előfutárának tekinti. Sőt még a Korán is prófétaként tartja számon. És ha már a judaizmus, a keresztyénség és az iszlám is prófétaként utal rá, vajon mi a helyzet vele és a könyvvel történet-kritikai szempontból? – teszi fel a kérdést a szerző.

Fröhlich Ida: *Prophetic Legitimation (and De-Legitimation) in the Persian Period against its Ancient Near Eastern Background (A prófétai legitimáció és legitimáció elvesztése a Perzsa Birodalom idején)*. Az ókori Közel-Keleten a királyok legitimációja, amelyet a próféták végeztek el, elsődleges kérdés volt. Szükséges volt arra, hogy uralmukat a próféták szavakkal is megerősítsék. Például Saul és Dávid Izrael királyává választásához Sámuel próféta adta a legitimációt. Ez a fajta gyakorlat más régiós és korabeli országokban is jellemző volt.

Xeravits Géza tanulmánya: *The Figure of Daniel in Late Antique Synagogue Art (Dániel megszemélyesítése a késő ókori Zsinagógák művészeti reprezentációiban)* Dániel népszerű alak volt az ókorban. Akár úgy is mondhatnánk, hogy része volt az ókori közel-keleti közgondolkodásnak. A szövegek, ahol Dániel alakja felbukkan, bölcs, jövőbelátó és álomfejtő képességek-

kel rendelkező személyként írják le, aki istenfélő emberként jelenik meg. Bár a héber Biblia nem tekinti őt prófétának, a későbbi szövegek már ebbe a kategóriába sorolják, pl. Qumráni Tekercesek, Újszövetség, Josephus Flavius. Azok a szerzők is prófétaként tekintenek rá, akik a Septuagintát szerkesztették illetve azok, akik Dániel Könyvét már a prófétai könyvek közé sorolták. Néhány zsinagógában voltak művészi reprezentációk, ahol bibliai figurák elevenedtek meg és ahol Dánielt is megszemélyesítették. Ez a rövid tanulmány célja, hogy megvizsgálja ezeket a dekoratív célt szolgáló töredékeket.

Die Propheten und die religiösen Gemeinschaften bei Josephus (A próféták és a vallásos gyülekezetek Josephusnál) címmel Kókai Nagy Viktor írt tanulmányt. Ebben az írásban a szerző összehasonlítja, hogyan jelennek meg Josephusnál a próféták és a gyülekezetek. Véleménye szerint számos olyan személyt említ Josephus, akik rendelkeznek egy-egy próféta jellemzőivel, azonban ezeket mégsem nevezi így a történetíró. Ez az írás azt szeretné feltérképezni, hogyan ír ezekről a személyekről Josephus illetve, hogy veti őket össze a hamis prófétákkal. Először azt tisztázza a szerző, hogy a gyülekezetek milyen szerepet játszottak azokban az időkben és a prófétáknak milyen szerep jutott ezekben a közösségekben.

A kötet befejező cikke Egeresi László Sándoré *Shifts in the Paradigm. Past and Future of Teaching Classical Hebrew in Hungary (Paradigmaváltás. A klasszikus héber nyelv tanításának múltja és jövője Magyarországon)* címmel. A szerző jelenleg a bibliai héber-magyar szótáron dolgozik, ez a magyarázata annak, hogy ebben a kötetben nem a prófétai kutatásról ír. Azonban kötelességének érzi, hogy tisztelegjen Karasszon professzor előtt, akit Magyarország legkiválóbb Ószövetség kutatójának tart; ezen kívül nagyszerű barát, remek humorérzékkel és sokak mentora. Egeresi László, mint a bibliai héber nyelv tanára, néhány gondolatot vázol fel a nyelvoktatásával kapcsolatban. Mindig is feltett szándéka volt, hogy diákjait úgynevezett olvasó-barát nyelvtannal hozza közelebb a héber nyelv kihívásaihoz és úgy érzi, ezt a célt sikerült elérnie, radikális változást hozva ezzel a héber nyelv oktatásában. A nyelvkönyve teológiai bestseller lett és számos magyar felsőoktatási intézmény ezt használja, még a Magyar Zsidó Egyetem is.

Összefoglalásképpen elmondható, hogy Karasszon professzor kollégái különböző egyetemekről fontos, naprakész tanulmányokat jelentettek meg ebben az emlékkötetben, amelyek mind kapcsolódnak Karasszon professzor munkáihoz, kutatásaihoz. A kiváló tudós, tanár és barát, rendkívüli érdeklődést tanúsít az Ószövetség kutatása iránt, és ezek közül is kiemelkednek azok a vizsgálatok, amelyeknek fókuszában ezúttal a prófétai irodalom jegyeit magukon viselő szövegek állnak.

Kovács Enikő Hajnalka

KIADÓI EST

A *Theologiai Szemle* – programjainak sorában – az idén első ízben számos egyházi kötődésű kiadót hívott meg azt kérve, hogy röviden mutassák be az általuk legfontosabbnak ítélt új kiadványukat. E kezdeményezésre 11 kiadó képviseltette magát az októberi találkozón. A szerkesztőbizottság – nyilván a színvonalasan érdekes élménytől inspiráltan – a helyszí-



nen följajánlotta, hogy a bemutatott könyvek ismertetéseit a *Theologiai Szemle* közli. E felhívásra már számos recenzió érkezett, amelyeket a beérkezés rendjében közlünk: idén az alábbi hármat. A további könyvismertetéseknek az 1/2019 szám ad méltó helyet. Köszönet illesse mindazokat, akik mindkét felhívásunkra pozitív választ adtak. (a főszerkesztő)

SZABÓ MIKLÓS XAVÉR OFM – SZATMÁRI GYÖRGYI (SZERK.):

Sokszor és sokféle módon...

*Válogatott tanulmányok a Próféták gyűjteményéhez,
Sapientia Főiskola – L'Harmattan, 2018*

A kötet, amely a *Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének Kiadványai* sorozatában jelent meg, hat igényes tanulmánnyal ajándékozza meg az érdeklődő olvasókat. A szerzők között megtaláljuk az európai, az izraeli és az észak-amerikai akadémiai kultúrák, kutatói körök legkiválóbb tudósait.

Az elmúlt idők bibliakutatásának változásai a proféták gyűjteményét is érintették. Már nemcsak az egyes történeti proféták tevékenysége és igehirdetése, valamint az ő üzenetüket továbbvivő redakció a fontos, hanem az egész könyvet (vagy éppen könyveket) átfogó és értelmező szerkesztés, ami mögött írástudói profétaköröket fedezhetünk fel.

Az első két tanulmányt PAOLO MERLO tollából olvashatjuk: *Prófétizmus az ókori Közel-Keleten*, valamint *Az újasszír prófécia és a Biblia üdvorákulumai*. Az írások szépen rámutatnak, hogy a profétaság nem volt egyedülálló jelenség az ókori Közel-Keleten. A szerző nem csupán áttekinti az egyes profétai szövegeket és rámutat a közös témákra, hanem arról is értekezik, hogy hogyan foglalták írásba az orákulumokat, és hogy a Biblia hogyan értelmezi újra a királynak szóló, üdvösséget hirdető profétai beszédet.

THOMAS RÖMER a tanulmányában, *Jeremiás könyvének keletkezése mint kiegészítés*, érdekes javaslattal áll elő. Felveti, hogy Jeremiás könyvét a perzsa időszakban alkották meg a deuteronomisztikus körhöz tartozó írástudók. Szépen rámutat a profétai könyv és a deuteronomisztikus történetírás közötti számos kereszthivatkozásra és párhuzamra.

Az izraeli kutatónő, TOVA GANZEL tanulmánya pedig (*Az összetört álom. Joel próféciái: híd Ezeziel és Aggeus között?*) az időtlennek tűnő Joel próféta könyvét próbálja

időben elhelyezni. Rámutat, hogy az első két fejezet azokra a nehéz körülményekre reagál, amelyekkel a fogságból hazatérők szembesültek, illetve arra, hogy a mezőgazdasági bőség biztosítása által érkezik az ígért isteni segítség. Külön tárgyalja az egyes profétai írások közötti szöveges kapcsolatokat, illetve Joelt Ezeziel és Aggeus próféciái közötti közvetítőnek tekint.

JAKOB WÖHRE tanulmánya a több profétai könyvet átfogó redakció műhelymunkáiba kínál betekintést: *Izrael identitása és a nemzetek fenyegetése a perzsa korban. Reflexiók a Tizenkét próféta könyvének egy redakciós rétegéről*. Rámutat, hogy az idegen nemzetek ellen mondott próféciák gyűjteménye a Kr. e. 5. század végére vagy a 4. század elejére helyezhető, és a perzsa korban jelentősen hozzájárult a nép identitásának meghatározásához.

HERVÉ GONZALEZ záró tanulmánya azokat a társadalomtörténeti okokat és tényezőket tárja fel, amelyek Zakariás könyvének kiegészítéséhez vezettek: *A Zak 9–14 és Zakariás könyvének folytatása a ptolemaida időszak alatt*. A kiegészítéseket a kulturális változásokkal szembeni kritikaként értelmezi. A tanulmány szépen mutatja, hogy az irodalmi megközelítéseket jó, ha társadalomtörténeti vizsgálódások kísérik.

A tanulmánykötet a legújabb bibliakutatás eredményeit közli, hogy minél kevesebb fehér folt legyen a biblikus műveltségünkben. Jó szívvel ajánlom teológusoknak, tudásukat elmélyíteni vágyó hívőknek.

A kötetet, a sorozatban megjelent többi társával együtt jelentős kedvezménnyel vásárolhatják meg a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola könyvtárában.

Habány Marianna

A hetednapos adventista egyházközi kapcsolatok*Advent Kiadó, „FIDES QUAERENS INTELLECTUM” sorozat*

Az Adventista Teológiai Főiskola és Egyetem elindított egy olyan könyvkiadási sorozatot, amely az egyénhez, az összes nemzethez és valláshoz, az újszövetségi keresztyén egyházközösséghez, és a keresztyén egyházközi kapcsolatokhoz való viszonyról foglalkozik a Hetednapos Adventista Egyház látásmódja szerint. Az első kötet Keresztyén egyetemesség és nemzetudat címen jelent meg, amely a hasonló elnevezésű konferencia előadójának közös munkája. A szerzők között találjuk Korányi András, Jacob J. T. Doedens, Béres Tamás, Kamarás István, Szigeti Jenő, Szilvási József, Tonhaizer Tibor egyetemi és főiskolai tanárok és más, jeles teológusok és vallásfilozófusok munkáit. A második kötet a holland Reinder Bruinsma műve: Krisztus teste — Bibliai tanítás az egyházzal. Ez a munka igyekszik feldolgozni és a Hetednapos Adventista Egyház számára hasznossá tenni mindazt, amit az Újszövetség az egyházzal tanít. A harmadik kötet Szilvási Zoltán pasztorálpszichológus *Lelekigondozás* című könyve. A Teológiai Szemle és a MEÖT 2018 október 9-i könyvbemutatóján a fentiek csak megemlékezésre kerültek, részletesen viszont Szilvási József: *Hetednapos adventista egyházközi kapcsolatok* című munkájának összefoglaló ismertetése történt. A kötet évtizedek gyűjtőmunkáját és tapasztalatait dolgozza fel. Végigköveti a keresztyénység történetét attól fogva, hogy az ököméné gondolatának és törekvéseinek első csírái jelentkeztek. Idézi és összegzi a legfontosabb állásfoglalásokat és nyilatkozatokat. Kezdve Jézus főpapi imájának elemzésével, és azzal az egyetemes bibliai igényrel, hogy az egyház egysége már az első századok óta a hitelesség és a krisztusi üzenet hatékonyságának alapja. Feltérképezi viszont azt is, hogy melyek voltak azok a történelmi tényezők, amelyek az egyház egysége ellen hatottak. Melyek voltak a tényleges eretnokségek, amelyekkel az ősegyház nem vállalt közösséget, bármennyire kívánatos lett volna is az un. keresztyén egység. Ezek után rátér a modern kori egységtörekvések elemzésére, amelynek már nem az evangéliumokhoz való egységes hozzáállás, hanem egy keresztyén tanításbéli minimum elfogadása az alapja. E témában idézi Békés Gellértet, Dolhai Lajost és a „Lumen Gentium – Dogmatikai konstitúció az egyházzal” Budapesten, 1975-ben megjelent művet. Súlyos kérdések ugyanis, hogy mennyire közös a bibliaértelmezés, az egyházzal szóló tanítás, az istentiszteleti közösség, a szervezeti egység, a bizonyítésvé-*evangelizáció* — tér ki a szerző a legalapvetőbb problémákra, amelyeket dokumentálhatóan a Római Katolikus Egyház vetett fel, és amelyek több, az ököméné összefogásban részt vevő protestáns egyháznak is némi gondot okoznak.

A következő fejezetekben a szerző összegzi, milyen a kapcsolata ma a Hetednapos Adventista Egyháznak az ököméné mozgalommal. Az első megütöztető tény a Hetednapos Adventista Egyház heti nyugalomnaphoz, a szombatnaphoz való ragaszkodása. A második az az elkötelezettség, amellyel Jézus Krisztus közeli második eljöv-

etelében mély meggyőződéssel hisz, ezt elhallgatni nem akarja, és mint felismert igazságot, Isten Fiának a föld lakóihoz intézett utolsó szóbeli üzenetét nem tudja és nem akarja missziójában semmilyen korlátnak alávetni, amelyet Jelenések könyvének 14. fejezetében, a „három angyal üzenete” szakaszában felfedezett és ennek hirdetésére elkötelezte magát.

Ez ugyan csak két jellemző, de van több nagyobb és kisebb más egyházi-gyakorlati kérdés is, amely attól, hogy a Hetednapos Adventista Egyház szerves tagja legyen az ököméné mozgalomnak, visszatartó tényező. Ám a megfigyelői és konzultatív státusz kialakítása ahhoz, hogy egyházunk megértse a folyamatokat, megismerje az ököméné mozgalomban résztvevő keresztyén gondolkodókat, annak ellenére fontos, hogy a teljes jogú tagság nem tanácsos. Ugyanakkor Szilvási József kitér arra, hogy létezik két hiba is, amelyet a Hetednapos Adventista Egyház elkövetett és gyakran még ma is belesik ebbe a hibába. Az egyik a következetlen viselkedés. Ennek során több olyan egyházi nyilatkozat, üzenet került ki, amelyek azt a benyomást keltik, mintha egyházunk teljesen követné és kritika nélkül támogatná az ököméné mozgalommal. A másik hiba az, hogyha „durva kirohanásokat intézünk az ököméné mozgalom ellen”, hiszen a vallásüldözések és vallásháborúk véres történelme után nagyon sok keresztyén és számos nem keresztyén számára örömtelen pozitív a mozgalom megítélése.

A kötet második része olyan írásokat, bizonyítésvételeket és régi adventista gyakorlatokat idéz fel, amelyek kezdettől fogva jól-rosszul jellemezték a korai adventista egyházi kapcsolatokat a más egyházzal felé. A szerző arra törekszik, hogy pozitív példákat hozzon fel, amelyek gyümölcsözővé tették ezeket a kapcsolatokat. Olyan kérdésekre keresi a választ, hogy volt-e, van-e előnye a barátságos, megértést kereső közeledésnek. Vagy milyen hátránya lehet, hogyha a „megbékélés” jegyében elhallgatna vagy a kívánnál kevésbé hangsúlyosan képviselne olyan bibliai igazságokat, amelyek szilárd meggyőződését és annak elkötelezett hirdetését képezik. Melyik a valódi krisztusi út?

Végezetül egy átgondolt listát készített arról, hogy kik dolgoztak ki összefoglaló tanulmányokat és beszámolókat a Hetednapos Adventista Egyház részéről, mint megbízott megfigyelők az ököméné mozgalom csúciszerve, az Egyházak Világtanácsának az 1950-es éveitől az 1980-as éveig megtartott üléseiről.

Összefoglalva: Szilvási József könyve, a Hetednapos Egyházközi Kapcsolatok, egy átfogó tanulmány a Hetednapos Adventista Egyház és az ököméné mozgalom jelenlegi kapcsolatáról is. Közös kiadványunk az Adventista Teológiai Főiskola és Egyetem, valamint az Advent Kiadó részéről, egy olyan mű, amely minden érdeklődő számára kielégítően mutatja be egyházközi kapcsolataink jelenlegi helyzetét.

E. Kökényes Zsuzsa

Apóriák

Természettudomány és teológia párbeszédben (Sensus Fidei Fidelium 7)

L'Harmattan – Sapientia, Budapest, 2018.

Október közepén jelent meg Bagyinszki Ágoston (Sapientia SzHF) és Mészáros Lukács (ELTE TTK) szerkesztésében az „Apóriák: Természettudomány és teológia párbeszédben” című 287 oldal terjedelmű tanulmánykötet, amely a teológus és biológus szerkesztők által koordinált, főként katolikus hagyományhoz kapcsolódó 5 fős egyetemi team másfél évtizedes kutatói-oktatói eredményeit rögzíti és teszi hozzáférhetővé. A munkacsoport tagjai voltak még Giuseppe Tanzella-Nitti (a „Természet Könyve” és „Szentírás Könyve” dialektikája kapcsán), Szeiler Zsolt (a metafizikai hagyomány aktualizált bemutatása), valamint Schmal Dániel (a kortárs elmefilozófia hozzájárulása az antropológiai kérdések tárgyalásához). Görfői Tibor a Nemzetközi Teológiai Bizottság egy témába vágó dokumentumának fordításával járult hozzá a közös munkához. A kötet „modernitáselméleti horizontja” főként Charles M. Taylor kanadai filozófus elgondolásaihoz igazodik (*A Secular Age*, 2007), illetve Karl Rahner nyomán halad a teológiai reflexióban. A könyv az ökumenikusan nyitott, ám karakterisztikusan katolikus megközelítésmódjával, valamint egy valóban interdiszciplináris módszertan következetes alkalmazásával emelkedik ki a témakör szűkös magyar szakirodalmából. A két szerkesztő a címben megjelölt párbeszéd teológus, illetve biológus házigazdájaként invitálja együttgondolkodásra az olvasókat, miközben maga is dialogikus stílusban közelíti meg a tárgyalási témákat (kozmogenezis, biogenezis, antropogenezis). Ritka értéke a kötet által dokumentált párbeszédnek, hogy itt egy természettudományos előtanulmányokkal rendelkező teológus dialogizál egy teológiai előtanulmányokkal felvértezett biológussal. A kötet célcsoportját azok a „tágabb racionalításra” is nyitott olvasók, egyetemi hallgatók alkotják, akik a késő modernitás nagyobb ívű eszmei mozgásaira is készek rácsodálkozni.

A tanulmánykötet gondolatvilágát leginkább néhány jól fölött kérdéssel idézhetjük meg e recenzió keretei között: Mit jelent a nyugati civilizáció genezisénél főszerepet játszó keresztény hit számára a modern természettudomány? És viszont: mit jelent a természettudomány számára az a hit, amely Alfred N. Whitehead szerint ott van már a „természettörvények” modern gondolatának a gyökereinél? Zénón apóriáinak módjára (ld. pl. „Akhilleusz és a teknős”) megszelídíthetők-e a természettudomány és a teológia kapcsolatrendszerének feszültségzőcái? Kerülhetnek-e lényegi ellentétbe a teremtést valló teológia tanításaival a természettudomány megállapításai? Szolgálhat-e a természettudomány Isten mélyebb megismerésének bázisául a teológia és a hívő ember számára? A tanulmánygyűjtemény közérthetően mutat rá a kései modernitás drámájának a természettudomány és teológia párbeszédében benne rejlt, a közgondolkodásban máig feltáratlan motívumaira, elvezetve az olvasót e késő modern dráma mélyebb megértésé-

hez. A megközelítés sajátossága, hogy a szerzők úgy veszik elemzés alá az „aporetikus kulcspontokat”, hogy közben a kortárs teológust és természettudóst – akiket a kötet szerkesztői is reprezentálnak – valóban érdemi párbeszédbe hozzák egymással.

A könyvben tárgyalt teológiai kérdések a modern felfogásunk szerinti univerzumban megvalósuló isteni cselekvés, valamint a filogenezis és ontogenezis során megjelenő „átlelkésült ember” problematikája körül özpontosulnak: „Ma miképpen gondolhatjuk el azt, hogy miközben Isten működteti a világot, ő (mint Teremtő, Gondviselő és Beteljesítő) tulajdonképpen nem a világon belül működik”. A német teológus, Karl Rahner kötetben vázolt antropológiai gondolatvilágának négyes pillére van: (1) a szellem, illetve tudat – bizonyos jól meghatározott értelemben és a *concursum divinum* jegyében –, de az „anyagból” bontakozik ki az evolúciós folyamatban; (2) nem lehetséges olyan emberi, tudatos tevékenység, amely test és világ nélkül menne végbe; (3) mindazonáltal fontos hangsúlyozni, hogy a szellem, illetve tudat mégsem vezethető vissza „pusztán anyagi” adottságokra; (4) a szellem lényege, megkülönböztető jegye a határtalanság, szemben az anyag végességével és lehatároltságával. Miközben az 1–3 tétel jól összeegyeztethető a „nem reduktív fizikalizmus” szemléletmódjával, a negyedik tétel kitörni látszik ebből a keretből, visszautalva bizonyos metafizikai hagyományok létjogosultságára. A kötet két antropológiai fejezete ennek megfelelően egyrészt a klasszikus metafizikai megközelítésmódok (test-lélek probléma), másrészt a modern elmefilozófia kérdésfelvetései (keresztény naturalizmus) felől közelít rá az e fejezetekben tárgyalt központi apóriára. Végső soron azzal a kihívással szembesülünk, hogy miképpen egyeztetethetjük össze a világképünket egészében is formáló „evolúciós elvet” a „létezők hierarchiájának” a klasszikus eszméjével, amely kérdés különösképpen is kiéleződik az ember földi bioszférához fűződő viszonyában. A kötet szerzői egy olyan hídfőhöz hasonlítják gondolatmenetüket, amely két hídfő felől folyamatosan épül, de a jelenben még csak remélhetjük, hogy a két hídfőt a híd íve hamarosan ténylegesen össze is köti. A kötet címében szereplő „apóriák” hívószó ebben a vonatkozásban a szerzők kognitív optimizmusát fejezi ki.

Egy ilyen típusú gondolati térkép segíti ugyan az együttgondolkodást, de továbbgondolandó éles kérdéseket is felvet. Ennek láthatólag a szerzők is tudatában vannak. A „hézagpótló istenkép” okozta csalódások, valamint a Gestalt-pszichológia tanulságai arra figyelmeztetnek minket, hogy a hívő ember számára elfogadható, érvényes gondolatmenetek nem feltétlenül hordoznak „kemény” érveket a távolabbról érkezők számára. Előfordulhat, hogy a hit szemüvegén keresztül utólag úgy nézünk vissza a hominizációs folyamat természeti adottságaira, hogy eleve

hittartalmakra rezonáló „fordulópontokat” keresünk a belső logikája szerint homogén folyamatban. Vajon tényleg ott vannak-e az evolúciós folyamatban azok a transzcendenciára vonatkozó utalások, amelyeket – a hittől inspirálva – hajlamosak vagyunk beelátni a rekonstruált történesekbe? A kötet bevalloottan nem vállalkozik minden éles probléma megoldására, ugyanakkor a szerzők tudatosan „kihordják” magukban a vizsgált párbeszéd konstitutív részét képező feszültségeket (eltérő perspektívák, egymásra redukálhatatlannak tűnő álláspontok). A kötet egy hívő keresztény ember számára valóban lehetséges látásmódot mutat be, miközben a gondolatfűzés nyitott pontjain drámaian izgalmas, akadémiaileg igényes együttgondolkodásra hív meg.

Az egész mű gondolatiságát jól képviseli az a kötet végén található fülszöveg, amely Karl Rahner idézi: „Sokszor abból ered a teológia és a természettudomány

közötti feszültség képze bennünk, hogy különböző diszciplínák szakosodott művelői csak a maguk területével foglalkoznak elmélyülten, amiből fakadóan egyoldalú érzelmi kötődés alakul ki bennük bizonyos látásmódok irányában. A két világszemlélet közti meg hasonlottság (de nem tárgyi és logikai ellentmondásosság), illetve a kölcsönös idegenkedés (ami kiváltképpen akkor van meg, ha a természettudós vallási szempontból »botfüllű« vagy közömbös, a teológus pedig történetesen érzelmileg túlzottan kötődik valamely elavult világképi elemhez) részben a mai pluralizmus elkerülhetetlen velejárója. Az idegenkedés és meg hasonlottság léghőre a kölcsönös érdeklődés, türelem, hozzáértés, tanulékonyosság, a kompetencia határok tiszteltében tartása – vagyis a dialógus – útján oldódhat.”

Bagyinszki Ágoston

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:
Gróf Tisza István szabadelvűsége 194

SZÓLJ, URAM!

GÁNCS PÉTER: Az írástudók felelőssége ... 195

TANÍTS MINKET, URUNK!

CSABAI ÁGNES: Jezábel és halála 196

EGERESI LÁSZLÓ SÁNDOR:
A Tel Ábel Béth-Maakáh pecsét
– egy új magyarázat 202

SEBJÁN FARKAS ZSOLT:
A Szentírás mint „a másik”:
Jacques Derrida dekonstrukció elméletének
egy alkalmazása az evangéliumi teológiában 206

PETROV ANITA:
A debreceni újortodoxia második generációja
Márk Ferenc teológiai gondolkodása 213

KATONÁNÉ VARGA OLGA:
Pákozdy László Márton munkája
az igehirdetést segítő szaklapokban 222

KITEKINTÉS

RITOÓK ZSIGMOND:
Két kevésbé ismert „előreformátor” 228

BOGNÁR GERGELY:
Szüksége van-e
a teológiának a természettudományokra? ... 232

ÖKUMENIKUS SZEMLE

KÁDÁR ZSOLT:
Tanulmánykeresés a Reformáció 500
katolikus recepciója alapján 233

ÍRÓ SÁNDOR:

Humanitárius szervezetek együttműködése
a belügyi szervekkel, valamint
a katonasággal a Római Katolikus Egyház
szempontjából 237

KÖNYVSZEMLE

BÉKÉSI SÁNDOR:
A kereszt teológiája a kultúra szövetében
A lutheri reformáció 500 éves öröksége ... 243

KARASSZON ISTVÁN:
Kutatástörténet arcképekben 245

KARASSZON ISTVÁN:
Az Őstörténet – újrafogalmazva 247

KARASSZON ISTVÁN:
Hatos Pál: Szabadkőművesből
református püspök 248

KOVÁCS ENIKŐ HAJNALKA:
Kókai Nagy Viktor és Egeresi László Sándor:
Proféták az idők során 249

KIADÓI EST

HABÁNY MARIANNA:
Szabó Miklós Xavér OFM –
Szatmári Györgyi (szerk.):
Sokszor és sokféle módon... 252

E. KÖKÉNYES ZSUZSA:
Dr. Szilvási József: A hetednap
adventista egyházközi kapcsolatok 253

BAGYINSZKI ÁGOSTON:
Bagyinszki Ágoston – Mészáros Lukács
szerkesztésében:
Apóriák
*Természettudomány
és teológia párbeszédben* 254

A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója ajánlata

BIBLIÁK

A Bibliák a *Magyar Bibliatársulat* gondozásában jelentek meg.

BIBLIA MAGYARÁZÓ JEGYZETEKSEL, REVIDEÁLT ÚJ FORDÍTÁS (RÚF 2014)

A kötetben a RÚF 2014 Biblia szövegéhez illeszkednek a Stuttgarti magyarázatos Biblia (*Stuttgarter Erklärungs Bibel, 2005*) átdolgozott magyarázatai: a bibliai könyvek előtt olvasható történeti és tartalmi bevezetések, és a szövegrészek közé tördelt magyarázó jegyzetek. Ezen felül függeléktáblázatok, *Tárgyi magyarázatok*, konkordancia és bibliai térképek is találhatóak a legújabb kiadásban.

B/5 • 1908 oldal • keménytáblás 9900 Ft

HANGZÓ BIBLIA (RÚF 2014)

Pendrive, MP3 formátum • kartondobozban 6590 Ft

KÁROLI ÚJSZÖVETSÉG – ZSOLTÁROK KÖNYVE

Károli Gáspár fordításának revideált kiadása (1908) a mai magyar helyesíráshoz igazítva Jubileumi kiadás, amely megjelent a reformáció kezdetének 500. évfordulójára.

126 × 196 mm • 440 + 56 oldal színes melléklet • műbőr kötés . 2800 Ft

ÚJDONSÁGAINK!

TOM WRIGHT

AZ ÉN EVANGÉLIUMOM SZERINT

Mit mondott Pál apostol valójában?

Wright a hagyományos szemléletet, illetve egyes népszerű megközelítéseket megkérdőjelezve mutatja be a megtérése előtti és utáni Pált. Szerinte Pál teológiájának nem a középpontja volt a hit általi megigazulás, hanem a valódi központból, az „evangéliumból”, vagyis Jézus halálának és feltámadásának örömhíréből, és Krisztus Urrá magasztalásából fakadó teológiai következtetés.

A/5 • 216 oldal • kartonált 2200 Ft

PETER STUHLMACHER

AZ ÚJSZÖVETSÉG BIBLIAI TEOLÓGIÁJA I.

Alapvetés. Jézustól Pálig

B/5 • 408 oldal • keménytáblás 4400 Ft

HANULA GERGELY

CHRYSOSTOMOS SZENTÍRÁS-MAGYARÁZATA

A Szentírás értelmezése a János evangéliumáról elmondott homíliákban A szerző Chrysostomos János evangéliumához írt exegetikai homíliáit vizsgálja a bibliai szöveg és a hozzá fűzött magyarázat közötti út módszeres feltárással.

B/5 • 236 oldal • kartonált 2000 Ft

SZÜCS FERENC (SZERK.)

EGYETEMES ÉS REFORMÁTUS

A Második Helvét Hitvallás mai üzenetei

B/5 • 244 oldal • kartonált 2100 Ft

ALISTER E. McGRATH

EMIL BRUNNER

Újraértékelés

A maga idejében a 20. század egyik legnagyobb és legbefolyásosabb teológusának tartották (...). Az ötvenes–hatvanas években részt vett a háború utáni teológiai újjáépítésben, ahol olyan gondolkodóként tűnt fel, aki védhető és építő programot kínál, hogy segítségével az egyház ismét fölvehesse a kapcsolatot a társadalommal, illetve az eszmék világával.

B/5 • 304 oldal • kartonált 3100 Ft

LUKÁCSINÉ KÁDÁR ÉVA (SZERK.)

ISTEN IGENT MOND RÁNK

Barth és Brunner megbékélő találkozása

B/5 • 296 oldal • kartonált 1300 Ft

MICHNA KRISZTINA

SZOLGÁLAT AZ EGYHÁZ PEREMÉN

A Magyarországi Református Egyház lelkipáncszozó-kórházlelkészi tevékenységének rendszerszemléletű vizsgálata

A lelkipáncszozó-kórházlelkész része a kórház intézményrendszerének, s ezzel párhuzamosan az egyházenak is. Ez az adottság nehézségeket, kihívásokat és lehetőségeket is rejt magában, de mindenekelőtt tudatos-ságot és átgondoltságot igényel mind a rendszerek működtetői, mind a lelkipáncszozor részéről.

B/5 • 272 oldal • kartonált 2900 Ft

CZEGLÉDY SÁNDOR

JÉZUS, SEGÍTS!

Válogatott igehirdetések

Szerkesztette: Fekete Károly

Magyar református igehirdetők sorozat 2. kötet

A/5 • 196 oldal • kartonált 1600 Ft

MARILYNNE ROBINSON

A GONDOLKODÁS SZABADSÁGA

Kálvinista tünődések

A Pulitzer-díjas regényei alapján ismert, neves amerikai író ezúttal esszé-kben formájában adja tovább szellemi-eszmei, keresztyén-kálvinista hagyományát. Úgy szól az amerikai történelem és jelen, a kultúra, a gazdaság, a tudomány, illetve a vallás kérdéseiről, hogy érvelésében összekapcsolódik a hit és a gondolkodás szabadsága, a hagyomány tisztelete és a kritikus gondolkodás, valamint a keresztyén politikai magatartás felelőssége.

A/5 • 304 oldal • keménytáblás, védőborítóval 3490 Ft

VÁLOGATOTT AJÁNLATUNK!

CHRISTIAN LINK – ULRICH LUZ – LUKAS VISCHER

„...KITARTÓAN RÉSZT VETTEK... A KÖZÖSSÉGBEN...”

Az egység útja az Újszövetségben és ma

A/5 • 280 oldal • kartonált 2200 Ft

KESSLER, RAINER

AZ ÓKORI IZRÁEL TÁRSADALMA

Történeti bevezetés

B/5 • 288 oldal • kartonált 3500 Ft

GEORGE A. F. KNIGHT

AZ ÓSZÖVETSÉG KERESZTYÉN TEOLÓGIÁJA

B/5 • 320 oldal • kartonált 2700 Ft

SZABÓ BALÁZS SZERK.

NEMZEDÉKRŐL NEMZEDÉKRE

Tanulmányok, visszaemlékezések

Gárdonyi Zoltán születésének 110. évfordulója és Gárdonyi Zsolt 70. születésnapja tiszteletére

B/5 • 154 oldal • kartonált 1200 Ft

KIS MÉDEA

ISTENDICSŐÍTÉS ÉNEKKEL ÉS ÉLETTEL

A református spiritualitás forrásai

B/5 • 264 oldal • kartonált 2700 Ft

PHILIP SHELDRAKE

A SPIRITUALITÁS RÖVID TÖRTÉNETE

A/5 • 232 oldal • kartonált 1900 Ft

PLÜSS, DAVID – RAHN, MICHAEL SZERK.

BESZÉLJÜNK AZ ISTENTISZTELETRŐL!

B/5 • 76 oldal • kartonált 900 Ft

COLLEGIUM DOCTORUM

2018/1. és 2018/2. (14. évfolyam)

Magyar református teológia

A Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiumának periodikája.

B/5 • kartonált • számonként: 990 Ft

A KIADVÁNYOK MEGVÁSÁROLHATÓK a Kálvin Kiadó könyvesboltjaiban: Központi raktár és bolt, 1113 Budapest, Bocskai u. 35. Tel./fax: 386-8267; 386-8277 • Református (Zsinati) Könyvesbolt, 1146 Budapest, Abonyi u. 21. Tel.: 220-6626

MEGREDELHETŐK minden református lelkesi hivatalban, valamint közvetlenül a Kálvin Kiadótól: 1113 Budapest, Bocskai u. 35. Tel./fax: 466-9392, e-mail: kalvin.kiado@kalvinkiado.hu

15% engedménnyel rendelheti meg kiadványainkat a honlapunkon: www.kalvinkiado.hu